

Kants Vermögensmetaphysik

Dietmar H. Heidemann

Einleitung

Kants Verhältnis zur Metaphysik ist seit jeher Streitpunkt der Aneignung und Auslegung seiner Philosophie. Stellvertretend für die Auseinandersetzungen um Kants Metaphysikverständnis stehen zwei Publikationen des Jahres 1924. In diesem Jahr erscheinen unabhängig voneinander Max Wundts Buch *Kant als Metaphysiker* sowie Heinz Heimsoeths Abhandlung »Persönlichkeitsbewußtsein und Ding an sich in der Kantischen Philosophie«.¹ Beide seinerzeit einflussreiche Veröffentlichungen markieren insofern eine Wendemarke der Kant-Interpretation, als in ihnen für eine Umkehr von einer metaphysikfeindlichen zu einer metaphysikfreundlichen Lesart Kants plädiert wird. Für eine metaphysikfeindliche oder gar antimetaphysische Interpretation der kritischen Philosophie steht der in Deutschland in den 20er Jahren des vergangenen Jahrhunderts immer noch einflussreiche Neukantianismus, der in den kritischen Werken Kants eine Grundlegung von Wissenschafts- und Kulturphilosophie ohne jegliche metaphysische Ambitionen erblickt. Wundt und Heimsoeth halten die neukantianische Deutung für einseitig, ja für ein Zerrbild der kritischen Philosophie, da sich Kant durchaus kein von aller Metaphysik gereinigtes philosophisches Selbstverständnis zuschreiben lasse; vielmehr lasse sich Kant auch in seiner kritischen Philosophie von genuin metaphysischen Motiven leiten.

Eine Rehabilitierung Kants als Metaphysiker oder zumindest der Tragweite metaphysischer Gehalte seiner Philosophie, wie sie Wundt und Heimsoeth auf für das spätere Kant-Verständnis wirkungsmächtige Weise unternehmen, wird in unseren Tagen erneut versucht, und zwar in zwei voneinander unabhängigen Kontexten. Zum einen ist spätestens seit den 1980er Jahren das Interesse der Forschung an Kants vorkritischer Philosophie sowie vor allem deren Quellen stetig gewachsen. Dies belegt zumindest die Anzahl entsprechend einschlägiger Publikationen, die den Fokus weg von Kants Hauptsschriften auf die Philosophie vor der kritischen Wende richten. Leitend ist hierbei im Wesentlichen die Absicht, das Gesamtkorpus des kantischen Werkes weiter zu erschließen, um mit Hilfe der vorkritischen Schriften zu einem umfassenderen Verständnis der kritischen Philosophie und ihrer metaphysischen Voraussetzungen zu gelangen.² Einer anderen Richtung folgen hingegen die aktuell in Teilen der Literatur zu beobachtenden Tendenzen, die kriti-

¹ Vgl. Wundt 1924 und Heimsoeth 1956.

² Vgl. zum Beispiel Dyck 2014, Rockmore 2001, Schönfeld 2000.

sche Philosophie als eine im Grunde bloß alternative Ausdrucksform vorkritischer Philosophie, und das heißt eben vorkritischer Metaphysik, zu verstehen. Dabei handelt es sich letztlich um Versuche, die kritische Wende zu nivellieren, so dass sich in Kants philosophischer Entwicklung letztlich keine fundamentalen Brüche erkennen lassen. Diese Versuche der Rehabilitierung vorkritischer kantischer Metaphysik werden nicht selten von Seiten analytisch inspirierter Kant-Forschung unternommen in der Absicht, Kant für die gegenwärtigen Debatten der analytischen Metaphysik anschlussfähig zu machen.³

Wie immer man im Einzelnen zu solchen der Sache nach zunächst einmal legitimen Aktualisierungsversuchen steht, ob man also etwa die Annahme der Existenz nicht-raumzeitlicher Gegenstände und deren kausalen Eigenschaften mit dem transzentalen Idealismus für kompatibel hält oder nicht, so scheint doch die Nivellierung der kritischen Wende, also des Bruchs Kants mit der Metaphysik aus altem Schrot und Korn, unvereinbar zu sein mit der Entwicklung der kantischen Philosophie insbesondere in den späten 1760er und dann vor allem 1770er Jahren.⁴ Im Folgenden soll gezeigt werden, dass Kant mit der kritischen Wende Metaphysikkritiker wird und dann auch bleibt, also die von klassischer *metaphysica specialis* und *generalis* erhobenen Erkenntnisansprüche systematisch in Frage stellt. Eine völlig andere Frage ist es, ob Kant den metaphysischen Implikationen seiner kritischen Philosophie hinreichend gerecht wird. Diese metaphysischen Implikationen kritischer Philosophie lassen sich meines Erachtens nicht leugnen und können paradigmatisch an dem abgelesen werden, was sich – hier begrenzt auf die theoretische Philosophie – als kantische Vermögensmetaphysik bezeichnen lässt. Unter kantischer Vermögensmetaphysik verstehe ich den theoretischen Gesamtkomplex der Grundlegung des kritischen kognitiven Dualismus, also der Lehre von Sinnlichkeit und Verstand als den zwei irreduziblen Stämmen menschlicher Erkenntnis. Nicht nur Kants eigene positive Theorie hängt vom kritischen kognitiven Dualismus ab; entscheidend geprägt von der Lehre der Dualität der Erkenntnisstämme ist Kants Metaphysikkritik selbst. Ich werde daher für zwei unmittelbar miteinander zusammenhängende Thesen argumentieren, nämlich erstens, dass Kants Vermögensmetaphysik Voraussetzung seiner eigenen Metaphysikkritik ist, sowie zweitens, dass Kant in seiner Vermögensmetaphysik zwar an der Unerkennbarkeit der metaphysischen Fundamente von Sinnlichkeit und Verstand festhalten muss, aber durchaus

³ Vgl. stellvertretend für zahlreiche andere Publikationen Langton 1998.

⁴ Zumindest für die Behauptung der Existenz von Dingen an sich und deren kausalen Eigenschaften kann wiederum Langton als Beispiel dienen: »Kant affirms the existence of things in themselves and speaks of them affecting our minds, and being the cause of appearances« (Langton 1998, 7). Wenn Langton mit »things in themselves« nicht in Raum und Zeit existierende Körperdinge meint, ist es meines Erachtens nicht möglich, ihnen Existenz und kausale Eigenschaften zuzuschreiben, da diese nach kantischer Auffassung nur Erscheinungen, das heißt Gegenständen in Raum und Zeit zukommen können. Vgl. zu den aus einer solchen Auffassung resultierenden Schwierigkeiten: Heidemann 2010.

dazu in der Lage ist, den kognitiven Dualismus von Sinnlichkeit und Verstand mit eigenen Argumenten positiv zu rechtfertigen. Im ersten Abschnitt dieses Beitrags wird zunächst erläutert, was im Einzelnen unter kantischer Vermögensmetaphysik und kognitivem Dualismus zu verstehen ist. Im zweiten Abschnitt werden die Grundzüge der leibnizschen Theorie des dunklen und klaren Vorstellens skizziert, die Kant als den *nervus probandi* seiner Metaphysikkritik erachtet, um im dritten Abschnitt die kantischen Argumente gegen diese Theorie und für den eigenen kognitiven Dualismus zu erörtern. Dabei wird insbesondere die Bedeutung der kantischen Vermögensmetaphysik für Kants eigene Metaphysikkritik diskutiert. Ein Fazit resümiert die dazu angestellten Überlegungen.

