

Über die Fortschritte der Metaphysik

Betrachtungen zu einer nachgelassenen Schrift Kants

Von Yoshiaki YAMASHITA (Tokyo/Japan)

I.

1. Kant und das Problem der Metaphysik

Die erste Auseinandersetzung Heideggers mit der Kritik der reinen Vernunft ist „Kant und das Problem der Metaphysik“ überschrieben. Ein solcher prägnanter und dennoch einfacher Titel könnte wohl umgewandelt und angewandt werden, z. B. „Kant und das Problem der Erkenntnis“ oder „Hegel und das Problem der Metaphysik“. Aber es hat mit ihm eine ganz eigene Bewandnis. In dem Jahr, wo das genannte Kant-Buch erschien, sah sich indessen Heidegger zu einem neuen Ansatz herausgefordert, indem die Frage: „Was ist Metaphysik?“ sich gestellt hat. Er griff später in der Vorbemerkung zur dritten Auflage des Kant-Buches auf den Wortlaut des Titels zurück: „Was *für* die Metaphysik das Problem ist, ... dies läßt die Metaphysik *als* Metaphysik zum Problem werden. Die Wendung ‚das Problem der Metaphysik‘ ist doppeldeutig.“ Er hat damit sagen wollen, daß Kant der Erste und Einzige war, der in solcher Doppeldeutigkeit, oder gar Ursprünglichkeit, nach dem Wesen der Metaphysik gefragt hat, oder hat fragen können. Sofern Kant erst und nur auf der Ebene der Frage nach der Metaphysik als solcher als Metaphysiker in diesem ausgezeichneten Sinn entdeckt wird, ist der Ausdruck: „... und das Problem der Metaphysik“ auf keinen Denker als auf ihn anzuwenden.

2. Die Frage nach den Fortschritten der Metaphysik

Wie wird nun der so in Blick kommende Kant antworten, wenn an ihn die Frage nach den Fortschritten der Metaphysik gerichtet wird? Kant, der sich das Ziel gesteckt hatte, erstmals eine neue Begründung der Metaphysik zu leisten, scheint wie kein anderer ausgerüstet zu sein, diese Frage zu beantworten. Da es ihm um die Begründung und damit um eine neue Metaphysik geht, wird er wohl zurückfragen müssen: „Auf welche Fortschritte bezieht sich Ihre Frage, auf die Fortschritte *in* der Metaphysik, oder auf die Schritte *zur* Metaphysik fort?“

Für Kant muß die Metaphysik, die sich selbst durch ihr eigenes Problem hindurch ihren Grund verschaffen soll, mit dieser Begründung selbst in ihrer neuen Gestalt zustande kommen. Was kann und soll aber diese Erneuerung bedeuten, wenn sie noch unter dem Gesichtspunkt des Fortschrittes gesehen wird? Welche

Stelle soll die zum Problem gewordene Metaphysik, die sich als einen Stillstand derselben, wenn nicht gar als deren Rückschritt, zu bekunden scheint, in der Geschichte der Metaphysik einnehmen?

3. Das Problem für die Metaphysik

Es liegt aber zunächst nicht so viel daran, von Kant eine direkte Antwort auf diese Frage zu bekommen. Vielmehr wollen wir zuerst Kant über die Fortschritte der Metaphysik sprechen lassen, um zu erfahren, wie die Metaphysik als Metaphysik zum Problem wird. Diese Erfahrung soll uns dann weiterführen zu dem, was das Problem für die Metaphysik *eigentlich* ist.

Man könnte meinen, daß dieses Problem Kant bereits vorgegeben war durch die Gegenstände jener Wissenschaft, die unter dem Namen *metaphysica specialis* überliefert worden war. Es sind eigentlich drei Gegenstände, nämlich Seele, Welt und Gott: die Gegenstände der *psychologia*, *cosmologia* und *theologia*. Es mag besonders nach der Unsterblichkeit der Seele und nach dem Dasein Gottes gefragt werden. Wonach wird aber in bezug auf die Welt gefragt? Ist es bloß ihr Maß? Jedenfalls wird Kant im Hinblick auf die Fortschritte der Metaphysik sagen: „die eigentliche Metaphysik“, die diese dreiteilige Wissenschaft ausmacht, ist zugleich „der Endzweck der Metaphysik“.¹ Aber in der *ontologia*, d. h. in der *metaphysica generalis*, die nach Kant zur eigentlichen Metaphysik nur als ihr Vorhof gehört, „ist seit Aristoteles' Zeiten nicht viel Fortschreitens gewesen“,² ähnlich wie in der *logica*, die „seit dem Aristoteles keinen Schritt rückwärts hat tun dürfen... (und) auch bis jetzt keinen Schritt vorwärts hat tun können“.

Nach Heidegger indessen ist das, was das Problem für die Metaphysik ist, nichts anderes als die Frage nach dem Seienden als solchen im Ganzen, wie auch in der oben genannten Vorbemerkung seines Kant-Buches gesagt wird. Das Problem für die Metaphysik ist demgemäß gerade das, was die *ontologia* behandelt, die Kant doch nur die Propädeutik der eigentlichen Metaphysik genannt hat. Liegt uns „der Endzweck der Metaphysik“ also heute so fern, daß er nicht mehr im Vordergrund steht? Am Ende des „Feldwegs“ indessen, der Heidegger zum verborgenen Grund der Metaphysik zurückgeführt hat, erklang jedoch der Zuspriech des Feldwegs selbst plötzlich ganz deutlich. „Spricht die Seele? Spricht die Welt? Spricht Gott?... Der Zuspriech macht heimisch in einer langen Herkunft.“³ So mußten ein halbes Jahrhundert währendes Denken des Seins und des Seienden, das damit begann, daß ein junger Mann unbeholfen auf einer Bank am Rande des Feldwegs die eine oder die andere Schrift der großen abendländischen Denker zu entziffern versuchte, und das Denken, das vor zweitausend und eini-

¹ I. Kant, Über die Fortschritte der Metaphysik seit Leibniz und Wolff, WW (Cassirer) Bd. VIII, 238.

² Ebd.

³ Martin Heidegger zum 80. Geburtstag von seiner Heimatstadt Meßkirch (Frankfurt a. M. 1969) 15.

gen hundert Jahren mit der antiken Kosmo-Ontologie begann, in der langen Herkunft zusammenfallen.

4. Eine Preisfrage der Berliner Akademie

Kant hat nicht von sich aus über die Fortschritte der Metaphysik zu sprechen begonnen. Als die Berliner Königliche Akademie der Wissenschaften die Preisfrage: „Welches sind die wirklichen Fortschritte, die die Metaphysik seit Leibnizens und Wolffs Zeiten in Deutschland gemacht hat?“ ausgeschrieben hatte, wollte Kant sich davon nicht fernhalten, sie zum Gegenstand einer Beantwortung zu machen. Die Preisfrage sollte, laut Ankündigung, die im Januar 1788 erfolgt, bis zum Jahr 1791 beantwortet werden. Der Termin wurde nicht eingehalten und daher nachträglich noch zweimal: bis zum Januar 1792 und dann weiter bis zum Juni 1795 verlängert. War es für Kant, der im Jahr vor dem ersten Termin eben erst sein „ganzes kritisches Geschäft“ geendigt hatte, allzufrüh, um über die Fortschritte der Metaphysik zu diskutieren? Oder hätte sich die Preisfrage nicht an den vorkritischen Aufklärer Kant gewandt haben müssen? Oder sollte doch, von heute aus gesehen, keiner außer ihm für ihre Lösung sich eignen?

Allerdings hat Kant anfangs, wenigstens von außen betrachtet, nicht übermäßig viel Interesse gezeigt, sich mit dieser Aufgabe zu beschäftigen. Denn er soll erst um die Mitte des Jahres 1793, d. h. nach der erstmaligen Verlängerung des Termins, an die Abfassung der Arbeit herangegangen sein. Drei Entwürfe zu diesem Aufsatz sind vorhanden, woraus man zwar schließen kann, daß es ihm mit der Arbeit ernst war. Aber jede der drei Handschriften blieb fragmentarisch und keine wurde daher als ein vollständiger Aufsatz bei der Berliner Akademie eingereicht. Und dennoch war Kant, auch nachdem der Termin endgültig abgelaufen war, geneigt, den Text herauszugeben. Statt die Manuskripte bei sich aufzubewahren, hat er sie seinem Freund Rink zur Veröffentlichung überlassen. Den originalgetreuen Text, der in sich doch einige Lücken aufweist, hat uns dann Rink geliefert.

5. Die Fortschrittsfrage als eine metaphysische Frage

Zum Beginn mag Kant wohl gleichsam unbewußt die Anforderung der Preisfrage für zu weitgesteckt genommen haben. Vielleicht hat er sich an dem Wort „die Fortschritte der Metaphysik“ in der Frage gestoßen. Denn das Wort schien eine schwierige Zumutung zu enthalten, die Kant, vielleicht Kant allein, geboten haben mag, einzuhalten.

