

Der Widerstand gegen den Verstand bei Kant

Über die Grenzen der Vergegenständlichung in der Philosophie des Kritizismus

Von ALEXANDER VARGA VON KIBÉD

Im Mittelpunkt der kritischen Philosophie Kants steht der Begriff des Verstandes, wie er in der transzendentalen Analytik dargestellt wird. Der Verstand wird durch die Ausführungen der transzendentalen Analytik als ein statischer Faktor, als der feststehende Mittelpunkt unserer Erkenntniswelt bestimmt, an dem nicht gerüttelt werden darf und nicht gerüttelt werden kann. Der Begriff des Verstandes wird hier im Hinblick auf die Kant vor Augen schwebenden Modellwissenschaften – die Mathematik und die mit mathematischer Methode verfahrenende Naturwissenschaft – gebildet und er hat einen ebenso unveränderlichen Charakter wie die Sätze der Mathematik und die Gesetze der Physik selbst, denen zeitlose Geltung beigelegt wird. Der Verstand ist Bewußtsein, wie es sich in den mathematischen und physikalischen Urteilen offenbart. Es wird als Bewußtsein überhaupt bezeichnet zum Unterschied vom individuellen Bewußtsein des Einzelforschers, welches Schwankungen ausgesetzt ist. In der Welt der Veränderungen und Vergänglichkeiten erscheint der Verstand als der einzige feste Punkt, dem Unveränderlichkeit und Ewigkeit beigelegt wird. Der Verstand ist in seinem Wesen ein Gesetz bzw. das Gesetz von Gesetzen, die synthetische Einheit der Kategorien, die unveränderliche Geltung hat. Diesem Begriff des Verstandes kann kein psychologisches Verfahren gerecht werden, er ist nur einer logischen, d. h. der transzendentallogischen Besinnung zugänglich.

Aus der statischen Natur des Verstandes im Sinne der Lehre der transzendentalen Analytik folgt seine Unnachgiebigkeit, seine Starrheit. Was seiner Natur nach unveränderlich und ewig ist, von dem kann keine Schmiegsamkeit, keine Anpassung an andere „Mächte“ erwartet werden. In seiner zeitlosen Geltung steht der Verstand überlegen den veränderlichen Dingen gegenüber, ähnlich wie die Ideen Platons zu den Erscheinungen der Sinnenwelt. Soll demnach Erkenntnis entstehen, so kann sie keinesfalls durch die Anpassung des Verstandes an die veränderlichen Dinge der Sinnenwelt erklärt werden. Der Verstand kann sich nicht nach den Dingen der Sinnenwelt richten, folglich müssen sich die Dinge nach dem Verstand richten. Erst unter dieser Voraussetzung entstehen Erkenntnisse von allgemeiner und notwendiger Geltung, in denen sich der Verstand und die Sinnlichkeit verbinden. In der Einsicht der Notwendigkeit der Unterordnung der Sinnendinge unter den Verstand kommt der wahre Sinn der berühmten Kopernikanischen Wendung der Philosophie Kants zum Ausdruck, die als die notwendige Folge der statischen Natur des Verstandes erscheint. Was im Hinblick auf das individuelle Bewußtsein, oder mit dem Ausdruck Kants – die empirische Apperzeption – als schlechter Subjektivismus erscheint, weil hier die Gegenstände der Erkenntnis der sub-

jektiven Willkür des Individuums ausgeliefert werden, wird durch den Begriff des Verstandes als des Bewußtseins überhaupt, welches von Kant auch als transzendente Apperzeption bezeichnet wird, überwunden. Das Sichrichten der Dinge nach dem Verstand als der transzendentalen Apperzeption liefert sie keiner individuellen Willkür aus, sondern – im Gegenteil – ordnet sie allgemeingültigen und notwendigen Gesetzen unter. Als Endergebnis dieser Überlegungen ergibt sich der Begriff des Verstandes d. h. der transzendentalen Apperzeption bei Kant als ein Gesetz, ja als die synthetische Einheit allgemeingültiger und notwendiger Gesetze, die der Ursprung aller Allgemeingültigkeit und Notwendigkeit ist. Außer dem Verstand gibt es nur noch veränderliche Sinnendinge, durch welche niemals allgemeingültige und notwendige Geltungsbeziehungen begründet werden können. Die Reflexion auf diese Überlegungen macht uns die Notwendigkeit bewußt, mit der sich alle Dinge nach dem Verstand richten müssen, wenn sie immer Gegenstände allgemeingültiger und notwendiger Erkenntnisse werden wollen. In der in dieser Feststellung bekundeten Einsicht wird der Grund der objektiven Geltung des Verstandes und seiner kategorialen Gesetze zum Ausdruck gebracht. Die Kategorien als Wesensäußerungen des Verstandes werden letzten Endes als Möglichkeitsbedingungen des Gegenstandwerdens bestimmt, die demnach nicht nur strenge Allgemeinheit und Notwendigkeit, sondern auch Objektivität d. h. Geltung für die Sinnendinge der Erfahrung haben. Mit der Rechtfertigung der Objektivität der kategorialen Gesetze des Verstandes schließt sich die Lehre der transzendentalen Analytik, der Mittelpunkt der Philosophie Kants ab.

