

annehmbaren Welt nicht gewährleistet. Benutze ich jedoch die U-Bahn, so ist meine zeitige Ankunft sichergestellt und deshalb stark erlaubt. Somit ist die Definition der deontischen Begriffe durch Besonderheiten gekennzeichnet, die sich von den deontischen Operatoren der deontischen Standard-Logik unterscheiden. Diese Besonderheiten sind z. T. in /8/ beschrieben.

In unserer kurzen halbformalen Betrachtung des Sinnes der deontischen Hauptbegriffe werden wir uns nicht mit dem Aufbau syntaktischer Systeme und der entsprechenden präzisen Semantiken beschäftigen. Beschränken wir uns auf allgemeine Bemerkungen. Als semantisches Modell betrachten wir die Struktur

$\{W, f_1, f_2, V\}$, wo:

- W – die nicht leere Menge der möglichen Welten bedeutet,
- f_1 – die Funktion ist, die jeder möglichen Welt aus W eine Menge aus ihr erreichbarer Welten zuordnet.
- f_2 – ist die Funktion, die jeder Welt aus W eine Menge (evtl. leere) ihr annehmbarer Folgen zuordnet, eine solche Menge, daß $f_2(w) \subseteq f_1(w)$.
- V – ist die Bewertungsfunktion, die jeder Formel in jeder Welt einen der Wahrheitswerte zuordnet.

Die Allgemeingültigkeit (allgemeine Bedeutung) wird auf Standardweise bestimmt.

Die Überdeckung der Funktionen f_1 und f_2 durch eine Reihe zusätzlicher Forderungen ermöglicht es, eine Hierarchie von Systemen der deontischen Logik zu entwickeln.

Literatur

- 1 Anderson A.R.: A Reduction of Deontic Logic to Alethic Modal Logic. *Mind* 67 (1958).
- 2 Chellas B.F.: Conditional Obligation. In: Stenlund S., (ed) *Logical Theory and Semantic Analysis*. Dordrecht, 1974.
- 3 Fraassen B.C.: The Logic of Conditional Obligation. *Journal of Philosophical Logic* 1 (1972).
- 4 Hanson W.H.: Semantics for Deontic Logic. *Logique et analyse* 8 (1965).
- 5 Hansson B.: An Analysis of some Deontic Logics. In: Hilpinen R. (ed), *Deontic Logic: Introductory and Systematic Readings*. Reidel, Dordrecht, 1971.
- 6 Hintikka J.: Some Main Problems of Deontic Logic. *ibid.*
- 7 Kanger S.: *New Foundation for Ethical Theory*. Stockholm, 1957.
- 8 Von Wright, G.H.: Deontic Logic and the Theory of Conditions. In: Hilpinen R. (ed), *Deontic Logic: Introductory and Systematic Readings*. Reidel, Dordrecht, 1971.

Georg Biedermann

Zur Erkenntnistheorie Kants

Immanuel Kant (1724–1804) ist der letzte große Aufklärer des 18. Jahrhunderts und zugleich der Inaugurator der klassischen bürgerlichen deutschen Philosophie. Als hervorragender Vertreter des Bürgertums tritt er auf allen Gebieten des philosophischen Denkens epochemachend auf. Er wirkte bahnbrechend bei der Begründung der modernen Kosmogonie, indem er – an Newton anknüpfend – in seiner ersten bedeutenden Schrift „Allgemeine Naturgeschichte und Theorie des Himmels“ (1755) die Entstehung und Entwicklung des Weltalls aus den widersprüchlichen Grundkräften der Materie zu erklären suchte. Einen wesentlichen Beitrag leistete er darüber hinaus zur Weiterbildung der Erkenntnistheorie mit der Klarstellung der aktiven Rolle des Verstandes (des Subjektes) im Erkenntnisprozeß, wobei er mit dem Begriff der „synthetischen Urteile a priori“, der Theorie von den Antinomien und der Naturzweck-Hypothese organisierter Wesen (Ganze-Glied-Beziehung), faktisch den Grundstein für die dialektische Methode legte. Von großer Bedeutung für den philosophischen Denkfortschritt war auch seine Religionskritik und hier besonders die

Interpretation Gottes als ein theoretisch nicht beweisbares Postulat der praktischen Vernunft, das als antitheologisches Prinzip einer moralischen Weltordnung, nachhaltig auf das religionskritische Denken von Fichte bis Strauß wirkte und im Atheismus Feuerbachs seinen Abschluß fand. Große Verdienste erwarb er sich ferner auf dem Gebiete der Soziallehre, wo er unter dem unmittelbaren Einfluß Rousseaus (1712–1778) als höchste Bestimmung des menschlichen Handelns die Autonomie der Vernunft und mit diesem Begriff die Freiheit des Menschen und die Unverletzlichkeit seiner Würde herausarbeitete. Von dieser humanistischen Position bekämpfte er in seinen Schriften den Despotismus, den Krieg und die Unterdrückung der Freiheit, in welchen Formen sie auch immer auftrat.

„Das Wahrhafte der Kantischen Philosophie“, sagt Hegel, „ist, daß das Denken als konkret in sich, sich selbst bestimmend aufgefaßt ist; so ist die Freiheit anerkannt. Rousseau hat so in der Freiheit schon das Absolute aufgestellt: Kant hat dasselbe Prinzip aufgestellt, nur mehr nach theoretischer Seite.“/1/

Noch entschiedener hat Karl Marx diesen engen Zusammenhang zwischen der deutschen und französischen

Aufklärung hervorgehoben, wenn er „Kants Philosophie“ direkt „als die deutsche Theorie der französischen Revolution“ bezeichnet.^{2/}

Mit den von Kant in seiner theoretischen und praktischen Philosophie aufgeworfenen Problemen, die auf spezifische Weise die seit den bürgerlichen Revolutionen in Holland und England herangereiften Zeitbedürfnisse zum Ausdruck brachten, hat der Denker zugleich die Hauptaufgaben für die klassische bürgerliche deutsche Philosophie formuliert: Wie kann die Autorität der Vernunft, d. h. wie kann die Unabhängigkeit und die politische Freiheit des Bürgertums und damit aller Menschen von den Fesseln des Feudalabsolutismus auch in Deutschland verwirklicht werden?

Schon aus dieser allgemeinen Anmerkung zur Kantischen Philosophie erwächst die Frage, wie es möglich war, daß ausgerechnet das stockreaktionäre Preußen und hier wieder eines der entlegensten Gebiete zur Geburtsstätte des progressivsten bürgerlichen Denkens in Deutschland werden konnte. Das ist nicht mehr so absurd, wenn man die territoriale und wirtschaftliche Sonderstellung der Heimatstadt Kants berücksichtigt. Ähnlich wie Hamburg, Leipzig, Dresden oder Frankfurt verkörperte im 18. Jahrhundert auch Königsberg – gleich einer Oase – eines jener wenigen Zentren in Preußen-Deutschland, in dem sich aufgrund seiner günstigen geographischen Lage schon frühzeitig eine bemerkenswerte Industrie und ein ausgedehnter See- und Binnenhandel herausgebildet hatten. Die verhältnismäßig hoch entwickelte Wirtschaft, dazu die in dieser Stadt seit Generationen ansässigen zahlreichen englischen, französischen, holländischen und anderen ausländischen Handelshäuser, die die soziale Struktur dieser alten Handelsmetropole mitbestimmten, bildeten den Boden, auf dem fortschrittliches Gedankengut entstehen konnte. Und nicht nur das. Dank der weitweiten Verbindung dieser „gewerbereiche(n), geräusch- und geschäftsvollen(n) Stadt“^{3/} zum In- und Ausland, fanden mehr als anderswo im rückständigen Preußen die Ideen der deutschen und europäischen Aufklärung Eingang in die Universität. J. G. Herder (1744–1803) und lange vor ihm Kant haben hier ihre wissenschaftliche und humanistische Ausbildung erhalten. Auch J. G. Hamann (1730–1788), der einen nicht unwesentlichen ästhetischen Einfluß auf Herder und Goethe ausgeübt hat, wurde in Königsberg geboren und ausgebildet. Auf Kants Entwicklung hat an dieser Universität am nachhaltigsten der Professor für Philosophie und Mathematik Martin Knutzen (1713–1751) eingewirkt. Während seiner Studienzeit (1740–1747) hörte er Vorlesungen dieses angesehenen Gelehrten über die Leibniz-Wolffsche Metaphysik und Logik, ferner über Mathematik und praktische Philosophie, darüber hinaus möglicherweise auch noch über rationale Psychologie, über Naturphilosophie und Naturrecht sowie über Astronomie. Knutzen war es auch, der den jungen Kant mit den Werken Isaac Newtons (1643–1727) bekannt machte und ihm zum Zwecke einer vielseitigen wissenschaftlichen Bildung seine umfangreiche Bibliothek zur Verfügung stellte.

Nach Abschluß des Studiums war Kant gezwungen, wie die meisten aus niederen sozialen Schichten stammenden Gelehrten, seinen Lebensunterhalt mehrere Jahre (1747–1754) als Hauslehrer zu verdienen. 1755 promovierte er mit der Dissertation „Über das Feuer“ zum

Magister (zum Doktor) der Philosophie, und noch im gleichen Jahr habilitierte er sich als Privatdozent. Nahezu anderthalb Jahrzehnte war er an der Universität als Dozent tätig, ehe er (1770) zum Professor für Logik und Metaphysik berufen wurde. Während seiner langjährigen Hochschullehrertätigkeit las er durchschnittlich 16 Stunden wöchentlich mit großem Erfolg Logik, Metaphysik, physische Geographie, Astronomie, Mathematik, Ethik, theoretische Physik und andere Fächer. Klassische Bedeutung aber erreichte er allein auf philosophischem Gebiet. In einer mehr als fünfzigjährigen überaus produktiven schriftstellerischen Tätigkeit hat er neunundsechzig philosophische Arbeiten verfaßt; die erste veröffentlichte er mit zweiundzwanzig Jahren, die letzte knapp fünf Jahre vor seinem Tode. Schon sein erster Aufsatz, „Gedanken von der wahren Schätzung der lebendigen Kräfte...“ (1746), läßt jenen sachlich-kritischen Zug erkennen, der auch noch für seine letzte Publikation typisch ist.

I.

