

Kants Lehre von der menschlichen Erkenntnis: eine sensualistische Version des Intuitionismus

Historische Untersuchung und systematische Überlegungen zum zweihundertjährigen Jubiläum der Veröffentlichung der Kritik der reinen Vernunft

Von Giovanni B. Sala S. J.

Erster Teil

I. Die introspektive Methode für die Ausarbeitung der Erkenntnislehre

Im dritten Abschnitt des Antinomie-Hauptstückes der KrV findet sich einer der wiederholten Versuche Kants, seine eigene erkenntnistheoretische und metaphysische Position im Umfeld der damaligen Hauptströmungen, des Rationalismus (Dogmatismus) und Empirismus, zu orten. Die Stelle endet mit einer Aussage, die unverkennbar eine autobiographische Erfahrung wiedergibt: „Es ist einem nachdenkenden und forschenden Wesen anständig, gewisse Zeiten lediglich der Prüfung seiner eigenen Vernunft zu widmen, hierbei aber alle Parteilichkeit gänzlich auszuziehen, und so seine Bemerkungen anderen zur Beurteilung öffentlich mitzuteilen“ (A 475)¹. Eine solche Prüfung der Vernunft war in den Augen Kants überfällig. Die Vorrede zur ersten Ausgabe der KrV schildert den Zustand der Vernunft im Hinblick auf die Fragen, welche Gegenstand der transzendentalen Dialektik sind (die Fragen der speziellen Metaphysik), als einen Kampfplatz endloser Streitigkeiten (A VIII). Da es sich aber um Fragen handelt, „deren Gegenstand der menschlichen Natur nicht gleichgültig sein kann“, ergeht an die Vernunft „eine Aufforderung, das beschwerlichste aller ihrer Geschäfte, nämlich das der *Selbsterkenntnis* aufs neue zu übernehmen und einen Gerichtshof einzusetzen, der sie bei ihren gerechten Ansprüchen sichere, dagegen aber alle grundlosen Anmaßungen . . . nach ihren ewigen und unwandelbaren Gesetzen abfertigen könne“ (A X–XII).

Man hat von jeher an diesem sonderbaren Gerichtshof Anstoß genommen, in dem die eine und selbe Vernunft als Angeklagte („Kritik der reinen Vernunft“ als genitivus obiectivus) und zugleich als Richter (genitivus subiectivus) auftritt. Ob der Anstoß zu Recht besteht, hängt davon ab, wie man eine solche Kritik der Vernunft auffaßt. Tatsache ist es, daß wir im Besitz keiner zweiten Vernunft sind; wel-

¹ Belege aus Kants „Kritik der reinen Vernunft“ erfolgen nach der Originalpaginierung der 1. (A) bzw. 2. Auflage (B). Alle anderen Schriften Kants werden, falls nicht durch die von Kant selbst gemachte Einteilung in Paragraphen, nach Band und Seite der Akademie-Ausgabe: „Kant's gesammelte Schriften“ (GS), Berlin 1902 ff zitiert.

che übrigens die erste nur so auf ihre Fähigkeit zur Wahrheit hin überprüfen könnte, daß sie einen unendlichen Regress der zu kontrollierenden Kontrolleure einleiten würde. Nichtsdestoweniger ist m. E. die von Kant geforderte „Selbsterkenntnis“ durchaus möglich. Alle Erkenntnistheorien sind ja schließlich eine solche Selbsterkenntnis, die zugleich Selbsturteil ist. Wie kommt nun eine Erkenntnistheorie zustande, und von woher holt sie den Maßstab, um das Urteil zu fällen?

Im Anschluß an die Ausführungen Kants über seine eigene Methode an Stellen wie A XII, 760 f. und die Definition von transzendental in A 11 f = B 25 aufnehmend, hat man die Methode der KrV eine transzendental-apriorische Methode genannt und sie gegen eine Methode abgehoben, die in einer psychologischen Beobachtung bestehen würde. Vaihinger gibt offensichtlich die *sententia communis* wieder, wenn er schreibt: „Es ist dieser Punkt von Anfang an streng festzuhalten, daß Kant dem Prinzip nach psychologische Beobachtungen ausschließt“². Als Beleg für diese Interpretation verweise ich beispielsweise auf einige bekannte Kant-Forscher. Für Benno Erdmann „muß die Grenzbestimmung aller reinen Erkenntnis selbst a priori sein“³. Alois Riehl wendet sich gegen das „psychologische Vorurteil“ mancher Kant-Ausleger, nach denen die kritische Philosophie auf Psychologie gegründet sei (Herbart) oder sein solle (Fries)⁴. Für Hermann Cohen „wird in dem a priori bei Kant, wie bei Leibniz, ein Element des Erkennens festgelegt, welches der psychologischen Analyse verschlossen bleibt“⁵.

Es ist nicht leicht zu ermitteln, was genau unter dem verworfenen „Psychologismus“ bei den zitierten Autoren in diesem Kontext verstanden wird, noch, angesichts der ungeheuren Vieldeutigkeit und Verschwommenheit des Terminus „transzendental“ bei Kant⁶, worin die dem Psychologismus entgegengesetzte transzendente Methode der KrV besteht.

Als Hauptvertreter des sog. Psychologismus in der Interpretation der KrV und der Transzendentalphilosophie überhaupt gilt J. F. Fries, der im Jahre 1807 eine dreibändige „Neue oder anthropologische Kritik der Vernunft“ veröffentlichte. Uns interessiert hier direkt

² H. Vaihinger, Kommentar zur Kants Kritik der reinen Vernunft, Bd. I, Stuttgart 1922, 125.

³ Kant's Criticism in der ersten und in der zweiten Auflage der Kritik der reinen Vernunft, Leipzig, 1878, 13.

⁴ Der philosophische Kritizismus, Bd. I, Leipzig 1924, 375.

⁵ Kants Theorie der Erfahrung, Berlin 1918, 104.

⁶ Vgl. beispielsweise die analytische, textnahe Untersuchung von A. Gideon in seiner Marburger Dissertation unter der Leitung von H. Cohen: „Der Begriff Transzendental in Kant's Kritik der reinen Vernunft“, Marburg 1903 und die von E. Gerresheim in seiner Mainzer Dissertation unter der Leitung von G. Martin: „Die Bedeutung des Terminus transzendental in Immanuel Kants Kritik der reinen Vernunft. Eine Studie zur Kantischen Terminologie und zugleich eine Vorstudie zu einem allgemeinen Kantindex.“ Teil I, Köln 1962.

nicht die Frage, ob der Vorwurf vom Psychologismus, d. h. von einer Rückführung und Reduktion der Erkenntnistheorie auf empirische Psychologie, gegen Fries mit Recht erhoben wird oder nicht⁷. Eine Aussage, wie die in der Vorrede zur zweiten Auflage des Werkes: „Die Wahrheit, über welche Menschen streiten, in Rücksicht deren sie irren und zweifeln können, ist nie diese transzendente Wahrheit der Übereinstimmung zwischen Vorstellung und Gegenstand, sondern die empirische Wahrheit des Bewußtseins, welche nur die richtige Vergleichung mittelbarer Vorstellungen mit den unmittelbaren verlangt“⁸, scheint die intentionale, wahrheitssuchende und -findende Dimension des Psychischen prinzipiell außer acht zu lassen und damit der Absicht Kants nicht gerecht zu werden, geschweige denn der Sache, um die es geht.

Wenn aber Fries in der Einleitung zur „Anthropologischen Kritik“ sein Programm folgendermaßen umschreibt: „Der Gegenstand mag außer mir oder in mir sein, die Erkenntnis ist immer in mir, und so muß ich sie erst beobachten, ihre Gesetze und die Gesetze der Vermögen kennen lernen, aus denen sie entspringt, ehe ich mit Erfolg darüber urteilen kann, wie es mit dem Gegenstand steht, der ihr entspricht. Also darin besteht unser Vorschlag für die Philosophie, daß wir alle unsere Erkenntnisse erst einer solchen anthropologischen Beobachtung unterwerfen wollen, ehe wir über ihre Wahrheit und Tauglichkeit zu urteilen wagen. Sind wir auf diese Weise zu einer Theorie der Vernunft gelangt, so werden wir dann auch über Gültigkeit und Wahrheit mit Sicherheit sprechen können“⁹, so scheint mir

⁷ Vgl. *W. Mechler*, Die Erkenntnislehre bei Fries, aus ihren Grundbegriffen dargestellt und kritisch erörtert, in: *KantSt*, Ergänzungsheft 22, Berlin 1911, der zum Schluß kommt: „Fries selbst wie auch seine Schüler haben vollkommen Recht, wenn sie jede Vermischung und Verwechslung mit den Psychologen weit von sich weisen“ (86).

⁸ *J. F. Fries*, Neue oder anthropologische Kritik der Vernunft, Heidelberg 1828, XXXVIII.