Der Verstand als transzendente Apperzeption steht in der Mitte zwischen der empirischen Apperzeption und dem intellectus archetypus bei Kant. Von den drei Verstandesbegriffen ist zweifellos der Begriff des intellectus archetypus seinem Sinne nach der vollkommenste. Er hat keinen Mangel, er kennt keine Spaltungen, er schließt jeden Dualismus aus. In ihm fallen Gesetz und Gegenstand, Gedanke und Wirklichkeit zusammen. Der intellectus archetypus wird demnach bei Kant als der göttliche, als der schöpferische Verstand gedacht, dessen Gedanken zugleich Wirklichkeiten sind. Es ist bei ihm nicht nötig, die Gedanken auf die Wirklichkeiten zu beziehen und ihr Verhältnis zueinander in einer transzendentalen Deduktion zu bestimmen. Freilich erscheint der Begriff des intellectus archetypus im Lichte des kritischen Verstandes, der transzendentalen Apperzeption, nicht als Erkenntnisgegenstand, sondern bloß als ein Denkgegenstand, der über den Grenzen des kritischen Verstandes liegt. Der logische Grund, warum der Begriff des intellectus archetypus bloß ein Denkgegenstand und nicht auch Erkenntnisgegenstand sein kann, liegt im Prinzip der Identität als dem Prinzip des rational-logischen Denkens und Erkennens überhaupt, welches einander widersprechende Bestimmungen in einem Begriff zu vereinigen verbietet. Letzteres geschieht aber eben durch das Setzen des Begriffes des intellectus archetypus, der keine Spaltung zwischen Gedanke und Wirklichkeit, zwischen Form und Materie, zwischen Begriff und Anschauung zuläßt! So kann im Systemzusam-

menhang des Kritizismus der Begriff des intellectus archetypus bloß als Gegenstand des Denkens und nicht als Gegenstand des Erkennens erscheinen. Für das erkennende Denken ist und bleibt der Begriff des intellectus archetypus ein transzendenter Begriff. Letzterer leistet dem Verstand Widerstand, dessen kategoriale Funktionen nur für immanente Gegenstände der sinnlichen Anschauung, nicht aber für transzendente Dinge gelten. Die Grenzen des Erkennens sind im Begriff der Konstitution der Erfahrungswissenschaft gegeben, der einerseits durch den Begriff der Sinnlichkeit, andererseits durch die auf die Sinnlichkeit beschränkten Kategorien des Verstandes bedingt ist. Durch die Erklärung des intellectus archetypus zum Denkgegenstand und durch seine Ausschließung aus dem Bereich der Erkenntnisgegenstände scheint die Vollkommenheit des Begriffes des intellectus archetypus mit der Bedeutungslosigkeit dieses Begriffes erkaufte zu sein. Dem ist aber keineswegs so. Aus der Transzendenz des intellectus archetypus darf nicht auf seine Unwichtigkeit geschlossen werden. Eine Interpretation, durch die der Begriff des intellectus archetypus zur überflüssigen Annahme, oder gar zum bloßen Wunschbild des Gemütes deklariert wird, ist aus sachlichen Gründen unzulässig. Dies wird klar durch die folgenden Überlegungen. Das Erkenntnisproblem kann in der kritischen Philosophie nur durch die Spaltung zwischen der Form und der Materie, zwischen dem Begriff und der Anschauung gekennzeichnet werden und diese Spaltung hängt mit der Unterscheidung zwischen dem Begriff des kritischen Verstandes und dem Begriff der sinnlichen Anschauung zusammen, welche beide ihre eigene, auf die andere nicht zurückführbare Eigenart haben. Die Reflexion auf die Spaltung im Bereich der Möglichkeitsbedingungen der Erkenntnis führt aber notwendigerweise zum Begriff der ungespaltenen Einheit, d. h. zum Begriff des intellectus archetypus. Letzterer ist also ein notwendiger Gedanke im Systemzusammenhang des kritischen Denkens bei Kant, wenn er auch in seiner Transzendenz für das erkennende Denken stets ungreifbar bleibt.

Die Begrenzung des Machtbereichs des Verstandes und damit jedes einseitigen Rationalismus geschieht aber in der kritischen Philosophie bekanntlich nicht nur durch den Hinweis auf grundsätzlich unerkennbare transzendente Dinge, als deren eines sich eben auch der Begriff des intellectus archetypus erwies, sondern auch durch die Kennzeichnung der immanenten Struktur der Erkenntnis selbst. Die Bestimmung des Wesens des Verstandes als bloße Form und seine daraus folgende Inhaltsbedürftigkeit steht ebenso am Anfang der Überlegungen der kritischen Philosophie wie die die Anschauung liefernde Tätigkeit der Sinnlichkeit, welche hier als die einzige Quelle der Anschauung bezeichnet wird. Die Dualität der Erkenntnisquellen und die doppelte Bezogenheit der Erkenntnisprobleme auf die beiden Erkenntnisquellen bestimmt die ganze Struktur der kritischen Erkenntnistheorie. Die Unmöglichkeit der Zurückführung der einen Erkenntnisquelle auf die andere und damit die Unmöglichkeit eines Monismus – sei es in der Form des Rationalismus oder aber in der Form des Sensualismus – wird ersichtlich, wenn nur auf die verschiedenen Naturen ihrer Wesensbestimmungen reflektiert wird. Wir

