

„Ein großer Philosoph hat behauptet“: Der Einfluß Berkeleys auf Hamanns Kantkritik

VON THEODORE KINNAMAN

Bleibt es also ja noch eine Hauptfrage: wie das Vermögen zu denken möglich sei?– Das Vermögen, rechts und links, vor und ohne, mit und über die Erfahrung hinaus zu denken? so braucht es keiner Deduktion, die genealogische Priorität der Sprache vor den sieben heiligen Functionen logischer Sätze und Schlüsse und ihre Heraldik zu beweisen. Nicht nur das ganze Vermögen zu denken beruht auf Sprache ... sondern Sprache ist auch der Mittelpunkt des Misverständes der Vernunft mit ihr selbst ...¹.

So lautet Johann Georg Hamanns Zusammenfassung seiner „Metakritik“ des kantischen Transzendentalidealismus. Die Hauptthese dieser Metakritik, nämlich, daß die Vernunft nicht fähig sei, zeitlose, universal gültige Gesetze der Moral, der Erkenntnis, und der Religion zu entdecken oder zu entwerfen, sondern notwendigerweise auf Sprache und Tradition angewiesen ist, und also immer kulturell und historisch bedingt ist, ist bereits bekannt. Während Kant glaubt, den „allgemeinen Charakter einer philosophischen Sprache“ erfunden zu haben, an der Möglichkeit also, „die Form einer empirischen Anschauung ... aus der reinen und leeren Eigenschaft unsers äußern und innern Gemüths herauszuschöpfen,“ beteuert Hamann dagegen, die Sprache – auch die Sprache der kantischen *Kritik* – ist nie allgemein, sondern das Erzeugnis eines bestimmten Menschen zu einer bestimmten Zeit, in einem bestimmten Zusammenhang.

Ich möchte der philosophischen Frage nachgehen, ob und inwiefern Hamanns Metakritik für das Argument der *Kritik der reinen Vernunft* relevant ist. Denn die Komplexität dieser Metakritik kann leicht unterschätzt werden, wenn sie als die bloße Behauptung verstanden wird, Kant habe etwa die Tatsache verkannt, daß alles Rasonieren aus einer bestimmten Kultur, einer bestimmten Zeit kommt, und in einer bestimmten Sprache ausgedrückt werden muß. Eine Kritik, die so formuliert wird, berührt die Argumentation Kants nicht. Durch die bloße Tatsache, daß eine Theorie aus einem bestimmten Milieu kommt, wird keineswegs ausgeschlossen, daß sie wahr oder allgemeingültig ist. Dies ist ja der Sinn von Kants wichtiger Unterscheidung, die Hamann im obigen Zitat absichtlich übergeht: Eine transzendente Deduktion beschäftigt sich nicht mit der *questionem facti* des Ursprungs der Erkenntnis, sondern mit der *questionem juris* deren Gültigkeit [A86/B119]. Laut Kant gehört die Frage nach dem Ursprung der Erkenntnis – die Frage also, „wie das Vermögen zu denken möglich sei“ – nicht zur Philosophie, sondern lediglich zur „Physiologie“. Hamanns These der „genealogischen Priorität der Sprache vor der Vernunft“ kann also unmöglich die Position Kants treffen, weil Kant zu Hamanns Frage einfach keine Stellung nimmt.

Außerdem ist nicht klar, warum man keine „allgemeine philosophische Sprache“ erfinden können sollte. Zwar stimmt es, daß die Alltagssprache das Ergebnis einer jahrhundertelangen Tradition ist; aber es besteht jederzeit die Möglichkeit, die Bedeutung eines Wortes, das man aus der Alltagssprache nimmt, selbst zu bestimmen, um damit Distanz zwischen dem alltäglichen und philosophischen Gebrauch desselben zu schaffen. Gerade darin besteht ja die philosophische Angewohnheit, normale Redewendungen durch philosophischen Jargon zu ersetzen, um (mindestens idealerweise) damit größere Klarheit in einen Diskurs zu bringen.

Wenn also Hamanns Vorwurf, Kant habe die Überliefertheit der Sprache und ihre „Priorität vor der Vernunft“ verkannt, tatsächlich auf Kant zutreffen soll, müssen wir, meiner Meinung nach, zurück zum Anfang der „Metakritik“ gehen, und einem Hinweis folgen, mit dem Hamann den Aufsatz eröffnet. Dort heißt es:

¹ J. G. Hamann, *Schriften zur Sprache*, Frankfurt a. M., 1967, 224.