⁹ Ebd. 40 f. Eine ähnliche Forderung in bezug auf Kants Vernunftkritik hat 1894 Wilhelm Dilthey erhoben, indem er auf die vorausgehende Notwendigkeit hinwies, den Erkenntnisprozeß als seelischen Prozeß zu erhellen (GS Bd. V, Leipzig 1924, 148 ff). Warum aber Dilthey zu keinem zufriedenstellenden Ergebnis kam, braucht hier nicht eigens untersucht zu werden. Entgegen der im Neuthomismus beinahe allein berücksichtigten Erkenntnismetaphysik ist die Lehre des Thomas von Aquin selber über den menschlichen Verstand auf einer verhältnismäßig breiten und recht nuancierten Basis psychologischer Fakten aufgebaut, die nur durch eine Introspektion ermittelt werden können. So z. B. erweist Thomas die Existenz des Kernaktes unserer Erkenntnisstruktur, nämlich des „intelligere in sensibili“ durch den Rekurs auf ein offenkundiges Datum des Erkenntnisprozesses selbst, so wie er uns im Bewußtsein gegeben ist: „hoc quilibet in seipso experiri potest“ (Summa Theol. I, q. 84, a. 7. Vgl. auch q. 88, a. 1: „secundum Aristotelis sententiam quam magis experimur“). Hier ist von einer Erkenntnismetaphysik keine Rede, sondern schlicht und einfach von einer Introspektion auf den bewußten Erkenntnisprozeß. Der Gesamtrahmen der thomanischen Erkenntnislehre bleibt freilich ein metaphysischer. Vgl. die hervorragende Untersuchung von *B. Lonergan SJ*, *Verbum. Word and Idea in Aquinas*, Notre Dame, Ind., 1967. Dazu meine Besprechung in *ThPh* 49 (1974) 477-486.

dieses Programm, unabhängig von seiner Durchführung bei Fries, durchaus sachgerecht zu sein.

Wie wir keine fundierte Theorie der Natur ausarbeiten können, ohne die Natur zu beobachten, so können wir keine Theorie der Erkenntnis entwickeln, ohne die Daten der Erkenntnistätigkeit selbst in Betracht zu ziehen. Will man diese introspektive Untersuchung Psychologismus nennen, so handelt es sich um einen zu Recht bestehenden Psychologismus. Die These Kants, derzufolge „alle unsere Erkenntnis mit der Erfahrung anfängt“ (B 1), gilt uneingeschränkt, einschließlich der philosophischen Erkenntnis. Aber die Introspektion bleibt nicht im Psychologischen im Sinne von rein Empirischem stehen. Denn, erstens, bringt der Übergang von den Daten des Bewußtseins zum Urteil und somit zur Erkenntnis unserer Erkenntnis schon mit sich, daß wir über die bloße (innere) Erfahrung hinausgegangen sind. Die Erkenntnis der Wirklichkeit findet ja nie durch bloße Sinnes- oder Bewußtseinerfahrung statt. Zweitens, unser Problem unmittelbar angehend, führt die introspektive Analyse zur Erhellung der unserer Intentionalität innewohnenden Gesetze, kraft derer sie als ein intelligenter Dynamismus auf der Suche nach dem Intelligiblen in den Daten und als rationaler Dynamismus auf der Suche nach dem Wahren und durch das Wahre nach dem Sein handelt. Die Untersuchung des bewußten Erkenntnisvollzugs führt somit zum Aufweis der im Vollzug wirkenden normativen Prinzipien, die Wahrheit und Objektivität unserer Erkenntnis begründen.

Eine so ausgearbeitete Erkenntnislehre ist im Prinzip nachprüfbar, insofern jede These, die sie aufstellt, sich auf Daten des Bewußtseins bezieht; insbesondere ist sie imstande, für jede Realität, von der sie spricht, den Erkenntnisakt anzugeben, wodurch sie erkannt wird. Kant selbst schreibt: „an dessen Statt [d.h. anstatt angemessener metaphysischer Aussagen] ich es lediglich mit der Vernunft selbst und ihrem reinen Denken zu tun habe, nach deren ausführlicher Kenntnis ich nicht weit um mich suchen darf, weil ich sie in mir selbst antreffe“ (A XIV). Das hier genannte reine Denken, unter dem Kant das Apriorische und Normative in unserer Erkenntnis meint, erschließt sich dem Subjekt gerade in der Selbstgegenwart (Bewußtsein), die in und durch die verschiedenen Erkenntnishandlungen zustandekommt. In diesem Sinne spreche ich von einer Untersuchung des Bewußtseins, also von einer introspektiven Methode zwecks Ausarbeitung einer Erkenntnislehre.

Es ist übrigens gar nicht anders erklärbar, wie wir überhaupt von der Sinneserfahrung, von der Frage nach Einsicht, von der Untersuchung der Daten, von einem Verstehen der Daten, von einer kritischen Reflexion, vom Urteil reden können, wenn nicht infolge eines Rückbezugs auf den Erkenntnisprozeß als einen bewußten Prozeß.

Und es ist auch nicht schwierig, immer wieder bei den Kant-Forschern, die die These vertreten, die KrV schließe jegliche psychologische Beobachtung aus, denselben Rekurs auf die Bewußtseinsdaten anzutreffen, der hier offen als angemessener Weg zur Erkenntnistheorie anerkannt wird.

Nachdem Vaibinger zu den methodologischen Aussagen von A XII mit Nachdruck hervorgehoben hat: „Es ist damit das Spezifische der Kantischen Methode ausgesprochen, welche rein begrifflich, logisch analysiert, nicht psychologisch“¹⁰, schreibt er zur Erläuterung der Grundfrage von B 19: „Wie sind synthetische Urteile a priori möglich?“, daß diese Frage zwar keine Sache der empirischen Psychologie ist, wohl aber „einer Art Transzendentalpsychologie“, welche nach dem „apriorischen Fundament der Vorstellungen im Subjekt, nach ihrer subjektiven Möglichkeit“ fragt¹¹. Wie immer man auch das Adjektiv transzendental in der Wortbildung „Transzendentalphilosophie“ verstehen mag, es ist offenbar, daß diese Qualifikation nicht beabsichtigen kann, den Rekurs auf die innere Erfahrung auszuschließen.

Man hat die Untersuchung Kants in der KrV treffend eine Theorie der Gegenständlichkeit oder der Gegenstandskonstitution genannt. In der Tat geht die KrV auf die Ermittlung der formalen Bestandteile des Objektes der wissenschaftlichen Erkenntnis (reine Anschauungen der Sinnlichkeit, reine Begriffe des Verstandes), also auf den Aufweis eines inhaltlich-objekthaften Aprioris¹². Bei dieser Untersuchung kommt das Subjekt in dem, was es ist und tut, in seinem Vollzug also, zu wenig in den Blick. Gerade aus diesem Grund kann die kantische Theorie der Gegenständlichkeit eine idealistische sein, ohne in Widerspruch mit sich selbst zu geraten. Die Phänomenalitätsthese, dergemäß unsere Erkenntnis auf die Erscheinungswirklichkeit beschränkt ist, ist wohl an sich keine sich widersprechende Theorie. Sobald man aber dem Subjekt Rechnung trägt, das diese Theorie behauptet (und man muß es, da es keine Wahrheit ohne ein urteilendes Subjekt gibt), wird sie falsifiziert. Denn das Subjekt (Kant) meint mit dieser seiner Aussage, daß der Mensch *wirklich und wahrlich* und nicht bloß anscheinend, nur Erscheinungen erkennt; daß seine Theorie also genau die Realität wiedergibt, die die menschliche Erkenntnis selbst ist. Im Vollzug meint das rational urteilende Subjekt das Gegenteil dessen, was seine Phänomenalitätsthese besagt. Es ist also angebracht, daß wir uns bei unserer Untersuchung über die menschliche Erkenntnis nicht auf das Objekt allein konzentrieren, sondern die Handlungen des Subjektes, und zwar alle, *jede nach ihrer Eigenart*, in

¹⁰ Vaibinger, Kommentar I, 125.

¹¹ Ebd. 324.

¹² Dazu G. Sala, Das Apriori in der Erkenntnis. Zu einem Grundproblem der Kantischen Kritik, in: Akten des 5. Internationalen Kant-Kongresses, Bonn 1981, 772-780.

Betracht ziehen und so, parallel zur Theorie der Gegenständlichkeit, eine Theorie der Subjektivität entwerfen.

Gegen Ende der Einleitung zur KrV, wo er zum ersten Mal die transzendente Erkenntnis definiert, schreibt Kant, daß in der von ihm anvisierten „transzendentalen Kritik . . . nicht die Natur der Dinge, welche unerschöpflich ist, sondern der Verstand, der über die Natur der Dinge urteilt . . . den Gegenstand ausmacht“ (A 12 f). Diese Hinwendung zum Subjekt erfordert eine introspektive Untersuchung desselben in seinem Vollzug, d. h. in seinen bewußten Erkenntnis-handlungen. Dieselbe Untersuchung kann mit Fug und Recht transzendental genannt werden, weil das Erste, das sie an den Tag bringt, eine einsichtige und rationale Intentionalität ist, welche allumfassend (sie fragt nach allem über jedes einzelne Seiende) und unbegrenzt ist (sie fragt über alle Grenze hinaus nach dem, was ist) – ein Dynamismus also, der transzendental ist in demselben Sinne, wie das Sein nach der Scholastik transzendental ist. Derselbe Dynamismus ist aber transzendental auch in kantischem Sinne, da er vor aller Erkenntnis „zwar vorhergeht, aber doch zu nichts Mehrerem bestimmt ist“, als Erkenntnis möglich zu machen¹³.

Wir können die so verstandene transzendente Untersuchung in drei Fragen artikulieren: (a) Was geschieht in mir, wenn ich erkenne? Oder: Was tue ich, wenn ich erkenne? Diese Frage, die auf eine, so könnte man sagen, Phänomenologie des Erkennens abzielt, ist nur durch den Rekurs auf die bewußten Handlungen, die wir vollziehen, beantwortbar. (b) Was erkenne ich, wenn ich diese Handlungen vollziehe? Zum Objekt der menschlichen Erkenntnis im vollen Sinne des Wortes, wie auch zu jeder Teilkomponente desselben, sollen die entsprechenden Handlungen angegeben werden, mittels deren das Objekt erkannt wird. Damit wird der Grundriß einer Metaphysik entworfen, die sich als komplementäres Korrelat zur Erkenntnislehre versteht. (c) Da das Grundmerkmal der menschlichen Erkenntnis in ihrer Fähigkeit besteht, eine ansichseiende Wirklichkeit zu erreichen, lautet die dritte erkenntnistheoretische Frage: Warum bewirken die genannten immanenten Handlungen die Erkenntnis eines transzendenten Objektes?¹⁴

Vorliegende Abhandlung nimmt sich vor, der Lehre Kants über Erkenntnis und Sein unter einer solchen transzendentalen Perspektive nachzugehen; also eine Analyse und Wertung der KrV durchzuführen auf „dem Probiertein, der dem einen so nahe liegt wie dem anderen, nämlich der gemeinschaftlichen Menschenvernunft“¹⁵.

