

IMMANUEL KANT

*Aufklärung und Kritik*

VON KLAUS DÜSING

Die kritische Philosophie Kants bildet zweifellos den Scheitelpunkt der europäischen Aufklärung. Kant selbst betrachtet sie als Vereinigung der berechtigten Seiten des Rationalismus und des Empirismus auf höherem Niveau; eine solche Vereinigung aber ist nur in einer von den vorherigen Theorien nicht ableitbaren, völlig neuartigen Theorie möglich. Ohne genaue und gründliche Auseinandersetzung nehmen die nachfolgenden deutschen Idealisten diese kantische Theorie lediglich als ihre Ausgangsbasis, um darüber in eigenen Systementwürfen hinauszugehen. Erst im späteren 19. Jahrhundert findet eine Rückkehr zu Kant in detaillierter, hermeneutisch getreuer, aber auch verändernder Rezeption der kritischen Philosophie statt. Die Bewegung des Neukantianismus, die bis ins frühe und fortlaufende 20. Jahrhundert währt, bleibt allerdings philosophisch weitgehend epigonal. Ihre Interpretationsbemühungen werden in der ausgebreiteten historischen Kantforschung bis heute fortgesetzt. Produktive, auch kritische Aufnahme und Weiterführung findet Kants Theorie in der Phänomenologie Husserls und insbesondere des frühen Heidegger. Kritik und z. T. Polemik erfährt die kantische Philosophie mehrfach in der analytischen Philosophie; doch ist Kants Theorie damit immerhin als Gegenstand der Auseinandersetzung präsent, auch wenn sich zu dieser Behandlung vonseiten der inzwischen deutlich differenzierter gewordenen Kantinterpretation durchaus kritische Einwände erheben lassen. Als fruchtbarer erweist sich die kritische Philosophie Kants in den derzeitigen Bemühungen um eine neue Subjektivitätstheorie. So ist die Lehre Kants in verschiedenartigen Richtungen der jüngst vergangenen und der heutigen Philosophie durchaus gegenwärtig.

### *1. Die Entwicklung des frühen Kant bis zur kritischen Philosophie*

Der kritischen Philosophie, die Kant in den drei Hauptwerken ›Kritik der reinen Vernunft‹, ›Kritik der praktischen Vernunft‹ und ›Kritik der Urteilskraft‹ begründet, geht die so genannte vorkritische Philosophie voraus, in der Kant die Metaphysik des 18. Jahrhunderts eigenständig weiter-

bildet. So legt er z. B. in der ›Allgemeinen Naturgeschichte und Theorie des Himmels‹ (1755) nicht nur die astronomische kant-laplacesche Theorie von der rein mechanischen Entstehung des Weltbaus dar, der ohne besondere göttliche Eingriffe zustande komme; er lehrt hier zugleich kosmologisch die Unendlichkeit des Weltganzen, ebenso aber physikotheologisch die große Harmonie und Zweckmäßigkeit dieses Weltganzen, die nur auf göttliche Planung zurückgehen könne. Kant vertritt also bestimmte metaphysische Auffassungen in der Kosmologie und in der Physikotheologie. Sie setzen prinzipiell voraus, dass Gott in seinem Wesen durch Denken angemessen erfasst und aus seinem Wesen als daseiend erkannt werden kann; so liefert Kant in seiner Schrift ›Der einzig mögliche Beweisgrund zu einer Demonstration des Daseins Gottes‹ (1763) einen neuen ontologischen Gottesbeweis. Leibniz hatte, darin über Descartes hinausgehend, die Sicherung der Widerspruchsfreiheit des Gottesbegriffs verlangt, der in der Synthesis aller reinen Vollkommenheiten im ens perfectissimum besteht; Kant begründet, über Leibniz hinausgehend, diesen Gottesbegriff mit einer eigenen Argumentation in unserem reinen Denken und dessen Inhalt und führt dann, ohne von dem traditionsreichen, aber bestreitbaren Satz, Dasein sei eine solche Vollkommenheit, Gebrauch zu machen, den Beweis eines notwendigen Wesens, das den Begriff Gottes erfüllt. Denn andernfalls, wenn Gott nicht existierte, würde auch alles Denken hinfällig werden. So führt Kant insbesondere die Ontotheologie als Teil der rationalen Theologie weiter.

Schon in dieser so genannten vorkritischen Philosophie entwickelt Kant aber einzelne Argumente, die später metaphysikkritisch verwendet werden. In den ›Träumen eines Geistersehers, erläutert durch Träume der Metaphysik‹ (1766), der Schrift gegen Swedenborg, ist bereits die Tendenz deutlich erkennbar, dass Metaphysik allenfalls auf praktisch-sittlicher Grundlage möglich ist. Aber diese Ansicht vertritt Kant damals noch keineswegs durchgängig. Obwohl er selbst das Jahr 1769 als das Jahr einer Wende in seiner Philosophie apostrophiert,<sup>1</sup> enthält die unmittelbar folgende Schrift ›De mundi sensibilis, atque intelligibilis forma et principiis‹ (1770) nur die Unterscheidung der Sinnenwelt als Welt bloßer Erscheinungen in Raum und Zeit von der intelligiblen Welt als Welt der Noumena,

<sup>1</sup> Vgl. Kant's gesammelte Schriften. Hrsg. von der Preußischen (Deutschen) Akademie der Wissenschaften. Berlin 1900 ff. XVIII, 69 (Refl. 5037): „Das Jahr 69 gab mir großes Licht“ (Die Bandzahl wird hier und im Folgenden in römischen, die Seitenzahl in arabischen Ziffern angegeben). Vgl. zu den Perspektiven dieser Wende L. Kreimendahl: Kant – Der Durchbruch von 1769. Köln 1990. Eine andere Auffassung vertritt R. Brandt in seiner ausführlichen Rezension dieses Buches in: Kant-Studien 83 (1992), 100–111. Die Diskussion ist noch im Gange.

der Dinge selbst und an sich, die allein der Verstand denkt. Diese Unterscheidung ist zwar für die spätere kritische Philosophie von besonderer Bedeutung; Metaphysik als reine Verstandeserkenntnis aber gilt Kant nach wie vor als möglich. Sie wird für ihn erst kurz darauf, etwa in dem berühmten Brief an seinen Freund Marcus Herz vom 21. 2. 1772, nachhaltiger zweifelhaft, nämlich mit der Frage, wie reine Begriffe, die doch nur unserem Verstand angehören, Dinge oder Seiendes selbst zu erkennen geben können. – So werden Kant, wie die Reflexionen dieser Jahre zeigen, die Positionen der Metaphysik als Wissenschaft in der Kosmologie und in der rationalen Theologie fraglich; am längsten hält er offenbar – nach früheren gewissen Zweifeln – an der rationalen Psychologie fest, und zwar in einer bestimmten Version, die er selbst in den Reflexionen der Siebzigerjahre des 18. Jahrhunderts und in der Metaphysik-Vorlesung, die Pölitz herausgab, als Metaphysik des reinen Ich entwickelt. Diese von Kant nicht veröffentlichte Lehre bildet einen Übergang von der traditionellen Metaphysik der Seelensubstanz zur Theorie reiner Subjektivität. Dem reinen Ich schreibt er in dieser Lehre eine intellektuelle Anschauung in der Vorstellung seiner selbst und in der Vorstellung seiner absoluten Freiheit oder Spontaneität zu; und dieses reine Ich ist sich nach Kant nicht nur der Selbstständigkeit seiner Existenz subjektiv bewusst, sondern es erkennt sich – offenbar in jener intellektuellen Anschauung – als selbstständig existierende Substanz, woraus man Unsterblichkeit folgern kann.<sup>2</sup> Auch diese Metaphysik des reinen Ich aber ist mit der ersten Auflage der ›Kritik der