1. Kants Vermögensmetaphysik

Kants kognitiver Dualismus, also die Lehre von Sinnlichkeit und Verstand als ~~den~~ beiden Quellen menschlicher Erkenntnis, zeichnet sich durch drei Thesen aus: *erstens* durch die Irreduzibilitätsthese, der zufolge Sinnlichkeit und Verstand weder aufeinander noch auf ein drittes Prinzip zurückgeführt werden können; *zweitens* durch die Kooperationsthese, wonach menschliche Erkenntnis nur möglich ist durch das kognitive Zusammenwirken von Sinnlichkeit und Verstand; sowie *drittens* durch die Unerkennbarkeitsthese, der zufolge wir keine Einsicht in Ursprung und Herkunft unserer kognitiven Vermögen besitzen.⁵ Dass der kognitive Dualismus eine Vermögensmetaphysik beansprucht, folgt aus der Unerkennbarkeitsthese, die Kant in der *Kritik der reinen Vernunft* ausdrücklich vertritt. So erläutert er den kognitiven Dualismus etwa mit dem Hinweis darauf, dass »sich die allgemeine Wurzel unserer Erkenntniskraft teilt und zwei Stämme auswirft« (A 835 / B 863).⁶ Allerdings lasse sich dies bloß vermuten, denn die »zwei Stämme der menschlichen Erkenntnis« entsprangen, wie es weiter heißt, nur »vielleicht aus einer gemeinschaftlichen, aber uns unbekannten Wurzel« (A 15 / B 29). In der Kategoriededuktion der ersten Auflage der *Kritik der reinen Vernunft* (A 124) werden Sinnlichkeit und Verstand ferner als die beiden äußersten »Enden« identifiziert, zwischen denen die Einbildungskraft vermittelte. Hier sieht es so aus, als sei die Ein-

⁵ Engstrom (2006) stimmt der hier so bezeichneten Irreduzibilitäts- und Kooperationsthese ausdrücklich zu und hält Letztere für den eigentlich entscheidenden Grund der Kants theoretischer Philosophie letztlich doch zugrundliegenden kognitiven Einheit von Sinnlichkeit und Verstand in einem ursprünglichen Erkenntnisvermögen. Mit der Unerkennbarkeitsthese dürfte die Unifizierung der ursprünglich irreduziblen Erkenntnisstämme aber nur schwer vereinbar sein (siehe unten). Zu Kants Begründung der Unerkennbarkeitsthese siehe Henrich 1955, 38 ff.

⁶ Die *Kritik der reinen Vernunft* wird zitiert nach der Ausgabe von Jens Timmermann (Hrsg.), Hamburg 1998 (A für die erste Auflage, B für die zweite Auflage). Alle übrigen Werke etc. nach der Akademie-Ausgabe, Berlin 1900 ff.

bildungskraft jene »uns unbekannte Wurzel«, auf die die Vermögen der Sinnlichkeit und des Verstandes zurückgeführt werden könnten. Allerdings ist diese dualistische Auffassung mit der von Kant in der ersten Auflage der *Kritik der reinen Vernunft* vertretenen triadischen Konzeption von »Sinn, Einbildungskraft und Apperzeption« als den drei Erkenntnisquellen, »worauf die Möglichkeit einer Erfahrung überhaupt, und Erkenntnis der Gegenstände derselben beruht« (A 115), nicht vereinbar. Dabei nennt Kant die Einbildungskraft selbst »eine blinde, obgleich unentbehrliche Funktion der Seele« (A 78 / B 103), die als »eine verborgene Kunst in den Tiefen der menschlichen Seele [wirke], deren wahre Handgriffe wir der Natur schwerlich jemals abraten, und sie unverdeckt vor Augen legen werden« (A 141 / B 180 f.). So ist es Kants dezidierte Auffassung, dass der »transzendentale Grund« der Einheit unseres Erkenntnisvermögens überhaupt unerkennbar ist, da er »ohne Zweifel zu tief verborgen« (A 278 / B 334) liegt.

Als solche steht die Unerkennbarkeitsthese in Einklang mit der generellen Erkenntnisrestriktion des transzendentalen Idealismus und insbesondere mit den in den Paralogismen vorgetragenen Argumenten gegen die Selbsterkenntnisansprüche rationalistischer Seelenmetaphysik. Das Ich erkennt sich eben nur als Erscheinung im inneren Sinn und hat keinen vollständigen epistemischen Zugang zu seinen eigenen kognitiven Prozessen und Strukturen. Angesichts der grundsätzlichen Bedeutung, die dem kognitiven Dualismus in Kants kritischer Philosophie zukommt, ist die Unerkennbarkeitsthese gleichwohl höchst unbefriedigend, da Kant mit ihr einzustehen scheint, ein Grundtheorem des kritischen Idealismus nicht legitimieren zu können. Die Vermögensmetaphysik der kritischen Philosophie ist dabei so angelegt, dass es zwei kognitive Vermögen gibt, Sinnlichkeit und Verstand, die jeweils spezifische kognitive »Fähigkeiten« (A 51 / B 75; A 19 / B 33) besitzen. Grundsätzlich versteht Kant unter einer kognitiven Fähigkeit eine »Eigenschaft« (A 51 / B 75), die dem *Gemüt* zukommt. Dass das *Gemüt* eine kognitive Fähigkeit besitzt, heißt nichts anderes, als dass es bestimmte kognitive Aktivitäten ausführen bzw. Funktionen erfüllen kann, wie sinnlich wahrzunehmen, zu fühlen, sich etwas einzubilden, zu reflektieren, zu urteilen usw. Nun kommen dem menschlichen »Gemüt« bzw. Geist nach Kant zwei fundamentale kognitive Fähigkeiten zu, die Fähigkeit der sinnlichen Anschauung sowie die Fähigkeit diskursiv-begrifflichen Denkens. Diese Fähigkeiten sind insofern fundamental, als sie nicht aufeinander reduziert werden können und also unabhängig voneinander sind. Allerdings kann eine Fähigkeit nicht ohne einen ›Träger‹ oder Inhaber, zu dem sie gehört, einfach vorhanden sein und ausgeführt werden. In Kants Vermögensmetaphysik ist daher die Fähigkeit der Anschauung dem Vermögen der Sinnlichkeit und die Fähigkeit begrifflichen Denkens dem Vermögen des Verstandes zuzuschreiben. In metaphysischer Hinsicht setzt sich das menschliche »Gemüt« demnach aus den beiden kognitiven Vermögen der Sinnlichkeit und des Verstandes zusammen, die ›Träger‹ oder Inhaber jeweils spezifischer kognitiver Fähigkeiten sind, wobei wir keine Einsicht in Ursprung und Herkunft dieser Vermögen selbst besitzen. Gemäß diesem Modell des kognitiven Dualismus gehört eine kognitive Fähigkeit stets zu einem kognitiven

Vermögen bzw. ein kognitives Vermögen hat eine kognitive Fähigkeit, so dass wenn es keine kognitiven Vermögen gäbe, es auch keine kognitiven Fähigkeiten geben könnte.

Bereits an dieser Stelle ließe sich einwenden, dass die Dualität der Erkenntnisquellen und der ihnen jeweils zugeordneten Erkenntnisfähigkeiten bei Kant zwar nicht zu bestreiten ist, dass der systematische Sachzwang des Themas *Vermögensmetaphysik* im Rahmen einer Theorie der erkennenden Subjektivität, um die es auch Kant geht, nach einer Grundlegung der Dualität von Sinnlichkeit und Verstand in den subjektiven Leistungen eines⁷ den kognitiven Dualismus gründenden Vermögens verlangt. Damit ist thematisiert, was Henrich in diesem Zusammenhang »Einheit der Subjektivität⁷ nennt und mit dem die systematische Forderung nach einer originären *Einheit* der Pluralität unserer subjektiven kognitiven Vermögen verbunden ist. Denn was kann es bedeuten, von subjektiven Vermögen der Erkenntnis zu sprechen, wenn diese nicht in der Subjektivität des Erkennenden als ihr Einheitsgrund verankert werden können. Die Schwierigkeit besteht dabei eben in der Beantwortung der Frage nach dem ontologischen ebenso wie epistemischen Status dieser als ursprünglich anzusehenden Einheit, durch die insbesondere auch die Kooperation disparater Erkenntnisvermögen und ihrer jeweiligen Fähigkeiten erklärbar wird. Kant kann sich dieser Frage nicht entziehen.