¹³ Vgl. Kants Prolegomena: GS IV, 373 Anm.

¹⁴ Vgl. B. Lonergan SJ, *Method in Theology*, London 1972, 25.

¹⁵ So Kant in seiner Streitschrift vom Jahre 1790 gegen den Wolffianer Eberhard: „Über eine Entdeckung, nach der alle neue Kritik der reinen Vernunft durch eine ältere entbehrlich gemacht werden soll“, GS VIII, 219 Fußn.

II. Das Wesen der Erkenntnis nach der KrV: Erkennen ist Anschauen

1. Die transzendente Ästhetik fängt mit einer Aussage an, in der ich das Wesen der Erkenntnis nach Kant sehen würde: „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). Mit anderen Worten: die Anschauung ist die einzige Art und das einzige Mittel, wodurch die Erkenntnis, und zwar alle Erkenntnis, sich letzten Endes auf ihren Gegenstand bezieht. Drücken wir das hier ausgesprochene Prinzip in einer prägnanten Formel aus, so können wir sagen, für Kant sei Erkennen Anschauen.

Nicht anders beurteilt Heidegger die Grundkonzeption Kants über die Erkenntnis, wenn auch in einem anderen Kontext als dem der vorliegenden Abhandlung: „Für alles Verständnis der KrV muß man sich gleichsam einhämmern: Erkennen ist primär Anschauen“. Deshalb muß, obwohl die Zusammensetzung der menschlichen Erkenntnis auch eine wesentliche Lehre der KrV ist, „festgehalten werden, daß die Anschauung das eigentliche Wesen der Erkenntnis ausmacht und bei aller Wechselseitigkeit des Bezuges zwischen Anschauen und Denken das eigentliche Gewicht besitzt“¹⁶.

Daß es sich um das erste Prinzip der Erkenntnislehre Kants handelt, kann man zumindest aus der Häufigkeit vermuten, mit der sich Kant in dieser oder jener Weise in allen Teilen der KrV auf es bezieht. Einige Stellen seien angeführt.

In der Einleitung, wo von zwei Stämmen der menschlichen Erkenntnis, nämlich Sinnlichkeit und Verstand, die Rede ist, werden diese wie folgt charakterisiert: „durch deren ersteren werden *uns Gegenstände gegeben*, durch deren zweiten aber gedacht“ (A 15). In der Analytik der Grundsätze: „Wenn eine Erkenntnis objektive Realität haben, d.h. sich auf einen Gegenstand beziehen, und in demselben Bedeutung und Sinn haben soll, so muß der Gegenstand auf irgendeine Art gegeben werden können ... *Einen Gegenstand geben*, wenn dieses nicht wieder nur mittelbar gemeint sein soll, sondern *unmittelbar in der Anschauung* darstellen, ist nichts anderes... als dessen Vorstellung auf Erfahrung ... beziehen“ (A 155 f). „Wo sollte man auch Gegenstände suchen wollen, die den Begriffen korrespondierten, wäre es nicht in der Erfahrung, *durch die uns allein Gegenstände gegeben werden?*“ (A 244)¹⁷. Die Erfahrung tritt hier als Gegenstück zum Begriff auf; es kann also nur Erfahrung als reine Sinneswahrnehmung

¹⁶ M. Heidegger, Kant und das Problem der Metaphysik, Frankfurt ³1965, 29 f.

¹⁷ Zu bemerken ist die Zweideutigkeit des Ausdruckes „korrespondieren“. Nur wenn in der Sinnlichkeit das dem Begriff Korrespondierende gegeben wird, können wir vom bloßen Denken zum Erkennen übergehen. Was ist aber dieses „Korrespondie-

gemeint sein. Kurz danach treffen wir einen ähnlichen Text: „Nun kann der Gegenstand einem Begriff nicht anderes gegeben werden, als in der Anschauung“, wobei dann unterstrichen wird, daß es sich um eine „empirische Anschauung“ handelt (A 239). Im Amphibolie-Abschnitt heißt es: „... in der Anschauung, darin die Gegenstände allein gegeben werden können“ (A 271). Im ersten Buch der Transzendentalen Dialektik wird eine Stufenleiter sämtlicher Vorstellungsarten aufgestellt. Darin wird der Terminus Erkenntnis in „entweder Anschauung oder Begriff (intuitus vel conceptus)“ eingeteilt. Beide Erkenntnisakte werden dann näher beschrieben: „Jene bezieht sich *unmittelbar auf den Gegenstand* und ist einzeln; dieser mittelbar, vermittelt eines Merkmals, was mehreren Dingen gemeinsam sein kann“ (A 320). Im Paralogismen-Hauptstück: „*nur durch Anschauung* wird der Gegenstand gegeben, der hernach der Kategorie gemäß gedacht wird“ (A 399). Im Antinomie-Hauptstück: „das spekulative Wissen kann überall keinen anderen Gegenstand, als in der Erfahrung treffen“ (A 471). In der Methodenlehre wird nochmals die sensualistische Grundthese mit einer prägnanten Formel ausgedrückt: „alle unsere Erkenntnis bezieht sich doch zuletzt auf mögliche Anschauungen: denn *durch diese allein* wird ein Gegenstand gegeben“ (A 719).

Aufgrund der angeführten Texte können wir diese Schlußfolgerung ziehen: Vielfach sind die Handlungen, die zur Konstitution unserer Erkenntnis in ihren verschiedenen Merkmalen beitragen; aber wenn man sich fragt: was bewirkt, daß die Erkenntnis eines Gegenstandes ist und damit überhaupt Erkenntnis?, muß man zur Antwort geben: Die Anschauung. Wie viele mittelbare Beziehungen auch die anderen Handlungen zum Gegenstand herstellen mögen, auf jeden Fall muß es eine Tätigkeit geben, die aus ihrer Natur heraus eine Brücke zwischen dem Erkennenden und dem Erkannten schlägt, wenn man nicht in den Unsinn einer Reihe von Vermittlungen verfallen will, deren keine die zu vermittelnde Sache selbst erreicht. Diese Tätigkeit ist nach Kant die Anschauung. Damit wird, erstens, der Vorrang der Anschauung vor aller anderen Erkenntnistätigkeit behauptet; zweitens wird festgesetzt, was eigentlich und wesentlich Erkenntnis ist, so daß es in jedem Fall von Erkenntnis vorliegen muß. Erkenntnis ist anschauende Erkenntnis (Vgl. A 471). Diese Konzeption der Erkenntnis möchte ich das Prinzip Anschauung nennen. Das Wesen des Erkennens besteht im Anschauen. Um die erkenntnismäßige Beziehung des Subjektes zum Objekt herzustellen – eine Beziehung, die zugleich Gegenwart und Dualität besagt – muß eine Hand-

rende? Die Wirklichkeit als das eigentliche Objekt der menschlichen Erkenntnis oder die Daten der Sinnlichkeit? Mit dieser Distinktion hängen zwei radikal verschiedene Auffassungen zusammen darüber, was Wirklichkeit ist und welches das Kriterium bzw. der Erkenntnisakt ist, in dem sie erkannt wird.

lung stattfinden, die das verwirklicht, was am deutlichsten in unserem Sehen mit den Augen geschieht: Über sich selbst hinausgehen und den anderen erreichen, ohne dabei die Unterscheidung von Subjekt und Objekt aufzuheben. Das Sehen ist ja in der Lage, das Subjekt zu übersteigen und den Gegenstand zu erreichen, ohne die Dualität von Anschauendem und Angeschautem zu beseitigen. Auf dieses Paradigma baut der Intuitionismus seine Erkenntnistheorie.

2. Auf das allgemeine Prinzip (*quaestio iuris*) folgt unmittelbar danach im selben einleitenden Text der Ästhetik die Bestimmung und Konkretisierung des Prinzips auf die menschliche Erkenntnis (*quaestio facti*): für uns Menschen findet die Anschauung statt, und damit wird uns das Objekt erkenntnismäßig gegeben, nur insofern das Objekt unsere Sinne affiziert. D. h., die einzige Anschauung, mit der der Mensch ausgestattet ist, ist die sinnliche Anschauung. Wobei Anschauung in einer umfassenden Bedeutung verstanden wird, nämlich als die Erkenntnisart aller Sinne. Kant nennt am angeführten Ort die Anschauung, die dadurch entsteht, daß unsere Sinnlichkeit vom Objekt affiziert wird, „empirische“ Anschauung (A 19 f). „Unsere Natur bringt es so mit sich, daß die Anschauung niemals anders als sinnlich sein kann“ (A 51). „Alle unsere Anschauung ist sinnlich“ (B 151). Ähnlich lautende Aussagen kehren in der KrV immer wieder: A 252, B 146, 165, 302 Anm. usw. In der Pölitz-Metaphysik heißt es: „Die Anschauung ist nur sensuell; denn nur die Sinne schauen an; allein der Verstand schaut nicht an, sondern reflektiert“¹⁸.