<sup>2</sup> Vgl. z. B. Kants Äußerung, „daß sie (sc. die Seele) eine unmittelbare Anschauung seiner selbst durch die absolute Einheit *Ich* sei, welcher der Singularis der Handlungen des Denkens ist“ (XVII, 470; Refl. 4234 aus den Siebzigerjahren), oder: „Wir haben einen Begriff von unserer „Freiheit ... durch unser intellektuelles inneres Anschauen“ (XVII, 509; Refl. 4336 wohl aus den Siebzigerjahren), oder: „Das Ich „ist der einzige Fall, wo wir die Substanz unmittelbar anschauen können“ (I. Kant: Vorlesungen über die Metaphysik. Hrsg. von K. H. L. Pölitz. Erfurt 1821, 133, aus den fortlaufenden Siebzigerjahren). Und noch in der ersten ›Kritik‹ heißt es z. B.: „der Mensch ... erkennt sich selbst auch durch bloße Apperzeption“, was eigentlich eine metaphysische Aussage ist (›Kritik der reinen Vernunft, abgekürzt im Folgenden: Kr. d. r. V., 2. Aufl. Riga 1787, 574; im Folgenden als B bezeichnet). Solche und weitere Stellen führt an und interpretiert H. Heimsoeth: Persönlichkeitsbewußtsein und Ding an sich in der Kantischen Philosophie (zuerst: 1924). In: ders.: Studien zur Philosophie Immanuel Kants. Metaphysische Ursprünge und Ontologische Grundlagen. Kant-Studien Ergänzungsheft 71. Köln 1956, 227–257. Erlaubt sei auch der Verweis auf die Darlegung des Vfs.: Spontaneità e libertà nella filosofia pratica di Kant, Studi Kantiani VI (1993), 23–46, bes. 34 ff., wo diese und weitere Äußerungen Kants im Rahmen einer metaphysischen Theorie der Freiheit des Ich aus den Siebzigerjahren interpretiert werden, die derjenigen des frühen Fichte nahe kommt.

reinen Vernunft« aufgegeben, obwohl man deren Spuren noch an einigen Stellen der kritischen Philosophie wiederfindet. Der Grund dafür, den Kant nicht ausdrücklich nennt und den man daher rekonstruieren muss, dürfte eine neue Theorie des Denkens des reinen Ich sein, die in ihren Erkenntnisansprüchen bescheidener ist.

## 2. Der transzendente Idealismus

Nachdem Kant über zehn Jahre lang „geschwiegen“, d. h. fast nichts veröffentlicht hat, erscheint von ihm ein Riesenwerk von epochaler Bedeutung, das mit einem Schlage das philosophische Klima zuerst im deutschen Sprachraum und später auch darüber hinaus verändert, die ›Kritik der reinen Vernunft‹ (in erster Auflage 1781, in zweiter, umgearbeiteter Auflage 1787). Kant stellt hier die grundlegende Frage, wie Metaphysik als Wissenschaft möglich sei, und er gibt eine partiell, aber keineswegs eine generell negative Antwort, wie es Mendelssohns Reaktion, Kant sei der „Alleszermalmer“, vermuten lässt. Kant überlegt vielmehr, ob die Metaphysik nicht in ähnlicher Weise wie die Mathematik, die Astronomie oder die terrestrische Physik auf den sicheren Gang einer Wissenschaft gebracht werden könne, nämlich durch einen grundlegenden und wegweisenden Einfall; dieser müsse in einer ‚Revolution‘ der Denkart bestehen. Bisher nahm man laut Kant immer an, dass sich unsere Erkenntnis in einer ihr natürlichen objektiven Ausrichtung nach den Gegenständen richten müsse; dies führte dazu, dass die Metaphysik ein Kampfplatz ständigen Streits wurde und blieb, wie insbesondere die kosmologischen Antinomien über Endlichkeit oder Unendlichkeit des Weltganzen zeigen. Daher ist eine gänzliche Umänderung der Vorstellungsart erforderlich, die Kant darin sieht, dass nicht unsere Erkenntnisvermögen sich nach den Gegenständen, sondern dass sich die Gegenstände wenigstens in ihren grundlegenden Bestimmungen nach unseren Erkenntnisvermögen richten; so schreibt der Verstand, besser: schreiben unsere Erkenntnisvermögen der Natur die Gesetze, nämlich die allgemeinen Gesetze und Bestimmungen vor. Teilt man die Metaphysik nun ein in ‚metaphysica generalis‘ oder allgemeine Ontologie einerseits und ‚metaphysica specialis‘ als Lehre vom nichtsinnlichen oder intelligiblen Seienden andererseits, wozu insbesondere die unsterbliche Seele, das Weltganze sowie Wesen und Dasein Gottes zählen, so ergibt sich nach Kant: Das Unternehmen der „metaphysica generalis“ oder der Ontologie kann nicht insgesamt, wohl aber in den Grenzen menschlichen Erkennens als Wissenschaft gesichert werden durch jene radikale Umänderung der Denkart; die „metaphysica specialis“ dagegen, sofern sie theoretische Wissenschaft zu sein beansprucht, verfällt der negativen Kritik.

Die grundlegenden Bestimmungen des Seienden als solchen, wie sie die frühere Ontologie lehrte, sind nach der von Kant geforderten intellektuellen ‚Revolution‘ a limine geprägt, ja konstituiert von den originären menschlichen Erkenntnisvermögen. Diese sind einerseits die sinnliche Anschauung mit ihren reinen Formen von Raum und Zeit, wie Kant gegen die rationalistische Metaphysik geltend macht, die sinnliche als bloß verworrene rationale Vorstellungen ansieht und nur den Intellekt als Erkenntnisvermögen betrachtet, und andererseits der Verstand als ursprüngliches Vermögen der Naturerkenntnis, wie Kant z. B. gegen Hume darlegt. Entgegen dem vielfach erhobenen Vorwurf, Kant mache hiermit die empirische Psychologie zur Grundlage einer reinen Erkenntnistheorie, werden diese Erkenntnisvermögen hier nicht in empirisch-psychologischem Sinne verstanden, sondern als subjektive Konstitutionsquellen reiner, Erkenntnis begründender Vorstellungsinhalte, nämlich von reinen sinnlichen Anschauungen und von Begriffen.

So gilt es zunächst zu zeigen, wie Grundbestimmungen von Gegenständen der Erkenntnis durch reine sinnliche Anschauung konstituiert werden. Solche Grundbestimmungen werden nicht erst durch bestimmte Erfahrungen und deren Vergleich gewonnen, sondern vom erkennenden Subjekt von vornherein, also a priori immer schon mitgebracht. Diese Anforderung wird nicht vom Materialen der empirischen Anschauung, von Empfindungsgehalten wie blau, leise, warm und dergleichen, sondern nur von den reinen, erfahrungsunabhängigen Formen der Anschauung erfüllt, die als Raum und Zeit eigens thematische Vorstellungsinhalte werden können. Kants grundlegende Bestimmungen von Raum und Zeit sind dabei ganz parallel; hier sei nun die Zeit näher betrachtet, die nach Kant die universale Form unserer Anschauung ist.

Die Zeit ist für Kant keine empirische Vorstellung, die wir etwa durch Beobachtung von Ereignissen oder von Bewegungen und durch den Vergleich solcher Beobachtungen erst gewöhnen; sie ist vielmehr eine für Erkenntnisse notwendige Vorstellung a priori.<sup>3</sup> Entscheidend für diese Auffassung ist Kants Gedankenexperiment, dass die Zeit mit ihrem Nachein-

<sup>3</sup> Vgl. hier und im Folgenden den Kommentar von H. J. Paton: *Kant's Metaphysic of Experience*. 2 Bde. 5. Aufl. London, New York 1970 (1936), bes. Bd. 1, 107–184. Der kantischen Aprioritätsthese widersprachen entschieden Mach sowie Einstein und dessen empiristische Anhänger in der Philosophie. Daraus entstand die Debatte, ob und wie durch eine zugegebenermaßen empirische Theorie wie die relativistische Physik eine apriorische Theorie wie diejenige Kants von der Zeit widerlegt werden könne; darauf sei hier nur verwiesen, vgl. z. B. die Darlegung (mit weiterer Literatur) vom Vf.: Objektive und subjektive Zeit. Untersuchungen zu Kants Zeittheorie und zu ihrer modernen kritischen Rezeption, *Kant-Studien* 71 (1980), 1–34, bes. 12–19.

ander und zugleich als Relationensystem erhalten bleibt, auch wenn man sich alle realen Erfahrungsinhalte wie Erlebnisse, Bewegungen und dergleichen aus ihr wegdenkt. Die Zeit ist nach Kant ferner kein diskursiver oder abstrakter Begriff, sondern eine reine Anschauung. Denn die verschiedenen Teile des Zeitablaufs wie Minute, Stunde, Tag sind nur Abgrenzungen in einer und derselben Zeit als eines kontinuierlichen Ganzen und in ihrer inneren Beschaffenheit nicht von diesem Ganzen verschieden; was aber unmittelbar und als numerisch eines vorgestellt wird wie die Zeit als ein Ganzes, ist Anschauung. In einem diskursiven Begriff wie z. B. ‚Baum‘ sind dagegen die mannigfaltig untereinander verschiedenen einzelnen Bäume und Baumarten keineswegs als in einem Ganzen enthalten; von diesen Verschiedenheiten und Besonderheiten wird im diskursiven Begriff vielmehr gerade abstrahiert. Auf dieser Grundlage ergibt sich schließlich, dass die Zeit als unendliche, gegebene Größe vorgestellt wird; von einer begrenzten Zeitphase kann man durch sukzessive Synthesis in andere Zeitphasen gelangen bis ins Unendliche, wobei diese Synthesis immer wieder auf Zeitliches stößt, das sie als Zeitliches nicht erst erzeugt. – Die so bestimmte Zeit ist nun grundlegende Bedingung der Möglichkeit von Erkenntnis, z. B. schon in der Phoronomie, wie Kant sagt, oder in der Kinetik, wie es heute heißt; sie ist die zugrunde liegende formale Anschauung, die erst eine Lehre von Bewegungen reiner mathematischer Punkte in der Zeit ermöglicht.