Wenn auch unter anderen konzeptionellen Vorzeichen, ist das systematische Sachproblem der »Einheit der Subjektivität« bereits in der vorkritischen Metaphysik eines der großen Themen der Schulphilosophie. Die schulmetaphysische Debatte um den Vermögensbegriff, mit der Kant vertraut war, wurde insbesondere von Wolff geprägt. Entscheidend in diesem Zusammenhang ist der Begriff der »Kraft« bzw. der von Kant so bezeichneten »Grundkraft« (A 648–651 / B 676–679) der Seele und ihrer Vermögen. Während eine solche Kraft für Kant eine metaphysische, wenn auch nicht logische Illusion bleibt,⁸ nimmt Wolff nicht nur an, dass die »Seele« ein »einfaches« und »vor sich bestehendes Ding« ist (DM, §§ 742 f.), sondern darüber hinaus, dass sie eine »Kraft« hat, aus der »ihre Veränderungen herfließen«, wobei es sich nur um »eine einzige Kraft« handeln kann, »von der alle ihre Veränderungen herkommen« (DM, §§ 744 f.).⁹ Diese »Kraft« ist für Wolff insofern die Grundkraft der Seele, als sie alle anderen Kräfte, wie etwa die Einbildungskraft, das Gedächtnis, Verstand oder Wille, hervorbringt (DM, § 747). Sie ist die »vorstellende Kraft« oder *vis repraesentativa* und sogar das »Wesen der Seele« (DM, § 754 f.).

⁷ Vgl. Henrich 1955.

⁸ Die Vernunft hat »[...] nichts anders vor Augen, als Prinzipien der systematischen Einheit in Erklärung der Erscheinungen der Seele, nämlich: alle Bestimmungen, als in einem einzigen Subjekte, alle Kräfte, so viel möglich, als abgeleitet von einer einzigen Grundkraft, allen Wechsel, als gehörig zu den Zuständen eines und desselben beharrlichen Wesens zu betrachten [...]« (B 710 f.).

⁹ Christian Wolff: Vernünftige Gedancken von Gott, der Welt und der Seele des Menschen, auch allen Dingen ueberhaupt (= *Deutsche Metaphysik*, abgk. DM).

Von der »Kraft« unterschieden werden muss nun das »Vermögen«: »[D]enn das *Vermögen* ist nur eine Möglichkeit etwas zu tun; hingegen da die Kraft eine Quelle der Veränderungen ist [...]. Durch das Vermögen ist eine Veränderung bloß möglich, durch die Kraft wird sie wirklich.« (DM, § 117) Kant wird den Begriff des Vermögens völlig anders verwenden als Wolff. Während für Wolff »Vermögen« die *Möglichkeit* der Seele bezeichnet, aufgrund ihrer Kraft Veränderungen zu bewirken, so dass der Terminus ›Vermögen‹ in seiner Theorie als (psychologischer) Modalbegriff fungiert, bezieht Kant den Begriff ›Vermögen‹ in aller Regel auf die beiden Quellen bzw. Stämme der Erkenntnis, nämlich Sinnlichkeit und Verstand (bzw. Vernunft), denen er, wie gesehen, spezifische Fähigkeiten zuschreibt.¹⁰ Der entscheidende Punkt ist nun, dass gemäß der Irreduzibilitätsthese Sinnlichkeit und Verstand deshalb zwei nicht aufeinander rückführbare kognitive Vermögen sind, weil sich beide Vermögen jeweils durch irreduzible kognitive Fähigkeiten auszeichnen, die sinnlich-anschauliche und die diskursiv-begriffliche Fähigkeit.¹¹ Das heißt der fundamentale Unterschied zwischen der sinnlich-anschaulichen und der diskursiv-begrifflichen Fähigkeit ist Erklärungsgrund für die fundamentale Differenz von Sinnlichkeit und Verstand als Vermögen und nicht umgekehrt. Diese Erkenntnis, wonach die Vermögen der Sinnlichkeit und des Verstandes fundamental unterschiedliche, irreduzible kognitive Fähigkeiten ausüben, macht Kant als *das* zentrale Argument gegen die Metaphysik Leibniz-Wolff'scher Provenienz geltend, ohne offenkundig zu bestreiten, dass wir keine theoretische Einsicht in den metaphysischen Grund der Dualität unseres Erkenntnisvermögens besitzen. Im Folgenden geht es um die Erörterung der Frage, ob Kant angesichts seiner eigenen Vermögensmetaphysik überzeugend für die Unhaltbarkeit der Leibniz-Wolff'schen Theorie des klaren und dunklen Vorstellens zu argumentieren vermag, auf die sich seiner Ansicht nach der Kernbestand neuzeitlicher Metaphysik stützt.

¹⁰ Die historischen Zusammenhänge sind allerdings komplexer, als sie an dieser Stelle berücksichtigt werden können. Schon Henrich (1955, 32 ff.) referiert den Wolff-Hintergrund der kantischen Kritik an der Annahme einer Grundkraft der Seele und geht dabei auf weitere relevante Autoren wie Leibniz, Baumgarten, den Wolff-Gegner Crusius sowie Locke und Tetens ein. Vgl. hierzu umfassender Heßbrüggen-Walter 2004. Zu Kants Verwendung des Begriffs ›Vermögen‹ siehe ebenso Falduto 2014, 1–33.

¹¹ Die Tatsache, dass die beiden Fähigkeiten und damit die beiden Vermögen dem Erkenntnisvermögen als solchen zuzurechnen sind, bedeutet jedoch anders, als Engstrom (2006, 6) meint, *eben nicht*, dass es »one capacity« im Sinne eines zuletzt grundlegenden kognitiven Vermögens gibt, aus dem sie in gewisser Weise entspringen. Auf der anderen Seite ist natürlich nichts gegen die Behauptung des *einen* Erkenntnisvermögens einzuwenden, sofern dieser Begriff klassifikatorisch verstanden wird, also als Begriff, unter den die Vermögen der Sinnlichkeit und des Verstandes als zwei spezifische, irreduzible Erkenntnisvermögen fallen.

2. Kants Metaphysikkritik und die Theorie des klaren und dunklen Vorstellens

Zunächst einmal ist darauf hinzuweisen, dass sich bereits der vorkritische Kant in gewissem Sinne als Metaphysikkritiker versteht oder, besser gesagt: als Kritiker bestimmter klassischer metaphysischer Auffassungen seiner Zeit. Um nur einige Beispiele zu nennen: In der *Nova Dilucidatio* spricht Kant sich gegen das Prinzip des Widerspruchs als »einziges, unbedingt erstes und umfassendes Prinzip für alle Wahrheiten« (01:388) aus. In *Der einzig mögliche Beweisgrund* nennt er die »Metaphysik« einen »bodenlosen Abgrund«; sie sei ein »finsterer Ocean und ohne Leuchttürme« (02:66). Im *Versuch über den Begriff der negativen Größen* kritisiert er – mit Kästner – die von ihm sogenannte »falsche Metaphysik« dafür, ihre Prinzipien in der Regel nicht »an einem wahren und brauchbaren Begriffe zu prüfen« wie die »Mathematik«, »weil hier gelehrter Unsinn nicht so leicht wie sonst das Blendwerk von Gründlichkeit zu machen vermag« (02:170). Und um ein weiteres Beispiel zu geben, in der *Untersuchung über die Deutlichkeit der Grundsätze* (1764) behauptet Kant nicht ohne Selbstbewusstsein: »Die Metaphysik ist ohne Zweifel die schwerste unter allen menschlichen Einsichten; allein es ist noch niemals eine geschrieben worden« (02:283). Auch wenn Kant hier als Kritiker der Metaphysik auftritt, bewegt er sich vor der kritischen Wende doch mehr oder weniger auf dem Boden klassischer neuzeitlicher *metaphysica specialis* und *generalis*.

Dies ändert sich mit der kritischen Wende. Für Kant erlangt nun die Leibniz-Wolff'sche Theorie des klaren und dunklen Vorstellens in der Auseinandersetzung mit der Frage nach der Metaphysik als Wissenschaft von Anfang an, d.h. mit der kritischen Wende beginnend, zentrale Bedeutung. Dies deutet sich bereits in dem Aufsatz *Von dem ersten Grunde des Unterschieds der Gegenenden im Raum* von 1768 an, in dem Kant gewissermaßen als implizites Nebenprodukt seiner Analyse des Phänomens der inkongruenten Gegenstücke gegen Leibniz die theoretische Eigenbedeutung der Anschauung aufweist, und tritt klar hervor in der Inauguraldissertation *De mundi sensibilis*. Im Anschluss an die Einführung von Sinnlichkeit und Verstand als alleinigen Quellen der Erkenntnis heißt es dort:

Hieraus erhellt, daß mit Unrecht die sinnliche Erkenntniß als eine verworrene, und die Verstandeserkennt-niß als eine deutliche erklärt wird. Denn dies sind nur logische Unterschiede, welche das Gegebene, was aller logischen Vergleichung unterliegt, gar nicht berühren. Die sinnlichen Begriffe können sehr deutlich und die des Verstandes sehr verworren sein. Jenes zeigt sich in dem Urbild der sinnlichen Erkenntniß, in der Geometrie; dieses in dem Werkzeuge aller Verstandesbegriffe, der Metaphysik, von der es allbekannt ist, daß sie trotz aller angewandten Mühe die Nebel der Verwirrung, welche den gewöhnlichen Verstand verdunkeln, nicht immer mit so glücklichem Erfolg, wie jene, vertreiben kann. (02:394–395 #Übersetzung, von wem?)¹²

¹² Zu Sinnlichkeit und Verstand in der Inauguraldissertation siehe Watkins (Msgr., sec. 2).

