

Immanuel Kants Kritik der reinen Vernunft: 1781–1981

Im Mai 1781 war auf der Leipziger Ostermesse ein Buch ausgestellt, auf dessen Titelblatt oben stand: „Kritik der reinen Vernunft von Immanuel Kant Professor in Königsberg“ und unten, durch eine Blumenverzierung getrennt: „Riga, verlegt Johann Friedrich Hartknoch 1781“. Der Verfasser des 856 Seiten starken Bandes, Professor für Logik und Metaphysik an der Albertus-Universität zu Königsberg in Preußen, war dem gelehrten Publikum kein Unbekannter; sogar sein neuestes Werk war für die Fachwelt keine Überraschung. Denn in den fünfziger und sechziger Jahren war Kant mit mehreren Veröffentlichungen hervorgetreten und während der stillen siebziger Jahre hieß es immer wieder, er bereite ein größeres Werk über die Streitfragen der Metaphysik vor. In der Tat wird im Briefwechsel Kants während dieser Zeit die Veröffentlichung der „Kritik der reinen Vernunft“ zumindest achtmal in Aussicht gestellt. Als nicht wenige Schüler und Freunde die Hoffnung beinahe aufgegeben hatten, das versprochene Buch jemals gedruckt zu sehen, entschloß sich Kant, dem selbst das lange im Kopf herumgetragene Werk zu einer unerträglichen Last zu werden drohte, seinen Plan zu Ende zu führen. Die Niederschrift geschah „gleichsam im Fluge“ in einem Zeitraum von „etwa 4 bis 5 Monaten“¹, wohl auf mehrere Ausarbeitungen der letzten zehn Jahre zurückgreifend.

Für den Autor brachte der Abschluß einer so außergewöhnlichen Anstrengung das Gefühl einer inneren, seit langem ersehnten Befreiung, „dermaßen, daß ich“, wie Kant selbst an Christian Garve zwei Jahre später schrieb, „um wer weiß welchen Preis, das Werk nicht ungeschrieben wissen möchte, aber auch um keinen Preis die lange Reihe von Bemühungen, die dazu gehört haben, noch einmal übernehmen möchte“. Auf seiten der Leserschaft allerdings kennzeichneten Befremdung und Zurückhaltung die erste Aufnahme. Kant hatte zwar „auf eine geschwinde günstige Aufnahme [seiner] Schrift gleich zu anfangs nicht gerechnet“², war aber unangenehm betroffen, als er erfuhr, daß auch der führende Vertreter der Berliner Aufklärung, Moses Mendelssohn, das Buch zur Seite gelegt hatte. Eine zumindest teilweise Erklärung für das anfängliche Ausbleiben einer gebührenden Würdigung von seiten der Zeitgenossen gibt uns der Mitverfasser der ersten Besprechung der Kritik der reinen Vernunft (KrV) in den „Göttinger Gelehrten Anzeigen“ vom 19. Januar 1782, Johann Georg Feder. Seiner Ansicht nach war das Buch Kants „dem Genius der Zeit gar nicht angemessen“. Dieses schnell gefällte Urteil eines Vertreters des Zeitgeistes war, auf seine Weise, nicht ohne Grund.

Das Merkmal der deutschen Philosophie um die Mitte des 17. Jahrhunderts war der Eklektizismus. Christian Wolff (1679-1754), der einflußreichste Philosoph der Aufklärung, konnte schon zu seinen Lebzeiten als Systematiker und Popularisator der Leibnizschen Philosophie einen Siegeszug durch alle deutschen Universitäten erleben. Aber der Preis einer solchen raschen Verbreitung war die Verflachung einer Philosophie, die schon von sich aus eher durch die formale Strenge der Methode und der Terminologie als durch die Tiefe des Denkens gekennzeichnet war. Die Schulphilosophie Wolffs wich rapid, parallel zu ihrem Überhandnehmen, einem Eklektizismus, der einerseits Grundlehren von Leibniz und Wolff selbst preisgab, andererseits empiristische und materialistische Lehrstücke aus England und Frankreich in sich aufnahm.

Mit Benno Erdmann können wir von einem dreifachen Merkmal der rationalistischen Strömung auf deutschem Boden sprechen: das Zurücktreteten der metaphysischen Spekulation, mit Ausnahme der natürlichen Theologie als einer demonstrativen Wissenschaft; ein wachsendes Interesse für psychologische Fragen insbesondere bezüglich der erkenntnistheoretischen Probleme; eine anthropologisch-moralische Zwecksetzung der Philosophie als Glückseligkeitslehre, wodurch die Philosophie in den Dienst der Aufklärung trat und zur „Popularphilosophie“ wurde.

Unter all diesen Aspekten entfernte sich die KrV vom „Genius der Zeit“. Trotz aller Kritik an der rationalistischen Metaphysik (vor allem an der philosophischen Gotteslehre) erhielt in der transzendentalen Analytik die Ontologie der relativen Erfahrungswirklichkeit eine ungleich hervorragendere Stellung und eine eingehendere Behandlung, als man ihr einzuräumen pflegte. Psychologische oder anthropologische Erörterungen fehlten in der KrV völlig, während die praktische Zielsetzung im Sinn der Popularphilosophen abgewiesen wurde und statt einer moralischen Glückseligkeitslehre erste Andeutungen einer Pflichtethik angeboten wurden³.

Stil und kompositorischer Charakter

Als Ursache des Unbehagens und Unverständnisses von seiten der Zeitgenossen ist auch der Umstand zu erwähnen, daß in der KrV jede Rücksichtnahme auf die Vorstellungs- und Ausdrucksweisen des großen Publikums fehlte. Kant selbst spricht von einer ersten Betäubung, die die Menge ungewohnter Begriffe und seine neue Sprache hervorbringen mußten⁴. Die KrV, schreibt er in der Vorrede, ist „im trockenen, bloß scholastischen Vortrage“ verfaßt, „zumal diese Arbeit keineswegs dem populären Gebrauch angemessen werden könnte“ (A XVIII)⁵.