haben beim Verstand lauter zeitlose, also unveränderliche, allgemeine und notwendige Geltungsbeziehungen; bei der Sinnlichkeit zeitliche, veränderliche, zufällige Gegebenheiten, die jeder Rationalisierung eine unübersteigbare Grenze ziehen! Der Kritizismus ist demnach notwendigerweise Dualismus. Sogar sein kräftigstes Einheitsstreben, wie es in der transzendentalen Deduktion der Kategorien vor uns liegt, kann den Dualismus nicht vollkommen beseitigen. Der Widerstand der Sinnlichkeit gegenüber dem Herrschaftsanspruch des Verstandes wird auch durch die transzendente Deduktion der Kategorien nicht ganz gebrochen. Zwar werden die sinnlichen Erscheinungen den kategorialen Gesetzen des Verstandes durch die transzendente Deduktion der Kategorien unterordnet, weil ohne diese Unterordnung die sinnlichen Erscheinungen keine Gegenstände allgemeingültiger und notwendiger Erkenntnisse werden können. Die die Unterordnung der Sinnlichkeit unter die Kategorien des Verstandes enthaltende Aussage erscheint aber in der kritischen Philosophie nicht als ein jede Ausnahme ausschließendes ontologisches Gesetz, sondern eben nur als ein Postulat, das der Skepsis zugänglich ist. Die Kategorien des Verstandes müssen für die sinnlichen Erscheinungen bestimmende Bedeutung haben! In diesem Postulat klingt die transzendente Deduktion der Kategorien aus. Die Bestimmungsart der Kategorialfunktionen bleibt aber nach Kant ein unerklärbares Problem und es muß auch nach den Voraussetzungen der Problemstellung auch ein unerklärbares Problem bleiben. Eine Art Wechselwirkungstheorie kann hier nicht in Betracht gezogen werden. Höchstens kann von einer Parallelität der beiden Reihen – intelligibilia und sensibilia – gesprochen werden, welche die Durchdringung der einen Reihe durch die andere verbietet, weil sie durch die wesensverschiedenen Naturen der beiden Reihen apriori ausgeschlossen ist. Die Einsicht in den eben geschilderten Sachverhalt mahnt uns zur Vorsicht bei der Bestimmung der Synthesis. Die sinnlichen Erscheinungen neigen zwar im allgemeinen nicht zu Seitensprüngen. Sie verhalten sich meistens so, wie es von den kategorialen Gesetzen des Verstandes vorgeschrieben ist, und so haben die Kategorien in der Regel konstitutive Bedeutung für die sinnlichen Erscheinungen. Ein Beweis dafür liegt uns in der Zuverlässigkeit wissenschaftlicher (naturwissenschaftlicher) Aussagen vor. Der Postulatencharakter der die konstitutive Bedeutung der Kategorien bestimmenden Aussage, wie sie in den Überlegungen der transzendentalen Deduktion der Kategorien dargestellt wird, schließt aber unseres Erachtens die Möglichkeit von Abweichungen nicht ganz aus. Die besondere Wesensart der Sinnlichkeit, die in den Verstandesbeziehungen nie vollkommen aufgeht und nie vollkommen aufgehen kann, läßt das Problem der Möglichkeit der Abweichungen stets offen. Die eben angewandte Lehre von der Parallelität hat in diesem Zusammenhang nur die Bedeutung eines Bildes und nicht die einer strengen Gesetzmäßigkeit. Die durch die transzendente Deduktion der Kategorien geforderte Einheit des Verstandes und der Sinnlichkeit – im Sinne der Unterordnung der Sinnlichkeit unter den Verstand – ist keine wirkliche Einheit, denn die hier postulierte synthetische Einheit hält zwar den mundus sensibilis und den mundus intelligibilis zusammen und läßt sie nicht ganz aus-

einanderfallen, sie läßt aber die zwei Reiche auch nicht sich zu einer wirklichen, also mystischen Einheit verschmelzen. Von der durch die transzendente Deduktion der Kategorien bestimmten synthetischen Einheit werden die beiden Reiche – gleichsam als parallele Reihen – ebenso zusammen- wie auch auseinandergehalten, was mit den Autonomien der beiden Reiche zusammenhängt. Das Endergebnis ist ein Schwebezustand im Verhältnis der beiden Reiche zueinander, der für den Begriff der kritischen Synthese charakteristisch ist und mit den Mitteln der kritischen Philosophie nicht weitergeführt und nicht näher bestimmt werden kann.