Jedenfalls war Kant der Meinung, daß die von der Akademie gestellte Frage, so wie sie im Kontext der europäischen Neuzeit formuliert wurde, nicht ohne weiteres beantwortbar war. Dies war gleichsam der äußere Grund für die Verzögerung der Antwort Kants. Deshalb hat er am Anfang der ersten Abfassung von einer höheren, scheinbar neutralen Warte her die Frage der Akademie umge-

schrieben: „Die Königliche Akademie der Wissenschaften verlangt, die Fortschritte eines Teiles der Philosophie, in einem Teile des gelehrten Europas, und auch für einen Teil des laufenden Jahrhunderts aufzuzählen.“ Mit dieser scheinbar harmlosen Umschreibung hat jedoch die heimliche Gegenfrage Kants an die Preisfrage begonnen. Obgleich die Königliche Akademie gerade die Grenze, innerhalb deren die Fortschritte der Metaphysik in Frage kommen sollten, festgelegt hatte, so daß die Aufgabe scheinbar leichter zu lösen war, ließ doch diese Begrenzung die Frage selbst nicht zu ihrem Ziel kommen. „Denn“, so sagt Kant, „Metaphysik ist ihrem Wesen und ihrer Endabsicht nach ein vollendetes Ganzes: entweder Nichts, oder Alles.“⁴

Nach Kant sollen die Fortschritte einer Wissenschaft sich darin bezeugen, daß diese „den sicheren Gang einer Wissenschaft zu gehen“ vermag. Daher sollen sie auch der Index dafür sein, daß die Wissenschaft als Wissenschaft wirklich besteht. Dann aber muß die Frage nach dem Fortschritt der Metaphysik, gesetzt, daß ihr Bestehen in Frage kommt, nicht so sehr eine historisch beobachtende, als vielmehr eine in sich metaphysische Frage im Sinne eines Sich-in-Frage-Stellens der Metaphysik selbst sein. Und dabei müssen wir mit Heidegger sagen: „Einmal umgreift jede metaphysische Frage immer das Ganze der Problematik der Metaphysik ... Sodann kann jede metaphysische Frage nur so gefragt werden, daß der Fragende – als ein solcher – in der Frage mit da, d. h. in die Frage gestellt ist.“⁵

Indem sich Kant hier nicht mehr als einen Beantwortenden, sondern als einen Mitfragenden ansah, konnte er als Philosoph, der in einem Teile des gelehrten Europas und in einem Teile des laufenden Jahrhunderts lebte, nicht umhin, die Lösung der Aufgabe als die Beantwortung einer metaphysischen Frage, d. h. aber als eine Radikalisierung derselben, zu versuchen. Er sagt daher, „Was zum Endzweck der Metaphysik erforderlich ist, kann also nicht... fragmentarisch abgehandelt werden. – Wir wollen es gleichwohl versuchen.“⁶ Indem Kant so auf die „künftige Metaphysik“, in der ihr Endzweck erreicht werden soll, hinausschaut, wirft er zugleich seinen Blick über mehr denn zweitausend Jahre hin auf die Anfänge der Metaphysik zurück.

6. Der Beginn der Meta-physik und ihre Geschichte

Platon wie Aristoteles sind gewiß als Anfang der Metaphysik mehr denn bloße Physiker. Platon war aber Metaphysiker nur als ein von der Himmelswelt versuchter Mathematiker und Aristoteles nur als ein Logiker der Natur, der zum höchsten Punkt der Erde aufstieg. Das hat, wie Kant in seinem kurzen dritten Textentwurf sagt, seine Gründe darin, daß „er (Platon) über die

⁴ Über die Fortschritte, 237.

⁵ M. Heidegger, Was ist Metaphysik? (Frankfurt a. M. 1969) 24. Vgl. auch M. Heidegger, Die Grundbegriffe der Metaphysik Bd. 29/30 (zit. nach Heidegger, Gesamtausgabe hg. von F.-W. Hermann [Frankfurt a. M. 1978]) 13.

⁶ Über die Fortschritte, 237.

große, den Verstand mit soviel herrlichen und erwarteten Prinzipien in der Geometrie berührende reine Vernunft in eine solche Verwunderung versetzt werden konnte, die ihn bis zu dem schwärmerischen Gedanken fortriß, alle diese Kenntnisse nicht für neue Erwerbungen in unserem Erdenleben, sondern für bloße Wiederaufweckung weit früherer Ideen zu halten, die nichts Geringeres, als Gemeinschaft mit dem göttlichen Verstande zum Grunde haben könnte“.⁷ Und „ein bloßer Philosoph, wie Aristoteles, würde dagegen den himmelweiten Unterschied des *reinen* Vernunftvermögens, sofern es sich aus sich selbst erweitert, von dem, welches, von empirischen Prinzipien geleitet, durch Schlüsse zum Allgemeinern fortschreitet, nicht genug bemerkt, und daher auch eine solche Bewunderung nicht gefühlt, sondern, indem er die Metaphysik nur als eine zu höhern Stufen aufsteigende Physik ansehe, in der Anmaßung derselben, die sogar aufs Übersinnliche hinausgeht, nichts Befremdliches und Unbegriffliches gefunden haben“.⁸ – Welche Bewandnis hatte es bei den beiden, größten Denkern mit der Meta-physik? Die Erklärung dafür können wir in der Einleitung in die „Kritik der reinen Vernunft“ finden.

Bezüglich des Platonischen Denkens sagt Kant: „Die Mathematik gibt uns ein glänzendes Beispiel, wie weit wir es, unabhängig von der Erfahrung, in der Erkenntnis a priori bringen können. Nun beschäftigt sie sich zwar mit Gegenständen und Erkenntnissen bloß so weit, als sich solche in der Anschauung darstellen lassen. Aber dieser Umstand wird leicht übersehen.“⁹ Platon hat offenbar diesen Umstand übersehen, um dann zur Himmelswelt verführt worden zu sein, weil in der Mathematik „gedachte Anschauung selbst a priori gegeben werden kann, mithin von einem bloßen reinen Begriff kaum unterschieden wird“.¹⁰ Dabei ist sehr bedeutend, was Kant in den „Prolegomena“, auf das zehnjährige Schweigen vor dem Erscheinen der KrV zurückblickend, aussprach: „Bei einer Untersuchung der reinen (nichts Empirisches enthaltenden) Elemente der menschlichen Erkenntnis gelang es mir allererst nach langem Nachdenken, die reinen Elementarbegriffe der Sinnlichkeit (Raum und Zeit) von denen des Verstandes mit Zuverlässigkeit zu unterscheiden und abzusondern.“¹¹ Erst nach dieser unterscheidenden Absonderung läßt sich feststellen, daß dem Begriff in den mathematischen Erkenntnissen die demselben korrespondierende Anschauung gegeben werden kann, d. h. daß der Begriff in der Anschauung a priori dargestellt wird, was nach Kants Wort die Konstruktion des Begriffs ist.

Warum sollte es nicht ebensogut in der Metaphysik gelingen? So hat man gefragt, und doch ist diese Frage müßig. Was versteht man unter Reinheit, wenn die metaphysischen Erkenntnisse reine Vernunftkenntnis durch bloße Begriffe sein sollen? Sie kann nicht die Ermangelung, sondern die Unnötigkeit der dem Begriff korrespondierenden Anschauung bedeuten müssen. Sollten die metaphy-

⁷ Ebd. 311.

⁸ Ebd.

⁹ I. Kant, KrV A 4/B 8.

¹⁰ Ebd.

¹¹ I. Kant, Prolegomena, WW (Akademie-Ausg.) Bd. IV, 323.

sischen Erkenntnisse folglich auch ohne die Konstruktion des Begriffs möglich sein, gesetzt, daß sie ganz und gar nicht unmöglich sind? Sie wären vielleicht nur die Darstellung (*exhibitio*) derjenigen Begriffe, die eigentlich nicht dargestellt werden können. Deswegen macht solche Darstellung unbemerkt sich selbst zu einer Anschauung (*intuitio*). „Begriffe ohne Anschauung“ wären dann nicht „leer“, sondern vielmehr die volle, in sich begriffliche Anschauung. Diese Umkehrung erscheint aber, gleichsam wie in einem Spiegelbild, natürlich, wenn die nicht darstellbaren Begriffe in die „Himmelswelt“ projiziert betrachtet werden. „*Dei geometriam faciunt.*“ Daher sagt Kant an der angeführten Stelle in der Einleitung in die *KrV* weiter, „Plato ... wagte sich jenseits der Sinnenwelt, auf den Flügeln der Ideen, in den leeren Raum des reinen Verstandes. Er bemerkt nicht, daß er durch seine Bemühungen keinen Weg gewönne“¹² und keinen Schritt täte. Die übersinnliche Welt, wohin Platon *hinüberzuschreiten* versucht hat, ist, um das Wort Zarathustras zu gebrauchen, nichts anderes als „ein himmlisches Nichts“.

Sodann ist Aristoteles wohl mit der Logik, als deren oberster Grundsatz der Satz vom Widerspruch gelten soll, zum Allgemeinern *fortgeschritten*, solange alle begrifflichen Erkenntnisse eine Darstellung sind und daher sich als die apophantische Form erweisen müssen. Kant sagt in der Einleitung in die *KrV*, „weil man fand, daß die Schlüsse der Mathematiker alle nach dem Satz des Widerspruchs fortgehen, ... so überredete man sich, daß auch die Grundsätze aus dem Satz des Widerspruchs erkannt würden“.¹³ Und er fällt das Urteil über die Zerglieder der menschlichen Vernunft: „worin sie sich irrten“.¹⁴ So wären die mathematischen Grundsätze, deren Erkenntnis erst durch das reine Vernunftvermögen möglich gemacht wird, von gleichem Rang wie diejenigen Grundsätze, die nach dem Satz des Widerspruchs von der Natur erlernt werden. Und somit ist ins Dunkle geraten, ob der Satz des Widerspruchs als der oberste Grundsatz seinerseits aus ihm selbst erkannt werden kann, oder ob er von der Natur überhaupt erlernt wird. Das Schicksal, das der Grundsatz erfahren hat, ist ein Beweis für diese Unentscheidbarkeit. Diese besagt dann, daß die Frage nicht mehr zur Ruhe gekommen ist, ob er ein logischer Grundsatz oder ob er ein gerade im aristotelischen Sinne metaphysischer Satz sei, d. h. ein Satz, der über das Seiende als solches (die Natur überhaupt) etwas ausmache.

Ungeachtet dieser Unruhe, oder gerade deswegen, hatte sich das Vertrauen auf den Satz vom Widerspruch als den obersten Grundsatz, geschichtlich betrachtet, immer verstärkt, ja versteift, nur um einmal zerbrochen zu werden, bis dahin, daß ein Philosoph in der Neuzeit in einer handschriftlichen Randbemerkung zu seinem eigenen „Dialog“ vermerkte: „*Cum Deus calculat fit mundus.*“ Leibniz nämlich wanderte, laut Kants Wort,¹⁵ getrost seinen Weg fort, in der Meinung, über den alten Aristotelischen Satz des Widerspruchs hinaus noch einen neuen

¹² *KrV* B 9.

¹³ *KrV* B 14.

¹⁴ Ebd.

¹⁵ Vgl. Über die Fortschritte, 257.