Die auf diese Weise erfasste Zeit ist nach Kants Lehre Form des inneren Sinnes, d. h. Anordnungsstruktur des Bewusstwerdens von Vorstellungen in einem Subjekt. Dies gilt auch von Raumvorstellungen, insofern sie ins Bewusstsein treten, sodass die Zeit die universale Anschauungsform ist. Da man alle realen Inhalte oder Dinge aus der Zeit wegdenken kann und die Zeit bleibt, kann sie weder selbst ein absolut reales Ding noch inhärierende Eigenschaft solcher realen Dinge sein. Sie ist vielmehr als Form des inneren Sinnes Bestimmung des anschauenden Subjekts. Deshalb sind alle Gegenstände, denen grundlegend Zeitbestimmungen zukommen, nur unsere Erscheinungen; ihnen liegen Dinge selbst und an sich zugrunde, die wir auf diese Weise nicht erkennen können. Der berühmte Unterschied von Erscheinung und Ding an sich, der sich hier auftut, ist aber nur subjektiv; er betrifft nicht zwei getrennte Welten. Ein und derselbe Gegenstand ist, sinnlich angeschaut nach unseren Formen der Anschauung, Erscheinung, aber ebenso sehr – als bloß durch den Verstand gedachter – Noumenon oder Ding an sich selbst.

So kommt der Zeit – ebenso wie dem Raum – einerseits empirische Realität zu; Ereignisse oder Bewegungen in der Zeit sind als bloße Erscheinungen für unsere alltägliche oder wissenschaftliche Erfahrung empirisch real; ein Pulsschlag dauert tatsächlich etwa eine Sekunde, eine Bahn-

fahrt tatsächlich z. B. zwei Stunden. Andererseits ist für den Erkenntnistheoretiker die Zeit – und auch der Raum – transzendental ideal; sie gibt nichts über Dinge selbst und an sich zu erkennen, da sie nur anschauliche Vorstellung des Subjekts ist. Diese Idealität der Zeit heißt auch transzendental in dem von Kant neu bestimmten Sinne, dass sie in einer originären Erkenntnisart des Subjekts fundiert ist.<sup>4</sup> So sind Raum und Zeit wesentliche Bestimmungen nicht der Dinge, sondern der Erscheinungen innerhalb eines transzendentalen Idealismus, der sie in der reinen sinnlichen Anschauung des Subjekts begründet.

Angemerkt sei nur, dass diese Theorie der Zeit, wie sie sich in der „Transzendentalen Ästhetik“ der ›Kritik der reinen Vernunft‹ findet, nicht vollständig ist; erörtert werden nur Nacheinander und Zugleich als Zeitmodi; später fügt Kant als den sie beide begründenden Zeitmodus die Beharrlichkeit hinzu, ferner die Dauer als quantitativ messbares Beharren im Zeitfluss. Bei der Gleichzeitigkeit ist die Raumvorstellung nicht eigens beachtet, da Gleichzeitigkeit dieselbe Zeitphase an in der Regel verschiedenen Raumpunkten bedeutet. Schließlich bleibt das Verhältnis dieser Zeitbestimmungen zu den Bestimmungen genuin subjektiver Zeit wie Gegenwart, Vergangenheit und Zukunft offen; und woher der objektive Sinn jener in der „Transzendentalen Ästhetik“ erörterten Zeitbestimmungen kommt, kann auch nicht dort, sondern erst in der „Analytik“ des Verstandes geklärt werden.

Der Verstand ist nach Kant die andere originäre Erkenntnisquelle, durch die Gegenstandsbestimmungen konstituiert werden. Der Verstand gründet in der Einheit der reinen Apperzeption, des Selbstbewusstseins a priori, das sich im „Ich denke“ als Prinzip ausspricht. Diesem kommt aber nun nicht mehr wie in der Konzeption der Siebzigerjahre intellektuelle Anschauung seiner selbst in seiner Spontaneität und Freiheit und nicht mehr intellektuelle Erkenntnis seiner selbst als Substanz zu; die neue Theorie des Denkens ist vielmehr Grundlage einer metaphysikkritischen Restriktion des Verstandesgebrauchs. Das „Ich denke“ kann Vorstellungen nur „begleiten“<sup>5</sup>; und dies erweist sich als notwendig, sofern das Selbst sich ihrer bewusst werden soll; denn sonst wären die Vorstellungen entweder undenkbar, weil widersprüchlich, oder sie gehörten als dunkle nicht zur Einheit des Selbst, sodass dieses darüber nicht sinnvoll reden könnte. Der ‚Vehikel‘-Charakter des Denkens besagt, dass es gerade nicht anschaulich-

<sup>4</sup> Kant definiert: „Ich nenne alle Erkenntnis transzendental, die sich nicht sowohl mit Gegenständen, sondern mit unserer Erkenntnisart von Gegenständen, so fern diese a priori möglich sein soll, überhaupt beschäftigt“ (Kr. d. r. V., B 25).

<sup>5</sup> Vgl. Kr. d. r. V., B 131: „Das: *Ich denke*, muß alle meine Vorstellungen begleiten können.“

kreativ ist, wie es der intellektuellen Anschauung zukäme, die Kant nun rein gedanklich dem urbildlichen, göttlichen Verstand vorbehält. Das lediglich „begleitende“ Denken vollzieht den Actus spontaner, aber nicht kreativer Synthesis; diese wird an vorgegebenem Mannigfaltigen ausgeübt, das in der rezeptiven sinnlichen Anschauung schon vorliegt. Die Verstandessynthesis ist also von vornherein auf solches Gegebene bezogen. Dieses begleitende und synthetisierende „Ich denke“ ist nicht explizit selbstbezüglich; schon gar nicht folgt es dem zuerst von Karl Leonhard Reinhold universalisierten Modell der Selbstbeziehung als Subjekt-Objekt-Beziehung; es ist vielmehr intentional auf das gegebene Mannigfaltige gerichtet. Gleichwohl kann es auf sich zurückkommen und sich selbst denken, wie Kant mehrfach sagt. Solche Selbstbeziehung kann nicht intellektuell-intuitiv, sondern nur Denken sein, indem das reine Selbstbewusstsein oder Ich von sich rein gedankliche, kategoriale Prädikate aussagt, etwa es sei immer Subjekt seiner Gedanken, qualitativ einfach, numerisch Eines<sup>6</sup> usf.; die hierin vorausgesetzte Struktur der Selbstbeziehung wird von Kant freilich nicht näher untersucht, was dann die weiteren Bemühungen der Idealisten veranlasst.

