

## II. DIE KRITISCHE PHILOSOPHIE

---

1. Theoretische Philosophie: – 2. Praktische Philosophie. – 3. Ästhetik und Teleologie. – 4. Anthropologie.

---

### 1. THEORETISCHE PHILOSOPHIE

---

a) Transzentalphilosophie. – b) Metaphysik der Naturwissenschaft.

---

#### A) TRANSZENDENTALPHILOSOPHIE

*Dietmar H. Heidemann*

Kant verwendet die Bezeichnung «theoretische Philosophie» der Sache nach ganz im Sinne der auf Aristoteles zurückgehenden Gliederung der Philosophie in einen theoretischen und praktischen Teil. In der zweiten Einleitung in die KU erläutert er diese Einteilung anhand der systematischen Unterscheidung zwischen den Naturbegriffen und dem Freiheitsbegriff. Die Naturbegriffe machen «eine theoretische Erkenntnis nach Prinzipien *a priori* möglich» und begründen insofern die «theoretische als Naturphilosophie», d.h. als Theorie der Erkenntnis sinnlich gegebener Gegenstände, nicht als Philosophie der Natur im engeren Sinne. Der Freiheitsbegriff enthält dagegen erweiternde Grundsätze für die Willensbestimmung und führt auf die «praktische als Moralphilosophie» (V 171; vgl. KrV B IX-X). Unser gesamtes Erkenntnisvermögen erstreckt sich auf diese zwei Gebiete, in denen es gesetzgebend ist: der Verstand durch Naturbegriffe, die Vernunft durch den Freiheitsbegriff. Beide Gesetzgebungen vollziehen sich «auf einem und demselben Boden der Erfahrung», für beide gilt, dass das Übersinnliche keiner theoretischen Erkenntnis zugänglich ist (V 174-175). Obwohl Kant diese Zweiteilung der Philosophie affirmsiert, bleibt er nicht bei ihr stehen. Denn so, wie er zwischen die beiden oberen *Erkenntnisvermögen* das «Mittelglied» der Urteilskraft einfügt, setzt er bei der Einteilung der *Seelenvermögen* zwischen das Erkenntnis- und das Begehrungsvermögen das Gefühl der Lust und Unlust und ordnet jedem dieser Vermögen eine «Kritik» zu: dem Erkenntnisvermögen die «Kritik des reinen Verstandes» (vollzogen in der KrV), dem Gefühl der Lust und Unlust die Kritik «der reinen Urteilskraft» (KU) und dem Begehrungsvermögen die Kritik «der reinen Vernunft» (KpV) (V 176-179). Die drei Kritiken bilden die Teile des «Systems der Kritik der reinen Vernunft» (AA, XX 205; vgl. XII 370-371).

Kant legt also seine Philosophie primär als *Kritik* an, seine theoretische Philosophie handelt insofern nicht lediglich von den «Gegenständen des bloßen Erkenntnisvermögens», sondern von der spezifischen Kritik als Kritik des Erkenntnisvermögens, weil dieses, wie es in der KpV heißt, «Verdacht erregte, der sich auch

hernach bestätigte, dass es sich leichtlich über seine Grenzen unter unerreichbare Gegenstände, oder gar einander widerstreitende Begriffe verlöre» (V 15). Das philosophische Programm einer «Kritik der reinen Vernunft» (in der Terminologie der KU: einer «Kritik des reinen Verstandes») lässt indessen je nach Lesart durchaus mehrere Deutungen zu. Zu Recht insistiert Vaihinger (1881 [\*161: I 117-119]) auf dem eindeutig limitativen Sinn von «Kritik». Gleichwohl können drei Bedeutungen des Titels unterschieden werden: Die primäre Bedeutung gemäß der Lesart eines *genitivus objectivus* ist die einer Kritik, deren Gegenstand die reine Vernunft als Erkenntnisvermögen ist (vgl. KrV A XII). Der sekundären Bedeutung des Titels gemäß der Lesart eines *genitivus subjectivus* führt die reine Vernunft eine Kritik der Erkenntnisvermögen durch. Hinzu kommt eine dritte, reflexive Bedeutung, der zufolge die Vernunft sich selbst kritisiert. (Zum Begriff der Kritik im 18. Jahrhundert vgl. Historisches Wörterbuch der Philosophie, IV 1267-1272.) Der Begriff «reine Vernunft» ist in einem weiten Sinne zu verstehen. Zwar unterscheidet Kant terminologisch zwischen dem Verstand als dem «Vermögen der Regeln» und der Vernunft als dem «Vermögen der Prinzipien» (KrV A 299 / B 356). Im Titel seines Hauptwerkes hat «Vernunft» aber die umfassendere Bedeutung des Erkenntnisvermögens überhaupt, sofern wir durch es *a priori*, d.h. unabhängig von Erfahrung erkennen, und zwar nicht nur durch den Verstand bzw. die Vernunft, sondern auch durch reine Sinnlichkeit. Kant spricht zwar von der «Kritik der reinen Vernunft» als einer «besonderen Wissenschaft», deren Gegenstand die Vernunft als «Vermögen, welches die Prinzipien der Erkenntnis *a priori* an die Hand gibt» (B 24), ist. Deren Kritik ist auf die einer «Doktrin» nach seiner Auffassung notwendig vorausgehende *transzendentale* Erkenntnis gerichtet, die sich nicht sowohl mit Gegenständen, sondern auch «mit unserer Erkenntnisart von Gegenständen, so fern diese *a priori* möglich sein soll, überhaupt beschäftigt» (B 25). Nicht zuletzt die Begriffe «transzental» und «Transzentalphilosophie» waren es, an denen sich nach dem Erscheinen der KrV die Auseinandersetzung mit dem kritischen Projekt entzündete. Dabei hatte sie Kant mit Bedacht und im Bewusstsein ihrer Bedeutungsvielfalt gewählt (vgl. Hinske 1970 [\*131]). So betont er ausdrücklich, dass «transzental und transzendent nicht einerlei» sind (A 296 / B 352). Während «transzendent» die allgemeine Bedeutung «über die Erfahrungsgrenze hinausreichend» hat, und zwar im Hinblick auf Dinge an sich selbst unabhängig von Erfahrung, bezieht sich das Kunstwort «transzental» ausschließlich auf unser «Erkenntnisvermögen» (IV 293) und referiert nicht auf eine ausgezeichnete Klasse übersinnlicher Gegenstände: «das Wort transzental ... bedeutet nicht etwas, das über alle Erfahrung hinausgeht, sondern was vor ihr (*a priori*) zwar vorhergeht, aber doch zu nichts mehrerem bestimmt ist, als lediglich Erfahrungs-erkenntnis möglich zu machen». Demgegenüber heißt der Gebrauch von Begriffen, die die Erfahrung überschreiten, «transzendent»; er ist «von dem immanenten, d.i. auf Erfahrung eingeschränkten, Gebrauch unterschieden» (IV 373-374). Insofern versteht Kant die Transzentalphilosophie als die legitime Nachfolgerin der klassischen Ontologie (KrV B 303; vgl. XX 260). Auch wenn der Begriff «transzental» zuweilen in der weiten Bedeutung von «*a priori*» oder «unabhängig von empirischen Prinzipien» (A 614 / B 642) verwendet wird – Kant spricht

verbreitet von transzendentalen Begriffen und Ideen –, bleibt seine engere Bedeutung doch festgelegt auf die Bedingungen a priori der Möglichkeit von Erkenntnis und damit auf die metatheoretische Erkenntnis der Grenzen unserer Erkenntnisfähigkeit. Transzendentale Erkenntnis soll zeigen, dass wir unabhängig von Erfahrung wissen können, was die Bedingungen a priori der Möglichkeit unserer Erkenntnis sind und damit wie die Welt beschaffen sein muss, damit sie Gegenstand unserer Erfahrung sein kann. Als nicht-sinnliche Erkenntnis fällt die transzendentale jedoch nicht mit metaphysischer Erkenntnis zusammen, Transzentalphilosophie als Erkenntniskritik geht vielmehr der Metaphysik voraus (IV 279) (vgl. Dryer 1966 [\*177: 30-60. 61-107. 108-154]). In der KrV beansprucht Kant aber ausdrücklich nicht, die Transzentalphilosophie als das «System aller Prinzipien der reinen Vernunft» auszuführen, sondern lediglich den noch nicht auf «Vollständigkeit und Sicherheit aller Stücke» angelegten Grundriss dazu zu liefern (B 27). Gegenstand der Transzentalphilosophie ist allein die *theoretische* «Erkenntnis a priori». Die praktische Philosophie, so Kant, gehört «nicht in die Transzental-Philosophie, weil sie die Begriffe der Lust und Unlust, der Begierden und Neigungen etc., die insgesamt empirischen Ursprungs sind», enthält (B 28-29). Das heißt aber nicht, dass die Sinnlichkeit kein Gegenstand transzentaler Erkenntnis wäre. Denn da die menschliche Erkenntnisart nicht nur begriffliche, sondern ebenso sinnliche Erkenntnis umfasst, handeln die KrV sowie die weiteren relevanten Werke Kants zur Transzentalphilosophie auch von den Prinzipien a priori der Sinnlichkeit (B 29-30). Mittels einer transzendentalen Kritik von Sinnlichkeit und Verstand als den «zwei Stämmen der menschlichen Erkenntnis» (B 29) beabsichtigt Kant insofern, die Grundfrage seiner theoretischen Philosophie zu beantworten: «Was kann ich wissen?» (A 805 / B 833). (Zum Begriff der Transzentalphilosophie vgl. Bieri/Horstmann/Krüger 1979 [\*184], Schaper/Vossenkuhl 1984 [\*188], Stern 1999 [\*285])

*Metaphysikkritik, Wissenschaft und Erkenntnis.* – Trotz des bis heute andauernden Streits über die korrekte und das heißt in der Regel über die metaphysische, erkenntnistheoretische oder wissenschaftstheoretische Interpretation der Transzentalphilosophie ist sich die Forschung darin einig, dass der systematische Ausgangspunkt der theoretischen Philosophie Kants in der Kritik der Metaphysik gesehen werden muss, d.h. in der «Entscheidung der Möglichkeit oder Unmöglichkeit einer Metaphysik überhaupt und die Bestimmung sowohl der Quellen, als des Umfanges und der Grenzen derselben, alles aber aus Prinzipien» (A XII). Es sind die drei, schon in Kants Brief an Marcus Herz vom 21. Februar 1772 (X 129-132) angesprochenen Problemkreise der Transzentalphilosophie, nämlich Metaphysikkritik, Wissenschaft und Erkenntnis, die die Vorrede zur KrV wieder aufgreift. Dort spricht Kant von der Metaphysik als «einer ganz isolierten spekulativen Vernunfterkenntnis», deren Status als Wissenschaft in Frage steht (KrV B XIV) (vgl. Dryer 1966 [\*177: 17-29]). Die Frage nach der Metaphysik als Wissenschaft hat Kants Denken von der vorkritischen Zeit über die KrV und die PkM bis zur Abhandlung ‹Welches sind die wirklichen Fortschritte, die die Metaphysik seit Leibnitzens und Wolf's Zeiten in Deutschland gemacht hat?› [\*71] beschäftigt. Mit dem Schlachtruf von der Metaphysik als einem «Kampfplatz» ver-

schreibt sich Kant in der KrV, zunächst nicht ohne Pathos, dem Ziel, sie als die vormalige «Königin aller Wissenschaften» zu stürzen (KrV A VIII; vgl. B XV; A 422 / B 450). Nicht milder, wenn auch im Ton sachlich moderater, fordert er in den PkM die Metaphysiker dazu auf, «ihre Arbeit vor der Hand auszusetzen ... und vor allen Dingen zuerst die Frage aufzuwerfen: ob auch so etwas als Metaphysik überall nur möglich sei» (IV 255). Die Beantwortung dieser Frage hängt für Kant entscheidend von dem Resultat einer Untersuchung darüber ab, ob die Metaphysik den «sichern Gang einer Wissenschaft einzuschlagen vermocht» hat. Das Vorbild einer Wissenschaft geben für ihn Mathematik und Physik bzw. Naturwissenschaft ab, die gleichermaßen bereits zu diesem «sicheren Gang» gefunden haben (KrV B XIV). Kant denkt hier insbesondere an frühneuzeitliche Naturforscher wie Bacon, Galilei, Torricelli, Stahl und vor allem Copernicus. So fordert er eine «Revolution» oder «Umänderung der Denkart», wie sie in Mathematik und Naturwissenschaft bereits vollzogen wurde, in analoger Weise auch für die Metaphysik. Sie besteht darin, die Auffassung aufzugeben, «alle unsere Erkenntnis müsse sich nach den Gegenständen richten», und durch die zunächst nur als Hypothese formulierte Einsicht zu ersetzen, «dass wir annehmen, die Gegenstände müssen sich nach unserem Erkenntnis richten» (B XVI). Nur unter dieser Annahme ist Metaphysik als reine Vernunftwissenschaft überhaupt denkbar, die zeigen kann, wie es möglich ist, von Gegenständen etwas a priori, d.h. ohne Begründung in sinnlicher Erfahrung, zu erkennen. Kant erläutert diese «Revolution» anhand der eher vage bleibenden Analogie «mit den ersten Gedanken des Copernicus» (B XVI) (vgl. Paton 1936 [\*163: I 561-569]). Es geht ihm dabei darum, dass Erkenntnis a priori nur dadurch erklärt werden kann, dass sich die Gegenstände der Erkenntnis sowohl nach der Beschaffenheit unseres Anschauungsvermögens als auch unseres Verstandes richten. Denn wie im Fall von Mathematik und Naturwissenschaft zeigt sich auch hier, dass wir «von den Dingen nur das a priori erkennen, was wir selbst in sie legen» (B XVIII). Um die «veränderte Methode der Denkungsart» zu überprüfen, macht Kant mit ihr ein Experiment, von dem er schreibt, dass es mit dem der Chemiker «viel Ähnliches» habe (B XX). Es demonstriert, dass es unter der Voraussetzung der vormaligen Hypothese, unsere Erkenntnis richte sich nach den Gegenständen als Dingen an sich, zum Widerspruch in unserem Denken kommt, dass hingegen dieser Widerspruch wegfällt, wenn wir von dem ausgehen, «was wir anfangs nur zum Versuche annahmen», dass sich nämlich die Gegenstände als Erscheinungen «nach unserer Vorstellungsart» richten (B XX; vgl. MA, IV 477). Kant hält dieses Resultat nur in seinen erkenntnikritischen Konsequenzen für negativ, denn positiv sind wir immer noch zum «reinen (praktischen) Vernunftgebrauch» in der Lage (B XXV). Schließlich können wir «Gott, Freiheit und Unsterblichkeit», die «unvermeidlichen Aufgaben der reinen Vernunft» (B 7), ohne kritische Erkenntnisbegrenzung auch für den praktischen Vernunftgebrauch nicht einsehen (B XXX).

