

2. VERNUNFTKRITIK UND EINBILDUNGSKRAFT

2.1. Die Macht der Einbildungskraft und die Verengung des Vernunftgebrauchs zum unausbleiblichen Erfolg

Kant hat die *Kritik der reinen Vernunft* in den Vorreden mit einem Gerichtshof verglichen, der die Ansprüche der Vernunft auf Legitimität nur dann gerecht beurteilen kann, wenn er die Regeln für das Urteil nicht wie einen festgelegten Kodex besitzt, sondern seine „gereifte Urteilskraft“ selbst das Gesetz ist. Erst dann nimmt er jene unparteiische und interesselose „Gleichgültigkeit“ ein, die es ihm ermöglicht, die „endlosen Streitereien“³⁰ auf dem Kampfplatz der Metaphysik zu prüfen, die gerechten Ansprüche zu sichern, grundlose Anmaßungen abzuweisen und schließlich die Vernunft in den „sicheren Gang einer Wissenschaft“³¹ zu lenken, auf dem sie unbeirrbar ist, weil sie „nur das einsieht, was sie selbst nach ihrem Entwurfe hervorbringt“³².

Damit die Vernunft sich nicht in imaginären Operationen verliert und dem Unglück der Spekulation zum Opfer fällt, muß die Erkenntnis auf Anschauungsgegenstände eingeschränkt werden, die ihr die Richtigkeit ihrer Ansprüche beglaubigen. Die Instanz, die diese Operation ermöglicht, ist die Einbildungskraft. Sie restringiert als ein „Vermögen der Anschauung a priori“³³ die Wirkung des Verstandes auf die Sinnlichkeit und stellt damit eine Rückbesinnung auf die konkrete Erfahrung her, wodurch

³⁰ Kant KdrV A VIII (zitiert wird, wenn nicht anders angegeben, nach der Original-Paginierung der A- bzw. B-Ausgabe der Akademie-Ausgabe Kants gesammelte Schriften, hrsg. von der Königlich Preussischen Akademie der Wissenschaften, Bd. 1ff., Berlin 1902ff., wobei die mit den Sigeln (KdrV, KdU, KdpV) angegebenen Schriften die Lesarten der Philosophischen Bibliothek, Hamburg, Felix Meiner Verlag (Nr. 37a, 39a, 38) wiedergeben. Alle übrigen so zitierten Schriften beziehen sich auf die Weischedel-Ausgabe Immanuel Kant: Werke in zehn Bänden. Darmstadt 1983).

³¹ Kant KdrV B XV.

³² Kant KdrV B XIII. Daß der "Probierstein" der Kritik selbst gesetzlich sein muß, erläutert Kant in der Einleitung der Kritik der reinen Vernunft (nach der B-Ausgabe) mit dem Einwand, daß andernfalls der "Richter grundlose Behauptungen anderer, durch seine eigenen [beurteilt], die ebenso grundlos sind" (KdrV B 27 Anm.).

³³ Kant KdU XLIV.

die Vernunft überhaupt erst urteilsfähig wird. Nur qua Einbildungskraft darf die zerstrittene Vernunft hoffen, sich in ein vernünftiges Verhältnis zu Verstand und Sinnlichkeit zu setzen.

Diese Indienstnahme der Einbildungskraft zum Zwecke der Urteilsfähigkeit ist selbst paradox. Die Einbildungskraft wird als ein „körperliches“ Erkenntnisvermögen in den Dienst der Vernunft gestellt, obgleich sie doch - sich selbst überlassen - zur Schwärmerei, zur Regellosigkeit und letztlich zum „Wahnsinn“ verführt, wo sie „gänzlich mit dem Menschen spielt und der Unglückliche den Lauf seiner Vorstellungen gar nicht in seiner Gewalt hat“³⁴. Gerade die Macht, die die Vernunft mit sich selbst entzweit und die sie auf dem Kampfplatz der Metaphysik in Agonie treibt, soll auch die Funktionsfähigkeit der Vernunft wieder sicherstellen. Die Welt der Einbildungskraft, die die Vernunft mit ihrer Ohnmacht konfrontiert, soll auf eine Welt zum Zwecke der verstandesmäßigen Überschaubarkeit restringiert werden, und damit die Herrschaft der Vernunft endgültig sichern.

Kants Begründung einer urteilsfähigen Vernunft ist an die Verdrängung von Ohnmachtserfahrung gebunden. Die Einbildungskraft wird zur „reinen Form aller möglichen Erkenntnis“ aufgewertet, um sogleich als eine blinde „Funktion der Seele (...), der wir uns aber selten nur einmal bewußt sind“³⁵, verdeckt und der Gesetzgebung der Vernunft unterstellt zu werden. Übertragen auf die Gerichtsmetaphorik³⁶ in den Vorreden zur

³⁴ Kant Anthropologie in pragmatischer Hinsicht A 181.

³⁵ Kant KdrV B 103.

³⁶ Durchgängige Metaphorik der mit der Kritik eingeleiteten kopernikanischen Wende zur Selbsterhebung des Ich zum Prinzip der Philosophie ist der Gerichtsprozeß: Der "Rechtshandel" (KdrV B 117), der "Prozess" (KdrV B 732), wird vor dem "Gerichtshof" der Vernunft (KdrV B 697) ausgefochten, in Erwartung der "Sentenz[en], die (...) einen ewigen Frieden gewähren" (KdrV B 780) sollen, und die in den "Akten dieses Prozesses" der Vernunft mit sich selbst abgefaßt werden. Wie weit diese Metaphorik die transzendente Beweisführung gestaltet, zeigt Kants Erläuterung des Begriffs transzendente Deduktion: "Die Rechtslehrer, wenn sie von Befugnissen und Anmaßungen reden, unterscheiden in einem Rechtshandel die Frage über das, was Rechtsens ist (quid juris), von der, die die Tatsache angeht (quid facti); und indem sie von beiden Beweisfordern, so nennen sie den ersteren, der die Befugnis oder auch den Rechtsanspruch dartun soll, die Deduktion" (KdrV B 116). Die transzendente Deduktion ist im Sinne dieser Metaphorik die völlig vom Faktum abgesonderte Überprüfung einer allererst auf das Faktum anzuwendenden Rechtmäßigkeit.

Kritik der reinen Vernunft bedeutet dies: Um den Krieg auf dem Kampfplatz der Metaphysik zu beenden, ist die Institution des Gerichtshofs erforderlich, die seine verheerende Wirkung in einen permanenten Prozeß überführt. Der verführte Verstand muß auf die eigentliche „Hauptfrage“ zurückgelenkt werden, die - so Kant - „immer bleibt“: „(...) was und wie viel kann Verstand und Vernunft, frei von aller Erfahrung, erkennen und nicht, wie ist das Vermögen zu denken selbst möglich?“³⁷. Wo der Streit ergebnislos verläuft und sich auf den zweifelhaften Sieg einer Seite „kein dauerhafter Besitz gründen“³⁸ kann, da muß der Streit selbst durch die Errichtung von Zensurmaßnahmen gegen die streitenden Parteien gewendet werden. Er kann an der Grenze seines Zerstörungswerks nicht in melancholischen „Überdruß“ und gänzlichen „Indifferentismus“³⁹ zurück-sinken, ohne sich „zugleich“⁴⁰ zu einer Ordnung zu erheben, die - aus einer selbstaufgelegten Zensur heraus - nur im Übergang existiert. Der Akt der Selbsterhebung besteht geradezu darin, daß sich Vernunft die Errichtung von Zensurmaßnahmen gegen ihre „Natur“ abnötigt und mit dieser Setzung einer Schranke - die als Grenze der Erfahrung zu überschreiten in die Agonie des „Mißverständes der Vernunft mit sich selbst“ führt - den kritischen Gerichtshof inauguriert.

Die Kritik der reinen Vernunft muß als Werk der Kritik an der Vernunft dem Zersetzungsstreben ihres eigenen Dämons Einbildungskraft einen Riegel vorschieben, um ihren Geltungsanspruch legitimieren zu können. Eine Vernunft hingegen, die ein solches Wahrheitskriterium nicht in sich selbst trägt, befindet sich „gleichsam im Stande der Natur, und kann ihre Behauptungen und Ansprüche nicht anders geltend machen, oder sichern, als durch Krieg“. Sie betreibt dabei nichts weniger als die „Euthanasie der reinen Vernunft“⁴¹. Diese „Polemik“ der reinen Vernunft, die nur in einem zweifelhaften „Sieg“ enden kann, soll hingegen durch die „Sentenz“ beendet werden, „die, weil sie hier die Quelle der Streitigkeiten selbst trifft, einen ewigen Frieden gewähren muß“. Der Automatismus dieser Selbsterhebung ist dem Streit selbst inhärent: „Auch

³⁷ Kant KdrV A XVII.

³⁸ Kant KdrV B XV.

³⁹ Kant KdrV A IX.

⁴⁰ Kant KdrV A X.

⁴¹ Kant KdrV B 434.

nötigen die endlosen Streitigkeiten einer bloß dogmatischen Vernunft, endlich in irgendeiner Kritik dieser Vernunft selbst, und in einer Gesetzgebung, die sich auf sie gründet, Ruhe zu suchen; so wie Hobbes behauptet: der Stand der Natur sei ein Stand des Unrechts und der Gewalttätigkeit, und man müsse ihn notwendig verlassen, um sich dem gesetzlichen Zwange zu unterwerfen, der allein unsere Freiheit dahin ein schränkt, daß sie mit jedes anderen Freiheit und eben dadurch mit dem gemeinen Besten zusammen bestehen könne.“⁴²

Die Selbsterhebung der Vernunft aus den Verfallsformen der Metaphysik, die Figur der Selbstermächtigung einer Theorie, hat Kant mit einer Notwendigkeit gefolgert, wie sie nur dem Willen einer Natur eigen sein kann, der auch den Standpunkt der menschlichen Freiheit in seine Endabsicht einbezieht. Nur so sind auch die aus den Krisenerfahrungen der Vernunft entstehenden Brüche noch als Zeichen einer kontinuierlichen Verbesserung lesbar zu machen. Gerade die Kultivierung der Vernunft entspringt dem philosophischen Ernstfall, der eintritt, wenn „alle Wege vergeblich versucht“ sind. Sie ist der einzige Weg, der immer noch „übrig gelassen war“, wenn die Philosophie dem Trübsinn, ja der Lähmung zu verfallen droht und der „terra in cognita“ gleichgültig gegenübersteht. Der „Indifferentismus, die Mutter des Chaos und der Nacht“ in den Wissenschaften, wäre ein Abbild ihrer vollendeten Ohnmacht, wenn nicht, zum „Ursprung“ und „Vorspiel“ verklärt, aus ihm sich die „Um-schaffung und Aufklärung derselben“ erheben würde⁴³. Letztlich ist es ihr Unwille, die eigene Ohnmacht darzustellen, der die Vernunft dazu treibt, in radikaler Selbstermächtigung sowohl Ursache als auch Urheber ihres Fortschritts zu sein. Und das „Wohlgefallen der Vernunft“⁴⁴ tritt dann ein, wenn der Kampfplatz der Metaphysik, der die Kräfte der Philosophie

⁴² Kant KdrV B 779f.

⁴³ In den Allgemeinen Anmerkungen zur Phänomenologie der Metaphysischen Anfangsgründe der Naturwissenschaft erläutert Kant die Zwangsläufigkeit dieses Umschwungs folgendermaßen: "Und so endigt sich die metaphysische Körperlehre mit dem Leeren und eben darum Unbegreiflichen (...), da (...) ihr, wenn Wißbegierde sie auffordert, das absolute Ganze aller Bedingungen zu fassen, nichts übrig bleibt, als von den Gegenständen auf sich selbst zurückzu kehren, um, anstatt der letzten Grenze der Dinge, die letzte Grenze ihres eigenen sich selbst überlassenen Vermögens zu erforschen und zu bestimmen" (A 157).

⁴⁴ Kant KdU B 122.

zuvor zu paralisieren drohte, den „Affekt“⁴⁵ der Abwendung und Verklärung stimuliert, aus dem er nunmehr ein bloßes „Spielgefecht“ gewesen zu sein scheint, das eigentlich dazu be stimmt war, die „Kräfte (...) zu üben“⁴⁶, die zur Selbstermächtigung der Vernunft nötig waren. Es ist dies der antimelancholische Grundzug der Kritik, der die tröstende Aussicht in die Zukunft erlaubt, indem er die Erschütterung und den Schrecken im Selbstwiderspruch der Vernunft zum (akzidentellen) Vorspiel herabstufte⁴⁷. Die Einbildungskraft buchstabiert die Erscheinungen, damit sie die Vernunft als Erfahrungen lesen kann.

Die Einbildungskraft ist hier zu einem der Vernunft adäquaten Vermögen domestiziert, mit dem die gegebene Wirklichkeit gesichert auf ihre Möglichkeiten hin überschritten werden kann. Kants Autonomisierung der Vernunft ist an diese Verdrängung von Ohnmacht und Dissonanz gebunden. Dies ist ein Grundzug seiner Philosophie, von dem Schelling - auf eine unterschwellige Dialektik von Kritizismus und Dogmatismus anspielend - sagt, daß durch ihn das Heil nur in einer immerwährenden Fluchtbewegung gesucht werde, die, würde sie irgendwo stille stehen und nötigen umzukehren, „rückwärts alles zerstöre“ - „vor uns Paradies, hinter uns Wüste und Einöde“⁴⁸.

⁴⁵ Ebd.

⁴⁶ Kant KdrV B XV.

⁴⁷ Die Verkehrung von Ohnmacht in Macht, die der kritischen Zäsur eingeschrieben ist, bleibt als solche nur noch im Widerschein des Ästhetisch-Erhabenen erhalten. Das Erhabene allein gibt im System der Kantischen Kritiken noch Zeugnis vom Kampf gegen das Verstummen des Melancholikers. Wo dagegen die Selbstaufhebung des Erhabenen im Schönen gedacht wird, wie bei Schiller und dann in aller Konsequenz bei den Romantikern - wo Kritik als Antidotum der Melancholie überboten wird, weil sie als negative Philosophie bloß eine Fluchtbewegung beschreibt, die von der "wahren Philosophie, die Reflexion überhaupt als bloßes Mittel betrachtet" (Schelling II, 14), wegführt -, wird die Poesie zum Therapeutikum der Melancholie. Vgl. zu dieser These meinen Aufsatz Antimelancholische Kritik. Kants Theorie des Erhabenen und die Verengung des Vernunftgebrauchs zum unausbleiblichen Erfolg [zur Veröffentlichung vorgesehen in den Kant-Studien 1986]. Vgl. auch Kap. 6.4. dieser Arbeit.

⁴⁸ Schelling I, 289 (= Philosophische Briefe über Kritizismus und Dogmatismus); zitiert wird im folgenden, wenn nicht anders angegeben, nach: Schelling, Friedrich Wilhelm Joseph: Ausgewählte Werke. Darmstadt 1976ff. [Unveränderter reprografischer Nachdruck der Ausgabe F. W. J. v. Schellings sämtliche Werke. Stuttgart und Augsburg, Cotta, 1856ff.].

Man muß die Wende zur Kritik der reinen Vernunft von jener „Subreption“⁴⁹ her verstehen, die Kant strukturanalog für die ästhetische Theorie des Erhabenen in der Kritik der Urteilskraft geltend macht: Die Vernunft, auf dem Kampfplatz der Metaphysik mit einem Chaos von Ansprüchen auf Legitimität konfrontiert, entdeckt in dieser Zweckwidrigkeit - in ihrer Bloßstellung gegenüber dem Zauber der Welt - die Zweckmäßigkeit eines Maßstabes in sich selbst, „mit welchem in Vergleichung alles andere klein ist“⁵⁰. Die Maßlosigkeit einer sich selbst überlassenen spekulativen Vernunft, „die sich gänzlich über Erfahrungsbelehrung erhebt“⁵¹ - und die gleichwohl unabdingbar ist, da sie der Vernunft selbst entspringt und ihrer Natur eigen ist -, führt zur Selbsterhebung der Vernunft als Kritik. Gerade in der Gefahr der Übersättigung und des Indifferentismus macht sie aus „höchster Anspannung“ heraus das „beschwerlichste aller ihrer Geschäfte, nämlich das der Selbsterkenntnis“⁵². Sie sublimiert das - eigentlich unerreichbare - Verhältnis zwischen Subjekt und Objekt, indem sie es durch ein Verhältnis der Vermögen im Subjekt ersetzt, die wesentlich durch ihre Gleichartigkeit⁵³ bestimmt sind. Diese Sublimation ist notwendig, damit sich „die Gesundheit (...) der Vernunft als Wirkung der Philosophie“⁵⁴ ergibt. So ist es der unbestimmte Maßstab des zweckwidrigen Phänomens, der - aus einer Hypertrophie des Wissens geboren oder, wie Kant sagt, aus einer „Erweiterung der Einbildungskraft an sich selbst“⁵⁵ - die Vernunft auf sich zurückwirft und dazu zwingt, sich selbst Maßstab zu sein. Beide bedingen einander in ihrer

⁴⁹ Kant KdU B 97.

⁵⁰ Kant KdU B 83.

⁵¹ Kant KdrV B XV.

⁵² Kant KdrV A XI.

⁵³ Kant KdrV B 176f.. Die Annahme der Gleichartigkeit der Vermögen ist konstitutiv für Kants Schematismusbegriff, da der unter einen Begriff gefaßte Gegenstand in diesem Begriff mit seiner Vorstellung gleichartig bleibt. "In allen Subsumtionen eines Gegenstandes unter einen Begriff muß die Vorstellung des ersteren mit der letzteren gleichartig sein, d.i. der Begriff muß dasjenige enthalten, was in dem darunter zu subsumierenden Gegenstande vorgestellt wird, denn das bedeutet eben der Ausdruck: ein Gegenstand sei unter einem Begriffe enthalten".

⁵⁴ Kant Akad.-Ausg. 8, 414 (= Verkündigung eines nahen Abschlusses eines Traktats zum ewigen Frieden in der Philosophie); zitiert wird nach Band/Seitenzahl der Akademie-Ausgabe Kants gesammelte Schriften, hrsg. von der Königlich Preussischen Akademie der Wissenschaften, Bd. 1ff., Berlin 1902ff.)

⁵⁵ Kant KdU B 83.

Abgeschlossenheit: So, wie die Rede von einem erhabenen Gegenstand nur dann gestattet ist, wenn sie in einer auf ihre Autonomie beschränkten Vernunft Widerhall findet, ist es die nur sich selbst gleiche Größe, in der eine autonome Vernunft ihre Entsprechung hat und ihre Selbstbeschränkung findet. Der erhabene Gegenstand, von dem als ein Objekt zu sprechen eigentlich eine *contradictio in adjecto* ist, ist für die Vernunft Zeichen und Initial ihrer Selbstbehauptung. Er ist das Positive - der bestimmbare Grenzbegriff -, der zu dem „bloß Negative[n] (welches die eigentliche Aufklärung ausmacht)“⁵⁶ hinzugedacht werden muß. Denn wenn auch das Signum einer selbstgesetzgebenden, aktiven Vernunft der Verzicht ist, mehr zu wissen, als es die Grenzen des Verstandes zulassen, so benötigt sie doch die „Darstellung des Unendlichen“⁵⁷ als eine „bloß negative Darstellung“ ihrer eigenen Eingeschränktheit, um sich in ihrer „Denkungsart zu erhalten und herzustellen“⁵⁸. Ihre Unangemessenheit ist es, die die Vernunft auf den Kreis ihrer eigenen Tätigkeiten zurücklenkt, damit sie sich im Denken orientiere und nicht blindlings - ihrem bloßen Erkenntnistrieb überlassen - in den Zustand der Passivität und des Selbstverlustes gerät. Zugleich verbirgt sie durch ihre radikale Umdisponierung aber auch, daß die Kritik der Vernunft an sich selbst ein regressives Verfahren ist; daß sie lediglich der „Selbsterhaltung“⁵⁹, nicht aber der Würde dient; daß sie unfähig ist, eine Theorie der Moral zu begründen - oder in genere: daß ihre sich selbst durchsichtige Ordnung eine Schattenseite hat, von der sie durch Reflexion abgeschnitten ist⁶⁰.

⁵⁶ Kant KdU B 159 Anm.

⁵⁷ Kant KdU B 122.

⁵⁸ Kant KdU B 159 Anm.

⁵⁹ Kant Was heißt: sich im Denken orientieren? A 330.

⁶⁰ Hans Blumenberg erkennt im Mündigkeitspathos der Aufklärung diesen Sublimationszwang: Der "selbstverschuldeten Unmündigkeit gewahr, setzt die Aufklärung den Anfang einer immer bevorstehenden Selbsterhebung der Vernunft" (Hans Blumenberg: *Die Lesbarkeit der Welt*. Frankfurt am Main 1981, S. 170f.). Florian Rötzer hat - durch eine indirekte Lesart von Kants Erhabenheitstheorem - in der kritischen Erkenntnistheorie ein "Scheitern an der widerständigen Welt als Bedingung der Möglichkeit von Realitáts erfahrung" (S. 76) beobachtet. "Die Frage nach dem Erhabenen setzt bei der Genealogie dieser 'perversen' Wirklichkeitserzwingung ein" (Rötzer, Florian: *Zur Genese des Erhabenen*. In: Dietmar Kamper und Christian Wulf (Hg.): *Der Schein des Schönen*. Göttingen 1989, S. 71-99, hier: S. 79).

Kant hat die Selbsterhebung der Vernunft zur Kritik als den Endpunkt einer Naturentwicklung verstanden, dem sich „alles unterwerfen muß“⁶¹. Die retrospektive Erzählung ihrer Vorgeschichte muß für ihn teleologisch auf die Errichtung eines Gerichtshofs der Vernunft zugespielt sein⁶². haben. Im Licht der zur Selbstkritik erhobenen Vernunft scheint der Ablauf der metaphysischen Kämpfe mit naturwüchsiger Konsequenz im Akt der Selbsterhebung kulminieren zu müssen. Doch darf dies nicht darüber hinwegtäuschen, daß die Triebkraft dieser Teleologie von ihrer Wirkung her erzählt wird und den Bereich einer romanhaften Fiktion nicht verläßt⁶³. Kritik selbst bedarf keiner Legitimation, auch nicht der durch eine Vorgeschichte. In Wahrheit stellt der Endpunkt einen Abbruch dar⁶⁴, da er sich gegen seine Vorgeschichte wendet und sie am liebsten annihilieren möchte⁶⁵. Die Geschichtserzählung der Kritik hat es

⁶¹ Kant KdrV A XI Anm.

⁶² In der ersten Vorrede zur Kritik der reinen Vernunft erzählt Kant die Vorgeschichte der Einrichtung eines kritischen Gerichtshofs durch eine den metaphysischen Konflikten inhärente Teleologie, die die Errichtung des Gerichtshofs zweckbestimmt erscheinen läßt. Danach läßt sich die Geschichte der Metaphysik nach dem Prinzip eines Antagonismus der Kräfte, ausgehend von der despotischen "Verwaltung der Dogmatiker", über die "völlige Anarchie" der Skeptiker, bis hin zu "eine[r] gewisse[n] Physiologie des menschlichen Verstandes (von dem berühmten Locke)" (A IX) verfolgen, die jedoch, da in ihr die Wiedergeburt "jener vorgegebenen Königin [gemeint ist die Metaphysik, die "Königin aller Wissenschaften" (A VIII, Hervorh. v. Verf.)] aus dem Pöbel der gemeinen Erfahrung abgeleitet wurde", nur wieder in den "wurmstichigen Dogmatismus (...) verfiel (...)" (A IX).

⁶³ Vgl. Idee zu einer allgemeinen Geschichte in weltbürgerlicher Absicht: "(...) in einer solchen Absicht könne nur ein Roman zu stande kommen (...)" (A 408).

⁶⁴ In den Prolegomena zu einer künftigen Metaphysik stellt Kant - in der Metaphorik des Turmbaus - den Abbruch als ein Werk der Geschichte dar, in welchem die Metaphysik an sich selbst historisch werde. "Denn die menschliche Vernunft ist so baulustig, daß sie mehrmals schon den Thurm aufgeführt, hernach aber wieder abgetragen hat, um zu sehen, wie das Fundament desselben wohl beschaffen sein möchte" (A 6).