Nun war es eine alte und feststehende Lehre, daß die Sinne uns den Gegenstand nicht in seinem An-sich-Sein, sondern je nach den verschiedenen subjektiven Bedingungen und Zuständen der Sinne selbst vermitteln. Daraus zieht Kant die Konsequenz: unsere Erkenntnis ist auf die Erscheinung beschränkt. Der relative ontologische Stellenwert oder Erscheinungsstatus des Gegenstandes der Sinne war Gemeingut der philosophischen Tradition, auch wenn diese Einsicht eine sehr verschiedene Bedeutung in den verschiedenen Erkenntnistheorien hatte¹⁹. Neu bei Kant ist also nicht die Subjektivität der sinnlichen Erkenntnis, sondern daß er dieses herkömmliche Lehrstück in sein eigenes idealistisches System eingebaut hat.

¹⁸ I. Kant's Vorlesungen über die Metaphysik, hrsg. von K.H.L. Pölitz, Erfurt 1821, 102 = GS XXVIII, 207.

¹⁹ Vgl. z. B. Thomas von Aquin, *Summa Theologiae*, I, q. 84, a. 6, ad 1. Freilich bedarf auch diese hergebrachte Lehre einer weiteren Präzisierung. Für eine Erkenntnistheorie, die die Erkenntnis nicht nach dem Modell des Sehens interpretiert, sondern als einen Prozeß aus mehreren Handlungen, ist die offenkundige *Relationalität* des sinnlichen Objektes auf das sinnliche Vermögen noch kein Grund, um eine *Relativität* desselben in ontologischem Sinne zu statuieren. Der seismäßige Stellenwert des Objektes wird erst im Urteil erkannt. Zwischen Sinneserfahrung und Urteil vermittelt nun die Einsicht, welche das Objekt zunächst als den Inhalt der Sinneserfahrung und also in bezug auf sie erfaßt (deskriptive Erkenntnis). Diese Einsicht kann wohl in derselben Erfahrung verifiziert werden; damit wird Realität, nicht Erscheinung erkannt.

Anders als die für die Renaissance typische Lehre, die zwischen den primären, objektiven Sinnesqualitäten und den sekundären, subjektiven Sinnesqualitäten unterschied, hat Kant nicht ohne Recht auch bei den ersteren (Raum und Zeit) eine auf die menschliche Sinnlichkeit bezogene Komponente hervorgehoben und damit allen Inhalt der Sinneserkenntnis gegen das Ansichseiende abgehoben²⁰. Die umfassende Lehre, die Kant aus den grundsätzlichen Begriffsbestimmungen der einleitenden Stelle der transzendentalen Ästhetik zieht, ist, daß alle unsere Erkenntnis auf Erscheinungen beschränkt ist.

Die Phänomenalitätsthese als Systembegriff der kantischen Erkenntnis- und Seinslehre wird also schon auf den ersten Seiten der KrV festgesetzt. Kant selber hat bei der Darlegung seines transzendentalen Idealismus im vierten Paralogismus nach der Fassung A einen ausdrücklichen Zusammenhang zwischen Idealismus und den Resultaten der transzendentalen Ästhetik herausgestellt: „Für diesen transzendentalen Idealismus haben wir uns nun schon im Anfange erklärt“ (A 370). Die noch folgenden, ausführlichen Untersuchungen über die Rolle des Verstandes und der Vernunft (transzendente Analytik und Dialektik) werden nichts anderes tun als die schon am Anfang der KrV ausgesprochene These näher bestimmen und bestätigen. Der Grund ist, wie wir noch sehen werden, daß in ihnen, trotz der mannigfaltigen Versuche, der Funktion des Verstandes und der Vernunft gerecht zu werden, das Prinzip Anschauung, und zwar in seiner sensualistischen Version, nie in Frage gestellt wird. Die Zitate am Anfang dieses Abschnitts finden sich ja nicht in der transzendentalen Ästhetik allein.

3. Aus dem Gesagten dürfte hervorgehen, daß es keine ungebührliche Vereinfachung ist, die der KrV zugrundeliegende Erkenntnislehre auf folgenden Syllogismus zu bringen: Erkennen ist Anschauen.

²⁰ Die Lockesche Unterscheidung kommt doch noch bei Kant vor, insofern dem raumzeitlichen Objekt (der Naturwissenschaft) ein *Erscheinungsstatus* zugeschrieben wird, der weder mit dem ontologischen Status des An-sich-Seins noch mit dem des „bloßen Scheins“ (A 38, B 69) zusammenfällt. Es ist der typische „dritte Stand“ der neuen kantischen Ontologie – der Stand der „subjektiven Objektivität“, wie er zutreffend genannt wurde (Vaibinger, Kommentar II, 291 f). Kant selber hat später in den Prolegomena, § 19, erklärt, daß die Objektivität, um deren Begründung es in der KrV geht, in der Gültigkeit vor dem Forum aller Menschen besteht: „Es sind daher objektive Gültigkeit und notwendige Allgemeingültigkeit (für jedermann) Wechselbegriffe“. Noch deutlicher äußert er sich in einem Fragment, das nach E. Adickes wegen starker Anklänge an gewisse Partien der transzendentalen Deduktion kurz vor 1781 fallen sollte (KantSt 1 [1897] 246), während H. Vaibinger diese Datierung aus seiner anders konzipierten Analyse der transzendentalen Deduktion bestätigt hat („Die transzendente Deduktion der Kategorien in der 1. Auflage der Kr.d.r.V.“ in: Philosophische Abhandlungen [Festschrift R. Haym], Halle a.S. 1902, 95): „Da die Gegenstände unserer Sinne nicht Dinge an sich selbst, sondern nur Erscheinungen sind, d. i. Vorstellungen, deren objektive Realität nur [!] in der Beständigkeit und Einheit des Zusammenhangs ihres Mannigfaltigen besteht ...“ (Refl. 5636: GS XVIII, 268). Dieses Lehrstück ist zwar wesentlich für das Verständnis der KrV; da es aber nicht direkt das Thema meiner Studie betrifft, setze ich es einfach als bekannt voraus.

Unser Anschauen ist sinnlich, und als solches vermittelt es nur Erscheinungen. Also ist unsere Erkenntnis auf den Bereich der Erscheinungen beschränkt. Mit dieser Beschränkung, die in den Augen Kants durch die Möglichkeit, eine wissenschaftliche Erkenntnis zu erhalten, ausgeglichen wird, findet unsere Vernunft endlich nach der „dogmatischen Wanderung“ und dem „Ruheplatz“ des Skeptizismus ihren „Wohnplatz zum beständigen Aufenthalte“, in der Gewißheit nämlich „der Grenzen, innerhalb denen alle unsere Erkenntnis von Gegenständen eingeschlossen ist“ (A 761 f).

III. Die Rolle des Denkens beim Zustandekommen der Erkenntnis

Neben der empirischen Anschauung erkennt Kant auch andere Handlungen als zur *menschlichen* Erkenntnis gehörig an. Es ist nicht leicht zu ermitteln, welche sie genau sind, was für eine Funktion sie im einzelnen ausüben, wie sie sich zueinander verhalten und wie sie sich zu einer menschlichen Erkenntnis im vollen Sinne zusammensetzen. Die diesbezügliche Lehre der KrV ist nicht einheitlich und auch schwer zu überblicken. Verschiedene Aufzählungen von Handlungen und Vermögen finden sich in den verschiedenen Teilen des Werkes, manchmal auch im selben Teil. „In der Erfindung von Vermögen war Kant, im Banne der damaligen Psychologie, nicht sparsam“²¹.

Für den Zweck vorliegender Studie ist aber diese Unbestimmtheit bzw. Verschiedenheit in der Lehre über die Teilhandlungen, die unsere Erkenntnis ausmachen, nicht entscheidend. Uns genügt es, daß Kant im angeführten Haupttext auf die anderen Handlungen global mit dem Terminus Denken hinweist: „worauf [d. h. auf die sinnliche Anschauung] *alles Denken* als Mittel abzweckt“ (A 19). Im folgenden werde ich mich an die Zweiteilung, Verstand und Vernunft, halten, die wohl die wichtigste ist, da auf ihr die Unterscheidung von transzendentaler Analytik und Dialektik, neben der Ästhetik, beruht.

Von diesem Denken insgesamt sagt nun Kant, es beziehe sich nur mittelbar – via sinnliche Anschauung – auf den Gegenstand: „Alles Denken aber muß sich, es sei geradezu (directe) oder im Umschweife (indirecte) ..., zuletzt auf Anschauungen, mithin bei uns, auf Sinnlichkeit beziehen, *weil uns auf andere Weise kein Gegenstand gegeben werden kann*“ (A 19). Dies bedeutet folgendes: Was immer auch das Denken des näheren tun mag, eines steht von vornherein fest: das Denken kann von sich aus keine neue, noch nicht erreichte Wirklichkeit (besser: keinen metaphysischen Bestandteil der Wirklichkeit) hinzufügen. Was und wieviel von der Wirklichkeit erkannt wird, ist schon von Anfang an durch die Anschauung gegeben. Denn sie allein kann die

²¹ H. Vaibinger, Die transzendente Deduktion, 17.

Wirklichkeit sehen, also erkennen. Es ist dies die logische Konsequenz des Prinzips Anschauung, demgemäß nur eine anschauungshafte Handlung den Gegenstand erreicht. Um etwas zu erkennen (nicht bloß um es im nachhinein zu bearbeiten, auf den Begriff zu bringen, zu verbinden und ordnen, sondern um es allererst zu erkennen!), muß man es sehen.

Nun ist durchgängige Lehre der KrV, daß unser Denken nicht intuitiv, daß unser Verstand kein intuitives Vermögen ist: „der Verstand ist kein Vermögen der Anschauung“. Sein Erkenntnisakt durch Begriffe ist „nicht intuitiv, sondern diskursiv“ (A 68). Nur in Gott findet die Erkenntnis mittels einer intellektuellen Anschauung statt, „denn dergleichen [d. h. ein Anschauen] muß alles sein Erkenntnis sein, und nicht Denken“ (B 72)²². Gottes Erkenntnis ist ein „intuitus originarius“ (B 72). Dieser zentrale Punkt, nämlich *der nicht-kognitive Charakter des Denkens* bei Kant soll nun weiter belegt und erläutert werden.