Kompaß zur Leitung angegeben zu haben – den Satz des zureichenden Grundes. Dieser gilt, indem die gerechnete Welt alles auf ihn verrechnet.

Ist dieser neue Grund-satz aber doch eigentlich nicht dem Satz der Identität gleich, der älter als der Satz des Widerspruchs wäre? Denn unter Identität ist nicht bloße Gleichheit zu verstehen, sondern sie besagt, daß etwas sich selbst ins unendliche annähert, als wäre es es selber. Ebenso führt der Satz vom Grund etwas, es nur analysierend, auf seinen unendlich entfernten, doch in sich enthaltenen Grund zurück, d. i. aber auf den für den Aufweis seiner Identität mit sich zureichenden Grund. Der Satz vom Grund ist dann, zwar den Satz des Widerspruchs hinausgehend, doch eigentlich nur zu dem wie oben aufgefaßten Satz der Identität hinausgekommen. Deswegen sagt Kant, daß Leibniz, „über den Satz des Widerspruchs, noch den gleichfalls logischen Satz des Grundes einführen wollte“,¹⁶ insofern der Satz der Identität in die Logik gehört. Dazu hätte Kant gesagt, daß der logische, gleichsam verkleidete Identitätssatz – der Satz vom Grund – in den moralischen: „Du kannst, *weil* du sollst“ umzuwandeln sei, damit er eine metaphysische Bedeutung hat.

Jedenfalls ist auch *mathesis universalis*, die in der Philosophiegeschichte den höchsten Rationalismus in der Verbindung der von Platon herstammenden Mathematik und der von Aristoteles herstammenden Logik darstellt, gerade wegen dieser Verbindung „unwissentlich immer nur im Feld der Logik geblieben“.¹⁷ Das besagt nämlich, daß auch „sie (die Leibniz-Wolffsche Philosophie) zur Metaphysik keinen Schritt, noch weniger aber in ihr gewonnen hatte“.¹⁸

7. Kants Gegenfrage gegen die Metaphysik

Die Einleitung der dritten Handschrift, mit der Kant, wie Rink vermutet, die Vollendung der Abhandlung angestrebt hat, beginnt er folgendermaßen:

„Die Aufgabe der K. Ac. d. Wiss. enthält stillschweigend zwei Fragen in sich:

I. ob die Metaphysik von jeher, bis unmittelbar nach Leibnizens und Wolffs Zeit, überhaupt nur einen Schritt in dem, was ihren eigentlichen Zweck und den Grund ihrer Existenz ausmacht, getan habe; denn nur, wenn dieses geschehen ist, kann man nach den weiteren Fortschritten fragen, die sie seit einem gewissen Zeitpunkte gemacht haben möchte. Die

IIte Frage ist: ob die vermeintlichen Fortschritte derselben reell sind?“

Das darf man aber nicht so verstehen, als ob Kants scharfer Blick bloß dasjenige in der Frage entdeckt hätte, was der Fragesteller „stillschweigend“ in sie hineingelegt hätte. Denn der Fragesteller dürfte weit davon entfernt sein, auch nur einmal an diese beiden Fragen, besonders an die erste, gedacht zu haben. Vielmehr muß beachtet werden, daß sich die heimliche Gegenfrage Kants gegen die Frage der Akademie in der dritten Abfassung beträchtlich mehr verschärft hat.

¹⁶ Ebd. 258.

¹⁷ Ebd. 257.

¹⁸ Ebd.

Man kann sogar sagen, daß seine Gegenfrage nicht bloß gegen einen Fragesteller, sondern vielmehr geradewegs gegen „den Grund der Existenz“ der Metaphysik selbst gerichtet ist. Dann ist sie nicht mehr die Gegenfrage eines Menschen namens Kant gegen die Metaphysik, sondern sie erweist sich als eine Frage der Metaphysik gegen sich selbst, weil umgekehrt jede metaphysische Frage, wie oben zitiert, nur so gefragt werden kann, daß der Fragende, hier Kant – als ein solcher – in der Frage da ist. Auf dem Weg der Frage nach den Fortschritten, d. i. nach den Errungenschaften der Metaphysik, wird die Metaphysik – als solche – hier zum Problem. Wenn sie, vom Grund aus nach sich fragend, die Namen Platon und Aristoteles wie auch Leibniz aus ihrer eigenen Geschichte austreichen soll, so muß dies bedeuten, daß es eigentlich nie eine Metaphysik gegeben hat. Sie bleibt nur noch die „angebliche Metaphysik“. Sie kann sich nur solange behaupten, als sie selbst nicht zum Problem wird. Nach ihren Fortschritten wäre dann nur auf Grund des falschen Namens gefragt.

Hat Kant aber noch etwas anderes gemeint, als er als vierzigjähriger Philosoph in der Schrift, die gleichfalls auf Veranlassung der Königlichen Akademie verfaßt wurde, folgendes gesagt hat? „Die philosophischen (hier gemeint: metaphysischen, Verf.) Erkenntnisse... sind wie die Meteoren, deren Glanz nichts für ihre Dauer verspricht. Sie verschwinden.“¹⁹

Auf jeden Fall ist die Metaphysik höchstens nur eine notdürftige Wissenschaft, derbezüglich vom sicheren Gang einer Wissenschaft gar keine Rede sein kann und die daher eigentlich keine Wissenschaft zu sein vermag. – Zu dem sich fragenden Einsamen spricht Zarathustra: „Einsamer, du gehst den Weg zu dir selbst! Und an dir selber führt dein Weg vorbei.“ („Vom Wege der Schaffenden“)

II.

8. Zur Selbstkritik der Vernunft

Es muß erneut gefragt werden: „Was will die Vernunft eigentlich mit der Metaphysik? Welchen Endzweck hat sie mit ihrer Beantwortung vor Augen?“ In der ersten Abfassung ist Kant mit dieser Frage zum eigentlichen Thema übergegangen. Sie scheint von Erwartungen begleitet zu werden, wenn sie im Hinblick auf „weitere Fortschritte“ der Metaphysik gestellt wird. Auch wenn Kant sie die für die Vernunft erste und notwendigste Frage nennt, bleibt es doch dabei, daß sie einen erwartungsvollen Ausgang zu den zukünftigen Fortschritten darstellt. Wenn sie aber zugleich auch angesichts der bisherigen Fortschritte der Metaphysik gestellt wird, muß sie sich bloß als die erste in einem Zeitpunkt auf dem eingeschlagenen Weg zeigen und daher als die geschichtlich, nicht aufgrund der „Natur des Menschen“, notwendigste Frage. Dann auf sie muß der Schatten der Selbstbezweifelung der Vernunft fallen.

¹⁹ I. Kant, Untersuchung über die Deutlichkeit der Grundsätze der natürlichen Theologie und der Moral, WW (Akademie-Ausg.) Bd. II, 283.

Gemäß einer bildlichen Wendung Kants könnten wir die Problemlage auch folgendermaßen formulieren: die Metaphysik, deren Fortschritte in einem uferlosen Meer keine Spur hinterlassen, richtet ihren Blick über den Horizont hinaus in der Erwartung, ein Land in Sicht zu bekommen, d. i. „ein sichtbares Ziel, an dem, um wieviel man sich ihm genähert habe, wahrgenommen werden könnte“.²⁰ Aber auch keine Insel kommt in Sicht. Worauf richtet man seinen Blick, wenn nicht einmal eine Insel in Sicht kommt? Auf keines und immer nur über den Horizont hinaus. Der Horizont bleibt einerseits unendlich entfernt, in dem Sinne, daß wir niemals an den Horizont gelangen können, so weit wir auch kommen. Er ist aber andererseits so nahe wie die eigenen Augen, in dem Sinne, daß er an sich den völlig klaren Gesichtskreis darstellt, weil nichts in ihm vorhanden ist, was die Sicht verstellen könnte. Von dieser nächsten Nähe zu jener fernsten Ferne würde nur ein, wenn auch weitester, Schritt gebraucht.

Wenn es mit der Metaphysik so steht, „ist der Endzweck, auf den sie angelegt ist, leicht zu entdecken“.²¹ Und er kann in dieser Rücksicht sogar ihre Definition geben: „sie ist die Wissenschaft, von der Erkenntnis des Sinnlichen zu der des Übersinnlichen durch die Vernunft fortzuschreiten“.²² Und kaum hat man diese Definition in die Hand bekommen, da irrte man schon; man vermeinte nämlich, daß das Fortschreiten vom Sinnlichen zum Übersinnlichen wohl die Fortschritte der Metaphysik selbst sei. Obgleich die Definition, wie Kant sagt, nur anzeigt, was man mit der Metaphysik *will*, nicht aber was *in ihr* zu tun sei, hat man doch immer behauptet, daß die größte Mühe zugunsten der – so verstandenen – Metaphysik nicht gescheut worden ist. Darum hat Kant auch in der KrV sagen müssen: wenn man den Willen für die Tat nimmt, so verdiente die Metaphysik wegen der vorzüglichen Wichtigkeit ihres Gegenstandes allerdings den Ehrennamen: die Königin aller Wissenschaften. Solange, unwissend darum, was in der Metaphysik zu tun ist, nach dem, was mit ihr gewollt wird, gefragt wird, kommt diese Frage nicht so sehr den Gegenständen der Metaphysik selber zuvor, als vielmehr immer schon zu spät. Daher muß auch diese scheinbar zuerst zu stellende Frage immer zurückbleiben. Sie ist denn auch nur erst in einem Zeitpunkt auf dem schon gegangenen Weg gestellt worden.

Aber gerade auf dem geschichtlichen Weg ist das Zurückbleibende nachzuholen. Und in dieser Nachholung wird die bisher unbemerkte Selbstbezweifelung der Vernunft zur Selbstkritik derselben. Solche Kritik wird, sofern sie der Aufgabe der Akademie entsprechen will, die folgende geschichtliche Betrachtung sein: „Um nun einen Maßstab zu dem zu haben, was *neuerdings* (seit Leibniz' und Wolffs Zeiten, Verf.) in der Metaphysik geschehen ist, muß man dasjenige, was in ihr *von jeher* (seit Platons und Aristoteles' Zeiten, Verf.) getan worden, beides aber mit dem vergleichen, was darin hätte getan werden sollen.“²³ Kant behauptet, daß dieser vorsätzliche Rückgang als ein negativer bzw. kritischer Fortgang

²⁰ Über die Fortschritte, 237.