Gegen den im Vorhergehenden entwickelten Versuch, den Sinn des kritischen Einheitsbegriffes bei Kant zu interpretieren, spricht am auffallendsten die Lehre vom Schematismus in der „Kritik der reinen Vernunft“. Hier wird von Kant im Bereich des Unbewußten ein Mittler gesucht bzw. entdeckt, der nach Kant zwischen dem mundus sensibilis und dem mundus intelligibilis vermitteln kann. Was dem in seinem Wesen steifen und starren Verstand nicht möglich war, wird hier im Dunkel des Unbewußten von der produktiven Einbildungskraft erwartet, die neben dem Verstand und der Sinnlichkeit als drittes Vermögen des Gemüts auftritt und durch ihre unbewußten Funktionen ein drittes Reich begründet. Dies dritte Reich hebt die Trennung zwischen den obengenannten beiden Reichen auf und schafft zwischen ihnen eine Verbindung. Die Produkte der transzendentalen Einbildungskraft, die transzendentalen Schemata, sind nach Kant berufen, die Kategorien des Verstandes und die sinnlichen Erscheinungen zu vereinigen. Die transzendentalen Schemata sind zur Lösung des Einheitsproblems nach Kant deshalb geeignet, weil sie als transzendente Zeitbestimmungen zur sinnlichen Anschauung gehören, andererseits aber doch apriorischen Charakter haben, wie die Kategorien des Verstandes selbst. Die Lehre vom transzendentalen Schematismus, die unter anderen auch von Heidegger als der Mittelpunkt und der Höhepunkt der kritischen Philosophie betrachtet und gewürdigt wird (Martin Heidegger: Kant und das Problem der Metaphysik. Frankfurt am Main, 1951), erscheint aber in schärferer kritischer Beleuchtung als ein Irrweg. Denn die transzendentalen Zeitbestimmungen, welche nun die Schemata an sich sind, besitzen keine anderen Kennzeichen als die Kategorien des Verstandes selbst (die Zeit wird von Kant als eine ebenso zeitlos gültige Form wie jede andere Kategorie bestimmt), sie erweisen sich also in der Lehre des Kritizismus als dem Reiche der Aprioritäten zugehörig. Ihr Verhältnis zu den sinnlichen Gegebenheiten enthält dasselbe Problem wie das Verhältnis der Kategorien zum mundus sensibilis überhaupt. Bei der Lösung des Einheitsproblems bleibt also die transzendente Deduktion der Kategorien der letzte Schritt, zu dem die kritische Philosophie Kants, ja das kritische Denken überhaupt fähig ist. Was in der transzendentalen Deduktion der Kategorien als unlösbares Problem zurückbleibt, das kann auch durch die Lehre vom transzendentalen Schematismus nicht gelöst werden.

Der Widerstand gegen die Alleinherrschaft des Verstandes äußert sich nicht nur im Setzen der Sinnlichkeit als Erkenntnisquelle sui generis in der kriti-

schen Philosophie, sondern es gibt auch andere Motive, die uns zur Beschränkung des Geltungsbereichs des Verstandes zwingen. Es handelt sich um das Problem des Dinges an sich und seine grundsätzliche Bedeutung. Es gehört zur besonderen Eigenart der kritischen Philosophie Kants, daß durch ihren entschiedenen Phänomenalismus selbst der für den Phänomenalismus so beunruhigende Begriff – der Begriff des Dinges an sich – hervorgerufen wird. Der Machtverlust des Verstandes ist im Hinblick auf den Ding-an-sich-Begriff grundsätzlich und erschütternd. Während gegenüber der Sinnlichkeit der Verstand sich zu helfen weiß, indem er durch ein Postulat seinen Rechtsanspruch auf die Sinnlichkeit zur Geltung bringt und dadurch das Sichentziehen der Sinnlichkeit aus seinem Macht- und Geltungsbereich verhindert, wenn auch dieser Rechtsanspruch nicht ganz unzweifelbar ist, so muß der Verstand bezüglich des Begriffes des Dinges an sich auf jeden Anspruch verzichten. Indem die kritische Philosophie Kants die leeren Formen des Verstandes und die formlose Materie der Sinnlichkeit miteinander in ein unauflösbares Verhältnis bringt, verhindert sie nicht nur die Sinnlichkeit, die Verstandesformen abzuschütteln, sondern auch den Verstand, außerhalb der Sinnlichkeit andere Verhältnisse zu suchen. Es gibt nach Kant keine intellektuelle Anschauung, der Verstand ist ausschließlich auf die sinnliche Anschauung angewiesen, wenn er seine Leere mit Material ausfüllen will. Die Partnerschaft des Verstandes und der Sinnlichkeit erscheint im Systemzusammenhang der kritischen Philosophie unauflösbar. Der Begriff des Dinges an sich hat in diesem Zusammenhang keinen Platz, er erscheint als eine überflüssige Vorstellung. Warum also muß Kant am Begriff des Dinges an sich, der über den Grenzen des durch den Verstand konstituierten Erkenntnisbereichs liegt, festhalten? Um dem in dieser Frage enthaltenen Problem näher zu kommen, müssen zuerst drei Annahmen untersucht werden.

Die erste Annahme besteht darin, daß dem Verstand Allmacht und also auch schöpferische Fähigkeit beigelegt wird (*intellectus archetypus*). Unter dieser Voraussetzung gibt es nichts von dem Verstand Unabhängiges und also auch kein Ding an sich. Der kritische Begriff des Verstandes, die transzendente Apperzeption, wird aber nicht als schöpferisches, wenigstens nicht als total schöpferisches Vermögen definiert. Im Vergleich mit einem schöpferischen Verstand im Sinne des *intellectus archetypus* ist die transzendente Apperzeption mangelhaft und schwach, sie ist bloß leere Form bzw. die synthetische Einheit formaler Funktionen. Die transzendente Apperzeption schließt demnach die Annahme von von ihr verschiedener Dinge nicht aus, im Gegenteil – sie sehnt sich nach solchen, weil sie an sich leer ist. Kann aber diese Sehnsucht durch die Sinnlichkeit allein befriedigt werden, dann ist der Begriff des Dinges an sich wiederum überflüssig. Die zweite Annahme legt der Sinnlichkeit Allmacht und schöpferische Begabung bei. Diese Annahme, die freilich der ursprünglichen Lehre Kants widerspricht, aber zur Verdeutlichung des Sachverhaltes sinnvoll angewendet werden kann, schließt wiederum den Begriff des Dinges an sich aus. Auch auf diese Annahme muß verzichtet werden, weil sie dem Kantschen Begriff der Sinnlichkeit als eines rezeptiven Vermögens