1. Hinsichtlich der Vernunftthandlungen ist ihre nicht-kognitive Funktion nach der KrV ganz evident. Das eigentliche Apriori der Vernunft ist das Unbedingte: „das Unbedingte ist die eigentliche transzendente Idee“ (A 417, Anm.), oder, was dasselbe ist, die Tendenz zum Unbedingten (B XX f). In der Reflexion 6414 aus den 90er Jahren lesen wir: das Unbedingte „ist die einzige theoretische Vernunftidee“ (GS XVIII, 709). Das Apriori der Vernunft weist im Laufe der KrV zwei (freilich nicht ausdrücklich unterschiedene) Aspekte auf. An manchen Stellen (vor allem in der kosmologischen und psychologischen Idee) ist das Unbedingte gleich der Totalität der Bedingungen, die zur Erfahrung gehören; an anderen Stellen (vor allem in der theologischen Idee) besteht das Unbedingte im Absoluten schlechthin, das als einzelnes außerhalb des Gewebes von Bedingungen und Bedingten liegt.

Nach keiner der beiden Auffassungen des Unbedingten vermag die Vernunft eine eigene Inhaltlichkeit zum Zustandekommen des Objektes der menschlichen Erkenntnis beizusteuern. Der transzendenta-

²² Wir haben hier eine weitere Bestätigung des im vorhergehenden Abschnitt über das Wesen der Erkenntnis nach Kant Gesagten. Vor die Frage gestellt, welches der grundlegendste Akt der menschlichen Erkenntnis ist, derart, daß sich in ihm kundtut, was eigentlich und also in allen Fällen Erkenntnis ist, entscheidet sich Kant für die (sinnliche) Anschauung. Der unmittelbare Grund dafür, der an dieser Stelle angegeben wird, daß nämlich das Denken bei uns „Schranken beweist“, trifft offensichtlich nicht zu. Denn alle unsere Erkenntnishandlungen, und erst recht die Anschauung, verraten ihre Endlichkeit. Einer anderen Meinung war Aristoteles, der einen anderen Ausgangspunkt für unsere analoge Erkenntnis Gottes als angemessener ansah. Die göttliche Erkenntnis ist für Aristoteles eine *noesis noeseos*, wobei *noesis* weder ein Anschauen noch ein unbestimmtes begriffliches Denken besagt, sondern die Verstandeshandlung, die auf unübertreffliche Weise an der bekannten Stelle von *De anima* herausgestellt wird, nämlich das Verstehen im Sinnlichen: „ta eide to noetikon en tois phantasmasi noi“ (*De anima* III, 7: 431 b 2).

len Idee „kann kein kongruierender Gegenstand in den Sinnen gegeben werden“ (A 327, Vgl. auch 462, 621, 661 u.ö.): weder der Idee als absoluter Totalität der Bedingungen noch der Idee als dem schlechthin Unbedingten „in individuo“ (vgl. A 568). Die Sinne vermögen ja kein „absolutes Ganze der Reihe der Bedingungen“ (A 417, Anm.) zu vermitteln und ebenfalls nichts Unbedingtes anzuschauen. Die ganze transzendente Dialektik entfaltet dieses einzige Thema: die Ideen haben keinen „konstitutiven Gebrauch“, sie tragen nichts zum Zustandekommen der objektiv gültigen Erkenntnis bei; sie haben nur einen „regulativen Gebrauch“, indem sie von einer Erscheinung zur anderen u.s.f. in Richtung auf eine allumfassende systematische Einheit hin führen. Seine Lehre über die Rolle der Vernunft zusammenfassend schreibt Kant: „Ich behaupte demnach: die transzendentalen Ideen sind niemals von konstitutivem Gebrauche, so, daß dadurch Begriffe gewisser Gegenstände gegeben würden... Dagegen aber haben sie einen vortrefflichen und unentbehrlich notwendigen regulativen Gebrauch, nämlich den Verstand zu einem gewissen Ziele zu richten, in Aussicht auf welches die Richtungslinien aller seiner Regeln in einen Punkt zusammenlaufen, der, ob er zwar nur eine Idee (*focus imaginarius*), d. i. ein Punkt ist, aus welchem die Verstandesbegriffe wirklich nicht ausgehen, dennoch dazu dient, ihnen die größte Einheit neben der größten Ausbreitung zu verschaffen“ (A 644).

2. Von anderer und verwickelter Art ist die Lehre der KrV hinsichtlich der Verstandeshandlungen und somit des Apriori des Verstandes, nämlich der Kategorien. Hier ist der vorhin behauptete nicht-kognitive Charakter eher verdeckt. Die verschiedentlich ausgeführte Lehre der Analytik, daß die menschliche Erkenntnis aus Anschauung und Begriff zusammengesetzt ist, daß sie also erst durch das Zusammenwirken von Sinnlichkeit und Verstand zustandekommt, scheint auf der Hand zu liegen, um die hier vorgelegte Deutung der KrV zu widerlegen. Die viel berufene Stelle in diesem Sinne sind die zwei ersten Absätze der transzendentalen Logik: A 50–52, wo die menschliche Erkenntnis als eine zweigliedrige Struktur aus Anschauung und Begriff dargelegt wird. „Anschauung und Begriffe machen also die Elemente aller unserer Erkenntnis aus“ (A 50). „Gedanken *ohne Inhalt* sind leer, Anschauungen ohne Begriff sind blind. Daher ist es ebenso notwendig, seine Begriffe sinnlich zu machen, (d. i. *ihnen den Gegenstand in der Anschauung beizufügen*),²³ als seine Anschauungen verständlich zu machen (d. i. sie unter Begriffe zu bringen)“ (A 51). Erfahrung in dem prägnanten Sinne der Analytik ist bekanntlich „das Produkt der Sinne und des Verstandes“ (*Prolegomena*,

²³ Also kommt doch der Gegenstand aus der Anschauung allein!

§ 20), insofern zu ihr „eine Materie zur Erkenntnis aus den Sinnen und eine gewisse Form, sie zu ordnen, aus dem inneren Quell des reinen Anschauens und Denkens“ gehört (A 86).²⁴

Die Ausführungen in einem Text wie A 50 – 52 sind gewiß nicht zu unterschätzen. Sie zeugen von den wiederholten Versuchen Kants, eine Theorie der Gegenständlichkeit auszuarbeiten, die über seinen eigenen sensualistischen Intuitionismus hinausgeht. Im Endeffekt aber kann man diesen Versuch keineswegs als gelungen ansehen. Es ist kein Zufall, daß Kant ausgerechnet in dem Passus am Anfang der transzendentalen Logik schreibt: „der Verstand vermag nichts anzuschauen“ (A 51). Damit will er auch dort in Erinnerung bringen, daß der Inhalt der Erfahrung im prägnanten Sinne doch nur von der anschauungshaften Komponente kommt, also nur von der Sinnlichkeit her.

Die Texte, die den nicht-kognitiven Charakter auch der Verstandeshandlungen ausdrücklich behaupten, sind überall in der KrV verstreut. Zu den schon am Anfang des Abschnittes II zitierten sollen hier noch einige andere angeführt werden zur Erläuterung der hier vertretenen Interpretation des „Denkens“ bei Kant. Im dritten Postulat des empirischen Denkens erwähnt Kant, daß die Formen des Verstandes nur „die diskursiven des Denkens“ sind. Mit ihnen hat der Verstand „es nur mit der Synthesis dessen zu tun, was gegeben ist“ (A 230 f). Zu Beginn der transzendentalen Dialektik wird der gesamte Erkenntnisprozeß mit folgenden Worten geschildert: „Alle unsere Erkenntnis hebt von den Sinnen an, geht von da zum Verstande, und endigt bei der Vernunft, über welche nichts Höheres in uns angetroffen wird, *den Stoff der Anschauung zu bearbeiten* und unter die höchste Einheit des Denkens zu bringen“ (A 298 f).

In der Fassung B der Paralogismen heißt es von der Handlung des Denkens: „Allein in dem dritten Satze [in der dritten These der rationalen Psychologie] wird die absolute Einheit der Apperzeption, das einfache Ich, in der Vorstellung, darauf sich alle *Verbindung oder Trennung, welches das Denken ausmacht*, bezieht, auch für sich wichtig, wenn ich gleich doch nichts über des Subjekts Beschaffenheit oder Subsistenz ausgemacht habe“ (B 419). Zuvor hatte Kant vom

²⁴ Zur „Analyse der Erfahrung“ in diesem Sinne vgl. den späteren Brief Kants an Jacob Sigismund Beck vom 20.1.1792 (GS XI, 313-316). In der Tat tauchen hier schwierige Fragen auf betreffs der Kohärenz der Lehre der Ästhetik mit der der Analytik, die auch durch die Antwort Kants an die scharfsinnigen Fragen bzw. Einwände seines ehemaligen Schülers nicht ganz ausgeräumt werden. Die entwicklungsgeschichtliche Interpretation der KrV sieht in dem hier zur Debatte stehenden Problem (wird der Gegenstand „vermitteltst der Sinnlichkeit gegeben“ [A 19] oder erst „vermitteltst gewisser synthetischen Grundsätzen a priori“ [GS XI, 315. Vgl. auch A 258, 494]?) einen weiteren Beweis für ihre These, dergemäß die KrV weitgehend den Niederschlag verschiedener Positionen enthält, durch die Kant im Laufe (zumindest!) der siebziger Jahre gegangen ist. Vgl. dazu *Vaihinger*, Kommentar, II, 16-19.