⁶⁵ Es gibt nur wenige Stellen im Werk Kants, wo er offen von der Unfähigkeit spricht, den blinden Punkt, der die Einbildungskraft vor der Vernunft verbirgt, selbst zu thematisieren. In der Anthropologie in pragmatischer Hinsicht etwa schreibt Kant über den Schlaf der Vernunft: "Was Schlaf, was Traum (...) seiner Naturbeschaffenheit nach sei, zu erforschen, ist außerhalb dem Felde einer pragmatischen Anthropologie gelegen; denn man kann aus diesem Phänomen keine Regeln des Verhaltens im Zustande des Träumens ziehen; indem diese nur für den Wachenden gelten, der nicht träumen oder gedankenlos schlafen will" (A 189). In den Reflexionen zur Anthropologie findet sich im Umfeld von Äußerungen zur Einbildungskraft die

nicht mit der quaestio facti, sondern mit der quaestio iuris zu tun. Erst im gesteigerten Selbstgefühl einer sich auf ihre Vermögen konzentrierenden Vernunft findet jene ästhetische Verklärung zur „Weltanschauung“⁶⁶ statt, innerhalb deren Interpretation auch die „Revolution der Denk art“⁶⁷ noch in die Kontinuität eines Naturplans eingebunden werden kann. Erst aus ihrer Perspektive ist der Abbruch in die (archäologische) Suche nach seinen Ursprüngen verwandelt. Sie stabilisiert allererst das Bewußtsein der Krise, dem alle Kritik ihren Ursprung verdankt, indem sie zugleich die „tröstende Aussicht in die Zukunft“⁶⁸ eröffnet. Sie ist der Beweggrund, die „Vorsehung“⁶⁹ aus Gründen der Handlungsfähigkeit auch dort noch mit dem Pathos eigener Selbstsicherheit zu rechtfertigen, wo der „Abgrund“⁷⁰, das Chaos, droht.

Die Form dieser neuen, auf grundlegender ‚Selbsttäuschung‘ beruhenden Geschichte von der prospektiven Wirkung der kritischen Vernunft kann in Abwandlung zu der „episodisch“⁷¹ gestalteten Erzählung der Vorgeschichte als eine sich selbst schreibende⁷² begriffen werden. In

Notiz: "Man wird die Dunkelheit seiner Erkenntnis nicht selbst gewahr" (Akad.-Ausg. 15, 673 = Reflexion 1482).

⁶⁶ Kant KdU B 91.

⁶⁷ Kant KdU B XI.

⁶⁸ Kant Idee zu einer allgemeinen Geschichte A 409.

⁶⁹ Ebd. A 410 ("Eine solche Rechtfertigung der Natur - oder besser der Vorsehung - ist kein ungewisser Beweggrund").

⁷⁰ Kant KdU B 99.

⁷¹ Kant Idee zu einer allgemeinen Geschichte A 408.

⁷² Mit diesen beiden Fiktionen sind hier unterschiedliche Formen der Erzählung benannt, in denen die kritische Vernunft ihr Paradigma im Status des Als-ob retrospektiv (über ihre Ursprünge) bzw. im Status des So-daß prospektiv (über ihre Zwecke) auszuweiten sich berechtigt glaubt. So kann die Erzählung über die Ursprünge der kritischen Vernunft eine Darstellung der natürlichen Anlagen des menschlichen Geschlechts sein, die - am "Leitfaden der Vernunft" geordnet - auf den Gebrauch der Vernunft abzielen. Die Berechtigung zu dieser Fiktionalisierung - und eine solche ist die gesamte Abhandlung Idee zu einer allgemeinen Geschichte in weltbürgerlicher Absicht - ist einzig durch die Annahme gegeben, daß im Menschengeschlecht eine natürliche Anlage existiert, dem Gefühl der Unlust und des "trotlose[n] Ungefähr[s]" angesichts einer "zwecklos spielende[n] Natur" (Kant Idee zu einer allgemeinen Geschichte A 388) mit der Idee der Freiheit als einem "Leitfaden[s] der Vernunft" (ebd.) einen positiven Ausdruck zu geben. Ob dieser Leitfaden ein übersinnliches Substrat hat, bleibt davon gänzlich unberührt. Die Indizien hierfür, die "schwachen Spuren" (A 405), die Kant anführt, verlassen nicht den Bereich der metaphysischen Spekulation, auch nicht, wo sie in der Logik

ihr ist der „besondere(n) Gesichtspunkt der Weltbetrachtung“⁷³ selbst zur Geschichte und Geschichte somit zur „[w]ahrsagende[n] Geschichte der Menschheit“⁷⁴ geworden. Die mit ihr in Kraft tretende „authentische(n) Theodizee“ ist die allmähliche ‘Entübelung’ des Chaos unter der schützenden Fiktion einer letzten sinngebenden Instanz⁷⁵.

der Geschichte auf die Widersinnigkeit hinweisen, daß man die "Menschen eines kindischen Spiels" verdächtigen müsse, wenn man die Natur in ihren Anstalten nicht als weise (A 389) betrachten würde.- Anders hingegen steht die Erzählung über die Zwecke der kritischen Vernunft unter dem Primat und Unabhängigkeitsverdikt "der reinen Vernunft, für sich selbst praktisch zu sein". Um die "Vorsehung" zu rechtfertigen, weil sie "gewissen vernünftigen Zwecken angemessen sein sollte" (A 407), geht die Erzählung von der "Zweckmäßigkeit der Naturanstalt" über in die je individuelle Erzählung einer intelligenten Geschichte der Freiheit, die in ihrer positiven Möglichkeit, wenn man einmal von der Problematik des Geschichtszeichens (vgl. Kap. 6) absieht, nicht eingesehen werden kann, sondern sich einzig von der praktischen Gewißheit leiten läßt, daß in ihrem Endzweck die Fiktion von der Naturabsicht wirklich wird. Vgl. die Interpretation Kaulbachs (Friedrich Kaulbach: Der Herrschaftsanspruch der Vernunft in Recht und Moral bei Kant. In: Kant-Studien 67 (1976), S. 390-408), nach der die kritische Moralphilosophie eine "Nullpunkt-Theorie" ist, die auf einer Willensentscheidung basiert, wonach die moralische Geschichte eines Menschen in jedem Augenblick von vorn anfängt. Mit der Überführung der Fiktion von der Naturabsicht (Status des Als-ob) in das regulative Prinzip der praktischen Vernunft (Status des So-daß) ist sodann die Notwendigkeit gegeben, der Entwicklungsgeschichte, die das intelligible Subjekt beschreibt, ein übersinnliches Substrat zugrunde legen zu müssen, das die Aussicht der faktischen Angemessenheit intelligibler Prinzipien garantiert. Die praktische Vernunft muß Sinn unterstellen und benötigt dies als Motiv ihrer Beglaubigung, um ihre faktische Wirksamkeit postulieren zu können, kann dies aber nur im Status des Als-ob, also zum eigenen Gebrauch. Diese postulative Synthesis hat Fichte in der Wissenschaftslehre von 1804 eine "synthesis post factum" genannt und als Einwand gegen die Kantische Autonomieposition angeführt.

⁷³ Kant Idee zu einer allgemeinen Geschichte A 410.

⁷⁴ Kant Der Streit der Fakultäten A 147.

⁷⁵ Die Alternative zur Selbstbestätigung einer den Zusammenhang von Wirklichkeit und Bedeutung verbürgenden Fiktion beschreibt Kant folgendermaßen: "Denn was hilft's, die Herrlichkeit und Weisheit der Schöpfung im vernunftlosen Naturreiche zu preisen und der Betrachtung zu empfehlen: wenn der Teil des großen Schauplatzes der obersten Weisheit, der von allem diesen den Zweck enthält, - die Geschichte des menschlichen Geschlechts - ein unaufhörlicher Einwurf dagegen bleiben soll, dessen Anblick uns nötigt, unsere Augen von ihm mit Unwillen wegzuwenden, und, indem wir verzweifeln, jemals darin eine vollendete vernünftige Absicht anzutreffen, uns dahin bringt, sie nur in einer anderen Welt zu hoffen?" (Kant Idee zu einer allgemeinen Geschichte A 410).

Die Urteilskraft, die ihre Macht ausübt, indem sie den Krieg in einen Prozeß verwandelt, kann den philosophischen Frieden nur verkünden, indem sie ihn durch das ästhetisch verklärte Bild des Krie ges nährt. In diesem Zwang zur Fiktionalisierung ihrer eigenen Vorgeschichte - als ob es das Gesetz einer Natur voller Weisheit wäre, das sie des potisch zwänge, Frieden zu stiften - äußert sich zum einen das Ungenügen darüber, daß die Bestimmungsgründe der Kritik „unbekannt“ sind, zum andern das erwachende Selbstbewußtsein, daß die eigene Legende nicht frei erfunden sein muß, wenn sie zugleich die Idee einer freien, selbstgesetzgebenden Vernunft ist und sich ihr als „bevörderlich“ erweist. Legitimiert wird hier der Ursprung der Entwicklung durch seine friedentiftende Wirkung im „sicheren Gang einer Wissenschaft“. In dieser rückläufigen Begründung liegt, „ihr selbst verborgen“⁷⁶, die Macht des Erhabenen, in der Kritik ihren Anfang hat. In Wirklichkeit jedoch erzeugt die Kritik nur den Schein⁷⁷, der Spontaneität eines Ursprungs - der gnoseologia inferior -

⁷⁶ Kant KdU B 117.

⁷⁷ Bereits in der 1786 in der Berliner Monatsschrift veröffentlichten Abhandlung *Mutmasslicher Anfang der Menschengeschichte* schreibt Kant: "[E]ine Geschichte ganz und gar aus Mutmaßungen entstehen zu lassen", könne, obwohl sie eine "bloße[n] Erdichtung" sei, erlaubt sein, wenn in ihr "die erste(n) Entwicklung der Freiheit aus ihrer ursprünglichen Anlage in der Natur des Menschen" erzählt werde. Sofern nämlich allein die Natur und nicht die Freiheit fiktiv als Geschichte der Erhebung des menschlichen Geistes erzählt werde, sei sie eine "Lustreise" und als "eine der Einbildungskraft in Begleitung der Vernunft, zur Erholung und Gesundheit des Gemüts, vergönnete Bewegung" (A 1f.; Hervorh. v. Verf.). Dies sei sie deshalb, weil "der denkende Mensch", der die Ursache seines Unglücks in der von der Natur auferlegten Freiheit habe, einen "Kummer" (A 22) fühlt, von dem er sich in "eine[r] solche[n] Darstellung seiner Geschichte" entlasten könne. Denn es ist "von der größten Wichtigkeit: mit der Vorsehung zufrieden zu sein (ob sie uns gleich auf unserer Erdenwelt eine so mühsame Bahn vorgezeichnet hat)" (A 23). Der Trost, den diese romanhaften Mutmaßungen spenden, entspringt dem erhabenen Gefühl, jeden Widerstand überwinden zu können. Er ist der Affekt des Ästhetisch-Erhabenen, der als Analogon zur Idee des Guten gelesen werden kann. Erweitert wird dies durch den Gedanken, diese Analogie der Naturgeschichte sei die "authentische" Auslegung der Genesis, jener "heiligen Urkunde", die symbolisch als "Karte" zu bedienen, "mich in den Stand setzt, so zu tun, "als ob mein Zug, den ich auf den Flügeln der Einbildungskraft, obgleich nicht ohne einen durch Vernunft an Erfahrung geknüpften Leitfaden, tue, gerade dieselbe Linie treffe, die jene historisch vorgezeichnet enthält" (A 3f.). Der "Leitfaden der Vernunft", dessen Funktion es ist, das Chaos der Natur auf zweckmäßige Weise zu einer Geschichte zu ordnen ("an Erfahrung geknüpft"), ohne im eigentlichen, "ernsthaften" Sinne historische Erfah-

mächtig zu sein. Sie selbst hat sich von jeglicher äußeren Legitimation freigesprochen. So kann sie zwar aus sich selbst erklärt, aber nicht begründet werden. Ebendeshalb ist sie auch keiner Doktrin fähig. Allenfalls verkleinert sie das Legitimationsbedürfnis, indem sich durch den Erfolg ihrer Anwendung ihre Autorität vergrößert. Und da der Erfolg vorprogrammiert ist, weil die Kritik die Möglichkeit ihres Scheiterns nicht zuläßt⁷⁸, braucht sie auch an der Art ihres Vorgehens nicht zu zweifeln. Von Legitimation selbst kann nur insofern die Rede sein, als ihr die Kritik entgegenarbeitet. Diese Aussicht aber ist als der unbestimmte Zustand zu beschreiben, der wirklich würde, wenn der kritische Gerichtshof sich auflöste, weil der Streit der Parteien endgültig geschlichtet wäre. In ihm wäre die menschliche Gattung ihres „besonderen Schicksals“ enthoben und die Fiktion von der Naturabsicht wirklich geworden.

Diesem Erwartungshorizont arbeitet der Erfahrungsraum der durch Kritik geläuterten Vernunft entgegen, ohne sich zu vergegenwärtigen, daß es ihr eigener Fortschritt ist, der die (zeitliche) Differenz zwischen Erwartung und Erfahrung immer wieder perpetuiert. Die Kritik, die durch ihr praktisches Interesse an einer Entscheidung der Krise in Gang gebracht wird, unterstützt durch ebendiese Haltung auch den Fortbestand der Krise: Sie lebt von ihr. Die Maxime der Selbst erhaltung der Vernunft, in der die Erhebung der Vernunft zur Kritik apodiktisch wird, ist daran

zung zu vermitteln, steht in der Macht der Einbildungskraft. Sie ist der Schutz vor dem Unbehagen, die Natur könne im Menschen keinen Zweck verfolgt und ihn, einmal aus dem Paradies verjagt, ohnmächtig ihrem Chaos ausgesetzt haben.

⁷⁸ Übertragen auf die Gerichtsmetaphorik bedeutet dies, daß das Gerichtsverfahren den Streit selbst suspendiert, indem es nachweist, daß der Streitfall überhaupt nicht wirklich ist, sondern auf ein Mißverständnis der Vernunft mit sich selbst zurückgeführt werden kann. Die Entlarvung der Streitsache als Schein verwandelt sich in den Appell, die eigentliche Gegnerschaft "jederzeit in uns selbst [zu] suchen. Denn spekulative Vernunft in ihrem transzendentalen Gebrauch ist an sich dialektisch" (Kant KdrV B 805). Durch die Formalisierung des Krieges im Gerichtsprozeß wird der Streit der Parteien internalisiert und als ein selbstverschuldeter begriffen. Die Quellen des Streites stellen sich als die Antinomien des Denkens dar, die je weils freizulegen die Instanz des kritischen Gerichtshofs erfordert. Kritik kann ihrem Anspruch nach also deshalb nicht scheitern, weil ihr Appell ebenso permanent und unvermeidlich ist, wie der dialektische Schein der Vernunft eigen. Einzuschränken ist hier allerdings, daß Kritik auch nicht selbst Objekt der kritischen Vernunft werden kann, da zwar eine Kritik der Dialektik der Vernunft, nicht aber eine Dialektik der Kritik möglich ist.

gebunden, daß Aufklärung einem kontinuierlichen Prozeß der Abwehr ihres Scheiterns unterliegt, in welchem das Bedürfnis der Vernunft als permanent erweiterbar gedacht wird. Die Erhebung zur Kritik würde in sich zusammenfallen, wenn sie nicht ständig genötigt wäre, sich von der Krise abzuwenden, um sich auf das Ideal einer durch sich selbst aufgeklärten Vernunft auszurichten. Dieses Ideal ist es, dem sich das Interesse einer Vernunft verpflichtet fühlen muß; einer Vernunft, die sich von ihrem eigenen Bedürfnis losgesagt hat und die keine Position mehr zu vermitteln hat, sondern nur noch imstande ist, Erfordernisse zu reklamieren. Die Kritik ist an das Instrument der Fiktion gebunden, die ihren fehlenden Begriff durch den Glauben an ihn ersetzt.

Kant hat in der Architektonik der Kritik der reinen Vernunft von diesem Verständnis der Selbstbewegung der kritischen Vernunft ausgehend, dem „Schulbegriff“ von Philosophie den „Weltbegriff“ von Philosophie entgegengesetzt⁷⁹. Während es das Ziel des Schulbegriffs von Philosophie ist, „die logische Vollkommenheit der Erkenntnis zu erreichen“, ist Philosophie nach dem Weltbegriff „die Wissenschaft von der Beziehung aller Erkenntnis auf die wesentlichen Zwecke der menschlichen Vernunft“. Nach dem Schulbegriff kann Kritik nur intern am System der Erkenntnis geübt werden - nach dem Weltbegriff ist Kritik extern auf eine Idee gerichtet, und das Ideal des Philosophen, gleichsam die personifizierte Idee, ist nicht der Vernunftkünstler, sondern der Gesetzgeber der menschlichen Vernunft. „Diesen allein müßten wir den Philosophen nennen; aber er [wird] selbst doch nirgend, die Idee aber sei ner Gesetzgebung allenthalben in jeder Menschenvernunft angetroffen (...)“⁸⁰. Mit seiner Hilfe kann man „niemals (...) Philosophie (...), sondern, was die Vernunft betrifft, höchstens nur philosophieren lernen“⁸¹. Der kritische Philosoph wird dem Ideal eines „vollkommenen Gesetzgebers der menschlichen Vernunft“ immer nur annäherungsweise gerecht. In seiner ordnungstiftenden Funktion sprengt er die perfekte Schullogik der artistischen Systeme, um für die Praxis tauglich zu sein. Sein Ziel ist, sich in einer Welt zu „orientieren“, die er jenseits ihres Horizontes mit seinem

⁷⁹ Vgl. Kant KdrV B 865ff.

⁸⁰ Kant KdrV B 868.

⁸¹ Kant KdrV B 865.

kritischen Denken noch erobern muß⁸²; einer Welt, die in ihrer absoluten Totalität - als Inbegriff aller Gegenstände möglicher Erfahrung - der Hermetik philosophischer Systeme unzugänglich bleiben mußte.

Dazu verhält sich der kritische Philosoph seinem theoretischen Anspruch nach konträr. Theoretisch relevant ist für ihn nur, was auch zum „Erfahrungsgebrauch tauglich zu machen“⁸³ ist und somit das Kriterium der Anwendbarkeit bereits impliziert. Wie schon in jeder Menschenvernunft der Idee nach nur das Bedeutung hat, was auch sinnlich exemplifizierbar ist, so hat für die theoretische Vernunft nur das Bedeutung, was konstitutiv wirksam, d.h. a priori erzeugt ist. Erst durch die Reduktion des Erkenntnisbegriffs auf transzendente Handlungen ist sodann ein Erfahrungsgebrauch gewährleistet, der in der Praxis dazu geeignet ist, die Wirklichkeit zu verändern. Denken bedeutet, Begriffe zu aktualisieren. Weil die theoretische Vernunft diesen praktischen Kern hat, kann es einen Fortschritt der Vernunft in der Welt geben, kann die Welt als den „wesentlichen Zwecken der menschlichen Vernunft“ in Permanenz kommensurabel gedacht werden. Die Selbsterhebung der Vernunft zur Kritik sublimiert die „Verengung unseres Vernunftgebrauchs zum unausbleiblichen Erfolg“⁸⁴. Diese Sublimationsfähigkeit hat Kant der Vernunft von

⁸² Wenn die Vernunft, "von bekannten Gegenständen (der Erfahrung) ausgehend, sich über alle Grenzen der Erfahrung erweitern will, bedarf sie eines Vermögens, sich "durch ihr eigenes Bedürfnis zu orientieren" (Kant Was heißt: sich im Denken orientieren? A 309ff.).

⁸³ Ebd. A 304.

⁸⁴ Kant KdrV B XXIVf. (Vorrede zur 2. Auflage). Fortsetzung des Zitats: "(...) indem sie [die Grundsätze der spekulativen Vernunft] wirklich die Grenzen der Sinnlichkeit, zu der sie eigentlich gehören, über alles zu erweitern und so den reinen (praktischen) Vernunftgebrauch gar zu verdrängen drohen. Daher ist eine Kritik, welche die erstere einschränkt, sofern zwar negativ, aber, indem sie dadurch zugleich ein Hindernis, welches den letzteren Gebrauch einschränkt oder gar zu vernichten droht, aufhebt, in der Tat von positivem und sehr wichtigem Nutzen, sobald man überzeugt wird, daß es einen schlechter dings notwendigen praktischen Gebrauch der reinen Vernunft (den moralischen) gebe, in welchem sie sich unvermeidlich über die Grenzen der Sinnlichkeit erweitert, dazu sie zwar von der spekulativen keiner Beihilfe bedarf, dennoch aber wider ihre Gegenwirkung gesichert sein muß, um nicht in Widerspruch mit sich selbst zu geraten. Diesem Dienste der Kritik den positiven Nutzen abzusprechen, wäre eben so viel, als sagen, daß Polizei keinen positiven Nutzen schaffe, weil ihr Hauptgeschäft doch nur ist, der Gewalttätigkeit, welche Bürger von Bürgern zu besorgen haben, einen Riegel vorzuschieben, damit ein jeder seine Angelegenheit ruhig und sicher treiben könne."

vornherein zugesprochen: Der Vernunft ist die regulierende Macht einer ihr zweckmäßigen Ordnung inhärent.

Vor dem Hintergrund dieses Sublimationsvorgangs, daß das Prinzip der Selbsterhaltung der Vernunft nur ein Prinzip sein kann, das auch das der Selbstüberschreitung impliziert, kann der theoretische Begriff sich der Praxis bemächtigen und mit der Idee einer unendlichen Praxis allen Maßstab übertreffen. Diese in der kritischen Vernunft beschlossene Erkenntnis, nicht nur theoretische, sondern als theoretische zugleich auch praktische Aufgabe zu sein, vermittelt die Selbstgewißheit der Erhabenheit in dem reinen Geistesgefühl, daß dem intelligiblen Charakter des Menschen die Macht gegeben ist, jede sinnliche Schranke zu überwinden. Sie hat in dieser Hinsicht einen dynamischen Charakter. Zudem zeigt sie, daß die kritisch entfaltete Differenz von theoretischer und praktischer Vernunft, von Erfahrungsrestriktion und Erwartungsexpansion einen Übergang (vgl. Kap. 7) hat und daß Natur und Freiheit eine Affinität besitzen, die dem Verteilungsschema der Kritik inhärent ist. Das ästhetische Gefühl des Erhabenen, diejenige „Bewegung des Gemüts“, die Kant zufolge eine subjektive Zweckmäßigkeit des „gegebenen Unendlichen“ zu der Idee eines Noumenon⁸⁵ indiziert, kann man unter dieser Voraussetzung als die Bewegung der Reflexion selbst auffassen, mit der die kritische Vernunft inauguriert wird. Es ist „ein Gefühl, daß wir reine selbständige Vernunft haben“⁸⁶, daß wir einen Kompensationsmechanismus besitzen, den die kritische Vernunft als zweckmäßig für sich selbst anerkennt, weil ihr Ordnungsschema auf eben der Kompensation beruht, daß die begrenzte theoretische Vernunft sich als praktische unendlich erweiterbar denkt⁸⁷. Nur unter der Voraussetzung der Verteilungsökonomie, daß die Prinzipien der Beschränkung des endlichen Erkenntnisvermögens zu transzendentalen Bedingungen der ins Unendliche fortschreitenden Erkenntnis umgedeutet werden, kann die kritische Vernunft ihre Ohn-

⁸⁵ Kant KdU B 92.

⁸⁶ Kant KdU B 100.

⁸⁷ Als Kompensation wird hier die "Verengung unseres Vernunftgebrauches zum unausbleiblichen Erfolg" bezeichnet, die für Kant gleichbedeutend mit der Erweiterung der "Grenzen der Sinnlichkeit (...) über alles" (KdrV B XXIV; Hervorh. v. Verf.) ist.

macht in Überlegenheit ummünzen und sogar noch dem „Wunsche der Metaphysik gemäß“⁸⁸ sein.