Gewöhnlich wird das philosophische Schaffen Kants in zwei Perioden unterteilt: in die sogenannte „vorkritische“ und in die „kritische“ Periode. Einer solchen Unterscheidung kann im Hinblick auf den spezifischen Charakter dieser beiden Etappen, wenn man ihre Unterschiedlichkeit nicht wie die bürgerliche Kantforschung ungerechtfertigt aufbauscht, zugestimmt werden. Immerhin war ja das Hauptaugenmerk Kants bis etwa 1768 – von einigen Arbeiten zur theoretischen und praktischen Philosophie abgesehen – vorzugsweise auf naturwissenschaftlich-philosophische Probleme gerichtet.^{4/} Diese frühe Entwicklungsetappe Kants hatte eigenständigen wissenschaftlichen Wert; das beweist auch ihr Einfluß auf die Weltanschauung Herders, Goethes und Schellings. Hinzu kommt, daß manche von Kant in diesen Schriften geäußerte Gedanken erst im 19. Jahrhundert entdeckt und weiterentwickelt wurden. Man kann deshalb dem bürgerlichen Kantinterpreten Bruno Bauch nicht zustimmen, wenn er in der ersten Periode nur „de(n) notwendige(n) entwicklungsgeschichtliche(n) Unterbau der zweiten“ sieht, wobei nach Auffassung dieses Kantianers die Aufgaben, die Kant sich in jener Zeit stellte, lediglich „die Materialien durch Vorbereitung und Vorarbeit“ „für seine eigentlich kritische Epoche“ zu liefern hatten.^{5/} Eine solche Unterteilung in eine Vorbereitungs- und in eine Hauptperiode hält keiner Überprüfung stand. Sie widerspricht schon darum den historischen Tatsachen, weil Kant seine philosophische Laufbahn nicht mit einer Kritik der Erkenntnistheorie oder mit Überlegungen zu Grundfragen der Religion und Theologie begann, sondern mit Reflexionen über Probleme, die die Natur- und Gesellschaftswissenschaften der Philosophie zur theoretischen Bewältigung aufgegeben hatten. Erst als der Gegenstand mit der Methode, als die Resultate der Wissenschaften mit dem Sensualismus des englischen und französischen Materialismus bzw. mit den abstraktdogmatischen Grundsätzen des Wolffschen Rationalismus in einen unauf löslichen Widerspruch geraten waren, wurde ihm die Unzulänglichkeit dieser Methoden bewußt. Das aber ist nur der eine und noch nicht einmal der wesentliche Faktor für das Umdenken Kants. Was ihn vor allem zu prinzipiellen erkenntnistheoretischen Forschungen veranlaßte, war das Freiheitsproblem, wie es

von der französischen Aufklärung und namentlich von Rousseau seit der Mitte des 18. Jahrhunderts als Ausdruck der tiefen Krise des Feudalabsolutismus verkündet wurde. Es ist gewiß mehr als ein bloßer Zufall, daß Kants Hinwendung zur theoretischen Philosophie mit seinem intensiven Studium der Lehren dieses bedeutenden Aufklärers Anfang der 60er Jahre des 18. Jahrhunderts zusammenfällt. „Rousseau“, schrieb er in seinen „Beobachtungen...“, „hat mich zurechtgebracht“. Er war es, der „zu allererst unter der Mannigfaltigkeit der menschlichen angenommenen Gestalten, die tief verborgene Natur des Menschen und das versteckte Gesetz“ entdeckte, „nach welchem die Vorsehung durch seine Beobachtungen gerechtfertigt wird.“/6/

„Nicht die Untersuchung vom Dasein Gottes, der Unsterblichkeit etc.“, hebt Kant mit Nachdruck hervor, „ist der Punkt gewesen, von dem ich ausgegangen bin, sondern die Antinomie der r. V.: „Die Welt hat einen Anfang, sie hat keinen Anfang etc. bis zur vierten: Es ist Freiheit im Menschen, – gegen den: es ist keine Freiheit, sondern alles ist in ihm Naturnotwendigkeit“; diese war es, welche mich aus dem dogmatischen Schlummer zuerst aufweckte und zur Kritik der Vernunft selbst hintrieb.“/7/

In diesen Sätzen spricht sich implizit das allgemeine Bedürfnis seiner Epoche, das Grundinteresse der aufstrebenden Bourgeoisie nach rationaler Herrschaft der Vernunft über Natur und Gesellschaft aus. Konkret faßte sich dieses Interesse in der spezifischen Fragestellung zusammen: Wie kann die in der Natur, im Universum herrschende Gesetzmäßigkeit, wie kann die Notwendigkeit, der auch der Mensch als Naturwesen unterliegt, mit der menschlichen Freiheit und Würde vereinbart werden? Oder kürzer: Wie müssen die Bedingungen beschaffen sein, unter denen sich allein die Freiheit des Willens verwirklichen kann? Mit dieser Problemsituation wurde aber auch deutlich, daß die von Kant herausgearbeitete zentrale Aufgabe theoretisch nur zu bewältigen war, wenn die bisherige Philosophie kritisiert und eine Methode ausgearbeitet wurde, die nicht nur die Vorzüge des Sensualismus (Empirismus) und Rationalismus in sich vereinigte, sondern die vor allem auch die Rolle des erkennenden Subjekts und seinen Platz in der Gesellschaft klärte.

„Unser Zeitalter“, bestimmt Kant diese Aufgabe, „ist das eigentliche Zeitalter der Kritik, der sich alles unterwerfen muß. Religion durch ihre Heiligkeit und Gesetzgebung durch ihre Majestät wollen sich gemeinlich der selben entziehen. Aber alsdann erregen sie gerechten Verdacht wieder sich und können auf unverständliche Achtung nicht Anspruch machen, die die Vernunft nur demjenigen bewilligt, was ihre freie und öffentliche Prüfung hat aushalten können.“/8/

Mit diesem Urteil stellt sich Kant in die Reihe jener großen bürgerlichen Humanisten, von denen F. Engels in bezug auf die französischen Aufklärer sagte, daß

„sie keine äußere Autorität an(erkannten), welcher Art sie auch sei. Religion, Naturanschauung, Gesellschaft, Staatsordnung, alles wurde der schonungslosen Kritik unterworfen; alles sollte sein Dasein vor dem Richterstuhl die Vernunft rechtfertigen oder aufs Dasein verzichten... Es war die Zeit, wo wie Hegel sagt, die Welt auf den Kopf gestellt wurde.“/9/

II.

Den einzig sicheren Weg, dieses Programm zu verwirklichen und die Metaphysik aus der Sackgasse herauszuführen, in die sie in Deutschland vorwiegend durch die philosophische Dogmatik Ch. Wolffs (1679–1754) gebracht worden war, sah Kant in einer systematischen

Untersuchung und Neubestimmung der Grundlagen der menschlichen Erkenntnis./10/ Als Ergebnis seines mehr als zwölfjährigen „angestregten Nachdenkens“, währenddem er sich gründlich mit der Philosophie der deutschen und europäischen Aufklärung auseinandersetzte, erschien 1781 das Hauptwerk seiner theoretischen Philosophie, die „Kritik der reinen Vernunft“. Allein diese Schrift, die nichts geringeres als „eine gänzliche Veränderung der Denkungsart... menschlicher Erkenntnisse hervorbringen“ wollte./11/, blieb zunächst völlig unverstanden. Selbst ein Denker wie Moses Mendelssohn (1729–1786), in dem Kant „unter allen, die die Welt in diesem Punkte aufklären könnten“/12/, den wichtigsten Mann sah, hat das „Nervensaft verzehrende Werk“/13/ „zur Seite gelegt“./14/ Das Bewußtsein, nicht einmal von den führenden Philosophen seiner Zeit begriffen zu werden, mag für Kant letztlich der Anstoß gewesen sein, die „Prolegomena zu einer jeden künftigen Metaphysik, die als Wissenschaft wird auftreten können“ (1783) als Einführung in die Grundgedanken der „Kritik der reinen Vernunft“ zu schreiben. Aber diese Prolegomena waren vom Inhalt, Aufbau und Ausdruck her nicht weniger dunkel und kompliziert als das Hauptwerk selbst. Das Urteil der Zeitgenossen war nahezu einhellig. Wenn Kant, meinte ein Rezensent, seine Erkenntnistheorie „in lateinischer oder französischer Sprache geschrieben“ haben würde, wäre „es ihm (vielleicht) geglückt, im Ausdruck verständlicher zu sein und zur Ehre der Deutschen auch Ausländern bekannt zu werden“./15/ Nun liegt aber die Schwierigkeit für das Verständnis der „Kritik der reinen Vernunft“ bzw. der „Prolegomena“ nicht so sehr im Ausdruck – obwohl auch die Sprache Kants nicht einfach ist – als vielmehr in der „kopernikanischen Wende“, die er auf dem Gebiete der Erkenntnistheorie zur Lösung der anstehenden gesellschaftlichen Probleme vollzogen hat.

Das Eigentümliche dieser sogenannten „kopernikanischen Wende“ besteht darin, daß Kant die allgemein gültige, durch die gesamte Erfahrung der menschlichen Gattung gestützte Auffassung, wonach sich alle Erkenntnis nach dem Gegenstand richte, der Gegenstand (das Objekt) folglich auch die Vorstellungen, Anschauungen und Begriffe im erkennenden Subjekt erzeuge, für falsch erklärt.

Wesentlicher Grund seiner Ablehnung ist das Argument, daß diese Art der Erkenntnis die aktive Seite im Erkenntnisprozeß vernachlässige, daß sie, wie er insbesondere betont, die im Erkenntnisvermögen des Menschen unabhängig von aller Erkenntnis oder a priori enthaltenen subjektiven Voraussetzungen ignoriere, die eine Erkenntnis überhaupt erst möglich machen. Mit dem Problem der apriorischen Bedingungen der Erkenntnis hat Kant eine wichtige Seite des komplizierten Erkenntnisprozesses aufgedeckt und in seinen theoretischen Arbeiten die ersten Schritte zu ihrer Klärung getan. Letztlich besteht sein Beitrag zur Begründung einer wissenschaftlichen Erkenntnistheorie ja gerade darin, nachgewiesen zu haben, daß die Erkenntnis kein passiver, sondern ein aktiver Vorgang ist, daß nicht nur das Objekt auf das Subjekt einwirkt, – bei Kant später das „Ding an sich“ – sondern umgekehrt das Subjekt auch das Objekt bestimmt, ja daß – und hier setzt bei Kant die radikale

Wende ein – das denkende Subjekt schlechthin das Objekt, d. h. den Erkenntnisgegenstand, hervorbringt. Wenn bisher, meint der Denker, alle Versuche gescheitert seien, hinter die verborgenen Gesetzmäßigkeiten des Erkenntnisfortschritts zu kommen, d. h. etwas a priori über die Erweiterung unserer Erkenntnis auszumachen, so „versuche (man) es . . . einmal, ob wir nicht in den Aufgaben der Metaphysik damit besser fortkommen, daß wir annehmen, die Gegenstände müssen sich nach unserem Erkenntniß richten“/16/, statt wie bisher, die Erkenntnis nach den Gegenständen.