*Quellen und Vermögen der Erkenntnis.* – Die Sachgründe für die Abkehr von der «dogmatischen Denkungsart» (B XXXVII) entwickelt Kant systematisch im Ausgang von der Untersuchung der Quellen der Metaphysik und das heißt der Erkenntnisquellen überhaupt (PkM, IV 265). Sinnlichkeit und Verstand als die zwei

Quellen oder «Stämme der menschlichen Erkenntnis» (KrV A 15 / B 29) bilden die Grundlage der kantischen Epistemologie (vgl. Gloy 1990 [\*191: 1-41], Falkenstein 1995 [\*220: 28-66], Heidemann 2002 [\*195]). Die grundlegende Bedeutung dieses Dualismus liegt weniger in der Zweihet der Erkenntnisstämme bzw. -quellen als solcher als vielmehr darin, dass Kant Sinnlichkeit und Verstand als jeweils eigenständige und das heißt aufeinander nicht reduzierbare Erkenntnisquellen bestimmt. Darin unterscheidet sich seine Lehre grundlegend von derjenigen der Rationalisten, insbesondere Leibniz', die die Differenz zwischen Sinnlichkeit und Verstand bzw. Anschauung und Begriff als eine logische bzw. graduelle zwischen verworrenem und klarem Vorstellen konzipieren (vgl. KrV A 44 / B 61-62). Während für die Rationalisten das verworreene sinnliche Vorstellen kontinuierlich in das klare begriffliche Vorstellen übergeht bzw. übergehen kann, sodass es sich letztlich nicht um zwei voneinander strikt geschiedene Erkenntnisquellen handelt, ist ein solcher Übergang gemäß Kant grundsätzlich nicht möglich, da Sinnlichkeit und Verstand ihrer Vorstellungsart nach nicht gleichursprünglich sind (vgl. KrV A 270-271 / B 326-327; ApH, VII 140-141). Obwohl sich in den vorkritischen Schriften deutliche Spuren der rationalistischen Theorie des verworrenen und klaren Vorstellens finden (vgl. II 287-288), bahnt sich die für den Stämme-Dualismus entscheidende Argumentation bereits vor der kritischen Wende an. Aber erst die KrV geht wie selbstverständlich von der Dualität der Erkenntnisquellen aus. Kant definiert die Sinnlichkeit als «Fähigkeit (Rezeptivität), Vorstellungen durch die Art, wie wir von Gegenständen affiziert werden, zu bekommen», den Verstand als das Spontanvermögen der Begriffe, durch die Anschauungen gedacht werden (KrV A 19 / B 33). Es finden sich zwar Ansätze zur Erklärung bzw. Begründung dieses Dualismus, doch bleiben mit Ausnahme der Argumentationen in der Schrift ‹Von dem ersten Grunde des Unterschiedes der Gegenden im Raume› [\*24], welche die Irreduzibilität von Anschauung und Begriff und damit indirekt von Sinnlichkeit und Verstand aufweisen, entsprechende Aussagen dazu eher vage. Das gilt insbesondere für die KrV, der zufolge «sich die allgemeine Wurzel unserer Erkenntniskraft teilt und zwei Stämme auswirft» (A 835 / B 863). Hinzukommt, dass Kant in der ersten Auflage drei subjektive Quellen der Erkenntnis benennt: «Sinn, Einbildungskraft und Apperzeption» (A 115), wobei er die «reine Einbildungskraft als ein Grundvermögen der menschlichen Seele» (A 124) und als die gemeinsame Wurzel von Sinnlichkeit und Verstand zu erwägen scheint (vgl. Heidegger 1929 [\*174 (1973): 129-165], Henrich 1955 [\*176]). Auch wenn in der zweiten Auflage der Einbildungskraft weiterhin der Sonderstatus «einer blinden, obgleich unentbehrlichen Funktion der Seele, ohne die wir überall gar keine Erkenntnis haben würden», zugestanden wird (A 78 / B 103), bleibt Kant dabei, dass die «gemeinschaftliche» Wurzel der zwei Erkenntnis-Stämme, die sie «vielleicht» haben, uns «unbekannt» ist (A 15 / B 29) und jedenfalls der «Ursprung unserer Sinnlichkeit» samt ihrer Beziehung auf ein Objekt sowie der «transzendentale Grund dieser Einheit» «zu tief verborgen» liegt (A 278 / B 334), als dass er sich positiv bestimmen ließe. Dass die Vermögenspsychologie der Schulphilosophie für Kants Konzeption der Erkenntnisvermögen insgesamt prägend war, dürfte nicht zu bestreiten sein (vgl. Puech 1990 [\*266: 72-127],

Hessbrüggen-Walter 2004 [\*291: 126-136], Falduto 2014 [\*200]). Dies hat ihm des Öfteren, schon etwa von Hegel (W, XX 342), den Vorwurf einer Psychologisierung der Erkenntnis eingetragen (Strawson 1966 [\*178: 88, 97]). Das gilt insbesondere auch für die Unterscheidung zwischen reiner und empirischer Erkenntnis sowie die Lehre von den analytischen und synthetischen Urteilen.

*Reine und empirische Erkenntnis – analytische und synthetische Urteile.* – Dass der Stämmmedualismus den Ausgangspunkt der transzendentalen Theorie der Erkenntnis markiert, ergibt sich konsequent aus dem von Kant verfolgten Programm einer Kritik der Metaphysik, einer Kritik, die sich zunächst auf die «Quellen der Metaphysik» (PkM, IV 265) richtet. Da jegliche Erkenntnisbildung nicht ohne sinnliches Material auskommt, was für die sinnliche Wahrnehmung ebenso gilt wie für das Erlernen mathematischer oder logischer Gesetze mittels der vorgängigen empirischen Vermittlung von Zahlen oder Symbolen, fängt nach Kant «alle unsere Erkenntnis mit der Erfahrung» an. Mit der Differenzierung zwischen dem zeitlichen Anfang und logischen Ursprung der Erkenntnis (KrV B 1) weist er implizit zum einen die empiristische Auffassung zurück, wonach alle wahren Urteile über die Welt allein auf Erfahrung zurückgehen können, sowie zum anderen die rationalistische Lehre von den angeborenen Ideen, der zufolge einige solcher Urteile vollkommen unabhängig von Erfahrung sind. Aus der Rückführung der Erkenntnis auf ihre Quellen ergibt sich der Unterschied zwischen reinen oder Erkenntnissen a priori, «die schlechterdings von aller Erfahrung unabhängig stattfinden» (B 3), und empirischen Erkenntnissen, «die ihre Quellen a posteriori, nämlich in der Erfahrung, haben» (B 2). Erkenntnis a priori ist dadurch definiert, dass sie «schlechterdings von aller Erfahrung unabhängig» ist (B 2-3) und gerechtfertigt werden muss. Allerdings spezifiziert Kant, dass nur diejenigen apriorischen Erkenntnisse «rein» zu nennen sind, «denen gar nichts Empirisches beigemischt ist». Als Beispiel für einen apriorischen, aber nicht reinen Satz führt er das Urteil «eine jede Veränderung hat ihre Ursache» mit der Begründung an, dass der Begriff der Veränderung nur aus der Erfahrung gewonnen werden könne (B 3). Auch wenn er diese begriffliche Differenzierung nicht durchhält, erachtet er durchgängig reine bzw. apriorische Erkenntnis als im strengen Sinne erfahrungsunabhängig (vgl. Cramer 1985 [\*256]).

Zur Unterscheidung reiner von empirischer Erkenntnis reicht die Bezugnahme auf Erkenntnisquellen nicht aus. Zwei Merkmale sind es, durch die sich Urteile a priori auszeichnen: Notwendigkeit und strenge Allgemeinheit (B 3). «Notwendigkeit» besagt nichts anderes, als dass solche Urteile keine Gegenbeispiele haben, «strenge Allgemeinheit», dass es von ihnen keine Ausnahme gibt. Das Gegenteil gilt für empirische Erkenntnis (vgl. Dicker 2004 [\*196: 7-10]). Dass es Erkenntnis bzw. Urteile a priori tatsächlich gibt, ist nach Kant unbestreitbar, da zum Beispiel alle Sätze der Mathematik von der Erfahrung unabhängig sind (B 4-5). Doch bedarf die Unterscheidung zwischen reiner und empirischer Erkenntnis einer urtheilstheoretischen Präzisierung. Statt von den Quellen oder der logischen Form der Urteile geht sie von deren Inhalt aus, «vermöge dessen sie entweder bloß *erläuternd* sind ..., oder *erweiternd* », analytisch oder synthetisch (IV 266). Auch wenn es sowohl mit Leibniz' Unterscheidung der *vérités de raison* von den *vérités de fait* als

auch mit Humes Unterscheidung zwischen *relations of ideas* und *matters of fact* sowie überhaupt in den zeitgenössischen Logiken bereits Vorformen der Lehre Kants von den analytischen und synthetischen Urteilen gibt, so hat sie doch erst dieser systematisch entwickelt und dabei eine grundlegende Differenz innerhalb der Klasse der synthetischen Urteile eingeführt (Mohr/Willaschek 1998 [\*166: 57-79, bes. 73], Dicker 2004 [\*196: 10-14]). Kant bestimmt Urteile als Sätze oder Aussagen, «worinnen das Verhältnis eines Subjekts zum Prädikat gedacht wird» (A 6 / B 10) bzw., in einer Präzisierung, als «Verhältnis ... selbst von Urteilen» (B 141), da z.B. auch die Aussagenkombination ‚Wenn a links von b liegt, dann liegt b rechts von a‘ ein Urteil ist. (Bejahende) *analytische* Urteile sind Sätze oder Aussagen, in denen das Prädikat B zum Subjekt A als etwas gehört, «was in diesem Begriffe A (versteckter Weise) enthalten ist», wobei «die Verknüpfung des Prädikats mit dem Subjekt durch Identität ... gedacht wird» (B 10; vgl. PkM, IV 266). *Synthetische* Urteile definiert Kant als Sätze oder Aussagen, in denen B «ganz außer dem Begriff A» liegt, «ob es zwar mit demselben in Verknüpfung steht», wobei «diese Verknüpfung ohne Identität gedacht wird» (B 10). Ein synthetischer Satz «vergrößert also meine Erkenntnis, indem er zu meinem Begriffe etwas hinzutut» (IV 266-267). Die in einem Urteil zwischen dem Subjekt- und Prädikatbegriff bestehende Verknüpfungsart gibt allerdings nur den allgemeinen Unterschied zwischen analytischen und synthetischen Urteilen an, nicht jedoch, wie sich dieser Unterschied feststellen lässt. Um das zu leisten, muss zunächst der im Urteil vorkommende Subjekt- bzw. Prädikatbegriff seinem Inhalt nach erfasst und das heißt in seine Teilbegriffe zergliedert werden (B 11). Aufgrund der Kenntnis dieses Inhalts wird ein Urteil als analytisches daran erkannt, dass die Negation des Prädikatbegriffs zu einem Widerspruch führt. Analytische Urteile beruhen daher «gänzlich auf dem Satze des Widerspruchs» (IV 267), der darum «das allgemeine und völlig hinreichende Principium aller analytischen Erkenntnis», genauer: das allein hinreichende «Kriterium der Wahrheit» analytischer Urteile ist (A 151 / B 191). Die Wahrheit eines analytischen Urteils lässt sich mithin formal und ohne Rekurs auf Erfahrung ermitteln. Aus diesem Grunde stellen analytische Urteile «ihrer Natur nach Erkenntnisse a priori» dar, gelten also notwendig und sind streng allgemein, selbst wenn die in ihnen vorkommenden Begriffe empirischen Ursprungs sind wie in dem Urteil «Gold ist ein gelbes Metall» (IV 267). Analytische Urteile können folglich nicht durch Erfahrung gerechtfertigt werden (für Beispiele analytischer Urteile vgl. KrV A 7-8 / B 11-12; A 150-153 / B 189-193; B 408; PkM, IV 267; Ueber eine Entdeckung [\*49], VIII 229). Es ist immer wieder bemängelt worden, Kant gehe bei der Unterscheidung zwischen analytischen und synthetischen Urteilen vom zu engen Begriff des kategorischen, also des einfachen Subjekt-Prädikat-Urteils aus (vgl. Hanna 2001 [\*823: 45-66]). Dass Kants Urteilsbegriff auf Subjekt-Prädikat-Urteile restriktiv ist, trifft aber nicht zu. Abgesehen von seiner expliziten Präzisierung (B 141) zeigen dies auch weitere Beispiele für analytische Urteile, die er anführt, wie «a=a, das Ganze ist sich selber gleich» oder «(a+b)>a, d.i. das Ganze ist größer als sein Teil» (B 17; vgl. PkM, IV 272). Im Gegensatz zur modernen Sprachphilosophie operiert er generell nicht mit einer semantischen Konzeption von Analytizität, sondern legt seiner Lehre von den analytischen Urteilen eine Theorie des diskursiven

Begriffs zugrunde, der zufolge Begriffe Merkmalskomplexionen sind und wir uns ihres Inhalts durch Begriffszergliederung bewusst werden können (A 7 / B 11).

Anders als analytische oder «Erläuterungsurteile» sind synthetische oder «Erweiterungsurteile» (A 7 / B 11) entweder empirischen oder reinen Ursprungs. Unproblematisch sind synthetische Urteile *a posteriori*. Da die Quelle dieser Urteile in der Erfahrung liegt, sind sie weder notwendig noch streng, sondern allenfalls komparativ allgemein. In synthetischen Urteilen *a posteriori* oder «Erfahrungsurteilen» (IV 268) wird die Verbindung zwischen dem Subjekt- und Prädikatbegriff durch sinnliche Wahrnehmung gerechtfertigt und ist somit, durchaus im Sinne von Humes *matters of fact*, kontingent. Folglich ist der Satz des Widerspruchs nicht das hinreichende, sondern nur das notwendige Kriterium ihrer Wahrheit, so dass z. B. in dem Erfahrungsurteil «alle Körper sind schwer» (A 7 / B 11) der Prädikatbegriff der Schwere (des Gewichts) ohne Widerspruch vom Subjektbegriff des Körpers negiert werden kann; *a posteriori* ist dieses Urteil, weil die Verknüpfung der beiden Begriffe aufgrund von Erfahrung erfolgt. Anders als bei synthetischen Urteilen *a posteriori* kann die Verknüpfung von Subjekt- und Prädikatbegriff in synthetischen Urteilen *a priori* nicht auf einer empirischen Quelle beruhen, da diese Urteile «aus reinem Verstande und Vernunft entspringen» (IV 267) und damit notwendig und streng allgemein sind. Die Wahrheit synthetischer Urteile *a priori* lässt sich folglich auch nicht mithilfe des Satzes vom Widerspruch allein ermitteln, sondern muss durch ein Drittes gerechtfertigt werden, nämlich durch das zunächst «Unbekannte = *x*, worauf sich der Verstand stützt, wenn er außer dem Begriff von A ein demselben fremdes Prädikat B aufzufinden glaubt, welches er gleichwohl damit verknüpft zu sein erachtet» (B 14). Das für Kant zufolge des Hintergrundes von Humes Kausaltheorie nicht ohne Grund prominenteste Beispiel für ein synthetisches Urteil *a priori* ist der Satz: «Alles, was geschieht, hat seine Ursache» (A 9 / B 13). Die Begründung dafür, dass die Verknüpfung des Begriffs eines Geschehnisses mit dem Begriff der Ursache synthetisch, aber nicht durch Erfahrung gerechtfertigt ist, lautet, dass der «Begriff von etwas, das geschieht» zwar analytisch den Begriff von einem Dasein enthält, dem eine Zeit vorhergeht, in der dieses Geschehen nicht war, nicht aber den Begriff der Ursache, weil dieser nicht im Begriff eines Geschehnisses enthalten ist, obwohl er notwendig mit ihm verknüpft wird (B 13). Schließlich lässt sich widerspruchsfrei ein Geschehnis *denken*, das keine Ursache hat, sondern einen absoluten Selbstanfang darstellt.