Das natürliche Verlangen einer überschwenglichen und schwärmerischen Vernunft, die Grenzen der Erkenntnis zu überschreiten, führt, wie der Trieb der Einbildungskraft, die Unendlichkeit in einem Bild zusammenzufassen⁸⁹, in die Agonie. Hier wie dort ist es höchster Aktivismus, der zu Orientierungslosigkeit und Selbstverlust führt, und erst die plötzliche Einflußnahme der Vernunft auf den Urteilsprozeß vermag diese Vermessenheit in selbstbesonnene und reflektierte Formen zu übersetzen. In ihnen aber lebt das Bedürfnis der Vernunft, „einmal befriedigt [zu] sein“⁹⁰, fort in der Suche nach einem angemessenen Standort, der geeignet ist, die leere Unruhe der Vernunft auf Dauer zu bannen.

Hinter der Korrektur dieses Erwartungshorizontes steht als eigentliche Spitze des Erhabenheitstheorems die Aporie, daß die an sich unendliche Sinnlichkeit nur als begrenzte für erfahrbar gehalten wird. Kant hat diese Aporie zum Konstruktionsprinzip seines Erkenntnisbegriffs gemacht, nicht zuletzt auch deshalb, weil sie geeignet ist, die Vernunft auf eine zweckmäßige Weise zu parzellieren. Das Bild von der Insel des Verstandes, die umgeben ist von einem Ozean des Scheins, macht deutlich, daß die Vernunft sich nur ermächtigen kann, den Ozean zu befahren, wenn sie sich selbst das Gesetz vorschreibt. Sowohl das Erfordernis, einen Begriff sinnlich zu machen⁹¹ im positiven Verstande als auch die Notwendigkeit von Ideen als übersinnliche im negativen Verstand (weil sie dieses Erfordernis nicht erfüllen), die „Einteilung der Gegenstände in

⁸⁸ Kant KdV B XXI (Hervorh. v. Verf.). In dem Umstand, daß der Kritik als einem Experiment der kopernikanischen Wende in der Philosophie letztlich nur mit der Selbstanwendung der Kritik auf ihr eigenes Verfahren Erfolg beschieden sein kann, hat Hans Blumenberg eine unterschwellige metaphysische Intention gesehen. Die Wahrheitsprobe des Experiments der kopernikanischen Wende in der Philosophie ist nicht nur "die der Dialektik, sondern darüber hinaus noch die Erfüllung des Wunsches jeder Metaphysik (ist), die Grenzen aller möglichen Erfahrung zu überschreiten. Dies in der Gestalt der nur in praktischer Absicht möglichen Erkenntnis a priori" (Hans Blumenberg: Die Genesis der kopernikanischen Wende. Frankfurt am Main 1981, S. 699).

⁸⁹ Kant bezeichnet diesen Trieb als die "Erweiterung der Einbildungskraft an sich selbst" (KdU B 83).

⁹⁰ Kant Was es heißt: sich im Denken orientieren? A 311.

⁹¹ Kant KdU B 299.

Phaenomena und Noumena“⁹², sind in dieser Kontraposition Folgen einer Introversion des aporetischen Verhältnisses zur Sinnlichkeit. Am deutlichsten kommt dieses aporetische Verhältnis in dem Gedanken zum Ausdruck, daß erst eine „wider sinnliche“⁹³, gegen den Augenschein gerichtete Sichtweise auf die Dinge, die Position der Kritik, das „Experiment der reinen Vernunft“⁹⁴, sinnvoll und anschaulich beschreibe. Daß nichts Sinnliches erhaben ist⁹⁵, markiert die Position des kritischen Philosophen, der in der sinnlichen Erfahrung die Idee der Freiheit erkennen will und in der unendlichen Praxis die Idee einer unendlichen Sinnlichkeit simuliert. Er muß dabei konzedieren, daß in dem Ozean des Scheins etwas „für sich wirklich, aber von uns unerkant“⁹⁶ ist. Dieses Ding oder besser Nicht-Ding ist das „Negative“, von dem die Idee des Erhabenen zeugt und das beim Ästhetisch-Erhabenen als Voraussetzung für eine „höhere Zweckmäßigkeit“ immer mitgedacht werden muß. Es in sprachliche oder gar bildliche Konjekturen zu übersetzen, muß scheitern, denn in ihm ist alles gleichgültig und verwechselbar: ein Bild des Entsetzens und der Nacht. Es ist das Jenseits der Erfahrung, das sich aus der Innenperspektive der kritischen Vernunft über die Konfrontation mit Formlosem, Ungestaltetem, Maßlosem und schlechthin Großem durch die bloße Namensgebung erhaben kennzeichnen und mitteilen läßt, in einer Weise allerdings, in der dessen eigentliche Unruhe und Dissonanz nicht erfahrbar bleibt. Es mit „ungestaltete Gebirgsmassen“, „Eispyramiden“ oder

⁹² Kant KdrV B 311. Kant hat an exponierter Stelle, in Die transzendente Doktrin der Urteilskraft (drittes Hauptstück), den Begriff des Noumenons als einen bloßen Grenzbegriff (einzige Verwendung dieses Terminus in den drei Kritiken) bezeichnet: "Der Begriff eines Noumenons ist also bloß ein Grenzbegriff, um die Anmaßung der Sinnlichkeit einzuschränken, und also nur von negativem Gebrauche. Er ist aber gleichwohl nicht willkürlich erdichtet, sondern hängt mit der Einschränkung der Sinnlichkeit zusammen, ohne doch etwas Positives außer dem Umfange derselben setzen zu können" (KdrV B 310f.). Als bloß problematischer Begriff stelle er keinen besonderen intelligiblen Gegenstand für unseren Verstand dar, da andernfalls ein Verstand gedacht werden müßte, der "nicht diskursiv durch Kategorien, sondern intuitiv in einer nicht sinnlichen Anschauung seinen Gegenstand zu erkennen" (KdrV B 311f.) fähig wäre.

⁹³ Kant KdrV B XX.

⁹⁴ Ebd.

⁹⁵ Vgl. Kant KdU § 23.

⁹⁶ Kant KdrV B XX.

„düstere tobende See“⁹⁷ zu konnotieren, hieße, Bildlichkeit dort zu fingieren, wo die Umkehrbarkeit des Bildes gedacht ist⁹⁸. Es ist die (ästhetische) Theorie des Erhabenen, die in ihrer agonalen Struktur die tiefe Melancholie der Kritik - ja die innere Ohnmacht der Vernunft überhaupt - verrät, daß nicht einmal durch Fiktionen noch besetzt und erinnert werden kann, was die Reflexion versperrt⁹⁹.

⁹⁷ Kant KdU B 96.

⁹⁸ Die Macht des Bildes besteht in der Verstrickung in blinde Herrschaft. Die ikonoklastische Umkehrung des Bildes im Erhabenen bricht unter der Perspektive der Bemächtigung den Bann dieser Herrschaft des Bildes und schlägt um in Versöhnung. Kant hat gerade die Bilderlosigkeit der jüdischen Religion zum Zentralbeispiel seines kritischen Erhabenheitstheorems gewählt. ("Vielleicht gibt es keine erhabeneren Stelle im Gesetzbuch der Juden, als das Gebot: Du sollst dir kein Bildnis machen, noch irgend ein Gleichnis, weder dessen was im Himmel, noch auf der Erden ist usw. Dieses Gebot kann allein den Enthusiasm erklären (...)") (B 125). Er hat damit den bombastischen Begriff des Erhabenen aus der vorkritischen Zeit transformiert und damit einer dem Erhabenen selbst inhärenten Dynamik Vorschub geleistet, die Adorno in der Ästhetischen Theorie (Theodor W. Adorno: Ästhetischen Theorie. Frankfurt am Main 1980⁴) für das gesamte 18. Jahrhundert konstatiert, nämlich daß der Konjunktur des Erhabenen geschichtlich "bereits die Bewegung des Erhabenen auf seine Negation hin einbeschrieben" ist. "Das Gefühl des Erhabenen gilt nicht dem Erscheinenden unmittelbar; die hohen Berge sprechen als Bilder eines vom Fesselnden, Einengenden, befreiten Raums und von der möglichen Teilhabe daran, nicht indem sie erdrücken. Erbe des Erhabenen ist die ungemilderte Negativität" (S. 296). Vgl. zu Adornos Ästhetik als einer impliziten Ästhetik des Erhabenen: Wolfgang Welsch: Ästhetisches Denken. Stuttgart 1990.

⁹⁹ John Sallis hat in seiner 1980 in den Vereinigten Staaten erschienenen Kantinterpretation *The Gathering of Reason* (John Sallis: *Die Krisis der Vernunft. Metaphysik und das Spiel der Einbildungskraft*. Übers. v. Gisela Shaw. Hamburg 1983), ausgehend von der an Heideggers Kantinterpretation orientierten These, daß die Krisis der Vernunft bei Kant den Charakter einer "Okklusion der Metaphysik" (S. 167) habe, die Rolle der Einbildungskraft durch eine "inversive(n) Interpretation" (S. 143) bei dieser "Umkehrung" zu identifizieren versucht. Die radikale Neubestimmung einer bisher immer noch aristotelisch definierten Einbildungskraft führt - vor allem in ihrer produktiven Form, wo sie eine Darstellung ist, "welche also der Erfahrung vorhergeht" - zu einem Spiel von Anwesenheit und Abwesenheit. "Das Moment der Abwesenheit konstituiert sich dadurch, daß der Inhalt des Bildes nicht gegeben wird: Er wurde vorher einmal gegeben (war abwesend), ist jetzt aber nicht gegeben (ist abwesend). Somit steht die Abwesenheit ihrem Wesen nach im Gegensatz zu einer vergangenen Anwesenheit. Auf diese Weise tritt das Spiel von Anwesenheit und Abwesenheit in der Einbildungskraft in Zusammenhang mit dem zeitlichen Gegensatz zwischen Gegenwärtigem und Vergangenem" (S. 149). Vor diesem Hintergrund stellt sich für John Sallis folgende Paradoxie im Verhältnis der Kantischen Metaphysik zur Tradition dar: Während in der

2.2. Der Methodenbegriff der transzendentalen Reflexion und die Rolle der Einbildungskraft als reine Form aller möglichen Erkenntnis

Kants Selbstbegründung philosophischen Wissens konstruiert kein Konstitutions-, sondern ein Explikationsmodell¹⁰⁰, das die Reichweite der Erkenntnis ausloten will, um der Frage, wie die Vernunft die Grenzen kritischer Selbstausslegung überschreiten kann, gesichert nachzugehen. Die geltungstheoretische Problemstellung in der transzendentalen Wende, „sich nicht sowohl mit Gegenständen, sondern mit unserer Erkenntnisart von Gegenständen, insofern diese a priori möglich sein soll“¹⁰¹, zu beschäftigen, ist von vornherein unter der Perspektive entwickelt, Bedingungen zu ergründen, die unsere Erfahrung erweitern können.

In diesem Sinne hat der philosophische Methodenbegriff transzendentaler Reflexion, mit dem Kant die „Revolution der Denkart“¹⁰² als Metaphysikkritik begründet, die Funktion, den klassischen, seit Descartes bestehenden Erkenntnisbegriff Reflexion in sich zu differenzieren und die Formen seiner Fehlleitung kritisch zu analysieren. Reflexion als Medium des Philosophierens soll selbst mit dem Mittel eines transzendentalen Verfahrens erkenntniskritisch analysiert und gegen skeptizistische Einwürfe abgesichert werden.

Im Anhang zur Transzendentalen Analytik, in dem Kapitel Von der Amphibolie der Reflexionsbegriffe durch die Verwechslungen des empirischen Verstandesgebrauchs mit dem transzendentalen¹⁰³, versucht Kant durch die Einführung des Methodenbegriffs transzendentaler Reflexion nachzuweisen, daß Reflexion als Quelle der Erkenntnis so lange zu Mißverständnissen führen muß, als sie nicht vorab auf sich selbst angewendet

Leibniz-Wolffschen Verstandesmetaphysik Alles anwesend war, die Seele (Ich), die Gesamtheit der Seelen (Welt), die Ursache dieser Gesamtheit (Gott), ist für die theoretische Vernunft Kants nur einiges anwesend, nämlich die Gegenstände der Erfahrung. Im Sammeln (= to gather) von Ich, Welt und Gott scheitert die Vernunft an der Einbildungskraft (vgl. auch dort Kap. 4.3).

¹⁰⁰ Vgl. zur Differenzierung von Konstitutions- bzw. Explikationsmodell Karen Gloy: Studien zur theoretischen Philosophie Kants. Würzburg 1990, S. 138.

¹⁰¹ Kant KdrV B 25.

¹⁰² Kant KdrV B XI.

¹⁰³ Kant KdrV B 316.

wird¹⁰⁴. Ohne die orientierende Frage nach den subjektiven Bedingungen, unter denen wir zu Begriffen gelangen können, und ohne die Zuweisung des „transzendentalen Orts“¹⁰⁵ unserer Vorstellungen im Zusammenspiel unserer Erkenntniskräfte läuft - so Kant - die philosophische Reflexion Gefahr, entweder als bloß logische Reflexion Erscheinungen zu intellektuieren oder als bloß empirische Reflexion Verstandesbegriffe zu sensifizieren. Analytische Operationen geben sich dann als „vermeintliche synthetische Grundsätze [aus], welche die kritische Vernunft nicht anerkennen kann“¹⁰⁶. Vielmehr hat es die

Überlegung (reflexio) (...) nicht mit den Gegenständen selbst zu tun, um geradezu von ihnen Begriffe zu bekommen, sondern ist der Zustand des Gemüts, in welchem wir uns zuerst dazu anschicken, um die subjektiven Bedingungen ausfindig zu machen, unter denen wir zu Begriffen gelangen können. Sie ist das Bewußtsein des Verhältnisses gegebener Vorstellungen zu unseren verschiedenen Erkenntnisquellen, durch welches allein ihr Verhältnis untereinander richtig bestimmt werden kann (...). Die Handlung, dadurch ich die Vergleichung der Vorstellungen überhaupt mit der Erkenntniskraft zusammenhalte, darin sie angestellt wird, und wodurch ich unterscheide, ob sie als zum reinen Verstande oder zur sinnlichen Anschauung gehörend untereinander verglichen werden, nenne ich die transzendente Überlegung.¹⁰⁷

¹⁰⁴ In der Darstellung des 2. Postulats des empirischen Denkens widerlegt Kant den "skeptischen Idealismus" Descartes'. Dasein des Ich und Dasein der Außenwelt seien für Descartes verschiedene Bereiche. Mit dieser Unterscheidung, die mit dem Vorzug spielt, bereits im Ansatz um die Autonomie einer Ich-Substanz bemüht zu sein, werde jedoch die Autonomie an die Vorstellung von ihr verspielt. Der fragliche Begriff eines "Ich" werde geradezu verschenkt, wenn man es durch seine Autonomiestellung retten will. Kant tritt deshalb seinen Gegenbeweis von der empirischen Anschauung des Ichs ausgehend an. Seine These lautet: "Das bloße, aber empirisch bestimmte, Bewußtsein meines Daseins beweist das Dasein der Gegenstände im Raum außer mir" (KdrV B 275). Damit wird nicht die logische Ableitung der Existenz der Außenwelt behauptet: Die Realität der Außenwelt ist, da sie als Außenwelt wahrgenommen wird, bereits im empirischen Selbstbewußtsein aufgehoben. Kant kehrt die Beweisfolge der Tendenz nach um. "Die Dinge im Raum außer mir werden nicht durch das Ich bewiesen, sondern stehen immer schon unter den gleichen Bedingungen wie dieses Ich. Die Außenwelt ist nicht durch das Ich dem Ich vermittelt (allenfalls durch die Schlüsselstellung des transzendentalen Subjekts), das Ich nicht durch die Außenwelt. Beides ist unmittelbar in der Rezeptivität wie in der Spontaneität des Erkenntnisakts" (Elisabeth Siccard: Kant und das Problem der Evidenz. Basel, Paris 1981, S. 35ff.).

¹⁰⁵ Kant KdrV B 324.

¹⁰⁶ Kant KdrV B 325.

¹⁰⁷ Kant KdrV B 316f.

Mit dieser Erweiterung des Reflexionsbegriffs ist indirekt der Vorwurf erhoben, daß Descartes substanzegologische Position zu kurzgefaßt ist, da sie zwar ein Subjekt der Reflexion ins Spiel bringt, aber nicht zeigt, wie dieses Subjekt sich in seinen Erfahrungs- und Bewußtseinsprozessen manifestiert¹⁰⁸. Ohne die Anwendung der Reflexion auf die Bedingungen ihrer Möglichkeiten sind zwei diametral entgegengesetzte Fehlexplikationen ihres Begriffs unausweichlich, die Kant paradigmatisch als bloß logische Reflexion bei Leibniz und als bloß empirische Reflexion bei Locke verwirklicht sieht. So wird Reflexion zum Instrument einer eigenständigen, von der Erfahrung unabhängigen, Erkenntnis in der rationalistischen Metaphysik Leibniz' oder Instrument einer bloß empirischen, von aller begrifflichen Prägung „abgesonderten“¹⁰⁹ Erkenntnis im Empirismus Lockes.

Anstatt im Verstande und der Sinnlichkeit zwei ganz verschiedene Quellen von Vorstellungen zu suchen, die aber nur in Verknüpfung objektiv gültig von Dingen urteilen könnten, hielt sich jeder dieser großen Männer nur an eine von beiden, die sich ihrer Meinung nach unmittelbar auf Dinge an sich selbst bezöge, indessen daß die andere nichts tat, als die Vorstellungen der ersteren zu verwirren oder zu ordnen.¹¹⁰

Erst mit der Anwendung der Reflexion auf die Bedingungen ihrer Möglichkeiten ist die erkenntniskritische Position, daß alle Erkenntnis mit der Erfahrung anfängt, ihr jedoch nicht entspringt, reflexionstheoretisch ausgewiesen und ein internes Kriterium der Grenzziehung von Verstand und Sinnlichkeit gefunden.

¹⁰⁸ Vgl. dazu die Zentralthese von Herbert Schnädelbach: "Transzendente Reflexion ist in Wahrheit eine Anwendung cartesianischen Philosophierens auf sich selbst: Aufstufung cartesianischer Reflexion. Dadurch werden deren verschiedene Aspekte überhaupt erst wahrnehmbar" (Herbert Schnädelbach: *Reflexion und Diskurs. Fragen einer Logik der Philosophie*. Frankfurt am Main 1977, S. 96). Vgl. auch J. Bennett: *Kant's Dialectic*. Cambridge 1964, S. 66: Kant verharrt auf der "cartesianischen Basis". Vgl. auch Kants Bemerkung, daß eine "gereifte(n) Urteilskraft" die "Aufforderung an die Vernunft" impliziere, "das beschwerlichste aller ihrer Geschäfte, nämlich das der Selbsterkenntnis aufs neue zu übernehmen" (KdrV A XI, Hervorh. v. Verf.).

¹⁰⁹ Kant KdrV B 327.

¹¹⁰ Kant KdrV B 327.

Die Notwendigkeit der Unterscheidung von Sinnlichkeit und Verstand als verschiedene Erkenntnisquellen und der Nachweis ihres Zusammenspiels bei der Untersuchung der Bedingungen der Möglichkeiten synthetischer Urteile a priori sind durch diese umfassendere Verwendung des Reflexionsbegriffs legitimiert. Sie ist der einzige kritische Rechtsgrund für die Fundamentalprämisse der theoretischen Philosophie, daß Verstand und Sinnlichkeit verschiedene Erkenntnisvermögen sind, dennoch aber für die Erfahrungserkenntnis aufeinander bezogen werden müssen¹¹¹. Zugleich ist mit dem Begriff der transzendentalen Reflexion der Grund der Möglichkeit logischer und empirischer Reflexionen gegeben. Nicht die logische Reflexion, sondern die transzendente Urteilskraft gibt die Bedingungen des Objektbezugs von Begriffen an, da sie es ist, die „auf Gegenstände selbst“ geht. Ist erst einmal die transzendente Reflexion als Grund der Möglichkeit logischer Reflexionen bestimmt, kann die logische Reflexion als bloß formale Komparation von Begriffen, die ohne Rücksichtnahme auf deren Gehalt an Objektivität stattfindet, kritisiert werden. Leibniz Erkenntnisbegriff erscheint dann von vornher-

¹¹¹ Diese Fundamentalprämisse wird in der Kritik der reinen Vernunft nicht mehr eigens legitimiert. Die Einleitung zur Kritik der reinen Vernunft beginnt umstandslos mit der Voraussetzung dualer Vermögen (KdrV A 15 / B 29) und das Architektonikkapitel der KdrV rekurriert nur auf die traditionelle Klassifikation von "oberen" und "unteren" Erkenntnisvermögen (KdrV A 835 / B 863). Im Zusammenhang der Leibnizkritik wird die Abhängigkeit und Derivanz der Sinnlichkeit vom originären Vernunftvermögen nur als einseitig kritisiert, ohne ein Kriterium für ihre Differenz anzugeben (KdrV A 270f. / B 326f.). Außerhalb des kritischen Programms ist der Beweis, daß Raum und Zeit nur reine Formen der Anschauung sein können, lediglich an zwei Stellen geführt: Die Frühschrift *Von dem ersten Grunde des Unterschiedes der Gegenden im Raum* erbringt ihn durch den Nachweis der Irreduzibilität der Raumbestimmungen auf Gegenstandbestimmungen; in der Dissertation *De mundi sensibilis atque intelligibilis forma et principiis* wird der Sonderstatus von Raum und Zeit an Hand der Inkongruenzspiegelsymmetrischer Beispiele diskutiert (vgl. des weiteren das Paradoxon im § 13 der *Prolegomena* von 1783; vgl. zur Kritik der kantischen Prämissen K. Riedemeister: *Raum und Zahl*. Berlin u.a. 1957, S. 53-69; vgl. allgemein Karen Gloy: *Die kantische Differenz von Begriff und Anschauung und ihre Begründung*. In: *Kant-Studien*. Bd. 75. H. 1 (1984) S. 1-37). Historisch gesehen, ist der Kantische Dualismus von Verstand und Sinnlichkeit aus dem Grundgedanken der Ästhetik Baumgartens als *ars analogia rationis* hervorgegangen und zwar in der Überlegung, daß die *Aesthetica*, die - als kritische Instanz zur logischen Erkenntnis etabliert - die Defizienz der reinen Verstandeserkenntnis kompensieren soll, Sinnlichkeit und Verstand selbst in ein kritisches Verhältnis setzt.

ein dadurch eingeschränkt, daß er die Sinnlichkeit als bloß verworrene Erkenntnis zum Appendix des Verstandes - quasi zu einer herabgeminderten Vernunft - erklären muß, statt zu einem eigenständigen Vermögen.

Die Bedingungen der sinnlichen Anschauung, die ihre eigenen Unterschiede bei sich führen, sah er nicht für ursprünglich an; denn die Sinnlichkeit war ihm nur eine verworrene Vorstellungsart, und kein besonderer Quell der Vorstellungen; Erscheinung war ihm die Vorstellung des Dinges an sich selbst, obgleich von der Erkenntnis durch den Verstand, der logischen Form nach unterschieden, da nämlich jene, bei ihrem gewöhnlichen Mangel an Zergliederung, eine gewisse Vermischung von Nebenvorstellungen in den Begriff des Dinges zieht, die der Verstand davon abzusondern weiß. Mit einem Wort: Leibniz intellektuierte die Erscheinungen (...).¹¹²

Ebenso ist die empirische Reflexion vom Standpunkt einer vorausgesetzten transzendentalen als bloße „Physiologie des inneren Sinnes“ zu kritisieren, da - wie Kant am Beispiel Lockes zeigt - der Anspruch einer Reduktion aller Erkenntnis auf wahrgenommene Vorstellungen (ideas) nicht berücksichtigt, daß diesem gegenstandsbezogenen Verfahren, wozu auch die *intentio recta* gehört, die Klärung der Bedingungen gegenstandsbezogener Begriffsbildung im Rahmen einer transzendentalen Erörterung vorhergehen muß: Die Selbstwahrnehmung in der empirischen Reflexion verläßt als ein rein deskriptives Verfahren nicht den Geltungsbereich, den zu überprüfen sie vorgibt. Aus der Perspektive des kritischen Erkenntnisbegriffs gehört sie deshalb allenfalls in die psychologischen Wissenschaften.