Mit dem Stellenvertausch von Erkenntnisursache und -wirkung hat Kant das subjektive Erkenntnisvermögen zur absoluten Bedingung, zum **t r a n s z e n d e n t a l e n** Grund aller Erkenntnis gemacht. Die Frage ist jetzt nicht mehr, was erkannt, worauf, auf welchen Gegenstand Erkenntnis gerichtet ist, sondern wie, mit welchen Mitteln Erkenntnis überhaupt möglich ist. Wesentliches Resultat und Hauptgegenstand der Erkenntnistheorie Kants ist daher die **t r a n s z e n d e n t a l e M e t h o d e**. „Transscendental“, sagt Kant, die spezifische Seite seiner Erkenntnistheorie hervorkehrend, „(bedeutet) bei mir niemals eine Beziehung unserer Erkenntniß auf Dinge, sondern nur aufs E r k e n n t n i s v e r m ö g e n.“/17/ Daß Kant mit seinem Vorhaben: bevor erkannt wird, das Erkenntnisvermögen untersuchen zu wollen, einem Zirkelschluß erlegen ist, weil eben Untersuchen der Erkenntnisbedingungen selbst schon Erkennen ist, sei nur am Rande vermerkt, es scheint ihm auch persönlich nie bewußt geworden zu sein. Wichtiger sind die Konsequenzen, die sich aus der „kopernikanischen Wende“ ergeben, und zwar erstens: Indem Kant die subjektiven Erkenntnisbedingungen verabsolutiert, sie a priori zum höchsten Grund aller Erkenntnis macht, der primär auch der Erkenntnisgegenstand, die Welt der Erscheinungen produziert, hebt er faktisch die wirkliche Subjekt-Objekt-Beziehung in der Erkenntnis auf – die Erkenntnistheorie Kants wird wesentlich subjektiv-idealistisch. Von dieser subjektivistischen Position reduziert sich zweitens die objektive Realität, an der der Philosoph als Ursache und Quelle der Erkenntnis entschieden festhält und ihre Existenz auch niemals in Frage gestellt hat, auf das bestimmungslose, unerkennbare „Ding an sich“ – die Erkenntnistheorie Kants wird agnostisch.

„Der Grundzug der Kantischen Philosophie“, sagt Lenin, „ist die Aussöhnung des Materialismus mit dem Idealismus, ein Kompromiß zwischen beiden, eine Verknüpfung verschiedenartiger, einander widersprechender philosophischer Richtungen zu einem System. Wenn Kant zugibt, daß unseren Vorstellungen etwas außer uns, irgendein Ding an sich entspreche, so ist er hierin Materialist. Wenn er dieses Ding an sich für unerkennbar, transzendent, jenseitig erklärt, tritt er als Idealist auf. Indem Kant die Erfahrung, die Empfindungen als die alleinige Quelle unserer Kenntnisse anerkennt, gibt er seiner Philosophie die Richtung zum Sensualismus und über den Sensualismus unter bestimmten Bedingungen auch zum Materialismus. Indem Kant sich für die Apriorität von Raum, Zeit, Kausalität usw. ausspricht, lenkt er seine Philosophie auf die Seite des Idealismus.“/18/

Es wäre aber falsch, den Agnostizismus Kants nur negativ zu beurteilen, in ihm nur Inkonsequenz oder gar eine reaktionäre Tendenz seines Denkens zu sehen. Eine solche Erscheinung, die einer gesamten Philosophie ihren Stempel aufdrückte, will historisch erklärt sein. Schon oben haben wir darauf hingewiesen, daß Kant die Bestimmung seiner Philosophie darin sah, die Bedingungen und Möglichkeiten für die Herrschaft der Vernunft über

Natur und Gesellschaft zu untersuchen und sie auf das solide Fundament gesicherter theoretischer Erkenntnisse zu stellen. Nun zeigten aber der Gang der Wissenschaften und die philosophische Erfahrung, daß die Totalität – sowohl als Natur wie auch als Gesellschaft – mehr oder weniger nur ihren unmittelbaren Erscheinungsformen nach erkennbar ist, daß sie aber im Hinblick auf ihr Wesen, auf ihre inneren verborgenen Zusammenhänge theoretisch nicht erfaßt werden kann. Kant dachte daher völlig konsequent, wenn er vom Entwicklungsstand der Erkenntnismittel und -methoden sowie auch in Anbetracht der Undurchschaubarkeit der sozialen Verhältnisse am Vorabend der Französischen Revolution die Totalität in ihren inneren Gesetzmäßigkeiten, d. h. als das Unbedingte oder das Ding an sich, für unbegreiflich erklärte. Daß sein Agnostizismus noch zu seinen Lebzeiten bis zu gewissem Grade schon durch Schelling, besonders aber dann durch Hegel überwunden wurde, hängt direkt mit dem Verlauf der Französischen Revolution und ihrem Resultat, der Herausbildung der bürgerlichen Gesellschaft in Frankreich zusammen. Erst als die verdeckten sozialen Triebkräfte nach dem Sturz der Jakobinerdiktatur (1794) sich ungehemmt entfalten, als die Widersprüche der sich formierenden bürgerlichen Gesellschaft offen zutage treten konnten, war der Erkenntnisfortschritt vom Verständnis ihrer äußeren Erscheinungen zum Begreifen ihres Wesens – wenn auch noch nicht vom Grundwiderspruch der Gesellschaftsordnung, so doch schon vom allgemeinen Gegensatz zwischen Individuum und Gesellschaft her – möglich. Das gleiche gilt im Prinzip auch für die Natur, deren innere Gesetze – dank der bahnbrechenden Leistungen der Physik, der Chemie und der Biologie – am Ausgang des 18. Jahrhunderts philosophisch als Totalität, als ein sich selbst produzierender und reproduzierender Organismus verstanden werden konnten.

III.

Wie alle bedeutenden Philosophen des 17. und 18. Jahrhunderts so steht auch Kant im wesentlichen noch auf dem Standpunkt der Metaphysik/19/, d. h., ihm war es – trotz erheblicher Ansätze der Dialektik in seiner Philosophie – in erster Linie noch darum zu tun, die Voraussetzungen für ein widerspruchsfreies, die Erfahrung konstituierendes Erkennen zu finden, das seinerseits wieder zum Ausgangspunkt für eine progressive, den gesellschaftlichen Verhältnissen in Deutschland entsprechende Sitten- und Soziallehre werden konnte. Dazu aber war notwendig, den Gebrauch der Vernunft, ihre Möglichkeiten und Grenzen, genau zu bestimmen und zugleich jenes Feld abzustecken, auf dem sich allein die Freiheit durch das aktive Handeln der Menschen verwirklichen konnte. Da für Kant das Streben nach Freiheit und der moralische Fortschritt des Menschengeschlechts identisch sind und alles Interesse, auch das der spekulativen Vernunft, zuletzt praktisch ist, gebührt der praktischen Vernunft die Vorrangstellung vor der theoretischen./20/ Der letzte Zweck der Erkenntnislehre konnte folglich nur der sein, den Primat und die Notwendigkeit der praktischen Vernunft theoretisch zu begründen und ihr jenen Platz im System der Philosophie zuzuweisen, den sie selbst nicht auszufüllen vermochte./21/

Zur theoretischen Fundierung seiner Erkenntnistheorie knüpfte Kant an zwei große Richtungen der

neueren Philosophie an: an den Empirismus bzw. Sensualismus, wie er in seiner entwickelten Gestalt als Philosophie Lockes in England entstanden war; zum anderen an den von Descartes über Spinoza bis zu Leibniz und Wolff sich herausbildenden Rationalismus. Gegenstand seiner Überlegungen bei dem ersteren war der Begriff der Erfahrung; von dem letzteren übernahm er vorwiegend die logischen Formen und die These, daß es auch Erkenntnis von Gegenständen aus reiner Vernunft gebe./22/ Neben dem philosophischen Gedankenmaterial stützte sich Kant methodisch vor allem auf die Mathematik, und hier besonders auf die „reinen“, d.h. unabhängig von der Materie gedachten Formen des Raumes und der Zeit/23/ sowie auf die Ergebnisse der Naturwissenschaft, die ihm jene Begriffe und Gesetze lieferte, „unter denen die Natur steht“/24/ (Kausalität, Wechselwirkung u. a.). In diesem Zusammenhang ist auch die Auseinandersetzung Kants mit dem Skeptizismus D. Humes (1711–1776) und dessen Erfahrungsbegriff zu erwähnen, die in starkem Maße das Niveau seiner Erkenntnistheorie mitbestimmte. Hume hatte nämlich behauptet, daß der Erfahrung lediglich ein Assoziationsprinzip im Bewußtsein zugrunde liege, kraft dessen eine Erscheinung (Vorstellung) durch die Macht der Gewohnheit eine andere Erscheinung nach sich ziehe, ohne daß ihrer Aufeinanderfolge – wie z. B. dem regelmäßigen Auf- und Untergehen der Sonne – unbedingte Notwendigkeit zukomme. Obwohl Kant, wie wir weiter unten noch sehen werden, nirgendwo die subjektiv-idealistischen Grenzen seiner theoretischen Philosophie überschreitet, ist er über Hume insofern entschieden hinausgegangen, als er an die Stelle des unbestimmten Assoziationsprinzips die synthetische Funktion des Denkens setzte.

Damit ist Kant bei der zentralen Frage seiner theoretischen Philosophie angelangt. Sie lautet: Wie ist Metaphysik als Wissenschaft möglich? Die Beantwortung dieser Frage ergibt sich unmittelbar aus den theoretischen Voraussetzungen der Kantschen Erkenntnistheorie selbst.