Verstand gesprochen, insofern er mittels der Kategorien handelt: „Alle modi des Selbstbewußtseins im Denken an sich, sind daher noch keine Verstandesbegriffe von Objekten (Kategorien), sondern bloße Funktionen, *die dem Denken gar keinen Gegenstand*, mithin mich selbst auch nicht als Gegenstand, *zu erkennen geben*“ (B 406 f). Von einer Gleichwertigkeit dieser Verstandeshandlung mittels der Kategorien mit dem aristotelischen *noein* kann keine Rede sein. Dem *noein* weist Aristoteles einen ihm eigenen Gegenstand zu: das *eidos*, d. h. die intelligible Komponente der Wirklichkeit. Hier dagegen hält Kant es für besonders wichtig hervorzuheben, daß das Denken – wohl in Zusammenhang mit der Sinnlichkeit wie auch bei Aristoteles – keinen eigenen Gegenstand hat.

Eine besonders aufschlußreiche Stelle ist in der Fassung B der transzendentalen Deduktion der reinen Verstandesbegriffe zu finden. Es wird dort gesagt, daß die Kategorien für einen Verstand, „der selbst anschaut“, keine Bedeutung haben würden. Denn „sie sind nur Regeln für einen Verstand, dessen ganzes Vermögen im Denken besteht, d. i. in der Handlung, die Synthesis des Mannigfaltigen, welches ihm anderweitig in der Anschauung gegeben worden, zur Einheit der Apperzeption zu bringen, der also *für sich gar nichts erkennt*, sondern nur den Stoff zur Erkenntnis, die Anschauung, die ihm durchs Objekt gegeben werden muß, *verbindet und ordnet*“ (B 145)²⁵.

Angesichts dieser Texte, die zur Sprache bringen, was überall in der KrV vorausgesetzt wird, scheint das Urteil E. Coreths völlig begründet: „Verstandesdenken ist [für Kant] wesentlich auf den empirisch-sinnlich angeschauten Gegenstand angewiesen, *ohne* darüber hinaus *eine neue Inhaltlichkeit vermitteln zu können*. Das heißt aber: Erkenntnis ist für Kant wesentlich empirisch-gegenständliche Er-

²⁵ Was an der kantischen Konzeption des Verstandes mangelhaft ist, ist nicht, daß sie die Verstandeshandlung als eine synthetische auffaßt: ein Verbinden, Ordnen, zur Einheit-Bringen, usw. Vgl. diesbezüglich die grundsätzlichen Ausführungen des § 15 der transzendentalen Deduktion der reinen Verstandesbegriffe in der Aufl. B. Daß das Verstehen wesentlich in einer synthetischen Tätigkeit besteht, die sich auf die Daten der Sinnlichkeit bezieht, läßt sich introspektiv nachweisen. Es bleibt aber die weitere Frage, ob durch diese synthetische Tätigkeit der Verstand etwas Reales erfaßt oder nicht. Dazu schreibt B. Lonergan: „Dies ist ein entscheidender Punkt in der Philosophie. Für einen Materialisten sind die Termini real, die intelligible Vereinigung derselben ist subjektiv; für den Idealisten können die Termini keine Realität sein, und die intelligible Verknüpfung ist nicht objektiv; für den Platoniker sind die Termini keine Realität, aber die intelligiblen Vereinigungen sind objektiv in einer anderen Welt; für den Aristoteliker sind beide objektiv in dieser Welt; der Thomismus fügt der aristotelischen Materie und Form eine dritte 'Kategorie' hinzu: die Existenz“ (Lonergan, *Verbum. Word and Idea*, 179, Anm. 200. Vgl. auch 144). Als Vertreter der materialistischen bzw. sensualistischen Position kann man Hume ansehen: real sind die durch die *impressions* vermittelten Materialien, während die Kombination derselben durch das Denken subjektiv ist. Vgl. *A Treatise of Human Nature*, Vol. I, Book I, Part I, Sect. IV: „Of the Connection or Association of Ideas“; und auch *An Inquiry concerning Human Understanding*, Sect. III: „Of the Association of Ideas“. Aus dem Bereich der Realität wird somit alles ausgeschieden, was durch unsere einsichtige und rationale In-

kenntnis“²⁶. Verstehen vermittelt nach Kant keine neue, den Sinnen nicht zugängliche reale Inhaltlichkeit; rational Urteilen vermittelt ebenfalls keine neue Wirklichkeit.

3. In der KrV findet man Stellen, an denen Kant nicht nur von Verstandeshandlungen spricht als zur Erkenntnis im vollen Sinne gehörig, sondern ihnen auch eine kognitive Funktion zuzuschreiben scheint. Die Feststellung ist unbestreitbar, aber die dort vertretene kognitive Funktion des Verstandes hat einen thetischen und deshalb idealistischen Sinn: der Verstand erkennt etwas, was die Sinne nicht zu erkennen vermögen, weil er selber dieses Etwas (die intelligible Komponente der Erscheinungswirklichkeit) „aus sich selbst hergibt“ (B 1), ins Aposteriori der Sinne „hineinlegt“ (A 125, B XIV), der Natur „vorschreibt“ (B 159 f, 163). Es sind dieselben Stellen, an denen Kant ohne weiteres von einer „Gesetzgebung“ (A 126) unseres Verstandes sprechen kann, weil die Gegenstände „als Erscheinungen einen Gegenstand ausmachen, der bloß in uns ist“ (A 129). An denselben Stellen wird das Apriori des Verstandes, die reinen Verstandesbegriffe, nicht mehr operativ-subjekthaft, wie in den unter Nr. 2 besprochenen Texten²⁷, sondern inhaltlich-objektivhaft aufgefaßt. Das Apriori des Verstandes tritt als ein gegenständlicher *Zusatz* auf (vgl. B 1), der vom Subjekt stammt und der dem anderen Teil des Objektes, der von der Rezeptivität der Sinne kommt, auferlegt bzw. hinzugefügt wird. Die so verstandenen reinen Begriffe (Kategorien) sind *objektkonstituierende* Prinzipien der phänomenalen Welt.

Diese zweite Auffassung von der Rolle des Verstandes bestätigt nur, was wir oben vom nicht-kognitiven Charakter des Verstandes sahen. Nach Kant übt der Verstand zweifelsohne eine eigene Funktion aus; er versteht, wenn man seine synthetische Handlung mit diesem nicht-kantischen Terminus bezeichnen will. Man kann darüber strei-

tentionalität vermittelt wird, so daß lediglich der Gegenstand der sinnlichen Unmittelbarkeit übrig bleibt. Als Vertreter des Idealismus, so wie er hier beschrieben wird, kann man Kant anführen, der, wie Hume, bei der unmittelbaren Welt der Sinnlichkeit anfängt, sie aber für bloße Erscheinung einer uns unerkennbaren Wirklichkeit an sich hält, und dann mit den Verstandeshandlungen weitergeht, die eine nicht reale, dennoch objektive (d. h. allgemein und notwendig gültige!) intelligible Synthesis den Erscheinungen hinzufügt (vgl. *B. Lonergan SJ, Method, 264*). Mit direktem Bezug auf die synthetische Handlung des Verstandes kann man die entscheidende Frage so formulieren: Ist die Form eine nur subjektive Bearbeitung des materiellen Realen, oder ist sie die reale Komponente eines *synolon*? Hat man die *dreigliedrige* Struktur der menschlichen Erkenntnis eingesehen, dann stellt sich die weitere Frage in bezug auf das Urteil: Drücke ich durch die absolute Setzung der mentalen Synthesis einer schon erkannten Wirklichkeit einen Zustimmungsstempel auf, oder erkenne ich eine andere reale Komponente des bisher gedachten *synolon* aus Materie und Form, d. h. das Sein, kraft dessen und in bezug auf das Materie und Form überhaupt real sind?

²⁶ *E. Coreth SJ, Metaphysik, Innsbruck 1961, 73*. Vgl. auch Kants Reflexion 7316: „die Kategorien . . . haben für sich gar keinen Sinn und *kein Objekt*“: GS XIX, 314.

²⁷ Vgl. auch A 78: „Funktionen des Verstandes“; A 287: „subjektive Formen der Verstandeseinheit“; A 349: „Funktionen der synthetischen Einheit“, GS IV, 472: „reine Handlungen des Denkens“.

ten, was genau der Verstand mit seinen „Denkformen“ tut (Refl. 7316: *GS* XIX, 314), d. h. mit der „Art und Zahl“ von Kategorien (B 145 f), mit denen er ein für allemal ausgerüstet ist. Eines steht vom Standpunkt des Prinzips Anschauung von vornherein fest: mit den Kategorien wird kein dem Subjekt „gegenüberstehendes“, von ihm verschiedenes Objekt erkannt – aus dem einfachen Grund, weil die Verstandesverbindung als „Aktus der Spontaneität“ (B 130) keine anschauungsmäßige Handlung ist. Die „transzendente“ Untersuchung der KrV kompliziert die sensualistische Version des Intuitionismus von A 19 f zwar ungemein, überwindet sie aber nicht.

Was in diesem und dem vorhergehenden Abschnitt über die Rolle der Anschauung und des Denkens zum Zustandekommen der menschlichen Erkenntnis nach der KrV ausgeführt wurde, kann auch auf folgende Weise dargelegt werden. In der ersten Kritik sind beide, Sensualismus und Rationalismus-Idealismus, vorhanden, gleichsam als Unterbau und Überbau der kantischen Lehre vom Erkennen und Sein. Bei näherem Zusehen aber erweisen sich Unterbau und Überbau als weitgehend voneinander unabhängig. Der Unterbau, d. h. der Empirismus, stellt die Komponente dar, aus der sich fast alle eigentümlichen und bekannten Lehrstücke der KrV ergeben. In diesem Sinne würde ich mir die Bemerkung zahlreicher Kant-Forscher zu eigen machen, die unter der überwiegend rationalistischen Terminologie auf einen starken sensualistischen Einschlag in der Erkenntniskritik Kants hingewiesen haben. Ausgehend nun von diesem Unterbau hat Kant vielfach versucht, den rationalen Bestandteil der menschlichen Erkenntnis zurückzugewinnen, ohne allerdings die genaue Nahtstelle zu ermitteln, an der sich Verstand-Vernunft in die Sinnlichkeit einfügt. Gerade wegen dieses Mangels an innerer Einheit führte die Ausarbeitung der rationalen Komponente zu einem Idealismus, der zum zugrundeliegenden Empirismus und Phänomenismus hinzukommt, ohne aber ihn von innen her zu überwinden und zu beseitigen.