Das Eigentümliche der Transzendentalphilosophie aber besteht nicht allein darin, mittels ihres spezifischen Reflexionsbegriffs traditionelle Reflexionskonzeptionen in ihrer Begrenztheit und Fehlleitung kritisierbar zu machen, sondern daraus selbst noch eine Theorie solcher typologisierender Kriterien bereitzustellen. Denn wenn logische bzw. empirische Reflexionen nicht selbst gesetzgebend sind, sondern methodologisch der transzendentalen Reflexion nachgeordnet werden müssen, da erst mit der Anwendung der Reflexion auf die Bedingungen ihrer Möglichkeiten der Begriff der Reflexion vollständig ist, so ergeben sich hieraus eine Reihe von Bestimmungen für das Verständnis von transzendentaler Reflexion, die zugleich Bedingungen ihrer Anwendung festschreiben: Die Bedin-

¹¹² Kant KdrV B 326.

gungen der Möglichkeit von Erkenntnis können nicht, etwa über die Rezeptivität der Sinnlichkeit vermittelt, rein gegenständlicher Herkunft sein und sind auch nicht in einer gegenstandsorientierten Theorie beschreibbar, da sie ja gerade jedem Gegenstandsbezug vorausliegen sollen. Ebenso können sie aber auch nicht, etwa über die reine Spontaneität des Verstandes vermittelt, rein begrifflicher Herkunft sein und sind auch nicht in einer rein begriffsorientierten Theorie beschreibbar (wie etwa in der Lehre von den eingeborenen Ideen als Bedeutungen der Vernunftbegriffe¹¹³), da sie auch jeder begrifflichen Bestimmung - sie vielmehr ermöglichend - vorhergehen. Vielmehr müssen als apriorische Möglichkeitsbedingungen „gewisser Vorstellungen (Anschauungen und Begriffe) die Bedingungen der Möglichkeit der Erfahrung überhaupt (...) zugleich Bedingungen der Möglichkeit der Gegenstände der Erfahrung“¹¹⁴ sein und „darum objektive Gültigkeit in einem synthetischen Urteil a priori“¹¹⁵ haben. Diese Schlußfolgerung Kants ergibt sich allein schon aus der Differenzierung des allgemeinen Reflexionsbegriffs durch den Begriff der transzendentalen Reflexion¹¹⁶. Mit diesem Begriff ist eine mögliche Theorie apriorischer Erkenntnis zugleich zur Theorie der Gegenstandskonstitution erweitert, die Notwendigkeit der Darstellung und die Theorie vom Schematismus (und Symbol) in eins gesetzt. Begriffe, die nicht gegenstandsbezogen - Gegenstände, die nicht begrifflich verbürgt sind, sind sinn- bzw. bedeutungslos¹¹⁷. Nur dadurch, daß unsere

¹¹³ Kant macht im § 27 der Transzendentalen Deduktion ausdrücklich deutlich, daß weder Raum und Zeit noch die Kategorien den Status eingeborener Ideen haben, sondern nur eingeführt sind, um Erfahrung möglich zu machen. So dürfen die Kategorien weder als empirische noch als eingeborene, sondern müssen als "selbstgedachte erste Prinzipien a priori unserer Erkenntnis" verstanden werden, mithin nicht als "uns mit unserer Existenz zugleich eingepflanzte Anlagen zum Denken" (KdrV B 167).

¹¹⁴ Kant KdrV B 197.

¹¹⁵ Kant KdrV B 197.

¹¹⁶ "Es hat aber die Transzendentalphilosophie das Eigentümliche: daß sie außer der Regel (oder vielmehr der allgemeinen Bedingung zu Regeln), die in dem reinen Begriffe des Verstandes gegeben wird, zugleich a priori den Fall anzeigen kann, worauf sie angewandt werden soll" (KdrV B 174f.).

¹¹⁷ "Zu jedem Begriff wird erstlich die logische Form eines Begriffs (des Denkens) überhaupt, und dann zweitens auch die Möglichkeit, ihm einen Gegenstand zu geben, darauf er sich beziehe, erfordert. Ohne diesen letzteren hat er keinen Sinn, und

Begriffe a priori auch den Gegenstand konstituieren - ihn darstellen -, erhalten sie Bedeutung. „Sich einen Gegenstand zu denken, und einen Gegenstand erkennen, ist also nicht einerlei“¹¹⁸. Es muß gezeigt werden, daß einem Gedanken von einem Objekt auch eine korrespondierende Anschauung gegeben werden kann, damit ein „Gedanke der Form nach“ sich auch mit Inhalt füllen läßt. Die entscheidende Frage einer a priori urteilenden Vernunft, welchen subjektiven Bedingungen der Gebrauch der Vernunft unterliegt, steht hier zur Disposition: Transzendente Reflexion will nicht einen Gegenstandsbereich erkennbar machen, sondern bezeichnet eine Darstellungsweise, die Möglichkeitsbedingungen gegenständlicher Erkenntnis hinsichtlich ihrer Anwendungsbedingungen plausibel macht¹¹⁹. Der kantischen Definition von Philosophie zufolge legt sie damit den Grundstein für die „Wissenschaft von der Beziehung aller Erkenntnis auf die wesentlichen Zwecke der menschlichen Vernunft“¹²⁰ und verbindet mit dieser Grundlegung zugleich eine Zurückweisung des empiristischen Ansatzes, der die Vernunft durch eine elementare Affektivität der Natur zu definieren versucht, wie auch des Rationalismus, der die Vernunft in ihren Zwecksetzungen nicht selbstsetzend versteht, sondern zum Agenten einer äußerlichen Zweckhaftigkeit macht. Philosophie wird durch diese Rückbesinnung auf die Bedingungen ihrer Möglichkeiten zum Kulturzweck: Zur „Liebe des vernünftigen Wesens zu den höchsten Zwecken der menschlichen Vernunft“¹²¹.

ist völlig leer an Inhalt, ob er gleich noch immer die logische Funktion enthalten mag, aus etwaigen datis einen Begriff zu machen" (KdrV B 298).

¹¹⁸ Kant KdrV B 146 (§ 22).

¹¹⁹ So ist transzendente Reflexion bei Kant nicht lediglich Erkenntnis a priori, sondern Erkenntnis des Apriori. Kant bemerkt in der Transzendentalen Logik der Kritik der reinen Vernunft dazu: "Und hier mache ich eine Anmerkung, die ihren Einfluß auf alle nachfolgenden Betrachtungen erstreckt, und die man wohl vor Augen haben muß, nämlich: daß wir nicht eine jede Erkenntnis a priori, sondern nur die, dadurch wir erkennen, daß und wie gewisse Vorstellungen (Anschauungen oder Begriffe) lediglich a priori angewandt werden, oder möglich sind, transzendental (d.i. die Möglichkeit der Erkenntnis oder der Gebrauch derselben a priori) heißen müssen" (KdrV B 80).

¹²⁰ Kant KdrV B 867.

¹²¹ Kant ebd. (Hervorh. v. Verf.). Kant kann in diesem Sinne als einer der ersten Vertreter einer formalen Kulturphilosophie bezeichnet werden. Dies macht u.a. auch seine Gegenthese zum Zivilisationsbegriff deutlich: "Wir sind im hohen Grade durch Kunst und Wissenschaft cultiviert. Wir sind civilisirt bis zum Überlästigen,

Der Begriff der transzendentalen Reflexion impliziert somit - positiv gewendet -, daß vor aller Erfahrung Begriffe ihrer logischen Form nach und die Mannigfaltigkeit einer als rein zu denkenden sinnlichen Anschauung so miteinander vermittelt sind, daß jeder Begriff Inhalt hat, und das heißt für Kant, insbesondere „zum Erfahrungsgebrauch tauglich zu machen ist“¹²². Der Inhalt eines Begriffs - sein Sinn - kann nur durch eine Sinnlichkeit verbürgt sein, die nicht auf die Erkenntnisgegenstände selbst zurückzuführen ist (im Sinne einer bloßen Exemplifikation), sondern die ihnen als Bedingung der Möglichkeit von Gegenstandserkenntnis gerade vorhergeht. Aus demselben Grunde ist auch die Frage, was die reinen Vorstellungen selbst seien, zirkulär, da sie die Gegenständlichkeit solcher Vorstellungen unterstellt. Beantwortet werden kann sie nur als Theorie der Bedingungen gegenstandsbezogener Theorien¹²³, und das heißt für das Begründungsverfahren der transzendentalen Kritik: Durch einen Prozeß gegenseitiger Isolierung werden die in der äußeren Reflexion immer schon gemeinsam involvierten Erkenntnisconstituentien getrennt und für sich dargelegt, um sodann im Akt der Erkenntnis wieder aufeinander bezogen zu werden¹²⁴. Exposition und Ansatz des kritischen Verfahrens unterstreichen dieses Vorgehen:

In der transzendentalen Ästhetik werden wir zuerst die Sinnlichkeit isolieren, dadurch, daß wir alles absondern, was der Verstand durch seine Begriffe dabei denkt, damit nichts als empirische Anschauung übrig bleibt. Zweitens werden wir von dieser noch alles, was zur Empfindung gehört, abtrennen, damit nichts als

zu allerlei gesellschaftlicher Artigkeit und Anständigkeit. Aber uns schon für moralisirt zu halten, daran fehlt noch sehr viel. Denn die Idee der Moralität gehört noch zur Cultur; der Gebrauch dieser Idee aber, welcher nur auf das Sittlich ähnliche in der Ehrliche und der äußeren Anständigkeit hinausläuft, macht die bloße Civilisation aus“ (Kant Akad.-Ausg. 8, 26 = Idee zu einer allgemeinen Geschichte in weltbürgerlicher Absicht).

¹²² Kant: Was heißt: sich im Denken orientieren? A 304.

¹²³ Vgl. dazu Wolfram Högerebe: Kant und das Problem einer transzendentalen Semantik. Freiburg, München 1974.

¹²⁴ Martin Heidegger hat in seinem zweiten Kant-Buch hierin einen "Kreisgang der Beweise" gesehen, da das, was bewiesen werden sollte, schon vorausgesetzt ist (Martin Heidegger: Kant und das Problem der Metaphysik. Frankfurt am Main 1975, S. 173ff. Vgl. zur Kritik Hansgeorg Hoppe: Wandlungen in der Kant-Auffassung Heideggers. In: Peter Heintel u. Ludwig Nagl (Hg.): Zur Kantforschung der Gegenwart. Darmstadt 1981, S. 369-405, hier: S. 375ff.

reine Anschauung und die bloße Form der Erscheinung übrig bleibe, welches das einzige ist, das die Sinnlichkeit a priori liefern kann.¹²⁵

Und zu den reinen Verstandesbegriffen, die unabhängig jeglicher intellektuellen Gegenstandserkenntnis aufgefaßt werden sollen, heißt es zu demselben Verfahren der Bestimmung durch Ausgrenzung:

Wenn wir hernach von dieser konkreten Verstandeshandlung die Beimischung des Bildes, zuerst der zufälligen Wahrnehmung durch Sinne, dann sogar die reine sinnliche Anschauung weglassen: so bleibt jener reine Verstandesbegriff übrig, dessen Umfang nun erweitert ist, und eine Regel des Denkens überhaupt enthält. Auf solche Weise ist selbst die allgemeine Logik zu Stande gekommen (...); und manche heuristische Methode zu denken liegt in dem Erfahrungsgebrauche unseres Verstandes und der Vernunft vielleicht noch verborgen (...).¹²⁶

Der Begriff transzendente Reflexion erfordert als methodisches Verfahren für die Untersuchung der Bedingungen der Möglichkeit von Erkenntnis das der Kritik eigene Verfahren der Bestimmung durch Differenz: Es soll die „Vergleichung der Vorstellungen überhaupt mit der Erkenntniskraft, darin sie angestellt wird“¹²⁷ vorgenommen werden. Dieses Verfahren ist somit keine Methode der Zurückführung auf die allerletzten Prinzipien der Erkenntnis - die Kategorien sind nicht als uns mit unserer Existenz zugleich eingepflanzte Anlagen zum Denken mißzuverstehen -, sondern ein Isolieren von je schon in Konstellationen involvierten Momenten von Erkenntnis, die zugleich doch wieder in ihrer Aufeinanderbezogenheit gefaßt werden¹²⁸. Dies ist der Sinn der Bemerkung Kants,

¹²⁵ Kant KdrV B 36.

¹²⁶ Kant Was heißt: sich im Denken orientieren? A 304.

¹²⁷ Kant KdrV B 317.

¹²⁸ Für Kant besteht die von Locke und Leibniz nicht erkannte Kennzeichnung des Problems der Möglichkeit von Erfahrung in diesem Anwendungsproblem: "Daher ist es ebenso notwendig, seine Begriffe sinnlich zu machen (d.i. ihnen den Gegenstand in der Anschauung beizufügen), als seine Anschauungen sich verständlich zu machen (d.i. sie unter Begriffe zu bringen). Beide Vermögen, oder Fähigkeiten, können auch ihre Funktionen nicht vertauschen. Der Verstand vermag nichts anzuschauen, und die Dinge nichts zu denken. Nur daraus, daß sie sich vereinigen, kann Erkenntnis entspringen" (KdrV B 75). Vgl. zur Problematik Friedrich Kaulbach: Schema, Bild und Modell nach den Voraussetzungen des kantischen Denkens. In: Studium Generale 18 (1965), S. 464-479; vgl. ebenso Friedrich Kambartel: Erfahrung und Struktur. Bausteine zu einer Kritik des Empirismus und Formalismus. Frankfurt am Main 1968, S. 112ff.

daß Kritik „alle Entscheidungen aus den Grundregeln ihrer eigenen Einsetzung gewinnt“¹²⁹. Denn allein durch dieses Verfahren ist gewährleistet, daß die Bestimmung der Kriterien der Erfahrung keinen empirischen, aber auch keinen genetischen bzw. evolutionären Bedingungen unterworfen ist. Vielmehr ist dem eigentümlichen Status von Erkenntnisbedingungen Rechnung getragen, die nicht in demselben Sinne Erkenntnisse darstellen, wie diejenigen der äußeren, d.h. logischen und empirischen Reflexion, sondern die sich aus der Anwendung selbst ergeben. Zugleich ist mit diesem Weg, Erfahrungen zu rekonstruieren, der Anspruch erfüllt, sie als konstituiert und damit für den kritischen Erkenntnisbegriff qualifiziert auszuweisen, und dies, ohne einfach von der Erfahrungsebene auf die Konstituentenebene rückzuschließen¹³⁰. Kategorien sind für Kant, im Unterschied zur aristotelischen Verwendung des Terminus, Grundfunktionen des Denkens, die an die „Ausführung“¹³¹ gebunden sind, d.h. daran, „einen Begriff der Sache aus[zu]machen“¹³². Einen bloßen Beweis der realen Welt führen zu wollen, nennt Kant hingegen einen Skandal der Philosophie¹³³.

Mit der bloßen Bestimmung von Erfahrungskonstituenten ist jedoch noch nicht gezeigt, wie diese Erfahrungskonstituenten aufeinanderbezogen sein müssen, damit die Möglichkeit der Gegenstandskonstitution erklärt werden kann. Der Begriff transzendente Reflexion impliziert zwar, daß „Verstand und Sinnlichkeit (...) bei uns nur in Verbindung Gegen-

¹²⁹ Kant KdrV B 779.

¹³⁰ Vgl. insbesondere Kant KdrV B 145f., Prolegomena § 36 und Kant Akad.-Ausg. 11, 51 (= Brief an Marcus Herz vom 26. 5. 1789: Brief Nr. 362): "Wie aber eine solche sinnliche Anschauung (als Raum und Zeit) Form unserer Sinnlichkeit oder solche Functionen des Verstandes, als deren die Logik aus ihm entwickelt, selbst möglich sey, oder wie es zugehe, daß eine Form mit der Andren zu einem möglichen Erkenntnis zusammenstimme, das ist uns schlechterdings unmöglich weiter zu erklären, weil wir sonst noch eine andere Anschauung sart, als die uns eigen ist, und einen anderen Verstand, mit dem wir unseren Verstand vergleichen könnten und deren jeder die Dinge an sich selbst bestimmt darstellt, haben müßten: wir können aber allen Verstand nur durch unsern Verstand, und so auch alle Anschauung nur durch die unsrige beurtheilen. Aber diese Frage zu beantworten, ist auch gar nicht nöthig".

¹³¹ Kant KdrV B 105.

¹³² Kant KdrV B 756.

¹³³ Kant KdrV B XL.

stände bestimmen“¹³⁴ können, doch wie die Spontaneität des Verstandes bei der Prägung der durch die Rezeptivität der Sinne bereitgestellten Mannigfaltigkeit konstitutiv wirksam werden kann, ist allein daraus noch nicht ersichtlich. Mit der (intuitiven) Sinnlichkeit als dem Vermögen der Rezeption und der Spontaneität des Verstandes als dem Vermögen, aus welchem (wahre) Vorstellungen entspringen, ist zwar gesagt, daß es de jure verschiedene Ursprünge unserer Vorstellungen (Anschauung, Begriff, Idee) gibt, aber nicht, daß es auch verschiedene Beziehungen unserer Vorstellungen überhaupt geben muß, die de facto definieren, was für die Vernunft von Belang ist. Auch hier zeigt sich, daß der durch den Begriff transzendente Reflexion initiierte kritische Prozeß des Bestimmens durch Differenz dem Prozeß der Konstitution von Erfahrung durch die (sukzessive) Ausgrenzung der Unbestimmtheit entspricht. Für die Konstitution des Gegenstandes, d.h. für das Zusammenwirken von Begriffen a priori mit dem unbestimmten Gegenstand der sinnlichen Anschauung, ist es notwendig zu zeigen, daß Begriffe a priori als bloß logische Formen nur dann mit der reinen Anschauung zusammenwirken, wenn sich darüber auch zugleich ein Gegenstandsbezug herstellt.

Hier wird die Einbildungskraft zum analytischen Zentrum der Reflexion: Sinn und Bedeutung von Begriffen müssen zugleich und in Wechselwirkung gegeben sein, damit sie Gegenstände konstituieren können. Und erst in dem konstituierten Gegenstand sind Sinn und Bedeutung von Begriffen vereint. Beide beschränken einander gegenseitig im sukzessiven Prozeß der Schematisierung auf den konkreten Gegenstand, ein Verfahren, dessen Handlungscharakter¹³⁵ die Verstandeskategorien zu „Zeitbestimmungen a priori nach Regeln“¹³⁶ macht. Die Zeit, als reine Form der (sinnlichen) Anschauung, schreibt der Vernunft zwar keine Gesetze vor, aber sie sichert den Vernunftgesetzen die Bedingung ihres Gebrauchs. Dieser aus dem Begriff transzendente Reflexion hergeleitete

¹³⁴ Kant KdrV B 314: "Wenn wir sie trennen so haben wir Anschauungen ohne Begriffe, oder Begriffe ohne Anschauungen, in beiden Fällen aber Vorstellungen, die wir auf keinen bestimmten Gegenstand beziehen können".

¹³⁵ Die Begriffe, die sich a priori auf Gegenstände beziehen, bezeichnet Kant so auch "nicht als reine oder sinnliche Anschauung, sondern bloß als Handlungen des reinen Denkens", mithin als Begriffe, die "weder empirischen noch ästhetischen Ursprungs sind" (KdrV B 81; Hervorh. v. Verf.).

¹³⁶ Kant KdrV B 184.

Konstitutionsbegriff ist es, aus dem sich die „vermittelnde Vorstellung“ des transzendentalen Schematismus als ein Akt der Einbildungskraft herleitet. Ihre Synthesisfunktion ist der Erkenntniskritik zufolge an die äußere Reflexion gebunden. Erst wenn im Gegenstand die Formen seiner Bestimmung mit dem Sinn seiner Anschauung zum Ausgleich gekommen sind, ist auch die schrittweise Synthesis von Verstand und Sinnlichkeit zur Ruhe gekommen¹³⁷. Verstand und Sinnlichkeit sind durch dieses Verfahren zugleich koordiniert und subordiniert. In den Allgemeinen Anmerkungen zum System der Grundsätze in der 2. Auflage der Kritik der reinen Vernunft bezeichnet Kant daher dieses Zusammenspiel von Anschauung, Verstand und äußerer Reflexion als „von großer Wichtigkeit (...), um, wenn von Selbsterkenntnis aus dem bloß inneren Bewußtsein und der Bestimmung unserer inneren Natur ohne Beihilfe äußerer empirischer Anschauungen die Rede sein wird, uns die Schranken der Möglichkeit einer solchen Erkenntnis anzuzeigen“¹³⁸.

Es ist etwas sehr Bemerkenswertes, daß wir die Möglichkeit keines Dinges nach der bloßen Kategorie einsehen können, sondern immer eine Anschauung bei der Hand haben müssen, um an derselben die objektive Realität des reinen Verstandesbegriffs darzulegen. (...) Noch merkwürdiger aber ist, daß wir, um die Möglichkeit der Dinge, zufolge der Kategorien, zu verstehen, und also die objektive Realität der letzteren darzutun, nicht bloß Anschauungen, sondern sogar immer äußerer Anschauungen bedürfen.¹³⁹

Transzendente Reflexion impliziert damit über das Verteilungsschema verschiedener Ursprünge unserer Vorstellungen hinaus auch die aktive Inbeziehungsetzung unserer Vorstellungen überhaupt. Sie bindet die Klärung der Frage nach den Ursprüngen der Vorstellungen an die Definition tätiger Vermögen (der Einbildungskraft, des Verstandes, der Vernunft), die in der Synthesis vorstellig werden, und bietet da durch auch ein Mittel zur zweckmäßigen Parzellierung der Vernunft an¹⁴⁰.

¹³⁷ In diesem Sinne schreibt Kant in Akad.-Ausg. 16, 556 (= Reflexion 2878): "(...) reflectieren heißt: sich nach und nach der Vorstellungen bewusst werden, d.i. sie mit einem Bewußtseyn zusammenhalten."

¹³⁸ Kant KdrV B 293f.

¹³⁹ Kant KdrV B 288.

¹⁴⁰ Damit können die Interessenfelder der Vernunft untereinander abgegrenzt werden, die, je nachdem, ob der Verstand, die Vernunft oder die Einbildungskraft den Vorsitz eines dieser Vermögen einnehmen, unterschiedliche Zwecksetzungen der Ver-

Die „reine Vernunftkenntnis aus bloßen Begriffen“, die Kant Leibniz vorwirft, führt deshalb in die Bedeutungslosigkeit, weil sie mit Begriffen umgeht, die sie ohne Zuhilfenahme anderer Begriffe nicht definieren kann, für die sie keine Beispiele (im Sinne von Exemplifikation) in der Erfahrung vorfinden kann und deren Beziehung auf ein Subjekt sie nicht im Akt des Urteilens auszuweisen vermag. Gedanken ohne Inhalt sind leer, weil das fiktive Erdenken von Gegenständen ohne Realitätsbezug keinen Selbstbezug des erkennenden Subjekts gewährleistet, sondern leeren Schein erzeugt. Aus dem gleichen Grund ist die bloße Anschauung ohne begriffliche Deskription blind¹⁴¹, weil der Zustand des Träumens und der Selbstversunkenheit keine erwirkte Erkenntnis ist. Eine „Realdefinition, welche nicht bloß dem Namen einer Sache andere und verständlichere Wörter unterlegt“, ist für Kant eine Erklärung, „welche nicht bloß einen Begriff, sondern zugleich die objektive Realität desselben deutlich macht“¹⁴². Alle Begriffe, die Bedeutung haben sollen, müssen demzufolge eine „Beziehung aufs Objekt haben“ und sich als konstituiert ausgewiesen haben, da man ansonsten „durch kein Beispiel sich selbst faßlich machen kann, was unter dergleichen Begriffe denn eigentlich für ein Ding gemeint ist“¹⁴³. Mit dem erkenntniskritischen Bedeutungsbegriff ist somit impliziert, daß er eine Beziehung auf das Objekt im empirischen Gebrauch hat, denn der Verstand kann „a priori niemals (...) die Schranken der Sinnlichkeit (...) überschreiten“¹⁴⁴. Die „logische Möglichkeit des Begriffs (...) der transzendentalen Möglichkeit der Dinge (...) zu unterscheiden“, ist somit „Blendwerk“. „Seine Grundsätze sind bloß Prinzipien der Exposition der Erscheinungen, und der stolze Name einer Ontologie (...) muß dem bescheidenen, einer bloßen Analytik des reinen

nunft (Erkenntnisvermögen, Begehungsvermögen, Gefühl der Lust oder Unlust) formulieren. Die Methode der transzendentalen Reflexion ist damit letztlich auch für das Verteilungsschema einer eigenen Vernunft in den Kritiken aus schlaggebend.