Wir haben hier eine Eigenschaft dieser Schrift, welche nicht nur die ersten Leser und auch nicht nur die Laien in Philosophie belastet. Sprache, Stil, Argumenta-

tionsweise der KrV sind bis auf den heutigen Tag ein ständiges Hindernis gegen eine direkte und eingehende Kenntnis dieses Werks geblieben. Die erste Kritik Kants ist in diesen zweihundert Jahren ein viel mehr bewundertes oder gefürchtetes als tatsächlich gelesenes Buch gewesen; man gesteht viel öfter, um kein Gegenargument zu wissen, als von ihren Beweisen überzeugt zu sein. Die Bezeichnung W. Windelbands von der KrV als dem „Grundbuch der deutschen Philosophie“ gilt nicht ohne Einschränkung.

Aber die Undurchsichtigkeit des Stils hängt viel enger mit dem Inhalt des Werks zusammen, als sein Autor wahrhaben will. Die entwicklungsgeschichtlichen Untersuchungen des 19. und des beginnenden 20. Jahrhunderts haben eingehend an den Tag gebracht, daß die KrV in vielfacher und wesentlicher Hinsicht ein unabgeschlossenes Werk ist. Sie gibt den Niederschlag wiederholter und verschiedenartiger Versuche Kants, mit den entgegengesetzten Mängeln des Rationalismus und des Empirismus fertig zu werden. Aufgrund des „tentative character“ der KrV, wie N. Kemp Smith ihn genannt hat, zusammen mit der mehrschichtigen Argumentationszielsetzung derselben, ist es öfter auch für den Fachmann unmöglich, „zwischen einer Reihe von alternativen Weisen, den Text zu lesen, in aller Eindeutigkeit zu entscheiden“⁶. Es ist nicht so, als ob es nur an dem Kant-Forscher liege, daß er mangels Kenntnis des Kontextes, in dem Kant schrieb, oder wegen seines ungenügenden Überblicks über das Gesamtwerk Kants die einzelnen Partien der KrV in ihrem Sinn und Beweisgang nicht durchschauen kann. Die stückweise Zusammensetzung des Buchs, wie es die plötzliche und rasche Schlußredaktion zustande brachte, verrät immer wieder, daß die Entscheidung Kants, einen Strich unter das zwölf- oder sogar sechzehnjährige Ringen um die von Johann Heinrich Lambert angeregte „Reform der Metaphysik“ zu setzen, nicht mit dem Abschluß im sachlichen Klärungsprozeß zusammenfiel. Wer sich z. B. mit dem Abschnitt über die transzendente Deduktion der reinen Verstandesbegriffe ernst beschäftigt hat, wird sich nicht darüber wundern, daß Kant bei einem nochmaligen Versuch, seine Lösung des Kernproblems der KrV zu erläutern, gestand: „Ich verstehe mich nicht einmal selbst hinreichend.“⁷

Diese nüchterne Feststellung will freilich weder die Gedankenfülle eines Werkes bestreiten, das aus der Geistesgeschichte der Gegenwart einfach nicht hinwegzudenken ist, noch den einheitlichen Strang in der Erkenntnis- und Seinslehre übersehen, der das ganze Buch durchzieht. Sie besagt genau, daß sich die KrV als ganze nicht auf einen einzigen Faden aufreihen läßt. In der KrV bahnt sich Kant seinen Weg durch mehrere, einander widerstreitende oder auch disparate Perspektiven und Zielsetzungen. Kant scheint so zu argumentieren, als ob er völlig von dem jeweiligen Gedankenkreis abhinge, aus dem heraus er gerade schreibt⁸.

Es darf als gesichertes Resultat der entwicklungsgeschichtlichen Forschung angesehen werden, daß der zuletzt vorgelegte Text die verschiedenen, nicht selten einander widersprechenden Phasen wiedergibt, durch die das Denken Kants bis

zur relativen Reife von 1781 gegangen war. Demzufolge liegt die bahnbrechende Bedeutung der ersten Kritik Kants viel weniger in einem einheitlichen, allumfassenden System, das sie anzubieten hätte, als in ihrer mannigfaltigen Fragestellung und in den jeweils anders gelagerten Versuchen, die Probleme zu lösen.

Ein paar Jahre vor der Veröffentlichung seines Hauptwerks schrieb Kant diese Notiz über den experimentellen Charakter seines Philosophierens nieder: „Ich bin nicht der Meinung eines vortrefflichen Mannes, der da empfiehlt, wenn man einmal sich wovon überzeugt hat, daran nachher nicht mehr zu zweifeln. In der reinen Philosophie geht das nicht. Selbst hat der Verstand auch schon einen natürlichen Widerwillen dagegen. Man muß eben die Sätze in allerlei Anwendungen erwägen, und selbst von diesen einen besonderen Beweis entlehnen, das Gegenteil versuchen anzunehmen, und so lange Aufschub nehmen, bis die Wahrheit von allen Seiten einleuchtet.“⁹ Die immer wieder versuchte harmonisierende Auslegung der KrV kann nur dadurch ihre Absicht einigermaßen erfüllen, daß sie den Text der KrV in all ihren Teilen und Aussagen nicht zur Kenntnis nimmt oder Widersprüche verharmlost und Behauptungen Kants apologetisch wiederholt.

Vermittlung zwischen Rationalismus und Empirismus

Kant hat seine Kritik als eine Art von Vermittlung zwischen Rationalismus und Empirismus verstanden (A 760f.). Der Unterschied und der Gegensatz dieser zwei Strömungen ist freilich so alt wie die philosophische Reflexion selbst, die aber auch immer wieder Bestrebungen kannte, einen Mittelweg zwischen beiden zu finden. Der herrschende Eklektizismus in der deutschen Aufklärung nach 1740 hatte schon die schroffen Gegensätze durch inkonsequente Entlehnung aus beiden Extremen verwischt. Was die Leistung Kants auszeichnet, war, daß er seine mittelmäßigen Zeitgenossen ignorierte und auf die großen Männer zurückgriff, nämlich auf Leibniz und Hume, bei denen die zwei Grundrichtungen in ihrer Reinheit vorlagen. Wie ein Schiedsrichter stellte sich Kant zwischen sie, um den prinzipiellen Gegensatz zweier Halbwahrheiten durch die in der Mitte liegende volle Wahrheit aufzuheben.