Dass es sich bei synthetischen Urteilen *a priori* um wirkliche Erkenntnisse handelt, zeigt nach Kant die Mathematik. Anders als Hume, für den mathematische Urteile *relations of ideas* ausdrücken und daher analytisch sind, vertritt Kant einen intuitionistischen Mathematikbegriff. Da die Wahrheit arithmetischer Gleichungen wie  $7+5=12$  (B 15; vgl. IV 268-269) nicht allein aufgrund des Satzes vom Widerspruch erkannt werden kann, solche Urteile aber gleichwohl notwendig wahr und streng allgemein sind, müssen sie synthetisch sein. Warum dabei die reine Anschauung als das rechtfertigende Dritte mathematischer Urteile fungiert, wird am Beispiel geometrischer Urteile deutlich. Beim Satz, «dass die gerade Linie zwischen zweien Punkten die kürzeste sei», handelt es sich um einen synthetischen Satz *a priori*, da der «Begriff vom Geraden» als eine Qualität nicht den

«Begriff des Kürzesten» als eine Quantität enthält, obwohl er in dem Urteil notwendig mit ihm verbunden ist (B 16). Diese nicht-kontingente, synthetische Verbindung a priori wird für Kant ebenso wie bei arithmetischen Gleichungen durch die reine Anschauung gerechtfertigt (B 17; IV 281).

Von der modernen Philosophie der Mathematik werden Status und Funktion der reinen Anschauung und damit auch der kantische Intuitionismus in der Mathematik durch konstruktivistische Alternativtheorien grundsätzlich in Frage gestellt (Koriako 1999 [\*222], Shabel 2003 [\*224: 91-131], Engelhard/Mittelstaedt 2008 [\*225]). Analoge Zweifel richten sich gegen die kantische These, dass auch die «Naturwissenschaft (*Physica*) ... synthetische Urteile a priori als Prinzipien in sich» enthält (B 17). Für Kant kommt es jedoch zunächst nur darauf an, anhand der Klassifizierung von Quellen und Arten der Erkenntnis aufzuweisen, dass die Metaphysik in ihren wesentlichen Stücken, insbesondere in der *metaphysica specialis*, auf synthetischen Urteilen a priori aufbaut (B 18). Die nicht zuletzt für das Schicksal und den generellen Anspruch der Metaphysik auf Erweiterung unserer Erkenntnisse in Sachen Seele – Welt – Gott entscheidende Hauptfrage der Transzentalphilosophie lautet daher: «Wie sind synthetische Urteile a priori möglich?» (B 19; vgl. IV 276).

*Die transzendentale Theorie der reinen Sinnlichkeit.* – Mit der Verpflichtung, die Möglichkeit synthetischer Urteile a priori zu begründen, bürdet sich Kant eine Beweislast auf, an der seine theoretische Philosophie schwer zu tragen hat. Die Last wiegt insofern schwer, als die Rechtfertigung synthetischer Urteile a priori eine Theorie erfordert, die die Sinnlichkeit als Quelle reiner Erkenntnisse ausweist. Eine solche Theorie scheint zunächst wenig plausibel, weil sie mit dem empirischen Grundverständnis von Sinnlichkeit als «Fähigkeit (Rezeptivität), Vorstellungen durch die Art, wie wir von Gegenständen affiziert werden, zu bekommen» (B 33), offensichtlich nur schwer zu vereinbaren ist (vgl. Falkenstein 1995 [\*220: 72-102]). Von den zeitgenössischen Anhängern empiristischer wie rationalistischer Lehren durfte Kants Theorie der Sinnlichkeit keinen Beifall erwarten. Während Empiristen (wie Johann Georg Heinrich Feder) die Herausarbeitung des apriorischen Moments der Sinnlichkeit nicht einleuchten mochte, blieb für Rationalisten (wie Johann August Eberhard) vor allem unverständlich, wie die Sinnlichkeit überhaupt eine dem Begrifflichen gegenüber gleichursprüngliche Erkenntnisquelle sein könne. War Kants These von der (transzentalen) Idealität des Raumes und der Zeit als reinen Formen der sinnlichen Anschauung mit der relationalen Raum-Zeit-Theorie in gewisser Weise noch kompatibel, so musste sie im Lichte der ansonsten weithin akzeptierten Theorie Newtons vom absoluten Raum und der absoluten Zeit als unhaltbar erscheinen. Gegenüber Missverständnissen ist allerdings festzuhalten, dass Kant die empirische Eigenbedeutung der Sinnlichkeit keineswegs leugnet. Das zeigt nicht nur sein in den Hauptwerken vielfach anzutreffendes waches Bewusstsein für das Gesamtspektrum empirisch-sinnlicher Phänomene, sondern insbesondere auch die ‹Anthropologie in pragmatischer Hinsicht› [\*63], die eine dezidierte «Apologie für die Sinnlichkeit» (VII 143-146) in ihrer originär psycho-physischen Grundbedeutung enthält. Doch lässt sich nicht übersehen, dass die epistemologischen und damit transzentalen Aspekte der Sinnlichkeit in

Kants theoretischer Philosophie ein deutliches Übergewicht haben. Mit der Transzendentalen Ästhetik führt er eine in der Philosophie bis dahin gänzlich unbekannte, neuartige «Wissenschaft von allen Prinzipien der Sinnlichkeit a priori» ein (KrV A 21 / B 35). Dass es solche Prinzipien gibt, zeigt sich am Unterschied zwischen der «Materie», d.h. dem sinnlich gegebenen Inhalt, und der «Form» als der apriorischen Ordnungsstruktur der Anschauung (A 20 / B 34). Die Aufgabe der transzendentalen Ästhetik besteht darin, die Sinnlichkeit vom Verstand so zu «isolieren» (A 22 / B 36), dass sich Raum und Zeit als Formen der reinen Anschauung herausstellen. Es geht in diesem Lehrstück nicht nur um die metaphysische Streitfrage «Was sind nun Raum und Zeit?» (A 23 / B 37) (vgl. Falkenstein 1995 [\*220: 145-148]), sondern darüber hinaus um den erkenntnistheoretischen Unterschied von transzentaler Idealität und empirischer Realität des Raumes und der Zeit und damit um die Grundlegung des transzentalen Idealismus, demzufolge wir Erkenntnis nur von Erscheinungen, nicht aber von Dingen an sich haben. Den Kern der transzendentalen Ästhetik bilden vier Raum- und fünf Zeitargumente, die trotz ihres thetischen Charakters präzise Aussagen darüber machen, was Raum und Zeit sind, aber auch darüber, was sie nicht sind. Die Thesen lauten in der B-Fassung wie folgt: «1) Der Raum ist kein empirischer Begriff, der von äußeren Erfahrungen abgezogen worden.» «2) Der Raum ist eine notwendige Vorstellung a priori, die allen äußeren Anschauungen zum Grunde liegt.» «3) Der Raum ist kein diskursiver oder, wie man sagt, allgemeiner Begriff von Verhältnissen der Dinge überhaupt, sondern eine reine Anschauung.» «4) Der Raum wird als eine unendliche gegebene Größe vorgestellt.» (B 38-39). Entsprechendes machen die fünf Zeitargumente geltend (A 30-32 / B 46-48) (vgl. Patt 1987 [\*215: 186-226], Falkenstein 1995 [\*220: 145-283], Michel 2003 [\*223: 25-137]). Mit scharfsinnigen Argumentationen, die zum Teil gleichsam experimentell an unsere Vorstellungsfähigkeit appellieren – wie im zweiten Raumargument der Versuch, sich einen Raum ohne in ihm befindliche Gegenstände zu denken, oder im vierten Zeitargument, sich die Gleichzeitigkeit verschiedener Zeiten vorzustellen –, zeigen die jeweiligen Kurzbeweise in der Summe, dass Raum und Zeit apriorische Vorstellungen sind, dass jegliche reale Anschauung sie notwendig voraussetzt, dass wir durch sie nicht mittelbar-diskursiv, sondern unmittelbar-intuitiv vorstellen und dass ihre Teile daher als Einschränkungen eines gegebenen Ganzen vorgestellt werden müssen.

Die Trifigkeit der von Kant geführten Beweise ist bis heute umstritten, insbesondere was die These der Apriorität und Notwendigkeit der Raum- und Zeitvorstellung angeht. Zudem hat im 20. Jahrhundert die Relativitätstheorie die transzendentale Ästhetik in ihren Fundamenten erschüttert, indem sie insbesondere den transzentalen Grundsatz ins Wanken brachte, dass «verschiedene Zeiten ... nicht zugleich, sondern nach einander» sind (A 31 / B 47) (vgl. Strohmeyer 1980 [\*213], Mittelstaedt 1989 [\*217: 34-45]). Auch wenn es sich hierbei um schwerwiegende Einwände handelte, haben sie die transzendentale Raum-Zeit-Lehre doch nicht gänzlich zu Fall bringen können. Immerhin vermochte Kant zu demonstrieren, dass Raum und Zeit weder an sich selbst existierende, absolute Dinge sind noch dass sie als bloße Relationen begriffen werden können (A 39-40 / B 56-57; vgl. MA, IV 560). Sie sind für ihn vielmehr reine Anschauungen und als solche

«zwei Erkenntnisquellen, aus denen a priori verschiedene synthetische Erkenntnisse geschöpft werden können» (A 38-39 / B 55), was die bloße Analyse von Begriffen nicht zu leisten vermag. Unter der reinen Anschauung ist dabei das in der Sinnlichkeit «vor aller wirklichen Wahrnehmung» (B 60) gegebene Mannigfaltige zu verstehen, das reine Raummannigfaltige, wodurch etwa die Konstruktion von Objekten im Raum gemäß den Prinzipien der (Euklid'schen) Geometrie möglich wird, sowie das reine Zeitmannigfaltige in den apriorischen Vorstellungen der Beharrlichkeit, Folge und des Zugleichseins, so wie wir sie mithilfe der räumlichen Konstruktion einer Zeitlinie darstellen (A 33 / B 50; vgl. B 154; PkM, IV 283-285. 287-288) (vgl. Düsing 1980 [\*212]). Kant verdeutlicht dies durch die Unterscheidung zwischen «Form der Anschauung», nämlich Raum und Zeit, insofern in ihnen Mannigfaltiges gegeben ist, und «formaler Anschauung», nämlich Raum und Zeit, insofern sie aufgrund ihrer Ordnungsstrukturen dem Mannigfaltigen Einheit in der Anschauung geben (B 160-161 Anm.). Analog zu den synthetischen Urteilen a posteriori, in denen die Verknüpfung von Subjekt und Prädikat durch die empirische Anschauung (Wahrnehmung) erfolgt, muss es auch in synthetischen Urteilen a priori ein rechtfertigendes Drittes geben. Dieses «Dritte» (A 155 / B 194), das die transzendentale Einbildungskraft bzw. Apperzeption zur Verknüpfung von Subjekt und Prädikat in diesen Urteilen legitimiert, ist die reine Anschauung. Wie Kants Beispiel der geraden Linie als der kürzesten Verbindung zwischen zwei Punkten zeigt, muss die reine Anschauung «zu Hilfe genommen werden, vermittelst deren allein die Synthesis möglich ist» (B 16).

Dass die menschliche Anschauung eine sowohl sinnliche als auch räumlich-zeitliche Vorstellungsart ist, bildet für Kant eine contingente, nicht weiter erklärbare Tatsache. Dass die Gegenstände unserer sinnlichen Anschauung nur unter den Bedingungen von Raum und Zeit vorgestellt werden können, gilt jedoch a priori. Die Einschränkung auf die sinnliche Beschaffenheit unserer Anschauung ist der Grund dafür, dass Raum und Zeit im Hinblick auf sinnlich gegebene Gegenstände «empirische Realität» eignet, aber bezüglich der Dinge an sich selbst, unter Absehen von der «Bedingung der Möglichkeit aller Erfahrung», nur «transzendentale Idealität» zukommt (A 27-28 / B 43-44; A 35-36 / B 52-53). Anders als vielfach behauptet, lehrt Kant nicht die bloße Idealität oder gar Irrealität des Raumes und der Zeit, ein Einwand, den bereits Johann Heinrich Lambert gegen die Zeit-Theorie der ID erhob (vgl. Brief vom 13. Oktober 1770, X 106-107) und den Kant in der KrV (A 36-41 / B 53-58) explizit zurückweist. Kant bestreitet keineswegs die Realität von Raum und Zeit, bindet sie allerdings an die Bedingungen unserer empirischen Anschauung. Analog gilt dies für die Gegenstände in Raum und Zeit: Sie sind für uns nur Gegenstände einer sinnlichen Anschauung und daher Erscheinungen, nicht Dinge an sich (vgl. A 41-49 / B 59-71). Mit der Restriktion auf die sinnlichen Bedingungen a priori der menschlichen Erkenntnis hat Kant eine Hauptstütze des transzentalen Idealismus etabliert (vgl. Allison 2004 [\*187], Patt 1987 [\*215]).

*Die transzendentale Theorie des reinen Verstandes.* – Eines der zentralen Theoreme der theoretischen Philosophie Kants lautet: «Gedanken ohne Inhalt sind leer, Anschauungen ohne Begriffe sind blind» (A 51 / B 75). Kant vertritt ein dua-

les Kompositionsmodell der Erkenntnis, demzufolge Erkenntnis nur möglich ist durch die Kooperation von Sinnlichkeit und Verstand bzw. von Anschauung und Begriff als deren «Vorstellungen». Das Isolationsverfahren, das die transzendentale Ästhetik im Hinblick auf die reinen Formen der Sinnlichkeit durchführt, muss in analoger Weise in der transzentalen Logik auch bezüglich des Verstandes praktiziert werden (A 62 / B 87). Anders als die formale abstrahiert die transzendentale Logik nicht von allem Inhalt, sondern richtet sich auf die apriorischen «Regeln des reinen Denkens» eines *Gegenstandes* (A 55 / B 80). Isoliert werden die logischen Funktionen in Urteilen und – dem Anspruch nach daraus abgeleitet – die Kategorien als Einheit gebende Begriffe, denen gemäß das in Raum und Zeit gegebene «Mannigfaltige der Sinnlichkeit a priori» synthetisiert wird (A 76 / B 102). Durch das Verfahren der «Zergliederung» des Verstandes (A 65 / B 90) werden die ersten ursprünglichen Elemente des reinen Denkens aufgefunden. Die Grundidee lässt sich wie folgt umreißen: Da der Verstand «ein Vermögen zu denken» ist und «überhaupt als ein Vermögen zu urteilen vorgestellt werden kann» (A 69 / B 94), Denken aber nicht ohne die Verwendung von Begriffen in Urteilen auskommt, sind die ursprünglichen Elemente des reinen Denkens eines Gegenstandes in der logischen Synthesis der Begriffe in Urteilen zu suchen. Kant systematisiert diese Elemente in der Zwölftafel der «logischen Funktion des Verstandes in Urteilen» mit ihren Formen: 1. Quantität: allgemeine, besondere, einzelne; 2. Qualität: bejahende, verneinende, unendliche; 3. Relation: kategorische, hypothetische, disjunktive; 4. Modalität: problematische, assertorische, apodiktische (A 70 / B 95; PkM, IV 302-303) (zur Vollständigkeitsfrage vgl. Reich 1932 [\*235], Brandt 1991 [\*267], Wolff 1995 [\*277]). Eine nahezu identische Tafel hatte Kant bereits in der Vorlesung über «Philosophische Enzyklopädie» aufgestellt (vgl. XXIX 36-37, wahrscheinlich zweite Hälfte der 1770er Jahre) und dort auch die These der sogenannten «metaphysischen Deduktion» der KrV (B 159) vorformuliert, dass sich nämlich aus dieser Formentafel rein logischer, von allem Inhalt abstrahierender Funktionen eine korrespondierende Tafel der Kategorien oder reinen Verstandesbegriffe ableiten lasse: 1. Quantität: Einheit, Vielheit, Allheit; 2. Qualität: Realität, Negation, Limitation; 3. Relation: Inhärenz und Subsistenz, Kausalität und Dependenz, Gemeinschaft; 4. Modalität: Möglichkeit-Unmöglichkeit, Dasein-Nichtsein, Notwendigkeit-Zufälligkeit (A 80 / B 106; PkM, IV 303) (vgl. Maier 1930 [\*234], Heimsoeth 1970 [\*72: 109-132], Schulthess 1981 [\*249], Lorenz 1986 [\*259], Longuenesse 1993 [\*273], Rosales 2000 [\*286]). Die Verbindung der Tafel der logischen Funktionen des Verstandes mit der Tafel der Kategorien soll dadurch gewährleistet sein, dass «dieselbe Funktion, welche den verschiedenen Vorstellungen in einem Urteile Einheit gibt, ... auch der bloßen Synthesis verschiedener Vorstellungen in einer Anschauung Einheit [gibt], welche, allgemein ausgedrückt, der reine Verstandesbegriff heißt» (A 79 / B 104-105). Die Korrespondenz beider Tafeln ist Kant zufolge evident, da Kategorien nichts anderes sind als «Begriffe von einem Gegenstande überhaupt, dadurch dessen Anschauung in Ansehung einer der logischen Funktionen zu Urteilen als bestimmt angesehen wird» (B 128; vgl. A 79 / B 105; PkM, IV 300. 322-326) (vgl. Thöle 1991 [\*268: 100-112]).