¹⁴¹ Vgl. Kant KdrV A 51 / B 75.

¹⁴² Kant KdrV B 301 Anm.

¹⁴³ Kant KdrV B 300. Der Begriff a priori für sich betrachtet kann insofern als ein Begriff bezeichnet werden, "dem doch eine Bedeutung zukommen muß, der aber keiner Erklärung fähig wäre. Allein hier hat es mit den Kategorien diese besondere Bewandnis: daß sie nur vermittelt der allgemeinen sinnlichen Bedingung eine bestimmte Bedeutung und Beziehung auf irgendeinen Gegenstand haben können (...)" (KdrV B 303 Anm.).

¹⁴⁴ Kant KdrV B 304.

Verstandes, Platz machen“¹⁴⁵. Man kann dies als „Wende von der a priori begründenden zur a priori urteilenden Vernunft“¹⁴⁶ verstehen, die auf Prinzipien eines anschaulich fundierten Erkenntnisbegriffs beruht.

Die Bedeutung von Kants kritischer Rekonstruktion des Reflexionsbegriffs im Amphiboliekapitel für eine Theorie der Reflexion „besteht darin (...), das Verfahren solcher Kritik selbst noch expliziert und damit die Reflexionstheorien des cartesianischen Paradigmas vervollständigt“¹⁴⁷ zu haben. Die Vorordnung des Begriffs der transzendentalen Reflexion gegenüber der empirischen bzw. logischen Reflexion ist dabei durch die Ineinsetzung von Erkenntniskritik und Erkenntnistheorie legitimiert. Als Erkenntniskritik, d.h. als Inbegriff einer Disziplin, dem bereits gewonnene Erkenntnisse unterworfen werden sollen, setzt die transzendente Reflexion - dem cartesischen Verfahren darin ähnlich - mit dem Zweifel an der Tragweite äußerer Reflexionsbegriffe ein, um deren Fehlentwicklung auf ihre gemeinsame Ursache hin zu überprüfen¹⁴⁸. Als Erkenntnistheorie hingegen enthält sie den formalanalytischen Anspruch, im wesentlichen eine Theorie von der Konstitution des Gegenstandes zu entwickeln, mit dem Ziel, daß bei ihrem systematischen und vollständigen Erfolg auch die eingangs getroffene Vorentscheidung zur Kritik als legitim ausgewiesen werde. Der Doppelsinn von *genitivus subjectivus* und *genitivus objectivus* im Titel Kritik der reinen Vernunft trägt letztlich diesem Sachverhalt Rechnung.

¹⁴⁵ Kant KdrV B 301ff.

¹⁴⁶ Manfred Riedel: Urteilskraft und Vernunft. Kants ursprüngliche Fragestellung. Frankfurt am Main 1989, S. 34.

¹⁴⁷ Herbert Schnädelbach: Reflexion und Diskurs. Ebd. S. 90f.

¹⁴⁸ Max Liedtke ist in diesem Zusammenhang der Überlegung nachgegangen, warum Kant in seinen Bemerkungen zum Reflexionsbegriff die Hierarchie von „*comparatio*“ und „*reflexio*“ in der Reihe der Verstandeshandlungen, wie sie in der Tradition der Wolffschen Schule u.a. bei A. G. Baumgarten und G. F. Meier besteht, umkehrt. Liedtke resümiert: „Weil die transzendental verstandene „*reflexio*“ zwar nach den Bedingungen aller möglichen Vergleichung fragt, diese Bedingungen aber doch wesentlich in dem Vermögen einer auf Komparation beruhenden logischen Einheitsfunktion unseres diskursiven Verstandes bestehen. Eben diese Bedingungen gehen aber der transzendentalen „*reflexio*“ voraus. Sie werden von ihr nur benannt. Die begriffsbildenden logischen Funktionen kommen allein der „*comparatio*“ zu“ (Max Liedtke: Der Begriff der Reflexion bei Kant. In: Archiv für Geschichte der Philosophie 48 (1966), S. 207-216, hier: S. 213f.).

Mit dieser Positionsbestimmung bezieht die Transzendentalphilosophie Kants eine kritische Position sowohl gegen den Rationalismus als auch gegen den Empirismus. Sie kann aber zugleich durch die Verschränkung wichtiger Grundannahmen dieser Philosophien im Methodenbegriff der transzendentalen Reflexion auch ihre Vorteile noch für sich vereinnahmen, insofern als sie die empiristische Reduktion objektiver Begriffe auf die Subjektivität beibehält, dann aber doch zugleich dem durch Subjektivität Hervorgebrachten gerade jene Objektivität zuspricht, die sie der kritisierten, bloß dogmatischen Objektivität entzogen hat. Formalanalytisch läßt sich diese Mittlerstellung der Transzendentalphilosophie von der im Amphiboliekapitel vorgenommenen Einteilung in die Trias empirische, logische und transzendente Reflexion herleiten. In dieser Trias ist der Begriff der transzendentalen Reflexion als Methodenbegriff zur Erforschung der Möglichkeitsbedingungen von Erkenntnis sowohl der empirischen als auch der logischen Reflexion systematisch vorgeordnet, weil er als gemeinsamer Bezugspunkt beider Formen der Fehlexplikation zugleich auch deren Korrektur aufzeigt.

Mit der systematischen Vorordnung der transzendentalen Reflexion ist allerdings hinsichtlich des Empirismus bzw. des Rationalismus lediglich eine Position bezogen, die sich zur typologischen Orientierung eignet. Den historischen Philosophien selbst wird diese Typologisierung nicht gerecht. Ob die mit dem Methodenbegriff der transzendentalen Reflexion eingeleitete kopernikanische Wende in der Tat traditionellen Reflexionstheorien überlegen, d.h. vorgeordnet ist, entscheidet sich nicht vor dem Hintergrund der womöglich aus dem Blickwinkel der Transzendentalphilosophie problemreduziert erscheinenden traditionellen Reflexionskonzeptionen. Ihre Diskreditierung als bloßer Dogmatismus bzw. Skeptizismus beruht auf Voraussetzungen, die dem Begriff der transzendentalen Reflexion selbst innewohnen. Die Wende zur Metaphysikkritik, in die eine transzendente Reflexion notwendig übergeht, und die Auseinandersetzung mit der Frage, „ob auch so etwas, als Metaphysik, überall nur möglich sei“¹⁴⁹, bleiben den Reflexionstheorien des cartesischen Paradigmas noch verhaftet. Ob transzendente Reflexion als Organon kritischen Philosophierens sich auch zur Selbstbegründung der kritischen

¹⁴⁹ Kant Prolegomena A 4.

Philosophie eignet, kann erst eine Analyse dieser mit dem Methodenbegriff der transzendentalen Reflexion gegebenen Vorentscheidungen und Zielsetzungen ausweisen.

Das Projekt der transzendentalen Reflexion, das Kant anbietet, um die Grenzen und den Umfang der Reflexion zu bestimmen, führt zu einer entscheidenden Transformation: metaphysische Wahrheiten werden in ästhetische Hoffnungen überführt. Auch dies liegt in der Tragweite der Konsequenz, mit dem Begriff der transzendentalen Reflexion wesentlich die Problematik eines Übergangs, d.h. die Problematik, ob denn überhaupt so etwas wie Metaphysik möglich sei, zu entwickeln¹⁵⁰. Im Begriff der reflektierenden Urteilskraft wird Kant diese Transformation direkt ansprechen. Die Urteilskraft wird innerhalb des kritischen Systems zum Platzhalter der ursprünglich spekulativ orientierten (unkritischen) Metaphysik¹⁵¹, indem sie sich selbst, als reflektierende Urteilskraft, die Perspektive einer Ontologie der Natur vorschreibt, d.h. den Standpunkt als

¹⁵⁰ Walter Schulz hat in seinem eindrucksvollen Buch *Metaphysik des Schwebens* (Walter Schulz: *Metaphysik des Schwebens - Untersuchungen zur Geschichte der Ästhetik*. Pfullingen 1985) herausgestellt, daß die ästhetische Erfahrung, wie sie sich in der Entlastung vom Wirklichkeitsdruck in der modernen Kunst und Literatur bezeugt, allein "Wesenhaftigkeit ad oculos demonstriert" (S. 171). "Nachdem offensichtlich geworden ist, daß die traditionelle ontologische Metaphysik nicht mehr als verbindliche Wahrheit auftreten kann, ist es (...) legitim, nach den nun verbleibenden Möglichkeiten der Metaphysik zu fragen" (S. 294). Wo weder eine "feste" Wirklichkeit noch eine "gesicherte" Subjektivität eine "angemessene philosophische Auslegung" finden können, installiert sich ein ästhetisches Bewußtsein in der Schwebelage zwischen beiden Extremen. Kunst eröffnet dann "dem Selbstbewußtsein die Paradoxie seiner selbst und seines Weltbezuges: daß es sich seiner selbst als Ich gewiß ist, und daß sich diese Gewißheit immer wieder dem Denken als einem auslegenden Begreifen entzieht. Daß die Gewißheit und der Entzug zusammengehören", wie Schulz hier in Anschluß an Heidegger interpretiert, "daß dies das Rätsel und Geheimnis der Subjektivität und ihres Weltbezuges ist, das vermag Kunst wohl besser als Philosophie zu veranschaulichen, weil es ihrer Wesensstruktur entspricht, das zweideutige Ineinander und Gegeneinander von Sein und Schein, Wahrheit und Täuschung, Sinnlichkeit und Reflexion zu vermitteln" (S. 510). Zur These, daß bei Kant die Metaphysik selbst als Kunst ausgelegt werde, vgl. auch K. Ludwig Pfeiffer: *Schwierigkeiten mit der Fiktion*. In: *Philosophische Rundschau* 1/2 (1986).

¹⁵¹ Vgl. in diesem Zusammenhang Manfred Riedel: *Urteilskraft und Vernunft*. Ebd. S. 25: "Die Urteilskraft beruht auf der intuitiven Gewißheit des *Cogito sum*, das Descartes als oberstes aller Axiome ausgezeichnet und der Methodik deduktiver Begründungen zugrunde gelegt hatte."

ob die Natur „nach objektiver Erkenntnis formal zweckmäßig gebaut wäre und sich dadurch auch unserer Urteilskraft und ihrem Systembedürfnis gegenüber zweckmäßig verhalten würde“¹⁵². Sie wird dies in der Einsicht tun, damit zwar keinen Erkenntnisanspruch erheben zu dürfen, wohl aber „für die Vollendung aller Kultur der menschlichen Vernunft (...) unentbehrlich“¹⁵³ zu sein.

2.3. Transzendente Reflexion und Gemeinsinn

Von ihrem Methodenbegriff der transzendentalen Reflexion her kann Kants Transzendentalphilosophie als ein epistemologisches System verstanden werden, das sich innerhalb des Gegensatzes von Subjekt und Objekt ansiedelt, dabei aber das Subjekt wie auch das Objekt in ihrer internen Struktur unaufgeklärt läßt. Kant hat diesen erkenntnistheoretischen Standpunkt als den eines *formalen* Idealismus¹⁵⁴ bezeichnet, demzufolge der Grund aller Erkenntnis in den reinen Formen der sinnlichen Anschauung und der Verstandestätigkeit zu suchen ist. Aussagen über das Subjekt und das Objekt des Denkens lassen sich danach nur über die Form machen, in der sie dem menschlichen Vorstellungsvermögen gegeben sind, nicht jedoch über ihre Beschaffenheit an sich. Die Analyse der Erkenntnisvermögen als die durch *transzendente Reflexion* gewonnenen Bedingungen der Möglichkeit der Erkenntnis führt nicht zu einer von aller Faktizität abgelösten Möglichkeit von Erkenntnis überhaupt, sondern bleibt immer zurückverwiesen auf die Wirklichkeit dieser Möglichkeit, also auf Erfahrung. Umgekehrt kann die Wirklichkeit immer nur als eine vermittelte begriffen werden, nicht in dem Sinne, daß Objektivität bloß auf Subjektivität reduziert wird - was in der Tradition des Cartesischen Paradigmas gemeinsames Kennzeichen rationalistischer und empiristischer Philosophien ist -, sondern, daß durch die Analyse einer objektbedingenden Subjektivität der Begriff einer subjektbedingten Objektivität überhaupt erst begründet wird. Die systematische Verschränkung beider

¹⁵² Friedrich Kaulbach: *Ästhetische Welterkenntnis bei Kant*. Würzburg 1984, S. 23.

¹⁵³ Kant *KdrV* B 878f.

¹⁵⁴ Kant *KdrV* B 519.

Positionen in der kritischen Transzendentalphilosophie führt zu dem besonderen Status der transzendentalen Erkenntnis, weder empirische noch intellektuelle Erkenntnis zu sein. Als Untersuchung der Bedingungen möglicher Gegenstandserkenntnis kann sie nicht auf die Gegenstandserkenntnis einer wie immer gearteten empirischen Faktizität gerichtet sein – ebenso ist auch die innere Erfahrung des *Ich denke* keine empirische Erkenntnis, sondern: oberste Bedingung aller „Erkenntnis des Empirischen überhaupt“¹⁵⁵. Subjekt und Objekt selbst werden vor dem Hintergrund der Frage nach der Wirklichkeit von synthetischen Urteilen a priori als unbestimmbares Ding-an-sich bzw. Ich-an-sich ausgeklammert und bleiben durch die Einschränkung des Erkenntnisbereichs auf Gegenstände der Erfahrung notwendigerweise unaufgeklärt. Eine gegenständliche Theorie des Wesens von Subjektivität oder die eines metaphysischen Gegenstandsbereichs überhaupt liegen nicht im Horizont der transzendentalphilosophischen Untersuchung subjektiver Bedingungen gegenständlicher Begriffsbildung.

Wahrheit als *adaequatio rei et intellectus*, d.h. als Übereinstimmung der Erkenntnis mit ihrem Gegenstand, führt im Rahmen von Kants reflexiver Erkenntnistheorie zu dem Problem, daß sie am *intellectus* selbst ausgewiesen werden muß, wenn nicht unentschieden bleiben soll, ob das Kriterium der Wahrheit in der *Erkenntnis* des Gegenstandes bzw. im *Gegenstand* der Erkenntnis liegt. Diese Zirkularität in der traditionellen

¹⁵⁵ Kant *KdrV* B 401. Schon in der ersten Auflage der *KdrV* bezeichnet Kant die Selbstkonstataktion des Denkens als "Wahrnehmung seiner selbst" oder als eine "innere Erfahrung", die auf einem empirischen Prinzip gründet, ohne jedoch eine empirische Erkenntnis zu sein (Kant *KdrV* A 342f.; B 400f.). Im § 46 der *Prolegomena* von 1785 schreibt Kant: "Das Ich ist kein Begriff, sondern nur eine Bezeichnung des Gegenstandes des inneren Sinns, so fern wir es durch kein Prädikat weiter erkennen". In den *Metaphysischen Anfangsgründen* von 1786 schreibt Kant: "Das Ich (...) bezeichnet als ein bloßes Vorwort ein Ding von unbestimmter Bedeutung (...)" (*Akad.-Ausg.* 4, 542 = *Metaphysische Anfangsgründe*). In der 2. Auflage der *Kritik der reinen Vernunft* schreibt Kant: Das *ich denke* ist "eine unbestimmte empirische Anschauung, d.h. Wahrnehmung", die durch keine Kategorien bestimmt ist, jedoch selbst Grund der Kategorien ist. Mit dieser Problematik hat Kant sich bis in seine Spätzeit befaßt. In den sog. Kiesewetter-Fragmenten gibt er auf die Frage "Ist es eine Erfahrung, daß wir denken?" die Antwort, daß es "ein transzendentales Bewußtseyn, nicht Erfahrung" sei (*Akad.-Ausg.* 18, 319 = *Reflexion* 5661). Ebenso dort: "Das Ich ist eine unerklärliche Vorstellung. Es ist eine Anschauung, die Unwandelbar ist" (*Akad.-Ausg.* 17, 465 = *Reflexion* 4225).

„Namenerklärung“ der Wahrheit hat Kant nachdrücklich hervorgehoben: „Meine Erkenntnis soll sich also selbst bestätigen, welches aber zur Wahrheit noch lange nicht hinreichend ist. Denn da das Objekt außer mir ist, so kann ich immer doch nur beurteilen, ob meine Erkenntnis vom Objekt mit meiner Erkenntnis vom Objekt übereinstimme. Einen solchen Zirkel im Erklären nannten die Alten Diallele“¹⁵⁶. Der Widerspruch, den das traditionelle Wahrheitsschema im Rahmen einer reflexiven Erkenntnistheorie aufwirft, nötigt zur Erweiterung des Wahrheitsbegriffs: „Die Namenerklärung der Wahrheit, daß sie nämlich die Übereinstimmung der Erkenntnis mit ihrem Gegenstand sei, wird hier geschenkt, und vorausgesetzt; man verlangt aber zu wissen, welches das allgemeine und sichere Kriterium der Wahrheit einer jeden sicheren Erkenntnis sei.“¹⁵⁷ Aus dieser Notwendigkeit, Wahrheit als ein kriteriologisches Problem aufgreifen zu müssen, greift die Transzendentalphilosophie mit ihrem Methodenbegriff der *transzendentalen Reflexion* auf die der Reflexion immanenten Voraussetzungen zurück, um sich, ausgehend von *gegebenen* Vorstellungen, Bedingungen der Möglichkeit von Erkenntnis zu erschließen.

Das *cogito*, dem Descartes nicht nur Evidenz, sondern wie einem Erkenntnisgegenstand unter anderen Erkenntnisgegenständen auch Existenz zuerkennt, wird durch diese kritische Wendung zu einer rein intellektuellen Vorstellung, die „nicht als empirische Erkenntnis [mehr], sondern (...) als Erkenntnis des Empirischen überhaupt angesehen werden [muß], und (...) zur Unterstützung der Möglichkeit einer jeden Erfahrung, welche allerdings transzendental ist“¹⁵⁸, gehört. Diese selbstbewußte Existenz des *cogito* als Ursprung aller Intelligibilität eigens noch einmal ausweisen zu wollen, führt in den „beständigen Zirkel“, daß sie als „transzendentes Subjekt der Gedanken (...) nur durch die Gedanken, die seine Prädikate sind, erkannt wird“¹⁵⁹, die aber nicht es selbst sind. Der Ursprungsnachweis transzendentaler Subjektivität kann nur noch durch die Legitimation von Besitzansprüchen geführt werden, nicht aber der Rechtstitel von Erkenntnisansprüchen an ihr selbst ausgewiesen werden¹⁶⁰.

¹⁵⁶ Kant Logik Einleitung VIII.

¹⁵⁷ Kant KdrV B 82.

¹⁵⁸ Kant KdrV B 401.

¹⁵⁹ Kant KdrV B 404.

¹⁶⁰ Dieter Henrich hat die Argumentationsstruktur der transzendentalen Deduktion nicht als deduktive Schlußfolgerung, im Sinne eines syllogistischen Beweises de-

Für den Status des *Ich denke* ergibt sich daraus, daß, anknüpfend an „gegebene Vorstellungen“, deren Zuweisungen einem Ich in der Cartesischen Tradition problematisch wird, die transzendentalphilosophische Analyse diese Zuweisungen durch Problem- und Umfangsreduktion auf ihre Verständlichkeit und Gültigkeit hin ausweist und damit die Bedingungen festlegt, die eingelöst sein müssen, damit dem *Ich denke* Existenz zuerteilt werden kann. Die Notwendigkeit, daß die kritische Untersuchung eines Ich-los scheinenden Selbstbewußtseins doch als Analyse des *Ego* angesehen werden muß, folgert Kant im 2. *Paralogismus* aus dem Umstand, daß ein anderes Korrelatum auch gar nicht angegeben werden könnte, „daß, wenn man sich ein denkend Wesen vorstellen will, man sich selbst an seine Stelle setzen, und also dem Objekte, welches man erwägen wollte, sein eigenes Subjekt unterschieben müsse, (welches in keiner anderen Art der Nachforschung der Fall ist) und daß wir nur darum absolute Einheit des Subjekts zu einem Gedanken erfordern, weil

finiert, sondern im Sinne der historischen (juristischen) Deduktionsschriften als eine "Geschichtserzählung, die nicht die quaestio facti, sondern die quaestio juris" betrifft, insofern "als die Geschichte einer Erwerbung in nur den Aspekten, die rechtsrelevant sind, erzählt wird". Die Deduktion ist in diesem Sinne eine "Rückleitungsargumentation, die den Ursprung des Rechtsanspruches namhaft macht - so, daß durch den Aufweis des Rechtsanspruches zugleich die Legitimität des Rechtsanspruches einleuchtet". Die Legitimation von Besitzansprüchen wird damit durch einen Ursprungsnachweis geführt, der das Recht als "ein erworbenes Recht" expliziert, das "also nicht angeboren ist". Diese Methode ist für Kants "Begründungsmöglichkeit von Erkenntnisansprüchen" entscheidend; mit ihr unterläuft er sowohl das empiristische Rückleitungsverfahren Lockes wie auch die universale Charakteristik Leibniz'. In Bezug auf die Transzendental Deduktion Kants kann dann gesagt werden, daß "der Geltungsbeweis, als Beweis der Geltung der Kategorien für alles Gegebene ohne Einschränkung, in den Aufweis der Herkunft ihrer Geltungsansprüche aus deren Ursprung, der synthetischen Einheit der Apperzeption und ihrer Cartesianischen Gewißheit eingefügt ist. Der Umstand, daß Kant den Aufweis des Ursprungs für die eigentliche Deduktion hält, daß aber die unumschränkte Geltung der Kategorien für Gegebenes im Rahmen dieses Aufweises sicherzustellen ist, kann den Assoziationsgang verständlich machen, der dem Text seine verwirrende Form gegeben hat" (Dieter Henrich u.a.: Diskussion: Beweisstruktur der transzendentalen Deduktion. In: Burkhard Tuschling (Hg.): Probleme der *Kritik der reinen Vernunft*. Kant-Tagung Marburg 1981. Berlin, New York 1984, S. 84 - 92). Vgl. ebenso Rüdiger Bubner: *Selbstbezüglichkeit als Struktur transzendentaler Argumente*. In: Eva Schaper und Wilhelm Vossenkuhl (Hg.): Bedingungen der Möglichkeit. 'Transzendental Arguments' und transzendentales Denken. Stuttgart 1984, S. 66 Anm.

sonst nicht gesagt werden könnte: Ich denke (das Mannigfaltige in einer Vorstellung)¹⁶¹. Daß wir uns mit der „Formel unseres Bewußtseins“ an die Stelle eines jeden anderen intelligiblen We sens setzen können, diese Fähigkeit zur Einheitsstiftung überhaupt, kann ihren Grund nur in dem Regelcharakter eines Selbstbewußtseins haben, das die „formale Einheit des Bewußtseins in der Synthesis des Mannigfaltigen der Vorstellungen“ möglich macht. Erst das vereinte Bewußtsein aller, die sich in der Konsensfindung durchsetzende Selbstausstreichung ihrer Differentialität, müßte das Bewußtsein transzendentaler Subjektivität herstellen. Der Mensch, der über sich *selbst* reflektiert, vermag dies nur, indem er sich qua Einbildungskraft in den Standpunkt anderer versetzt. Die Menschen „hören sich sprechen, sie sehen sich selbst mit fremden Augen“¹⁶². „*Persona* bedeutet auch Maske“, vermerkt Kant im *Opus postumum* unter Hinweis auf Lukrez: „*eripitur persona manet res* [Tum demum verae voces eliciuntur et eripitur persona manet res]“¹⁶³.