widerspricht. Die dritte Annahme besteht darin, daß der zur Erkenntnislehre Kants notwendig zugehörige Begriff der Affektion im immanenten Bereich dieser Erkenntnislehre gesucht wird, der durch die Begriffe des Verstandes und der Sinnlichkeit begrenzt wird. Diese dritte Annahme eröffnet zwei Möglichkeiten. Entweder wird der Verstand durch die Sinnlichkeit affiziert, oder es wird die Sinnlichkeit durch den Verstand affiziert. Beide Möglichkeiten fallen fort, wenn bedacht wird, daß die transzendente Apperzeption, die ja der reine Verstand im Sinne der kritischen Apperzeptionslehre ist, ein unsinnliches Sinngebilde bedeutet, das keine Berührung mit den sinnlichen Gegebenheiten haben kann. Der Begriff der Affektion muß also außerhalb des immanenten Bereiches und seiner Grenzbegriffe (des reinen Verstandes und der Sinnlichkeit) begründet werden. Das geschieht durch die Annahme des Begriffes des Dinges an sich. Die Einführung des Dinges an sich in das kritische System ist also eine erkenntnistheoretische Notwendigkeit, ohne welche der Begriff der Affektion nicht begründet werden kann. Als transzendenter Begriff, auf welchen weder die Kategorie der Substanz noch die der Kausalität oder die übrigen Kategorien angewandt werden können, denn sie gelten nur für die sinnlichen Erscheinungen, bleibt freilich der Begriff des Dinges an sich völlig unbestimmt und unbestimmbar. Damit wird in ihm die Grenze des Verstandes und seiner Kategorien angedeutet und zugleich grundsätzlich festgelegt. Das unsinnliche Ding an sich kann durch die Kategorien des Verstandes nicht erfaßt, nicht erkannt werden. Es bleibt für den Verstand ein X, ein ewig Unbekanntes und Unerkennbares. Es leistet dem Verstand unbedingten Widerstand.

Der Mensch ist der Gefangene seines eigenen Verstandes, er kann von der Welt nur soviel erfassen, wie in die apriorischen Formen des Verstandes hineinpaßt. Dies wäre an sich nicht besonders beunruhigend, wenn der Mensch sich im Sinne der Lehre des Phänomenalismus auf die Erscheinungen beschränken könnte. Der Begriff der Erscheinung setzt aber stets das Ding voraus, das in unseren kategorialen Formen erscheint, das aber auch als etwas ohne unsere Kategorien Bestehendes gedacht werden muß, wenn es als solches auch unerkenntbar bleibt, weil das Erkennen stets die Anwendung der Kategorien des Verstandes voraussetzt. Das heißt, daß das menschliche Denken weiter reicht als das menschliche Erkennen, denn auch das Unerkennbare kann wenigstens gedacht werden. Der Begriff des Dinges an sich erweist sich in der Philosophie des Kritizismus als ein notwendiger Gedanke, er liegt an der Grenze unserer Erkenntniswelt und er erlaubt uns nicht, die Grenzen unserer Erkenntniswelt im Sinne des Rationalismus abzuschließen. Der unabweisbare Hinweis auf das unbekannte Ding an sich, das von dem Verstand stets gedacht werden muß und nie erkannt werden kann, zwingt uns, ja mahnt uns, die Grenzen der Philosophie offen zu halten und die Welt nicht mit den durch den Verstand erkennbaren Erscheinungen gleichzusetzen. Der Begriff des Dinges an sich ist in der Lehre Kants ein unabweisbares und zugleich unlösbares Problem.

A n m e r k u n g. Eine rein gnoseologische Aufgabe wird dem Begriff des Dinges an sich in der Deutung dieses Begriffes von Bruno Bauch angewiesen