Die Originalität der Kantischen Synthese bestand darin, daß sie die beiden Gedankenreihen, wie sie in der Form der Leibniz-Wolffschen und der Humeschen Philosophie vorlagen, zu einem einheitlichen Ganzen von weitgreifender historischer Bedeutung führte. Denn die KrV gewinnt eine antirationalistische Grenzbestimmung unseres Erkennens gerade auf der Basis eines erweiterten Rationalismus. Sie dehnt die rationalistische Apriorität unserer formalen Erkenntnisbedingungen über die Grenze der Ratio hinaus bis in das Gebiet der Sinnlichkeit aus und kommt auf diese Weise zu demselben Resultat wie der Empirismus, nämlich zur Beschränkung unserer Erkenntnis auf den Bereich der Erfahrung, aber so, daß diese

Erkenntnis die Eigenschaften der Wissenschaft aufweist¹⁰. In einer späteren Vorarbeit zur zweiten Auflage schrieb Kant rückblickend: „Ich habe bewiesen, daß die menschliche Vernunft in ihrem spekulativen Gebrauch auf keine andere Gegenstände sich erstrecken könne als auf Gegenstände einer möglichen Erfahrung.“¹¹

In der Fragestellung nimmt Kant weitgehend die rationalistisch-dogmatische Position ein. Denn die Existenz von Bestandteilen des Erkennens, die vom Subjekt stammen, also von apriorischen Komponenten, ist in der KrV weniger ein Problem als eine Voraussetzung. Man denke nur, wie in der Vorrede die ganze Untersuchung unter die Leitfrage gestellt wird: „Wie sind synthetische Urteile a priori möglich?“ In der Lösung der Frage, d. h. in der von der KrV ausgearbeiteten Erkenntnis- und Seinslehre, macht sich Kant im wesentlichen die Position des Empirismus zu eigen. Die mit den Rationalisten angenommene rationale Komponente des menschlichen Erkennens wird, was ihre objektive Tragweite anbelangt, völlig in den Dienst der von der Sinnlichkeit vermittelten (Erscheinungs-)Wirklichkeit gestellt. Aber damit erweist sich die Erfahrung, die die Empiristen hervorheben, nicht mehr als bloße Sinneserfahrung: sie schließt ja ein Apriori mit ein. Die menschliche Erkenntnis hängt also nicht allein von den Sinnen ab, ohne deshalb den Umfang der Erfahrung überschreiten zu können. Auf diesem Weg kommt die KrV zu einem doppelten, zusammenhängenden Ergebnis: einerseits zu einer antidogmatischen Grenzbestimmung gegen eine angemaßte Erkenntnis des Übersinnlichen im Rationalismus, andererseits zu einer antiskeptischen Begründung der allgemeinen und notwendigen Erkenntnis.

Aber die Rede von einem Vermittlungskurs, den die KrV steuert, genügt noch nicht, um die eigentliche Lehre des Hauptwerks Kants anzugeben. Wenn man von zweideutigen oder auch sachlich unzureichenden Formulierungen absieht, ist es nicht leicht, einen Denker zu finden, der eine rein sensualistische oder rein rationalistische Position vertreten hat. Der Rationalismus, und Leibniz speziell, leugneten den Beitrag der Sinneserfahrung nicht, wiesen aber das entscheidende Moment in der Erkenntnis dem rationalen, apriorischen Element zu. Hume wußte seinerseits nicht nur von den „impressions“ der Sinne, sondern auch von den „ideas“ des Verstandes. Die noch offenen und letztlich entscheidenden Fragen lauten: Welches von den beiden – Sinn und Verstand – bestimmt für den Menschen, was Wirklichkeit ist? Wie oder durch welche Handlungen wird diese Wirklichkeit erkenntnismäßig erreicht? Damit gehen wir zur Untersuchung derjenigen Grundlehre, von der weiter oben die Rede war.

Die Grundlehre: eine sensualistische Version des Intuitionismus

Der erste Teil der KrV, die „transzendente Ästhetik“, enthält schon zu Beginn eine programmatische Aussage, in der man die Grundauffassung Kants bezüglich der Erkenntnis sehen darf: „Auf welche Art und durch welche Mittel sich auch immer eine Erkenntnis auf Gegenstände beziehen mag, es ist doch diejenige, wodurch sie sich auf dieselben unmittelbar bezieht, und worauf alles Denken als Mittel abzweckt, die Anschauung“ (A 19).

Die Anschauung ist die einzige Erkenntnisart, die von sich aus imstande ist, bis zum Gegenstand zu gelangen. Die Stellen, an denen sich dieser Grundsatz findet, sind überaus zahlreich und in allen Teilen des Werkes verstreut: A 15 f., 224, 239, 271, 294 Anm., 399 u. a., wo es heißt, daß nur durch die Anschauung bzw. die Erfahrung der Gegenstand gegeben wird. Vielfach sind die Handlungen, die zum Zustandekommen der menschlichen Erkenntnis in ihren verschiedenen Merkmalen beitragen; aber wenn man sich fragt: Was bewirkt, daß die Erkenntnis Erkenntnis eines Gegenstands und damit überhaupt Erkenntnis ist? muß man zur Antwort geben: die Anschauung. Andere Handlungen sind zwar imstande, mittelbare Beziehungen zu dem Gegenstand herzustellen; es muß jedoch eine Tätigkeit geben, die aus ihrer Natur heraus die Brücke zwischen dem Erkennenden und dem Erkannten schlägt. Sonst verfallen wir in den Unsinn einer Reihe von Vermittlungen, von denen keine die zu vermittelnde Sache erreicht. Diese Handlung ist eben die Anschauung.