Ein großer Philosoph hat behauptet, „daß allgemeine und abstrakte Ideen nichts als besondere sind, aber an ein gewisses Wort gebunden, welches ihre Bedeutung mehr Umfang oder Ausdehnung giebt, und zugleich uns jener bey einzelnen Dingen erinnert.“ Diese Behauptung des eleatischen, mystischen, und schwärmenden Bischoffs von Cloyne, George Berkeley, erklärt Hume für eine der größten und schätzbarsten Entdeckungen, welche zu unserer Zeit in der gelehrten Republic gemacht worden.

Es scheint mir zu förderst, daß der neue Skepticismus dem älteren Idealismo unendlich mehr zu verdanken habe als dieser zufällige und einzelne Anlaß zu verstehen giebt, und daß ohne Berkeley schwerlich Hume der große Philosoph geworden wäre, wofür ihn die Kritik aus gleichartiger Dankbarkeit erklärt. Was aber die wichtige Entdeckung selbst betrifft, so liegt selbige wohl ohne sonderlichen Tiefsinn im bloßen Sprachgebrauch der gemeinsten Wahrnehmung und Beobachtung des *sensus communis* offen und aufgedeckt².

Hamann nimmt hier auf Berkeleys und Humes Leugnung abstrakter Ideen Bezug, und in gewisser Weise kann der Rest der Metakritik als eine Anwendung dieses Antiabstraktionismus verstanden werden. In unmittelbarem Zusammenhang mit diesem Antiabstraktionismus steht auch dessen Naturalismus, welcher der Weltentfertheit der Philosophen den gesunden Menschenverstand entgegensetzt. Demnach läßt sich eine allgemeine philosophische Sprache zwar erfinden, aber diese bloß erfundene Sprache kann mit der Realität nichts zu tun haben. Hamann radikalisiert die Philosophie der Aufklärung, in dem er die Philosophen selbst als widernatürliche Autorität versteht, die es zu kritisieren gilt.

Naturalismus werde ich in dem Sinne verstehen, in dem er von P. F. Strawson gebraucht wird. In Bezug auf den Skeptizismus Humes unterscheidet Strawson zwischen zwei Ebenen des Denkens,

die Ebene des kritischen philosophischen Denkens, das uns gegen den Skeptizismus nicht absichern kann, und die Ebene des alltäglichen empirischen Denkens, auf der die Kompetenzen des kritischen Denkens gänzlich übergangen und unterdrückt werden durch die Natur, durch eine unausweichliche natürliche Gebundenheit an einen Glauben: Den Glauben an die Existenz von Körpern und an Erwartungen, die auf Induktion basieren³.

Für einen Naturalismus in Strawsons Sinne ist die Unterscheidung wesentlich: Hume ist (so Strawson) ein Skeptiker auf der philosophischen Ebene, aber ein Naturalist auf der empirischen. „Naturalismus“ bezieht sich also auf den Ansatz, nach welchem manche Sätze unbezweifelbar sind, nicht weil ihre Wahrheit als sicher gilt, sondern weil wir nichts anderes tun können, als ihnen gemäß zu handeln, egal ob sie rational begründet werden können oder nicht. Naturalismus ist ein Weg, den Skeptizismus zu beantworten, indem man zeigt, daß er außerhalb der rein theoretischen Ebene keinerlei Bedeutung hat. Gerade indem man dem Skeptiker so antwortet (von einem Widerlegen kann die Rede nicht sein) gibt man aber die Relevanz der Philosophie für das Leben preis. Dies ist es, was Hamann von den Empiristen für seine „Metakritik“ an Kant aufnimmt: Kant habe, indem er die Angewiesenheit des Verstandes auf die Sinnlichkeit behauptet, die Überflüssigkeit des eigenen Standpunkts erklärt. Da Berkeley, wie Hamann korrekterweise behauptet, die ursprüngliche Quelle für diesen ganzen Gedankengang ist, müssen wir zunächst dessen Immaterialismus näher betrachten.

² Hamann, 221.

³ Peter F. Strawson, *Skeptizismus und Naturalismus*, Frankfurt a.M., 1987, 23.

I.