²¹ Ebd. 238

²² Ebd.

²³ Ebd. 239.

mit zum Fortschreiten in Anschlag gebracht werden könne. Hierin erhellt sich die Absicht, mit der sich Kant eine Beantwortung der Fortschrittsfrage der Akademie zur eigenen Aufgabe zu machen gewagt hat. Er hat nämlich mit seiner Beantwortung selber dem Fortschritt der Metaphysik dienen wollen. Dies ist gleichsam sein unvollendbarer Entwurf dieser unvollendet gebliebenen Abhandlung gewesen. Und es ist auch der innere Umstand, weswegen er verzögern mußte, die Abhandlung in Angriff zu nehmen.

9. Das Nichtsinnliche in der sinnlichen Erkenntnis

Kant hat nun die Erkenntnis des Sinnlichen, von der sich die Metaphysik entfernt zu haben meint, in die „mögliche Erfahrung“ umgeschrieben – nach der Maxime, die er selbst in der ersten Abfassung aufgestellt hat, nämlich daß der, der vom rechten Weg abgekommen ist, nicht auf dem unechten Wege zu wandern fortfahren, noch auch stillstehen, sondern zu der Stelle, von der er ausging, zurückkehren soll, um wieder sich zu orientieren. Daher beginnt er auch die Einleitung in die KrV wie folgt: „Daß alle unsere Erkenntnis mit der Erfahrung anfange, daran ist gar kein Zweifel.“ Wenn jene nun aber mit dieser zusammenstimmen soll, so wird dies nur möglich, daß entweder die Erfahrung der Grund unserer Erkenntnis, oder die Erkenntnis der Grund der Erfahrung ist. Kant, auf seinem Ausgangspunkt stehend, sagt aber weiter, daß, wenngleich alle unsere Erkenntnis mit der Erfahrung anhebt, sie darum doch nicht eben alle aus der Erfahrung entspringt. Dann bleibt nur eine Möglichkeit offen, nämlich daß die Erkenntnis der Grund der Erfahrung ist.

In diesem Fall muß aber die Erkenntnis die Erfahrung, in und mit der sie sich zustande bringen soll, übersteigen. Denn: weil die Erkenntnis nur der Grund der Erfahrung ist, insofern sie mit dieser zusammenstimmt, deshalb muß sie eigentlich nicht einfach den Grund der Erfahrung, sondern zugleich den der Zusammenstimmung selbst abgeben. Die Bestätigung der Erkenntnis durch die Zusammenstimmung mit der Erfahrung bedeutet alsdann gar nicht einen Nachtrag zur Erkenntnis, sondern vielmehr die nochmalige Zusammenstimmung derselben mit sich selbst. Insofern muß das vor-malige Zusammenstimmen mit sich selbst im voraus, d. h. der Erfahrung zu *Grunde* liegen können. Dies heißt nach Kants Formulierung, daß die Erkenntnis Bedingungen a priori der Möglichkeit der Erfahrung überhaupt enthält. Daraus folgt sogleich dies: indem die sinnliche Erkenntnis zugleich ihre Gegenstände, sofern diese sich als nur durch Erfahrung erkennbar zeigen, mit sich zusammenstimmen läßt, enthält sie auch die Bedingungen a priori der Möglichkeit der Gegenstände der Erfahrung. Gerade dies gilt als der oberste Grundsatz der Transzendentalphilosophie.

Somit wird die höchste Aufgabe der Transzendentalphilosophie als Ontologie, wie sie in der ersten Abfassung genannt wird, bewältigt, die Aufgabe nämlich: „wie ist Erfahrung möglich?“²⁴ – zugleich mit der Antwort auf die Frage: „wie

²⁴ Ebd. 255.

sind die Gegenstände der Erfahrung möglich?“ Dabei muß jedoch festgehalten werden, daß dasjenige, das in der sinnlichen Erkenntnis, diese ermöglichend, über das Sinnliche hinausgreift, darum doch keineswegs als übersinnlich, sondern nur als nichtsinnlich gelten darf. Sonst verstiege sich die sinnliche Erkenntnis zu einem immer höheren Sinnlichen, was sich für das Übersinnliche aus gibt. Das Nichtsinnliche weist keinesfalls auf das Übersinnliche hin. Die sinnliche Erkenntnis ist nur so möglich, daß das zu ihr gehörige Nichtsinnliche immer schon mit da ist. Das hat aber die Kehrseite, daß dieses nur in dem Sinnlichen sich bewähren kann. Dasjenige, das Kant wegen dieser völligen Deckung miteinander nur mit großer Mühe als die reinen Elemente der menschlichen Erkenntnis herausgearbeitet hat, ist nichts anderes als dieses Nichtsinnliche in der sinnlichen Erkenntnis. Erst durch diese Einsicht ist es möglich und sogar, den Grund dieser Möglichkeit klarmachend, notwendig, die beiden Arten der reinen Elementarbegriffe, d. i. die der *Sinnlichkeit* und die des Verstandes zu unterscheiden. Es muß dann aber erneut gefragt werden: wie hat denn die Metaphysik, die von diesem Unterschied nichts weiß, somit unwissend auch um den Unterschied ihrer eigenen Propädeutik von sich selbst, die Erkenntnis des Übersinnlichen in Angriff genommen?

Die den Boden der Erfahrung verlassende Metaphysik hat an der Erkenntnis begonnen, auf die die reinen Elementarbegriffe angewandt worden ist, die die Metaphysik als „physico-ontologia“ besitzt, ohne zu wissen woher. Sie ist, nur diese Elementarbegriffe mitnehmend, oder genauer sie aufrichtend, zur Erkenntnis des Übersinnlichen fortgeschritten. Darum hat die Metaphysik die Begriffe, die apriorischen Ursprungs und nichtsinnlich sind, mit den Ideen, die gleichfalls nichtsinnlich sind und doch lediglich das Übersinnliche zum Gegenstand haben können, verwechseln müssen. Der erste Schritt der Metaphysik war nichts anderes als eine solche Verwechslung. Und zwar ist der Schritt, der nicht einmal ein Schritt zur Metaphysik sein kann, gerade deswegen für einen in ihr gehalten worden.

10. Eine Rückverwandlung

Es ist, wenn schon, nicht verwunderlich, daß dieser Gang, wie Kant sagt,²⁵ einerseits von noch älterer Zeit ist, als die des Platon und Aristoteles, andererseits auch in der Zeit eines Leibniz und Wolff eingeschlagen wurde. Die Erkenntnis, die nur im Zusammenstimmen mit der Erfahrung deren Grund ist, gab sich jetzt als der Grund ihrer selbst an, sobald sie mit diesem Schritt den Boden der Erfahrung verlassen hatte. Die freie Erkenntnis, die sich selbst den Grund verschafft hat, kann nicht durch die Zusammenstimmung mit der Erfahrung bestätigt, aber auch durch keine Erfahrung widerlegt werden. Nur mußte man sich dort nach dem Satz des Widerspruchs wohl in acht nehmen, in seine Urteile und die ihnen unterliegenden Begriffe keinen Widerspruch mit sich selbst aufkommen zu las-

²⁵ Vgl. ebd. 241.

sen. Allerdings können diese Begriffe wie Urteile so leer sein, daß es in ihnen keinen inneren Widerhalt außer Widerspruch mit sich selbst geben kann. Dieser Widerhalt wird jedoch nach dem Satz des Widerspruchs beseitigt werden mit dem Resultat, daß die zurückbleibende Leerheit überhaupt nicht bemerkt werden kann.

Wenn dem so ist, konnte der zweite Schritt der Metaphysik kein Fortschritt sein. Die Metaphysik in ihrem zweiten Schritt kann sich nicht als eine „höhere Metaphysik“ erweisen. Vielmehr wurde der zweite Schritt fast gleichzeitig mit dem ersten getan, wie Kant sagt: jener ist beinahe ebenso alt wie dieser.²⁶ Der zweite Schritt war nur der gleichzeitige Rückgang, auf dem der grandiose, aber doch „leere Raum“ der Metaphysik gleichsam verwelkt. Die Metaphysik schien in ihrem zweiten Schritt alles verloren zu haben, aber nur deswegen, weil sie eigentlich nichts besaß, was sie hätte verlieren können.

Auch wenn man darüber nachdenkt, daß jener erste Schritt der Metaphysik möglicherweise lediglich als ein falscher Schritt zu ihr selber getan wurde, ist der Ausgangspunkt verschwunden, zu dem man zurückkehren könnte, geschweige denn daß eine neue Richtung eingeschlagen werden könnte. Der Rückgang brachte die Entscheidung mit sich, keinen Fortgang ferner zu versuchen. Kurz: der Fortschritt selbst läßt in der Metaphysik den Rückgang einschlagen. Welche Fortschritte hat es in ihr dann gegeben? Bis zur Zeit eines Leibniz und Wolff hat es in ihr keine Fortschritte gegeben und es kann daher keine Rede von „weitem Fortschritten“ sein.

Es ist dann nicht nur gemäß der eigenen Absicht der Antwort auf die Frage der Akademie, sondern auch in sich berechtigt, daß Kant den dritten Schritt, den die Metaphysik nun tut, den neuesten genannt hat. Und erst auf diesem Schritt vermag man den Beitrag des zweiten, negativen Schrittes, sofern er aus dem ersten notwendig erfolgt ist, zu begreifen. Der zweite Schritt weist nur dann auf seinen eigenen Sinn hin, wenn auf ihn zurückgeschaut wird. Kant sagt mit leiser Stimme: die den zweiten Schritt tuenden Skeptiker haben ihn auf eigene Gefahr gemacht und ihre Skepsis auch auf die Prinzipien der sinnlichen Erkenntnis ausgedehnt. Sie haben die den ersten Schritt machenden Dogmatiker aufgefordert, wenigstens diejenigen Prinzipien a priori, auf welchen die Möglichkeit der Erfahrung beruht, zu beweisen, und, da die Dogmatiker dieses nicht vermochten, die Möglichkeit der Erfahrung ihnen auch als zweifelhaft vorzustellen.²⁷

Daraus erhellt, „was in der Metaphysik hätte getan werden sollen“. Erst mit dem dritten Schritt zeigt sich die Frage nach der Möglichkeit der Erfahrung als dasjenige, das sich die Meta-physik zum Geschäft machen soll, d. h. als ihr *erster* Teil. Kant sagt in der Vorrede zur zweiten Auflage der KrV: „Dieser Versuch gelingt nach Wunsch, und verspricht der Metaphysik ... den sicheren Gang einer Wissenschaft.“²⁸ Wenn die Metaphysik diese Aufgabe auf sich nimmt, deren Lösung, für sich allein betrachtet, zu ihrem eigenen Problem nichts beitragen zu

²⁶ Ebd.