Wesentliche Quelle, Bedingung, die Grundlage des Erkennens ist bei Kant das aller Erfahrung vorausgehende oder a priori im Menschen liegende „reine“ Erkenntnisvermögen. Die Hauptfunktion des Erkenntnisvermögens ist Anschauen und Denken (Urteilen). Die Anschauung entsteht durch die Affektion der Sinne. Ihr Vermögen ist die Sinnlichkeit oder die Rezeptivität. Die Anschauung liefert in Gestalt der Empfindungen den Erkenntnisinhalt, die „Materie“ der Erkenntnis, die durch die Spontaneität des Verstandes in Begriffen erfaßt wird. Bei Kant aber sind Sinnlichkeit und Verstand, Sensibilität und Intelligibilität nur äußerlich, formell miteinander verbunden, so daß sich Erkenntnisinhalt und Erkenntnisform, ohne durch eine innere Beziehung vermittelt zu sein, als heterogene Faktoren gegenüberstehen. „Die Erfahrung“, sagt Kant in bezug auf diese Trennung, „(enthält) die zwei sehr ungleichartige Elemente, nämlich eine Materie zur Erkenntnis aus den Sinnen, und eine gewisse Form, sie zu ordnen, aus dem innern Quell des reinen Anschauens und des Denkens.“/25/ In dieser metaphysischen Trennung des Inhalts von der Form zeigt sich jener Grundwiderspruch, der nicht nur die gesamte Erkenntnistheo-

rie Kants durchzieht, sondern der auch seiner praktischen Philosophie zugrunde liegt.

Näher betrachtet, ist die spezifische Funktion des Verstandes das Urteilen, d. h. das Verknüpfen von zwei Begriffen, von Subjekt und Prädikat, in einem Denktakt. Dabei unterscheidet Kant grundsätzlich zwei Arten von Urteilen, und zwar: 1. analytische Urteile, die die Erkenntnis nicht erweitern, da das Prädikat, wie z. B. in dem Satz: „Alle Körper sind ausgedehnt“, bereits im Subjekt enthalten ist; 2. synthetische Urteile, die die Erkenntnis erweitern, indem sie dem Subjektbegriff ein neues Merkmal (ein neues Prädikat) hinzufügen, wie etwa in dem Urteil: „Einige Körper sind schwer“. Die synthetischen Urteile unterteilt Kant wieder in Erfahrungsurteile, d. h. in solche, die durch den Verstand auf der Grundlage der sinnlichen Anschauung gebildet werden und die eigentliche Erkenntnis ausmachen, sowie in solche, die die Erfahrung bedingen und ihr a priori, d. h. logisch (und nicht zeitlich) vorausgehen.

Den Prototyp der synthetischen Urteile a priori vermeint Kant in den Axiomen der Mathematik und in den allgemeinsten Sätzen der Naturwissenschaft entdeckt zu haben. Derartige Urteile sind: „Die gerade Linie ist die kürzeste zwischen zwei Punkten“, wobei „gerade Linie“ (nach Kant) ein apriorischer Begriff der Qualität und „kurz“ ein solcher der Quantität ist, oder der Satz der Kausalität, demzufolge alles, was in der Natur geschieht, eine Ursache hat. Die synthetischen Urteile a priori gehen auf kein Objekt, sie fordern keinen Gegenstand der sinnlichen Anschauung; letztlich drücken sie nichts weiter aus als die Formen und Beziehungen möglicher Gegenstände. Mit anderen Worten: die synthetischen Urteile a priori repräsentieren auf eigentümliche Art den dialektischen Charakter des Denkens/26/ und in dieser Bestimmung zugleich auch den subjektiven Grund des Erkennens. Dieser spezifische, in allen Menschen objektiv vorausgesetzte Wesenszug des Denkens ist es, der im Sinne Kants die strenge Allgemeingültigkeit und Notwendigkeit der synthetischen Urteile a priori bedingt.

IV.

Im einzelnen gliedert Kant das Erkenntnisvermögen in drei apriorische Grundformen:

1. in die reinen Formen der Sinnlichkeit (Raum und Zeit) oder die „transzendente Ästhetik“ (Ästhetik hier synonym für „Sinnlichkeit“)/27/
2. in die reinen Formen des Verstandes (Kategorien, Grundsätze etc.) oder die „transzendente Analytik“;
3. in die reinen Begriffe der Vernunft (transzendente Ideen) oder die „transzendente Dialektik“.

Die drei Grundformen der Erkenntnis bilden eine Einheit, wobei aber Kant nur dem Verstand einen konstitutiven, die Erkenntnis bestimmenden Charakter einräumt. Im Gegensatz zum aktiven Verstand haben die Vernunftideen nur eine regulative, die Verstandeserkenntnis koordinierende, kontrollierende und die Erkenntnisrichtung unterstützende Funktion. Alle Erkenntnis beginnt auch für Kant mit der sinnlichen Anschauung, das heißt, mit der unmittelbaren Affektion des Subjekts durch das Objekt. Aber bereits hier, auf der

untersten Stufe der Erkenntnis, zeigt sich als Resultat der „kopernikanischen Wende“ ein grundsätzlicher Unterschied zum materialistischen Sensualismus, eine prinzipielle Abweichung von der realistischen Raum- und Zeitauffassung. Während beispielsweise bei Locke, Holbach oder Helvetius Raum und Zeit objektive Eigenschaften, Daseinsweisen der Materie verkörpern, sind sie für Kant ausschließlich subjektive Bestimmungen, reine, der Mathematik entlehnte und in die Sinnlichkeit des Menschen verpflanzte Formen der Anschauung. Raum und Zeit schauen an, das heißt bei Kant nicht, daß die Raum- und Zeitvorstellungen als Umweltabbilder im und durch das Bewußtsein reflektiert werden, sondern daß umgekehrt die reinen Formen der Sinnlichkeit – zusammen mit der Einbildungskraft – diese Vorstellungen ursprünglich aus sich selbst, auf der Grundlage der unbestimmten Empfindungen, erzeugen. Nach dieser Auffassung erscheint der Raum als die apriorische Form des äußeren Sinnes; er konstituiert die durch die Wirkung der Außenwelt im Gemüt erzeugten Empfindungen zu räumlichen Wahrnehmungen und Vorstellungen. Die Zeit dagegen ist die reine Form des inneren Sinnes; sie steuert den Ablauf der inneren Vorgänge. Da aber auch die äußeren Vorstellungen als Produkte der Anschauung zum Inneren gehören, werden sie durch den inneren Sinn notwendig mitbestimmt./28/ Die Zeit ist daher die übergreifende sinnliche Form und in dieser Eigenschaft zugleich auch das Bindeglied zwischen der äußeren Anschauung und dem eigentlichen Denkkakt.

Ungeachtet der subjektiv-idealistischen Auslegung von Raum und Zeit muß aber betont werden, daß Kant von der objektiven Existenz der Außenwelt als der letzten Quelle aller Erkenntnis zutiefst überzeugt ist.

„(Ich) gestehe“, sagt er in den „Prolegomena“, „daß es außer uns Körper gebe, d. i. Dinge, die, obzwar nach dem, was sie an sich selbst sein mögen, uns gänzlich unbekannt, wir durch die Vorstellungen kennen, welche ihr Einfluß auf unsre Sinnlichkeit uns verschafft, und denen wir die Benennung eines Körpers geben, welches Wort also bloß die Erscheinung jenes uns unbekannten, aber nichtsdestoweniger wirklichen Gegenstandes bedeutet.“/29/

Aber auch hier wieder der tiefe innere Widerspruch seiner Erkenntnistheorie, das Positive neben dem Negativen, das ständige Schwanken zwischen Materialismus und Idealismus. Einerseits bekennt sich Kant rückhaltlos zum Ding an sich, das unabhängig und außerhalb des Bewußtseins existiert und Quelle der Empfindungen ist; andererseits aber geht er von diesem materialistischen Standpunkt wieder ab, reißt er eine unüberbrückbare Kluft zwischen dem Ding an sich und seiner Erscheinung (der Vorstellung) auf, wenn er es für unerkennbar erklärt. Hegel war der erste, der diese Trennung von Ding an sich und Erscheinung von der Position der Dialektik kritisierte, wobei er aber das Ding an sich nicht einfach verworfen, sondern es aufhob, indem er nachwies, daß

„das Wesentliche der Unzulänglichkeit des Standpunkts, auf dem jene Philosophie (der transzendente Idealismus Kants, G. B.) stehenbleibt, ... darin (besteht), daß sie an dem abstrakten Dinge-an-sich als einer letzten Bestimmung festhält und die Reflexion oder die Bestimmtheit und Mannigfaltigkeit der Eigenschaften dem Ding-an-sich gegenüberstellt, indem in der Tat das Ding-an-sich wesentlich jene äußerliche Reflexion an ihm selbst hat und sich zu einem mit eigenen Bestimmungen, mit Eigenschaften begabten bestimmt, wodurch sich die Abstraktion des Dinges, reines Ding-an-sich zu sein, als eine unwahre Bestimmung erweist.“/30/

Nebenbei bemerkt, hat W. I. Lenin die Art und Weise der theoretischen Kritik Hegels, das Bejahen des positiven Gehalts gegenüber dem historisch Vergänglichen, hoch eingeschätzt und sie als einzige wissenschaftliche Methode, als Vorbild der Kritik an allen Schattierungen des subjektiven Idealismus und Agnostizismus hingestellt./31/

Die Sinne schauen an, das heißt nach Kant, sie produzieren abhängig von den durch die Dinge bewirkten Affektionen die Empfindungen und damit auch den Erkenntnisinhalt. Anschauen ist aber noch kein Erkennen; das vollbringt erst der Verstand, der den Erkenntnisinhalt reflektiert, ihn auf ein Bewußtsein bezieht. Wie die Sinnlichkeit sich in die reinen Formen des Raumes und der Zeit differenziert, so gliedert sich der Verstand in die reinen Formen des Denkens. Kant nennt sie Kategorien oder reine Begriffe des Verstandes. Der Grund der Möglichkeit dieser Begriffe, „welche ihrerseits nichts anders vorstellen, als die Synthesis des Mannigfaltigen der Anschauung“/32/, ist die Apperzeption; es ist „das Bewußtsein seiner Selbst“ oder die „einfache Vorstellung des Ich“/33/, auf das sich aller Erkenntnisinhalt bezieht. Konkret üben die Kategorien die synthetische Funktion des Denkens aus, indem sie das Mannigfaltige der sinnlichen Anschauung, die Empfindungen (z. B. Gestalt, Farbe, Härte etc.) in Begriffen und diese Begriffe selbst zugleich in einfachen Aussagen (in Wahrnehmungsurteilen) zusammenfassen.