(Bruno Bauch: Immanuel Kant. Berlin und Leipzig, 1917), wo dem widerspruchsvollen, weil positive Aufgaben zu erfüllenden negativen Begriff des unerkennbaren Dinges an sich der Stachel genommen wird. In der Kant-Interpretation Bauchs wird dem Begriff des Dinges an sich eine konstitutive Funktion in der Begründung des Erkenntnisgegenstandes zugewiesen. Das geschieht auf die folgende Weise. Es wird von dem Begriff des „transzendentalen Gegenstandes“ ausgegangen, bei welchem durch die Kategorien des Verstandes nur das allgemeine Wesen des Gegenstandes bestimmt wird. Bei dieser Gegenstandsbestimmung werden die Besonderheiten der Gegenständlichkeit außer acht gelassen, sie bleiben demnach ohne Begründung im System der kritischen Erkenntnistheorie. Nach der Meinung Bauchs soll nun der Begriff des Dinges an sich den transzendentallogischen Einheitsgrund der besonderen Erscheinungen bilden, welchem die Erscheinungen als Gegenstände der Erkenntnis ihre Besonderheiten verdanken. Durch diese Interpretation Bauchs wird der Begriff des Dinges an sich in den immanenten Bereich des Bewußtseins hineingezogen und ihm dort eine positive erkenntnistheoretische Funktion zugewiesen, welche den erkenntnistheoretischen Funktionen der Kategorien ergänzend beitrifft. Wird von Kant die Natur als „das Dasein der Dinge, sofern es nach allgemeinen Gesetzen bestimmt ist“, definiert, so bleibt ungeklärt, wie die Besonderheiten der Gegenstände, die durch die Naturwissenschaft ausgeklammert werden, ihre erkenntnistheoretische Begründung finden. Indem von Bauch diese Aufgabe dem Begriff des Dinges an sich übertragen wird, wird das Prinzip der Immanenz bei der Anwendung der Verstandesfunktionen ohne Unterbrechung durchgeführt. Auch der Ding-an-sich-Begriff erscheint in dieser Deutung der Erkenntnisconstitution als ein apriorisches Ordnungsprinzip, das außerhalb der sinnlichen Erscheinungen keine Anwendung findet. Der Begriff des Dinges an sich fügt sich auf diese Weise in das System der Kategorien ein. Er ist sozusagen die dreizehnte Kategorie, die die Arbeit der zwölf anderen Kategorien vollendet. Seine Bedeutung kann auch durch die Feststellung hervorgehoben werden, daß nach Bauch das Ding an sich allein den Sinn der Besonderheiten in der Gegenstandsconstitution vertritt, alle anderen zwölf Kategorien aber zur Begründung der Allgemeinheit des Gegenstandes berufen sind. Mit den Worten Bauchs: „Das Ding an sich ist . . . selbst jene Erkenntnisgesetzlichkeit, die unabhängig von ‚unserem Verstand‘ für ‚unseren Verstand‘ gilt, und in der der ‚reine Verstand‘ für die bestimmte Erscheinung als ihre Bedingung die Einheit von Form und Materie fordert, eine Forderung, die eine Erfüllung neuer Art bedarf.“ (Bruno Bauch: Immanuel Kant. S. 262 u. f.) – Es besteht kein Zweifel, daß durch die scharfsinnige Interpretationskunst Bauchs der Begriff des Dinges an sich von dem ihn belastenden Widerspruch befreit wird und daß durch seine Einfügung in das System der apriorischen Stammbegriffe des reinen Verstandes eine logische Lücke in der Constitution des Gegenstandes geschlossen wird. Es besteht aber andererseits auch darüber kein Zweifel, daß diese Logisierung des Ding-an-sich-Begriffes von der Grundintention der kritischen Philosophie Kants abweicht. Es wird dadurch das eigentliche Wesen, die grundsätzliche Unerkennbarkeit des Ding-an-sich-

Begriffes aufgehoben, seine ursprüngliche Bedeutung vernichtet, was übrigens auch den eigentlichen Charakter der Erscheinungen als Erscheinungen in Frage stellt. Denn Erscheinungen und Dinge an sich sind korrelative Begriffe. Es mag in diesem Zusammenhang auch an die praktische Philosophie Kants erinnert werden, wo die durch die praktische Vernunft postulierten transzendenten Gegenstände der Metaphysik (Freiheit, Unsterblichkeit, Gott), die im Bereich der erkennbaren Erscheinungen keinen Platz finden, neu begründet werden mit Hilfe des vollständig unbestimmten und unerkennbaren Begriffes des Dinges an sich. Das Aufheben der Transzendenz des Ding-an-sich-Begriffes würde demnach auch den Zusammenbruch der Moralphilosophie und Religionsphilosophie Kants nach sich ziehen.

* In den Begriffen der Sinnlichkeit und des Dinges an sich meldet sich der Widerstand gegen den Verstand aus der Richtung des dem erkennenden Bewußtseins entgegengesetzten Gegenstandes. Eine Wendung tritt in der Darstellung des genannten Problems ein, wo der Begriff der Idee in der kritischen Philosophie auftritt. Letzterer enthält Schwierigkeiten, die aus der Richtung des denkenden und erkennenden Bewußtseins kommen und ein neues Problem bei der Bestimmung des Verstandesbegriffes mit sich bringen. Das Problem des Widerstandes gegen den Verstand erhält auf diese Weise eine Erweiterung. Die Größe der neuen Schwierigkeiten kann schon an der Entfernung gemessen werden, welche zwischen den Kategorien und der Sinnlichkeit einerseits und zwischen den Ideen und der Sinnlichkeit andererseits besteht. Die Distanz, welche zwischen den zeitlosen Funktionen der Kategorien und den zeitlichen Gegebenheiten der Sinnlichkeit besteht, ist augenscheinlich, obwohl die Kategorien positive Beziehungen zu der Welt der sinnlichen Erscheinungen haben, indem sie aus den sinnlichen Erscheinungen Gegenstände der Erkenntnis im Sinne der Erfahrungswissenschaft konstituieren. Die Kluft zwischen den Ideen und den sinnlichen Erscheinungen erscheint aber noch viel größer als die Entfernung der Kategorien von den letzteren. Denn den Ideen als Vorstellungen der Vernunft (nicht des Verstandes!) wird bekanntlich in der Lehre des Kritizismus jede konstitutive Bedeutung in unserer Erkenntniswelt abgesprochen. Die Ideen können in der kritischen Erkenntnistheorie Kants keine unmittelbaren Beziehungen, etwa in der Art der Gegenstandskonstitution, zu den sinnlichen Erscheinungen unterhalten, sie können überhaupt keinen Gegenstand im Bereich der Erscheinungen bestimmen. Die Ideen als Vorstellungen von Unbedingten im Reich der bedingten Erscheinungen unterzubringen, ist eine ontologische Unmöglichkeit, sie finden dort keinen Platz. Die Ideen sind keine Verstandesbegriffe, sondern Vernunftbegriffe, ihr Gegenstand erscheint in der Lehre des Kritizismus zuerst nur als Problem und nicht als Realität.