Dem Vorhaben als auch der Durchführung nach weitaus anspruchsvoller noch als dieser seit jeher kontrovers debattierte Entsprechungsnachweis von Urteils- und Kategorientafeln (vgl. z. B. den Versuch von Frede/Krüger 1973 [\*77: 130-150]) ist das sich anschließende zentrale Lehrstück der theoretischen Philosophie Kants, die transzendentale Deduktion der reinen Verstandesbegriffe. Das Erfordernis einer transzendentalen Deduktion ergibt sich, weil reine Verstandesbegriffe, anders als Raum und Zeit als formale Bedingungen unseres Anschauens, nicht eingeschränkt sind auf die Sinnlichkeit (B 148; A 96-97). Wie Kant schon im Brief an Marcus Herz vom 21. Februar 1772 andeutet, handelt es sich hierbei um das Grundproblem, «wie mein Verstand gänztlich a priori sich selbst Begriffe von Dingen bilden soll, mit denen nothwendig die Sachen einstimmen sollen» (X 131). Reine Verstandesbegriffe sind zunächst nur «Denkformen ... für den Begriff von einem Gegenstande der Anschauung überhaupt, welcher Art diese auch sei» (Fortschritte [\*71], XX 272; vgl. KrV A 89 / B 122), ohne dass sie zugleich die Bedingungen enthielten, die Gegenstände erfüllen müssen, auf die sie sich a priori beziehen. Mithin muss die transzendentale Deduktion zeigen, wie «subjektive Bedingungen des Denkens ... objektive Gültigkeit haben, d.i. Bedingungen der Möglichkeit aller Erkenntnis der Gegenstände abgeben» (A 89-90 / B 122), jedoch nur sofern es sich bei diesen um Gegenstände einer uns möglichen Erfahrung handelt. Die erste und zweite Auflage der KrV enthalten zwei völlig verschiedene Versionen dieses Lehrstücks. In der ersten Auflage führt Kant die transzendentale Deduktion anhand der Lehre von der «dreifachen Synthesis» (A 97) durch (vgl. Longuenesse 1998 [\*273: 36-47]). Den Ausgangspunkt bildet die «Synthesis der Apprehension in der Anschauung» als die Handlung, mit der im «Durchlaufen der Mannigfaltigkeit» und deren anschließender «Zusammennehmung» Einheit der Anschauung erzeugt wird (A 98-99). Sofern das Mannigfaltige a priori gegeben ist wie in den reinen Anschauungen von Raum und Zeit, ist sie die «reine Synthesis der Apprehension» (A 100). Die «Synthesis der Reproduktion» besteht sodann in der Verknüpfung von Vorstellungen durch die empirische Einbildungskraft zur Herstellung von Einheit unter den Erscheinungen aufgrund einer Regel (A 100-101). Da die Einheit unter den Erscheinungen als eine notwendige gelten soll, muss gezeigt werden, dass die Regel der Reproduktion einen Grund a priori hat. Kant findet ihn in den Prinzipien a priori der reinen Synthesis der Apprehension, die insofern die Synthesis der Reproduktion möglich macht. Um das nach und nach angeschaute und reproduzierte Mannigfaltige in der Synthesis nicht zu verlieren, muss das Subjekt sich dessen gegenständlicher Einheit fortwährend bewusst sein. Die dies ermöglichen Einheitsgründe a priori sind die reinen Verstandesbegriffe. Das Bewusstsein z. B. der gedanklichen Zusammensetzung einer Linie (A 102) setzt voraus, dass das Subjekt die verschiedenen Teilabschnitte fortlaufend zusammenfügt, um sie als ein einheitliches, ganzes Objekt vorstellen zu können, und zwar gemäß eines die Synthesis regelnden Begriffs a priori. Hierbei handelt es sich um die «formale Einheit des Bewusstseins in der Synthesis des Mannigfaltigen der Vorstellungen», ohne die der ihnen korrespondierende Gegenstand «für uns nichts» wäre (A 104-105). Die notwendige Beziehung aller Erkenntnisse auf ihren Gegenstand kann dabei allein durch die «transzendentale

Apperzeption» als das «ursprüngliche und notwendige Bewusstsein der Identität seiner selbst» und damit als das «Bewusstsein einer ebenso notwendigen Einheit der Synthesis aller Erscheinungen nach Begriffen» geleistet werden (A 108), die Kant als «Synthesis der Rekognition im Begriffe» bezeichnet (A 103). Denn das Bewusstsein könnte ohne die «Identität seiner Handlung» keine Einheit unter den Anschauungen herstellen. Andernfalls würde es sich im gegebenen Vorstellungsmannigfaltigen zerstreuen und keinen einheitlichen Gedanken denken (A 107-108; vgl. A 113). So beruht der Gegenstandsbezug aller unserer Erkenntnis auf der transzendentalen Apperzeption und ihrem «transzentalen Gesetz», demzufolge «alle Erscheinungen ... unter Regeln a priori der synthetischen Einheit derselben stehen müssen» (A 110). Dem kantischen Beweisanspruch ist damit Ge- nüge getan und der Verstand selbst als Gesetzgeber der Natur etabliert, indem gezeigt wurde, dass es ohne Verstand keine «Natur, d.i. synthetische Einheit des Mannigfaltigen der Erscheinungen nach Regeln geben» würde (A 126-127) (vgl. Baum 1986 [\*258: 64-70], Carl 1992 [\*271: 95-110. 198-233]). Kant selbst empfand die transzendentale Deduktion der ersten Auflage im Nachhinein als zu dunkel (B XXXVIII; vgl. MA, IV 474-475 Anm). Zahlreiche Interpreten und Kritiker haben den Beweis darüber hinaus als zu schwach abgelehnt. Die transzendentale Deduktion erhielt daher in der zweiten Auflage der KrV eine völlig andere Gestalt. Sie besteht nun aus zwei Beweisschritten (vgl. zur Debatte um die Beweisstruktur Henrich 1969 [\*240], Tuschling 1984 [\*254: 34-96], Baum 1986 [\*258: 9-18. 78-81]). Im ersten Beweisschritt zeigt Kant, dass Kategorien Regeln der Synthesis a priori für das Gegebene einer sinnlichen Anschauung *überhaupt* sind, im zweiten Beweisschritt, dass die objektive Gültigkeit der Kategorien auf unsere sinnliche Anschauung in Raum und Zeit restringiert ist. Der erste Beweisschritt stellt zunächst fest, «daß wir uns nichts, als im Objekt verbunden, vorstellen können, ohne es vorher selbst verbunden zu haben» (B 130). Diese Verbindung ist möglich durch die apriorische «Vorstellung der synthetischen Einheit des Mannigfaltigen» (B 130-131). Als Grund dieser Einheit gilt das «Ich denke» oder die «ursprünglich-synthetische ... Einheit der Apperzeption» (B 131). Sie ist die Bedingung der Möglichkeit des Bewusstseins mannigfaltiger Vorstellungen, und zwar indem sie als «analytische Einheit der Apperzeption» die Synthesis von Vorstellungen mög- lich macht, und zwar derart, dass die «Identität des Bewusstseins in diesen Vor- stellungen selbst» vorgestellt werden kann (B 133). Zurückzuführen ist diese analytische auf eine notwendige, synthetische Einheit a priori, auf die «ursprüngliche synthetische Einheit der Apperzeption» (B 135). Nun besteht der Begriff eines Objekts in der synthetischen Einheit des Anschauungsmannigfaltigen und die «objektive Gültigkeit» von Vorstellungen in der «synthetischen Einheit des Be- wusstseins», die durch das Urteilen als «die Art, gegebene Erkenntnisse zur *objektiven Einheit* der Apperzeption zu bringen», hergestellt wird (B 137-142). Da hierfür die logische Funktion der Urteile sowie die Kategorie als Bestimmung des Anschauungsmannigfaltigen erforderlich sind, steht das gegebene sinnliche An- schauungsmannigfaltige «notwendig unter Kategorien» (B 143). An dieses Resul- tat knüpft der zweite Beweisschritt an, in dem Kant zeigt, dass die objektive Gültigkeit der Kategorien nicht erwiesen werden kann für eine sinnliche Anschauung

überhaupt, sondern nur für *unsere* sinnliche Anschauung in Raum und Zeit (B 148, 150-151). Er begründet dies anhand der Unterscheidung von figürlicher Synthesis (*synthesis speciosa*) der Einbildungskraft und Verstandessynthesis (*synthesis intellectualis*) (B 151). Die *synthesis speciosa* besteht in der synthetisierenden Einwirkung des Verstandes auf die reine Anschauung, deren Produkte die «Schemata» (vgl. A 140 / B 179) als Bedingungen der Anwendung von Kategorien auf die sinnliche Anschauung sind. Dagegen ist *synthesis intellectualis* die bloße Synthesis durch den Verstand, unabhängig von sinnlichen Bedingungen (vgl. Longuenesse 1998 [\*273: 211-242]). Nun muss die Synthesis des Anschauungsmannigfaltigen den Formen der Anschauung, Raum und Zeit, gemäß sein, in denen die synthetische Einheit von Mannigfaltigem a priori vorgestellt wird. Da die Kategorien Regeln a priori der Synthesis des Mannigfaltigen unserer sinnlichen Anschauung sind, steht diese Synthesis folglich notwendig unter Kategorien (B 160-161). Reinen Verstandesbegriffen kommt also insofern objektive Gültigkeit zu, als sie notwendige Regeln a priori der Synthesis von Mannigfaltigem unserer sinnlichen Anschauung in Raum und Zeit sind.

Kaum ein anderes Lehrstück hat in der Geschichte der Philosophie so viel interpretatorischen Scharfsinn, aber ebenso heftige Kritik auf sich gezogen wie die transzendentale Deduktion (vgl. den umfassenden Forschungsbericht von Baumanns 1991-1992 [\*270]). Stein des Anstoßes ist nicht selten der Beweisanspruch selbst, nämlich unabhängig von Erfahrung die Bedingungen der Möglichkeit von Erfahrung anzugeben, denen Gegenstände gemäß sein müssen, um Gegenstände unserer Erkenntnis sein zu können. Die antiskeptische Stoßrichtung dieses Anspruchs hat seit Mitte des 20. Jahrhunderts zur Weiterführung des kantischen Unternehmens in der analytischen Transzentalphilosophie geführt (Strawson 1966 [\*178], Stroud 1984 [\*253], Grundmann 1994 [\*275], Stern 1999 [\*285]).

Im Vergleich zur transzendentalen Deduktion hat man dem «Schematismus der reinen Verstandesbegriffe» (A 137-147 / B 176-187) eher wenig Aufmerksamkeit geschenkt. Dabei kommt diesem «Hauptstück» in der «Analytik der Grundsätze» insofern zentrale Bedeutung zu, als Kant in ihm die Anwendungsbedingungen von Kategorien auf Anschauungen entwickelt, also angibt, unter welchen sinnlichen Bedingungen die transzendentale Urteilskraft als das «Vermögen unter Regeln zu subsumieren» (A 132 / B 171) Anschauungsmannigfaltiges unter Kategorien bringt. Der Schematismus übernimmt die Vermittlung zwischen der reinen Sinnlichkeit auf der einen und dem reinen Verstand auf der anderen Seite. Kant unterscheidet zwischen mathematischen, empirischen und transzentalen Schemata. Letztere sind die Schemata der reinen Verstandesbegriffe. Das transzinentale Schema ist «Produkt der Einbildungskraft» und als solches eine «transzendentale Zeitbestimmung», die einerseits mit der Sinnlichkeit, weil die Zeit die Form des inneren Sinnes ist, andererseits aber auch mit dem Verstand «gleichartig» ist, da sie auf einer Regel a priori beruht (A 138-140 / B 177-179). Durch die Schematisierung oder *Versinnlichung* der zwölf Kategorien wird die Vermittlung zwischen Sinnlichkeit und Verstand bzw. Anschauung und Begriff aufgrund eines den beiden Stämmen der Erkenntnis Gleichartigen möglich (vgl. Düsing 1995 [\*276], Longuenesse 1998 [\*273: 243-323], Allison 2004 [\*187: 202-228]). In den

überaus anspruchsvollen Ausführungen dieses Kapitels hat Kant durchaus ein klares Ziel vor Augen, wie beispielsweise seine Darstellung des Schemas der Substanz belegt (A 144 / B 183). Dieses besagt nichts anderes, als dass ein in der Anschauung gegebenes Mannigfaltiges nur dann durch die Kategorie der Substanz bestimmt werden kann, wenn in einer realen Anschauung etwas gegeben ist, das in der Zeit Bestand hat, während anderes (an ihm) wechselt. Das als Substanz Bestimmte ist dabei aber nur «Substanz in der Erscheinung» (B 225).