Ursprünglicher Anlaß für Hamanns Verbindung der Gedanken Berkeleys, Humes und Kants war die sogenannte Garve-Feder Rezension der *Kritik der reinen Vernunft*, die im Januar 1782 erschienen war. Diese Rezension, in welcher der transzendente Idealismus mit dem berkeleyanischen Immaterialismus in Verbindung gesetzt wurde, hatte auf Kant eine große Wirkung, so daß dieser sich, wie Hamann berichtet, beklagte „wie ein imbecille“ behandelt worden zu sein. Hamann hingegen stimmte mit dem Kantverständnis Garves völlig überein, und teilte seinem Freund Herder mit: „Mir kam selbige gründlich und aufrichtig und anständig vor. So viel ist gewiß, daß ohne Berkeley kein Hume geworden wäre, wie ohne diesen kein Kant. Es läuft doch alles zuletzt auf Überlieferung hinaus, wie alle Abstraktion auf sinnliche Eindrücke.“⁴ Hier also haben wir bereits die Hauptthese der „Metakritik über den Purismus der Vernunft“ obwohl diese erst zwei Jahre später, ebenfalls in einem Brief an Herder, zustande gekommen ist.

Die große Wirkung, die die Garve-Feder Rezension auf Kant hatte, ist nicht nur deren Verknüpfung von Kant und Berkeley, sondern auch ihrer Behauptung zu verdanken, daß Kant die Erscheinungen für lauter Einbildungen, Produkte subjektiver Willkür erklärt. Die kantische Philosophie wird darin als „ein System des höheren Idealismus“ bezeichnet, das „die Welt und uns selbst in Vorstellungen verwandelt“ und insofern dem System von Berkeley ähnlich ist. Aus sinnlichen Erscheinungen, die selbst „blosse Modificationen unserer selbst“ sind, soll der Verstand Objekte, und damit die Natur selbst „machen“; die Rezension betont „Er macht sie“. Letztlich werden Prinzipien der Vernunft, „die Wirklichkeit auszusagen scheinen . . . in Regeln verwandelt, die nur dem Verstande ein gewisses Verfahren vorschreiben“. Vermutlich hat also Hamann unter der These, Kants Idealismus sei dem von Berkeley ähnlich, nicht bloß die Leugnung der Existenz materieller Substanz, sondern vielmehr die Behauptung, unsere sämtlichen Erkenntnisse sind bloße, obzwar notwendige, Erfindungen, verstanden.

Diesen Ansatz Berkeleys können wir am besten als eine Folge seiner Leugnung der Möglichkeit abstrakter Ideen verstehen. Hier hat Berkeley vor allem Locke im Sinne. Die Bezugnahme auf abstrakte Ideen, d. h. Ideen, die kein einzelnes Ding darstellen, wurde von Locke als nötig angesehen, um Phänomene wie Sprache oder die Ausbreitung von Erkenntnis zu erklären. Meine Fähigkeit etwa, das Wort „Dreieck“ auf Dreiecke, die ich nie gesehen habe, anzuwenden, erklärte Locke dadurch, daß ich Gebrauch von der abstrakten Idee eines Dreiecks mache, die alle einzelnen Dreiecke einschließt. Abstrakte Ideen gelten also als Gegenstände philosophischer Erkenntnis, denn was einen Philosophen an Dreiecken interessiert, sind nicht die zufälligen Eigenschaften derselben, sonder vielmehr das, was sie gemeinsam haben, nämlich die Dreieckigkeit, die von der abstrakten Idee dargestellt wird.

Berkeley aber war der Auffassung, diese „Lehre der abstrakten Ideen“ widerspreche dem Grundsatz, die Philosophie solle sich mit der realen Welt beschäftigen. Denn alles, was existiert, ist individuell, d. h., hat eine bestimmte Größe, Gestalt, Farbe, usw. Abstrakte Ideen hingegen stellen Dinge dar, die unmöglich (zumindest als Erfahrungsgegenstände) existieren können. Berkeley vertritt den empiristischen Grundsatz, daß Begriffe philosophisch nur dann zugelassen sind, wenn sie sich auf sinnliche Partikeln beziehen, oder sich für die Erklärung solcher sinnlichen Partikeln als notwendig erweisen. Abstrakte Ideen können unmöglich die erste Bedingung erfüllen; die Frage also bleibt, ob sie die zweite erfüllen. Die Beweislast schiebt Berkeley denjenigen zu, die für die Unentbehrlichkeit abstrakter Ideen argumentieren wollen; er hingegen will zeigen, daß wir ohne solche Hirngespinnste gut auskommen können.