²⁷ Vgl. ebd. 242.

²⁸ KrV XVIII.

können scheint, so ist gerade dies der Schritt, auf dem die Metaphysik *als* Metaphysik zum Problem wird. Denn es ist der Augenblick, in dem auf das „Wozu“ der Metaphysik Verzicht geleistet wird, während nur der sichere Gang derselben in Anspruch genommen wird. Heidegger sagt aber am Ende des „Feldwegs“: „Der Verzicht nimmt nicht. Der Verzicht gibt.“ Eine Rückverwandlung, in der der dritte Schritt *der* Metaphysik zugleich der erste *zu* ihr selbst wird, ist nichts anderes als die Kritik der reinen Vernunft, d. h. aber diejenige Ontologie, die erst nach der „Metaphysik“ der Vorhof der „eigentlichen Metaphysik“ sein soll.

Diese Rückverwandlung erläuternd sagt Kant in der Vorrede zur zweiten Auflage der KrV:²⁹ In der Metaphysik in ihrem ersten Teile könne man die Gesetze, welche a priori der Natur als dem Inbegriff der Gegenstände der Erfahrung zum Grund liegen, mit ihren ausreichenden Beweisen versehen. Aber es ergebe sich aus dieser Deduktion unseres Vermögens a priori zu erkennen, ein dem ganzen Zweck (der den zweiten Teile, d. i. die eigentliche Metaphysik, beschäftigt) dem Anscheine nach sehr nachteiliges Resultat, nämlich daß wir mit unserem Erkenntnisvermögen nie über die Grenze möglicher Erfahrung hinauskommen können, was doch gerade die wesentlichste Angelegenheit dieser Wissenschaft ist; aber hierin, im zweiten Teile, liege eben das Experiment einer Gegenprobe betreffs der Wahrheit des Resultates der ersten Würdigung unserer Vernunftkenntnis a priori im ersten Teile.

11. Das Übersinnliche als das Unbedingte

Der Leitfaden, der die Philosophen veranlaßt hat, über die Physik hinauszugehen, war bei Platon die Mathematik und bei Aristoteles die Logik. Nun wurde aber die mythische Mathematik wie die physiographische Logik (nämlich Physiologie) ohne weiteres zur Metaphysik deklariert. Erst nachdem diese beiden Wissenschaften, in der Gestalt der mathesis universalis ineinandergefügt, an die Grenze der Metaphysik angelangt sind, wird der Weg von der Physik zur Metaphysik wieder gebahnt, aber diesmal als der Übergang vom ersten zum zweiten Teil der Meta-physik, d. h. aber innerhalb der Transzendentalphilosophie.

Wie die Erkenntnis des Sinnlichen im ersten Teil in die mögliche Erfahrung umgeschrieben worden ist, so wird im zweiten Teile das Übersinnliche, als das Worauf des Übergangs, das den Endzweck der Metaphysik darstellen soll, in das „Unbedingte“ umgeschrieben. Denn das, was wir in der möglichen Erfahrung antreffen können, ist immer ein Bedingtes, und wenn die Bedingungen zu demselben gesucht werden, damit es sich als ein durchgängig bestimmter Gegenstand erkennen läßt, so sehen wir in einer Reihe einander untergeordneter Bedingungen zum unaufhörlichen Fortschreiten zum Unbedingten aufgefordert. Kant sagt in der KrV schlechthin: „Denn das, was uns notwendig über die Grenze der Erfahrung und aller Erscheinungen hinaus zu gehen treibt, ist das *Unbedingte*, das

²⁹ Vgl. KrV B XIX ff.

... die Reihe der Bedingungen als vollendet verlangt“³⁰ und diese vollendete Reihe soll nichts anderes als die „Welt“ sein.

Hiermit scheinen sich wohl die Gegenstände der eigentlichen Metaphysik zu erhellen. Kant spricht denn auch von dem Übergang von der Ontologie als dem Vorhof der Metaphysik zur „transzendentalen Kosmologie“,³¹ gemäß der überlieferten kosmo-ontologischen Verfassung der Metaphysik. Die Gegenstände der eigentlichen Metaphysik, die sogenannten Transzendental-Ideen, müssen somit „das Übersinnliche *in* der Welt“³² (die Seele) und „das Übersinnliche *außer* der Welt“³³ (Gott) ausmachen. Aber wie steht es doch mit der Welt selbst? Es ist wohl sicher, daß die Welt die absolute *unbedingte* Einheit der Reihe der Bedingungen der Erscheinung ist. Kann sie aber, das Ganze aller Bedingungen, sich doch schlechthin als ein Unbedingtes erweisen?

Hierin liegt eine Grundantinomie. Kant sagt in einer Anmerkung in der zweiten Abfassung: „Der Satz: Das Ganze aller Bedingungen in Raum und Zeit ist unbedingt, ist falsch. Denn wenn alles in Raum und Zeit bedingt ist (innerhalb), so ist kein Ganzes derselben möglich. Die also, welche ein absolutes Ganze von lauter bedingten Bedingungen annehmen, widersprechen sich selbst, sie mögen es als begrenzt (endlich), oder unbegrenzt (unendlich) annehmen, und doch ist der Raum als ein solches Ganze anzusehen, imgleichen die verflossene Zeit.“³⁴

Den Begriff eines absoluten Ganzen von lauter Bedingtem sich als unbedingt zu denken, enthält einen Widerspruch in sich. Wir können dessen Grund der Erläuterung in der zweiten Abfassung entnehmen. Kant schreibt: „Wenn der Satz: Die Welt ist an sich unendlich, soviel bedeuten soll, sie ist größer als alle Zahl (in Vergleichung mit einem gegebenen Maß): so ist der Satz falsch; denn eine unendliche Zahl ist ein Widerspruch. – Heißt es, sie ist nicht unendlich, so ist dieses wohl wahr, aber man weiß dann nicht, was sie denn sei. Sage ich: sie ist endlich, so ist das auch falsch, denn ihre Grenze ist kein Gegenstand möglicher Erfahrung“,³⁵ obgleich oder gerade weil die Welt selbst als Erscheinung nur der Gegenstand möglicher Erfahrung ist.

Die Welt kann ohne Widerspruch gar nicht gedacht werden. Wie kann dann das Unbedingte in der Welt sowie das Unbedingte außer der Welt gedacht werden? Wie jenes als ein ewig Seiendes in dem werdenden, sowie dieses als ein absolut Seiendes außerhalb des werdenden? Oder steht die Welt für sich allein als das sich bedingende Unbedingte, so daß sie als Werden qua Sein west, welches weder ein Außerhalb noch Innerhalb hat, wie Zarathustra denkt? Ist dann nur die ontologische *physica* möglich?

Jedenfalls ergibt sich an dem Widerspruch, der unvermeidlich ist, wenn man, um die Welt als ein Ganzes anzusehen, über die Grenze der möglichen Erfah-

³⁰ KrV B XX.

³¹ Über die Fortschritte, 269.

³² Ebd. 275. Vgl. KrV A 334/B 391.

³³ Über die Fortschritte, 275. Vgl. KrV A 334/B 381.

³⁴ Ebd. 270.

³⁵ Ebd. 273. Vgl. KrV A 503 f./B 531 f.

rung hinausgeht, ein dem ganzen Zweck der Metaphysik sehr nachteiliges Resultat. Aber nur „dem Anscheine nach“ – so sagt Kant.

III.

12. Zum Freiheitsbegriff

Vielleicht rührt die Redewendung: über die Grenze der möglichen Erfahrung hinausgehen, immer noch aus dem in der Metaphysik liegenden Erbfehler her. Nicht bloß gegen die Monadologie, sagt Kant in übertrefflicher Kürze: „Wenn wir diese unsere Anschauung auch zum höchsten Grade der Deutlichkeit bringen könnten, so würden wir dadurch der Beschaffenheit der Gegenstände an sich selbst nicht näher kommen.“³⁶ Damit wird ein positiver und doch einfacher Sachverhalt gezeigt, daß die Erscheinung den Umfang derjenigen Gegenstände festlegt, die erscheinen, und das hat seinen Grund darin, daß der Raum und die Zeit so beschaffen sind, daß sie gar nicht den Gegenständen an sich selbst anhängen. Diese Lehre von ihrer Idealität bezeichnet Kant im „Anhang zur Übersicht des Ganzen“ in der zweiten Abfassung sogar als eine von den beiden Angeln, um welche die Vernunftkritik sich dreht.³⁷

Wir, die Erkennenden, brauchen nicht mehr anzunehmen, daß unsere Erfahrungserkenntnis sich nach den Gegenständen in Raum und Zeit an sich selbst richte. Wir sind unwissentlich dieser Annahme gewesen. Und daß sich die Gegenstände vielmehr, als Erscheinungen, nach unserer Vorstellungsart richte, braucht nur so viel zu bedeuten, daß wir a priori ein Erkenntnis von Gegenständen haben, „wie sie uns *erscheinen*“.³⁸ Als ein scheinbarer aufgrund der falschen Annahme erweist sich somit jener Widerspruch, der sich nur dann ergibt, wenn man die Welt an sich anblicken will, genauer, wenn man den ganzen Umfang der Erscheinungen, der nur festzulegen ist, insofern die Gegenstände erscheinen, doch überblicken will. In dem Augenblick aber, wo dieser Widerspruch bei uns wegfällt, sagt Kant mit großer Einfachheit und Klarheit, „daß folglich das Unbedingte nicht an Dingen, sofern wir sie kennen, (sie uns gegeben werden,) wohl aber an ihnen, sofern wir sie nicht kennen, als Sachen an sich selbst, angetroffen werden müsse“.³⁹

Die Lehre von der Idealität des Raumes und der Zeit soll, wie im „Anhang“ der zweiten Abfassung weiter gesagt, zwar auf das Unbedingte bloß „hinweisen“. Aber gerade auch deswegen verdient sie, als eine von den beiden Angeln der Vernunftkritik angesprochen zu werden. Was ist dann aber die andere Angel, die mehr als das Hinweisen auf das Unbedingte leisten, ja dem zweiten Teil der Metaphysik zugewiesen werden soll? Es ist nichts anderes als die Lehre von der

³⁶ KrV A 43/B 60.