Kant kritisiert an dieser Stelle Wolff und implizit Leibniz dafür, die Lehre von den verworrenen und deutlichen Vorstellungen »zum großen Schaden der Philosophie« (02:395) verbreitet zu haben, ohne allerdings zu spezifizieren, worin dieser »Schaden« konkret besteht. Um die kantische Kritik nachvollziehen zu können, wird im Folgenden kurz Leibniz' Theorie des deutlichen und verworrenen Vorstellens skizziert. Anschließend werden die Haupteinwände Kants gegen diese Theorie erörtert. Hierbei ist zu beachten, dass weitestgehend unklar ist, ob und welche Schriften Leibniz' Kant überhaupt gelesen hat. Für die hier verfolgten Zwecke ist diese Frage jedoch nicht entscheidend, da sich Kants Rezeption dieser Theorie, die er wohl am ehesten als Adaptionen bei Wolff,¹³ Baumgarten, Meier u. a. kennengelernt hat, ohnehin kaum den Details widmet und eher allgemeiner Art ist. Kants Kritik wird sich aber letztlich als sachlich zutreffend erweisen.

Leibniz' Theorie des verworrenen bzw. dunklen und klaren bzw. deutlichen Vorstellens versteht Kant als Grundlagentheorie wahrer und falscher Erkenntnis im Allgemeinen, aber insbesondere in der Metaphysik. In der kleinen Schrift *Meditationes de Cognitione, Veritate et Ideis* von 1684 hat Leibniz diese Theorie als Kritik an Descartes bündig dargelegt. Den Kern seiner Theorie resümiert Leibniz dort wie folgt:

Die Erkenntnis ist also entweder dunkel oder klar und die klare Erkenntnis wiederum entweder verworren oder deutlich, die deutliche Erkenntnis aber entweder inadaequat oder adaequat und gleichfalls symbolisch oder intuitiv; wenn aber die Erkenntnis zugleich adaequat und intuitiv ist, so ist sie am vollkommensten.¹⁴

Leibniz konzipiert seine Ideen- oder Vorstellungstheorie gemäß einem Gradations- oder Stufenmodell, das, anders als die kantische Theorie, nicht von einem kategorialen Unterschied zwischen sinnlichen und begrifflichen Vorstellungen ausgeht, sondern diesen anhand der Zu- und Abnahme von Bewusstseinsgraden expliziert. Diese lassen sich als Stufen der kognitiven Transparenz des Bewusstseins verstehen, sodass man auch von einem Transparenzmodell sprechen kann, demzufolge sinnliche und begriffliche Erkenntnis durch Grade kognitiver Differenziertheit mentaler Gehalte spezifiziert sind. So seien sinnliche Vorstellungen *dunkel* und begriffliche Vorstellungen *klar*. Der Grundunterschied zwischen dunklen und klaren Vorstellungen ist dabei nicht derselbe wie zwischen verworrenen und deutlichen Vorstellungen. Dunkel sind diejenigen Vorstellungen, die zu keiner Erkenntnis bzw. keinem Wiedererkennen hinlangen, z. B. wenn ich in der sinnlichen Wahrnehmung die von mir schon früher wahrgenommenen Blume nicht von anderen Objekten

¹³ Auch in Bezug auf Wolff gilt, dass nicht sicher belegt werden kann, welche Schriften Kant tatsächlich gelesen hat. Vgl. École 1991.

¹⁴ Leibniz 1996b, 33. Das lateinische Originalzitat lautet: »Est ergo cognitio vel obscura vel clara, et clara rursus vel confusa vel distincta, et distincta vel inadaequata vel adaequata, item vel symbolica vel intuitiva: et quidem si simul adaequata et intuitiva sit, perfectissima est« (Leibniz 1880, 422).

hinreichend unterscheiden kann. In diesem Fall habe ich eine dunkle Vorstellung der Blume.¹⁵ Hingegen ist eine Vorstellung bzw. Erkenntnis klar, wenn ich die vorgestellte Sache wiedererkennen kann. Sie sei klar, aber verworren, wenn ich nicht ausreichend viele Merkmale angeben kann, die dem vorgestellten Gegenstand zukommen, z. B. wenn ich Farben oder Gerüche in der Wahrnehmung klar unterscheiden kann, ohne dies zugleich rein begrifflich adäquat ausdrücken zu können. Klar und deutlich sei eine Vorstellung, die es erlaubt, ein Ding von einem anderen mit Hilfe einer ausreichend großen Anzahl von Merkmalen zu unterscheiden, so wie sie in eine Nominaldefinition eingehen.¹⁶

Nun können klare Vorstellungen deutlich, darüber hinaus aber auch inadäquat sein, etwa wenn die in eine Vorstellung eingehenden Teilvorstellungen klar, aber nur verworren erkannt werden. Wird aber *alles*, was in einen Begriff oder eine Vorstellung eingeht, »deutlich erkannt« oder »wenn man die bis zum Ende durchgeführte Analyse kennt, so ist die Erkenntnis adaequat«.¹⁷ Die klare, deutliche und zugleich adäquate Vorstellung bzw. Erkenntnis ist der systematische Ort metaphysischer Erkenntnis, die Leibniz letztlich als intuitive Erkenntnis versteht, in der alle in einen Begriff eingehenden Vorstellungen in größter, vollkommenster Klarheit zugleich erfasst werden.¹⁸ Ob der Mensch »eine vollkommene Analyse der Begriffe« zustande zu bringen vermag »bis zu den absoluten Attributen GOTTES, nämlich zu den ersten Ursachen und dem letzten Grund der Dinge«, lässt sich nach Leibniz nicht sagen.¹⁹

Auch wenn menschliche Erkenntnis der Einschränkung ihrer eigenen Endlichkeit unterliegt, hält Leibniz am bewusstseinstheoretischen Transparenzmodell metaphysischer Erkenntnis fest. Wie er in den *Nouveaux Essais* gegen Locke ausführt, zeigt die »attention à ce qui est en nous«, dass wir angeborene Ideen besitzen wie »Estre, Unité, Substance, Durée, Changement, Action, Perception, Plaisir« u. a.²⁰ Angeborene Ideen seien immer in uns, auch wenn wir uns ihrer nicht permanent bewusst sind. So wie wir uns unbewusste Vorstellungen, die »petites perceptions«²¹, die sich auf der ideentheoretischen Stufenleiter am äußersten Ende der dunklen, sinnlich unstrukturierten Vorstellungen befinden,²² bewusst machen können, können

¹⁵ Vgl. Leibniz 1996b, 33.

¹⁶ Vgl. ebd., 33–35.

¹⁷ Vgl. ebd., 35–37.

¹⁸ Vgl. ebd., 37–39.

¹⁹ Vgl. ebd., 41–43.

²⁰ Leibniz 1996c, XVI (Preface).

²¹ Vgl. ebd., XXff. (Preface).