Dies macht Berkeley dadurch, daß er zwischen abstrakten und „generellen“ oder allgemeinen Ideen unterscheidet. Eine allgemeine Idee ist, (nach Berkeley) wie alle Ideen, die Idee eines einzelnen Dinges, die das Zeichen einer anderen Idee ist. Das Zeichenverhältnis ist aber bloß pragmatisch. Ich lerne, zum Beispiel, daß, wenn ich über ein Dreieck rede, und nur auf manche Beschaffenheiten (etwa dessen Dreieckigkeit), aber nicht

⁴ Hamann, Briefwechsel, Wiesbaden, 1955, Bd. 4, 376, (20 April 1782).

auf andere (z. B. die Farbe), Bezug nehme, mein Handeln im Bezug auf andere Dreiecke dadurch gefördert wird. Das Zeichenverhältnis besteht in der Erwartung, daß eine bestimmte Idee A unter bestimmten Umständen von gewissen anderen Ideen B oder C gefolgt wird. Diese Verbindung ist aber nicht notwendig, denn immer bleibt die Möglichkeit, daß beim nächsten Mal die Idee A von den Ideen D oder E gefolgt wird. Gott sichert, daß dies nur relativ selten passiert, aber dennoch gibt es für meine Erwartung keine Gewißheit.

Diese Analyse wendet Berkeley nicht nur auf das an, was wir normalerweise unter dem Zeichverhältnis verstehen, sondern auch auf die Kausalität und die Substantialität. Meinen Glauben, daß es ein Objekt gibt, wovon meine Vorstellungen von der Kutsche Vorstellungen sind, führt Berkeley auf die Tatsache zurück, daß gewisse auditorische Ideen (etwa von Pferden, Zügeln, usw.) sehr häufig von gewissen visuellen Ideen (nämlich die Idee von einer Kutsche) gefolgt worden sind. Aus der ständigen Verbindung der beiden Arten von Ideen entsteht (so Berkeley) der Eindruck, daß diese Ideen von einem einheitlichen Gegenstand, der ihnen irgendwie „unterliegt,“ verursacht worden sind. So auch mit der Kausalität: Durch die Behauptung, A sei die Ursache von B, drücken wir lediglich unsere aus früherer Erfahrung entstandene Erwartung aus, daß Ideen von A von Ideen von B gefolgt werden. In beiden Fällen ist die jeweilige erste Idee nicht real mit der zweiten verbunden, sondern lediglich das Zeichen derselben.

Das Ergebnis dieser Argumentation ist eine äußerst magere Ontologie. Nach Berkeleys Auffassung gibt es zwei Arten von Dingen in der Welt: Ideen, die immer Ideen sinnlicher Partikeln sind, und Geister, die lediglich als Wahrnehmende oder Inhaber dieser Ideen aufgefaßt werden. Bekannterweise gibt es in dieser Ontologie keinen Platz für materielle Substanz. Da eine solche Substanz gar nichts Wahrnehmbares darstellt, sondern dasjenige sein soll, an dem alles Wahrgenommene teilhat, kann der Begriff einer solchen Substanz nur eine abstrakte Idee sein. Es bleibt allerdings die Möglichkeit, daß materielle Substanz die Rolle des Grundes der Regelmäßigkeit der Erscheinungen, also das, was Kant später deren „Affinität“ nannte, erfüllen könnte. Doch der Begriff von Gott taugt nach Berkeley besser dazu, weil Gott hier als ein Geist verstanden wird, der die Fähigkeit endlicher Wesen, Ideen teilweise zu manipulieren, auf unendliche Weise besitzt. Er stellt also keine zusätzliche Substanz dar.