Die Vermittlung zwischen deutschem Rationalismus und englischem Empirismus, die Kant mit seiner KrV herbeiführen wollte (A 760 f, 856; *Prolegomena* § 56: *GS* IV, 360; *Streitschrift*: *GS* VIII, 226–228), war in der Tat ein bloßes Aneinanderfügen zweier heterogener Komponenten. Das Auffallendste und Folgschwerste, das sich aus dieser heterogenen Dualität ergibt, ist die bekannte Aporie zwischen dem eindeutig realistischen Ansatz der KrV, demgemäß die die Sinnlichkeit affizierenden Gegenstände Dinge an sich sind, und ihrem idealistischen Ausgang, demgemäß die Gegenstände der Erkenntnis überhaupt aus der Organisation des Subjektes hervorgehen. Diese Spannung, die dem ganzen Werk zugrundeliegt, nimmt an den verschiedenen Stellen verschiedene, oft schwer durchschaubare Formen an, ohne jemals eine endgültige Lösung zu finden. Ohne sie aber

wäre die KrV nicht das rätselhafte Buch, das jedes konsequente „Zu-Ende-Denken“ von Epigonen und Interpreten verblüfft. Die historische Bestätigung dieser Interpretation der KrV liefert der weitere Verlauf der Philosophie unmittelbar nach Kant. Die zwei einseitigen und deshalb gegensätzlichen Lehren traten bald unter neuer Gestalt auseinander im deutschen Idealismus und im Materialismus des 19. Jahrhunderts.

IV. Die Beziehung der verschiedenen Erkenntnishandlungen zum Objekt nach der KrV

Wenn wir die Resultate der Untersuchung im Abschnitt II (Prinzip Anschauung) und im Abschnitt III (Prinzip Struktur: Erfahrung im prägnanten Sinne besteht aus Anschauung und Begriff) zusammennehmen, erhalten wir folgende Lehre der KrV über die Beziehung der verschiedenen Erkenntnishandlungen zur Wirklichkeit.

1. Die *unmittelbare* Beziehung zur Wirklichkeit kommt durch die sinnliche Anschauung und durch sie allein zustande. Was im Abschnitt II angeführt wurde, dürfte genügen, um den Sinn und die Tragweite dieser Grundlehre der KrV festzusetzen. Wegen dieser Rolle der sinnlichen Anschauung möchte ich die Erkenntniskritik Kants eine sensualistische Version des Intuitionismus nennen. Mit dieser Grundlehre hängt ein Doppeltes zusammen:

(a) *Was Wirklichkeit ist.* Wirklichkeit überhaupt ist für die KrV das Korrelat zur Anschauung. Da nun das verwendete Modell die sinnliche Anschauung ist (die einzige uns Menschen bekannte Anschauung!), kann man weiter präzisieren: Wirklichkeit insgesamt ist der Brennpunkt, das Ziel eines extravertierten Dynamismus, eines Dynamismus nämlich zum „schon draußen dort jetzt“, wie wir ihn im Vollzug unserer Sinnlichkeit erfahren. Je nachdem nun dieser anschauungshafte Dynamismus intellektuell oder sinnlich ist, ist die dadurch angezielte und erreichte Wirklichkeit die wahre, ansichseiende Wirklichkeit oder die Erscheinungswirklichkeit. Aber, und das ist das Entscheidende, auch die „wahre“ Wirklichkeit erweist sich in ihrem Wesen als das Ziel einer Anschauung, deren Erkenntnisfähigkeit nicht in ihrer Intelligenz und Rationalität besteht, sondern in ihrem extravertierten Dynamismus, d. h. in einem Dynamismus, der nach dem Bild und Gleichnis des Dynamismus der Sinnlichkeit aufgefaßt wird.

(b) Der Erkenntnisakt bzw. *das Kriterium*, womit wir die Wirklichkeit erkennen. Dieser Akt ist letzten Endes die Sinneswahrnehmung und sie allein. Denn im Bereich unserer inneren Erfahrung findet sich nur die sinnliche Anschauung, die durch ihren Dynamismus zum „schon draußen dort jetzt“ die Einheit und zugleich Verschiedenheit herstellen kann, die die Erkenntnis nach dem Modell der Anschauung

kennzeichnen. Alle anderen Erkenntnishandlungen weisen einen solchen extravertierten Dynamismus nicht auf. Die eingehende Untersuchung Kants mit dem Ziel, ihnen eine gebührende Rolle zuzuweisen, rüttelt nicht an der völlig offenkundigen Tatsache, daß sie nichts zur extravertierten Transzendenz der Erkenntnis beizusteuern haben. Im Haupttext A 19 wird gesagt, daß das „Denken“ nur *durch* die Anschauung zum Gegenstand gelangt, und somit zum Erkennen einer Wirklichkeit wird. Diese Mittelbarkeit des Denkens soll nun gemäß dem im Abschnitt III Gesagten genauer dargelegt werden.

2. Der Begriff und überhaupt die Verstandeshandlung hat eine *mittelbare* Beziehung zur Wirklichkeit: seine unmittelbare Beziehung geht auf die (sinnliche) Anschauung, und nur in dem Maße, in dem letztere eine Wirklichkeit erreicht, hat auch der Begriff mit der Wirklichkeit zu tun. Der programmatische Text in diesem Sinne ist wohl der aus dem Anfang der Analytik schon zitierte: „Von diesen Begriffen kann nun der Verstand keinen anderen Gebrauch machen, als daß er dadurch urteilt. Da keine Vorstellung unmittelbar auf den Gegenstand geht, als bloß die Anschauung, so wird ein Begriff *niemals auf einen Gegenstand unmittelbar*, sondern auf irgendeine andere Vorstellung von demselben (sie sei Anschauung oder selbst schon Begriff) bezogen. Das Urteil ist also die mittelbare Erkenntnis eines Gegenstandes, mithin die Vorstellung einer Vorstellung desselben“ (A 68). In diesem Text ist nicht nur vom Begriff, sondern auch vom Urteil die Rede. Von beiden, und zwar aus demselben Grund, wird gesagt, sie seien „mittelbare Erkenntnis“.

Es ist hier nicht der Ort, auf die Problematik des Urteils bei Kant einzugehen, vor allem auf die Frage, ob und wie Begriff und Urteil nach der KrV verschieden sind. Die Tendenz der KrV geht dahin, Begriff und Urteil gleichzusetzen. Beide werden als Funktionen der Einheit angesehen, so daß Kant den Leitfaden zur Auffindung aller Begriffe a priori in den Urteilsformen findet (vgl. vor allem A 76 ff). „Vermögen zu urteilen“ ist ebensoviel als „Vermögen zu denken“ (A 80. Vgl. auch *Prolegomena*, § 22). Die Erklärung des Verstandes als eines „Vermögens der Begriffe“ läuft, bei Lichte besehen, auf dasselbe hinaus wie die Erklärung des Verstandes als eines „Vermögens der Urteile“ (A 126). Daß die Gleichsetzung in der Tat nicht ganz gelungen ist, vor allem an den Stellen, an denen Kant das Problem der Anwendung bzw. Subsumtion der Begriffe erörtert, hängt mit einem Urdatum unserer Intentionalität zusammen, nämlich mit der absoluten Setzung der mentalen Synthesis, als dem eigentlichen *Proprium* des Urteils. Aber trotz ihrer ausführlichen Behandlung der Tendenz zum Unbedingten bekommt die KrV die konstitutive Funktion dieser Tendenz zur Erkenntnisstruktur und damit den genauen Unterschied zwischen Begriff und Urteil nicht in den Griff. Kein Wunder deshalb,

wenn sich Vaibinger über eine „Verwischung des Unterschiedes von Begriff und Urteil“ zu beklagen hat²⁸.

Insofern also bei ihm Begriff und Urteil, Denken und Urteilen wesentlich dasselbe besagen, muß Kant eine nur mittelbare Erkenntnis des Gegenstandes dem Begriff wie auch dem Urteil zuschreiben. Mehrere Texte, die ich im Abschnitt II angeführt habe, um das Prinzip Anschauung zu belegen, sprechen auch, gerade durch den Gegensatz Anschauung - Begriff, von der Mittelbarkeit der Beziehung des Begriffes zum Gegenstand, auf dem sich die sinnliche Anschauung unmittelbar bezieht.

3. Von den Handlungen der Vernunft als des Vermögens eines Dynamismus auf das Unbedingte hin wird durchgehend gesagt, sie hätten eine *doppelt vermittelte* Beziehung zu der uns allein erkennbaren Wirklichkeit. Darin besteht der oben angedeutete „regulative Gebrauch der Ideen der reinen Vernunft“ (A 642 ff) im Unterschied zu einem in der Tat nicht möglichen „konstitutiven Gebrauch“ derselben: der Vernunft, anders als dem Verstand, kann kein korrespondierender Gegenstand in den Sinnen gegeben werden²⁹.