Die Lehre Kants: Erkennen ist Anschauen bedeutet offensichtlich, daß in der einzigen Anschauung, die wir haben (die der Sinne), das liegt, was für die Erkenntnis und somit für alle Erkenntnisarten wesentlich ist. Anders gewendet: nur eine anschauungsmäßige Handlung vermag das Subjekt zu transzendieren und eine unmittelbare Beziehung zu einer Wirklichkeit herzustellen, die verschieden vom Subjekt ist. An dem angedeuteten, naheliegenden Vergleich mit dem Sehen soll abgelesen werden, was Erkennen ist und wie es sich zu seinem Inhalt verhält.

Das allgemeine Prinzip wird unmittelbar danach für die menschliche Erkenntnis näher bestimmt: der Mensch ist mit einer nur sinnlichen Anschauung ausgestattet. Diese aber kann, nach einer Lehre, die zumindest seit der Renaissance üblich war, nur Erscheinungen vermitteln, d. h. Dinge, wie sie für uns sind. Die Dissertation Kants von 1770 hatte mit ihrer Raum-Zeit-Lehre diese phänomenistische Interpretation der Sinneserkenntnis radikalisiert. Infolgedessen sieht sich Kant imstande, schon auf den ersten Seiten der transzendentalen Ästhetik die allgemeine Phänomenalitätsthese zu formulieren: die menschliche Erkenntnis ist auf den Bereich der Erscheinungen, d. h. der relativen Wirklichkeit beschränkt.

Außer der sinnlichen Anschauung anerkennt Kant durchaus auch andere Handlungen als zur menschlichen Erkenntnis gehörig: die Verstandes- und Vernunftthandlungen, deren Untersuchung in der KrV die „transzendente Analy-

tik“ bzw. „Dialektik“ gewidmet sind. Aufgabe des Verstandes ist es, eine Synthese aus dem raumzeitlichen Mannigfaltigen zustande zu bringen, während die Vernunft prinzipiell das Vermögen dessen ist, was die Erfahrung übersteigt. An der oben angeführten Stelle bezeichnet nun Kant die Verstandes- und Vernunftthandlungen global mit dem Terminus „Denken“. Infolge des dort ausgesprochenen Grundprinzips kann das Denken, als nicht anschauungsmäßige Tätigkeit, den Gegenstand nur insofern erreichen, als es sich auf die sinnliche Anschauung bezieht. Was immer auch das Denken des näheren tun mag, es kann von sich aus keine andere noch nicht erreichte Wirklichkeit (bzw. keinen anderen metaphysischen Bestandteil der Wirklichkeit) vermitteln.

Die langen Ausführungen in der Analytik und Dialektik zeugen von den wiederholten Versuchen Kants, über den Intuitionismus in seiner empiristischen Version hinauszugehen. Da aber das Prinzip Anschauung, wie es am Beginn der Ästhetik in aller Deutlichkeit ausgesprochen wird, nie in Frage gestellt wird, vermögen die Verstandes- und Vernunftthandlungen zwar die Art und Weise zu ändern, *wie* wir den Inhalt der Anschauung erkennen, nicht aber den Realitätsgehalt und den ontologischen Status dessen, *was* wir erkennen. In diesem Sinn muß man von einem nicht-kognitiven Charakter des Denkens insgesamt bei Kant sprechen.

Ein solcher nicht-kognitiver Charakter tritt im Fall der Vernunftthandlungen offen zutage. Den transzendentalen Ideen, genau gesagt unserer Tendenz zum Unbedingten¹², kann „kein kongruierender Gegenstand in den Sinnen gegeben werden“ (A 327. Vgl. auch 621, 661 u. ö.). Die Ideen haben nur einen „regulativen Gebrauch“; sie sind Systematisierungsfaktoren, die unsere Erkenntnis von einer Erscheinung zur anderen in Richtung auf eine allumfassende Einheit hinführen. Gerade weil das Unbedingte kein konstitutives Moment zum Zustandekommen unserer objektiv gültigen Erkenntnis ausmacht, bleibt das Absolute des An-sich-Seins jenseits unserer Erkenntnis.

Derselbe nicht-kognitive Charakter ist hinsichtlich der Verstandeshandlungen eher verdeckt, insofern die sinnliche Anschauung dem Begriff seinen Gegenstand verschafft. In der Tat aber besagt die Lehre von einer zweigliedrigen Erkenntnisstruktur¹³ nur, daß der Verstand die schon durch die Sinne vermittelte Wirklichkeit bearbeitet, verbindet und ordnet, synthetisiert (A 231, 298f., B 419). „Der Verstand vermag nichts anzuschauen“ (A 51); deswegen „erkennt er für sich gar nichts“ (B 145). In dieser intuitionistischen Interpretation der Erkenntnis ist die Lehre der KrV einheitlich und konsequent.

An den Stellen, wo Kant dem Verstand doch eine kognitive Funktion zuzuschreiben scheint, wird diese Funktion in einem thetischen, d. h. idealistischen Sinn verstanden: der Verstand „gibt aus sich selbst“ einen „Zusatz“ her zum „Grundstoff“ der Sinnlichkeit (B 1f.); er legt selbst „Ordnung und Regelmäßigkeit“ in die Dinge hinein (A 125, B XVIII); er „schreibt der Natur gleichsam das

Gesetz vor“ (B 159). Dies bestätigt nur, daß der Verstand von sich aus keine neue, eigene (wenn auch freilich in Abhängigkeit von den Sinnen) Inhaltlichkeit vermittelt – denn er schaut nicht an.