Im Anschluß an die sich seit Aristoteles herausbildenden logischen Formen führt Kant zwölf solcher Kategorien an, die er selbst wieder unter vier Hauptbegriffe – unter die der Quantität, der Qualität, der Relation und der Modalität – subsumiert. Jeder einzelne dieser Oberbegriffe umfaßt nach dem Prinzip der Triplizität wiederum drei Unterbegriffe, so z. B. die Kategorie der Quantität der Begriffe der Einheit, der Vielheit und der Allheit oder die Kategorie der Qualität, die Begriffe der Realität, der Negation und der Limitation (Einschränkung). Obwohl Kant in seinen theoretischen Schriften den dialektischen Charakter der Kategorien nicht ausdrücklich herausgearbeitet hat, wird aber durch die Art und Weise, wie er sie ordnet, überall ihre dialektische Grundbeziehung sichtbar: So verkörpert die erste Kategorie (der Quantität, der Qualität usw.) immer die Einheit, die zweite jeweils die Negation und die dritte ihre Synthese – die Negation der Negation.

Zu dieser Dialektik-Beziehung findet sich in der „Kritik der reinen Vernunft“ eine interessante Stelle; sie lautet:

„Daß allerwärts eine gleiche Zahl der Kategorien jeder Classe, nämlich drei, sind, welches eben sowohl zum Nachdenken aufordert, da sonst alle Eintheilung a priori durch Begriffe Dichotomie sein muß. Dazu kommt aber noch, daß die dritte Kategorie allenthalben aus der Verbindung der zweiten mit der ersten ihrer Classe entspringt... So ist die Allheit (Totalität) nichts anders als die Vielheit, als Einheit betrachtet, die Einschränkung nichts anders als Realität, mit Negation verbunden, die Gemeinschaft ist die Causalität einer Substanz in Bestimmung der andern wechselseitig, endlich die Nothwendigkeit nichts anders als die Existenz, die durch die Möglichkeit selbst gegeben ist.“/34/

Wir haben hier die Keimform der dialektischen Beziehung der Kategorien vor uns, die, zusammen mit den anderen in dieser Richtung liegenden Denkansätzen, außerordentlich fruchtbar auf die Ausbildung der dialektischen Methode in der klassischen bürgerlichen deut-

schen Philosophie gewirkt hat. Es war kein anderer als Fichte, der in seiner „Grundlage der gesamten Wissenschaftslehre“ (1794) diesen Hinweis von Kant aufgriff, ihn präziserte und weiterentwickelte, indem er die von seinem Vorgänger aufgestellten Kategorien samt den Grundsätzen, der Antithetik und aller anderen Bestimmungen aus einem Prinzip, aus der Subjekt-Objekt-Dialektik des Ich und Nicht-Ich abzuleiten suchte:

- Thesis: Ich = Ich = abstrakte qualitative Realität = abstrakte quantitative Einheit;
 Antithesis: Ich = Nicht-Ich = Negation der abstrakten Einheit, Setzen der abstrakten Vielheit (Mannigfaltigkeit);
 Synthesis: Gegenseitiges Einschränken von Ich und Nicht-Ich = Setzen, Bestimmen des Mannigfaltigen oder der Allheit (Totalität) als unendliche Beziehung zwischen Ich und Nicht-Ich.

In gleicher Weise leitet Fichte auch alle anderen Kategorien, ferner die Begriffe von-Raum und Zeit und selbst das Ding an sich als den unbestimmten äußeren Anstoß auf das Ich, aus dem ersten Grundsatz der „Wissenschaftslehre“, aus dem Ich = Ich, ab.

So wie Fichte über Kant hinausgeht, dessen Ansätze der Dialektik auf subjektiv-idealistischer Grundlage weiterentwickelt und als ein geschlossenes System des Wissens darzustellen sucht, so geht Hegel über Fichte hinaus, indem er die Bewegung der Kategorien, ihre Entwicklung von abstrakten zu konkreten Formen, als objektive Bestimmungen, als Existenzweisen der Natur und der gesellschaftlichen Wirklichkeit faßt und damit das von Kant und Fichte begonnene Werk in Gestalt seiner idealistischen dialektischen Methode vollendet.

V.

Nun ist aber die kategoriale Einheit bei Kant, um den oben unterbrochenen Gedankengang wieder aufzunehmen, noch nicht eigentlich wissenschaftliche Erkenntnis; sie ist erst empirisches Bewußtsein, das an sich noch „zerstreut und ohne Beziehung auf die Identität des Subjects (ist).“/35/ Um wirkliches Erkennen, wissenschaftliche Theorie zu werden, muß die kategoriale Einheit in eine höhere Ordnung der Synthesis übergehen, muß sie unmittelbar durch das reine Selbstbewußtsein oder das Ich vermittelt werden. Diese höchste Form der Synthesis heißt bei Kant auch die reine oder die ursprünglich synthetische Einheit der Apperzeption. Sie ist nichts anderes als das Cartesianische „Ich denke“, das „reine“ Selbstbewußtsein, das alle Vorstellungen nach notwendigen Regeln verknüpft. Durch diese reine Apperzeption, die den Erkenntnisinhalt durchläuft, ihn analysiert, zusammennimmt und verbindet, wird die Erkenntnis Prozeß, entsteht das, was Kant unter Einschluß der regulativen Funktion der Vernunft das wissenschaftliche Erkennen oder die Erfahrung nennt./36/

Schon diese allgemeine Bestimmung macht deutlich, daß die (subjektive) Erfahrung nach Kant streng notwendig zustandekommt. Sie beruht auf den in die reine Apperzeption als in ihren transzendentalen Grund zurückgehenden Kategorien, den Begriffsschemata und vor allem den Grundsätzen des reinen Verstandes. Die wichtigsten dieser postulierten, bei dem Philosophen das wissenschaftliche Erkennen konstituierenden Grund-

sätze sind: Die Axiome der Anschauung, durch die im Bewußtsein alle Erscheinungen extensive Größen (Raumvorstellungen) werden; die Antizipationen der Wahrnehmung, die in dem „Realen“ der Erscheinungen, in dem Empfindungen, eine intensive Größe oder einen Grad bewirken; die Analogien der Erfahrung, und zwar 1. der Grundsatz der Beharrlichkeit, der das Beharrliche, Dauerhafte, die Substanz in den Erscheinungen oder den Gegenstand bedingt; 2. Der Grundsatz der Erzeugung (das Kausalgesetz), wonach eine Erscheinung (Vorstellung) notwendig aus einer anderen Erscheinung, wie die Wirkung aus ihrer Ursache, hervorgeht; 3. Der Grundsatz der Gemeinschaft, kraft dessen alle Substanzen, sofern sie gleichzeitig sind, in einem gegenseitigen Abhängigkeitsverhältnis, d. h. in durchgängiger Wechselwirkung untereinander stehen.

Auf einen allgemeinen Ausdruck gebracht, besteht die Funktion der Grundsätze des reinen Verstandes darin, das Reich der Erscheinungen oder, was dasselbe ist, die Natur als Welt der Vorstellungen in ihrer unmittelbaren Beziehung auf Objekte, auf das Mannigfaltige der Anschauung (der Wahrnehmungen) zu produzieren. Sie sind die Möglichkeit, die allgemeine Bedingung aller Erfahrung und wissenschaftlichen Erkenntnis überhaupt. Mehr noch. „Die Möglichkeit der Erfahrung überhaupt“, sagt Kant, „ist ... zugleich das allgemeine Gesetz der Natur, und die Grundsätze der erstern sind selbst die Gesetze der letztern.“/37/

Summa summarum: „(D)er Verstand schöpft seine Gesetze (a priori) nicht aus der Natur, sondern schreibt sie dieser vor.“/38/

Das ist bei allem subjektiven Idealismus, der hier zum Vorschein kommt, die theoretische Entmachtung des Gottes der Orthodoxie; es ist die Aufhebung dieses Begriffs durch das A priori, das an die Stelle des universellen göttlichen Verstandes den menschlichen setzt und ihn zur „oberste(n) Gesetzgebung der Natur in uns selbst“ macht./39/ Diese religionskritische Seite ist ohne Zweifel ein wesentlicher Zug, ein positives Moment des transzendentalen Idealismus Kants, ein Denkfortschritt, der aber zugleich ein Rückschritt ist. Indem nämlich Kant die Denkgesetze mit den Naturgesetzen identifiziert und den Menschen zum Schöpfer der Welt, seiner Welt (der Erscheinungen) erklärt, negiert er faktisch nicht nur die materialistischen Ansätze seiner Weltanschauung und damit zugleich auch jene Grundlage, auf der allein eine wissenschaftliche Erkenntnistheorie begründet werden konnte —, er begrenzt zudem auch das menschliche Erkenntnisvermögen, schränkt es auf die Erfahrung, auf die Sinnenwelt, d. h. auf den Geltungsbereich der Verstandesformen ein./40/ Nach dieser Auffassung darf die Erkenntnis, sofern sie „wissenschaftliche Erkenntnis“ bleiben will, die Erfahrung nicht überschreiten, denn jenseits der Erfahrung wird das Erkennen, wenn es auf Dinge an sich, auf das Unbedingte geht, „dialektisch“, verwandelt sich das Wissen in lauter Schein.

VI.

Nun hat aber die Vernunft, wie das Kant auch selbst betont, infolge ihrer dialektischen Natur/41/ das Bestreben, ständig über das Bedingte der Erscheinungen hinaus,

auf das Unbedingte, auf die Totalität der Bedingungen zu gehen. Schon aus dieser Bemerkung folgt, daß das Unbedingte als transzendente Idee für sich keine Wahrheit hat. Die Vernunft treibt über die Sinnenwelt hinaus, heißt daher nichts anderes als sie geht auf eine Idee, auf das unerkennbare Ding an sich. Kant jedoch verfolgt diese eigentümliche, in Wirklichkeit einen tiefen realen Sachverhalt widerspiegelnde Tendenz der Vernunft nicht weiter. Belastet durch seinen Agnostizismus, haben für ihn die Vernunftbegriffe/42/ nur eine regulative, die Verstandeserkenntnisse systematisierende Aufgabe. Und soweit ihnen eine eigenständige Erkenntnisfunktion zukommt, beschränkt sich diese darauf, die Grenzen der menschlichen Erkenntnis zu markieren. So kann z. B. die Vernunft nicht nachweisen, daß es einen Gott gebe, sie vermag seine Existenz aber auch nicht zu widerlegen, denn weder das eine noch das andere kann durch die Erfahrung bestätigt werden. Die Existenz Gottes gehört daher nicht dem Wissen, sondern nur dem Glauben an. Das ist eine These, mit der Kant das Urteil über die orthodoxe Religion und Theologie gesprochen hat: Es gibt keinen Beweis vom Dasein Gottes! Aber: die theologische Idee, Gott, ist trotz ihrer transzendenten Bestimmung selbst zugleich auch das „Ideal der reinen Vernunft“, das als „bloße Voraussetzung eines Wesens, welches, obzwar nicht in der Erfahrungsreihe, dennoch zum Behuf der Erfahrung um der Begreiflichkeit der Verknüpfung, Ordnung und Einheit der letzteren willen gedacht wird.“/43/ Der Gott, den Kant hier postuliert, ist streng genommen schon kein Gott mehr; er ist ein säkularisierter, vom orthodoxen Inhalt befreiter Gottesbegriff und in dieser Bestimmung nur noch Ordnungsprinzip, vorgestellte Totalität, in letzter Instanz das Ideal einer ethischen Gemeinschaft, auf das sich alles Erkennen (und Handeln) in einem unendlichen Prozeß hinbewegen soll.