Der Verdacht mag natürlich naheliegen, daß Berkeleys Leugnung der materiellen Substanz dem gesunden Menschenverstand, dem ‚common sense‘ gewaltig widerspricht. Doch Berkeley behauptet genau das Gegenteil: Er präsentiert sich sogar als Verteidiger des common sense, und hierin kommt der Naturalismus Berkeleys zum Ausdruck. Mit seiner pragmatistischen Auseinanderlegung des Zeichenverhältnisses will er bewiesen haben, daß abstrakte Ideen für die Erklärung unseres alltäglichen Umgangs mit sinnlichen Gegenstände überflüssig sind. Der Gebrauch abstrakter Ideen – angenommen, daß es solche überhaupt gibt – sei eine Sache der Philosophen. Er sagt:

Die meisten Menschen, welche schlicht und ungelehrt sind, machen keinen Anspruch auf den Besitz abstrakter Begriffe. Man sagt, sie sein schwierig und nicht ohne Mühe und Studium zu erlangen. Wir dürfen daher vernünftigerweise schließen, daß, wenn es abstrakte Ideen gibt, sie sich nur bei Gelehrten finden⁵.

Berkeley beruft sich hier auf den Grundunterschied des Naturalismus', nämlich den zwischen der empirischen und philosophischen Ebene des Denkens. Während normale Menschen es nur mit sinnlichen (und deshalb wirklichen) Gegenständen zu tun haben, beschäftigen sich Philosophen mit abstrakten Ideen, also mit etwas Eingebildetem. Zwar kann man sich einer Sprache bedienen, die sich auf keine Ideen, d. h. sinnliche Partikeln, bezieht. Doch eine solche Sprache kann nichts mit der Realität zu tun haben, und der Philosoph, der nicht nur Philosoph sein will, darf sich nicht von der Sprache täuschen lassen, sondern darf, sozusagen, nur seine Ideen anschauen.

⁵ G. Berkeley, Prinzipien der menschlichen Erkenntnis (übers. von Friedrich Überweg), Hamburg, 1979, Einführung, Par. 10, 9.

In Bezug auf Hamanns Metakritik können wir also Berkeleys Denken folgenderweise zusammenfassen: Ein konsequenter Empirismus fordert die Leugnung abstrakter Ideen, denn diese sind Ideen von Dingen, die unmöglich Erscheinungen sein können. Eine Folge dieses Antiabstraktionismus ist, daß die Lehre von abstrakten Ideen durch einen Pragmatismus ersetzt wird, der als eine Art Antiphilosophie dargestellt wird. Die pragmatische Erklärung des Zeichenverhältnisses schließt eine philosophische Erklärung aus, (offenbar) weil diese der Behauptung gleichkommt, daß die Verbindung zwischen Ideen etwas Zufälliges, historisch und kulturell Veränderliches ist, und daß demnach keine notwendigen Wahrheiten darüber zu finden sind.

Die Wirkung, die der Antiabstraktionismus Berkeleys auf Hume hatte, kann leicht übersehen werden. Hume setzt sich nur an einer Stelle ausführlich mit Berkeley auseinander, nämlich am Ende des ersten Teils des ersten Buchs des *Treatise of Human Nature*⁶. Doch die Leugnung abstrakter Ideen, welche Hume ohne Einwände von Berkeley übernimmt, läßt sich auch als Grundsatz des Humeschen Empirismus verstehen. Schon die Stellung, die Hume dem Thema gibt, zeigt die Bedeutung an, die Hume ihm zumißt, denn dieser erste Teil des ersten Buchs ist einem Inventarium sämtlicher „Perzeptionen des menschlichen Geistes“ gewidmet. Diese sind entweder sinnliche Eindrücke oder Ideen, welche Bilder von Eindrücken und von diesen „abgeleitet“ worden sind. Hume geht also wie Berkeley von der Annahme aus, daß alle menschlichen Vorstellungen auf sinnliche Eindrücke einzelner Gegenstände zurückzuführen sind⁷, und es kommt in dem *Treatise* darauf an, die jeweiligen Eindrücke für die Ideen der Substanz, Kausalität, usw. zu finden.

Ich möchte mich nicht auf eine lange Diskussion der Philosophie Humes einlassen, denn ihre Einzelheiten sind für das Verständnis von Hamanns Metakritik nicht besonders relevant. Zu erwähnen ist in diesem Zusammenhang nur Humes tiefere und differenziertere Anwendung der für den Naturalismus wesentlichen Unterscheidung zwischen der empirischen und philosophischen Ebene des Denkens. Hume ist, wie oben schon erwähnt, ein Skeptiker. Er vertritt die Auffassung, daß die wichtigsten philosophischen Grundsätze, vor allem das Kausalitätsprinzip, keiner rationalen Begründung fähig sind. Die Schäden dieses Skeptizismus⁷ werden durch seinen Naturalismus begrenzt: Wenn sich keine Gründe für die jeweiligen Grundsätze vorzeigen lassen, können wir zumindest nach ihren Ursachen fragen. Der Glaube, daß (zum Beispiel) jede Begebenheit notwendigerweise auf eine vorhergehende folgt, ist das Resultat eines natürlichen Hangs im menschlichen Gemüt, Ideen zu assoziieren, die früher einander häufig begleitet haben. Als solcher, d. h., als natürlicher Hang anstelle eines zu begründender Grundsatzes, ist er weder zu beweisen noch zu widerlegen.