Sofern den transzendentalen Schemata bei der Subsumtion von Anschauungen unter reine Begriffe die Funktion der Vermittlung zwischen Sinnlichkeit und Verstand zukommt, muss es allgemeine Sätze geben, denen gemäß die Urteilskraft diese Subsumtion durchführt. Dies sind die «Grundsätze des reinen Verstandes» (A 158 / B 197). Sie formulieren die objektive Bedeutung der Kategorien als apriorische Regelbegriffe für die Synthesis des sinnlichen Anschauungsmannigfaltigen aus und sind die eigentlichen synthetischen Urteile *a priori*, zu denen die menschliche Vernunft fähig ist. Ihnen liegt neben dem Satz des Widerspruchs als des Prinzips aller analytischen Urteile ein «oberster Grundsatz aller synthetischen Urteile» (A 154 / B 193) zugrunde: «Die Bedingungen der *Möglichkeit der Erfahrung* überhaupt sind zugleich Bedingungen der *Möglichkeit der Gegenstände der Erfahrung* und haben darum objektive Gültigkeit in einem synthetischen Urteil *a priori*» (A 158 / B 197). Es ist erstaunlich, dass Kant zwar ein allgemeines Prinzip angibt, dem die Grundsätze folgen und für die einzelnen Grundsätze auch Beweise führt, sie als solche aber nicht aus den Kategorien im Einzelnen entwickelt, das heißt darlegt, wie die sinnlichen Bedingungen des objektiven Kategoriengebrauchs zur Formulierung von transzendentalen Grundsätzen des Verstandes führen. Das von ihm präsentierte System der Grundsätze des reinen Verstandes folgt der Ordnung der zwölf Kategorien und ist entsprechend in vier Gruppen eingeteilt: 1. Axiome der Anschauung, 2. Antizipationen der Wahrnehmung, 3. Analogien der Erfahrung sowie 4. Postulate des empirischen Denkens überhaupt. Den Axiomen der Anschauung bzw. den Antizipationen der Wahrnehmung gemäß muss jede uns mögliche Anschauung ein räumlich-zeitlich Ausgedehntes bzw. ein realer, qualitativer Wahrnehmungsgehalt sein, um Gegenstand der Erfahrung werden zu können. Die bewusste Empfindung selbst gilt Kant dabei noch nicht als Erfahrung, sondern ist als subjektive Perzeption bloße Modifikation des Bewusstseinszustandes, da sie keinen Gegenstandsbezug und damit Erfahrung herzustellen vermag. Erst die «objektive Perzeption», nämlich Anschauung (und Begriff), macht auf der Grundlage gegebener Empfindungen den empirischen Gegenstandsbezug und damit Erkenntnis (*cognitio*) bzw. Erfahrung möglich (A 320 / B 376-377) (vgl. Guyer 1987 [\*261: 183-205]). Die Analogien der Erfahrung (vgl. Guyer 1987 [\*261: 207-276]) sind ebenso wie die Postulate des empirischen Denkens (Grünewald 1986 [\*260]) Grundsätze der realen bzw. formalen Bedingungen der Verknüpfung des Mannigfaltigen der Anschauung. Während wir zufolge der Analogien der Erfahrung das in der Synthesis der Anschauung Wahrgenommene gemäß den apriorischen Grundsätzen der Beharrlichkeit, Kausalität und Wechselwirkung erkennen, bestimmen die Postulate des empirischen Denkens auf der Grundlage der Analogien das Wahrgenommene seiner Möglichkeit, Wirklichkeit und Notwendigkeit nach.

Kant assoziiert einige der Grundsätze, insbesondere den der Kausalität, mit dem Begriff des Naturgesetzes (vgl. A 228 / B 280; A 542 / B 570; A 840 / B 868). Der «Grundsatz der Zeitfolge nach dem Gesetze der Kausalität» besagt: «Alle Veränderungen geschehen nach dem Gesetze der Verknüpfung von Ursache und Wirkung» (B 232). Bei diesem Satz handelt es sich nicht um ein analytisches Urteil, weil der Begriff der Veränderung nicht den der Ursache enthält. Schließlich lassen sich ohne Widerspruch Veränderungen denken, die keine Ursachen haben. Vielmehr ist der Satz synthetisch, zugleich aber streng allgemein und notwendig. Dass der Satz «Alles, was geschieht, hat seine Ursache» (B 13) synthetisch ist, gibt zwar auch Hume zu. Doch sah sich dieser gezwungen, so Kant, die Verknüpfung des Begriffs der Veränderung mit dem der Ursache empirisch durch Gewohnheit zu rechtfertigen, sodass er das Gesetz der Kausalität nur als ein komparativ allgemeines zu erkennen vermochte (PkM, IV 310-313). Der Grund dafür ist, dass Humes Empirismus anders als die kantische Theorie keine reinen Anschauungen zulässt. Der Grundsatz der Kausalität ist nach Kant deswegen als ein synthetischer Satz a priori zu rechtfertigen, weil die reine Anschauung uns lehrt, dass gemäß dem Prinzip der Zeitfolge jedem Zustand in der Zeit ein anderer vorhergeht (A 189-211 / B 232-256) (vgl. Allison 2004 [\*187: 246-260], Thöle 1991 [\*268: 128-211]). Der Grundsatz der Kausalität ist allerdings ebenso wenig wie die übrigen Grundsätze mit Naturgesetzen identisch, doch «ohne Unterschied stehen alle Gesetze der Natur unter höheren Grundsätzen des Verstandes, indem sie diese nur auf besondere Fälle der Erscheinung anwenden» (A 159 / B 199). In diesem Sinne bezeichnen die PkM sie auch als die «allgemeinen Grundsätze der Naturwissenschaft» (IV 303). Im Hintergrund dieser Auffassung steht Kants generelles Verständnis der Natur als «das Dasein der Dinge, sofern es nach allgemeinen Gesetzen bestimmt ist» (IV 294). Im Blick steht dabei das «Formale der Natur», die notwendige «Gesetzmäßigkeit aller Gegenstände der Erfahrung» (IV 296; vgl. MA, IV 467-470), die als solche Erscheinungen und nicht Dinge an sich sind. Darauf begründet erst die mit dem System der Grundsätze des reinen Verstandes abgeschlossene Restriktion von Erkenntnis auf die Gegenstände einer uns möglichen Erfahrung die Unterscheidung von Erscheinung (Phaenomenon) und Ding an sich (Noumenon) im transzendentalen Idealismus.

*Transzentaler Idealismus.* – Kant hat für seine theoretische Philosophie insgesamt den Lehrbegriff des «transzentalen Idealism aller Erscheinungen» geprägt, «nach welchem wir sie insgesamt als bloße Vorstellungen und nicht als Dinge an sich selbst ansehen, und dem gemäß Zeit und Raum nur sinnliche Formen unserer Anschauung, nicht aber für sich gegebene Bestimmungen oder Bedingungen der Objekte als Dinge an sich selbst sind» (KrV A 369). Angesichts der breiten Diskussion des 18. Jahrhunderts über den Begriff des Idealismus (vgl. Heidemann 1998 [\*282: 15-46]) ist es erstaunlich, dass Kant bereit war, mit der Wahl dieser Bezeichnung seine Theorie der Gefahr skeptischer Missverständnisse auszusetzen. Ganz unschuldig an diesen Missverständnissen war er nicht, offenbaren seine Erläuterungen zum transzentalen Idealismus doch zuweilen Mehrdeutigkeiten in den Formulierungen, etwa wenn er seine Theorie dadurch erklärt, «dass alles, was im Raume oder der Zeit angeschaut wird, mithin alle Gegenstände einer

uns möglichen Erfahrung nichts als Erscheinungen, d.i. bloße Vorstellungen sind, die, so wie sie vorgestellt werden, als ausgedehnte Wesen oder Reihen von Veränderungen, außer unseren Gedanken keine an sich gegründete Existenz haben» (A 490-491 / B 518-519). Klar ist jedoch, dass die Unterscheidung von Erscheinung und Ding an sich weder rein idealistisch und schon gar nicht skeptisch verstanden werden darf. Kant selbst hat dies sowohl in den PkM (IV 288-294. 372-383) als Reaktion auf die skeptischen Unterstellungen Johann Georg Heinrich Feders und Christian Garves in deren Rezension der ersten Auflage der KrV wie auch in der zweiten Auflage der KrV durch die «Widerlegung des Idealismus» (B 274-279) unmissverständlich zum Ausdruck gebracht (vgl. Heidemann 1998 [\*282]). Unter dem zu widerlegenden Idealismus versteht Kant den materialen Idealismus, der «das Dasein der Gegenstände im Raum außer uns entweder bloß für zweifelhaft und unerweislich, oder für falsch und unmöglich erklärt» (B 274). In dessen Widerlegung zeigt er, dass das «empirisch bestimmte Bewusstsein meines eigenen Daseins» die Realität der Außenwelt beweist, da unser Bewusstsein von Vorstellungen «nur unter Voraussetzung äußerer Erfahrung möglich sei». Denn die zeitliche Bestimmung von Vorstellungen im inneren Sinn ist nur durch das «Beharrliche» möglich, das außer mir existieren muss und nicht «bloße Vorstellung eines Dinges im Raum» sein kann (B 275). Insofern verbürgt das empirische Bewusstsein meiner eigenen Existenz die Realität der Außenwelt (vgl. A 366-380. 381-396; A 26-30 / B 42-45; A 36-40 / B 54-57. 66-71) (vgl. Allison 2004 [\*187: 275-303], Guyer 1987 [\*261: 279-329], Heidemann 1998 [\*282: 111-174]). Den Unterschied zwischen Erscheinung und Ding an sich im transzentalen Idealismus will Kant erkenntnisrestriktiv verstanden wissen: «es sind uns Dinge als außer uns befindliche Gegenstände unserer Sinne gegeben, allein von dem, was sie an sich selbst sein mögen, wissen wir nichts, sondern kennen nur ihre Erscheinungen, d.i. die Vorstellungen, die sie in uns wirken, indem sie unsere Sinne affizieren» (PkM, IV 289). Die Auffassung, dass wir äußere Gegenstände aufgrund von sinnlicher Affektion als Erscheinungen und nicht als Dinge an sich vorstellen, wird bereits in der transzentalen Ästhetik mit der Definition vorbereitet, Erscheinung sei der «unbestimmte Gegenstand einer empirischen Anschauung» (KrV A 20 / B 34). Schon hier unterstreicht Kant, dass «Erscheinung» nicht «bloßer Schein» bedeute (B 69). Der Komplementärbegriff des Dinges an sich wird zunächst in einer doppelten, nämlich empirischen und nicht-empirischen Bedeutung eingeführt, d.h. als empirischer Gegenstand der sinnlichen Anschauung (Erscheinung) und als mögliches Objekt einer Art der Anschauung, die nicht die unsere ist. Letztere macht seine eigentliche Bedeutung aus. Kant erläutert diesen Begriff des nicht-räumlichen bzw. nicht-zeitlichen Dinges an sich mit der Lehre «Von dem Grunde der Unterscheidung aller Gegenstände überhaupt in *Phaenomena* und *Noumena*» (B 294-315). Danach ist das nicht-empirische Ding an sich das «Noumenon» oder «Verstandeswesen» (B 306) und als solches entweder «Noumenon in positiver Bedeutung» oder «Noumenon im negativen Verstande». Ersteres ist «Objekt einer nichtsinnlichen Anschauung ..., von welcher wir auch die Möglichkeit nicht einsehen können» (B 307); Kant denkt hierbei an die intellektuelle Anschauung und die Objekte der traditionellen Metaphysik wie Gott, Seele, Substanzen oder

Monaden. «Noumenon im negativen Verstande» ist dagegen ein Ding, «sofern es nicht Objekt unserer sinnlichen Anschauung ist, indem wir von unserer Anschauungsart desselben abstrahieren» (B 307). Es ist diese zweite Bedeutung des «Noumenon im negativen Verstande», die dem Ding an sich im transzentalen Idealismus zukommt. Der kantischen Theorie lässt sich mithin nicht die repräsentationalistische Auffassung zuschreiben, dass Dinge an sich als die unerkennbaren Objekte im Raum außer uns existieren und durch Affektion unserer Sinnlichkeit in uns Erscheinungen hervorrufen. Trotz der immer noch ausgetragenen Debatten um das korrekte Verständnis des transzentalen Idealismus (vgl. Prauss 1971 [\*241], 1977 [\*246], Allison 2004 [\*187], Langton 1998 [\*283], Collins 1999 [\*284: 8-19, 20-30], Allais 2007 [\*297]) kann man festhalten, dass Dinge an sich für Kant keine räumlichen oder zeitlichen Eigenschaften besitzen und daher für den menschlichen Verstand reine Gedankendinge bleiben. Empirische Realität kommt allein den Gegenständen unserer sinnlichen Anschauung zu, den Erscheinungen. Durch die Konzeption von Dingen an sich als reiner Gedankendinge eröffnet der transzendentale Idealismus aber die Möglichkeit, wesentliche Probleme der Metaphysik zu lösen bzw. aufzulösen.

*System der reinen Vernunft.* – Kant gibt sich in der theoretischen Philosophie nicht mit dem Nachweis zufrieden, dass menschliche Erkenntnis auf Erscheinungen restriktiv ist und dass in der Philosophie nur solche synthetischen Urteile a priori gerechtfertigt werden können, die die notwendigen Bedingungen der Möglichkeit dieser Erfahrungserkenntnis formulieren. Zwar lässt dieses Ergebnis den Umkehrschluss zu, dass die Ansprüche der Metaphysik auf Erkenntnisse, die das Feld der Erfahrung überschreiten, nicht zu rechtfertigen und insofern scheinhaft sind. Doch ist Kant trotz seiner radikalen Metaphysik-Kritik nicht dazu bereit, metaphysisches Denken in seiner Gesamtheit als logischen oder semantischen Unsinn zu desavouieren und ihm keine weitergehende positive Bedeutung beizumessen. Insofern ist Moses Mendelssohns bekanntes Diktum vom «alles zermalgenden Kant» (Morgenstunden, 1785, Vorbericht) zu hart. Als integralen Bestandteil seiner theoretischen Philosophie führt Kant ein System der reinen Vernunft vor, das als «Gegenprobe der Wahrheit des Resultats» seiner Kritik (KrV B XX) die Ursachen, den Aufbau sowie die Reichweite metaphysischer Spekulation im Detail analysiert. Die Bewertung der Argumentationen und Beweise der Metaphysik ist allerdings nicht rein diagnostischer Natur, sondern weist zugleich in ihr zum Tragen kommende konstruktive Perspektiven für die menschliche Vernunfterkenntnis auf. Wie schon im Hinblick auf Sinnlichkeit und Verstand ist auch hier entscheidend, ob und wie sich die Vernunft als «ein eigener Quell von Begriffen und Urteilen, die lediglich aus ihr entspringen», isolieren lässt (A 305 / B 362). Die Antwort auf diese Frage gibt die transzendentale Dialektik qua «Logik des Scheins» (A 293 / B 349; vgl. A 61 / B 86), eine Logik, in der der Schein nicht in der Sinnlichkeit, sondern in den Urteilen des Verstandes angetroffen wird. Es handelt sich hierbei um einen «transzentalen Schein ...», der auf Grundsätze einfließt, deren Gebrauch nicht einmal auf Erfahrung angelegt ist, ... sondern der uns selbst, wider alle Warnungen der Kritik, gänzlich über den empirischen Gebrauch der Kategorien wegführt, und uns mit dem Blendwerke einer Erweiterung des