Die doppelte These, daß die Vernunft als Vermögen des Unbedingten keine konstitutive Funktion ausübt, während der Verstand als „Vermögen der Regeln“ (A 132) eine konstitutive Funktion ausübt, bestimmt die Antwort der KrV auf die schon 1772 formulierte Frage nach der „Beziehung desjenigen, was man in uns Vorstellung nennt, auf den Gegenstand“¹⁴. Die Regeln der Vorstellungsverknüpfung, die das transzendente Subjekt als reine Erkenntnisfunktion vollzieht, werden für das empirische Subjekt zu den Gegenständen selbst – wobei jede metaphysische Deutung dieser Regeln ausgeschlossen ist.

Diese Lösung des sogenannten Konformitätsproblems, d. h. der Entsprechung zwischen unseren apriorischen Vorstellungen und dem Gegenstand, wird in der transzendentalen Deduktion der reinen Verstandesbegriffe ausgearbeitet. Dort überläßt die Korrespondenztheorie der Wahrheit, die die Transzendenz der Erkenntnis impliziert, der Kohärenztheorie den Platz, d. h. einer Auffassung der Wahrheit, derzufolge das wahr ist, was für alle Menschen gilt, und nicht das, was der transsubjektiven Wirklichkeit entspricht. „In der unendlichen Mannigfaltigkeit der Vorstellungsverbindungen gibt es solche, welche einer allgemeingültigen Regel, einer Norm entsprechen. Wahrheit ist Normalität des Denkens.“¹⁵ Zu Recht hat man in Kant den Begründer der Kohärenztheorie der Wahrheit gesehen.

Eine Alternative zum Intuitionismus: die Erkenntnis als Vollzug der Intentionalität

Es ist hier nicht der Ort, den vielfachen Wegen nachzugehen, auf denen man versucht hat, dem Phänomenismus der KrV zu entgehen. Im Grunde können sie auf zwei zurückgeführt werden. Im ersteren Fall nimmt man das Prinzip Anschauung an und hält Kant entgegen, auch unser Verstand sei einer Anschauung fähig: in den Daten der Sinne sieht er das Sein – ohne daß man allerdings angibt, welche unserer bewußten Handlungen diese Seinsanschauung sei. Im zweiten Fall stellt man das Prinzip selbst in Frage, insofern man die naheliegende, aber unzulängliche und daher irreführende Analogie mit der sinnlichen Anschauung beiseite schiebt und den ganzen Erkenntnisprozeß untersucht, wie er in uns bewußt stattfindet. Eine solche introspektive Analyse (die dem transzendentalen Programm entspricht, „sich nicht sowohl mit Gegenständen, sondern mit unserer Erkenntnisart von Gegenständen“ zu beschäftigen: B 25) führt zu zwei Grundeinsichten.

Erstens. Dem Erkenntnisprozeß liegt ein einsichtiger und rationaler Dynamismus zugrunde, der nicht auf einen angeblichen „Innenraum“ des Bewußtseins (Immanenzprinzip) eingeschränkt ist. Unser Fragen reicht ja über alle angebbare

Grenze hinaus. Dementsprechend ist die Wirklichkeit als das Korrelat zu dieser Intentionalität aufzufassen, die zunächst fragt, was das Datum, das Gegebene, sei, und dann, ob die in Aussicht gestellte Interpretation wahr sei. Es ist diese rationale Auffassung der Wirklichkeit, die die Disparatheit zwischen dem Sein und unseren Verstandes- und Vernunftthandlungen aufhebt, welche die ganze KrV kennzeichnet und das rätselhafte Ding an sich für unsere Erkenntnis unentbehrlich und zugleich unerreichbar macht.

Zweitens. Dieselbe Intentionalität vollzieht sich in einer dreigliedrigen Struktur aus Erfahrung, Einsicht (Begriff) und Urteil, gemäß den ihr innewohnenden Normen. Die Wirklichkeit, nach der wir fragen, wird in der Antwort auf dieselben Fragen erkannt – im rationalen Urteil also, das als absolute Bejahung („est“, ja) unserer Seinsintention Genüge tut. Im Urteil und durch das Urteil haben auch der Begriff und letzten Endes die sinnliche Anschauung eine Beziehung zur Wirklichkeit.

Mit seiner KrV wollte Kant dem Rationalismus und dem Empirismus ihr Recht, aber auch nur dies, widerfahren lassen. Aber die Kant-Forscher haben in der terminologisch durchgehend rationalistisch gefärbten Kritik von 1781 einen wesentlichen empiristischen Einschlag bald entdeckt, auf den sämtliche charakteristische Thesen der KrV zurückzuführen sind. Die transzendente Untersuchung Kants wurde zutreffend eine Konstitutionstheorie genannt, die nämlich erklärt, aus welchen Bestandteilen der Gegenstand zusammengesetzt ist. Als eine solche bekommt sie eher die formalen Bestandteile des Gegenstands unserer Erkenntnis als den aktuellen Vollzug derselben in den Blick. Deshalb konnte die KrV zwar eine ungemein verwickelte Theorie der Gegenständlichkeit ausarbeiten, aber nicht die sensualistische Auffassung von Erkennen und Sein überwinden, zu der der gemeine Menschenverstand neigt, wenn er über seine eigene Intelligenz und Rationalität reflektiert. Die KrV hat mehr als andere philosophische Schriften den Sensualismus des naiven Realismus auf die Dignität einer philosophischen Lehre erhöht, die für die ganze Folgezeit eine ungeheure Nachwirkung gehabt hat.

Es scheint, daß der Ausweg aus dem Engpaß des sensualistischen Intuitionismus darin besteht, die Hinwendung zum Subjekt bis zu Ende zu führen: nicht bloß bis zu dem, was das Subjekt hat (Anschauungen und Begriffe a priori), sondern bis zu dem, was es selber ist (und dementsprechend handelt): einsichtig und vernünftig. Es ist vielleicht nicht unangebracht, von einer intellektuellen Bekehrung zu sprechen, die nötig ist, um zur Einsicht zu gelangen, daß unser einsichtiges und rationales Erkenntnisstreben die Brücke zur Wirklichkeit schlägt und daß erst im anscheinend ungreifbaren Akt der rationalen Bejahung die Wirklichkeit erkannt wird¹⁶.