II.

Wir sind jetzt in der Lage zu beurteilen, inwieweit die Rückschau auf Berkeley und Hume zu einem Verständnis von Hamanns Metakritik beiträgt. Unsere Hauptfrage war, wie nach Hamann die kulturelle und historische Bedingtheit der Sprache das kantische System untergraben soll, die Frage also, warum es keine „allgemeine philosophische Sprache“ geben kann. Nach meiner Auffassung sollte Hamanns Antwort lauten, daß eine solche „allgemeine Sprache“ sich zwar erfinden läßt; sie sich aber, dem Naturalismus gemäß, ihres empirischen Gehalts, ihrer Relevanz für die Realität nicht sicher sein kann.

Indem man Hamanns Naturalismus mit in Betracht zieht, wird der Übergang von dessen Hinweis auf Berkeley und Hume zu den folgenden Absätzen der „Metakritik“ verständlicher. Hamann sagt im weiteren nichts mehr über die von ihm beabsichtigte Verbindung zwischen Kant und der empiristischen Leugnung abstrakter Ideen. Stattdessen geht er direkt auf die kantische Frage nach der Möglichkeit der Erkenntnis „vor

⁶ D. Hume, Ein Traktat über die menschliche Natur (übers. von Theodor Lipps), Hamburg, 1973, 30–40.

⁷ Das, was Berkeley gleichsam „Ideen“ nennt, teilt Hume in „Eindrücke“ und „Ideen.“

und ohne die Erfahrung“ ein. Das ganze kritische Unternehmen, sagt Hamann, beruht auf dem Unterschied zwischen Vernunft als Gegenstand und als Vollzieher der Kritik der reinen Vernunft:

[A]usser dem eigenthümlichen Unterschiede der Vernunft als eines Objects oder Erkenntnisquelle oder auch Erkenntnisart giebt es noch einen allgemeineren, schärferen und reineren Unterschied, kraft dessen Vernunft allen Objecten, Quellen und Arten der Erkenntnis zum Grunde liegt, keines von dreien selbst ist, und folglich auch weder einen empirischen oder ästhetischen noch logischen oder discursiven Begriff nöthig hat ...⁸

Kant geht davon aus, daß die Vernunft die Frage der eigenen Grenzen zu erheben vermag, ohne die eigene Fähigkeit, Grenzen bestimmen zu können, in Zweifel zu ziehen. Wenn, wie es bei Kant lautet, alles sich der Kritik unterwerfen muß, dann gilt dies auch für den aufklärerischen Hintergrund, der die Kritik allererst ermöglicht. Hamann dagegen will die Kritik selbst sozusagen der Kritik unterwerfen.

Die Meinung, daß die Vernunft sich selbst problemlos kritisieren kann, sei, sagt Hamann, das Ergebnis einer dreifachen „Reinigung“ in der Philosophie, wobei er wohl die neuzeitliche oder aufklärerische Philosophie meint. Die Philosophie versucht, sich erstens von „aller Überlieferung, Tradition, und Glauben,“ zweitens von „der Erfahrung und ihrer alltäglichen Induktion“ abzulösen. Drittens und noch wichtiger aber ist der dritte „höchste und gleichsam empirische Purismus“ der Vernunft, nämlich die Ablösung von der Sprache. Hamann weiter: „Receptivität der Sprache und Spontaneität der Begriffe! Aus dieser doppelten Quelle der Zweideutigkeit schöpft die reine Vernunft alle Elemente ihrer Rechthaberei, Zweifelsucht, und Kunstrichterschaft.“ [284] Hamann weist hiermit also bereits auf die These, die er ein paar Seiten später als „Mittelpunkt des Misverständes der Vernunft mit sich selbst“ bezeichnet: die Behauptung, Kant habe die Angewiesenheit der Vernunft auf die Sprache verkannt, und habe sich eingebildet, er könne eine philosophische Sprache „aus der leeren Eigenschaft unsers Gemüths“ erfinden. Die Vernunft (und hier sind menschliche Philosophen, nicht irgendein abstraktes Denkvermögen gemeint) schöpft ihre Begriffe; sie hat sie nicht von der konkret existierenden Sprache zu nehmen.