²² Zur Illustration gibt Leibniz das Beispiel des Meeresbrausens: »Et pour juger encore mieux des petites perceptions que nous ne saurions distinguer dans la foule, j'ay coutume de me servir de l'exemple du mugissement ou du bruit de la mer dont on est frappé quand on est au rivage. Pour entendre ce bruit comme l'on fait, il faut bien qu'on entende les parties qui composent ce tout, c'est à dire les bruits de chaque vague, quoique chacun de ces petits bruits ne se fasse connoistre que dans l'assemblage confus de tous les autres ensemble, c'est

wir uns auch die zumeist unbewussten angeborenen Ideen durch kontinuierlichen Intensitätsanstieg mentaler Klarheit bewusst machen. Ganz grundsätzlich gilt daher für Leibniz, »qu'encor les *perceptions remarquables* viennes par degrés de celles qui sont trop petites pour estre remarquées«.²³ Wird durch graduelle kognitive Transparenzzunahme des Bewusstseins eine klare, deutliche und zugleich adäquate Vorstellung erlangt, so ist in Leibniz' Gradationsmodell die vollkommene, nämlich intuitive Erkenntnis erreicht. Solche intuitive Erkenntnis in ihrer Vollkommenheit ist dabei nach Leibniz nur Gott möglich, wie der paradigmatische Fall der individuellen Substanz zeigt. Während der menschliche Verstand die Nominaldefinition der individuellen Substanz als demjenigen Subjekt, dem Prädikate zugeschrieben werden, das selbst aber keinem anderen zugeschrieben wird, noch erfassen kann, komme es allein Gott zu, in vollkommener Erkenntnis, den vollständig bestimmten Begriff einer individuellen Substanz zu erfassen. Diese apriorische intuitive Erkenntnis beinhaltet den metaphysischen Begriff einer individuellen Substanz, nämlich die »notion si accomplie qu'elle soit suffisante à comprendre et à en faire deduire tous les predicats du sujet à qui cette notion est attribuée«.²⁴ Der vollständig bestimmte Begriff einer individuellen Substanz gewährt demzufolge Einsicht in dasjenige, was diese an sich selbst unabhängig von menschlichen, sinnlich-anschaulichen Bedingungen ist. Diesen auf einem Kriterium kognitiver Transparenz basierenden Anspruch auf metaphysische Erkenntnis bestreitet Kant in seiner Kritik des Leibniz-Wolff'schen Vermögensmonismus.

3. Der transzendentale Vermögensdualismus und Kants Kritik des Leibniz-Wolff'schen Vermögensmonismus

Leibniz' Stufenmodell des dunklen und klaren Vorstellens, das Kant auch Wolff zuschreibt, stellt einen vermögenstheoretischen Monismus dar, der ein einziges, nämlich das Vorstellungsvermögen ansetzt, auf dessen Grundlage Erkenntnis anhand der graduellen, kontinuierlichen Steigerung der kognitiven Durchsichtigkeit der eigenen mentalen Zustände, des Bewusstseins, erklärt wird. Der leibnizsche Vermögensmonismus geht insofern davon aus, dass die Möglichkeit der Erkenntnis von der graduellen kognitiven Transparenz bzw. Intransparenz des Bewusstseins abhängt. Im leibnizschen Vermögensmonismus erblickt Kant den systematischen

à dire dans ce mugissement même, et ne se remarqueroit pas si cette vague qui le fait, estoit seule. Car il faut qu'on en soit affecté un peu par le mouvement de cette vague et qu'on ait quelque perception de chacun de ces bruits, quelques petits qu'ils soyent; autrement on n'auroit pas celle de cent mille vagues, puisque cent mille riens ne sauroient faire quelque chose.« (Leibniz 1996c, XXII [Preface]).

²³ Vgl. ebd., XXVIII (Preface).

²⁴ Vgl. Leibniz 1996a, 74.

Grundfehler aller neuzeitlichen Metaphysik und darüber hinaus. Denn das menschliche Erkenntnisvermögen zeichnet sich nach Kant nicht durch einen kognitiven Monismus aus, der zwischen Vorstellungen der Sinnlichkeit und des Verstandes keinen gattungsmäßigen, kategorialen Unterschied macht, sondern durch den kognitiven Dualismus von Sinnlichkeit und Verstand als irreduzibler, weil kategorial distinkter Vermögen. Demnach ist menschliche Erkenntnis nur möglich durch die Kooperation von Sinnlichkeit und Verstand als deren Quellen oder Stämme und lässt sich nicht mit Hilfe eines kognitiven Transparenzkriteriums anhand von Klar-
dunkel-Graden des Bewusstseins erklären.

In seiner Metaphysikkritik präsupponiert Kant den Vermögensdualismus jedoch nicht einfach, um den leibnizschen Vermögensmonismus zurückzuweisen. Kants Widerlegung der Leibniz-Wolff'schen Auffassung ist zunächst immanent und erst darauf folgen die Argumente für den eigenen Dualismus von Sinnlichkeit und Verstand als irreduzibler Vermögen bzw. für Anschauung und Begriff als deren spezifische Vorstellungstypen. Die Unhaltbarkeit des Vermögensmonismus ist dabei für Kant von der kritischen Wende an das bleibende Grundargument gegen die Leibniz-Wolff'sche Metaphysik. Wie ein roter Faden durchzieht es noch die *Preisschrift*, derzu folge das Übel aller Metaphysik »die Ermangelung aller Anschauung a priori [war], welche man als Prinzip gar nicht kannte, die vielmehr Leibnitz intellektuirte, d. i. in lauter verworrene Begriffe verwandelte« (20:281 f.). Die verfehlte Auffassung, dass »Anschauung von Begriffen der Dinge, nur dem Grade des Bewußtseyns nach, nicht specifisch, unterschieden sey« (20:278), macht Kant in der *Preisschrift* (20:282–285) ganz explizit gegen alle Prinzipien, die Leibniz, »Metaphysiker von altem Schrot und Korn« (20:278), in seiner Metaphysik vertritt, geltend, und zwar gegen klassische metaphysische Theoreme wie den »Grundsatz der Identität des Nichtzuunterscheidenden«, den »Satz des zureichenden Grundes«, gegen das »System der vorherbestimmten Harmonie« sowie überhaupt die »Monadologie« (20:281–285).

Vorrangig drei Fragen sind nun zu beantworten: (1) Aus welchen Gründen ist der leibnizsche Vermögensmonismus nach Kant verfehlt? (2) Wenn der leibnizsche Vermögensdualismus sich auch als unhaltbar erweist, wieso sollten wir dann zum kantischen Vermögensdualismus übergehen. (3) Welche Bedeutung hat dieser Vermögensdualismus für die kantische Metaphysikkritik? Die erste Frage soll hier summarisch beantwortet werden, da Kant gegen den leibniz-wolffschen Vermögensmonismus geradezu stereotyp dasselbe Argument vorbringt. In *De mundi sensibilis*, der *Kritik der reinen Vernunft*, der *Logik*, der *Anthropologie* sowie in Vorlesungen kritisiert Kant die Gleichsetzung der Anschauung mit der verworrenen und des Begriffs mit der klaren Vorstellung. Denn, so Kant, die Disjunktion: »verworren« – »klar« bzw. undeutlich – deutlich sei nur logisch-komparativ und berühre gar nicht den Inhalt oder das »Gegebene« der Erkenntnis, worauf es bei der Unterscheidung zwischen sinnlich-anschaulicher und intellektuell-begrifflicher Erkenntnis aber ankommt. Nach Kant kann das Sinnliche auch »deutlich« und das Intellektuelle auch »verworren« vorgestellt werden. Dies zeige die Klarheit der geome-

trischen Erkenntnis und die metaphysische Erkenntnis, die zuweilen dunkel bleibe. Im Übrigen mache die undeutliche Vorstellung etwa des Begriffs des Rechts diesen nicht zu einem sinnlichen Phänomen, wie Leibniz und Wolff behaupten müssten, denn der Begriff »Recht« (A 43 / B 61) erscheine ja nicht, sondern werde gedacht. Diese theorieimmannten Defizite beweisen gemäß Kant die ganze Unhaltbarkeit der leibniz-wolffschen Konzeption. Auch wenn Kants Einwände der Sache nach zu treffen, erweist sich die Bewertung seiner Kritik am Vermögensmonismus leibnizscher bzw. wolffscher Provenienz allerdings als schwierig. In seinen Werken behandelt Kant die schulmetaphysische Theorie des klaren und dunklen Vorstellens stets ohne Rücksicht auf Details und die Unterschiede zwischen den vertretenen Ansätzen.²⁵ Kants eigene Theorie der Erkenntnisquellen erweist sich in dieser Hinsicht als die tragfähigere Option, wie aus der Beantwortung der zweiten Frage hervorgeht.