³⁷ Vgl. Über die Fortschritte, 298.

³⁸ Ebd. 248.

³⁹ KrV B XX.

Realität des Freiheitsbegriffs. Kant vermerkt auch in einer anderen Handschrift: „Es gibt zwei Cardinalprinzipien der ganzen Metaphysik: die Idealität des Raumes und der Zeit und die Realität des Freiheitsbegriffs.“ (Refl. 6344) Es gibt aber eines, und zwar in uns selbst, was nicht an Dingen, sofern wir sie kennen, wohl aber an ihnen, sofern wir sie nicht kennen, angetroffen werden kann: nämlich die Freiheit. Was bedeutet hier aber das: „in uns selbst“?

Es ist dabei wohl merkwürdig, daß Kant, nachdem er die Freiheit als eine kosmologische Idee in der Antinomie zwischen dieser und der Natur, also nicht als in uns liegend, dargelegt hat, von seiner Leistung folgendes sagt: wir haben hierdurch nicht die *Wirklichkeit* der Freiheit dartun wollen, ferner haben wir auch gar nicht einmal die *Möglichkeit* derselben beweisen wollen. D. h. das einzige, was er leisten konnte, war, „daß nun diese Antinomie auf einem bloßen Scheine beruhe, und, daß Natur der Kausalität aus Freiheit wenigstens *nicht widerstreite*“, ⁴⁰ d. i. diese wenigstens *nicht unmöglich* sei.

Inwiefern ist aber die Freiheit real, wenn sich nicht einmal ihre Möglichkeit beweisen läßt? Oder trifft es vielmehr zu, daß gerade das, was nur als nicht unmöglich angesprochen worden ist, real ist, sobald es gekannt wird? Und wird es aus dem Grund gekannt, daß es in uns selbst liegt, wenn es auch nicht an Dingen, sofern wir sie kennen, angetroffen werden mag? Wenn umgekehrt die Freiheit als das angesehen wird, was an Dingen, sofern wir sie nicht kennen, angetroffen wird, wie kann doch dieses Ungekannte in uns liegen? So werden wir an das berühmte Wort Augustinus' von der Zeit erinnert: „Wenn mich niemand fragt, weiß ich wohl, was die Zeit ist, aber wenn mich jemand fragt, weiß ich es nicht.“ Kant rügt zwar einmal, daß, obgleich hier ein Wahres und Scharfsinniges von der Zeit gesagt wird, dennoch die Realerklärung derselben nicht gegeben wird;⁴¹ aber es ist doch vielleicht kein Zufall, daß das, was von der Zeit gesagt worden ist, und das, was von der Freiheit hat gesagt werden müssen, so ähnlich klingen.

13. Zeit als Bedingung der Erscheinung meiner selbst

Wenn alle Gegenstände des Sinnes bloße Erscheinung sind, dann ergibt sich ein befremdlich-auffallendes Resultat: ich, als der Gegenstand des inneren Sinnes betrachtet, kann mir selbst bloß als Erscheinung, nicht nach demjenigen, was ich als Ding an sich selbst bin, be-kannt werden. „Und doch“, sagt Kant in der ersten Abfassung, „verstattet die Vorstellung der Zeit, als bloß formale innere Anschauung a priori, welche allem Erkenntnis meiner selbst zum Grund liegt, keine andere Erklärungsart der Möglichkeit, jene Form als Bedingung des (empirischen, Verf.) Selbstbewußtseins anzuerkennen.“ ⁴²

⁴⁰ Vgl. KrV A 558/B 586.

⁴¹ Untersuchung über die Deutlichkeit der Grundsätze der natürlichen Theologie und Moral, WW Bd. II, 283 f.

⁴² Über die Fortschritte, 248.

Diese Erklärungsart setzt jedoch eigentlich schon den Stand des Selbstbewußtseins voraus, auf dem ich mir selbst erscheine. Die Zeit wird ja hier als die aus diesem Stand nur herausreflektierte Bedingung desselben angesprochen. Wie ist es denn möglich, daß ich mir selbst erscheine, oder überhaupt mir selbst begegne? Und inwiefern ist die Zeit noch ursprünglicher die Bedingung dafür, daß ich als der Gegenstand des inneren Sinnes betrachtet werden kann?

Kant sagt einmal in seiner „Anthropologie“: Wenn wir uns die innere Handlung, wodurch ein Begriff möglich wird, und die Empfänglichkeit, wodurch eine Wahrnehmung (perceptio) möglich wird, beide Akte aber mit Bewußtsein vorstellen, so kann das Bewußtsein seiner selbst (apperceptio) in das der Reflexion und das der Apprehension eingeteilt werden. Das erste ist eine reine und das zweite die empirische Apperzeption, d. h. ein Bewußtsein des inneren Sinnes, da dann jene fälschlich der innere Sinn genannt wird.⁴³

Diese Falschheit ist aber nicht ohne Bedeutung. Das Bewußtsein seiner selbst kommt am klarsten in dem Bewußtsein des inneren Sinnes zum Vorschein. Darum ist der innere Sinn leicht mit der Apperzeption, ohne Unterscheidung zwischen der reinen und der empirischen, verwechselt worden. Auch etymologisch kommt die Apperzeption selbstverständlich aus der ad-perceptio. Daß das Bewußtsein seiner selbst öfters mit dem der Apprehension geradewegs gleichgesetzt wird, liegt aber daran, daß die Zeit als die Form des inneren Sinnes mich selbst in mir erscheinen läßt, ohne doch sich an ihr selbst als Ganzes zu zeigen. Erläuternd gesagt: die Zeit als Ganzes ist wohl es, darauf ich als ein ständig Selbiges zurückkommen muß, insofern der innere Sinn die Verhältnisse seiner Bestimmung nur in der Zeit sieht und demzufolge ich reflexiv mir selbst erscheine; allein darauf kann ich nicht zurückkommen, denn „die Zeit für sich (d. h. als Ganzes, Verf.) kann nicht wahrgenommen werden“.⁴⁴ Sie selbst ist non percipibilis. Das Bewußtsein seiner selbst, gerade als die reine Apperzeption, entzieht sich aller Empfänglichkeit. Die Zeit als die Bedingung für meine Erscheinung qua Unverborgenheit ist jedoch zugleich die Bedingung meiner Verborgenheit. Diese bedeutet hier die Nicht-Identität des erscheinenden Ich und des Mir, dem bzw. worin es erscheint.

Wie steht es dann mit der Ständig-Selbigkeit meiner eigentlich? Es muß also allererst nach dem, was vor aller „inneren Handlung“ vorhergehen kann, gefragt werden – d. h. bevor die reine Apperzeption in Frage kommt. Es muß nämlich nach der „Zeit als bloß formaler innerer Anschauung“, und zwar in bezug auf den innerlichen Charakter „eines inneren Sinnes“, gefragt werden.

Kant antwortet: „Nun ist das, was, als Vorstellung, vor aller Handlung irgend etwas zu denken vorhergehen kann, die Anschauung, und wenn sie nichts als Verhältnisse enthält, die Form der Anschauung, welche, da sie nichts vorstellt, außer sofern etwas im Gemüte gesetzt wird, nichts anderes sein kann als die Art, wie das Gemüt durch eigene Tätigkeit, nämlich dieses Setzen ihrer Vorstellung,

⁴³ Vgl. I. Kant, Anthropologie in pragmatischer Hinsicht, WW (Akademie-Ausg.) Bd. XII, 134 Anm.

⁴⁴ KrV B 225.

mithin durch sich selbst affiziert wird, d. i. *ein* innerer Sinn seiner Form nach.“⁴⁵ (Vom Verf. hervorgehoben.)

Es wäre aber ganz und gar ungenügend, wenn diese Selbstaffektion, wie man öfters so tut, nur formel so interpretiert wird, daß das Affizierende und das Affizierte dasselbe sind. Vielmehr muß darunter verstanden werden, daß das unthematische Affizieren des Affizierenden vom Affizierten selbst vollzogen wird, wie Heidegger formuliert.⁴⁶ Was ergibt sich durch diesen Vollzug? Es entsteht die stehende und bleibende Zeit erst als die *einerlei*-fließende Zeit. Wie wäre sonst verstehbar, daß „die Zeit (die bleibt und nicht wechselt) dasjenige ist, in welchem das Nacheinander- und Zugleichsein nur als Bestimmung derselben vorgestellt werden können“?⁴⁷ Wie wären gleichsam diese Selbstbestimmungen der Zeit an ihr selbst möglich? Die bleibende Zeit macht sich zu reinem Bild des einerlei-Fließens, in dem sie sukzessive Bestimmungen und deren Grenzfall d. h. simultane Bestimmungen erhält, indem sie selbst gerade als bleibende Zeit zwar unthematisch, aber immer schon sich zur Zeit als der einerlei-fließenden d. i. als reinem Nacheinander verhält. Die Selbstaffektion besagt noch kürzer: wenn die Zeit affizierend (d. h. bestimmend) vorbildet, so nur darum, weil sie selbst affiziert (d. h. bestimmt) und nachgebildet ist, und umgekehrt. Gerade deswegen ist dieses Bild ein reines, und zwar im Sinne von Sich-selbst-erscheinen-Lassen.