Die Einbildung, daß dies möglich sei, führt Hamann auf ein „altes kaltes Vorurteil für die Mathematik“ zurück. Wie die anscheinende „apodiktische Gewißheit“ der Geometrie auf der Möglichkeit beruht, einen als ideal gedachten Raum durch „empirische Zeichen und Bilder“ darzustellen, so misbraucht die Metaphysik alle Wortzeichen und Redefiguren unseren empirischen Erkenntnis zu lauter Hieroglyphen und Typen idealischer Verhältnisse, und verarbeitet die Biederkeit der Sprache in ein so sinnloses, läufiges, unstätes, unbestimmtes Etwas = x, daß nichts als ein windiges Sausen, ein magisches Schattenspiel ... übrig bleibt. [285]

In der Geometrie wie in der Metaphysik geht man von der Möglichkeit aus, durch den Gebrauch „empirischer Zeichen“ (hier die „augenscheinliche Constructionen“ der Geometrie, da die Sprache der Philosophie) über einzelne Gegenstände hinaus zu denken, um zu einer Gewißheit in der Erkenntnis zu gelangen, die die empirische Erfahrung allein unmöglich gewähren kann.

Diese Passage ist aller Wahrscheinlichkeit nach als eine Anspielung auf Humes Argument gegen dasselbe „alte Vorurteil“ zu verstehen. Im zweiten Teil des ersten Buchs des *Treatise of Human Nature* widerspricht Hume der Auffassung, daß die Geometrie zu apodiktischer Gewißheit über empirische Gegenstände gelangen könne. Wie Kant betont er die Behauptung, daß alle geometrische Erkenntnis notwendigerweise eine Bezugnahme auf sinnliche Gegenstände in sich einschließt; anders als Kant hingegen zieht er daraus die Konsequenz, daß es keine a priori, d. h. notwendige und allgemeingültige Erkenntnis in der Geometrie geben kann. Da die Bedeutung eines geometrischen Begriffs, z. B. des der Gleichheit, letztendlich von ihrer Anwendung auf die Erfahrung ab-

⁸ Hamann, Schriften, 284

hängt, können Schlußfolgerungen in der Geometrie, in denen der Begriff von Gleichheit eine Rolle spielt, nur so gewiß sein, wie unsere Urteile über die Gleichheit zweier empirischer Objekte. Hier vertritt Hume also, wie in seiner Leugnung abstrakter Ideen, einen strengen Empirismus, der die Möglichkeit strikt leugnet, durch Reflexion die Evidenz der Sinne zu übersteigen.

Hamanns metakritische These, die er dann im nächsten Absatz formuliert, nämlich daß die Sprache „der Mittelpunkt des Misverständes der Vernunft mit ihr selbst“ sei, können wir so verstehen: Kant macht sich der Abstraktion schuldig, indem er sucht „vor und ohne die Erfahrung“ Denkstrukturen wie die Kategorien zu bestimmen, die dennoch in der Erfahrung, ja nur in der Erfahrung ihren Gebrauch haben sollen. Kant glaubt, daß wenn er seine Begriffe hinreichend geklärt und seine Neologismen hinreichend bestimmt hat „aller Misverstand“ von seiner kritischen Philosophie „von selbst ausgeschlossen“ [285] sein wird. Doch diese Klarheit der Sprache geht auf Kosten ihrer Verbindung mit der Realität, denn insofern als die Sprache der *Kritik* eine erfundene, philosophische Sprache ist, kann sie sich der Möglichkeit ihrer eigenen Anwendung auf die Erfahrung nicht sicher sein. Es wäre dann eine transzendente Deduktion der Sprache der Transzendentalen Deduktion nötig, was offensichtlich absurd ist.

III.