Die zweite Frage problematisiert Kants eigene Legitimation des Vermögens dualismus. Wenn der leibniz-wolffsche Vermögensmonismus aus immananten Gründen auch falsch sein mag, wie begründet Kant dann den transzendentalen Vermögensdualismus, haben wir im Zusammenhang der Diskussion der Unerkennbarkeitsthese doch gesehen, dass wir keine metaphysische Einsicht in letzte Gründe unserer kognitiven Fähigkeiten besitzen und also keine Ableitung der Erkenntnisvermögen aus einem höheren Prinzip erfolgen kann. Angesichts der Unerkennbarkeitsthese muss Kant zweierlei zeigen: erstens, dass Sinnlichkeit und Verstand für sich eigenständige Erkenntnisquellen sind, d.h. sich nicht aufeinander oder ein drittes Prinzip reduzieren lassen, sowie zweitens, dass Sinnlichkeit und Verstand ursprünglich heterogen sind, weil ihnen jeweils eigene, nicht übertragbare irreduzible kognitive Fähigkeiten, nämlich anschauliche bzw. begriffliche Vorstellungen zu haben, zukommen.

Das Hauptargument, mit dem Kant diesen Nachweis zu erbringen beansprucht, ist das Isolationsargument, demgemäß in der transzendentalen Ästhetik die Sinnlichkeit als intuitives Vermögen und in der transzendentalen Logik der Verstand als konzeptuelles Vermögen isoliert werden.²⁶ Im Ausgang vom Vorstellungstypus »Erkenntnis«, der rein klassifikatorische Funktion hat und nicht für ein selbständiges ursprüngliches Vermögen steht, differenziert Kant sowohl eingangs der transzendentalen Ästhetik (A 19f. / B 33f.) als auch zu Beginn der transzendentalen Logik zwischen Anschauung und Begriff bzw. Sinnlichkeit und Verstand als den »zwei Grundquellen des Gemüts«, nämlich des Vermögens, »Vorstellungen zu empfangen«, sowie des Vermögens, »durch diese Vorstellungen einen Gegenstand zu erkennen«. Entsprechend heißt es:

²⁵ Zu diesen Unterschieden und zur kantischen Rezeption der Theorie(n) des klaren und dunklen Vorstellens siehe die hilfreiche Abhandlung von Oberhausen 2002. Zur Problematik dunkler Vorstellungen vgl. auch Heidemann 2012, 39 ff.

²⁶ Vgl. für das Folgende Heidemann 2002, bes. 78–89.

»In der transzendentalen Ästhetik also werden wir zuerst die Sinnlichkeit isolieren [...].« (A 22 / B 36).

»In einer transzendentalen Logik isolieren wir den Verstand, (so wie oben in der transzendentalen Ästhetik die Sinnlichkeit) [...].« (A 62 / B 87).

Kant führt die Anschauung ein als dasjenige Element der Erkenntnis, das sich »unmittelbar« auf Gegenstände bezieht, Gegenstände »gibt« und auf Affektion angewiesen ist. Das Vermögen, Kant spricht an dieser Stelle von »Fähigkeit (Rezeptivität)«, der Affektion heißt Sinnlichkeit. Diese ist charakterisiert durch Empfindung als ihr sinnlicher Gehalt. Begriffe dagegen »entspringen« dem Verstand als demjenigen Vermögen der Erkenntnis, durch das Anschauungen gedacht werden. Kant kennzeichnet den »Begriff« hier als die Vorstellungsart des Allgemeinen, die durch Merkmale nur indirekt auf Anschauung referiert, wobei die menschliche Anschauung sinnlich ist. Das heißt, menschliches Denken bezieht sich nur indirekt vermittels abstrakter, genauer diskursiv-abstrakter Begriffe als Merkmalskomplexionen auf sinnlich Angeschautes. Sinnlichkeit und Verstand bzw. deren spezifische Vorstellungen, Anschauung und Begriff, lassen sich dann wie folgt charakterisieren: Die (menschliche) Anschauung (*intuitus*) ist sinnlich, rezeptiv und beruht auf Affektion (A 68 / B 93); auf die Gegenstände der Erkenntnis referiert sie unmittelbar und stellt daher nur Einzelnes vor. Der Begriff (*conceptus*) hingegen »entspringt« der Spontaneität des Verstandes, ist diskursiv und beruht auf Funktionen (ebd.); auf die Gegenstände der Erkenntnis referiert er mittelbar durch andere Vorstellungen und stellt daher nur Allgemeines vor.

Kant geht in der Weise vor, dass er in der transzendentalen Ästhetik das Vermögen der Sinnlichkeit in seiner Differenz vom Vermögen des Verstandes und in der transzendentalen Logik das Vermögen des Verstandes in seiner Differenz vom Vermögen der Sinnlichkeit darstellt, und zwar anhand der ihnen jeweils eigenständlichen, irreduziblen und nicht übertragbaren Fähigkeit, nämlich der anschaulichen Fähigkeit der Sinnlichkeit und der begrifflichen Fähigkeit des Verstandes. Die so bewerkstelligte Isolation der Elemente unserer Erkenntnis beweist dann die theoretische Eigenständigkeit sowie Nichtrreduzierbarkeit von Sinnlichkeit und Verstand durch den Nachweis, dass anschauliches und begriffliches Vorstellen, also Anschauung und Begriff, als deren je eigenständliche Fähigkeiten, in der menschlichen Erkenntnis irreduzibel sind.

Wie erfolgt die Isolation von Sinnlichkeit und Verstand im Einzelnen? In der transzendentalen Ästhetik können zwei Stufen der Isolation unterschieden werden: zunächst die Isolation der empirischen Anschauung, um auf einer zweiten Stufe von der empirischen Anschauung dasjenige abzutrennen, was an ihr die Empfindung ausmacht. Dadurch wird auf der zweiten Isolationsstufe die reine Anschauung als der eigentliche Untersuchungsgegenstand der transzendentalen Ästhetik gewonnen. Was gemeint ist, erläutert Kant an folgendem Beispiel: Von der »Vorstellung eines Körpers« seien zuerst abzusondern die Verstandesbegriffe wie »Substanz, Kraft, Teilbarkeit usw.«, um die empirische Anschauung zu erhalten.

Werden nun von dieser auch noch die Empfindungsgehalte wie »Undurchdringlichkeit, Härte, Farbe usw.« abgetrennt, bleibt als Resultat dieser Isolation die reine Anschauung (»Ausdehnung und Gestalt«, A 21 / B 35). Die Nichtreduzierbarkeit der Anschauung ist damit jedoch noch nicht erwiesen. Den entsprechenden Nachweis führt Kant im Wesentlichen mit dem dritten und vierten Raum- sowie dem vierten und fünften Zeitargument der transzendentalen Ästhetik (B 39 f.; A 32 f. / B 47 f.).

Der Nachweis besteht im Grunde aus zwei koordinierten Argumenten. *Erstens*: Der Raum bzw. die Zeit »ist kein diskursiver oder, wie man sagt, allgemeiner Begriff«. *Zweitens*: Die Teile des Raumes und der Zeit können nur als Einschränkungen des einen Raumes und der einen Zeit vorgestellt werden. Mit dem ersten Argument beruft sich Kant auf die charakteristische Vorstellungsweise der Anschauung als *repraesentatio singularis*: »Die Vorstellung, die nur durch einen einzigen Gegenstand gegeben werden kann, ist aber Anschauung.« (A 32 / B 47). Das heißt, in der Anschauung stellen wir – weil die unsrige sinnlich und nicht intellektuell ist – immer nur Einzelnes vor, und zwar als Einschränkungen oder Ausschnitte in der *einen* homogenen, kontinuierlichen Anschauung. Dagegen sind Begriffe abstrakte Vorstellungen, deren Repräsentationsform gemäß logischer Über- und Unterordnung von Vorstellungen diskursiv verfährt. Deshalb werden uns die Gegenstände der sinnlichen Anschauung durch Affektion unmittelbar als einzelne und nicht erst mittelbar durch eine höhere, abstrakte Vorstellung gegeben.