Rezeptionsgeschichte

In der Vorrede spricht Kant von einer Revolution der Denkart überhaupt, die nach dem erfolgreichen Muster der Mathematik und Naturwissenschaft überfällig sei. Der Vergleich mit Kopernikus soll die Umkehrung des Standpunkts verdeutlichen, demzufolge der Mensch zur Norm der erkennbaren Welt, ja zum „Urheber der Erfahrung“ wird (B 127). In der Tat ist die KrV wesentlich mit der sog. Hinwendung zum Subjekt verbunden. Die autonome Moral der späteren „Kritik der praktischen Vernunft“, dergemäß der Wille des Menschen als gesetzgebend gilt, so daß auch eine theologische Begründung des Sollensanspruchs zu den „unechten Prinzipien der Sittlichkeit“ zu rechnen ist, wird die in der ersten Kritik inaugurierte anthropologische Wende von der Natur auf die Welt der Freiheit ausdehnen. Mit Kant ist die Autonomie, d. h. die Selbstgesetzlichkeit des Menschen, zur Grundauszeichnung der modernen Welt geworden. Größe und Tragik der Wirkungsgeschichte der Kantischen Philosophie sind gleichfalls von hierher zu verstehen.

Was die erkenntnistheoretische und metaphysische Problematik anbelangt, stellt sich die Rezeptionsgeschichte der KrV von Anfang an auch als eine Umformungsgeschichte heraus. Die ersten Jahre nach dem Erscheinen der KrV erlebten eine unglaubliche Zahl von Erläuterungsschriften, die alle bemüht waren, wie sich schon 1784 der erste dieser Scholiasten ausdrückte, die Hieroglyphen der Kantischen Schrift zu entziffern.

Aber bloß erklärende Glossen genügten nicht. Eine Umbildung war nötig wegen der unversöhnlichen Spannung zwischen realistischem Ausgangspunkt und idealistischem Ergebnis, die das ganze Werk durchzieht. Es war in der Sache selbst begründet, daß Kant verstehen über ihn hinausgehen bedeutete. Jakob Sigismund Beck und Johann Gottlieb Fichte haben schon im letzten Jahrzehnt des 18. Jahrhunderts den idealistischen Faden der Transzendentalphilosophie aufgenommen und weiter gezogen. Der Einmarsch in das dunkle Territorium des transzendentalen Bewußtseins, die Fortbildung des transzendentalen Ich zum Absoluten und dementsprechend die Preisgabe des Dings an sich, d. h. eines Absoluten, das nicht vom Subjekt abhängt, waren die Etappen dieses Fortbildungsprozesses.

Kant sah mit zunehmendem Argwohn zu, wie sich seine gescheiterten Schüler nicht mit der Bestätigung der Transzendentalphilosophie aus ihrer Anwendung in der Theorie der Natur und der Moral zufriedengaben, die er selber in den achtziger Jahren im Alleingang ausgearbeitet hatte. Sie wollten eigens die Fundamente untersuchen. Der Meister, der die Geister gerufen hatte, konnte nicht verhindern, daß die „Theoretiker aus Leidenschaft“ einen Strang aus dem vielschichtigen Gewebe der KrV bis zu Ende spinnen würden im großartigen Entwurf und zugleich in der unerbittlichen Einseitigkeit des Deutschen Idealismus¹⁷.

Nach dem Zusammenbruch des Deutschen Idealismus erfolgte in der zweiten

Hälfte des 19. Jahrhunderts eine Rückkehr zu Kant, die als Neukantianismus bekannt ist. Im Hinblick auf die KrV ist vor allem die Marburger Schule mit Hermann Cohen, Paul Natorp und Ernst Cassirer zu erwähnen, die eine erkenntnistheoretische Rezeption zugunsten einer Begründung von Mathematik und Naturwissenschaft entwickelten. Aus der herrschenden positivistischen Stimmung heraus „ergriff man begierig, namentlich von seiten der Naturforscher, eine philosophische Lehre, welche die Unerkennbarkeit der Dinge an sich festzulegen und zugleich das Recht einer mathematischen Theorie der Erfahrungswelt zu begründen versprach“¹⁸. Meinerseits möchte ich doch hinzufügen: allzu begierig, und zwar nicht bloß damals. Die angebliche Bescheidenheit, sich mit Erscheinungen zufriedenzugeben, ist in der Tat der Gemächlichkeit sehr zuträglich, die sich die weitere Untersuchung erspart, was man eigentlich tut, wenn man Wissenschaft betreibt oder überhaupt menschliche Erkenntnis vollzieht (vgl. A 470).

Es ist vor allem der Neukantianismus mit seinem wissenschaftstheoretischen Interesse gewesen, der eine Verschiebung in der Perspektive herbeigeführt hat, unter der seitdem die KrV gelesen wird. Denn er hat den Akzent auf die transzendente Analytik verlagert: auf das Deduktionsproblem, mit dem Kant Apriorität der Verstandesbegriffe und objektive Gültigkeit derselben zum Einklang bringt, und auf die Grundsätze des reinen Verstandes, in denen Kant seine Begründung der Naturwissenschaft artikuliert. Somit trat in den Mittelpunkt der Transzendentalphilosophie die „immanente Metaphysik“, die Metaphysik der Erscheinungswirklichkeit, die mit den transzendentalen Naturgesetzen in eins fällt.