Dieses „Ich denke“ ist nun nach Kant oberstes Prinzip allen Verstandesgebrauchs, damit also auch der formalen Logik. Die Synthesen des Verstandes und die in ihnen gedachten gesetzmäßigen Einheiten lassen sich deshalb des Näheren als die Funktionen der Einheit in Urteilen angeben. Kant stellt die ursprünglichen Urteilsfunktionen systematisch in einer Urteilsstafel zusammen, ohne sie aus der Einheit der Apperzeption zu entwickeln oder abzuleiten, wie alle Idealisten kritisieren. Es sei hier nur hinzugefügt, dass Kant in Briefen und Reflexionen dazu wenigstens eine Konzeption skizziert. – Aus diesen Urteilsfunktionen ergeben sich nun die reinen Verstandesbegriffe oder Kategorien, die schon für Aristoteles ontologische Grundbegriffe in solcher urteilslogischen Orientierung waren; ja die Kategorien sind ebendiese Urteilsfunktionen, aber zusätzlich gedacht als Anschauungsbestimmungen; in ihnen wird gedacht, wie urteilslogische Einheitsfunktionen anschaulich Mannigfaltiges zu gesetzmäßiger Einheit bestimmen. Wenn z. B. das im hypothetischen Urteil gedachte Wenn-dann-Verhältnis als Verhältnis von Bedingung und Bedingtem die Anordnung von gegebenem Anschauungsmannigfaltigen bestimmt; so ergibt sich das kategoriale Kausalverhältnis.

Damit ist nun bereits die Vorbereitung für eine Antwort auf die grundlegende Frage getroffen, die die Möglichkeit der Metaphysik, und zwar

<sup>6</sup> Diese rein gedachten, kategorialen Prädikationen des „Ich denke“ von sich sind bei Kant das Ergebnis der Auflösung der metaphysischen Paralogismen in der rationalen Psychologie; vgl. Kr. d. r. V., B 407 ff.

zuerst der Ontologie, betrifft und die Kant schon in dem erwähnten Brief an Marcus Herz vom 21. 2. 1772 stellt, nämlich wie diese Kategorien, die doch nur reine Begriffe unseres Verstandes sind, als „termini ontologici“ Grundbestimmungen des Seienden selbst sein können. Die Antwort liefert Kant in dem wohl schwierigsten Kapitel der ›Kritik der reinen Vernunft‹, das er in der zweiten Auflage ganz neu abfasst, nämlich in der „Deduktion der reinen Verstandesbegriffe“<sup>7</sup>. Deduktion bedeutet hier nicht Ableitung, sondern – in Aufnahme des juristischen Sprachgebrauchs – Rechtfertigung eines Anspruchs, hier des Geltungsanspruchs von Kategorien. Die beiden Beweisschritte dieser Deduktion, wie Kant sie in der zweiten Auflage darstellt, seien hier resümiert. Im ersten Beweisschritt zeigt er, dass jene Funktionen der Einheit in Urteilen als Kategorien gesetzmäßige Bestimmungen eines Mannigfaltigen sinnlicher Anschauung überhaupt sind; das gegebene Anschauungsmannigfaltige wird also so zusammengeordnet, wie es eine der logischen Funktionen zu urteilen vorschreibt. Darin aber liegt bereits der Gedanke eines Objekts überhaupt; denn ein Objekt ist nicht einfach ein Sinngegenstand, wie er in der alltäglichen Welt vorkommt, etwa ein Bach oder ein Beet, sondern eine gesetzmäßige Einheit; so spricht Kant z. B. auch vom Sittengesetz als einem objektiven praktischen Gesetz.<sup>8</sup> Das allgemein durch Kategorien konstituierte Objekt bedeutet insofern allgemeines Naturgesetz. Doch ist dies nur der erste Beweisschritt, der die Bestimmung von sinnlichem Anschauungsmannigfaltigen überhaupt durch Kategorien aufweist. Der zweite Beweisschritt legt dar, dass jene Kategorien nicht nur solches Anschauungsmannigfaltige überhaupt, sondern unser in Raum und Zeit gegebenes Anschauungsmannigfaltige bestimmen. Dies geschieht durch eine kategorial geregelte spezielle Synthesis, die gerade räumliches und zeitliches Mannigfaltige zusammenfügt und dieses somit gemäß jenen kategorialen Regeln bestimmt, nämlich durch die Synthesis der Einbildungskraft. Diese ist in der ersten Auflage der ›Kritik‹

<sup>7</sup> Vgl. Kr. d. r. V., B 129–169, A (= erste Aufl.) 95–130. Vgl. zur transzendentalen Deduktion der Kategorien die kommentierenden Interpretationen besonders von H. J. Paton: *Kant's Metaphysic of Experience* (s. Anm. 3). Bd. 1, 313–585 sowie von M. Baum: *Deduktion und Beweis in Kants Transzendentalphilosophie. Untersuchungen zur ›Kritik der reinen Vernunft‹*. Königstein/Ts. 1986. Zu den Beweisen und zur Apperzeptionslehre aus der Sicht einer Subjektivitätstheorie vgl. D. Henrich: *Die Beweisstruktur von Kants transzendentaler Deduktion* (zuerst: 1969). In: G. Prauss (Hrsg.): *Kant. Zur Deutung seiner Theorie von Erkennen und Handeln*. Köln 1973, 90–104 sowie D. Henrich: *Die Identität des Subjekts in der transzendentalen Deduktion*. In: H. Oberer/G. Seel (Hrsg.): *Kant. Analysen – Probleme – Kritik*. Würzburg 1988, 39–70.

<sup>8</sup> Vgl. ›Kritik der praktischen Vernunft‹ (abgekürzt: Kr. d. pr. V.). Riga 1788, 55, 64 u. ö.

noch ein selbstständiges, vermittelndes Vermögen zwischen sinnlicher Anschauung und reiner Apperzeption.<sup>9</sup> In der Neufassung der zweiten Auflage beseitigt Kant die Selbstständigkeit der Einbildungskraft, da es lediglich zwei ursprüngliche Erkenntnisquellen gibt, sinnliche Anschauung und Verstand, und er bestimmt die Tätigkeit der Einbildungskraft nur als einen Vollzug der Einwirkung des Verstandes auf das im inneren Sinn gegebene Mannigfaltige; sie wird zu einer spezifischen Art der Ausübung der spontanen Synthesis im Felde des Zeit- und auch des Raummannigfaltigen. Durch ihre Synthesisleistung, die vom Verstand kategorial geregelt ist, kommt also im räumlich-zeitlichen Mannigfaltigen, wie wir es sinnlich anschauen, gesetzmäßige Anordnung und Einheit, d. h. Objektivität zustande.

So erhalten Kategorien als Begriffe unseres Verstandes, als noematische Gehalte des „Ich denke“, objektive Gültigkeit, weil durch sie vermittels der Synthesis der Einbildungskraft im Raum-Zeit-Mannigfaltigen erst ein Objekt überhaupt, ein allgemeines Naturgesetz konstituiert wird. In diesem Sinne „schreibt“ der Verstand der Natur die Gesetze „vor“; er bringt gemäß der „Revolution der Denkart“ Grundbestimmungen, nämlich allgemeine Gesetzmäßigkeiten des Objekts erst hervor. Die besonderen Gesetze der Natur setzen sie voraus, bedürfen allerdings hinsichtlich ihrer besonderen Inhalte durchaus empirischer Forschung. – So erweist die Deduktion der Kategorien, dass diese für uns objektive Bedeutung in Bezug auf Erscheinungen in Raum und Zeit haben, nicht aber darüber hinaus. Darin liegt zugleich eine entschiedene Restriktion ihres Geltungsbereichs; für an sich Seiendes überhaupt und insbesondere für dasjenige intelligible Seiende, das die ‚metaphysica specialis‘ behandelt, haben sie keine objektiv-reale, Erkenntnis gewährende Bedeutung.

Die Verbindung der Kategorien des reinen Verstandes und des im inneren Sinn anschaulich gegebenen Zeitmannigfaltigen kommt, wie sich zeigte, durch die Tätigkeit der Einbildungskraft zustande. Diese bringt nun als ihre genuine Leistung Schemata hervor. Ein Schema ist hinsichtlich seines Anschauungsgehaltes eine in Grenzen variable, schwebende Zeichnung oder Skizze, die nicht auf einzelne Bilder festgelegt ist, und methodisch ein Verfahren der Einbildungskraft in der Produktion solcher schwebenden Skizzen. Ein transzendentales, allererst Erkenntnis ermöglichendes Schema, das eine Kategorie und das sinnliche Zeitmannigfaltige aufeinander bezieht, ist nach Kant „transzendente Zeitbestimmung“. So ist z. B. das

<sup>9</sup> Diese Bedeutung der Einbildungskraft hebt besonders Heidegger hervor, der sie in seiner Weiterführung als eigentliche Mitte des Selbst und als „Wurzel“ der beiden Erkenntnisstämme ansieht, womit er de facto idealistische Umdeutungen aufnimmt; vgl. M. Heidegger: Kant und das Problem der Metaphysik. 2. Aufl. Frankfurt/M. 1951 (1929), 117–184.