*reinen Verstandes* hinhält» (A 295 / B 352). Die Motive der Aufdeckung dieses Scheins sind nicht therapeutischer Art, da für Kant die Vernunft von metaphysischer Spekulation nicht geheilt werden kann. Denn der transzendentale Schein stellt eine nicht zu vermeidende «Illusion» dar, die dazu führt, «dass die subjektive Notwendigkeit einer gewissen Verknüpfung unserer Begriffe zu Gunsten des Verstandes für eine objektive Notwendigkeit der Bestimmung der Dinge an sich selbst gehalten wird» (A 297 / B 353; vgl. PkM, IV 328) (vgl. Grier 2001 [\*326]). Zuzuschreiben ist die Illusion der Vernunft, die Kant als «Vermögen der Prinzipien» (A 299 / B 356), genauer als «Vermögen der Einheit der Verstandesregeln unter Prinzipien» (A 302 / B 359) bestimmt. Während der Verstand mittels Kategorien Einheit unter den Anschauungen herstellt, versucht die Vernunft in ihren eigenen Urteilen Einheit unter den Regeln des Verstandes zu erzeugen. Ebenso wie der Verstand benötigt sie dazu Begriffe als einheitsstiftende Prinzipien. Rein formal betrachtet, wird die Vernunfteinheit im Vernunftschluss «vermittelst der Subsumtion seiner Bedingung unter eine allgemeine Regel (Obersatz)» hergestellt. Dabei macht die Vernunft jede Regel selbst wieder zum Gegenstand einer Einheitsstiftung durch eine höhere Regel, um auf diese Weise das Unbedingte zu finden und damit die Einheit zu vollenden. Im Denken des Unbedingten liegt zugleich das «Principium der reinen Vernunft», das Kant als einen Satz a priori formuliert, der dem bloß analytischen Begriffsverhältnis Bedingung – Bedingtes den Begriff des Unbedingten synthetisch hinzufügt (A 307-308 / B 364). Die Metaphysik macht sich dieses Prinzip zunutze, um in Vernunftschlüssen zu gesicherten Erkenntnissen zu gelangen. Zu unterscheiden ist der formale oder logische Vernunftgebrauch als Vermögen des mittelbaren Schließens vom realen Vernunftgebrauch als transzendentalem Vermögen, Begriffe aus Begriffen zu erzeugen. Gemeinsames Merkmal beider Arten des Vernunftgebrauchs ist die auf Prinzipien beruhende Erkenntnis des Besonderen im Allgemeinen durch Begriffe, indem im Obersatz eines Vernunftschlusses eine allgemeine Regel gedacht wird, unter deren Bedingung die Urteilstatkraft den Untersatz subsumiert, um so im Schlusssatz den Untersatz durch ein Prädikat der allgemeinen Regel a priori zu bestimmen. Die Vernunft versucht, die Einheit im Regelgebrauch des Verstandes durch Prinzipien oder reine Vernunftideen zu gewährleisten. Sie fordert «Mannigfaltigkeit der Regeln und Einheit der Prinzipien ... , um den Verstand mit sich selbst in durchgängigen Zusammenhang zu bringen» (A 305-306 / B 362). Die logische Form des Vernunftschlusses erklärt nun die Entstehung der drei transzendentalen Ideen Seele, Welt und Gott. In jedem Vernunftschluss wird eine besondere Erkenntnis im Untersatz auf die Bedingung einer allgemeinen Regel im Obersatz bezogen, wobei es gemäß der Urteilsklasse der Relation nur drei allgemeine Vernunftschlüsse gibt. So ist das Verhältnis des formal entscheidenden Obersatzes zum Untersatz in einem Vernunftschluss entweder kategorisch, hypothetisch oder disjunktiv (A 304-305 / B 360-361). Zu den transzendentalen Ideen gelangt die Vernunft, indem sie, ihrem obersten Prinzip folgend, zu den Konklusionen ihrer Schlüsse, die sie durch Subsumtion einer besonderen Erkenntnis im Untersatz unter die Bedingung einer allgemeinen Regel des Obersatzes erreicht, die jeweils allgemeinere Bedingung dieser Urteile selbst aufsucht. Da jede dieser Bedingun-

gen für die Vernunft selbst wieder bedingt ist, führt sie in ihre Schlüsse eine unendliche Reihe von «Prosylogismen» ein (A 331 / B 388) und setzt diese unendliche Reihe als Unbedingtes. Aus der unendlichen Reihe der Prosylogismen macht sie eine synthetisch vollendete Reihe und konstruiert daraus die Idee (Vernunftbegriff) der «Totalität der Bedingungen zu einem gegebenen Bedingten» (A 322 / B 379). Sofern die Idee der Totalität den Grund der Synthesis des Bedingten enthält, macht sie selbst den Begriff des Unbedingten aus. Der Begriff der Synthesis entspricht dabei dem Verhältnis (Urteilsrelation) des Obersatzes zum Untersatz bzw. zu den Untersätzen in einem reinen Vernunftschluss. Folglich gibt es ein Unbedingtes der kategorischen, hypothetischen und disjunktiven Synthesis. Damit sind zwar die drei reinen Vernunftbegriffe formal entwickelt, es ist jedoch noch nicht gezeigt, wie sich Seele, Welt und Gott als die drei «transzentalen Ideen» aus dem Begriff der unbedingten Einheit der Synthesis ergeben. Kant meint dies mit folgender Argumentation zu erreichen: Insofern die reine Vernunft die Synthesis von Vorstellungen bzw. reinen Begriffen im Hinblick auf unbedingte Einheit anstrebt, sind drei Arten der Beziehung von Vorstellungen zu unterscheiden: 1) die Beziehung der Vorstellungen zum Vorstellungssubjekt, 2) die Beziehung der Vorstellungen zum Anschauungsmannigfaltigen und 3) die Beziehung der Vorstellungen zu den Dingen des Denkens überhaupt (A 333-334 / B 390-391). Indem die reine Vernunft bei der Bestimmung des Verhältnisses der Vorstellungen dem obersten Prinzip ihres eigenen Gebrauchs folgt, entdeckt sie drei Begriffe der unbedingten synthetischen Einheit aller Bedingungen: 1) in der Psychologie den Begriff der absoluten Einheit des denkenden Subjekts, 2) in der Kosmologie den Begriff der absoluten Einheit der Reihe der Bedingungen der Erscheinung sowie 3) in der Theologie den Begriff der absoluten Einheit der Bedingungen aller Gegenstände des Denkens überhaupt (A 333-335 / B 390-392) (vgl. Caimi 1995 [\*322], Engelhard 2005 [\*328: 23-45]). Diese transzentalen Einheitsbegriffe unbedingter Synthesis erklärt die Vernunft zu den transzentalen Ideen Seele, Welt und Gott. Von ihnen ist «eigentlich keine objektive Deduktion möglich» (A 336 / B 393). Obwohl sie nicht «von konstitutivem Gebrauche» sind, haben sie gleichwohl einen «unentbehrlich notwendigen regulativen Gebrauch», indem sie dem Verstand als «Richtungslinien aller seiner Regeln» dienen (A 644 / B 672). Diese Deutung der transzentalen Idee als *focus imaginarius* versteht Kant insofern durchaus wissenschaftstheoretisch, als sie dem Verstand als Orientierungspunkt für sein Erkenntnisstreben dient, obwohl sie kein Erkenntnisobjekt sein kann (vgl. Grier 2001 [\*326], Engelhard 2005 [\*328: 398-410]).

Bei dieser komplexen Aufschlüsselung des allgemeinen Gliederbaus der *metaphysica specialis* belässt es Kant nicht. In den «Paralogismen der reinen Vernunft» zeigt er im Detail, worin die metaphysischen Erkenntnisansprüche der rationalen Psychologie hinsichtlich der Seele als dem substantiellen, denkenden und letztlich unsterblichen Wesen bestehen und worin diese fehlgehen. Ein Paralogismus ist ein Vernunftschluss, der der Form nach falsch ist, weil sein Mittelbegriff in den Prämissen nicht dieselbe Bedeutung hat. Am Leitfaden der Kategorien wird dies in vier einzelnen Paralogismen demonstriert, (1) dem Paralogismus der «Immateriellität»: «Die Seele ist Substanz» (Relation), (2) dem Paralogismus der «Inkorruptilität»:

bilität»: die Seele ist einfach (Qualität), (3) dem Paralogismus der «Personalität»: die Seele ist «numerisch-identisch, d.i. Einheit (nicht Vielheit)» (Quantität), (4) dem Paralogismus des «Commercium»: die Seele steht im «Verhältnisse zu möglichen Gegenständen im Raume» (Modalität) (A 344 / B 403; vgl. A 404). Anders als in der zweiten Auflage präsentiert Kant die Paralogismen und ihre Kritik in der ersten Auflage der KrV in detaillierter Form, indem er Prämisse und Konklusion für jeden Paralogismus formuliert. So zeigt die Kritik des ersten Paralogismus, dass «Ich, als denkend Wesen» nicht metaphysisch als Substanz aller meiner Vorstellungen, sondern lediglich als logisches Subjekt meiner Gedanken begriffen werden darf (A 349-351). Gemäß der Kritik des zweiten Paralogismus kann das denkende Ich nicht im metaphysischen, sondern nur im logischen Sinne als einfach, nämlich als Einfachheit des Bewusstseins, aufgefasst werden (A 351-361). Die Kritik des dritten Paralogismus verdeutlicht, dass die Seele nicht als Person erwiesen werden kann, weil sich – und dies richtet sich wohl auch gegen Lockes Erinnerungskriterium für personale Identität – die numerische Identität des Bewusstseins zu verschiedenen Zeiten nicht beweisen lasse (A 361-366). Schließlich argumentiert Kant gegen den vierten Paralogismus, dass der metaphysische Zweifel des Ich am «Dasein aller Gegenstände äußerer Sinne» nicht gerechtfertigt werden kann, weil deren Existenz durch die Unmittelbarkeit aller äußeren Wahrnehmung verbürgt ist (A 366-380) (vgl. Kalter 1975 [\*317], Heidemann 1998 [\*282: 56-85]). In der zweiten Auflage der KrV baut Kant diese detaillierte Darstellung und Auseinandersetzung mit jedem einzelnen Paralogismus zu einer kohärenten allgemeineren Erörterung aller vier Paralogismen um, denen er insgesamt den Vernunftschluss zugrunde legt, wonach das Ich als denkendes Wesen nur als Substanz gedacht werden und daher auch nur als Substanz existieren kann. Im Zentrum steht weiterhin die Frage nach der Möglichkeit der Selbsterkenntnis des denkenden Ich als substantielles Wesen. Die allgemeine Kritik bleibt bestehen: Ich «erkenne ... mich nicht selbst dadurch, daß ich mich meiner als denkend bewußt bin» (B 406), sodass ich durch die bloße Analyse des Begriffs des Ich als denkendes Wesen auf dessen (1) Substantialität, (2) Einfachheit, (3) Personalität oder (4) Verschiedenheit von Dingen außer uns, deren Existenz aber unsicher sei, schließen könnte (B 408-409; vgl. B 419) (vgl. zu den Paralogismen im Einzelnen Gäge 1954 [\*311], Ameriks 1982 [\*318], Brook 1994 [\*274], Klemme 1996 [\*279], Rosefeldt 2000 [\*325]). Darüber hinaus bestimmen zwei Themen die kantischen Auseinandersetzungen in besonderer Weise. Zum einen das cartesianische Problem der Existenzerkennung des denkenden Ich: Anders als Descartes meint, erkennt das Ich sein Dasein nach Kant nur, sofern das «Ich denke» empirisch verstanden wird (B 428; vgl. A 355. 367-368; B XL Anm. 138. 157. 277. 422 Anm. 429) (vgl. Zobrist 2011 [\*332]). Die erfahrungsunabhängige Erkenntnis der Existenz des Ich im reinen Denken seiner selbst ist aufgrund der kritischen Erkenntnisrestriktion nicht möglich. Zum anderen widmet sich Kant in der neuen Fassung des Paralogismus-Kapitels der «Widerlegung des Mendelssohnschen Beweises der Beharrlichkeit der Seele», der darauf gründet, dass die Seele als ein einfaches Wesen nicht nur nicht zerteilt werden, sondern auch nicht nach und nach verschwinden könne. Ein solcher Beweis lässt sich für Kant nicht erbringen, weil unser Bewusstsein «durch alle unendlich viele kleinere

Grade abnehmen» und folglich auch ein «einfaches Wesen» zu sein aufhören könne (B 413–414) (vgl. Klemme 1996 [\*279: 366–370]).

Die «Antinomie der reinen Vernunft» nimmt auf den metaphysischen Weltbegriff Bezug. Er ergibt sich aus dem Prinzip der dogmatisch verfahrenen Vernunft: «Wenn das Bedingte gegeben ist, so ist auch die Summe der Bedingungen, mithin das schlechthin Unbedingte gegeben» (A 409 / B 436). Bei dessen Anwendung geht die Vernunft von gegebenen Erscheinungen aus und fordert die absolute Vollständigkeit der Bedingungen ihrer Möglichkeit. Die Systematisierung dieser Forderung auf der Grundlage der Kategorienordnung fördert vier spezifische kosmologische Ideen zutage: die Ideen der absoluten Vollständigkeit (1) der «Zusammensetzung des gegebenen Ganzen aller Erscheinungen» (Quantität), (2) der «Teilung eines Gegebenen in der Erscheinung» (Qualität), (3) der «Entstehung einer Erscheinung überhaupt» sowie (4) der «Abhängigkeit des Daseins des Veränderlichen in der Erscheinung» (Modalität) (A 415 / B 443). Bei der Aufstellung der entsprechenden Bedingungsreihen gerät die Vernunft jedoch, wie Kant zeigt, unvermeidlich in einen inneren «Widerstreit», in die «Antithetik» widerstreitender Behauptungen über das Unbedingte solcher Reihen (A 420 / B 449; vgl. Malzkorn 1999 [\*324: 88–118], Falkenburg 2000 [\*368: 179–212]). Sie verstrickt sich gemäß obiger Einteilung der vier kosmologischen Ideen in vier «Antinomien», bestehend jeweils aus Thesis und Antithesis. Die erste Antinomie betrifft den Widerstreit der Behauptung raum-zeitlicher Grenzen und ihres Gegenteils der raumzeitlichen Unendlichkeit der Welt (vgl. Heimsoeth 1961 [\*313]). In der zweiten Antinomie steht der Behauptung, dass alles Zusammengesetzte in der Welt aus einfachen Teilen zusammengesetzt ist, die Behauptung entgegen, dass nichts in der Welt aus einfachen Teilen zusammengesetzt ist (vgl. Heimsoeth 1960 [\*312], Engelhard 2005 [\*328]). Die dritte Antinomie ergibt sich aus der Thesis, dass es in der Welt neben Naturkausalität auch Kausalität aus Freiheit gibt, und ihrer Antithesis, wonach es in der Welt keine Kausalität aus Freiheit, sondern nur Naturkausalität gibt (vgl. Allison 1990 [\*439: 11–28], Bojanowski 2006 [\*330: 91–112]). Die vierte Antinomie besteht aus der Behauptung, dass zur Welt ein schlechthin notwendiges Wesen gehört, und ihrem Gegenteil, dass es ein schlechthin notwendiges Wesen nicht gibt (vgl. Schmucker 1969 [\*314]). Jede dieser Antinomien operiert mit apagogischen Beweisen, die zunächst die Wahrheit der Gegenbehauptung, der Thesis bzw. Antithesis, annehmen, sodann deren immanente Widersprüchlichkeit demonstrieren, um daraus indirekt auf ihre eigene Wahrheit zu schließen. Formal gültig ist ein solches Beweisverfahren nur, wenn zwischen Thesis und Antithesis eine vollständige Disjunktion besteht, was Kant als jeweils unzutreffend erweisen wird. Entscheidend ist, dass für Thesis und Antithesis jeweils scheinbar gleichgute Beweise geführt werden können, obwohl beide Behauptungen nicht zugleich wahr bzw. falsch sein können. Die für Kant wichtigste Antinomie ist die dritte, die Freiheitsantinomie, denn sie betrifft nicht nur ein Problem der reinen theoretischen Vernunft, sondern auch der praktischen Philosophie, weil Freiheit die Möglichkeit des kategorischen Imperativs und folglich moralischen Handelns begründet. Auch in diesem Fall geht der Beweis der Thesis von der Antithesis aus, dass es «keine andere Kausalität, als nach Gesetzen der Natur» gebe (A 444 / B 472).