Wird aber den Ideen im theoretischen Teil der kritischen Philosophie keine konstitutive Funktion zugesprochen und kein Gegenstand ihnen im Bereich der sinnlichen Erscheinungen zugeordnet, so wehrt sich die kritische Ideenlehre, wie sie in der transzendentalen Dialektik dargestellt wird, doch auch, den Ideen nur den Rang einer erdichteten Vorstellung zuzuerkennen. Ihre

Bedeutung wird von Kant auch noch über die der reinen Verstandesbegriffe (Kategorien) erhoben, in ihnen wird der höchste Punkt der kritischen Erkenntnistheorie, ja der kritischen Philosophie überhaupt, gesetzt. Wie könnte es auch anders sein? Bedeuten die Ideen doch das Unbedingte, wie sie aus der Bedingtheit der Erscheinungen durch das schlußfolgernde Denken der Vernunft (nicht des Verstandes!) notwendigerweise erschlossen werden. Es wird in der kritischen Ideenlehre von den drei Relationskategorien ausgegangen, um von ihnen her durch das schlußfolgernde Denken drei Begriffe von Vollkommenheiten, mit einem Worte drei Ideen zu gewinnen: die Idee des vollständigen Subjekts (Seele), die Idee der vollständigen Reihe der Bedingungen (Welt) und die Idee eines vollständigen Inbegriffs des Möglichen (Gott). Aus der Vollkommenheit der Ideen und des sie setzenden Vermögens folgt der höhere Rang und die höhere Stellung der Vernunft gegenüber dem Verstand. Während der Verstand und seine Begriffe an die sinnlichen Erscheinungen gebunden sind, erkühnt sich die Vernunft zur Lösung der höchsten Aufgaben und zielt durch ihre Ideen auf das Höchste, auf das Unbedingte, das über der sinnlichen Sphäre liegt.

Den Schwierigkeiten, die daraus entstehen, daß auf dem Gebiet der theoretischen Philosophie durch die Vernunft Ideen eingeführt werden, die doch mit der Konstitution der gegenständlichen Erkenntnisse nichts zu tun haben, entzieht sich Kant mit der feinen Unterscheidung zwischen der regulativen und der konstitutiven Funktion der Ideen. Letztere wird den Ideen im Bereich der wissenschaftlichen Erkenntnisse verboten, die regulative Funktion der Ideen wird aber in demselben Bereich desto stärker bejaht. In diesem Sinne werden die Ideen von dem mundus sensibilis ferngehalten, trotzdem wird ihnen auch auf dem Gebiet der Wissenschaft eine positive Aufgabe zugeteilt, indem sie zur Regel für den Verstandesgebrauch bestimmt werden. Durch die in den Ideen der Vernunft gegebene Regel soll der Verstand zur Systematisierung des schon verstandesmäßig bestimmten Erfahrungsmaterials und zur letzten Einheit der Wissenschaft gelenkt werden. Der Gegenstand der Idee auf dem Gebiet der theoretischen Philosophie Kants ist nicht gegeben, sondern er ist ihm aufgegeben. Die Idee wird in diesem Sinne als eine normative Vorstellung, als unendliche Aufgabe hingestellt, der sich der erkennende Mensch nur nähern, die er aber nie vollständig erfassen kann. Die statische Natur des Verstandes, wie sie sich in der Konstitution des Erkenntnisgegenstandes offenbart, wird auf diese Weise durch die dynamische Natur der Vernunft ergänzt und überhöht. Die Ideen der Vernunft lassen den Verstand in seiner Erkenntnistätigkeit bei keinem Punkte verharren, sie fordern unaufhörliche Tätigkeit in der Richtung des Unendlichen.