Schema der Kategorie der Substanz die „Beharrlichkeit des Realen in der Zeit“<sup>10</sup>. Beharrlichkeit ist der grundlegende Zeitmodus, der der Zeit als formaler Anschauung zukommt. Wird nun etwas innerzeitiges Reales als beharrlich gedacht, so erhält man das sinnliche Schema der Substanz; dadurch kann man also in den Erscheinungen dasjenige Reale identifizieren, das die Bestimmung der Substanz erfüllt. Solche Schematisierung lässt sich mit unterschiedlichen Zeitbestimmungen bei allen Kategorien durchführen.

Vermittels dieser transzendentalen Schemata lassen sich dann oberste, Erkenntnis ermöglichende Grundsätze des reinen Verstandes formulieren. Diese subsumieren Erscheinungen aufgrund der Schemata als transzendentaler Zeitbestimmungen unter die Kategorien des reinen Verstandes und stecken damit das gesamte Gebiet ab, in dem menschliche Erkenntnis möglich ist. Die Kategorien haben also, wie prinzipiell die Deduktion erwies, keinen weiteren Bereich objektiver Geltung als den der Erscheinungen in Raum und Zeit; sie gelten nicht universalontologisch; aber in diesem Bereich der Erscheinungen gelten sie konstitutiv als objektive, Erkenntnis begründende Bestimmungen.

### 3. Die Metaphysikkritik

Damit sind die Grundlagen für Kants Kritik der ‚metaphysica specialis‘ als Wissenschaft vom intelligiblen Seienden gelegt. Diese sucht die Unsterblichkeit der Seele, die Endlichkeit oder Unendlichkeit des Weltganzen sowie die notwendige Existenz Gottes aus reinen Begriffen zu erkennen. Kant zeigt nicht nur generell, dass dieses Unternehmen wegen der kritischen Erkenntnisbegrenzung nicht erfolgreich sein kann, sondern auch speziell, an welchen Stellen ihrer Beweise und Schlüsse diese Metaphysik fehlerhaft ist. Dabei steht der transzendentale Idealismus immer im Hintergrund. – So deckt Kant in der rationalen Psychologie bestimmte Fehlschlüsse auf, was jedoch nur auf der Grundlage der Unterscheidung von Erscheinung und Ding an sich gelingt. Das Ergebnis lautet: Der rationalen Psychologie missglücken die Beweise für die Substantialität, die selbststän-

<sup>10</sup> Vgl. Kr. d. r. V., B 178 und 183. Dieser Schematismus vervollständigt die Theorie der Zeit. Vgl. zum transzendentalen Schematismus H. J. Paton: Kant's Metaphysics of Experience (s. Anm. 3). Bd. 2, 17–78, auch – mit weiteren Literaturverweisen – vom Vf.: Schema und Einbildungskraft in Kants ‚Kritik der reinen Vernunft‘. In: L. Kreimendahl (Hrsg.): Aufklärung und Skepsis. Studien zur Philosophie und Geistesgeschichte des 17. und 18. Jahrhunderts. Günter Gawlick zum 65. Geburtstag. Stuttgart-Bad Cannstatt 1995, 47–71.

dige, einfache, unzerstörbare und unsterbliche Existenz der Seele, weil dies alles in keine uns mögliche Anschauung fällt. Diese Kritik ist auch Selbstkritik an einer Lehre, die Kant, wie gezeigt, noch in den Siebzigerjahren vertrat. Gemäß der neuen Theorie des Denkens des Ich kommen durch reine Begriffe nur logische Bestimmungen des „Ich denke“ über sich selbst zustande, aber keinerlei Erkenntnis seiner Existenz und Existenzweise. – Ebenso ist die Kritik an den Beweisen des Daseins Gottes zugleich Selbstkritik an seinem eigenen früheren Gottesbeweis. Die Gottesidee gründet nunmehr in einem endlichen Denken, das durch seine reinen Begriffe keinerlei notwendige Existenz mehr erkennen und beweisen kann. Auch hier bildet diese kritische Restriktion bei allen subtilen Widerlegungskünsten, die Kant aufbietet, das entscheidende Argument.

Das eigentliche Skandalon der Metaphysik aber bildet der Widerstreit der kosmologischen Ideen.<sup>11</sup> Hier zerfällt die Metaphysik von sich aus in einander entgegengesetzte Positionen, die in Thesis und Antithesis formuliert und mit jeweils gleich guten Beweisen versehen werden können. Schon diese Antinomien beweisen für Kant, dass eine derartige Metaphysik keinen Bestand haben kann. Er belässt es jedoch nicht bei einem Skeptizismus gegenüber dieser Metaphysik, sondern gelangt zu neuen positiven Ergebnissen in der Auflösung der Antinomien. Dies sei hier anhand der dritten Antinomie umrissen, die für Kant die bedeutendste ist und auch die Verbindung zur praktischen Philosophie herstellt.

Die Thesis dieser Antinomie besagt, dass außer der Naturkausalität auch eine Kausalität aus Freiheit zur Erklärung der Erscheinungen angenommen werden müsse.<sup>12</sup> Kant führt den Beweis apagogisch, d. h. durch Widerlegung des Gegenteils. Die gegenteilige Annahme behauptet, es gebe keine Freiheit, sondern nur eine unendliche Reihe von Naturursachen. Dann benötigt jedes Wirkungsereignis, weil es irgendwann einmal eintritt, eine bestimmte Ursache, die ebenfalls irgendwann in Wirksamkeit tritt, wozu es einer weiteren Ursache in der Zeit bedarf usf. ins Unendliche. Auf diese Weise aber wären sowohl das Ausgangsereignis als auch dessen jeweils einander subordinierte Ursachen nicht hinreichend bestimmt, da es ja keinen ersten, nicht weiter bedingten Grund geben soll, der allein der zureichende wäre. Da dies nun nicht sein kann, gilt die Behauptung der Thesis, es gebe neben Naturkausalität ebenso Kausalität aus Freiheit, sei

<sup>11</sup> Vgl. hierzu H. Heimsoeth: *Transzendente Dialektik. Ein Kommentar zu Kants ›Kritik der reinen Vernunft‹*. 4 Bde. Berlin 1966–1971, bes. Bd. 2, 199–406. Zu den Aufsätzen Heimsoeths über die historischen Hintergründe der Antinomien vgl. die Angaben Bd. 2, 407.

<sup>12</sup> Vgl. zur dritten Antinomie Kr. d. r. V., B 472–479, zu deren Auflösung B 560–586.

es als erste Ursache aller Weltbegebenheiten, sei es auch als Ursache innerhalb der Ereignisreihen wie bei der menschlichen Freiheit. – Die Antithesis dagegen leugnet Freiheit und behauptet, es gebe allein Naturkausalität. Auch dies beweist Kant apagogisch. Gäbe es nämlich eine erste, nicht von außen determinierte, also freie Ursache *in* der Welt, so würde für diesen und für viele vergleichbare Fälle der natürliche Kausalzusammenhang und damit Naturforschung aufgehoben. Eine freie Ursache aber *außer* der Welt wäre ein leeres Luftgebilde. Da beides unbegründet ist, gilt das Gegenteil, die Antithesis, dass es keine Freiheit gebe.

Doch bleibt es nicht bei solcher skeptischen Betrachtung der kosmologischen Antithetik; Kant fügt eine eigene Auflösung hinzu auf der Grundlage der Unterscheidung von Erscheinung und Ding an sich im transzendentalen Idealismus. Danach sind Thesis sowohl wie Antithesis in Grenzen berechtigt. Auf dem Gebiet der Erscheinungen in Raum und Zeit gilt lückenlose Naturkausalität, diese mag mechanisch, dynamisch, organisch oder psychisch spezifiziert sein; jedem zeitlichen Ereignis geht eine zeitlich eintretende, von ihm unterschiedene Ursache voraus; in der Natur gibt es daher keine Freiheit. In der Welt der Dinge an sich, der Noumena, die als Grund der Erscheinungen gedacht werden, lässt sich dagegen – auch bei der Annahme lückenloser Naturkausalität für Erscheinungen – durchaus Kausalität aus Freiheit denken. Diese wird als transzendente, noch nicht spezifisch praktische Freiheit verstanden, d. h. als unzeitlicher, nicht durch andere zeitliche Ursachen bestimmter Selbstanfang. Beide Kausalarten lassen sich beim Menschen vereinigen. In seinem empirischen Charakter, wie wir ihn als seine konstante Weise zu handeln aus der Erfahrung kennen, ist er lückenlos durch Naturkausalität in jenem weiten Sinne bestimmt. Gleichwohl kann er auch angesichts dessen in seinem intelligiblen Charakter als frei gedacht werden. – Gezeigt wird hiermit freilich weder die innere Möglichkeit von Freiheit als intelligibler Kausalität noch deren Wirklichkeit für den Menschen; es wird in der Auflösung der dritten Antinomie nur erwiesen, dass Freiheit denkbar, also nicht unmöglich, sondern vereinbar ist mit lückenloser Naturkausalität.