Das eigentliche Problem der Dialektik oder der Widerstreit der reinen Vernunft mit sich selbst tritt uns in den kosmologischen Ideen gegenüber. Dort faßt Kant den widersprüchlichen Charakter dieser Begriffe in vier Antinomien zusammen, wobei nach seiner Meinung die beiden ersten, die auf die Natur gehen und sich primär „mit der Hinzusetzung oder Theilung des Gleichartigen beschäftigen“/44/, mathematischer Art sind; die beiden anderen aber, die im wesentlichen die Beziehungen von Freiheit, Notwendigkeit und Zufall zum Inhalt haben, als dynamische Widersprüche aufgefaßt werden müssen. So lautet z. B. die erste Antinomie der reinen Vernunft: Die Welt hat der Zeit und dem Raum nach einen Anfang und eine Grenze (Thesis) – Die Welt ist der Zeit und dem Raum nach unendlich (Antithesis). Dieser Widerspruch, der alles Erkenntnisvermögen überschreitet, weil die Wahrheit weder des Satzes noch des Gegensatzes durch die Erfahrung bewiesen werden kann, ist für Kant nur Schein, lediglich ein Prädikat der reinen Vernunft, dem in der objektiven Realität nichts entspricht. Eine solche Antinomie, meint der Philosoph, fuße erkenntnistheoretisch auf der falschen metaphysischen Voraussetzung, die Ungleichartiges, in sich Widersprechendes, die die „(Erscheinung als Sache an sich selbst) als vereinbar in einem Begriffe“ vorzustellen suche./45/ Kant ahnt nicht, daß sich in den Antinomien der reinen Vernunft, wie schon Hegel nachzuweisen vermochte, in Wahrheit die objektive Dialektik

widerspiegelt, daß folglich die Welt, um bei der angeführten Antithetik zu bleiben, sowohl einen zeitlichen Anfang hat und in Grenzen eingeschlossen ist, als sie auch keinen zeitlichen Anfang hat und nicht in Grenzen eingeschlossen ist, daß sie also – lediglich anders gewendet – in ihrer realen Unendlichkeit nur in qualitativ und quantitativ begrenzten endlichen Daseinsformen existiert.

Eine ganz andere Art von Antinomien stellt die zweite Gruppe dar. Bei den sogenannten dynamischen Widersprüchen geht Kant im Gegensatz zu den mathematischen davon aus, daß in diesen Antinomien Gleichartiges und Ungleichartiges, Teilbares und Unteilbares miteinander vereinigt, daß das Ding an sich kausal/46/ auf die Erscheinung bezogen werden könne; z. B.: Es gibt in der Welt Ursachen durch Freiheit (Thesis), und: Es ist keine Freiheit, sondern alles ist Natur (Antithesis). Die Lösung dieser Antinomie bewirkt der Denker dadurch, daß er die Natur, d. h. die Notwendigkeit den Erscheinungen und die Freiheit „einem Dinge an sich selbst“/47/ zuordnet.

„Soll ... Freiheit eine Eigenschaft gewisser Ursachen der Erscheinungen sein“, sagt Kant, „so muß sie ... ein Vermögen sein, sie (die Ursachen G. B.) von selbst (sponte) anzufangen ... Alsdann aber müßte die Ursache, ihrer Causalität nach nicht unter Zeitbestimmungen ihres Zustandes stehen ..., d. i. sie müßte als ein Ding an sich selbst, die Wirkungen aber allein als Erscheinungen angenommen werden.“/48/

Da jedoch der Begriff der Freiheit wie jede transzendente Idee – Gott, Unsterblichkeit etc. – nicht Gegenstand der Erfahrung sein kann, ist Kant gezwungen, vom Wissen zum Glauben überzugehen.

„Ich kann ... Gott, Freiheit und Unsterblichkeit“, sagt er später zur Begründung der aktiven, gesetzgebenden Funktion der Vernunft, „zum Behuf des notwendigen praktischen Gebrauchs meiner Vernunft nicht einmal annehmen, wenn ich nicht der speculativen Vernunft zugleich ihre Anmaßung überschwänglicher Einsichten benehme, weil sie sich um zu diesen zu gelangen, solcher Grundsätze bedienen muß, die, indem sie ... auf das angewandt werden, was nicht ein Gegenstand der Erfahrung sein kann, wirklich dieses“ – hier die Idee der Freiheit – „jederzeit in Erscheinung verwandeln, und so alle praktische Erweiterung der reinen Vernunft für unmöglich erklären. Ich mußte also das Wissen aufheben, um zum Glauben Platz zu bekommen.“/49/

VII.

Dieser Übergang vom Wissen zum Glauben aber darf nicht als ein Rückschritt, als ein Aufgeben der wissenschaftlichen Prinzipien bei Kant betrachtet werden; er drückt insofern ein reales Moment aus, als die (bürgerliche) Freiheit, wie jedes weitgesteckte politische Ziel, nur als Ideal, als sittliche Idee propagiert werden konnte, die als „Beförderungsmittel“ notwendig die moralische Überzeugung oder, wie Kant sich auch ausdrückt, den „praktischen Vernunftglauben(n)“/50/ voraussetzt. Umgekehrt aber wird der Freiheitsbegriff, wenn er sich, wie im ökonomisch und politisch zurückgebliebenen Deutschland, nur auf den abstrakten Glauben beschränkt, ohne durch reale politische Kräfte gestützt zu sein, zu einem formellen, inhaltslosen Gebot, das ohne jede praktische Wirkung bleibt. Das zeigt augenscheinlich auch das unterschiedliche Schicksal dieser Idee in den europäischen Ländern. Während beispielsweise in Frankreich, wo die ökonomisch entwickeltere Bourgeoisie unter dem Banner der Freiheit entschieden um die politische Emanzipation kämpfte und in der Revolution von

1789 bis 1794 auch den Sieg über den Absolutismus erfocht, war Kant unter dem Druck der sozialen Rückständigkeit Deutschlands gezwungen, die Idee der Freiheit als abstraktes Sittengebot in das Gemüt des Menschen zurückzunehmen. Hier sollte sie als intelligible Ursache, als *n o u m e n o n*, kausal den Menschen als *p h ä n o m e n* bestimmen, d. h. im Kampf des guten Prinzips mit dem bösen die Herrschaft des ersteren „durch Errichtung und Ausbreitung einer Gesellschaft nach Tugendgesetzen“ oder eine „ethisch-bürgerliche . . . Gesellschaft“⁵¹ hervorbringen helfen. Obwohl die Illusion einer bürgerlich moralischen Weltordnung an der sozialen Wirklichkeit zerbrach und zerbrechen mußte, genau so, wie die Freiheitsidee der Jakobiner letztlich an dem objektiven Gang der Geschichte scheiterte, ist und bleibt dieses Ideal bis zur Niederlage der Französischen Revolution der höchste philosophische Ausdruck des Freiheitsstrebens des Bürgertums und damit der fortschrittlichen Menschheit überhaupt.

Soweit zu den Grundzügen der Erkenntnistheorie Kants, zu ihren starken und historisch vergänglichen Seiten. Wenn auch Kant die Aufgabe, die er sich mit der Begründung einer wissenschaftlichen Erkenntnistheorie gestellt hatte, nicht zu lösen vermochte, wenn die

„kopernikanische Wende“ in der Kantschen Fassung eine geschichtlich bedingte Erscheinung, ein Phänomen, blieb, das allerdings durch eine restaurative spätbürgerliche Philosophie in Gestalt des Neukantianismus noch einmal für Jahrzehnte wiederbelebt wurde, so haben doch die von ihm aufgeworfenen Fragen einen tiefen, die gesamte Denkrichtung der nachfolgenden klassischen deutschen Philosophie inspirierenden Einfluß ausgeübt. Das betrifft – neben dem humanistischen Wesenszug seiner sozialkritischen Anschauungen und den Leistungen auf dem Gebiete der Naturphilosophie – vor allem auch die positiven Ergebnisse seiner Erkenntnistheorie: das Problem der Antinomien der reinen Vernunft, den Prozeßcharakter des Erkennens und nicht zuletzt die Entdeckung der synthetischen Funktion des Denkens, – die direkt zum Ausgangspunkt für das Philosophieren Fichtes und später auch für Hegel wurden. Ohne theoretische Philosophie Kants keine Wissenschaftslehre Fichtes, ohne Wissenschaftslehre Fichtes letztlich keine dialektische Methode Hegels – das ist die innere Kontinuität des Erkenntnisfortschritts, die unmittelbar auch die Pionierleistungen Kants in die theoretischen Voraussetzungen der marxistischen Philosophie mit einbezieht.

Anmerkungen

1 G. W. F. Hegel: Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie. Hrsg. von G. Irritz. 3. Bd. Leipzig (Reclam) 1971, S. 483.

2 K. Marx: Das philosophische Manifest der historischen Rechtsschule. In: K. Marx/F. Engels: Werke. Bd. 1. Berlin 1961. S. 80.