Die Dialektik wurde ausschließlich in ihrem negativen Moment gesehen, nämlich als die Kritik an der „*metaphysica specialis*“: rationale Psychologie, Kosmologie, Theologie. Infolgedessen wurde Kant vielfach als der Zerstörer der Metaphysik angesehen. Aber diese negative Kritik war für Kant nur die *conditio sine qua non* für den positiven Teil der Transzendentalphilosophie, d. h. für eine praktisch gegründete Metaphysik des An-sich-Seins. Nachdem nämlich die Quelle der Widersprüche der reinen theoretischen Vernunft in der Bestimmung des Unbedingten aufgedeckt wurde, war der Weg frei, durch dieselbe reine Vernunft in ihrem praktischen Gebrauch das Unbedingte und mit ihm „die höchsten Zwecke unseres Daseins“ (B 395) zu realisieren. In diesem Sinn lautet ein programmatischer Ausspruch aus der Vorrede zur zweiten Auflage: „Ich mußte also das Wissen aufheben, um zum Glauben Platz zu bekommen“ (B XXX).

Es ist nicht von ungefähr, daß Hermann Cohen die ganze Postulatenlehre der „Kritik der praktischen Vernunft“, d. h. eben die Verwirklichung der Begriffe von Gott und vom Menschen als freiem und geistigem Wesen ablehnt. Die für das moderne Denken selbstverständliche Scheidung des theoretischen und praktischen Bereichs der Philosophie kann sich zwar auf die Logik der bei Kant vorhandenen

Ansätze berufen, ist aber der Sichtweise, unter der Kant seine Transzendentalphilosophie ausgearbeitet hat, fremd¹⁹.

Die 1924 mit der zweihundertjährigen Wiederkehr des Geburtstags Kants einsetzende metaphysische Kant-Interpretation, die den Neukantianismus ablöste, hat eine gewisse Kurskorrektur herbeigeführt, insofern die geschichtlichen Zusammenhänge des Kantischen Denkens mit den klassischen Themen der Metaphysik stärker berücksichtigt und somit die prinzipielle Lösung des Freiheitsproblems in der Dialektik in ihrer Verbindung mit der postulatorischen Metaphysik der „Kritik der praktischen Vernunft“ positiver bewertet wurde. Aber auch in dieser Interpretation ist der Akzent auf der Metaphysik der Erfahrung geblieben, während der Weg von der subjektiven Raum-Zeit-Lehre zur Ermöglichung der transzendentalen Freiheit bis zur Realisierung der Gottesidee als ein sekundäres, zeitbedingtes Element angesehen wurde, ein Beiwerk, das von der wissenschaftlichen Ontologie der Erfahrungswelt abgekoppelt werden kann.

Die Kritik der reinen Vernunft zwischen Verdammung und Überwindung

Daß die phänomenale Deutung der uns erkennbaren Wirklichkeit und infolgedessen die Ablehnung jeder wissenschaftlichen Metaphysik zumindest Zurückhaltung und Verdacht bei denen hervorrief, die auf die rationalen Grundlagen des menschlichen Lebens und insbesondere des christlichen Glaubens bedacht sind, kann niemanden wundern.

Schon fünf Jahre nach der Veröffentlichung der KrV schickte der Landgraf von Hessen der Philosophischen Fakultät an der Universität Marburg eine Cabinetsordre, die die Vorlesungen über die Kantische Philosophie untersagte und zugleich die Fakultät aufforderte, zu berichten, „was von Kants Schriften überhaupt zu halten, insbesondere ob solche zum Skeptizismus Anlaß gäben mithin die Gewißheit der menschlichen Erkenntnis untergrüben“²⁰.

Zur selben Zeit begann in den katholischen Ländern Süddeutschlands ein reges, freundlicheres Interesse an der neuen Philosophie und eine Rezeption derselben, an der die Benediktiner maßgeblich beteiligt waren. Aber es war vor allem die Ethik Kants mit ihrer Postulatenlehre und der darauf beruhenden Auffassung von einer Vernunftreligion, die die Aufmerksamkeit der katholischen Denker auf sich zog, während die KrV in ihrer epochalen Wende und in ihrer Sprengkraft äußerst wenig beachtet wurde. Dieser Umstand erklärt einigermaßen die sonst überraschende Unbedenklichkeit der damaligen katholischen Theologie gegenüber dem umstürzenden Inhalt der Transzendentalphilosophie, ist aber auch mitverantwortlich für die Kurzlebigkeit und, im großen und ganzen, Oberflächlichkeit dieser ersten Kant-Rezeption von seiten der katholischen Theologie im Zeitraum bis zum Todesjahr Kants²¹.

Nachdem man die agnostische und immanentistische Tendenz der KrV in sich selbst und in ihren Konsequenzen eingesehen hatte, kam es zu einer härteren Auseinandersetzung und schließlich zur Indizierung der KrV am 11. Juni 1827 unter Papst Leo XII. Daß bei dieser Ablehnung Kants Gottesbeweiskritik im Mittelpunkt stand, versteht sich von selbst. Für eine Glaubens- und Lehrtradition, in der die natürliche Erkennbarkeit Gottes „aus den geschaffenen Dingen“ tief verankert ist, konnte, unter den gegebenen kulturellen Umständen, der „Zertrümmerer der Gottesbeweise“ kaum anders verstanden und beurteilt werden²². Und überhaupt ist die Frage nach dem Verhältnis von Vernunft und Glauben, die die katholische Theologie im 19. Jahrhundert lange beschäftigte und ihre authentische Antwort auf dem Ersten Vatikanischen Konzil fand, auf dem Hintergrund der Kantischen Spaltung von theoretisch-wissenschaftlicher Vernunft im phänomenalen Bereich und Vernunftglauben ohne theoretische Gültigkeit im transzendenten, religiösen Bereich zu verstehen.

Erst mit dem Werk Joseph Maréchals SJ (1878-1944) vollzog sich ein Wandel zumindest innerhalb eines Teiles der an Thomas von Aquin orientierten Neuscholastik. Es ging allerdings nicht sosehr um eine Änderung in der Beurteilung der Resultate, zu denen die KrV gelangt, als vielmehr um eine neue Einsicht in die Berechtigung und Chancen der von Kant eingeleiteten transzendentalen Untersuchung. Die Leitidee Maréchals war, daß „der Agnostizismus Kants von seinem eigenen Ansatz her überwunden werden kann“²³. Denn die Vorstellung eines wenn auch zunächst phänomenalen Objekts als Objekt ist nur unter der Voraussetzung eines Dynamismus des Geistes auf das Absolute hin möglich.