Mir selbst kann ich so überhaupt begegnen, und zwar nicht in der bleibenden Zeit selber, doch weniger in der fließenden Zeit, wie so gemeint, sondern einzig nur im reinen Bild (des einerlei-Fließens) der Zeit. Der Grund dafür, daß ich mich aber nur als Erscheinung erkennen kann, liegt jetzt offenbar darin, daß dieses Bild sich nie an ihm selbst als Ganzes zeigt, weil die Zeit in ihm die *einerlei-immer-fließende* ist.

14. Zeit und Selbstbewußtsein

Mit dieser Erläuterung der Selbstaffektion der Zeit sind wir dem Stand des bloß feststellbaren Selbstbewußtseins auf den Grund gekommen und fragen nach der „inneren Handlung, wodurch ein Begriff möglich wird“. Kant spricht denn auch in der ersten Abfassung von dem „Grund der Möglichkeit *eines* Verstandes“⁴⁸ (v. Verf. hervorgehoben).

„Ein völlig (logisch-, Verf.) identischer Satz des Selbstbewußtseins in der Zeit“, der, wenn einmal ohne Rücksicht auf die Zeit, in der Formel: Ich bin ich, ausgesagt werden könnte, sagt nach tiefer Einsicht Kants, nichts anderes, als „in der ganzen Zeit, darin ich mir meiner bewußt bin, bin ich mir dieser Zeit, als zur Einheit meines Selbst gehörig, bewußt“.⁴⁹ Merkwürdigerweise gilt es, daß diese *ganze* Zeit ebensowohl in mir ist, wie ich in aller dieser Zeit befindlich bin.

⁴⁵ KrV B 67f.

⁴⁶ Vgl. M. Heidegger, Logik – Die Frage nach der Wahrheit (Gesamtausgabe Bd. 21) 401.

⁴⁷ KrV B 225.

⁴⁸ Über die Fortschritte, 249.

⁴⁹ KrV A 362.

Wenn dies Sachverhältnis nun, obzwar sehr ungenügend, bildhaft dargestellt werden könnte, wäre es in etwa so: Ein Schiff überläßt sich dem Strom und bewegt sich mit ihm – eben darum auf dem Strom ruhend. Nun müßte man sich dabei noch vorstellen können, daß das Schiff in seinem Ruhen den Strom zum Fließen bringt. Mit diesem Bild des anhaltend-Widerständigen des Stroms würde die Zeit in ihrer Eigentümlichkeit gekennzeichnet, nämlich als der aus meinem Selbst herkommende und zugleich auf dieses zukommende Widerstand zu sein.⁵⁰ Erst in solchem Widerstand und somit aber in mir selbst kann sich meine Ständigkeit (kantisch gesagt, die „Beharrlichkeit meines Selbst“) bewähren. Hierin kann jene Zugehörigkeit der Zeit zur Einheit meines Selbst so umschrieben werden, daß ich mir als einem ständigen Selbst von mir aus als ich selbst muß mit-zugehören können.

Wenn es mit dem Selbstbewußtsein so steht, dann besagt die Selbstaffektion jetzt: sich nicht nur von sich selbst her, sondern auch mit sich selbst affizieren.⁵¹ Geht daraus dann nicht hervor, daß die Ap-perzeption, die auf das Gewissen qua Mit-wissen mit sich selbst verwiesen wird,⁵² „ein anderer Begriff der Selbstaffektion“⁵³ der Zeit ist? Wenn diese Behauptung auch zu weitgehend sein mag, so ist doch wenigstens sicher, daß die Selbstaffektion die vom „stehenden und bleibenden Ich (der Apperzeption)“⁵⁴ vollzogene Beistellung dessen ist, was es a priori perzipiert. Vor und nach dieser seiner „inneren Handlung“ wäre es gar nichts.

Wenn schon, sagt auch Heidegger resümierend in „Kant und das Problem der Metaphysik“, „daß die Zeit als reine Selbstaffektion nicht ‚neben‘ der reinen Apperzeption ‚im Gemüt‘ vorkommt, sondern daß sie als Grund der Möglichkeit der Selbstheit in der reinen Apperzeption schon liegt und so das Gemüt erst zum Gemüt macht“.⁵⁵ Daher kann die Zeit offenbar gar nicht in der fließenden Zeit, sofern sie im Gemüt vorkommt und wir sie in uns kennen, angetroffen werden. Nun aber dadurch, daß die in dem bleibenden Ich gleichsam ver-bleibende Zeit derart *steht*, daß sie der einerlei-fließenden Zeit immer voran-steht, ist wohl das logische „Selbstbewußtsein in der Zeit“ noch nicht zu seiner ihm eigenen Seinsweise erhoben. Doch erst auf dem Grund dieses gleichsam unfertigen reinen Selbstbewußtseins läßt das empirische Selbstbewußtsein in der fließenden Zeit, deren reines Bild sich das erste verschafft hat, sich fertig machen.

Gleichwohl oder gar deswegen gilt es zu sehen, daß sich das Attribut: „in der Zeit“, das in der obengenannten Wendung Kants dem Selbstbewußtsein beigelegt wird, darauf bezieht, daß die Zeit dasselbe seinem eigenen Wesen nach möglich macht; das Attribut meint ja keine Hineinsetzung des ohnehin logischen Selbstbewußtseins in die zeitliche Dimension, so daß es erst nur als das empirische angesehen werden müßte.

⁵⁰ Vgl. M. Heidegger, *Phänomenologische Interpretation von Kants Kritik der reinen Vernunft* (Gesamtausgabe Bd. 25) 391.

⁵¹ Vgl. M. Heidegger, *Gesamtausgabe Bd. 21*, 339.

⁵² Vgl. Y. Yamashita, Eugen Herrigel als Kantianer, in: *Philosophisches Jahrbuch 95* (1988) 147f.

⁵³ M. Heidegger, *Gesamtausgabe Bd. 21*, 341.

⁵⁴ KrV A 123.

⁵⁵ M. Heidegger, *Kant und das Problem der Metaphysik* (Frankfurt a. M. 1973) 185.

Infolgedessen darf der rein logisch-identische Satz des Selbstbewußtseins nicht, gleichsam außerzeitlich: ich bin ich, lauten, sondern vielmehr eigentlich: ich bin zugleich ich. Dabei wird derjenige Zeitcharakter unter dem „zugleich“ verstanden, der als vorgängige „Rekognition“ zu der Identifizierung als solcher gehört.

Kant hat indessen bekanntlich zwar das „zugleich“ auch aus der Formel des Satzes vom Widerspruch wegfallen lassen – andernfalls würde, so sagt er, „der Satz (vom Widerspruch, Verf.) durch die Bedingung der Zeit affiziert“⁵⁶ werden. Um so mehr scheint es, daß das „zugleich“ rechtens keinen Platz in der Formel des Satzes von der Identität haben kann. Doch beweist dies nicht, daß das „zugleich“ im Identitätssatz: ich bin zugleich ich, eine störende Überfüllung wäre. Sondern vielmehr folgt daraus nur, daß der Identitätssatz entweder gerade in bezug auf das Ich gleichsam scheitern muß, weil das „zugleich“ doch den Wesenszug des Satzes meines Selbstbewußtseins ausmacht, oder daß der Identitätssatz allein und erst als Ich-Identitätssatz seine eigene Bedeutung haben kann. Im ersten Fall müßte auch die Möglichkeit bestritten werden, daß ich mir selbst überhaupt begegne, d. h. daß ich als empirisches Selbstbewußtsein, d. i. bloß als Erscheinung, mir selbst *gegeben* und bekannt bin. Im zweiten Fall dagegen sagt der Ich-Identitätssatz nichts anderes als, daß ich eigentlich nur als dasjenige Ich *bin*, das zu sein vorgängig recognisiert werden muß und solchergestalt mir selbst zum voraus anheim- und *aufgegeben* ist. Welche Freiheit aber muß als die Voraussetzung dafür walten, daß ich dieser meiner Aufgabe gewachsen bin?

15. Ich als Vertreter der Freiheit

Damit jenes Ich zu sein aber mir selbst aufgegeben wird, muß ich wenigstens in dem Maße *nicht unfrei* und mir offen sein, daß ich mir selbst gegeben werde. Falls ich aber gerade dadurch *frei* sein soll, daß ich bin, was ich zu sein habe, dann muß ich so sehr frei sein, daß ich die Freiheit selber wäre. Und doch insofern ich nicht einfach ich selbst sein kann, vermag ich damit, daß ich die Freiheit selber wäre, sie bloß zu vertreten. So sagt denn Heidegger in der Vorlesung im Jahr nach dem Erscheinen seines ersten Kant-Buches: „Dann ist die Freiheit selbst in ihrem Wesen ursprünglicher als der Mensch. Der Mensch ist nur ein Verwalter von Freiheit.“⁵⁷

Die Freiheit kann auch nur dadurch eintreten, vertreten zu werden; sie hat ja vielleicht nichts ihresgleichen neben sich. Darin liegt bereits, daß ihr Eintreten kein Vorkommnis ist. Daher eben für uns als ihre Vertreter ist zwar die Freiheit dasjenige, was nicht einmal in uns, bestimmter gewendet, nicht an Dingen, sofern wir sie in uns kennen, angetroffen werden kann. Indem aber die Freiheit von uns vertreten wird, bringt sie sich in das mit- und eingebrachte eigene Freie, worin allein wir stehen können.

⁵⁶ KrV A 152/B 191.

⁵⁷ M. Heidegger, Vom Wesen der menschlichen Freiheit (Gesamtausgabe Bd. 31) 134.