Kants transzendente Reflexion leistet keine Letztbegründung von Erkenntnissen, sondern stellt eine Rückführung auf die Bedingungen ihrer Möglichkeit dar als dem Inbegriff von Vermögen, über die ein reflektierendes Subjekt potentiell verfügen muß, wenn es zurecht diese Erkenntnisse mit dem Bewußtsein begleitet, *daß ich es bin*, der ihnen Bedeutung verleiht¹⁶⁴. Unterstellt man Kant einen Letztbegründungsan-

¹⁶¹ Kant *KdrV* A 353f.

¹⁶² Kant *Akad.-Ausg.* 15, 664 (= *Reflexion* 1482).

¹⁶³ Kant *Akad.-Ausg.* 21, 142.

¹⁶⁴ Das Programm der Selbsterkenntnis der Vernunft geht von einem handlungstheoretischen Ansatz aus, dessen Vorgehen auf Selbsterfassung beruht, nämlich darauf, "daß die Vernunft nur das einsieht, was sie selbst nach ihrem Entwurfe her vorbringt" (*KdrV* B XIII). So geht Kaulbach davon aus, "daß Kants Philosophie im Ganzen als eine durch alle ihre Teile hindurchgehende Theorie der Handlung zu interpretieren ist. Es zeigt sich, daß eine sich am Leitfaden des Handlungsprinzips orientierende Darstellung der Kantischen Philosophie durch keine Gebietsgrenzen eingeschränkt wird: vielmehr öffnen sich durch dieses Vorgehen von selbst alle Türen, die sonst Bereiche wie Theorie und Praxis, Moralphilosophie, Rechtsphilosophie, Geschichtsphilosophie, Religionsphilosophie (...) trennen. So gibt das Thema Handlung einen Blick auf eine bisher kaum gesehene Einheit des Kantischen 'Systems' frei" (Friedrich Kaulbach: *Das Prinzip Handlung in der Philosophie Kants*. Berlin, New York 1978, S. VII). Der entscheidende Vorzug dieses Grundprinzips liegt in der Deutung der transzendentalen Apperzeption als Handlung des Subjekts, wodurch das "Ich denke" der theoretischen Philosophie mit dem "Ich will" der praktischen Philosophie in ihrer Identität aufgezeigt werden kann

spruch, wonach über die Legitimität von Geltungsansprüchen auch deren Existenz ausgewiesen werden soll, entstehen logische Aporien reflexiver Selbsterfahrung, die nur unter der Voraussetzung überwindbar sind, daß zwischen dem Reflexionssubjekt und dem Reflexionsobjekt bereits eine Übereinstimmung besteht. Von dieser Übereinstimmung geht Kants Konzeption transzendentaler Reflexion in der Nachfolge des Cartesischen Paradigmas von Reflexion aber schon immer aus. Reflexion, die zum Selbstbewußtsein des Ich *führen* soll, muß von einem instantanen Selbstbewußtsein ausgehen, das sich erst im Akt der Reflexion als solches ergreift. Die Aporien, die sich dadurch auftun, resultieren aus dem Umstand, daß die Aufstufung des Cartesischen Reflexionsbegriffs durch Kant mittelst eines Rückführungsverfahrens erreicht wird, das seine eigenen Voraussetzungen nicht mehr reflektieren kann.

Descartes' methodischer Idealismus, der unter ontologischem Aspekt zwei selbständig existenzfähige Entitäten, die *res cogitans* und die *res extensa*, unterscheidet, kann unter erkenntnistheoretischem Aspekt die unbezweifelbare Selbstevidenz des Selbstbewußtseins noch als gegeben annehmen und das Weltbewußtsein in Abhängigkeit von der *res cogitans* als wahres Bewußtsein von der Welt entwerfen. Das Evidenzkriterium allein verbindet beide Entitäten. Kants Transzendentalphilosophie dagegen hinterfragt den bei Descartes immer schon gegebenen methodischen Ausgangspunkt danach, inwiefern durch ihn formale Prinzipien, die Objekte überhaupt erst bedingen, gegeben sind. Diese Analyse des Selbstbewußtseins findet unter der Voraussetzung statt, daß die methodische Auslegung eines immer schon gegebenen Selbstbewußtseins erst durch eine formale Auslegung dessen Status *als* Selbstbewußtsein deutlich machen kann. Die Schwierigkeit dieses Begründungsverfahrens aber resultiert daraus, daß die Kritik sie nur unter der Suspension ihrer eigenen Begründungsproblematik durchführen kann: Die Untersuchung der Bedingungen der Möglichkeit von Gegenständlichkeit, die eine reflexive Selbsterfassung impliziert, erlaubt aus sich heraus keine Metareflexion ihrer eigenen Vorgehensweise mehr. Transzendente Reflexion kann den

("eine wirkliche Identität von Freiheit und erscheinender Wirklichkeit, die nur vom Standpunkt der Praxis aus begreifbar ist" (S. 317)). Die *kritische Metaphysik* Kants kann damit von Kaulbach in die frühe Subjektivitätsphilosophie der Leibniz-Wolffschen Tradition gestellt werden.

einzigartigen Fall des Selbstbewußtseins des Ich qua Reflexivität nicht positiv ausweisen, sondern nur die Struktur der Selbstbezüglichkeit dokumentieren, die als Bedingung des Selbstbewußtseins fungieren muß, wenn es denn ein Ich gibt. Kants Modell ist so für sich gesehen prinzipiell auch als ein ich-freies Reflexionsmodell lesbar¹⁶⁵.

Diese Irreduzibilität der Kantischen Konzeption von Selbstbewußtsein auf einen ihr zugrunde liegenden untrennbaren Einheitsgrund, ist der Anknüpfungspunkt aller Überbietungsformen des Kantischen Reflexionsmodells. Sie divergieren nur in der Art der methodischen Rückführung auf eine Letztbegründungsinstanz. So ist Fichtes Versuch, die Apodiktik der Reflexionstheorie dadurch aufzulösen, daß nicht die Gegebenheit eines Selbstbewußtseins, sondern dessen Produziertheit angenommen wird, an die Instanz einer intellektuellen Anschauung gebunden, die dem Prozeß der transzendentalen Reflexion ein Wissen von sich selbst verschafft. Sie ist kein Bewußtsein, nicht einmal ein Selbstbewußtsein in dem Sinne, daß sie durch ein Bewußtsein *von* etwas erzeugt ist, sondern das unmittelbare Bewußtsein, das ich handle: „Es ist schlechthin, was es ist, und es ist dieses schlechthin, weil es ist.“¹⁶⁶

Novalis und Schlegels Überbietungsversuch dagegen depotenzieren nicht die Reflexion auf ein (absolutes) Ich, sondern subtruieren in kritischer Auseinandersetzung mit Fichte die Methode der Reflexion selbst gerade wegen ihres entgegengesetzten Charakters zu einer synthetischen Methode: Jenseits des Wechsels der Reflexion gibt es kein Ich - die „Kraft des Identischen - oder das Wesen der Thätigkeit - besteht im

¹⁶⁵ Karen Gloy spielt diese Alternative durch: "Indem das sich selber denkende Denken (Selbstbewußtsein) sich in sich diri miert in ein Denken qua Subjekt und in ein Denken qua Objekt und über diese Dualität wieder mit sich zusammengeht als Denken, übernimmt es die Rolle des Ich als *Verbindungsprinzip*, und indem es sich in Subjekt und Objekt als ein und dasselbe erhält, re präsentierte es die *numerische Identität*. Als Bezugspol oder Referent hat es die Funktion des Subjekts inne. Wenn alle Funktionen des Ich von einem nicht-egologischen Bewußtsein übernommen werden können, gibt es keinen privilegierten epistemischen Grund für dessen notwendige Annahme" (Karen Gloy: *Kants Theorie des Selbstbewußtseins*. In: Wiener Jahrbuch, Bd. 17 (1985), S. 29-58, hier: S. 43).

¹⁶⁶ Fichte 2, 19 (= *Wissenschaftslehre von 1801/2*; zit. nach Johann Gottlieb Fichte: *Werke*. Hrsg. v. I. H. Fichte. 8 Bde., Berlin 1845/46, ND Berlin 1971).

Wechsel“¹⁶⁷. Der romantische Reflexionsbegriff radikalisiert den Reflexionsbegriff der Wissenschaftslehre zu einem ich-freien und gewinnt dadurch Anschluß an eine exponierte Kantdeutung, die ihr Zentrum in der *Kritik der Urteilskraft* hat. Die ganze Philosophie wird ihr zu einem Experimentieren „mit dem Leben der Reflexion und dem Genie“¹⁶⁸, zur Dialektik von Selbstschöpfung und Selbstvernichtung, d.h. zur Kunst.

Kants *synthetische Einheit der Apperzeption* - das reine Selbstbewußtsein, das er als „höchste[n] Punkt“ der Transzendentalphilosophie deduziert - verstehen Fichte und Schelling als Nachfolger Kants in der Einheit der intellektuellen Anschauung als „einen letzten Punkt der Realität, an dem alles hängt“¹⁶⁹; Schlegel und Novalis formulieren dagegen unter Berufung auf Kant die „freywillige Entsagung“ von je dem Ich-Substrat: „Aller wircklicher Anfang [der Philosophie ist] ein 2^{ter} Moment“¹⁷⁰ - „einen absoluten Punkt, ein Ey für das Universum giebt nicht“¹⁷¹.

Kants Explikationsmodell untersucht das reine Selbstbewußtsein nur, insofern es uns *gegeben* ist. Identität gibt es für Kant nur im *Übergang*¹⁷². Der Methodenbegriff der transzendentalen Reflexion würde sich selbst verfehlen, wenn er auf das reine Selbstbewußtsein reflektierte. Daß die kritische Transzendentalphilosophie dennoch mit ihrer analytisch-regressiven Ausrichtung auf die Bedingungen der Möglichkeit von Subjektivität und Objektivität metaphysischen Sinnfragen verhaftet bleibt - auch die Unterbrechung der Arbeit an der Metaphysik letztlich der Weiterarbeit an ihr dienen soll¹⁷³ -, zeigt, daß diese Eckpfeiler ihres Verfahrens, das reine Subjekt wie auch das reine Objekt, auch dann noch unverzichtbare Bedingungen bleiben, wenn sie dem kritischen Verfahren selbst un-

¹⁶⁷ Novalis 2, 219 (zit. nach Novalis: *Schriften*. Hrsg. v. Paul Kluckhohn und Richard Samuel. 5 Bde., Stuttgart, Berlin, Köln, Mainz 1981).

¹⁶⁸ Schlegel 18, 419 (= *Philosophische Fragmente* Nr. 1186; zit. nach Friedrich Schlegel: *Kritische Studienausgabe*. Hrsg. v. Ernst Behler. München, Paderborn, Wien 1963ff.).

¹⁶⁹ Schelling I, 162 (= Vom Ich als Princip der Philosophie).

¹⁷⁰ Novalis 2, 591.

¹⁷¹ Schlegel 18, 409 (= *Philosophische Fragmente* Nr. 1062)

¹⁷² Vgl. Manfred Sommer: *Identität im Übergang: Kant*. Frankfurt am Main 1988.

¹⁷³ So verkündet etwa schon der Titel der *Prolegomena*, daß es nicht um die Verabschiedung geht, sondern um die Fundierung "einer jeden künftigen Metaphysik, die als Wissenschaft wird auftreten können".

hinterfragbar sind. Sowohl das Ding-an-sich als auch das Ich-an-sich müssen, wenn auch nicht erkannt, so doch gedacht werden können: Das Ding-an-sich, da „sonst (...) der ungereimte Satz daraus folgen [würde], daß Erscheinungen ohne etwas wären, was da erscheint“ - das Ich-an-sich, da „sonst (...) etwas in mir vorge stellt werden [würde], was garnicht gedacht werden könnte, welches ebensoviel heißt, als die Vorstellung würde entweder unmöglich, oder wenigstens für mich nichts sein“¹⁷⁴. Der tiefere Grund dafür liegt darin, daß auch die kritische Transzendentalphilosophie ihre formale Analyse noch auf die Idee einer *Entsprechung* zwischen dem Subjekt und dem Objekt fundiert, d.h. auf die Idee eines Gemeinsinns als einem „Grund (...), der allen gemein ist“¹⁷⁵. Dieser Gemeinsinn hat seinen Ursprung in der transzendentalen Synthesis der Einbildungskraft, d.h. in derjenigen Handlung, die die Verknüpfung des Mannigfaltigen in der Vorstellung mit der Form der Erkenntnis a priori möglich macht.

Doch ist diese Entsprechung keine postulierte, wie sie etwa im Substanzdualismus Descartes' nur durch die Vermittlung des Gottesbeweises verbürgt ist, sondern eine für die Kritik der Erkenntnisvermögen konstitutiv-notwendige Voraussetzung, deren Status die kritische Transzendentalphilosophie gerade klären soll. Während der dogmatische Rationalismus diese Entsprechung als eine Übereinstimmung zwischen der Ordnung der Ideen und der Ordnung der Dinge interpretiert und letztlich ein theologisches Prinzip als Ursprung und Garant dieser Ausgewogenheit in Anspruch nehmen muß, ebenso der Empirismus Humes eine Übereinkunft zwischen den Prinzipien der Natur und denen der menschlichen Erfahrung nur durch eine vorbestimmte Eintracht geltend machen kann, ersetzt Kant die Idee einer prästabilisierten Harmonie zwischen Subjekt und Objekt durch die Maxime einer notwendigen Übereinstimmung der Erkenntnisvermögen im gesetzgebenden Subjekt als einem Erfordernis von Erkenntnis überhaupt¹⁷⁶. Zwischen ihnen besteht keine graduelle Differenz, sondern eine wesentliche, so als seien es „verschiedene Quel-

¹⁷⁴ Kant *KdrV* B 131f.

¹⁷⁵ Kant *KdU* B 63.

¹⁷⁶ Vgl. etwa Kant *KdrV* B 293: "Daher *Leibniz*, indem er den Substanzen der Welt, nur, wie sie der Verstand allein denkt, eine Gemeinschaft beilegte, eine Gottheit zur Vermittlung brauchte; denn aus ihrem Dasein allein schien sie ihm mit Recht unbegreiflich".

len von Vorstellungen (...), die aber nur in *Verknüpfung* objektiv gültig von Dingen urteilen könnten“¹⁷⁷. Die Grundidee der kopernikanischen Revolution, die prästabilisierte Harmonie zwischen Subjekt und Objekt durch das Prinzip einer notwendigen Unterwerfung des Objekts durch das gesetzgebende Subjekt zu ersetzen, basiert selbst auf der Annahme, daß Vernunft und Sinnlichkeit aufgrund ihrer Gleichartigkeit immer nur im Verbund zu Erkenntnissen gelangen. Niemals könnte ein Vermögen eine gesetzgebende Funktion übernehmen, wenn nicht alle Vermögen zusammen und zunächst zu einer freien, subjektiven Harmonie fähig wären¹⁷⁸. Wie sehr diese Grundidee strukturbildend für die kritische Transzendentalphilosophie ist, zeigt eine Bemerkung Kants, nach der er am liebsten sich selbst dazu „überreden“ würde, „daß Leibnitz mit seiner Vorherbestimmten Harmonie (...) nicht die Harmonie zweyer Verschiedenen Wesen, nämlich Sinnen und Verstandeswesen, sondern zweyer Vermögen eben desselben Wesens, in welchem Sinnlichkeit und Verstand zu einem Erfahrungserkenntnis zusammenstimmen, vor Augen gehabt habe (...)“¹⁷⁹.

Erst vor dem Hintergrund dieser grundlegenden Übereinstimmung der Vermögen werden die verschiedenen Proportionen der Erkenntnisvermögen im jeweiligen Erkenntnisakt überhaupt kritisierbar, entweder als Übereinstimmung unter der Aufsicht eines bestimmten Verstandesbegriffs in der *Kritik der reinen Vernunft* oder unter der Leitung der Vernunft selbst in der *Kritik der praktischen Vernunft*. Ohne die Annahme einer grundlegenden Übereinstimmung an sich differenter Erkenntnis-

¹⁷⁷ Kant *KdrV* B 327. In der *Kritik der Urteilkraft* wird Kant dann - deutlicher - die Formulierung wählen: "gleich als ob es verschiedene Welten wären" (B XIX).

¹⁷⁸ In der *Vorrede zur zweiten Auflage* der *Kritik der reinen Vernunft* vergleicht Kant so auch das Verfahren der transzendentalen Kritik mit dem Vorgang einer chemischen Analyse: "Dieses Experiment der reinen Vernunft hat mit dem der *Chemiker*, welches sie manchmal den Versuch der *Reduktion*, im allgemeinen aber das *synthetische Verfahren* nennen, viel Ähnliches. Die *Analysis des Metaphysikers* schied die reine Erkenntnis a priori in zwei sehr ungleichartige Elemente, nämlich die der Dinge als Erscheinungen, und dann der Dinge an sich selbst. Die *Dialektik* verbindet beide wiederum zur *Einhelligkeit* mit der notwendigen Vernunftidee des *Unbedingten* und findet, daß diese Einhelligkeit niemals anders, als durch jene Unterscheidung herauskomme, welche also die wahre ist" (B XXI Anm.).

¹⁷⁹ Kant *Akad.-Ausg.* 11, 52 (= Brief Kants an Marcus Herz vom 26. Mai 1789: Brief Nr. 362).

vermögen kann „Erkenntnis, als Wirkung, nicht entspringen“¹⁸⁰. Sie ist die Legitimation für Kritik als transzendente Reflexion und der Hintergrund dafür, daß die Konstruktion einer „ursprünglich -synthetischen Einheit der transzendentalen Apperzeption“ ihre oberste Bedingung in der Einheit eines ursprünglichen Bewußtseins haben muß und somit *mittelbar* ist¹⁸¹.

Es bleibt daher ein Desiderat jeder Kritik, daß sie die Abstimmung der Erkenntniskräfte aufeinander nur nach der „*Verschiedenheit* der Objekte, die gegeben werden“¹⁸², beurteilt, und so das grundlegende Verhältnis der Erkenntnisvermögen in ihrer freien und unbestimmten *Übereinstimmung* selbst nicht objektivierbar gemacht werden kann. Die urteilende Instanz selbst, die Basis jeder gesetzlichen Zusammenstimmung der Gemütskräfte, entzieht sich der intellektuellen Erkenntnis. Nicht nur zwischen den Vermögen als Ursprung der Vorstellungen, auch zwischen den Kritiken reißt ein Graben auf.

An diesem Punkt setzt die *Kritik der Urteilskraft* ein, um die „Wirkung der bloßen Reflexion auf das Gemüt“¹⁸³ nach dem Modell der reinen Theorie - eines gegenstandsneutralen, interesselosen Zusehens - zu untersuchen. Die *ästhetische Urteilskraft*, als ihr wichtigster Teil, macht von dem formalen Prinzip der Übereinstimmung von Verstand und Sinnlichkeit *konstitutiven* Gebrauch. Sie legt im ästhetischen Schein den Grund der bloß subjektiven Bedingung jeglicher Mittelbarkeit frei, der in den anderen Kritiken verborgen bleibt, und erfüllt damit die zentrale Prämisse, daß jede bestimmte Übereinstimmung der Erkenntnis unter einem bestimmenden und gesetzgebenden Erkenntnisvermögen die Existenz und Möglichkeit einer freien und unbestimmten Übereinstimmung ebenderselben Vermögen voraussetzt. Das Prinzip der Übereinstimmung als eine Genese des *Gemeinsinns* (sensus communis) ist das eigentliche Thema der *Kritik der Urteilskraft*. Als Formalbedingung der „Erkenntnis

¹⁸⁰ Kant *KdU* B 65 (§ 21).

¹⁸¹ Im § 21 der *Kritik der Urteilskraft* bezeichnet Kant diese "Stimmung" der Vermögen "als die notwendige Bedingung der allgemeinen Mittelbarkeit unserer Erkenntnisse, welche in jeder Logik und jedem Prinzip der Erkenntnisse, das nicht skeptisch ist, vorausgesetzt werden muß" (B 66). Vgl. dazu Kap. 4.2.4. dieser Arbeit.

¹⁸² Kant *KdU* B 65 (Hervorh. v. Verf.).

¹⁸³ Kant *KdU* B 160.

überhaupt“ - als das „zum Erkenntnis überhaupt schickliche subjektive Verhältnis“ - ist es Zentrum aller analytischen Verzweigungen der kritischen Philosophie und damit Möglichkeitsbedingung für transzendente Reflexion¹⁸⁴. Dieses subjektive Prinzip eines Gemeinsinns ermöglicht es Kant, von einer „gute[n] und zweckmäßige[n] Bestimmung in der Natur - anlage unserer Vernunft“¹⁸⁵ zu sprechen, und sie vom spekulativen Gesichtspunkt aus als eine „idealische Norm“¹⁸⁶ in Anspruch zu nehmen, die es gestattet zu sagen, daß die „höchste Philosophie (...) in bezug auf die wesentlichen Zwecke der menschlichen Natur nicht weiter führen [kann,] als dies die Richtung, die dem Gemeinsinn beigemessen ist, tut“. Die nur postulativ verbürgte metaphysische Gewißheit einer „Erkenntnis überhaupt“ kann durch die kritische Wende in die ästhetisch vermittelte Hoffnung transformiert werden, daß Vernunftinteressen realisierbar sind und die bloßen Formen praktischer Maximen einen Realitätsgewinn verzeichnen, der mit der Forderung nach einer durchgängig zusammenhängenden Erfahrung koinzidiert.

Kants *Kritik der Urteilskraft* hat die für jede Erkenntnis grundlegende Theorie der Übereinstimmung der Erkenntnisvermögen zum Gegenstand. Sie expliziert die Urteilskraft selbst unter dem Rückgriff auf das Geschmacksurteil: eines Urteils, in dem eine „proportionierte Stimmung“ von Einbildungskraft und Verstand als „eine Stimmung, die wir zu allen Erkenntnissen fordern“¹⁸⁷, zum Ausdruck kommt. Dieses Urteil bezieht sich nicht auf Gegenständlichkeit, sondern - reflexiv - auf die Form der Zweckmäßigkeit gegenstandskonstituierender Vermögen als der subjektiven und notwendigen Bedingung von Erkenntnis überhaupt. Es rekurriert damit auf die „Bedingungen der allgemeinen Mitteilbarkeit“¹⁸⁸ von Erkenntnis, indem es die „Wirkung der bloßen Reflexion auf das Gemüt“¹⁸⁹ zum Bestimmungsgrund macht. Daß gerade die ästhetische, nicht die intellektuelle Urteilskraft als ein Gemeinsinn ausgezeich-

¹⁸⁴ Zur Selbstbegründung der Kritischen Philosophie in Kants Theorie der reflektierenden Urteilskraft vgl. Martin Brumlik: *Gemeinsinn und Urteilskraft*. Diss. Frankfurt am Main 1977.

¹⁸⁵ Kant *KdrV* B 697.

¹⁸⁶ Kant *KdU* B 67.

¹⁸⁷ Kant *KdU* B 32.

¹⁸⁸ Kant *KdU* B 66.