Die Lehre von einer doppelt vermittelten Beziehung der Vernunft auf die Wirklichkeit kommt schon in der Einleitung der transzendentalen Dialektik zur Sprache, wo Kant den Vernunftschluß als das eigene Verfahren der Vernunft untersucht. „Der Vernunftschluß geht nicht auf Anschauungen, um dieselben unter Regeln zu bringen (wie der Verstand mit seinen Kategorien), sondern auf Begriffe und Urteile. Wenn also reine Vernunft auch auf Gegenstände geht, so hat sie doch auf diese und deren Anschauung *keine unmittelbare Beziehung*, sondern nur auf den Verstand und dessen Urteile, welche sich zunächst an die Sinne und deren Anschauung wenden, um diesen ihren Gegenstand zu bestimmen. Vernunftseinheit ist also nicht Einheit einer möglichen Erfahrung, sondern von dieser, als der Verstandeseinheit, wesentlich unterschieden“ (A 306 f). Im Abschnitt mit der Überschrift: „System der transzendentalen Ideen“, wo in der Tat eine dritte metaphysische Deduktion der transzendentalen Ideen durchgeführt wird, schreibt Kant beiläufig: „Denn die reine Vernunft bezieht sich *niemals geradezu* auf Gegenstände, sondern auf die Verstandesbegriffe von denselben“ (A 355). Das Theologie-Hauptstück beginnt mit einer aufschlußreichen Kontrastierung von Verstandesbegriffen und Ideen. Durch die ersteren können zwar „keine Gegenstände vor-

²⁸ H. Vaibinger, Kommentar I, 352.

²⁹ Dies freilich hindert nicht, daß auch der Verstand letzten Endes keinen konstitutiven Gebrauch hat, in dem Sinne, daß auch er inhaltlich nichts zum Objekt der menschlichen Erkenntnis beizutragen hat; er bringt nur den Inhalt der Sinne auf den Begriff. Die Logik des Prinzips Anschauung führt unausweichlich zu einer wesentlichen Relativierung des sonst so stark hervorgehobenen Unterschiedes zwischen Verstandes- und Vernunftthandlungen.

gestellt werden“, dieselben aber finden an den Erscheinungen, d. h. am Inhalt der Sinneswahrnehmung, „den Stoff“, womit sie zu „Erfahrungsbegriffen“ werden³⁰. Von den anderen wird gesagt: „Ideen aber sind *noch weiter* von der objektiven Realität *entfernt*, als Kategorien; denn es kann keine Erscheinung gefunden werden, an der sie sich in concreto vorstellen ließen. Sie enthalten eine gewisse Vollständigkeit, zu welcher keine mögliche empirische Erkenntnis zulangt, und die Vernunft hat dabei nur eine systematische Einheit im Sinne, welcher sie die empirische mögliche Einheit zu nähern sucht, ohne sie jemals völlig zu erreichen“ (A 567 f).

Zu Beginn des Anhangs zur transzendentalen Dialektik, der „Von dem regulativen Gebrauch der Ideen der reinen Vernunft“ handelt, heißt es: „Die Vernunft bezieht sich *niemals geradezu* auf einen Gegenstand, sondern lediglich auf den Verstand, und vermittelt desselben auf ihren eigenen empirischen Gebrauch, schafft also keine Begriffe (von Objekten), sondern ordnet sie nur, und gibt ihnen diejenige Einheit, welche sie in ihrer größtmöglichen Ausbreitung haben können“ (A 643). Das Endergebnis der Dialektik ist also kein anderes als die Position, die Kant schon am Anfang derselben bezogen hatte, als er eine erste Beschreibung der Vernunft und ihrer Funktion gab: „Der Verstand mag ein Vermögen der Einheit vermittelt der Regeln sein, so ist die Vernunft das Vermögen der Einheit der Verstandesregeln unter Prinzipien. Sie geht also *niemals* zunächst auf Erfahrung, oder auf irgendeinen Gegenstand, sondern auf den Verstand, um den mannigfaltigen Erkenntnissen desselben Einheit a priori durch Begriffe zu geben, welche Vernunfteinheit heißen mag, und von ganz anderer Art ist, als sie von dem Verstande geleistet werden kann“ (A 302).

Dies war auch nur zu erwarten vom Standpunkt des Prinzips Anschauung her: wenn die Erkenntnis ihre unmittelbare Beziehung zum Gegenstand nicht anders als kraft einer Art Anschauung haben kann, gleicht die Vernunft als Dynamismus auf das Unbedingte hin noch weniger der Anschauung als der Verstand, sofern dieser das Vermögen des Intelligiblen ist. Also ist die Vernunft, wie schon der Verstand, auf den realen Inhalt angewiesen, den ihr eine anschauende Handlung verschaffen kann.

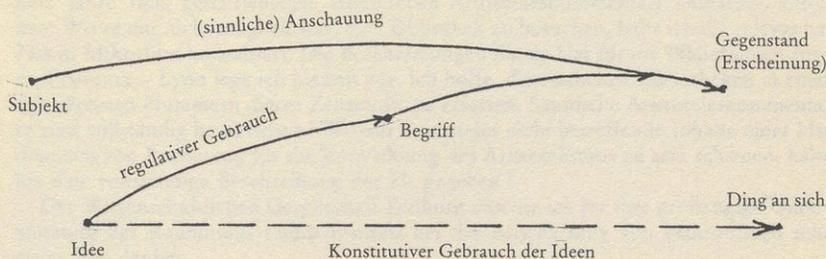
4. Aber die Vernunft als Tendenz zum Unbedingten ist auf das Absolute des An-sich-Seins ausgerichtet. In diesem Sinne geht sie auf einen ganz anderen Gegenstand als die Erscheinung der sinnlichen Anschauung: sie geht auf das „Ding an sich“, auf das Unbedingte also, „welches selbst aber niemals ein Gegenstand der Erfahrung ist ... wornach sie [aber] den Grad ihres empirischen Gebrauchs schätzt und abmißt“ (A 311). Auf seine Weise anerkennt Kant, daß der Verstand

³⁰ Einen eigenen Stoff, d. h. einen eigenen realen Inhalt hat also der Verstand nicht!

als Vermögen der welthaften Synthesis und damit der Erscheinungen und die Vernunft als Vermögen des Unbedingten nicht denselben Umfang haben³¹. Aber ein solcher unbegrenzter Dynamismus bleibt bloßes Suchen, bloße Frage. Die bei Kant tief sitzende realistische Einstellung erlaubte ihm nicht, das Sein in seiner ersten und unabdingbaren Bedeutung einfach beiseite zu schieben³². Die Existenz von Dingen an sich, vom Sein im Gegensatz zu Erscheinung, ist ein unentbehrlicher Bezugspunkt der kantischen Erkenntniskritik, ohne den die KrV gar nicht verstanden werden kann, so wie Kant sie *de facto* konzipiert hat. Die KrV weiß und sagt so vieles vom Sein, gerade während sie unsere sämtliche Denkformen (einschließlich der Kategorien der Wirklichkeit, des Daseins und der Kausalität) für den Dienst an den Erscheinungen in Beschlag nimmt.

Das Ding an sich braucht nach Kants Dafürhalten nicht gezeugnet zu werden. Aber derjenige, der den *nicht-intuitiven und deshalb nicht-kognitiven* Charakter des Verstandes und der Vernunft durchschaut hat, hält sich an folgende pragmatisch anmutende Regel: „In allen Aufgaben, die im Felde der Erfahrung vorkommen mögen, behandeln wir jene Erscheinungen als Gegenstände an sich selbst, ohne uns um den ersten Grund ihrer Möglichkeit (als Erscheinungen) zu bekümmern“ (A 393).

Was im vorliegenden Abschnitt dargelegt wurde, läßt sich auf folgendes Schema bringen:



An diesem Schema ersieht man sofort die zwei tragenden Lehrstücke, um die sich die Erkenntnistheorie der KrV dreht: (1) Die primäre Rolle der Anschauung: sie ist das eigentliche *Prinzip der Objektbezogenheit* unserer Erkenntnis. (2) Die subsidiäre Rolle des Verstandes und der Vernunft bzw. des Begriffes und der Idee. Wie wir noch genau zu sehen haben, liegt die Trennungslinie zwischen einer sensualistischen und einer (noch allgemein ausgedrückt) nicht-sensualistischen Er-

³¹ Refl. 5637: „Vernunft reicht weiter als Verstand“ (GS XVIII, 274).

³² Den ersten Kritikern seines transzendentalen Idealismus hielt Kant mit Empörung entgegen: „die Existenz der Sachen . . . zu bezweifeln, ist mir niemals in den Sinn gekommen“: Prolegomena § 13, Anm. III; GS IV, 293.

kenntnislehre genau genommen nicht darin, daß die erstere nur Handlungen der Sinnlichkeit, die andere dagegen auch Handlungen des Verstandes, sondern darin, daß die erstere etwaige Verstandes- und Vernunft-handlungen völlig in den Dienst der Sinnlichkeit stellt. Über das, was *Wirklichkeit ist* und über *das Kriterium für die Erkenntnis der Wirklichkeit* entscheidet die Sinnlichkeit – im Falle der KrV die empirische Anschauung³³. Wer dient wem? – dies ist die entscheidende Frage. An ihr überprüft, kann sich auch eine Lehre, die ausführlich und ständig von Verstandes- und Vernunft-handlungen spricht, als eine sensualistische enthüllen.

Auf zwei verschiedenen Wegen kann man dem sensualistischen Intuitionismus der KrV entgegentreten, indem man entweder (nur) den Untersatz (die „*quaestio facti*“) des am Ende des II. Abschnittes angegebenen Syllogismus, oder den Obersatz (die „*quaestio iuris*“) beanstandet. Die Erörterung dieser zwei Alternativen zum kantischen transzendentalen Idealismus findet in den folgenden Abschnitten V und VI statt.

Fortsetzung Heft 3/1982

³³ Vgl. in diesem selben Abschnitt Nr. 1, (a) und (b).