Daß die Freiheit vertreten wird, bedeutet, daß ihre Präsenz sich im Repräsentieren, d. i. in dem auf-mich-zu-Präsentwerden zeigt. Dazu aber bedarf es meinerseits eines Sprungs, vermittelt dessen meine herkünftig-endende Gegenwart und meine hingangig-anfangende Gegenwart geschieden zugleich und verbunden werden können. Damit nämlich jenes Ich-zu-Sein mir selbst aufgegeben wird, muß ich mir, der ich mir selbst gegeben bin, einen Abbruch tun und somit mich selbst *aufgeben* können. Dies liegt einzig und allein daran, daß ich so viel frei bin, wie ich mir selbst gegeben sein kann und in einem wie ich mir „einer *freien* Unterwerfung des Willens unter das Gesetz“⁵⁸ bewußt bin. Aber unter welches Gesetz? Kant sagt einmal in einer sehr bedeutenden Anmerkung in der Kritik der praktischen Vernunft, daß er hier nicht frage, „ob nicht ein unbedingtes Gesetz bloß das Selbstbewußtsein einer reinen praktischen Vernunft, dieses“⁵⁹ aber ganz einerlei mit dem positiven Begriffe der Freiheit sei.“⁶⁰ Gleichwohl antwortet er aber am Ende derselben Anmerkung auf diese Frage, indem er gleichsam das Identitätsgesetz am Selbstbewußtsein einer reinen praktischen Vernunft wie folgt bestätigt: „Er (der Mensch) urteilt also, daß er etwas kann, darum weil er sich bewußt ist, daß er es soll.“⁶¹ Es ist also ganz unleugbar, daß sich im unbedingten Gesetz der Selbstidentität das moralische Gesetz gründet, das Kant daher das „allgemeine Naturgesetz“⁶² zu nennen nicht scheut. Wenn dem moralischen Gesetz zuwidergehandelt wird, dann folgt der Gegenteil der Identität unmittelbar, daß nämlich „eine Natur ... ihr selbst widersprechen und also nicht als Natur bestehen würde“.⁶³

So erhellt sich, daß dem Gesetz mich unterwerfend, wie Heidegger so auslegt,⁶⁴ ich mich in Wahrheit *mir selbst* unterwerfe, d. h. aber in diesem mich-mir-Unterwerfen ich mich zu mir selbst erhebe und mir selbst im ursprünglichen Sinn offenbar werde. Die Wirkung dieser meiner Selbsterhebung auf das Gefühl bezeichnet Kant einmal als „bloß Selbstbilligung“.⁶⁵

Diese ist aber, wie das Wort: „bloß“ anzeigt, keine gelegentliche empirische Erfahrung meiner selbst. Sondern vielmehr wird mit einem Schlag offenbar, daß das, was an Dingen, sofern ich sie nicht kenne, angetroffen wird, es ist, das mich an-trifft. Wenn nun dieses Mich-Antreffen das „Gefühl meiner Existenz“ bewirken und mich mir selbst in meiner durch die Selbstbilligung angewiesenen Würde erschließen soll, so muß dieses Gefühl sich eo ipso als die Achtung vor dem Gesetz darstellen, „das wir uns selbst und doch als an sich notwendig auferlegen“.⁶⁶ Wegen des Mich-Antreffens soll die Achtung „als Wirkung des Gesetzes aufs

⁵⁸ I. Kant, Kritik der praktischen Vernunft, WW (Akademie-Ausg.) Bd. V, 80.

⁵⁹ Ich schlage vor, daß statt „diese“, das sich auf „eine praktische Vernunft“ bezieht, „dieses“, das sich auf „das Selbstbewußtsein“ beziehen soll, emendiert wird.

⁶⁰ KpV WW Bd. V, 29.

⁶¹ Ebd. 30.

⁶² I. Kant, Grundlegung zur Metaphysik der Sitten, WW (Akademie-Ausg.) Bd. IV, 421.

⁶³ Ebd. 422.

⁶⁴ Vgl. M. Heidegger, Die Grundprobleme der Phänomenologie (Gesamtausgabe Bd. 24) 192.

⁶⁵ KpV WW Bd. V, 81.

⁶⁶ Grundlegung zur Metaphysik der Sitten, WW Bd. IV, 401 Anm.

Subjekt und nicht als Ursache desselben angesehen“⁶⁷ werden. Eben durch dieses Gefühl wird das unbekannte, kantisch ausgedrückt, „unsichtbare Selbst“⁶⁸ zu Mir verklärt (sichtbar).

Dies ist nichts anderes als das eigentliche „Selbstbewußtsein meiner“, dem das Ich zu sein zum voraus anheim- und aufgegeben ist. Ich bin ohne Zweifel ein Vertreter der Freiheit, aber eben deswegen, weil ich der einzige bin, der sie zu vertreten vermag. Wenn ich die Freiheit selbst wäre, brauchte ich nicht mich dem Gesetz zu unterwerfen; wenn ich aber nicht der Vertreter der *Freiheit* wäre, könnte ich mich auch nicht unterwerfen und nicht der *Verteter* der Freiheit sein.

16. Das Übersinnliche in uns

Doch gerade deswegen hat Kant behaupten müssen, daß die Freiheit in eins mit dem Selbstbewußtsein meiner durch „das moralische Gesetz in mir“ „im Gemüt“ liegt. Die Freiheit nämlich, die so schwer in der „Welt“ angetroffen werden kann, daß nicht einmal ihre Möglichkeit bewiesen werden kann, hat im Gemüt angetroffen werden müssen. Insoweit die Freiheit aber immer noch an Dingen, sofern wir sie kennen, nicht angetroffen werden muß, hat Kant diese nichtsinnliche Freiheit „das Übersinnliche in uns“⁶⁹ d. h. hier das Über-zeitliche in uns, genannt. Dies, als ob er sich davon abgesetzt hätte, daß der Begriff der Freiheit, „als sinnlich-unbedingte Kausalität, selbst in der Kosmologie vorkommt“.⁷⁰

So ist mit diesem Übersinnlichen in uns denn Gott, dessen Dasein zu beweisen einmal als unmöglich abgestempelt wurde, insofern unter ihm „das Übersinnliche außer der Welt“ verstanden wird, jetzt als „das Übersinnliche über uns“⁷¹ offenbar, gleich wie die Seele, deren Unsterblichkeit zu beweisen als unmöglich abgestempelt wurde, insofern unter ihr „das Übersinnliche in der Welt“ verstanden wird, jetzt als „das Übersinnliche nach uns“⁷² offenbar ist.

Hierin auf einmal haben sich die Fortschritte der Metaphysik seit Leibniz' und Wolffs Zeiten mit denen seit Platons und Aristoteles' Zeiten in Deckung gebracht. Denn die Metaphysik wird nie mehr wieder ihren eigenen Endzweck als auf-uns-selbst-relativ im dunkeln lassen. Ihn können wir uns nunmehr ganz gegenwärtig halten. Der Schritt *zur* Metaphysik auf dem Weg zu ihr selbst muß als Über-schritt zur Metaphysik zugleich der Fort-schritt *der* Metaphysik selbst sein. Kant sagt daher mit allem Nachdruck in der zweiten Abfassung, daß der Begriff des Endzwecks der Metaphysik, den die Vernunft erstrebt, a priori durch diese selbst gemacht sein muß.⁷³ Aber dann hat Kant unbemerkt nicht einen

⁶⁷ Ebd. 401 Anm.

⁶⁸ KpV WW Bd. V, 162.

⁶⁹ Über die Fortschritte, 278.

⁷⁰ Ebd. 277.

⁷¹ Ebd. 278.

⁷² Ebd.

⁷³ Vgl. ebd.

Rückschritt zur Tradition der Metaphysik zu machen begonnen? Oder sieht es aber nur so aus?

17. Das Entschwinden des Übersinnlichen

Bei Kant bleiben das Dasein Gottes wie auch die Unsterblichkeit der Seele nur ein Postulat, weil beide wieder außer uns liegen müssen, wengleich die Freiheit, als das Übersinnliche *in* uns angesprochen, die beiden ersteren als unser Interesse offenbar macht. Das Dasein Gottes wie die Unsterblichkeit werden nur in Anspruch genommen, damit die höchste Glückseligkeit, allerdings mit der Moralität zusammenstimmend, den Endzweck der Vernunft in der unabsehbaren Ferne darstellen kann. Das besagt aber doch gerade: sowohl Gott als auch die Unsterblichkeit entschwinden in die Ferne. Dann führen diese beiden umgekehrt die Freiheit bei sich, so daß Kant endlich auch die Freiheit zu den Postulaten gezählt hat. Damit ist der Augenblick, wo die Freiheit sich als solche bezeugt, vorübergegangen.

So hat der berühmte Passus im Beschluß der „Kritik der praktischen Vernunft“ nur eine schöne, zu schöne Metapher bleiben müssen, ein Trost für das Gemüt, das sich nach einem „unmittelbaren“ Erweis Gottes und der Unsterblichkeit sehnt.⁷⁴ – „Zwei Dinge erfüllen das Gemüt...: *der bestirnte Himmel über mir und das moralische Gesetz in mir*. Beide darf ich nicht als in Dunkelheiten verhüllt, oder im Überschwenglichen außer meinem Gesichtskreise suchen und bloß vermuten; ich sehe sie vor mir und verknüpfe sie unmittelbar mit dem Bewußtsein meiner Existenz.“

Beschluß

Im Nachlaß des Verfassers des Buches „Die Glocken von Nagasaki“, Dr. med. Takashi Nagai, befindet sich ein Brief, den er an seinen Freund vom Krankenbett schrieb, auf dem er lag, weil er in Nagasaki ein Opfer der Atombombe geworden ist. Im Brief stehen folgende Zeilen: „In jungen Jahren lag die Glückseligkeit in der Zukunft; blicke ich jetzt aber zurück, so liegt sie in der Vergangenheit. Wo und wann bin ich an der Glückseligkeit vorbeigezogen?“ Ein schönes, funkeln-des Wort, das in das Innere unseres Lebens leuchtet.

Können wir dann aber, diesen Passus nachahmend, nicht vielleicht wie folgt sagen? „Am griechischen Anfang lag für die philosophische Besinnung die Metaphysik in der Zukunft. Heute scheint sie aber in der Vergangenheit zu liegen. Wo und wann sind wohl die Metaphysik und die philosophische Besinnung aneinander vorbeigezogen?“ War vielleicht „das Denken Kants, worin die Metaphysik den letzten entscheidenden Wandel erfährt“,⁷⁵ gerade der Augenblick im Denken, wo dieser Vorbeigang geschah?

⁷⁴ Vgl. Y. Yamashita, Ein Beitrag zum „künftigen Denken“ aus der Ferne, in: Perspektiven der Philosophie, Bd. VI, 11f.

⁷⁵ M. Heidegger, Der Anfang des abendländischen Denkens (Gesamtausgabe Bd. 55) 257.