¹⁸⁹ Kant *KdU* B 160.

net werden kann, ist für Kant dadurch plausibel, daß „man *das Wort Sinn von einer Wirkung der bloßen Reflexion* auf das Gemüt brauchen will; denn da versteht man unter Sinn das Gefühl der Lust“¹⁹⁰. Im Unterschied zum „gesunden Menschenverstand“ der bestimmenden Urteilskraft ist der ästhetische Gemeinsinn an den äußeren Wahrnehmungssinn gebunden und schließt damit, der Cartesischen *cogitatio* vergleichbar, die grundlegende Struktur von Bewußtsein ein. Über die Geltung dieses rein kontemplativen Urteils, das weder auf Begriffe gegründet noch auf sie zweckhaft bezogen ist, läßt sich allerdings im Unterschied zu allen anderen Urteilen a priori nicht entscheiden. Gerade die für eine transzendente Reflexion grundlegende Theorie der Übereinstimmung der Erkenntnisvermögen entzieht sich jeder theoretischen Bestimmung. Sie ist nur in der Form eines Standpunkts mitteilbar, den alle Urteilenden einnehmen sollen, wenn sie sich *gemeinsam* verständigen wollen. Die sinnlich-exemplarische Geltung, die ohne Weltbezug nur ästhetisch-reflektierend verbürgt ist, kann nur in der Form des Ansinnens bzw. der Beistimmung belegt werden, nicht aber im strengen Sinne *beweisbar* sein. Doch gerade diese prinzipielle Bestreitbarkeit des begrifflos-subjektiven Urteils, dessen Allgemeingültigkeit dennoch *angesonnen* werden kann, qualifiziert es zu einem grundlegenden Urteil, das, ohne Einfluß auf die erkenntnis-sichernde Reflexion, Intersubjektivität und damit die Wirklichkeit einer Kommunikationsgemeinschaft verbürgt.

Den prärationalen Status dieses im strengen Sinne eine Kommunikationsgemeinschaft erst garantierenden Urteils hat Kant in einer seiner Vorlesungen auf die Formel gebracht: *Unser Wissen ist nichts, wenn andere es nicht wissen, daß wir es wissen*¹⁹¹. Mit ihm ist eine Vermittlungsinstanz aktiviert, die es erlaubt, dem Menschen Bilder von seinesgleichen zu vermitteln, die nicht betrügen.

¹⁹⁰ Ebd. (Hervorh. v. Verf.).

¹⁹¹ Kant *Akad.-Ausg.* 24, 46 (= *Vorlesungen über Logik*, sog. *Blomberg-Logik*). Wörtlich heißt es hier: "Dahero communiciren sich Menschen so sehr gerne einander, und der Mensch empfindet selten ein rechtes Vergnügen, wenn er sich, und seine Gedancken, oder Neidungen nicht jemanden communiciren kann. unser wissen ist nichts, wenn andere es nicht wissen, daß wir es wissen. Daher kommt es, daß der Mensch sein Urtheil an dem Urtheil anderer probiret, und es ihm sogleich gefällt, wenn dasselbe mit dem seinigen überein / stimmt."

Der ästhetisch vermittelte Gemeinsinn ist die notwendige „Bedingung der allgemeinen Mitteilbarkeit“¹⁹² von Erkenntnis überhaupt noch unterhalb der Ebene einer begrifflich vermittelten Erkenntnis. Ihm ist zu verdanken, daß Selbstdenken als Bedingung der Möglichkeit von Aufklärung auch zur *erweiterten Denkungsart* von Aufklärung als Konsensbildung übergehen kann. Ohne die Voraussetzung eines solchen Gemeinsinns wäre der Mensch in den Bannkreis seines einsamen Bewußtseins eingeschlossen, seine Reflexionen wären ein „subjektives Spiel der Vorstellungskräfte, gerade so, wie es der Skeptizismus verlangt“¹⁹³, nicht aber intersubjektiv mitteilbar und damit wahrheitsfähig¹⁹⁴. Er wäre ohne Kultur, da er dieselbe Welt mit anderen Menschen nicht teilen könnte¹⁹⁵. Daß wir uns an die Stelle eines anderen Subjekts setzen können und, ohne die „subjektiven Privatbedingungen des Urteils“ zu verlassen, dennoch einen „*allgemeinen Standpunkt(e)*“¹⁹⁶ einnehmen können, diese dritte Position der Kritik setzt den Begriff der Mitsubjekte als eine „*Transzendentalie*“¹⁹⁷ - als ein synthetisches Apriori, das in jedem einzelnen Subjekt wurzelt - voraus.

¹⁹² Kant *KdU* B 66.

¹⁹³ Kant *KdU* B 65.

¹⁹⁴ So schreibt Kant in einer Fußnote zu B 151 (hervorh. v. Verf.) in der *KdU*: "Um berechtigt zu sein, auf allgemeine Beistimmung zu einem bloß auf subjektiven Gründen beruhenden Urteil der ästhetischen Urteilskraft Anspruch zu machen, ist genug, daß man einräume: 1. bei allen Menschen seien die subjektiven Bedingungen dieses Vermögens, was das Verhältnis der darin in Tätigkeit gesetzten Erkenntniskräfte zu einem Erkenntnis überhaupt betrifft, einerlei; *welches wahr sein muß, weil sich sonst Menschen ihre Vorstellungen und selbst das Erkenntnis nicht mitteilen könnten*".

¹⁹⁵ In der *Anthropologie in pragmatischer Hinsicht* hebt Kant dieses Solipsismusproblem anhand der Differenz von *sensus communis* und *sensus privatus* hervor: "Das einzige allgemeine Merkmal der Verrücktheit ist der Verlust des *Gemeinsinnes* (*sensus communis*) und der dagegen eintretende *logische Eigensinn* (*sensus privatus*), z.B. ein Mensch sieht am hellen Tag auf seinem Tisch ein brennendes Licht, was doch ein anderer Dabeistehende[r] nicht sieht, oder hört eine Stimme, die kein anderer hört. Denn es ist ein subjektiv-notwendiger Probestein der Richtigkeit unserer Urteile überhaupt und also auch der Gesundheit unseres Verstandes: daß wir diesen auch an den *Verstand anderer* halten, nicht aber uns mit dem unsrigen *isolieren* und mit unserer Privatvorstellung doch gleichsam *öffentlich* urteilen" (A 219 = § 53).

¹⁹⁶ Kant *KdU* B 160.

¹⁹⁷ Vgl. dazu die These von Brumlik (Martin Brumlik: *Gemeinsinn und Urteilskraft*. Ebd. S. 84f.), daß der "höchste Punkt der Deduktion der ästhetischen Urteile als

Wäre aber dieser *allgemeine Standpunkt* nicht durch die Form der Zweckmäßigkeit in der gegenstandskonstituierenden Vorstellung der Einbildungskraft als einer grundlegenden Struktur von Bewußtsein überhaupt vorauszusetzen, dann wäre der Nachweis der Wahrheitsfähigkeit der Reflexion, den Kants Konzeption von Transzendentalphilosophie führt, ohne jeden Halt, und der *Mißverstand der Vernunft mit sich selbst* wäre festgeschrieben.

Erst das aller Reflexion vorausliegende prädifferentielle Sich-Wissen, das grundlegende Faktum der Zweckmäßigkeit unserer Erkenntnisvermögen - das Kant erst spät zum Gegenstand einer eigenen Kritik des (ästhetischen) Scheins macht - impliziert die transzendental-kritische Wende und involviert die Reflexion in die Frage nach den *Bedingungen* der Möglichkeit von Erkenntnis. Der Schein entsteht an der Nahtstelle von Sinnlichkeit und Verstand. Der kritische Erkenntnisbegriff ist von dem mittleren Erkenntnisvermögen, der Urteilskraft, her entwickelt. Wie das ästhetische Urteil verdankt sich auch die Kritik einem Standpunkt, der begrifflich nicht festgelegt ist, sondern dem man nur *beitreten* kann; und wie beim ästhetischen Urteil lassen sich auch die Prinzipien der Kritik nicht *lehren*, sondern nur *üben*¹⁹⁸. „Alle Kritik beruht auf der Möglichkeit, einen Standpunkt einzunehmen, der allen Urteilenden *gemeinsam* werden kann, *ohne doch begrifflich festgelegt zu sein*“¹⁹⁹. Wegen dieses allgemeinen Gesichtspunktes, der die Urteilsfähigkeit in concreto an Regeln ohne Gesetzesgeltung bindet, ist hier auch die Alternative

apriorisch synthetischer und ihres ebenso gearteten Anspruchs auf allgemeinen Zusage qua Analogie (...) die Wirklichkeit der Kommunikation" ist. "Und das kann (...) nichts anderes heißen, als daß diese Rede von der wirklichen Kommunikation innerhalb der K.d.U. dieselbe Funktion erfüllt wie die transzendente Apperzeption in der K.d.r.V. (...), daß die Bedingungen der Möglichkeit ästhetischer Urteile auch die Bedingungen der Möglichkeit des theoretischen Verstandes, ja der transzendentalen Apperzeption sind".

¹⁹⁸ "Die Kantische Lehre vom Schönen bezeichnet somit den eigentlichen Nerv seiner Philosophie. Sie handelt von dem selbst noch nicht von einem schon "vorhandenen" Begriff gesteuerten Übergang von der einzelnen Anschauung zum prädikativen Begriff. In ihr spricht Kant ausdrücklich von einer Verbindlichkeit, deren Art von Gewißheit er seiner Philosophie im Ganzen zusprechen möchte" (Josef Simon: *Wahrheit als Freiheit. Zur Entwicklung der Wahrheitsfrage in der neueren Philosophie*. Berlin, New York 1978, S. 210).

¹⁹⁹ Alfred Baeumler: *Das Irrationalitätsproblem in der Ästhetik und Logik des 18. Jahrhunderts*. Darmstadt 1981, S. 281.

‘Korrespondenztheorie’ versus ‘Konsenstheorie’ irreführend. Denn die Einbildungskraft, die in der reflektierenden Urteilskraft „Anschauungen auf Begriffe“ bringt, ist nur fähig, „nach Gesetzen zu suchen“, ohne ein eigenes „Gebiet“²⁰⁰ der Erkenntnis zu haben. Ihre subjektive Urteilsbildung vollzieht sich wesentlich in der Form eines exemplarischen Urteils, und dieser Umstand ist es, den die transzendente Reflexion als einen Vorzug im Prozeß der *Erkenntnisgewinnung* (nicht der *Erkenntnissicherung*) sich zu eigen macht. Sie geht nicht von einem apriorischen Begriff aus, der die *adaequatio rei et intellectus* verbürgt, sondern stellt den Prozeß dar, in dem sich diese *adaequatio* für ein Bewußtsein zuallererst einstellen soll. Die Kritik der Vernunft ist damit im wesentlichen Sinne „Kritik der Kultur“²⁰¹. Sie versucht den Gegensatz des Bewußtseins durch eine *Bildung* des Bewußtseins zu überwinden, die ihr organisierendes Zentrum in der Einbildungskraft hat.

Schiller hat den Grundwiderspruch des Bewußtseins wie auch den Widerstreit der Individuen untereinander nicht allein als Problem einer prinzipiellen, aber subjektiv bleibenden Vermittlung von Sinnlichkeit und Vernunft aufgefaßt, sondern die Rolle der Einbildungskraft darüber hinaus darin gesehen, die Einheit von „subjektiver“ und „objektiver Menschheit“ herauszuarbeiten. Die freie und unbestimmte Einheit der Erkenntnisvermögen im subjektiven ästhetischen Urteil soll sich auch als

²⁰⁰ Kant *KdU* B XXI.

²⁰¹ So in einer Formulierung von Ernst Cassirer. Cassirer fährt fort: "Solange die philosophische Betrachtung sich lediglich auf die Analyse der reinen *Erkenntnisform* bezieht und sich auf diese Aufgabe einschränkt, solange kann auch die Kraft der naiv-realistischen Weltsicht nicht völlig gebrochen werden. Der Gegenstand der Erkenntnis mag immerhin in ihr und durch ihr ursprüngliches Gesetz in irgendeiner Weise bestimmt und geformt werden - aber er muß nichtsdestoweniger, wie es scheint, auch außerhalb dieser Relation zu den Grundkategorien als ein selbstständiges Etwas vorhanden und gegeben sein. Geht man dagegen nicht sowohl vom allgemeinen Weltbegriff, als vielmehr vom allgemeinen Kulturbegriff aus, so gewinnt damit die Frage alsbald eine veränderte Gestalt. Denn der Inhalt des Kulturbegriffs läßt sich von den Grundformen und Grundrichtungen des geistigen Produzierens nicht loslösen: das "Sein" ist hier nirgends anders als im "Tun" erfäßbar. Nur sofern es eine spezifische Richtung der ästhetischen Phantasie und der ästhetischen Anschauung gibt, gibt es ein Gebiet ästhetischer Gegenstände, - und das Gleiche gilt für alle übrigen geistigen Energien, kraft deren für uns die Form und der Umriß eines bestimmten Gegenstandsbereichs sich gestaltet" (Ernst Cassirer: *Philosophie der symbolischen Formen. 1. Teil: Die Sprache*. Darmstadt 1994¹⁰, S. 11).

Ganzheit in der Menschheit wiederfinden. Der ästhetische Gemein sinn bekommt in der „vollständigen anthropologischen Schätzung“ Schillers die Bestimmung, „bei der höchsten Universalisierung seines [des Menschen] Betragens seine Eigenthümlichkeit [zu] retten“²⁰². Er wird mit der Frage konfrontiert, ob mit seinem *Vorschein* auf eine Transparenz des Lebens eine Ordnungsfunktion ausgeübt wird, die den Widersinn des Lebens tendenziell aufhebt.

2.4. Die kritische Auflösung des transzendentalen Scheins und die Kritik des ästhetischen Scheins

Mit der Entscheidung zur Kritik äußert sich ein grundsätzliches Mißtrauen in den einfachen Vollzug der Erkenntnis. Dieses Mißtrauen gründet sich bei Kant jedoch nicht auf eine den Wechselfällen des Irrtums gegenüber ohnmächtige Vernunft. Ihre Widersprüche werden nicht als Fehler einer fehlgeleiteten Vernunft aufgefaßt, wie im Cartesischen Täuschungsargument, sondern der „Mißverstand(es) der Vernunft“²⁰³ wird von vornherein als einer beschrieben, den sie *mit sich selbst* auszutragen hat, weil er, da der „Natur der Vernunft selbst“²⁰⁴ eigen, unabweisbar ist. „Die Täuschung ist hier nicht zu beheben; denn sie liegt in der Natur des Denkens, als eines Sprechens zu und von sich selbst. Der Gedanke *Ich bin nicht* kann gar nicht *existieren* (...).“²⁰⁵ Damit ist der *Dieu trompeur*

²⁰² Schiller XX, 318 (= *Ästhetische Briefe: 4. Brief*) [zitiert, wenn nicht anders angegeben, wird nach Friedrich Schiller: *Nationalausgabe*. Unter Mitwirkung v. Helmut Koopmann, hrsg. v. Benno v. Wiese. Weimar (= Hermann Böhlau Nachfolger) 1962].

²⁰³ Kant KdrV A XII.

²⁰⁴ Kant KdrV A VII, ebenso B 397 (= *Von den dialektischen Schlüssen der reinen Vernunft*). Und zu dieser Unvermeidlichkeit des Scheins im natürlichen Vernunftgebrauch führt Kant weiter aus: "Es sind Sophistationen, nicht der Menschen, sondern der reinen Vernunft selbst, von denen selbst der Weiseste unter allen Menschen sich nicht losmachen, und vielleicht zwar nach vieler Bemühung den Irrtum verhüten, den Schein aber, der ihn unaufhörlich zwackt und öffnet, niemals loswerden kann" (KdrV B 397).

²⁰⁵ Kant *Anthropologie in pragmatischer Hinsicht* A 167.

suspendiert: Nicht ein böser Gott entfacht die Trugbilder dieser Welt, sondern das Denken selbst²⁰⁶. Irrtümer, Scheinprobleme und innere Illusionen sind nicht wie bei der skeptischen Zen sur bloße Fakta der Vernunft, sondern entstammen einem unrechtmäßigen Gebrauch der Vernunft bei der Verwechslung von Subjektivem und Objektivem im spekulativen Vernunftgebrauch²⁰⁷. Die kontradiktorischen Oppositionen

²⁰⁶ In den *Prolegomena* wendet sich Kant so auch strikt gegen den Vorwurf, sein "Lehrbegriff [verwandle] alle Dinge der Sinnenwelt in lauter Schein (...)" (A 65): "Denn daß ich selbst dieser meiner Theorie den Namen eines transzendentalen Idealisms gegeben habe, kann keinen berechtigen, ihn mit dem empirischen Idealism des Cartes (...), oder mit dem mystischen und schwärmerischen des Berkeley (wowider und andre ähnliche Hirngespinnste unsre Kritik vielmehr das eigentliche Gegenmittel enthält) zu verwechseln. Denn dieser von mir sogenannte Idealism betraf nicht die Existenz der Sachen (die Bezweiflung derselben aber macht eigentlich den Idealism in rezipierter Bedeutung aus), denn die zu bezweifeln, ist mir niemals in den Sinn gekommen, sondern bloß die sinnliche Vorstellung der Sachen (...)" (A 70).

²⁰⁷ "Die transzendentalphilosophie ist critick der reinen Vernunft. studium des subjects, Verwechslung des subiectiven mit obiectiven, Verhütung" (Kant Akad.-Ausg. 17, 558 (= Reflexion 4455)). Historisch wie sachlich basiert die Kantische Theorie des transzendentalen Scheins auf einer Tradition empirischer Psychologie, die in der Konsequenz von Wolff und Thomasius eine Theorie des menschlichen Irrtums aus der Differenz zwischen dem Sein und dem Schein der Dinge herleitet. So unterscheidet bereits G. F. Meier in seinen *Beyträgen zu der Lehre von den Vorurtheilen des menschlichen Geschlechts* von 1766 Dinge, wie sie "an und vor sich selbst beschaffen" (§ 30) sind und wie sie "zu seyn scheinen" (Metaphysik I, § 2). Insbesondere Johann Heinrich Lambert ist es, der in seiner Schrift *Neues Organon oder Gedanken über die Erforschung und Bezeichnung des Wahren und dessen Unterscheidung von Irrthum und Schein* von 1764 eine "Phänomenologie oder Lehre von dem Schein" formuliert, die es ihm ermöglicht, den Schein "zu vermeiden, und zu dem Wahren durchzudringen" (IV, § 1.3). Dem bloßen Schein setzt Lambert den realen Schein gegenüber, dessen Moment an Wahrheit er darin erkennt, daß "wir nicht schlechthin das Wahre dem Falschen entgegensetzen haben, sondern daß sich zwischen beiden noch ein Mittelding findet, welches wir den Schein nennen" (II, S. 218). In der 'Denkform des kopernikanischen Komparativs', die bekanntlich zur Zentralmetapher der *KdrV* wird (vgl. B XVI f.), teilt Lambert diesen Standpunktwechsel in einem Brief vom 13. 10. 1770 (Brief Nr. 61) Kant mit: "Denn so fängt auch der Astronome beym Phaenomeno an, leitet die Theorie des Weltbaues daraus her, und wendet sie in seinen Ephemeriden wieder auf die Phaenomena und deren Vorherverkündigung an. In der metaphysic, wo die Schwürigkeit vom Schein so viel Wesens macht, wird die Methode des Astronomen wohl die sicherste seyn. Der Metaphysiker kann alles als Schein annehmen, den leeren vom reellen absondern, aus dem reellen auf das wahre schließen."

zwischen Empirismus und Rationalismus, der Disput der Gelehrtenwelt und die daraus entstehenden Widersprüche, beruhen in Wahrheit auf einem Streit der Vernunft mit sich selbst: „Die Einwürfe, die zu fürchten sein möchten, liegen in uns selbst. (...) Denn spekulative Vernunft in ihrem transzendentalen Gebrauch ist an sich dialektisch“²⁰⁸. So sind die Widersprüche des Verstandesurteils auf eine Verwechslung zurückzuführen, wenn der logische Begriff nicht bloß als „Kanon“, sondern als „Organon“ gebraucht wird und somit nicht als Bestimmung von Erscheinungen, sondern als Bestimmung der Dinge an sich eingesetzt wird. Ebenso entstehen die Widersprüche der Vernunft, wenn ihre unendlichen Bestimmungen (Ideen) auf sinnliche Gegenstände angewendet werden, statt der bloßen Regulation des Verstandes und seiner Kategorien zu dienen. Diese zwar täuschenden, aber natürlichen Ausdrucksformen der Vernunft - wie sie die Sophistik „dogmatisch zu erregen“²⁰⁹ versucht - führen zu analytischen Oppositionen von Gegensätzen, deren kontradiktorisches Ausschließungsverhältnis erst vom Standpunkt einer transzendentalen Reflexion her als eine bloß dialektische Opposition erkannt werden kann²¹⁰.

Transzendente Reflexion geht von der Präjudizierung aus, daß es das gewöhnliche Bewußtsein in seinem gegenständlichen Bezug ist, das sich unvermeidlich in einander widerstrebende Schlüsse verfängt. Vergewärtigt man sich, daß erst mit dieser Entscheidung die kritische Be-

Und fährt er damit gut, so wird er wegen der Principien wenige Widersprüche und überhaupt Beyfall finden" (Kant *Akad.-Ausg.* 10, 108f.).

²⁰⁸ Kant *KdrV* B 805. Vgl. zur Transformation des Kantischen Metaphysikbegriffs die Bemerkung von Rüdiger Bubner: "Kant schlägt die Metaphysik, die oberste Wissenschaft der Alten, mitsamt ihren angestammten Inhalten dem Blendwerk der Dialektik zu, um in der Analytik eine Neubegründung von Wissenschaft nach dem Maßstab der Erfahrungswissenschaft zu versuchen" (Rüdiger Bubner: *Selbstbezüglichkeit als Struktur transzendentaler Argumente.* Ebd. S. 64).

²⁰⁹ Kant *KdrV* B 88.

²¹⁰ "Wenn die Vernunft (...) der ihr immanenten Triebkraft namens schwärmende Wißbegierde folgt, überschreitet sie die Grenzen möglicher Erfahrung und hält das, was nur gedacht werden kann, für erkannt: ein Irrtum, der genau die Definition des Wahnsinns erfüllt. Der Kontext der Erfahrung wird auf eine Weise mit Produkten der symbolisierenden Einbildungskraft durchsetzt, daß diese von denen der schematisierenden Einbildungskraft nicht mehr unterscheidbar sind - und in dieser Verwirrung von Fiktion und Realität hat 'alles Denken selbst ein Ende'" (Manfred Sommer: *Identität im Übergang: Kant.* Ebd. S. 98f.).

stimmung des Vernunftvermögens als eine Nachforschung über den Ursprung des Widerstreits gefällt werden kann, wird ersichtlich, daß *transzendente Reflexion* nicht als *Selbstanwendung* gedacht werden kann. Sie fußt vielmehr auf einem Begriff von Reflexion als einer Form vernünftiger Überlegung, die ihr logisch vorhergeht und dessen offen sichtliche Widersprüche es sind, die durch eine Theorie der *transzendentalen* Reflexion behoben werden sollen. Die Suche nach dem Ort, von dem aus die Vernunft den Fragen, die sie sich selbst auf wirft, gesichert nachgehen kann, ist selbst von dem Motiv geleitet, daß eine *adäquate* Reflexion eines Unterscheidungskriteriums zwischen wahren und falschem Schein bedarf. Gerade der Rahmen eines *vorgegebenen* Reflexionsverständnisses (die Metaphysik als „Naturanlage“), dessen systematische Bestimmung *transzendente Reflexion* (die Metaphysik als „Wissenschaft“²¹¹) ist, qualifiziert die kritische Philosophie zu einer Übergangstheorie. Dies bleibt sie auch dann noch, wenn die ihrem Selbstverständnis nach aus (historischen) Verfallsformen restituierte kritische Vernunft den Streitparteien des metaphysischen Vernunftgebrauchs nachweist, „daß sie um nichts streiten“²¹², weil sie bloß in falschem Schein involviert sind und sich von ihm „gängelnd lassen“²¹³.

Kants Reduktion des kontradiktorischen Widerstreits von logischer und empirischer Reflexion auf einen dialektischen Widerstreit in der transzendentalen Reflexion macht diese Doppeldeutigkeit des transzendentalen Verfahrens deutlich: Der „sophistische[n] Kunst, seiner Unwissenheit, ja auch seinen vorsätzlichen Blendwerken den Anstrich der Wahrheit zu geben“²¹⁴, begegnet die Kritik durch ein Verfahren, das eben diese Widersprüche aufdeckt (negative Form der Dialektik)²¹⁵, zugleich aber sich selbst auch durch den Nachweis der *Notwendigkeit* dieser Widersprüche theoretisch legitimiert, über sie hinauszuschreiten (positive Form der Dialektik). Denn im Unterschied zur analytischen Opposition, in der eine Position wahr sein muß und die andere falsch ist, enthält die

²¹¹ Kant *KdrV* B 21.