#### 4. Sittengesetz und Freiheit in der Ethik

Freiheit kann als wirklich für den Menschen nur aufgrund seines Bewusstseins des Sittengesetzes beansprucht werden. Dies lehrt Kant insbesondere in der ›Kritik der praktischen Vernunft‹ (1788). Das Sittengesetz ist für Kant fundamentales Prinzip der Pflichten; in dieser Bedeutung legt er es dezidiert schon in der ›Grundlegung zur Metaphysik der Sitten‹ (1785) dar, die aus einer Auseinandersetzung mit Garves Erläuterungen zu



Ciceros ›De officiis‹, einem prominenten Werk zur stoischen Ethik, her- vorgeht. Die Ethik Kants erfüllt paradigmatisch den Typus einer Ethik als Pflichtenlehre, als Deontologie.<sup>13</sup> Kant wendet sich dabei entschieden gegen ethische Lehren vom Typus des Eudämonismus oder Hedonismus, wie sie von der Antike an bis heute vielfach favorisiert werden. Solche Theorien sind Lehren von den Zwecken und von deren Prinzip, dem höchsten Zweck als Glückseligkeit. Nun muss ein Zweck, wenn er erstrebt und realisiert werden soll, inhaltlich eindeutig bestimmt sein. Glückseligkeit aber ist inhaltlich weitgehend unbestimmt und nicht in einem klar umrissenen Begriff allgemein fassbar; sie ist vielmehr ein Ideal der Einbildungskraft.<sup>14</sup> Verschiedene Menschen haben ganz verschiedene Glücksideale; ja ein und derselbe Mensch will zu verschiedenen Zeiten, z. B. in verschiedenen Lebensaltern, ganz Verschiedenes als sein Glück. Daher kann Glückseligkeit kein allgemein menschliches und schon gar kein allgemein vernünftiges Prinzip der Sittlichkeit sein. – Kants Ethik folgt aber auch nicht dem Typus einer Ethik als Tugendlehre; sie enthält zwar in ihrer Ausführung u. a. eine Lehre von den Tugenden; aber zuvor muss im grundlegenden Teil der Ethik geklärt werden, worin das Sittengesetz, der gute Wille und das Prinzip der Verwirklichung des Sittlichen bestehen. Ebenso berücksichtigt Kant in der Ausführung seiner Ethik auch, dass alle sinnlich-vernünftigen Wesen nach Glückseligkeit streben, nämlich in der Idee des höchsten Gutes als proportionierter Harmonie von Sittlichkeit und Glückseligkeit; aber auch hier gehen die Grundlagen der Ethik voraus.

Vor allem ist für Kant das Prinzip der Sittlichkeit nicht empirisch; es ist vielmehr ein Prinzip der reinen, genuin praktischen Vernunft, das sich nicht auf Prinzipien der theoretischen Vernunft, des theoretischen Erkennens zurückführen lässt, das aber zugleich nicht von deren Gebiet ganz isoliert wird. Auch hier ist – wie Kant in der späten Religionsschrift (1793) hervorhebt<sup>15</sup> – eine Revolution der Denkungsart erforderlich, nämlich um sich dies Vernunftprinzip der Sittlichkeit vorsetzen zu können in Abwendung

<sup>13</sup> Das war in dieser profilierten Weise nicht immer so; Kants frühere Ethik-Entwürfe standen der Gefühlsethik der Engländer und Rousseau deutlich näher. Vgl. zur Entwicklungsgeschichte von Kants Ethik z. B. J. Schmucker: Die Ursprünge der Ethik Kants in seinen vorkritischen Schriften und Reflektionen. Meisenheim a. G. 1961.

<sup>14</sup> Vgl. Kant's gesammelte Schriften. IV, 418. Als Kommentar zur ›Grundlegung‹ sei genannt H. J. Paton: Der kategorische Imperativ. Eine Untersuchung über Kants Moralphilosophie (zuerst englisch 1947), übersetzt von K. Schenck, Berlin 1962; als Kommentar zur zweiten ›Kritik‹ L. W. Beck: Kants ›Kritik der praktischen Vernunft‹. Ein Kommentar (zuerst englisch 1960). Aus dem Englischen übers. von K.-H. Ilting, 3. Aufl. München 1974.

<sup>15</sup> Vgl. Kant's gesammelte Schriften. VI, 47 f.

etwa von lässigen alltäglichen, in der Regel empirischen Moralvorstellungen oder gar von der Tendenz zum Bösen. Dies Prinzip ist allerdings nichts kulturell Hochgezüchtetes, sondern, wie Kant mit Rousseau erklärt, jedem einfachen Menschen zugänglich. Als Prinzip der Pflichten ist es ein Gebot, das in einem Imperativ formuliert wird; da dieses Gebot nicht unter der Bedingung des Wollens eines Zweckes steht, ist der Imperativ der Sittlichkeit kategorisch; und er gilt ohne Ausnahme, d. h. apodiktisch. Die Grundformel des kategorischen Imperativs als des Ausdrucks des Sittengesetzes lautet: „Handle so, daß die Maxime deines Willens jederzeit zugleich als Prinzip einer allgemeinen Gesetzgebung gelten könne.“<sup>16</sup> Geboten wird also nicht das Verfolgen eines Zweckes, sondern eine bestimmte Art oder Form, seine Maximen, die subjektiven Leitlinien des Handelns, einzurichten. Deshalb vertritt Kant einen Formalismus in der Ethik, der vielfach kritisiert wurde. Aber Kant erklärt nur, beim Prinzip der Sittlichkeit komme es nicht auf einen bestimmten Zweck an, sondern allein auf die Maximen und die Gesinnung, in der sie gesetzt werden. Dies bildet dann die Voraussetzung dafür, dass auch Zwecke als Inhalte des sittlichen Wollens aufgrund des Sittengesetzes bestimmt und erstrebt werden, z. B. Hilfeleistung in der Not. Die vom Sittengesetz geforderte Form der Maximen, nämlich deren Allgemeingültigkeit kann freilich konkreter gefasst werden. Sie bedeutet diejenige Allgemeinheit und Notwendigkeit von Maximen für Haltungen und Handlungen, der alle Wesen, sofern sie über Vernunft verfügen, zustimmen können; dahinter steht das Ideal eines sittlichen Gemeinwesens, eines ethischen ‚Staates‘ ohne Zwangsgewalt, in dem alle von sich aus vernünftig und sittlich handeln.

Das Sittengesetz als Prinzip der Gesinnung, der konstanten Weise, Maximen zu setzen, darf nun dem sittlichen Subjekt nicht bloß innerlich bleiben, was Kant vielfach vorgeworfen wurde; es muss ausgeführt und verwirklicht werden. Das Prinzip der Ausführung und Verwirklichung des als sittlich Eingesehenen aber ist die Freiheit. In der Auflösung der dritten Antinomie hatte sich gezeigt, dass sie wenigstens nicht unmöglich, also denkbar ist. Hier ist sie nun praktische Freiheit oder Freiheit des Willens. Sie gründet in der o. g. transzendentalen Freiheit als intelligibler, unzeitlicher Kausalität des Selbstanfangs. Die praktische Freiheit bedeutet in negativer Hinsicht Unabhängigkeit vom bestimmenden Einfluss sinnlicher Antriebe und Neigungen; in positiver Hinsicht bedeutet sie spontane Selbstbestimmung aufgrund des Bewusstseins des Sittengesetzes, und dies ist die entscheidende Bestimmung der praktischen Freiheit, die diejenige des Selbstanfangs impliziert. Der Wille einer Person kann sich in klarem Bewusstsein frei dazu entscheiden, sich das Sittengesetz zur Maxime seiner

<sup>16</sup> Kr. d. pr. V, 54.