Für den Begriff zeigt dies das zweite Argument: Begriffe werden nach dem Modell der Subordination konzipiert als allgemeine Vorstellungen. Sie sind distributive Vorstellungen, da sie vielen »möglichen« Vorstellungen (als ihr gemeinschaftliches Merkmal)« zukommen, indem sie diese »unter sich« enthalten (B 39 f.). Unter Begriffen gibt es also, nach Gattung und Art geordnet, höhere und niedere Vorstellungen, die umfangreicher und inhaltsärmer sein können, wie zum Beispiel der Begriff »Baum« gegenüber den Begriffen »Erle«, »Buche«, »Tanne« usw. umfangreicher, aber inhaltsärmer ist. Der Begriff »Baum« repräsentiert daher als allgemeine Vorstellung lediglich die von den vielen Baumarten abstrahierte analytisch-identische Merkmalkomplexion, durch die sich ein Baum als Baum auszeichnet. Ein Begriff repräsentiert als etwas diskursiv Allgemeines, das heißt Abstraktes, also eine Komplexion höherer und niederer »Teilvorstellungen« (A 32 / B 48) und stellt selbst keine konkreten, einzelnen Gegenstände vor. Auf diese kann er sich daher nur indirekt »vermittelst gewisser Merkmale« (A 19 / B 33) beziehen. Die Anschauung bezieht sich unmittelbar auf Gegenstände, da sie eine »unendliche Menge von Vorstellungen« nicht wie der Begriff »unter sich«, sondern als Einschränkungen des Raumes oder der Zeit »in sich« enthält. Aus diesem Grunde beruht das auf diese Weise isolierte Vermögen der Sinnlichkeit, bzw. die ihr eigentümliche Fähigkeit der Anschauung, nicht auf Funktionen, sondern auf Affektionen und lässt sich in seiner Eigenbedeutung gegenüber dem Begriff isolieren.

Die transzendentale Logik argumentiert entsprechend, dass Begriffe auf »Funktionen« »beruhen« (A 68 / B 93) und dadurch von der Anschauung wesentlich unterschieden sind. Der Terminus »Funktion« charakterisiert die dem Begriff eigentüm-

liche Repräsentationsform: Ein diskursiver Begriff repräsentiert nur Allgemeines, er ist *repraesentatio universalis* oder *generalis*. Sofern durch einen Begriff viele Vorstellungen zu einer »gemeinschaftlichen« zusammengefasst werden, setzt dies eine Operation der Ordnung verschiedener Vorstellungen unter *eine* Vorstellung voraus, zum Beispiel die logische Ordnung der vielen Baumarten unter den Begriff ›Baum‹. Diese Operation drückt der Begriff der Funktion aus als »die Einheit der Handlung, verschiedene Vorstellungen unter einer gemeinschaftlichen zu ordnen« (ebd.). Also referiert ein (diskursiver) Begriff nur mittelbar durch Merkmale auf Gegenstände, da jeder Begriff immer nur andere Vorstellungen unter sich enthält. Die begriffliche Fähigkeit des Verstandesvermögens, kurz: der Begriff, erweist sich damit als eine von der Anschauungsfähigkeit des Vermögens der Sinnlichkeit grundsätzlich zu unterscheidende irreduzible Art des Vorstellens und lässt sich als solche ebenfalls isolieren. – Als derart isolierte kognitive Fähigkeiten sind anschauliches und begriffliches Vorstellen unabhängig und weder aufeinander noch auf ein drittes Prinzip reduzierbar. Dies ist es, was Kant gegen den Leibniz-Wolff'schen Vermögensmonismus gezeigt zu haben beansprucht.

Die Rechtfertigung des transzendentalen Vermögensdualismus selbst erfolgt also nicht konstruktiv, indem die Vermögen der Sinnlichkeit und des Verstandes bloß vorausgesetzt und dann aus einem höheren Vermögen abgeleitet werden. Letzterem steht ohnehin die Unerkennbarkeitsthese entgegen. Kant verfährt vielmehr rekonstruktiv, indem er anschauliches und begriffliches Vorstellen als irreduzible, wesentliche Fähigkeiten den Vermögen der Sinnlichkeit bzw. des Verstandes zuschreibt und damit gegen den Vermögensmonismus Leibniz-Wolff'scher Herkunft die kategoriale Heterogenität beider Erkenntnisvermögen nachweist. Sofern man die Kooperationsthese akzeptiert, also, dass menschliche Erkenntnis nur durch das kognitive Zusammenwirken der Erkenntnisquellen möglich ist, erweist sich aufgrund der Irreduzibilität von Anschauung und Begriff und damit von Sinnlichkeit und Verstand der kantische Vermögensdualismus als die gegenüber dem Leibniz-Wolff'schen Vermögensmonismus tragfähigere Alternative.²⁷

Gesteht man Kant zu, den Nachweis der Irreduzibilität der anschaulichen und begrifflichen Fähigkeit und damit von Sinnlichkeit und Verstand als Erkenntnisvermögen rekonstruktiv erbracht zu haben, stellt sich drittens die Frage nach der Bedeutung dieses Vermögensdualismus für Kants Metaphysikverständnis. Kants Metaphysikkritik steht und fällt mit dem Vermögensdualismus. Denn Erkenntnis des Übersinnlichen wie die Behauptung kausaler Eigenschaften von Dingen, die keine Gegenstände der uns möglichen Anschauung sind, also von Dingen an sich, oder die Existenz reiner Geistsubstanzen bzw. Monaden ist nicht möglich, wenn wie im transzendentalen Vermögensdualismus Sinnlichkeit und Verstand unverzichtbare *Elemente* der Erkenntnis sind. Noch der späte Kant der *Preisschrift* lässt daran keinen Zweifel aufkommen:

²⁷ Ob der kantische Vermögensdualismus darüber hinaus eine Theorieoption darstellt, ist eine Frage, die im Rahmen dieses Beitrags nicht mehr behandelt werden kann.

Durch die Kritik der reinen Vernunft ist hinreichend bewiesen, daß über die Gegenstände der Sinne hinaus es schlechterdings kein theoretisches Erkenntniß, und, weil in diesem Falle alles a priori durch Begriffe erkannt werden müßte, kein theoretisch-dogmatisches Erkenntniß geben könne, und zwar aus dem einfachen Grunde, weil allen Begriffen irgend eine Anschauung, dadurch ihnen objective Realität verschafft wird, muß untergelegt werden können, alle unsre Anschauung aber sinnlich ist. Das heißt mit andern Worten, wir können von der Natur übersinnlicher Gegenstände, Gottes, unsers eigenen Freyheitsvermögens, und der unsrer Seele (abgesondert vom Körper) gar nichts erkennen, was dieses innere Prinzip alles dessen, was zum Daseyn dieser Dinge gehört, die Folgen und Wirkungen desselben betrifft, durch welche die Erscheinungen derselben uns auch nur im mindesten Grade erklärlich, und ihr Prinzip, das Object selbst, für uns erkennbar seyn könnte. (20:296)

Rationalistische Metaphysik klassischen Formats, also *metaphysica specialis* und *generalis*, erweist sich damit als wissenschaftlich undurchführbar. Zählt man Kants eigene vorkritische Metaphysik zum Typus klassischer rationalistischer Metaphysik, so muss sie sich als inkompatibel mit der kritischen Philosophie erweisen. Zwischen vorkritischer Metaphysik und kritischer Philosophie besteht daher Diskontinuität. Die kritische Philosophie erachtet Kant dabei durchaus selbst als Metaphysik bzw. als deren Grundlegung:

Die Transcendentalphilosophie, d. i. die Lehre von der Möglichkeit aller Erkenntniß a priori überhaupt, welche die Kritik der reinen Vernunft ist, von der itzt die Elemente vollständig dargelegt worden, hat zu ihrem Zweck die Gründung einer Metaphysik, deren Zweck wiederum als Endzweck der reinen Vernunft, dieser ihre Erweiterung von der Grenze des Sinnlichen zum Felde des Übersinnlichen beabsichtigt, welches ein Überschritt ist, der, damit er nicht ein gefährlicher Sprung sey, indessen daß er doch auch nicht ein continuirlicher Fortgang in derselben Ordnung der Prinzipien ist, eine den Fortschritt hemmende Bedenklichkeit an der Grenze beyder Gebiete nothwendig macht. (20:272 f.)