3 J. G. Herder: In Herders Werke. Bd. 1. Berlin und Weimar 1969, S. XI.

4 Die wichtigsten Schriften dieser Periode sind: „Untersuchung der Frage, ob die Erde in ihrer Umdrehung um die Achse, wodurch sie die Abwechselung des Tages und der Nacht hervorbringt, einige Veränderungen seit den ersten Zeiten ihres Ursprungs erlitten habe“ (1754); „Allgemeine Naturgeschichte und Theorie des Himmels oder Versuch von der Verfassung und dem mechanischen Ursprunge des gesamten Weltgebäudes nach Newtonschen Grundsätzen abgehandelt“ (1755); „Geschichte und Naturbeschreibung der merkwürdigen Vorfälle des Erdbebens, welches am Ende des 1755ten Jahres einen großen Teil der Erde erschüttert hat“ (1756); „Neue Anmerkungen zur Erläuterung der Theorie der Winde“ (1756); „Träume eines Geistersehers, erläutert durch die Träume der Metaphysik“ (1766); „De mundi sensibilis atque intelligibilis forma et principiis“ (Von der Form der Sinnen- und Verstandeswelt und ihren Gründen – 1770). Die letzte Schrift deutet bereits den Übergang Kants zur sogenannten kritischen Periode an.

5 B. Bauch: Immanuel Kant. Berlin und Leipzig 1921. S. 37.

6 I. Kant: Beobachtungen über das Gefühl des Schönen und Erhabenen. Zitiert nach: Kants Leben. Von K. Vorländer. Leipzig 1911. S. 68 f.

7 Kant an Christian Garve vom 21. 9. 1798. In: Immanuel Kant: Briefwechsel. Hrsg. v. O. Schöndörffer. 2. Bd. Leipzig 1924. S. 779 f.

8 I. Kant: Kritik der reinen Vernunft (im folgenden auch: Kr. d. r. V.) Vorrede zur 1. Aufl. In: Kant's gesammelte Schriften. Hrsg. von der Königlich Preussischen Akademie der Wissenschaften. Erste Abtheilung: Werke. Berlin 1910 ff. 4. Bd. S. 9.

9 F. Engels: Die Entwicklung des Sozialismus von der Utopie zur Wissenschaft. In: K. Marx/F. Engels: Werke. 19. Bd. Berlin 1962. S. 189.

10 Die Hauptwerke der mit diesen Untersuchungen beginnenden „kritischen“ Periode sind: „Kritik der reinen Vernunft“ (1781); „Prolegomena zu einer jeden künftigen Metaphysik, die als Wissenschaft wird auftreten können“ (1783); „Idee zu einer allgemeinen Geschichte in weltbürgerlicher Absicht“ (1784); „Grundlegung zur Metaphysik der Sitten“ (1785); „Kritik der praktischen Vernunft“ (1788); „Kritik der Urteilskraft“ (1790); „Die Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft“ (1793); „Zum ewigen Frieden“ (1795); „Metaphysik der Sitten“ (1797); „Der Streit der Fakultäten“ (1798).

11 Kant an Marcus Herz vom 11. 5. 1781. In: Immanuel Kant: Briefwechsel. A. a. O. 1. Bd. S. 195.

12 Ebd. S. 196.

13 Moses Mendelssohn an Kant vom 10. 4. 1783. Ebd. S. 213.

14 Kant an Marcus Herz. Ebd. S. 196.

15 Zitiert nach K. Vorländer: (Einleitung in) Immanuel Kants Prolegomena. Leipzig 1905. S. XXII.

16 I. Kant: Kritik der reinen Vernunft. A. a. O. 3. Bd. S. 12. Seine tiefe Überzeugung, auf dem Gebiete der Erkenntnistheorie die gleiche Revolution vollzogen zu haben wie Copernicus in der Astronomie, bringt Kant mit folgenden Worten zum Ausdruck: „Es ist hiermit eben so, als mit den ersten Gedanken des Copernicus bewandt, der, nachdem es mit der Erklärung der Himmelsbewegungen nicht gut fort wollte, wenn er annahm, das ganze Sternheer drehe sich um den Zuschauer, versuchte, ob es nicht besser glingen möchte, wenn er den Zuschauer sich drehen und dagegen die Sterne in Ruhe ließ.“ (Kr. d. r. V. Ebd. S. 12) Obwohl diese „kopernikanische Wende“ letztlich die Wende der Kantschen Erkenntnistheorie zum subjektiven Idealismus und Agnostizismus war, liegt in diesem Verlust zugleich der Gewinn, den aktiven Anteil der Vernunft im Erkennen begründet zu haben. Die These Kants, daß das erkennende Subjekt das Erkenntnisobjekt selbst hervorbringt, daß der Verstand die Gegenstände als Welt der Erscheinungen spontan erzeugt, ist nur der ins Theoretische übersetzte und apodiktisch gemachte *k a t e g o r i s c h e I m p e r a t i v*: durch das aktive Handeln des Menschen nach dem Ideal der gesetzgebenden praktischen Vernunft (des höchsten Gutes) sich selbst, seine Freiheit, seine Würde und seine Souveränität zu verwirklichen.

- 17 I. Kant: Prolegomena zu einer jeden künftigen Metaphysik, die als Wissenschaft wird auftreten können. A. a. O. 4. Bd. S. 293.
- 18 W. I. Lenin: Materialismus und Empiriokritizismus. Werke. 14. Bd. Berlin 1975. S. 195.
- 19 Hier als undialektisches, widerspruchsfreies Denken verstanden. Die Kantsche Metaphysik ist daher nicht identisch mit jener metaphysischen Denkrichtung, deren Gegenstand das übersinnliche, jenseits der materiellen Welt existierende und allem „Seienden“ zugrunde liegende „wahre Sein“ (oder Gott) ist. Kants Anliegen war vielmehr, die Grundlagen dieser spekulativen Metaphysik zu zerstören, indem er durch eine umfassende Untersuchung des menschlichen Erkenntnisvermögens den Nachweis erbringen wollte, daß das Erkennen die Grenzen der Erfahrung nicht überschreiten darf, weil jenseits der Erfahrung das Wissen aufhört und der Glauben anfängt. Zum anderen aber hielt Kant nicht nur am Begriff der Metaphysik fest, er selbst sah das Ziel der „Kritik der reinen Vernunft“ ja gerade darin, „die nöthwendige vorläufige Veranstaltung zur Beförderung einer gründlichen Metaphysik als Wissenschaft“ vorzunehmen (Kr. d. r. V., A. a. O. 3. Bd. S. 21), d. h. eine philosophische Theorie auszuarbeiten, die, fest auf den transzendentalen (a priori) Bestimmungen des menschlichen Erkenntnisvermögens beruhend, in sich widerspruchsfreies Denken ist.
- 20 „Der speculativen Vernunft aber untergeordnet zu sein“, begründet Kant diesen Primat, „und also die Ordnung umzukehren, kann man der reinen praktischen gar nicht zumuthen, weil alles Interesse zuletzt praktisch ist, und selbst das der speculativen Vernunft nur bedingt und im praktischen Gebrauche allein vollständig ist.“ (Kritik der praktischen Vernunft. A. a. O. 5. Bd. S. 121).
- 21 Vgl.: „Kritik der reinen Vernunft“. A. a. O. 3. Bd. S. 14. Er sagt dort: „Und bei einem solchen Verfahren (nämlich der speculativen Vernunft alles Fortkommen in [dem] Felde des Übersinnlichen abgesprochen zu haben) hat uns die speculative Vernunft zu solcher Erweiterung immer doch wenigstens Platz verschafft, wenn sie ihn gleich leer lassen mußte, und es bleibt uns also noch unbenommen, ja wir sind gar dazu durch sie aufgefordert, ihn durch praktische Data derselben, wenn wir können, auszufüllen.“
- 22 Unmittelbarer Ausgangspunkt der Erkenntnistheorie Kants ist der Leibniz-Wolffsche Rationalismus und hier besonders wieder der Satz vom zureichenden Grund, den Wolff in Anlehnung an Leibniz in die Formale Logik eingeführt hat. Auf diesem Satz, demzufolge ohne zureichenden Grund nichts wirklich ist und keine Aussage Wahrheit hat, beruht im wesentlichen auch der Anspruch dieser Schulmetaphysik, daß Erkenntnis von Gegenständen nur durch reine Vernunft möglich sei. Dieses einseitige, die Sinneserkenntnis herabsetzende Schlußverfahren mußte Kant umso weniger befriedigen, je mehr sich einerseits das rasch zunehmende empirische Tatsachenmaterial der Naturwissenschaften mit dieser Methode in Widerspruch setzte und je entschiedener andererseits das Problem Mensch, seine Stellung in der Gesellschaft und die Möglichkeit seiner Freiheit, auf eine Lösung drängte. In seinem Bemühen, eine angemessene Form der Erkenntnis zu diesen aktuellen Aufgaben zu finden, wurde Kant in der ersten Hälfte der 60er Jahre vorübergehend auf den Standpunkt des Empirismus, namentlich des Humeschen Skeptizismus, geführt und, da er auch hier nicht fand, was er suchte, schließlich bis zu jenem „kritischen“ oder „transzendentalen Idealismus“ weitergetrieben (ab 1770), wie er für sein gesamtes weiteres Schaffen typisch sein sollte. Seine neue, aus der Kritik des Rationalismus und des Empirismus hervorgegangene erkenntnistheoretische Position läßt sich kurz wie folgt bestimmen: Es gibt Erkenntnisse von Gegenständen aus reiner Vernunft, aber nur von Gegenständen, wie sie uns durch den Verstand in der Erfahrung auf der Grundlage der sinnlichen Anschauung, d. h. der Erscheinungen gegeben sind. „Gedanken ohne Inhalt“, sagt Kant, „sind leer, Anschauungen ohne Begriffe sind blind.“ (Kr. d. r. V., A. a. O. 3. Bd. S. 75; vgl. bes. auch S. 74 f.).
- 23 Die apriorischen Formen von Raum und Zeit gehen bis auf Descartes zurück. So ist z. B. die Kantsche Vorstellung vom Raum nichts anderes als der zur reinen Form der Sinnlichkeit erhobene Cartesiansche Begriff der Ausdehnung – eine Kategorie, die zwar bei Descartes noch mit der Materie wesensgleich ist, die sich aber, da sie außer den drei Dimensionen keinerlei Eigenschaften besitzt, erkenntnistheoretisch auf die Raumgröße reduziert. Bei Descartes sind demnach der physikalische Begriff des Körpers, die Ausdehnung und sein mathematischer Begriff, die Raumgröße, identisch (vgl.: R. Descartes: Prinzipien der Philosophie. In: R. Descartes' Philosophische Werke. Leipzig 1887. Teil II. S. 48 f. – §§ 8–10). Ein Körper jedoch, dem nur das Prädikat Ausdehnung zukommt, ist ein abstrakter Körper, streng genommen schon ein „Ding-an-sich“, das nur durch die Methode der mathematischen Gleichung in eine klare und deutliche Vorstellung eines Körpers verwandelt werden kann (erkenntnistheoretischer Idealismus des Descartes). Ähnlich wie der Raum bei Descartes eine doppelte Bedeutung hat, eine objektive als Ausdehnung und eine mathematische als Raumgröße, so auch die Zeit. Ihre objektiv-reale Bestimmung ist die „Dauer überhaupt“ und ihre subjektive Seite (der Modus des Denkens), die „Zahl der Bewegung“ (Ebd. Teil I. S. 29 – § 57). Nun ist aber die „Dauer überhaupt“ eine Abstraktion, ein leerer Begriff, der erst durch die Zahl der Bewegung oder, wie Kant sagen würde, durch die „successive Hinzusetzung der Einheiten in der Zeit“ (Prolegomena. A. a. O. S. 283) konkreten Charakter erhält. Kant brauchte also nur, in direktem Denkansatz oder vermittelt durch andere Denker, die objektiven Existenzweisen der Dinge – Ausdehnung und Dauer – die als Abstraktionen selbst schon in diese Richtung drängten, ins Subjekt zu verlegen, um auf der einen Seite zu den reinen Formen der Anschauung (Raum und Zeit) zu kommen und auf der anderen Seite die Dinge an sich selbst zurückzulassen, d. h. Objekte, die keine Größe, deren Realität keinen Grad und deren Existenz keine Verknüpfung der Akzidenzen in einer Substanz enthalten (Vgl.: Ebd. S. 308).
- 24 I. Kant: Prolegomena. A. a. O. S. 295.
- 25 I. Kant: Kritik der reinen Vernunft. A. a. O. 3. Bd. S. 100.
- 26 „Synthetische Urtheile a priori“, erläutert Hegel diese wichtige Seite der Kantschen Erkenntnistheorie, „sind nichts anderes als ein Zusammenhang des Entgegengesetzten durch sich selbst oder der absolute Begriff, d. h. Beziehungen von unterschiedenen Bestimmungen, Verknüpfungen, die nicht durch die Erfahrung gegeben sind ... Das ist die große Seite dieser Philosophie ...“ (G. W. F. Hegel: Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie. A. a. O. S. 489 f.).
- 27 Im Gegensatz zur „Ästhetik“ als Sammelbegriff für die Wissenschaft und Theorie der ästhetischen Aktivität des Menschen (der Formierung der Welt nach Gesetzen der Schönheit) gebraucht Kant diese Bestimmung im Sinne einer Wissenschaft der (transzendentalen) Regeln und Prinzipien der Sinnlichkeit überhaupt (im Unterschied von der Wissenschaft der Verstandesregeln, d. h. der Logik überhaupt). Vgl.: Kr. d. r. V., A. a. O. 3. Bd. S. 75; 49 ff.
- 28 „Die Zeit“, sagt Kant, „ist nichts anders, als die Form des innern Sinnes, d. i. des Anschauens unserer selbst und unseres innern Zustandes“ – also jene Form, die „das Verhältniß der Vorstellungen in unserm innern Zustande (bestimmt)“. (Kr. d. r. V., A. a. O. 3. Bd. S. 59 f.; Hervorhebung von mir, GB).
- 29 I. Kant: Prolegomena. A. a. O. S. 289.
- 30 G. W. F. Hegel: Wissenschaft der Logik. 1. Bd. 2. Buch, Leipzig (Reclam). S. 149.
- 31 W. I. Lenin warf Plechanow (und den Marxisten zu Beginn des 20. Jahrhunderts) vor, daß er „den Kantianismus (und den Agnostizismus überhaupt)“ nicht „auf Hegelsche Art“, d. h. auf den Marxismus bezogen, „mehr vom vulgär-materialistischen als vom dialektisch-materialistischen Standpunkt (kritisierte), insofern er ihre Gedankengänge nur a limine verwirft, sie aber nicht richtigstellt (wie