Handlungen zu machen; dann ist er sittlich guter Wille; er kann sich aber auch in klarem Bewusstsein des Sittengesetzes dagegen entscheiden, und dann ist er unmoralischer, böser Wille. Gleichwohl besteht zwischen diesen beiden Möglichkeiten nicht eine Wahl; denn dies würde bedeuten, dass sie gleichwertig oder beliebig wären; der Wille soll sich aber für das Sittengesetz entscheiden. Geschieht dies, so hat solche sittliche und freie Selbstbestimmung Auswirkungen auf das ganze Gefühlsleben. Sie bringt in der entsprechenden Person das Gefühl der Achtung vor dem Sittengesetz hervor.<sup>17</sup> Die Achtung ist es, die die sittliche Person dann als Triebfeder zu wirklichen sittlichen Handlungen in der Sinnenwelt bestimmt. Hiermit bewahrt Kant in seiner Theorie der Sittlichkeit die Einsicht der englischen Gefühlsethik, dass uns Gefühle und Emotionen zu Handlungen, auch zu sittlichen Handlungen antreiben.

Da aber auch die praktische Freiheit intelligible Kausalität ist, stellt sich die Frage, was uns eigentlich zu deren Annahme für den Menschen berechtigt. Kant gibt – nach andersartigen Versuchen – in der ›Kritik der praktischen Vernunft‹ seine endgültige Antwort. Nur das Bewusstsein des Sittengesetzes als eines „Faktum[s] der Vernunft“<sup>18</sup>, als einer ursprünglichen Evidenz des sittlichen Bewusstseins ist der Erkenntnisgrund (ratio cognoscendi) für die unumgängliche Annahme, die Person sei frei; es gibt keine andere Legitimation, Freiheit für den Menschen anzunehmen. Die Freiheit aber ist der Seinsgrund (ratio essendi) des im Bewusstsein vorgestellten Sittengesetzes; denn dieses kann nur als absolut verpflichtendes Gebot verstanden werden, wenn vorausgesetzt wird, dass die Person wirklich frei ist; sonst geböte das Sittengesetz etwas Absurdes; es könnte als sinnvoll verpflichtende Evidenz gar nicht im sittlichen Bewusstsein auftreten. Der Satz ‚Die Person ist frei‘ ist nun ein theoretischer Satz über eine intelligible Wirklichkeit. Auf ihn kann die Ethik, wie sich zeigte, nicht verzichten; und er setzt mit der Unterscheidung von Erscheinung und Ding an sich auch den transzendentalen Idealismus voraus. Aber er wird doch nur durch die praktische Vernunft „erkannt“, d. h. als gültig eingesehen. Darin bleibt die kritische Erkenntnisrestriktion gewahrt, da die Wirklichkeit der Freiheit nur um des Bewusstseins des Sittengesetzes willen angenommen, nicht aber die innere Möglichkeit und etwa aus dieser die Wirk-

<sup>17</sup> Vgl. Kr. d. pr. V., 126 ff.

<sup>18</sup> Vgl. Kr. d. pr. V., 56, 72, 74, 96 u. ö. Zum Folgenden vgl. ebd. 5 Anm. Vgl. zur „Faktum“-Lehre D. Henrich: Der Begriff der sittlichen Einsicht und Kants Lehre vom Faktum der Vernunft. In: Die Gegenwart der Griechen im neueren Denken. Festschrift für H.-G. Gadamer zum 60. Geburtstag. Tübingen 1960, 77–115, bes. 110 ff. Zu Kants verschiedenen Entwürfen einer Freiheitstheorie sei der Verweis gestattet auf die Darlegung des Vfs.: Spontaneità e libertà nella filosofia pratica di Kant (s. oben Anm. 2).

lichkeit solcher intelligiblen Kausalität erkannt wird. Diese kantische Theorie des Verhältnisses von Sittengesetz und Freiheit erweist sich dann als wirkungsmächtiger Ausgangspunkt für die idealistischen Freiheitstheorien.

### 5. Ästhetische und teleologische Urteilskraft

Nachdem die Grundlagen der theoretischen Erkenntnis und der praktischen, sittlichen Vernunft eruiert sind, stellt sich die systematische Frage, wie diese Geistesvermögen, ihre Prinzipien und ihre Gebiete, nämlich Natur und Freiheit, verbunden werden können. Kant entdeckt erst spät, wie er an Reinhold am 28. und 31. 12. 1787 schreibt, ein neues, zwischen ihnen vermittelndes Prinzip a priori, das der „Teleologie“ gilt, wie Kant noch allgemein sagt.<sup>19</sup> Aus der Ausführung dieses Gedankens geht dann die ›Kritik der Urteilskraft‹ (1790) hervor. In ihr stellt Kant ein allgemeines, transzendentales Prinzip der Zweckmäßigkeit der Natur für die reflektierende Urteilskraft auf. Die Urteilskraft bezieht anschaulich gegebene Einzelheiten oder Besonderheiten auf allgemeine Begriffe, wie der Verstand sie bildet. Ist dabei das Allgemeine bekannt und wird das Einzelne oder Besondere darunter nur subsumiert, so ist die Urteilskraft bestimmend; dies ist bei vielen Erkenntnissen der Fall. Ist das Allgemeine aber nicht bekannt, sondern wird zu dem gegebenen Einzelnen und Besonderen noch gesucht, so ist die Urteilskraft reflektierend; dies geschieht oft in Forschungsprozessen, und es geschieht in einer spezifischen Modifikation beim Geschmacksurteil, wie sich noch zeigen wird. Will die reflektierende Urteilskraft nun mit Aussicht auf Erfolg tätig sein, so darf für sie die Natur und Welt in ihrer übergroßen Mannigfaltigkeit nicht ein Chaos oder Labyrinth darstellen; sie muss vielmehr annehmen, dass die Welt wenigstens prinzipiell in der Vielfalt ihrer besonderen Gegebenheiten und Formen fassbare Strukturen und Anordnungen aufweist; dann nämlich kann sich die reflektierende Urteilskraft in ihr zurechtfinden und orientieren. Diese Sehweise bestimmt Kant begrifflich als das Prinzip a priori der Zweckmäßigkeit der Natur in ihrer Mannigfaltigkeit für die reflektierende Urteilskraft; es handelt sich freilich nur um eine notwendige Erwartung, kein objektives Naturgesetz. Es ist der Entwurf eines konkreten Weltbegriffs für die Orientierungssuche des Menschen.<sup>20</sup>

<sup>19</sup> Vgl. Kant's gesammelte Schriften. X, 514 f.

<sup>20</sup> Hierzu mag verwiesen werden auf die Darlegung des Vfs.: Die Teleologie in Kants Weltbegriff. Kant-Studien Ergänzungsheft 96. 2. erw. Aufl. Bonn 1986. Zur ›Kritik der Urteilskraft‹ als ganzer vgl. H. W. Cassirer: A Commentary on Kant's Critique of Judgment. London 1938.

Eine Spezifikation dieser allgemeinen Zweckmäßigkeit ist die ästhetisch-subjektive Zweckmäßigkeit. Sie tritt ein, wenn uns im Mannigfaltigen unserer Welt einzelne anschauliche Formen der Natur oder der Kunst begegnen, die in uns ein überraschendes und belebendes Spiel von Vorstellungskräften hervorrufen, sodass wir diese Formen als schön beurteilen. Es ist ein Glücksfall, dass es in unserer Welt schöne Formen gibt; und dies ist eine spezifische Ausprägung jener allgemeinen Zweckmäßigkeit. – In Kants Musterung der verschiedenen Momente des Geschmacksurteils über das Schöne erweist sich nun als entscheidend, dass ein solches Geschmacksurteil zwar kein Erkenntnisurteil ist und nicht in bestimmten Begriffen gründet, gleichwohl aber Allgemeingültigkeit beanspruchen kann. Denn es sind nur Erkenntnisvermögen, die in der ästhetischen Betrachtung schöner Formen zusammenwirken, und zwar diejenigen, die die reflektierende Urteilskraft ausmachen, nämlich Einbildungskraft als Vermögen in sich strukturierter sinnlicher Anschauungen und Verstand als Vermögen der Begriffe. Sie befinden sich bei der Betrachtung des Schönen in einem freien und harmonischen Spiel, ohne dass es zur begrifflichen Bestimmung kommt. Ihr Spiel ist prinzipiell allgemein und das ästhetische Urteil darüber allgemeingültig, weil das Zusammenwirken dieser Erkenntniskräfte subjektiv ebenso allgemein ist wie bestimmte Erkenntnisse. Jedermann also kann angesonnen werden, einem Urteil wie: ‚Dieser Anblick ist schön‘ zuzustimmen. – Solche ästhetische Betrachtung lässt das Subjekt nun Distanz gewinnen zum sinnlich-natürlichen Begehren; und sie ermöglicht damit einen empirischen „Übergang“ zum moralischen Interesse und zur sittlichen Einstellung, der prinzipiell in einem „Übergang“ von der Natur zur Freiheit gegründet ist.<sup>21</sup>