Diese Annahme aber widerspreche sich selbst, weil sie zu einem unendlichen Regress der Ursachen führe, durch den keine Ursache hinreichend bestimmt werden könne, was durch Naturkausalität aber gefordert sei. Die Wahrheit der Thesis sei so indirekt durch Widerlegung des Gegenteils erwiesen. Entsprechend setzt der Beweis der Antithesis zunächst die Thesis, der zufolge es Kausalität aus Freiheit, das heißt den Selbstanfang einer Reihe von Folgen in der Natur gebe (A 446 / B 475). Dies aber widerspreche überhaupt dem Sinn der auch in der Thesis angenommenen Kausalverbindung von Ursache und Wirkung, sodass ihr Gegenteil, die Antithesis, wiederum indirekt erwiesen sei. Es ist gerade die «Auflösung» der Antinomien, in der die von Kant in der transzendentalen Analytik gesponnenen Fäden der kritischen Erkenntnisrestriktion mit denen der Metaphysikkritik der transzendentalen Dialektik zusammenlaufen. «Der Streit der Vernunft mit sich selbst» endet durch kritische Aufhebung des Scheins, «der sie mit sich entzweiete» (A 516 / B 544). Die Auflösung der Antinomien besorgt der transzendentale Idealismus. Während die Unterscheidung von Erscheinung und Ding an sich hinsichtlich der ersten und zweiten Antinomie zeigt, dass sowohl Thesis als auch Antithesis falsch sind, und der transzendentale Idealismus hier jeweils eine dritte Möglichkeit zulässt, ergibt sich bei der Auflösung der dritten und vierten Antinomie, dass und inwiefern Thesis und Antithesis durch den transzendentalen Idealismus vereinbart werden können. Im Falle der dritten Antinomie heißt das, dass wir als Glieder der Natur, als Erscheinung oder nach unserem «empirischen Charakter», zwar vollständig der Kausalität der Natur unterliegen, dass sich aber die Möglichkeit einer Kausalität aus Freiheit damit vereinbaren lässt, indem wir uns selbst als spontane, intelligible Ursache unserer Handlungen, als «intelligibler Charakter», denken, wenngleich als solche nicht erkennen können (A 536-541 / B 564-569) (vgl. Allison 1990 [\*439: 29-53], Ertl 1996 [\*323: 140-172], Bojanowski 2006 [\*330: 168-184]).

Im dritten Teil seiner Kritik der *metaphysica specialis* befasst sich Kant mit dem Begriff Gottes und den drei wichtigsten Beweisen des Daseins Gottes, zu denen die Philosophie in ihrer Geschichte immer wieder angesetzt hat. Kants Vorgehen besteht nicht nur darin, diese Beweise systematisch zu ordnen und ihre Unhaltbarkeit aufzuzeigen, sondern auch den Begriff Gottes aus den metaphysischen Erkenntnisansprüchen der reinen spekulativen Vernunft als ein «Ideal» theoretisch abzuleiten. Moralphilosophische Aspekte spielen hierbei eine untergeordnete Rolle; sie werden in der Postulatenlehre der KpV (V 124-132) erörtert. In einer formal anspruchsvollen Argumentation entwickelt Kant zunächst die theoretische Grundlage der Gottesbeweise, den Begriff Gottes als des transzendentalen Ideals (prototypon transscendentale). Den Ausgangspunkt bildet der «Grundsatz der durchgängigen Bestimmung», demzufolge jedem Ding seiner Möglichkeit nach, «von allen möglichen Prädikaten der Dinge, sofern sie mit ihren Gegenteilen verglichen werden, eines zukommen muss» (A 571-572 / B 599-600). Dieses Prinzip besagt, dass die vollständige Erkenntnis eines Dinges nur möglich ist unter der Voraussetzung der «Idee von dem Inbegriffe aller Möglichkeit» als «Inbegriff aller möglichen Prädikate», der «ein Ideal der reinen Vernunft genannt werden muss» (A 573 / B 601). Dieses Ideal ist die Idee von einem All der

Realität (omnitudo realitatis). Zum Gottesbegriff gelangt die reine Vernunft durch Hypostasierung dieser Idee, indem sie den «bloßen Begriff der höchsten Realität» zu einem existierenden Wesen macht (A 580 / B 608). Damit wird der Inbegriff aller Realität zum Begriff Gottes als dem personifizierten Urgrund, der «alle empirische Realität in sich enthält» (A 582-583 / B 610-611) (vgl. Düsing 2002 [\*327: 87-100], Theis 2012 [\*333: 172-223]).

Auf der Grundlage dieses Gottesbegriffs der reinen theoretischen Vernunft erklärt Kant nun, dass «nur drei Beweisarten vom Dasein Gottes aus spekulativer Vernunft möglich» sind, nämlich der physikotheologische, der kosmologische und der ontologische Beweis (A 590-591 / B 618-619). Die Gottesbeweiskritik (vgl. Sala 1990 [\*615], Theis 1994 [\*144]) beginnt mit dem Nachweis der Unmöglichkeit eines ontologischen Beweises (A 592 / B 620), des für Kant eigentlich entscheidenden Beweises, da es bei diesem um die Existenz Gottes im engeren Sinne geht (vgl. A 630 / B 659). Die Kritik setzt beim klassischen ontologischen Argument an, das dem *ens perfectissimum* (bzw. *realissimum*) die Existenz als Eigenschaft zuschreibt. Der für Kant zentrale, von ihm schon in vorkritischer Zeit erhobene Einwand gegen dieses Argument besagt: «Sein ist ... kein reales Prädikat», da die Aussage «Gott existiert» aufgehoben werden kann, ohne dass der Gehalt des Begriffes «Gott» dadurch tangiert wäre. Denn «hundert wirkliche Taler enthalten nicht das mindeste mehr, als hundert mögliche» (A 598-599 / B 626-627). Ohnehin gilt in Kants kritischer Philosophie, dass alle Existenzaussagen synthetisch a posteriori sind und folglich kein Ding als notwendig existierend erkannt werden kann. – Den kosmologischen Gottesbeweis rekonstruiert Kant wie folgt: «Wenn etwas existiert, so muss auch ein schlechterdings notwendiges Wesen existieren. Nun existiere zum mindesten ich selbst: also existiert ein absolut notwendiges Wesen» (A 604 / B 632). Da «der Begriff des allerrealsten Wesens der einzige [ist], dadurch ein notwendiges Wesen gedacht werden kann», «existiert ein höchstes Wesen notwendiger Weise» (A 605-606 / B 633-634). Dieser Beweis ist für Kant im Wesentlichen aus den gleichen Gründen unhaltbar wie der ontologische. – Das gilt ebenso für den physikotheologischen Beweis, bei dem argumentiert wird, dass die «gegenwärtige Welt uns einen so unermesslichen Schauplatz von Mannigfaltigkeit, Ordnung, Zweckmäßigkeit und Schönheit» darbietet, dass «das ganze All im Abgrunde des Nichts versinken müsste, nähme man nicht etwas an, das außerhalb diesem unendlichen Zufälligen, für sich selbst ursprünglich und unabhängig bestehend, dasselbe hielte und als die Ursache seines Ursprungs ihm zugleich seine Fortdauer sicherte» (A 622 / B 650). Aus der Beobachtung einer zweckmäßigen Ordnung der Welt wird «auf das Dasein einer ihr proportionierten Ursache» geschlossen, von der die empirisch gestützte Physikotheologie aber keinen bestimmten Begriff angeben kann, sondern auf den kosmologischen und von diesem auf den ontologischen Beweis zurückgehen muss (A 627-630 / B 655-658) (vgl. Theis 2012 [\*333: 223-236]). – Da es nach Kant nur drei Beweisarten des Daseins Gottes gibt, die er allesamt widerlegt zu haben beansprucht, hat sich damit die spekulative Theologie als insgesamt unhaltbar erwiesen.

Durch das Scheitern aller Erkenntnisansprüche der spekulativen Vernunft werden die transzendentalen Ideen Seele, Welt und Gott nun allerdings nicht zu sinn-

und funktionslosen theoretischen Begriffen. Kant schreibt ihnen einen «regulativen Gebrauch» zu, indem sie den Verstand im Gebrauch seiner Begriffe und Regeln auf einen nicht objektiv zu verstehenden Zielpunkt hin fixieren, sodass unter ihnen «die größte Einheit neben der größten Ausbreitung» erzeugt wird (A 644 / B 672). Dieser Begriff der Vernunftseinheit ist das logische Prinzip der systematischen Einheit unter Begriffen bzw. Regeln, das seinerseits ein transzendentales Prinzip der Vernunftseinheit zur Voraussetzung hat (A 648 / B 676), das diese Einheit auch in der Natur zugrunde legt. Bei dieser Bestimmung der systematischen Einheit der Verstandeserkenntnisse folgt die Vernunft 1) dem «Prinzip der Gleichartigkeit des Mannigfaltigen unter höheren Gattungen», 2) dem «Grundsatz der Varietät des Gleichartigen unter niederen Arten», 3) dem «Gesetz der Affinität aller Begriffe ...», welches einen kontinuierlichen Übergang von einer jeden Art zu jeder anderen durch stufenartiges Wachstum der Verschiedenheit gebietet». Kant nennt diese Grundsätze die «Prinzipien der Homogenität, der Spezifikation und der Kontinuität der Formen» (A 657-658 / B 685-686). Sie dienen als «heuristische Grundsätze» der systematisierenden Regulierung der Verstandeserkenntnisse, ohne für diese konstitutiv sein zu können (A 663 / B 691) (vgl. Düsing 1968 [\*712: 38-50]).

An seinen in der KrV mit großer Ausführlichkeit entwickelten Rekonstruktionen der Beweise der spekulativen Metaphysik und insbesondere ihrer Kritik hat Kant, wenn auch zum Teil nach der Durchführung von Revisionen, später sowohl in den PkM als auch noch in der Preisschrift ‹Welches sind die wirklichen Fortschritte ...?› [\*71] festgehalten. Im *Opus posticum* diskutiert er jedoch von neuem zentrale Theoreme der kritischen Philosophie, entwickelt sie fort oder arbeitet sie um. Dabei herrscht Uneinigkeit darüber, ob zwischen der KrV und dem Op inhaltliche Kontinuität (Förster 2000 [\*369]) oder Diskontinuität (Tuschling 1971 [\*357], vgl. 1991 [\*364: 105-145]) besteht. Die Vertreter der Diskontinuitätsthese argumentieren, dass der späte Kant insbesondere seine früheren Auffassungen zur Materie revidiert hat, vor allem weil er neuere physikalische Theorien, in denen ein rein mechanistisches Verständnis der Körperwelt aufgegeben wird, zur Kenntnis nahm. Dies wird von den Vertretern der Kontinuitätsthese bestritten. Unstrittig dürfte sein, dass Kant im Op abgesehen von den spekulativen Versuchen zu einer Metaphysik der Natur in besonderem Maße Modifikationen zum einen an seiner Bestimmung des Begriffs des transzentalen Idealismus und dessen Theorieinhalten im Allgemeinen sowie an der Philosophie des Subjekts im Besonderen vornimmt. 1) Deutlicher als zuvor tritt nun der metaphysische Horizont des Idealismus-Problems in den Vordergrund: «Gott über mir, die Welt außer mir, der menschliche Geist in mir in Einem System das All der Dinge befasend in Einem Lehrsystem der Transsc. Phil. ...» (Op, XXI 39, vgl. 13. 51-53). Kant erörtert dabei vor allem die Unterscheidung von Erscheinung und Ding an sich im transzentalen Idealismus: «Das *X* als das Intelligibile was das Subject afficit ist nicht ein für sich existirendes gegebenes Ding oder Sinnengegenstand sondern das im Verstände liegende *ens rationis*» (XXII 4; vgl. XXI 440-441, XXII 71. 97). 2) Auch in den weiterführenden Überlegungen zum Begriff des Subjekts betont Kant die metaphysischen Aspekte der Selbsterkenntnis des Ich. Neu ist

hierbei die letztlich Entwurf bleibende Lehre von der Selbstsetzung des Ich, mit der er eine grundlegende Umgestaltung seiner Philosophie des Subjekts ins Auge fasst: «Das Subject setzt sich selbst in der reinen Anschauung und macht sich zum Object» (XXII 452, vgl. 11. 71-73. 111. 442-443. 452). Anders als in der KrV hält er nun in affirmativer Form auch die reine Existenzerkennnis des Ich offensichtlich für möglich: «der sein Daseyn a priori synthetisch bestimmende Mensch in der Welt» (XXI 39) (vgl. Mathieu 1989 [\*363: bes. 137-161. 162-188. 189-211], Zobrist 2011 [\*332: 165-203]).

*Das System der Philosophie.* – Nachdem die Kritik der reinen Vernunft durchgeführt worden ist, stellt sich die Frage, welche Gestalt ein auf der Basis der Kritik entwickeltes «System der Philosophie der reinen Vernunft» (A 12 / B 26) haben müsste. Schließlich kann das Ganze der Transzentalphilosophie keine ungegliederte Anhäufung von Theorieiteilen sein, wo sich äußerlich etwas anstücken ließe, vielmehr muss es als organisches Ganzes konzipiert sein. Das heißt: Die Teile des Ganzen sind so gegeneinander bestimmt, dass das Fehlen eines Teils sofort bemerkt würde. Über diese formale Beschreibung einer systemischen Idee hinausgehend verlangt Kant, dass sie als solche den Zweck des Ganzen enthält (A 832 / B 860). Diese System-Konzeption wird ausführlich in der «Transzentalen Methodenlehre» der KrV behandelt.

Unter einer transzentalen Methodenlehre versteht Kant die «Bestimmung der formalen Bedingungen eines vollständigen Systems der reinen Vernunft» (A 707 / B 735). Er rekapituliert in diesem letzten Teil der KrV zentrale Theoreme der Elementarlehre, um das Profil des transzentalphilosophischen Ansatzes gegenüber möglichen Kritiken und philosophischen Alternativen zu schärfen. Vor allem aber skizziert er darin den systematischen Gesamtzusammenhang der theoretischen Philosophie in ihren wesentlichen Teilen, nicht zuletzt im Hinblick auf die praktische Dimension des spekulativen Vernunftgebrauchs. Zunächst wird der «Plan» (A 707 / B 735) entworfen, der der Vernunft ihre Grenzen vorzeichnet, was aufgrund der überschwänglichen «Wissbegierde der Menschen» (A 708 / B 736) unerlässlich scheint. So muss die Vernunft sich ihrer eigenen «Disziplin» unterwerfen und sich selbst zwingen, nicht fortwährend die von ihr selbst aufgestellten Regeln zu missachten (A 709 / B 737). Denn anders als der Mathematik durch die Natur der reinen Anschauung sind der Vernunft durch Begriffe per se keine Grenzen gezogen. Daher muss sich die Vernunft in den unterschiedlichen Arten ihres Gebrauchs selbst eine Disziplin auferlegen, um «ihre Ausschweifungen zu bändigen, und die Blendwerke, die ihr daher kommen, zu verhüten» (A 795 / B 823).