Es bleibt jetzt nur noch die Frage, ob diese These auf Kant tatsächlich zutrifft. Hamann will den Transzendentalidealismus nicht bloß von außen angreifen, sondern auf eine der *Kritik der reinen Vernunft* interne Spannung hinweisen. Dies kann er aber nur schwerlich tun, denn Kant glaubt, das Problem der abstrakten Ideen in der Transzendentalen Analytik gelöst oder mindestens vermieden zu haben, da es sich dort um empirische oder reine Begriffe des Verstandes handelt. Reine Begriffe stellen kein bestimmtes, existierendes Ding dar, aber die Notwendigkeit ihrer Anwendung auf die Erfahrung will Kant dadurch bewiesen haben, daß er sie als transzendente Bedingungen aller Vorstellungen eines Objekts nachweist. Für empirische Begriffe dagegen soll es kein Problem der objektiven Gültigkeit geben, weil sie als „Schemen der Einbildungskraft, als Regeln der Bestimmung unserer Anschauung, gemäß einem allgemeinen Begriffe“ [A141/B180] gefaßt werden.

Es gibt aber bei Kant noch eine Art von Begriffen, nämlich Vernunftbegriffe oder Ideen. Eine Idee ist per definitionem „ein notwendiger Vernunftbegriff, dem kein kongruierender Gegenstand in der Erfahrung gegeben werden kann.“ [A327/B383] Sie sind also abstrakte Ideen in genau dem Sinne, in dem Berkeley davon gesprochen hat. Daher kann es für die Ideen keine transzendente Deduktion, wie bei den reinen Verstandesbegriffen, geben. [A336/B393] Die Ideen beziehen sich nur indirekt auf Gegenstände der Erfahrung: Die Vernunft, das Vermögen der Ideen, braucht diese um systematische Einheit in die Verstandesbegriffe zu bringen, die sich dann wiederum direkt auf Erscheinungen beziehen. Von der Möglichkeit dieser systematischen Einheit kann es aber auch keine transzendente Deduktion geben, es bleibt ein bloßes Ziel, das von uns angestrebt wird. Für das kantische Projekt wesentliche Zwecke werden den Ideen untergeordnet, vor allem den Ideen von Gott und der moralischen Welt, die den praktischen sowie den theoretischen Gebrauch unserer Vernunft ermöglichen sollen. Das wichtigste Beispiel einer solchen systematischen Einheit aber ist die Philosophie selbst. Wie Hamann in seiner Rezension der *Kritik der reinen Vernunft* bemerkte, ist diese Kritik (nur) die „vollständige Idee einer Transzendental-philosophie.“ [277] In der „Architektonik der reinen Vernunft“ bezeichnet Kant selbst die Philosophie als „eine bloße Idee von einer möglichen Wissenschaft“ [A838/B866] wodurch unsere sämtlichen Erkenntnisse in systematischen Einklang gebracht werden sollen. Selbst die Möglichkeit einer Philosophie überhaupt hängt nach Kant von der Möglichkeit ab, abstrakte Ideen auf Verstandeserkenntnisse anzuwenden, ohne daß er diese Möglichkeit nachweisen kann. In dem er uns auf die Wichtigkeit der von Kant unterdrückten Voraussetzung der Möglichkeit der Vernunft sich selbst zu kritisieren hinweist, trifft Hamann eine bisher wenig geachtete Schwäche der kritischen Philosophie.

Es muß allerdings zugegeben werden, daß Kant am Ende der Transzendentalen Dialektik doch eine transzendente Deduktion der Ideen der reinen Vernunft unternimmt. Er versucht nämlich zu zeigen, daß die Ideen der Erfahrung „niemals zuwider sein“ können. [A671/B699] Als eine Antwort auf Hamanns Metakritik bringt diese „subjektive“ Deduktion nichts. Denn Hamann verlangt von Kant nicht nur den negativen Beweis, daß es keinen Grund gibt, die Ideen nicht auf empirische Erkenntnis anzuwenden, sondern vielmehr den positiven Beweis, daß dies (wie Kant ja behauptet) notwendig sei. Und das kann Kant anscheinend nicht, ohne den Unterschied zwischen dem immanenten Gebrauch des Verstandes und dem transzendenten Gebrauch der Vernunft aufzuheben. Der Naturalismus dient Hamann dazu, einen Widerspruch innerhalb der kantischen Philosophie zu zeigen: Mit seiner Beschränkung der Erkenntnis auf Gegenstände der Erfahrung schließt Kant seine eigene Fassung des Vernunftgebrauchs aus.