Das Verhältnis des Verstandes zur Vernunft enthält aber in dem eben entwickelten Gedankengang noch ein schwerwiegendes Problem. Es ergibt sich aus der Einsicht in die positive Bedeutung der Verstandesbegriffe (Kategorien) für die Konstituierung des Erkenntnisgegenstandes und in die negative Bedeutung der Vernunftbegriffe (Ideen) bezüglich der Gegenstandskonstitution. Diese Einsicht läßt die Ideen der Vernunft als bloßes Anhängsel der durch die

Kategorien des Verstandes konstituierten, in dieser Konstitution abgeschlossenen und einheitlich begründeten objektiven Erkenntniswelt erscheinen. Würde in der synthetischen Einheit der transzendentalen Apperzeption der höchste Punkt und die letzte Einheit der objektiven Erkenntniswelt im Sinne der transzendentalen Analytik gesetzt, warum ist es dann nötig, über diese Einheit noch eine höhere Einheit durch die Vernunft zu setzen, wie sie von der transzendentalen Dialektik gefordert wird? Das Problem zeigt sich hier in dem Spannungsverhältnis, welches zwischen dem Verstand und der Vernunft, zwischen dem Begriff und der Idee, besteht. Dies Spannungsverhältnis folgt aus der eben gekennzeichneten statischen Natur des Verstandes und der dynamischen Natur der Vernunft. In diesem Spannungsverhältnis ist der erste Faktor, die statische Natur des Verstandes, eindeutig festgelegt, sie ist etwas Feststehendes, an dem nicht geändert werden kann. Es handelt sich bei letzterem um die unveränderlich geltenden Gesetze, um die Kategorien unseres Verstandes, nach dem sich die veränderlichen Erscheinungen richten müssen, um gegenständliche Bedeutung zu erlangen („Kopernikanische Wendung“). Wird nun seitens der Vernunft und ihrer Ideen an den Verstand und seine Kategorien die Forderung gestellt, bei keinem Punkte des Erkenntnisprozesses stehen zu bleiben, sondern im Sinne unbedingter Ideen ins Unendliche zu streben, so muß gefragt werden, um was für einen Verstand es sich hier handelt, wenn der Verstand von der Vernunft und ihren Ideen „angesprochen“ wird. Um den reinen Verstand, um die transzendente Apperzeption, um das Bewußtsein überhaupt – oder wie denn auch das logische Subjekt des Erkennens im Sinne Kants bezeichnet wird – kann es sich nicht handeln. Denn es wäre sinnlos, Forderungen zum Weiterwirken auf ein unveränderliches, zeitloses Gebilde zu beziehen. Bezüglich des Bewußtseins überhaupt, dessen apriorische Formen die Gesamtwirklichkeit umfassen und bestimmen, verliert jede Forderung zum Weiterforschen ihren Sinn. Dem Bewußtsein überhaupt kann kein Inhalt mehr als unbekanntes Forschungsziel gesetzt und als Aufgabe gestellt werden. Normative Begriffe, wie Forderungen und Aufgaben, können also nur auf empirische Subjekte, auf individuelle Bewußtseine sinnvoll bezogen werden. Trotzdem ist es unleugbar, daß Kant die übersubjektive, überindividuelle Bedeutung der Ideen nicht fallen lassen kann und ihre positive Bedeutung bei der Begründung der systematischen Einheit unserer Erkenntniswelt deklariert. Das Verhältnis der überindividuellen Ideen der Vernunft zu der durch die Kategorien des Verstandes begründeten gegenständlichen Erkenntniswelt und zu deren höchstem Begriff, der synthetischen Einheit der transzendentalen Apperzeption, bleibt bei Kant ungeklärt.

Unsere letztere kritische Bemerkung über die Ideenlehre Kants fordert hier eine Ergänzung. Sie geschieht unter der Voraussetzung der transzendentalen Struktur der reinen Vernunft. Wird der Begriff der reinen Vernunft als reiner Begriff vorausgesetzt, wie es aus der Lehre Kants hervorgeht, dann muß gezeigt werden, wie die Überordnung der reinen Vernunft über den reinen Verstand, der Ideen über die Begriffe in der Struktur des Verhältnisses der beiden Bereiche ihren positiven, sachlichen Ausdruck findet. Es muß gezeigt

werden, warum die synthetische Einheit der transzendentalen Apperzeption keine vollkommene Einheit ist und durch welchen Mangel des Verstandes die Vernunft mit ihren Ideen aufgerufen wird, diese Lücke zu schließen. Es muß weiterhin gezeigt werden, was die reine Vernunft für den reinen Verstand bei der Schließung dieser Lücke positiv bedeutet. Bei der Lösung dieses Problems sind nur die reine Vernunft und der reine Verstand ebenbürtige Partner, darum ist es nicht erlaubt, bei Auftauchen von Schwierigkeiten sich auf nicht reine (empirische) Vorstellungen zu berufen. Indem Kant die positive Teilnahme der reinen Vernunft und ihrer Ideen an der von dem reinen Verstand ohne die Hilfe der Vernunft konstituierten Erkenntniswelt nicht anzugeben vermag, sondern sich in die Lehre von der regulativen Bedeutung der Ideen flüchtet, welche nur auf die empirische Apperzeption sinnvoll bezogen werden kann, entwertet er hier den Begriff der reinen Vernunft und seiner logischen Funktion bei der Bestimmung der gegenständlichen Erkenntnis. Als Zentralbegriff der Kantischen Philosophie erweist sich in diesem Zusammenhang endgültig der V e r s t a n d. Seine Bedeutung äußert sich nicht nur darin, daß er der einzige Gesetzgeber unserer Erkenntniswelt ist, sondern auch darin, daß die ihm entgegengesetzten Faktoren der Philosophie nur in bezug auf ihn bestimmt werden können und daß die seinem Geltungsbereich entzogenen Faktoren (wie Ding an sich, Idee als transzendenter Gegenstand, intellectus archetypus) über seine Grenzen ins Reich der unerkennbaren Denkbearbeitungen verwiesen werden müssen.