Der zwingenden «Disziplin» steht auf der anderen Seite der «Kanon der reinen Vernunft» gegenüber. Unter einem Kanon versteht Kant «den Inbegriff der Grundsätze a priori des richtigen Gebrauchs gewisser Erkenntnisvermögen» (A 796 / B 824). Während es einen solchen «Inbegriff» in Gestalt der transzentalen Analytik für den reinen Verstand gibt, kann für die reine theoretische Vernunft kein solcher aufgestellt werden, da «alle synthetische Erkenntnis der reinen Vernunft in ihrem spekulativen Gebrauch ... gänzlich unmöglich» ist. Der Kanon eines «richtigen Gebrauchs der reinen Vernunft» gilt daher allein dem «praktischen Vernunftgebrauch» (A 796-797 / B 824-825). Zur Debatte steht, ob «auch

reine Vernunft im praktischen Gebrauche anzutreffen sei, ob ... diese also aus dem Gesichtspunkte ihres praktischen Interesse nicht dasjenige gewähren könne, was sie uns in Ansehung des spekulativen ganz und gar abschlägt» (A 804 / B 832). Auch wenn er diese Frage in seiner Lehre «Von dem Ideal des höchsten Guts», wo sich bereits der kategorische Imperativ vorformuliert findet (A 808-809 / B 836-837), abschlägig beantwortet, sieht er die Aufgabe seiner theoretischen Philosophie durchaus als erfüllt an, nämlich durch die transzendentale Begrenzung der Möglichkeit von Erkenntnis im transzentalen Idealismus die Denkmöglichkeit von Freiheit für die praktische Philosophie aufgewiesen, also gezeigt zu haben, dass wir die Freiheit unseres Willens angesichts lückenloser Naturkausalität zumindest annehmen, wenn auch nicht beweisen können. Ihren Anspruch erfüllt die reine Vernunft insofern nicht in der theoretischen Erkenntnis, sondern im Praktischen, nämlich in der Reflexion auf den systematischen Zusammenhang von Natur und Freiheit.

Aus der kritischen Erkenntnisbegrenzung und der praktischen Ausrichtung des reinen Vernunftgebrauchs erklärt sich insofern Kants Diktum: «Ich musste also das Wissen aufheben, um für den Glauben Platz zu bekommen» (B XXX). Im Blick auf den allein praktischen Gebrauch der reinen spekulativen Vernunft sind Meinen, Wissen und Glauben als die «drei Stufen» des Fürwahrhaltens zu unterscheiden (A 820-822 / B 848-850). Dabei müssen das zulängliche objektive Fürwahrhalten als «Überzeugung» und das unzulängliche subjektive Fürwahrhalten als «Überredung» auseinandergehalten werden, damit die «bloße Privatgültigkeit» eines Urteils aufgedeckt werden kann. Während Meinen ein sowohl subjektiv als auch objektiv unzureichendes Fürwahrhalten ist, beinhaltet das Glauben ein wenn auch objektiv unzureichendes, doch subjektiv zureichendes Fürwahrhalten; Wissen ist demgegenüber als ein sowohl subjektiv als auch objektiv zureichendes Fürwahrhalten qualifiziert. Da für den spekulativen Vernunftgebrauch das Meinen zu wenig, das Wissen aber zuviel behauptet, erweist sich das Glauben in «praktischer Beziehung», das heißt «zu schlechthin notwendigen Zwecken» der Sittlichkeit, als die allein angemessene Form des Fürwahrhaltens (A 822-823 / B 850-851). Ist nämlich das Meinen ein reines Mutmaßen und erzielt die Vernunft in spekulativer Absicht kein Wissen, so bleibt ihr allein, ihre moralischen Zwecke für subjektiv erfüllbar, jedoch nicht für objektiv wahr halten zu können.

Es ist diese umfassendere moralphilosophische Perspektive, aus der heraus sich Kant in der «Architektonik der reinen Vernunft» der Systematizität der Transzentalphilosophie widmet. Unter «Architektonik» versteht er die «Kunst der Systeme» und – der Schulphilosophie durchaus nahe – unter einem System «die Einheit der mannigfaltigen Erkenntnisse unter einer Idee». Diese Idee «ist der Vernunftbegriff von der Form eines Ganzen, so fern durch denselben der Umfang des Mannigfaltigen so wohl, als die Stelle der Teile unter einander, *a priori* bestimmt wird» (A 832 / B 860). Wenn Kant hier von der Bestimmung *a priori* der Teile eines Systems spricht, so greift er damit definitorische Erläuterungen der Einleitung in die KrV auf. Insoweit sich transzendentale Erkenntnis mit der «Erkenntnisart von Gegenständen, so fern diese *a priori* möglich sein soll, überhaupt beschäftigt», heißt ein «System solcher Begriffe ... Transzental-Philosophie»

(B 25), zu der «die Kritik der reinen Vernunft den ganzen Plan architektonisch, d.i. aus Prinzipien, entwerfen soll, mit völliger Gewährleistung der Vollständigkeit und Sicherheit aller Stücke, die dieses Gebäude ausmachen» (B 27). Die System-Architektonik, die dieser Plan systematisch verzeichnet, kann folglich nicht anders als *a priori* entworfen sein (vgl. A 835 / B 863). In der «Architektonik der reinen Vernunft» füllt nun Kant den in der Einleitung in Aussicht gestellten Plan aus, wenn auch nur in aller Vorläufigkeit. Das sich aus seinen Teilen zusammensetzende Ganze, das System, konzipiert er dabei gemäß dem Begriff des Zwecks (A 832 / B 860). Dies beinhaltet mehr als die Forderung, dass die Teile eines Systems gemäß einer *Absicht* miteinander verknüpft sein müssen, eine Bedingung, die Johann Heinrich Lambert in seinem postum 1787 publizierten *Fragment einer Systematologie* gestellt hatte. Kants System- und Wissenschaftskonzept ist nicht wie dasjenige Lamberts instrumentalistischer Art.

Schon die KrV kennt diverse Systeme: neben dem «System der Philosophie» das System der Grundsätze des reinen Verstandes, das System der Transzentalphilosophie, die «systematische Einheit der Zwecke» als «System der Freiheit» (moralische Welt) (A 815 / B 843), «das Systematische der Naturerkenntnis» (A 660 / B 688). Die *Prolegomena* führen das «System der Kategorien» (§ 39) aus. In der KU kommen hinzu: «ein System der Erfahrung nach besonderen Naturgesetzen» (V 180), die Natur als «System der Zwecke» (§ 67) oder als «teleologisches System» (§ 83), das «weltbürgerliche Ganze» als «ein System aller Staaten» (V 432). Eine Typologie der Systembildung ist, ganz anders als bei Lambert, bei Kant nicht zu erkennen. Aus der Auflistung lässt sich aber entnehmen, dass er Systeme prinzipiell als Vernunftzeugnisse versteht, als nicht beliebig, sondern unter der Leitung von Vernunftideen entworfene Ordnungen. Natur ist wohl ein System, aber nicht schon in ihrer gesetzlichen, auf dem System der Grundsätze des reinen Verstandes beruhenden Verfassung, sondern erst dank dem regulativen Gebrauch der Vernunftidee systematischer Einheit, unter welche die empirischen Verstandeserkenntnisse gemäß den Prinzipien der Mannigfaltigkeit, Verwandtschaft und Einheit gebracht werden (A 662 / B 690). Ein System zu sein, ist kein konstitutives Prinzip der Natur, das System konstituiert Natur weder formaliter noch materialiter (vgl. KU, V 372-376).

Eine Wissenschaft ist dadurch von «gemeiner Erkenntnis» unterschieden, dass sie eine systemische (Kant: systematische) Einheit der geschilderten Art besitzt. Die «Ausführung» (Entfaltung) der ihr zugrunde liegenden Idee obliegt der architektonischen Kunst. Dazu bedarf es eines Schemas, mit dem die wesentliche «Mannigfaltigkeit und Ordnung der Teile» aus der apriorischen Leitidee «bestimmt» bzw. «abgeleitet» werden (A 833 / B 861). Dieses architektonische Schema beinhaltet also mehr als übersichtliche Anordnung unter einem irgendwie passenden «technischen» Gesichtspunkt. Kant erhebt in der KrV den Anspruch, die übergeordnete Architektonik des Systems der Philosophie aus der systemischen Idee der Philosophie selbst zu entfalten.

Das architektonisch entworfene Gebäude des «Systems der reinen Vernunft» nennt er Metaphysik (im weiteren Sinne des Wortes) (A 841 / B 869); Metaphysik im engeren Sinne ist die von der Metaphysik der Sitten unterschiedene «Metaphy-

sik der spekulativen Vernunft» oder Metaphysik der Natur. Die Unterteilung ist durchgängig dichotomisch (gegen Kants Behauptung in KU, V 197). Die Metaphysik der Natur besteht aus der – die alte Ontologie ersetzenen – Transzentalphilosophie als dem generell dreiteilig aufgebauten «System aller Prinzipien der reinen Vernunft» (B 27, vgl. A 845 / B 873) und der «Physiologie der reinen Vernunft», d.h. der a priorischen Naturlehre, die ihrerseits wieder dichotomisch gegliedert wird. Kant betont abschließend, dass «die ursprüngliche Idee einer Philosophie der reinen Vernunft» diese Einteilung selbst vorschreibe, sie sei deshalb «unwandelbar und legislatorisch» (A 845-847 / B 873-875). Das blieb sie jedoch schon bei Kant nicht.

Der für Kants Systemkonzept entscheidende Zweckbegriff – definiert als «Begriff von einem Objekt, sofern er zugleich den Grund der Wirklichkeit dieses Objekts enthält» (KU, V 180) – liegt auch der Idee des Systems der Transzentalphilosophie zugrunde. Kant erblickt hierin den «Weltbegriff» (*conceptus cosmicus*) der Philosophie, der – anders als der bloß am Zwecke der logischen Vollkommenheit der Erkenntnis orientierte «Schulbegriff» – darauf ausgerichtet ist, «was jedermann notwendig interessiert», nämlich auf die «wesentlichen Zwecke der menschlichen Vernunft» (A 838-839 / B 866-867). Diese wesentlichen Zwecke, die Kant auch mit der «Endabsicht» der reinen Vernunft «im transzentalen Gebrauch» assoziiert, sind «die Freiheit des Willens, die Unsterblichkeit der Seele und das Dasein Gottes» (A 798 / B 826) im Sinne ihrer «unvermeidlichen Aufgaben» (B 7). Da die reine Vernunft von diesen Ideen keine Erkenntnis erzielt, «so wird ihre Wichtigkeit wohl eigentlich nur das Praktische angehen müssen». Praktisch aber «ist alles, was durch Freiheit möglich ist» (A 799-800 / B 827-828). Daher gibt es zwei Gegenstände, mit denen es die menschliche Vernunft ursprünglich zu tun hat: Natur und Freiheit (A 840 / B 868). Gegenstand der reinen theoretischen Vernunft und ihrer Gesetzgebung ist die Natur und damit das Naturgesetz. Der eine Teil des «Systems der reinen Vernunft» besteht aus der (durch Kritik geläuterten) «Metaphysik der Natur». Sofern Freiheit der Gegenstand der reinen praktischen Vernunft ist, macht die «Metaphysik der Sitten» den anderen Teil aus (A 841 / B 869). Da Natur und Freiheit theoretisch unvereinbar sind, weil Kausalität aus Freiheit in der Natur nicht anzutreffen ist, sind die Zuständigkeitsbereiche der theoretischen und praktischen Vernunft getrennt. Doch bescheidet sich Kant in seiner Systemreflexion dabei, die Voraussetzungen zu bedenken, aufgrund deren die Metaphysik der Natur und die Metaphysik der Sitten mit dem Hinblick auf den höchsten Zweck zu systematischer Einheit verknüpft werden können – ohne allerdings dieses Vorhaben in der KrV schon zu einem erfolgreichen Abschluss zu bringen. Er nimmt es in der KU wieder auf. An der grundlegenden systemischen Zweiteilung der Philosophie ändert sich nichts, wenn auch die beiden Teile oder «Gebiete», auf denen Verstand und (praktische) Vernunft je ihre Gesetzgebung ausüben, etwas anders bezeichnet werden, nämlich als theoretische oder Naturphilosophie einerseits und praktische oder Moralphilosophie andererseits (V 171. 174-175). Kant ist sich nun aber der Differenz, ja der «Kluft» zwischen ihnen bewusst (175.195). Vom Gebiet des Naturbegriffs aus, d.h. mittels theoretischer Vernunft, gibt es – wie er festhält – keinen Übergang auf das Gebiet

des Freiheitsbegriffs. Umgekehrt *soll* aber der mit der praktischen Gesetzgebung aufgegebene Zweck in der Natur verwirklicht werden. Deshalb muss es, folgert Kant, einen Grund der *Einheit* beider Gebiete geben. Das bedeutet: Es muss eigens ausgewiesen werden, dass die unter den Gesetzen des Verstandes stehende Natur für die Bestimmung durch praktische Vernunft offen ist (V 196). Es geht Kant mit der «systematischen Einheit» also um eine Überbrückung, die es ermöglicht, in *einer* Richtung von dem einen auf das andere Gebiet zu gelangen. Für diese Brücke, den sog. Einheitsgrund von Natur und Freiheit, lässt sich aber nun kein eigenes, also drittes Gebiet «in Ansehung der Objekte» aussparen, sie ermöglicht bloß «den Übergang von der Denkungsart nach den Prinzipien der einen, zu der nach Prinzipien der anderen» (176). Die Rücksicht auf die Notwendigkeit eines Übergangs findet keinen Widerhall im System der Philosophie, weil der Übergang keine eigenen Objekte hat und deshalb keine Doktrin beinhaltet. Er ist nur im Subjekt innerhalb des oberen Erkenntnisvermögens zu verankern – als «Mittelglied» zwischen theoretischer und praktischer Vernunft, zwischen Verstand und Vernunft. Kant nimmt als dieses Mittelglied die Urteilskraft in Anspruch. Mit ihrem transzendentalen «Prinzip der formalen Zweckmäßigkeit der Natur» (181) lässt die Urteilskraft erkennen, wie das höchste Gut als der Endzweck des Menschen «in der Natur und mit Einstimmung ihrer Gesetze wirklich werden kann» (196). Die Bestimmung der systematischen Einheit der beiden Hauptglieder des Systems der Philosophie, Natur und Freiheit, ist für Kant nicht Bestandteil der philosophischen Doktrin, sondern der Kritik. Als Kritik der Metaphysik ist die Transzentalphilosophie selbst ein aus vier Hauptteilen bestehendes «System», nämlich der Ontologie, rationalen Physiologie, rationalen Kosmologie und rationalen Theologie (KrV A 845-849 / B 873-877). In der Kritik der Metaphysik als einer sich auf eigenen Flügeln wagenden Vernunft» erblickt Kant schließlich die «Vollendung aller Kultur der menschlichen Vernunft» (A 851 / B 878), eine Vollendung, die zwar eine Geschichte hat, die in der Gestalt der Transzentalphilosophie aber den ahistorischen, nicht an die Zeit gebundenen Anspruch einer als System ausgeführten Kritik der reinen Vernunft erheben muss.

## b) METAPHYSIK DER NATURWISSENSCHAFT

*Vilem Mudroch*

Kant befasste sich mit der Philosophie der Natur(wissenschaften) nicht nur in den ihr eigens gewidmeten MA und dem zunächst als deren Fortsetzung konzipierten Op, sondern bereits in der KrV und den PkM. Einerseits knüpfen die Lehrsätze der MA an die Begriffe und Grundsätze der Transzentalen Analytik der KrV an, andererseits wirkte sich die Beschäftigung mit Materie und Bewegung auf die Revisionen der zweiten Auflage der KrV insofern aus, als – vor allem in der Transzentalen Deduktion und der «Allgemeinen Anmerkung zum