Die allgemeine Zweckmäßigkeit der Natur bildet nicht nur die Grundlage für die ästhetisch, sondern auch für die teleologisch reflektierende Urteilskraft. Wenn nun Naturwesen wie die Organismen vorkommen, die mechanisch ganz unerklärlich sind, so setzt die Urteilskraft nach jenem Prinzip der allgemeinen Zweckmäßigkeit gleichwohl voraus, dass sie doch irgendwie erfassbar sein müssen. Sie sucht daher reflektierend nach einem angemessenen Begriff, um sich organische Naturwesen, deren innere Wirkungsweise und Produktivität verständlich zu machen, und sie entwirft für

<sup>21</sup> Vgl. ‚Kritik der Urteilskraft‘. 2. Aufl. Berlin 1793, 260, zum „Übergang“ prinzipiell LV ff. – Hinzugefügt sei, dass Kants ‚Ästhetik‘ (im heutigen Sinne) grundlegend eine vom Beurteiler ausgehende Geschmacksästhetik ist im Gegensatz zum Grundtypus einer Genieästhetik, ferner dass sie Ästhetik der reinen Form ist im Gegensatz zu einer Gehaltsästhetik. Da der Sachgehalt also für Kant in der ästhetischen Betrachtung nicht wesentlich ist, lässt sich seine Lehre von ästhetischen Wertprädikaten zwanglos auch auf moderne gegenstandslose Kunst anwenden.

ein solches Verständnis eine bestimmte Modellvorstellung, nämlich den Begriff des Naturzwecks. Damit wird nicht objektiv erkannt, Organismen seien Naturzwecke, sondern nur deren Eigenart begrifflich näher gekennzeichnet. Es wird dabei vorgestellt, dass jeweils ein mögliches Ganzes vorausgeht als Grund für die Verbindung und Realisierung der Teile als Organe in deren wechselseitiger Funktionalität, sodass dadurch das wirkliche Ganze hervorgebracht wird. Jenes vorausgehende Ganze ist nicht ein äußerer Entwurf in einem anderen Wesen, nicht eine etwa vom Menschen gesetzte, dem Ding selbst äußere Zweckidee; vielmehr ist jenes Ganze als dem organischen Naturwesen immanent zu denken. In der Natur stellen wir uns auf diese Weise also *Naturzwecke* vor.

So bilden die Naturzweckmäßigkeit überhaupt und – als Bestärkung – die Existenz von Naturzwecken, wie wir sie uns vorstellen, die ermöglichende Grundlage für die Konzeption, dass menschliche Zwecke, auch sittliche Zwecke der Freiheit in der Natur und Welt in Übereinstimmung mit deren besonderen Beschaffenheiten und Gesetzen zu verwirklichen sind und Bestand haben können. Solche Zwecke, insbesondere diejenigen der Freiheit und ihre Wirkungen in der Sinnenwelt sind demnach durch den Naturlauf nicht von vornherein zum Scheitern verurteilt. Dies gilt auch für den sittlichen Endzweck: das höchste Gut in der Welt als harmonische Zusammenstimmung von Sittlichkeit und Glückseligkeit; auch er und seine sinnlichen Folgen können in der Natur in Übereinstimmung mit ihren besonderen Einrichtungen und Gesetzen dann existieren, wenn der Natur solche Zweckmäßigkeit zukommt; und so ermöglicht der Entwurf der Zweckmäßigkeit der Natur auch in der Sicht der teleologischen Urteilskraft einen ‚Übergang‘ von der Natur als Welt der Erscheinungen zum Endzweck, zu dem der Mensch nur durch Freiheit beitragen kann.<sup>22</sup>

Den Endzweck als das höchste Gut aber kann der Mensch aus eigener Kraft nicht herbeiführen, obwohl dies Auftrag des Sittengesetzes ist. Daher muss er zusätzliche Bedingungen aufstellen, unter denen er sich eine solche Realisierung denken kann; dies aber sind praktisch-sittlich modifizierte metaphysische Konzeptionen von Gott und Unsterblichkeit. So wird die Metaphysik von Kant nicht einfach abgetan, sondern vor dem Hintergrund einer notwendigen Verbindung von Natur und Freiheit in praktischer Bedeutung subjektiviert. Metaphysik ist also als Wissenschaft nicht möglich;

<sup>22</sup> Damit verbunden ist nach Kant, dass das übersinnliche Substrat der Natur für die theoretische Erkenntnis ganz unbestimmt bleibt, für die reflektierende Urteilskraft, auch für den Geschmack als eine Art Spontaneität bestimmbar und für die praktische Vernunft als Freiheit bestimmt ist. Vgl. Kr. d. U., LVI. Zu dieser Deutung mag der Verweis erlaubt sein auf die Interpretation des Vf.s: *Die Teleologie in Kants Weltbegriff* (s. Anm. 20), 102–115.

sie wird jedoch vom endlichen sittlichen Subjekt in der Welt als letzter Sinnhorizont seiner sittlichen Praxis entworfen.

### *Auswahlbibliographie*

#### **Primärliteratur:**

Kant's gesammelte Schriften. Hrsg. von der Preußischen (Deutschen) Akademie der Wissenschaften. Berlin 1900ff. Reprint der Abt. I (als Taschenbuch) Berlin 1968. Werke in sechs Bänden. Studienausgabe. Hrsg. von W. Weischedel. Wiesbaden, Frankfurt/M. 1956–1964. Überprüfter Nachdruck: Darmstadt 1983.

#### **Sekundärliteratur:**

- Baum, M.: Deduktion und Beweis in Kants Transzendentalphilosophie. Untersuchungen zur ›Kritik der reinen Vernunft‹. Königstein/T. 1986.
- Beck, L. W.: Kants ›Kritik der praktischen Vernunft‹. Ein Kommentar. Aus dem Englischen übers. von K.-H. Ilting. 3. Aufl. München 1995.
- Cassirer, H. W.: A Commentary on Kant's Critique of Judgment. London 1938.
- Düsing, K.: Die Teleologie in Kants Weltbegriff. Kant-Studien Ergänzungsheft 96. 2. erw. Aufl. Bonn 1986.
- Ebbinghaus, J.: Gesammelte Aufsätze, Vorträge und Reden. Darmstadt 1968.
- Guyer, P.: Kant and the Claims of Taste. Cambridge, Mass. 1979.
- Heimsoeth, H.: Studien zur Philosophie Immanuel Kants. Metaphysische Ursprünge und ontologische Grundlagen. Kant-Studien Ergänzungsheft 71. Köln 1956.
- Heimsoeth, H.: Transzendente Dialektik. Ein Kommentar zu Kants ›Kritik der reinen Vernunft‹. 4 Bde. Berlin 1966–1971.
- Henrich, D.: Identität und Objektivität. Eine Untersuchung über Kants transzendente Deduktion. Heidelberg 1976.
- Höffe, O.: Immanuel Kant. München 1983.
- Körner, S.: Kant. Aus dem Englischen übersetzt von E. Serelman-Küchler und M. Nocken. 2. Aufl. Göttingen 1980.
- Kreimendahl, L.: Kant – Der Durchbruch von 1769. Köln 1990.
- Marcuci, S.: Aspetti epistemologici della finalità in Kant. Florenz 1972.
- Paton, H. J.: Der kategorische Imperativ. Eine Untersuchung über Kants Moralphilosophie. Aus dem Englischen übersetzt von K. Schenck. Berlin 1962.
- Paton, H. J.: Kant's Metaphysics of Experience. 2 Bde. 5. Aufl. London, New York 1970.
- Reich, K.: Die Vollständigkeit der kantischen Urteilstafel. 3. Aufl. Hamburg 1986.
- Strawson, P. F.: The Bounds of Sense. An essay on Kant's Critique of Pure Reason. London 1966. Reprint London 1973.