- Hegel Kant richtigstellte), indem er sie vertieft, verallgemeinert, erweitert und den Zusammenhang und die Übergänge aller und jeder Begriffe aufzeigt.“ (W. I. Lenin: Philosophische Hefte. Werke. Bd. 38. Berlin 1964. S. 169).
- 32 I. Kant: Kritik der reinen Vernunft. A. a. O. 4. Bd. S. 250.
- 33 Ebd. 3. Bd. S. 70.
- 34 Ebd. S. 96. Vgl. auch: Prolegomena. A. a. O. S. 325 (Anm.).
- 35 I. Kant: Kritik der reinen Vernunft. A. a. O. 3. Bd. S. 109.
- 36 Mit diesem Schluß ist auch der Widerspruch der Kantschen These, wonach alle unsere Erkenntnis mit der Erfahrung anhebt, aber eben nicht alle Erkenntnis aus der Erfahrung entspringt (vgl.: Kr. d. r. V., A. a. O. S. 27), gelöst: Alles Erkennen beginnt mit der Erfahrung, es nimmt seinen Anfang mit der sinnlichen Anschauung, geht von da zu den Wahrnehmungen und Vorstellungen fort und endet mit dem wissenschaftlichen Begriff; ebenso sehr aber hat das Erkennen seinen Ursprung nicht in der Erfahrung, sondern in dem reinen, die Erfahrung erst möglich machenden Verstand.
- 37 I. Kant: Prolegomena. A. a. O. S. 319.
- 38 Ebd. S. 320.
- 39 Ebd. S. 319.
- 40 Was den Ursprung der Verstandesformen anlangt, so hat Kant diese „Formen des objektiven Denkens nur vom Ding entfernt, aber sie im Subjekt gelassen, wie sie sie (als Begriff der Substanz, der Kausalität, des Raumes, der Zeit etc., GB) vorgefunden.“ Mit diesen Worten hat Hegel (Wissenschaft der Logik. A. a. O. 1. Bd. 1. Buch. S. 41) vom Standpunkt des objektiven Idealismus den methodischen Hintergrund der „kopernikanischen Wende“ aufgedeckt, indem er zeigt, wie Kant die Gesetze, Eigenschaften usw. aus der objektiven Realität eliminiert, sie zu Gesetzen und Bestimmungen des Verstandes macht, um schließlich die auf das unerkennbare Ding an sich reduzierte Natur als Welt der Erscheinungen wieder auch aus sich hervorgehen zu lassen. In dieser Peripetie liegt aber noch das weitere, daß der Erkenntnisfortschritt vom metaphysischen zum dialektischen Denken, vom vor-marxistischen Materialismus zum dialektischen Materialismus, historisch und methodisch nur auf dem Umweg über eine Verabsolutierung des Denkens, d. h. zunächst über den transzendentalen Apriorismus Kants und nach ihm (bei Schelling und Hegel) über die Illusion einer Identität von Denken und Sein, möglich war. In diesem Sinne findet letztlich auch die „kopernikanische Wende“ ihre historische Rechtfertigung und damit ihren notwendigen Platz in der Geschichte des philosophischen Denkens.
- 41 I. Kant: Prolegomena. A. a. O. S. 363 f.
- 42 Vernunftbegriffe sind die transzendentalen Ideen. Sie gehen auf das Unbedingte, d. h. „sie betreffen etwas, worunter alle Erfahrung gehört, welches selbst aber niemals ein Gegenstand der Erfahrung ist.“ (Kr. d. r. V. S. 244). Kant unterscheidet: die psychologische Idee (Idee des vollständigen Subjekts oder Substantiale); die kosmologische Idee (Idee der vollständigen Reihe [Totalität] der Bedingungen); die theologische Idee (Idee eines vollständigen Inbegriffs des Möglichen) (Kant: Prolegomena. A. a. O. S. 330); vgl. auch ebd. S. 332–350 (§§ 45–56).
- 43 I. Kant: Prolegomena. A. a. O. S. 348.
- 44 Ebd. S. 341.
- 45 Ebd. S. 343.
- 46 Hier zeigt sich der elementare Widerspruch zwischen Ding an sich und Erscheinung, der der gesamten Philosophie Kants zugrunde liegt, unter einem anderen Gesichtspunkt. Zwar bewirkt das Ding an sich ursächlich die Erscheinung, aber ein Kausalzusammenhang ist das nicht, denn das Gesetz der Kausalität, „durch welches Erscheinungen allererst eine Natur ausmachen... ist ein Verstandesgesetz.“ (Kr. d. r. V., A. a. O. S. 368). Verstandesgesetze sind jedoch bei Kant ohne Einschränkung Gesetze der Erfahrung, die ausschließlich in der Zeit wirken und daher auch nur für das Reich der Erscheinungen und nicht auch für die Welt der Dinge an sich Gültigkeit haben (vgl. ebd. S. 167 ff., 175 f.). Die einzige Ausnahme bildet „die Idee der Freiheit“, die „lediglich in dem Verhältnisse des Intellektuellen als Ursache zur Erscheinung, als Wirkung, statt(findet).“ (Prolegomena. S. 344 [Anm.]). Es ist klar, daß Kant diese Ausnahme zulassen, daß er die Kausalität durch Freiheit voraussetzen muß, weil es sonst für ihn keinen Übergang von seiner theoretischen Philosophie zur praktischen Vernunft und von der praktischen Vernunft zur realen Wirklichkeit geben würde.
- 47 I. Kant: Prolegomena. A. a. O. S. 344.
- 48 Ebd.
- 49 I. Kant: Kritik der reinen Vernunft. A. a. O. S. 18 f.
- 50 I. Kant: Kritik der praktischen Vernunft. A. a. O. 5. Bd. S. 146.
- 51 I. Kant: Die Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft. A. a. O. 6. Bd. S. 94 f.

Erhard Lange

Georg Forsters dialektische Auffassung der Französischen Revolution

Bei Ausbruch der Französischen Revolution befand sich Georg Forster in Mainz. Vom ersten Moment dieses großen historischen Ereignisses an gehörte er zu den genauesten Beobachtern der Vorgänge in Frankreich. Glaubte er bis dahin, und zwar entsprechend seinen Erfahrungen, Reformen wären der geeignete Weg, um die größten Widersprüche zu beseitigen, so erkannte er in den Jahren von 1789 bis 1792, daß die Revolution diese

Aufgabe schneller und gründlicher erfüllte. Deshalb korrigierte er auch mit den politischen Vorgängen in Frankreich seine Meinung über die Menschenfreundlichkeit und Gutherzigkeit der Fürsten und rang sich zu einer realeren Auffassung über die Stellung des Adels in der Gesellschaft durch. Wie es Georg Forster verstand, im politisch rückständigen Deutschland seine republikanischen Ansichten zu entwickeln, lassen seine „Ansichten