Der Versuch Maréchals, die transzendente Methode Kants in die Erkenntnislehre Thomas von Aquins einzubringen, ist sowohl aus historischen als auch aus systematischen Gründen umstritten. Er hat aber zweifelsohne einen fruchtbaren Dialog des Thomismus mit der Transzendentalphilosophie und überhaupt mit der modernen Philosophie ermöglicht. Abgesehen davon, wie Maréchal selbst die Finalität des Verstandes des näheren auffaßt, hat seine Lehre von der ontologischen Affirmation auf die Achillesferse des Kantischen Idealismus hingewiesen, nämlich die Nichtbeachtung des Vollzugs einer unbegrenzten Intentionalität, die sogar ihre eigene Behauptung von der Beschränkung der Erkenntnis auf die Phänomene in einem uneingeschränkten Horizont aufstellt und daher in einem realistischen Sinn meint und meinen muß.

Mit der Thematisierung des uneingeschränkten Seinshorizonts als konstitutiven Bestandteils des Menschen aber ist der Ansatz gegeben zu einer Sicht vom Menschen als einem Wesen der Transzendenz zum Wahren und Guten. In der neuzeitlichen anthropologischen Wende entdeckt sich der Mensch als unterwegs in der Wahrheit seiner Erkenntnis und in der Freiheit seiner Entscheidung zum Absoluten hin.

ANMERKUNGEN

- ¹ Brief Kants an Moses Mendelssohn vom 16. August 1783.
² Brief Kants an Christian Garve vom 7. August 1783.
³ B. Erdmann, *Kant's Kritikismus in der ersten und der zweiten Auflage der KrV* (Berlin 1878) 6-11.
⁴ Brief Kants vom 7. August 1783.
⁵ Die KrV wird nach der Originalpaginierung zitiert. A bezeichnet die erste (1781), B die stark geänderte zweite Auflage (1787).
⁶ D. Henrich, *Identität und Objektivität* (Heidelberg 1976) 54.
⁷ Brief Kants an J. S. Beck vom 1. Juli 1794.
⁸ E. Adickes in der Einleitung seiner Ausgabe der KrV (Berlin 1889) XVII.
⁹ Reflexion 5036, in: *Ges. Schriften* (Akademie-Ausgabe), Bd. 18, 69.
¹⁰ B. Erdmann, *Kritik der Problemlage in Kants transzendentaler Deduktion der Kategorien*, in: *Sitzungsber. d. Königl.-Preuß. Akademie d. Wissenschaften* (Berlin 1915) 204f.
¹¹ Reflexion 5650, a. a. O. 301.
¹² KrV, B XX. Vgl. die Reflexion 6414, a. a. O. 709.
¹³ Vgl. vor allem die bekannte Stelle am Anfang der transzendentalen Logik: A 50-52.
¹⁴ Brief Kants an M. Herz vom 21. Februar 1772.
¹⁵ W. Windelband, *Präludien*, Bd. 1 (1919) 138.
¹⁶ Zur hier angedeuteten Intentionalitätsanalyse und zur entsprechenden Seinsauffassung vgl. B. Lonergan, *Erkenntnisstruktur*, in: *Theologie im Pluralismus heutiger Kulturen* (Freiburg 1975) 88-108; ders., *Metaphysics as Horizon*, in: *Gregorianum* 44 (1963) 307-318.
¹⁷ D. Henrich, a. a. O. 12f.
¹⁸ W. Windelband, a. a. O. 148.
¹⁹ J. Schmucker, *Zur entwicklungsgeschichtlichen Bedeutung der Inauguraldissertation von 1770*, in: *Akten des 4. Internationalen Kant-Kongresses* (Berlin 1974) 278*.
²⁰ Brief J. Berings an Kant, 21. 9. 1786, in: *Kants ges. Schr.* Bd. 10, 465. Vgl. Bd. 13, 182-187.
²¹ Vgl. W. Heizmann, *Kants Kritik spekulativer Theologie und Begriff moralischen Vernunftglaubens im katholischen Denken der späten Aufklärung* (Göttingen 1976).
²² Landläufig wird die Kritik an den drei möglichen Beweisen vom Dasein Gottes aus spekulativer Vernunft, die Kant im Theologie-Kapitel der transzendentalen Dialektik ausführt, als die Spitze – im guten oder schlechten Sinn – des Prozesses gewürdigt, den die KrV gegen die Vernunft führt. J. Schmucker hat mit Recht mehrmals auf den erstaunlichen Umstand hingewiesen, daß diese weit verbreitete Sichtweise den im wesentlichen vorkritischen Ursprung der Kantischen Gottesbeweiskritik einfach unterschlägt. Mehrere Schriften aus der vorkritischen Periode, vor allem der „einzig mögliche Beweisgrund zu einer Demonstration des Daseins Gottes“ von 1762, entwickeln genau dieselbe Kritik an dem ontologischen, kosmologischen und physikotheologischen Beweis, wie wir sie dann in der KrV wiederfinden. Diese Kritik ist also von der „kopernikanischen Wende“ unabhängig. In der Tat lassen sich die Probleme der traditionellen Gottesbeweise unter der Voraussetzung des transzendentalen Idealismus nicht sinnvoll stellen. Die Tatsache, daß die vorkritische Gottesbeweiskritik in die KrV aufgenommen wurde, hat zur Folge gehabt, daß sie viel mehr unter dem Gesichtspunkt der KrV als in ihrer tatsächlichen und nicht leicht durchschaubaren Argumentation betrachtet wurde.
²³ J. Maréchal, *Le point de départ de la métaphysique*, Cahier V (Bruxelles 1949) 34.