Die hier so bezeichnete »den Fortschritt hemmende Bedenklichkeit« spiegelt Kants grundsätzliche Skepsis gegenüber metaphysischen Erkenntnisansprüchen wider. Diese Skepsis wird gespeist, wie gesehen, durch die Zurückweisung des rationalistischen Vermögensmonismus, die sein kritisches Werk wie ein roter Faden durchzieht. Auf der anderen Seite mag es daher auf der Hand liegen, Kants Metaphysikkritik als eine durch rationalistische Fehlannahmen geprägte und daher auch limitierte Sichtweise zu relativieren, sodass solche Modelle metaphysischer Erkenntnis, die nicht auf dem rationalistischen Vermögensmonismus fußen, sich als immun gegenüber den kantischen Einwänden erweisen könnten. Dem ist nicht so. Besteht Metaphysik in der Erkenntnis des Übersinnlichen, so ist sie, gleich wie Versuche ihrer Rechtfertigung angelegt sein mögen, als Wissenschaft nicht möglich, da der transzendentale Vermögensdualismus Erkenntnis restringiert auf die Gegen-

stände einer uns möglichen Anschauung, und diese ist sinnlich. Genuin metaphysische Erkenntnisansprüche sind epistemische Ansprüche in Bezug auf Gegenstände, die keine Gegenstände unserer sinnlichen Anschauung sind. Jegliches Projekt ihrer Rechtfertigung ist daher nach Kant zum Scheitern verurteilt: »Vom Übersinnlichen ist, was das speculative Vermögen der Vernunft betrifft, kein Erkenntniß möglich (Noumenorum non datur scientia).« (20:277) Diese Erkenntnisrestriktion gilt auch für die Vermögensmetaphysik der kritischen Philosophie, sodass sich der Vermögensdualismus von Sinnlichkeit und Verstand und deren Fähigkeiten nicht auf der Grundlage eines epistemisch unzugänglichen metaphysischen Prinzips rechtfertigen lässt. Auch wenn der kantische Vermögensdualismus keine bloße Präsupposition der kritischen Philosophie, sondern rekonstruktiv begründbar ist, erweist er sich im Lichte einer Theorie der Subjektivität, die die ursprüngliche Einheit aller subjektiven Vermögen fordert, gleichwohl als ein hinsichtlich seiner Grundlegung unfertiges Lehrstück.

4. Fazit

In der Einleitung zu diesem Beitrag wurden zwei miteinander zusammenhängende Thesen formuliert: Erstens, dass Kants Vermögensmetaphysik, das heißt der Dualismus der Erkenntnisstämme, Voraussetzung seiner eigenen Metaphysikkritik ist, sowie zweitens, dass Kant in seiner Vermögensmetaphysik zwar von der Unerkennbarkeit einer metaphysischen Fundierung von Sinnlichkeit und Verstand ausgehen muss, dies aber nicht heißt, auf eine positive Begründung des kognitiven Dualismus von Sinnlichkeit und Verstand verzichten zu müssen. Beide Thesen haben sich meines Erachtens hinreichend belegen lassen. Metaphysische Erkenntnisansprüche bestehen nach Kant in synthetischen Urteilen *a priori*, d. h. in Urteilen, die unabhängig von Erfahrung Erkenntnis erweitern. Da sie also nicht analytisch sind, bedarf es einer eigenen Quelle *a priori*, die die Ressourcen ihrer Rechtfertigung bereitstellt. Dies kann nach Kant allein die reine Anschauung sein, die im Falle endlicher menschlicher Erkenntnis sinnlich ist und somit die Möglichkeit von Erkenntnis auf Gegenstände unserer sinnlichen Anschauung restriktiert. Der hinter diesem zentralen Theorem der kantischen Philosophie stehende argumentative Aufwand hängt in jeder Hinsicht vom transzendentalen Vermögensdualismus und also der kategorischen Differenz und Irreduzibilität von Sinnlichkeit und Verstand bzw. Anschauung und Begriff ab. Dass der transzendentale Vermögensdualismus selbst nicht an der Unerkennbarkeitsthese scheitert und Kant damit der Grundlage seiner Metaphysikkritik beraubt wird, hat die Rekonstruktion der Gründe seiner positiven Rechtfertigung zeigen können.

Literatur

- Dyck, Corey: *Kant and Rational Psychology*. Oxford 2014.
- École, Jean: De la connaissance qu'avait Kant de la métaphysique wolffienne, ou Kant avait-il lu les ouvrages métaphysiques de Wolff. – In: *Archiv für Geschichte der Philosophie* 73 (1991), 261–276.
- Engstrom, Stephen: Understanding and Sensibility. – In: *Inquiry* 49 (2006), 2–25.
- Falduto, Antonino: *The Faculties of the Human Mind and the Case of Moral Feeling in Kant's Philosophy* (= Kantstudien-Ergänzungshefte 177). Berlin/Boston 2014.
- Heidemann, Dietmar H.: Anschauung und Begriff. Ein Begründungsversuch des Stämme-Dualismus in Kants Erkenntnistheorie. – In: K. Engelhard (Hg.): *Aufklärungen. Festschrift für Klaus Düsing zum 60. Geburtstag*. Berlin 2002, 65–90.
- Appearance, Thing-in-Itself, and the Problem of the Skeptical Hypothesis in Kant. – In: D. Schulting / J. Verburgt (Hg.): *Kant's Idealism: New Interpretations of a Controversial Doctrine*. Dordrecht u. a. 2010, 195–210.
 - The I think must be able to accompany all my representations. Kant's theory of apperception and the unconscious. – In: P. Giordanetti / R. Pozzo / M. Sgarbi (Hg.): *Kant's Philosophy of the Unconscious*. Berlin/Boston 2012, 37–59.
- Heimsoeth, Heinz: Persönlichkeitsbewusstsein und Ding an sich in der Kantischen Philosophie (zuerst 1924). – In: ders.: *Studien zur Philosophie Immanuel Kants. Metaphysische Ursprünge und Ontologische Grundlagen* (= Kantstudien-Ergänzungshefte 71). Köln 1956, 227–257.
- Henrich, Dieter: Über die Einheit der Subjektivität. – In: *Philosophische Rundschau* 3 (1955), 28–69.
- Heßbrüggen-Walter, Stefan: *Die Seele und ihre Vermögen. Kants Metaphysik des Mentalen in der Kritik der reinen Vernunft*. Paderborn 2004, 55–125.
- Langton, Rae: *Kantian Humility. Our Ignorance of Things in Themselves*. Oxford/New York 1998.
- Leibniz, Gottfried Wilhelm: Discours de Métaphysique. – In: *Philosophische Schriften*. Band 1. Französisch und Deutsch, hg. und übersetzt von Hans Heinz Holz. Frankfurt/M. 1996a.
- Meditationes de Cognitione, Veritate et Ideis. – In: *Philosophische Schriften*. Band 1. Französisch und Deutsch, hg. und übersetzt von Hans Heinz Holz. Frankfurt/M. 1996b.
 - Nouveaux Essais sur l'Entendement Humain. – In: *Philosophische Schriften*. Band 3.1; 3.2. Französisch und Deutsch, hg. und übersetzt von Hans Heinz Holz. Frankfurt/M. 1996c.
 - Meditationes de Cognitione, Veritate et Ideis (1684). – In: Die philosophischen Schriften von Gottfried Wilhelm Leibniz. Band 4, hg. von C. I. Gerhardt. Berlin 1880.
- Oberhausen, Michael: Dunkle Vorstellungen als Thema von Kants Anthropologie und A. G. Baumgartens Psychologie. – In: *Aufklärung* 14 (2002), 123–146.
- Rockmore, Tom (Hg.): *New Essays on Kant's Pre-Critical Writings*. Amherst 2001.

- Schönfeld, Martin: *The Philosophy of the Young Kant: The Precritical Project*. Oxford 2000.
- Wolff, Christian: *Vernuenfftige Gedancken von Gott, der Welt und der Seele des Menschen, auch allen Dingen ueberhaupt*, Halle 1741 (= *Deutsche Metaphysik*, abgk. DM). – In: ders.: *Gesammelte Werke*. Hg. und bearb. von J. École / H. W. Arndt / Ch. A. Chorr / J. E. Hofmann / M. Thomann. Hildesheim u. a. 1962 ff.
- ~~Watkins, Eric: *Kant on the Distinction between Sensibility and Understanding* (unveröffentlichtes Manuskript).~~
- Wundt, Max: *Kant als Metaphysiker. Ein Beitrag zur Geschichte der deutschen Philosophie im 18. Jahrhundert*. F. Stuttgart 1924.