²¹² Kant *KdrV* B 529.

²¹³ Kant *KdrV* B XI.

²¹⁴ Kant *KdrV* B 86.

²¹⁵ Die negative Funktion der Dialektik besteht nach Kant in der "Kritik des Verstandes und der Vernunft in Ansehung ihres hyperphysischen Gebrauchs, um den falschen Schein ihrer grundlosen Anmaßungen aufzudecken (...)" (*KdrV* B 88).

dialektische Opposition die Möglichkeit, daß die sich widersprechenden Positionen beide falsch sein können und markiert damit die dritte Position im Widerstreit, die mit der Auflösung der Antinomien den Geltungsanspruch der transzendentalen Reflexion belegt. Diese „Logik“ des dialektischen Scheins (*illutio*)²¹⁶, die aus dem Verfahren der Vernunft, durch das sie sich in Widersprüche verwickelt, eine Position entwickelt, der es gelingt, diese Widersprüche auflösen, führt dazu, daß die *Kritik der reinen Vernunft* den „Schein transzendenter Urteile“²¹⁷ bloß aufzudecken in der Lage ist, ihn aber nicht zum Verschwinden bringen kann²¹⁸. Sie kann den Schein kritisch durchschauen und ihm damit die Kraft der Täuschung nehmen, nicht jedoch bewirken, daß er aufhöre zu sein.

Kants Theorie der Wahrheit fußt auf der Unvermeidlichkeit der Täuschung des natürlichen Bewußtseins, ohne als solche eine Theorie der Unwahrheit, d.h. eine transzendente Begründung der Täuschung zu geben. Sie ist ein Verfahren der Nachforschung über die möglichen Gründe antinomischer Aussagen, aber nicht eines ihrer Transformation. Gerade wegen der Natürlichkeit und Unvermeidlichkeit der Illusion kann die kritische transzendente Dialektik den Schein nicht auflösen, sondern durch seine Bloßstellung lediglich verhindern, daß er betrügt. Angesichts einer Vernunft, die sich selbst „unablässig in augenblickliche Verirrungen“ verfängt, ist die Kritik daher in der Vermeidung des Scheins nur negativ²¹⁹. Friedrich Schlegel hat daraus die Konsequenz gezogen, daß Kri-

²¹⁶ Kant *KdrV* B 86.

²¹⁷ Kant *KdrV* B 345.

²¹⁸ "Es gibt also eine natürliche und unvermeidliche Dialektik der reinen Vernunft, nicht eine, in die sich etwa ein Stümper, durch Mangel an Kenntnissen selbst verwickelt, oder die irgendein Sophist, um vernünftige Leute zu verwirren, künstlich ersonnen hat, sondern die der menschlichen Vernunft unhindertreiblich anhängt, und selbst, nachdem wir ihr Blendwerk aufgedeckt haben, dennoch nicht aufhören wird, ihr vorzugaukeln und sie unablässig in augenblickliche Verirrungen zu stoßen, die jederzeit gehoben zu werden bedürfen" (*KdrV* B 354f.).

²¹⁹ Kant *KdrV* B 383.

tik eigentlich, da der Schein „jederzeit gehoben (...) werden“²²⁰ muß, eine Daueraufgabe ist²²¹.

Kant hat die Mißverständnisse der Vernunft mit sich selbst nicht den Zensurmaßnahmen der Kritik unterworfen, um ihr nach *skeptischer Manier*²²² einen „Wohnplatz zum beständigen Aufenthalt“²²³ zu geben, sondern nur „um einen ewigen Frieden“ auf die „Vernichtung“ dieser Mißverständnisse zu *gründen*. „Äußere Ruhe ist nur scheinbar“²²⁴, da der radikalisierte Zweifel bloß zum Geständnis der Unwissenheit, nicht aber zur Begründung dieser Unwissenheit selbst führt.

Allein es bei diesen Zweifeln gänzlich bewenden zu lassen, und es darauf auszu-
setzen, die Überzeugung und das Geständnis seiner Unwissenheit, nicht bloß als
ein Heilmittel wider den dogmatischen Eigendünkel, sondern zugleich als die
Art, den Streit der Vernunft mit sich selbst zu beenden, empfehlen zu wollen,
ist ein ganz vergeblicher Anschlag, und kann keineswegs dazu tauglich sein, der
Vernunft einen Ruhestand zu verschaffen, sondern ist höchstens nur ein Mittel,
sie aus ihrem süßen dogmatischen Traume zu erwecken, um ihren Zustand in
sorgfältigere Prüfung zu ziehen.²²⁵

Erst wenn der Skeptizismus zur Methode gemacht wird, schlägt der radikalisierte Zweifel um in eine positive Begründung der Wissensbegrenzung: Die *skeptische Methode*²²⁶ der Transzendentalphilosophie, die den

²²⁰ Kant *KdrV* B 355. Kant betont in diesem Zusammenhang, daß der dialektische Lehrsatz sich von sophistischen Sätzen u.a. darin unterscheidet, daß er einen "natürlichen und unvermeidlichen Schein bei sich führe, der selbst, wenn man nicht mehr durch ihn hindergangen wird, noch immer täuscht, obschon nicht betriegt, und also zwar unschädlich gemacht, aber nie mals vertilgt werden kann" (*KdrV* B 449f.).

²²¹ Friedrich Schlegel hat damit, an diesen negativen Begriff von Kritik anschließend, eine Forderung erhoben, die im strengen Sinne mit Kants Position nicht mehr vereinbar ist. Im negativen Begriff der Kritik hat er eine Funktion für die philosophierende Vernunft darin gesehen, daß sie durch Annihilation alles Falschen und Unechten "selbst produzierend" sei und dadurch - positiv - die (historische) Wegbereitung für eine neue Enzyklopädie darstelle (Schlegel 3, 58 = *Lessings Gedanken und Meinungen* (1804)).

²²² Vgl. Kant *KdrV* B 786ff. (= Von der Unmöglichkeit einer skeptischen Befriedigung der mit sich selbst verunreinigten Vernunft).

²²³ Kant *KdrV* B 789.

²²⁴ Kant *KdrV* B 805.

²²⁵ Kant *KdrV* B 785.

²²⁶ Die Aporie, daß die skeptizistische Widerlegung immer schon das voraussetzt, was sie zu widerlegen beabsichtigt, führt durch die Radikalisierung des Zweifels in der kritischen Transzendentalphilosophie dazu, daß der Skeptizismus gegen sich selbst

Zweifel selbst zum Prinzip einer autonomen Vernunft erklärt, erkennt seine Gründe in der antinomischen Struktur der Vernunft. Diese antinomische Struktur, die sich in der Anwendung der Gesetze offenbart und zu den Mißverständnissen dogmatischer Blendwerke führt, wird von ihr als „Widerstreit der Gesetze“²²⁷ identifiziert, deren dialektische Entschärfung erst allen falschen Schein kritisierbar macht und ihm damit „die eigentliche Richtung“ zum „richtigen Gebrauch“²²⁸ aufträgt.

Die menschliche Vernunft ist danach durch zwei alternierende Gesetzgebungen zu charakterisieren, die aus ihrer eigenen Spontaneität entspringen: durch das Gesetz der Zurückführung alles Bedingten auf etwas Unbedingtes (das Gesetz der *Weltüberschreitung*) und durch das Gesetz, jede Bedingung wiederum als bedingt anzusehen (das Gesetz der *Welteinrichtung*). Der positiven Begrenzung des Wissens durch die sukzessive Ausgrenzung der Unbestimmtheit im Bereich der theoretischen Philosophie koinzidiert die sukzessive Überschreitung der Wissensgrenze durch die positive Bestimmung des Nichtwissens im Bereich der praktischen Philosophie. Leitfaden im Blendwerk des falschen Scheins kann die Vernunft nur sein, sofern sie als theoretische nicht praktische Vernunft ist. Erst diese Verteilung gegenläufiger Gesetzgebungen auf zwei verschiedene Gebiete der Erfahrung verhindert die Wirkung der Illusion auf die Erkenntnis und macht die Kritik von rechtmäßigem und unrechtmäßigem Gebrauch der Vernunft möglich. Der transzendenten Refle-

gewendet wird. Skeptische Methode nennt Kant das kritische Verfahren in Absetzung zum Skeptizismus, weil der Zweifel als ein "Mißverstand" (*KdrV* B 452) der Vernunft mit sich selbst ihr eigentümlich ist. Deshalb geht skeptische Methode "auf Gewißheit, dadurch, daß sie in einem solchen, auf beiden Seiten redlich gemeinten und mit Verstande geführten Streite, den Punkt des Mißverständnisses zu entdecken sucht, um, wie weise Gesetzgeber tun, aus der Verlegenheit der Richter bei Rechtshändeln für sich selbst Belehrung, von dem Mangelhaften und nicht genau Bestimmten in ihren Gesetzen, zu ziehen. Die Antinomie, die sich in der Anwendung der Gesetze offenbart, ist bei unserer eingeschränkten Weisheit der beste Prüfungsversuch der Nomotheik, um die Vernunft, die in abstrakter Spekulation ihre[r] Fehlritte nicht leicht gewahr wird, dadurch auf die Momente in Bestimmung ihrer Grundsätze aufmerksam zu machen" (*KdrV* B 451f.).

²²⁷ Kant *KdrV* B 434.

²²⁸ Kant *KdrV* B 671: "Alles, was in der Natur unserer Kräfte gegründet ist, muß zweckmäßig und mit dem richtigen Gebrauche derselben einstimmig sein, wenn wir nur einen gewissen Mißverstand verhüten und die eigentliche Richtung derselben ausfindig machen können" (B 670f.).

xion als methodischem Skeptizismus ist damit auch, über die Differenzierung verschiedener Erkenntnisvermögen hinaus, das Verteilungsschema inhärent, durch Verlagerung der direkten Erkenntnis auf die *Erkenntnisart* eine Zäsur zwischen sinnlicher und übersinnlicher Gesetzgebung, zwischen Kausalität der Natur und Kausalität durch Freiheit zu etablieren, so, daß beide „Gesetzgebungen auf einem und demselben Boden der Erfahrung“ ruhen, „ohne daß eine der an deren Eintrag tun darf“²²⁹.

Ungeachtet dessen besteht das spekulative Interesse der Vernunft weiter fort. Doch kann ihr Objekt, das Ding-an-sich, unter der Bedingung der skeptischen Zäsur nur insofern noch Gegenstand ihres Interesses bleiben, als sie ihm Realität verleiht, sich dabei aber allem konstitutiven Schein entsagt. Die Vernunft, die sich im Naturzustand nicht davon abbringen läßt, von der Erkenntnis der Dinge-an-sich zu träumen, wird im gesellschaftlichen Zustand der Kritik diesem Bedürfnis nur noch dadurch gerecht, daß sie dem Ding-an-sich durch die praktische Vernunft Realität verleiht. Die Aufhebung des metaphysischen Wissensanspruchs geht einher mit der Errichtung der skeptischen Zäsur, die der praktischen Vernunft den Raum einrichtet, den ihr entsprechenden Gegenstand allererst hervorzubringen. Die Wirklichkeit, auf die sie sich dabei bezieht, kann sie bloß präskriptiv fordern, nicht aber demonstrativ einklagen. Nur in dieser *Suche* von einer gegenständlichen Anschauung bleibt sie noch dem „Wunsche der Metaphysik gemäß“²³⁰.

Die Besonderheit, durch die alle Kritik des Scheins möglich wird, besteht darin, daß mit der skeptizistischen Unterscheidung zwischen Ding-an-sich und Erscheinung ein wesentliches Moment der praktischen Philosophie zum fundamentalen Bestandteil der theoretischen Philosophie wird: Es ist der undeterminierte, transzendente Begriff der Freiheit, der als eine „nothwendige Hypothese aller Regeln, mithin alles Gebrauchs des Verstandes“²³¹ sich im Bewußtsein des moralischen Gesetzes ausdrückt, selbst aber „kein empirisches, sondern das einzige Faktum der reinen Vernunft [ist], die sich dadurch als ursprünglich gesetzgebend an-

²²⁹ Kant *KdU* B XVIII.

²³⁰ Kant *KdrV* B XXI.

²³¹ Kant *Akad.-Ausg.* 18, 24 (= *Reflexion* 4904).

kündigt“²³². Der Freiheitsbegriff - im kosmologischen Verstande das „Vermögen, einen Zustand *von selbst* anzufangen“²³³ - ist die einzige durch das moralische Gesetz praktisch bestimmbare Idee der Vernunft²³⁴, die dem Ding-an-sich die Bedeutung einer Gegebenheit verbürgt. Er ist der Garant dafür, daß „Vorstellungen, die nach empirischen Gesetzen zusammenhängen (...) selbst noch Gründe haben, die nicht Erscheinungen sind“²³⁵. Das moralische Gesetz, das die Wirklichkeit der Freiheit eröffnet, ist dabei an den *unendlichen Abbruch*²³⁶ jeder subjektiven Intention nach einer gegenständlichen Anschauung dieses Begriffs gebunden. Ihr Wirklichkeitsmodus - durch den Formalismus des kategorischen Imperativs verbürgt - ist nicht der einer positiv bestimmbaren Wirklichkeit, die die Beständigkeit einer sinnlichen Erfahrung garantiert.

Das einzige Gesetz, das der Wille sich ohne Preisgabe seiner selbst auferlegen kann, ist, sich selbst Gesetz zu sein. Nur diese *Form* der Selbstgesetzgebung ist ihrem Begriff nach eine nicht restringierte, die dem Menschen die Freiheit läßt, sich für seine Wirklichkeit selbst zu entscheiden. Freiheit kann also nicht Selbstzuwendung an Vorgegebenem sein (im Sinne einer *Freiheit von etwas*), sondern ist als aktives Sich-auf-sich-Selbst-Beziehen an die bloße *Form der Gesetzgebung* gebunden - an den unendlichen Abbruch der gegenständlichen Realität - und damit zugleich Konstitutionsprinzip, Handlungsgesetze ins Leben zu rufen, die sich in einem intelligiblen, alle Erfahrung überschreitenden Objekt vergegenständlichen. Die Autonomie des Willens - die Freiheit, sich selbst in seiner absoluten Individualität zum Allgemeinen zu bestimmen - hat

²³² Kant *KdpV* A 57.

²³³ Kant *KdrV* B 561.

²³⁴ Vgl. *KdU* § 91: Die Idee der Freiheit ist die "einzige unter allen Ideen der reinen Vernunft, deren Gegenstand Tatsache ist und unter die scibilia mit gerechnet werden muß" (B 457).

²³⁵ Kant *KdrV* B 564. Kant macht diese Alternative ausdrücklich deutlich: "Denn, sind Erscheinungen Dinge an sich selbst, so ist Freiheit nicht zu retten. Alsdann ist Natur die vollständige, und an sich hinreichend bestimmende Ursache jeder Begebenheit, und die Bedingung derselben ist jederzeit nur in der Reihe der Erscheinungen enthalten, die, samt ihrer Wirkung, unter dem Naturgesetze notwendig sind. Wenn dagegen Erscheinungen für nichts mehr gelten, als sie in der Tat sind, nämlich nicht für Dinge an sich, sondern bloße Vorstellungen, die nach empirischen Gesetzen zusammenhängen, so müssen sie selbst noch Gründe haben, die nicht Erscheinungen sind" (B 564f.).

²³⁶ Kant *KdpV* A 131.

keine positive Wirklichkeit, sondern kann vom Gesetz nur gefordert werden²³⁷. Der Wille bestimmt sich also nicht selbst (dann wäre er von Willkür nicht zu unterscheiden), sondern er bestimmt sich zur Autonomie. Er ist nicht autonom: Er schreibt sich die Forderung der Autonomie in der Form des Imperativs vor, um so autonom zu sein²³⁸. Der Glaube an die Realität des freien Willens ist seine einzige Legitimation - die Annahme des Sittengesetzes zugleich seine Realisierung. Diese Form des (nicht-empirisch begründeten) Selbstverhältnisses, in dem sich der Wille seine Allgemeinheit gebietet, hat Kant als *Versprechen* bezeichnet, als einen Akt, der dadurch allgemein wird, daß ich mich in ihm auf ein von mir selbst erlassenes Gesetz meines Willens beziehe²³⁹.

Gerade aber in dieser Freiheit des Willens, über alle endliche Gestalt erhabene Handlungsgesetze zu etablieren, artikuliert sich eine Schuldverschreibung an den *Wunsch der Metaphysik*, ihrem *absoluten* Versprechen dort gerecht zu werden, wo alle subjektiven Setzungsakte mit ihrem verführerischen Schein erlöschen. Daß der konstitutive Schein in der Welt der intelligiblen Gesetzgebung nur zur Lüge führt, in der Welt der sinnlichen Gesetzgebung aber der Verständigung²⁴⁰ dient, entspringt dem

²³⁷ Die Achtung ist der Repräsentant der Vernunft in der Erfahrungswelt (zur Problematik des moralischen Gefühls vgl. Henrich, Dieter: *Der Begriff der sittlichen Einsicht in Kants Lehre vom Faktum der Vernunft*. In: Die Gegenwart der Griechen im neueren Denken. Festschrift f. Hans-Georg Gadamer, hrsg. v. Dieter Henrich, Walter Schulz u.a. Tübingen 1960, S. 77-117).

²³⁸ "Denke ich mir aber einen kategorischen Imperativ, so weiß ich sofort, was er enthält. Denn da der Imperativ außer dem Gesetze nur die Notwendigkeit der Maxime enthält, diesem Gesetze gemäß zu sein, das Gesetz aber keine Bedingung enthält, auf die es eingeschränkt war, so bleibt nichts als die Allgemeinheit eines Gesetzes überhaupt übrig, welchem die Maxime der Handlung gemäß sein soll, und welche Gemäßheit allein den Imperativ eigentlich als notwendig vorstellt" (Kant Grundlegung zur Metaphysik der Sitten BA 52f.).

²³⁹ In der Grundlegung zur Metaphysik der Sitten führt Kant aus, daß der Begriff der Handlung an sich selbst schon ein Gesetz für mich enthält, da im Versprechen selber ein Gesetz des Handelns gegeben wird. Das moralische Bewußtsein ist mit der Fähigkeit verbunden, Versprechen zu geben (BA 18f.).

²⁴⁰ Ohne den konstitutiven Schein - Kant spricht vom "Dokument der Wahrheit" - könnte es keinen polemischen Gebrauch der reinen Vernunft geben. Kant erläutert dies in dem Kapitel Die Disziplin der reinen Vernunft im polemischen Gebrauche: "Denn wie könnten zwei Personen einen Streit über eine Sache führen, deren Realität keiner von beiden in einer wirklichen, aber auch nur möglichen Erfahrung darstellen kann, über deren Idee er allein brütet, um aus ihr etwas mehr als Idee, nämlich die Wirklichkeit des Gegenstandes selbst, herauszubringen? Durch wel-

Standpunkt einer geläuterten Vernunft, die den Mißverstand der Vernunft mit sich selbst nicht nur als „Quelle aller Streitigkeiten“²⁴¹ identifiziert, sondern in ihm auch eine Triebfeder aufdeckt, über alle Grenzen der Vernunft hinaus die Erkenntnis zu erweitern. Der trügerische Schein, der im *Felde der Spekulation* für den Menschen das größte Unglück darstellt, bedeutet gerade das größte „Glück für die praktische Bestimmung des Menschen“, da er ihn zwingt, „über den Ursprung dieser Verunreinigung der Vernunft mit sich selbst nachzudenken“:

Unglücklicherweise für die Spekulation (vielleicht aber zum Glück für die praktische Bestimmung des Menschen) sieht sich die Vernunft, mitten unter ihren größten Erwartungen, in einem Gedränge von Gründen und Gegengründen so befangen, daß, da es sowohl ihrer Ehre, als auch sogar ihrer Sicherheit wegen nicht tunlich ist, sich zurückzuziehen, und diesem Zwist als einem bloßen Spielgefechte gleichgültig zuzusehen, noch weniger schlechthin Frieden zu gebieten, weil der Gegenstand des Streits sehr interessiert, ihr nichts weiter übrigbleibt, als über den Ursprung dieser Verunreinigung der Vernunft mit sich selbst nachzusinnen, ob nicht etwa ein bloßer Mißverstand daran schuld sei, nach dessen Erörterung zwar beiderseits stolze Ansprüche vielleicht wegfallen, aber dafür ein dauerhaft ruhiges Regiment der Vernunft über Verstand und Sinne seinen Anfang nehmen würde.²⁴²

Kants Unterscheidung zwischen der präskriptiven Gesetzesform der praktischen Vernunft und der deskriptiven Gesetzesform der theoretischen Vernunft hat zum Beweggrund, die Scheinprobleme in dem emphatischen Begriff von Wahrheit zu suspendieren. Den absolutistischen Schein des dogmatischen Vernunftgebrauchs unterwirft die Kritik einer Gewaltenteilung. Die negative Funktion der Kritik besteht dabei darin, „den Schein transzendenter Urteile aufzudecken und zugleich zu verhindern, daß er nicht betrüge“²⁴³. In dieser Funktion ist ihr Nutzen demjenigen der Polizei vergleichbar, die „der Gewalttätigkeit, welche Bürger vor Bürgern zu besorgen haben, einen Riegel“²⁴⁴ vorschleibt. Dagegen besteht die positive Funktion der Kritik darin, aus der Destruktion des falschen

ches Mittel wollen sie aus dem Streite herauskommen, da keiner von beiden seine Sache geradezu begreiflich und gewiß machen, sondern nur die seines Gegners angreifen und widerlegen kann ?" (*KdrV* B 797ff.).

²⁴¹ Kant *KdrV* B 779f.

²⁴² Kant *KdrV* B 492f.

²⁴³ Kant *KdrV* B 354.

²⁴⁴ Kant *KdrV* B XXIV (*Vorrede zur 2. Auflage*).

Scheins - „dem klarsten Beweis der Unwissenheit“²⁴⁵ - Prinzipien für die Erweiterung der Wissensgrenze im praktischen Gebrauch der reinen Vernunft zu beziehen.

Die Gefahr bei der Erweiterung der Erkenntnis über alle Grenzen hinaus hat Kant im transzendenten Schein gesehen, der durch den Umkehrschluß vom Bedingten aufs Unbedingte der Erkenntnis entsteht: „Der Schluß vom Bekannten und Erkennbaren auf das Unbekannte ergibt zwar den Schein einer objektiven Realität, erweitert aber nie mals die Erkenntnis über die Realität selbst“. Metaphorisch hat er dies in dem berühmten Bild ausgedrückt, das die Gesetzgebung des Verstandes mit einer Insel der Wahrheit vergleicht, die, „umgeben von einem weiten und stürmischen Ozeane, dem eigentlichen Sitze des Scheins, (...) den auf Entdeckungen herumschwärmenden Seefahrer unaufhörlich mit leeren Hoffnungen täuscht, ihn in Abenteuer verflechtet, von denen er nie mals ablassen und sie doch auch niemals zu Ende bringen kann“²⁴⁶. Um den ‘Ozean des Scheins’ zu befahren, muß der gegenständliche Bezug des Vernunftbegriffs sich radikal ändern. Er darf nicht mehr auf eine Erscheinung bezogen sein, die „neue Länder lügt“, sondern muß sich auf transzendente bzw. transzendente Objekte als handlungsdienliche Fiktionen richten, die im regulativen Gebrauch zu ungegenständlichen Regeln eines systematischen Fortschritts der Erfahrung werden²⁴⁷. Die Vernunft, wenn sie „von bekannten Gegenständen (der Erfahrung) ausgehend, sich über alle Grenzen der Erfahrung erweitern will, bedarf (...) eines Vermögens, sich „durch ihr eigenes Bedürfnis zu *orientieren*“²⁴⁸. Die Aufteilung des Gül-

²⁴⁵ Kant *KdrV* B XXXI.

²⁴⁶ Kant *KdrV* B 295.

²⁴⁷ In dem Kapitel Regulatives Prinzip der reinen Vernunft in Ansehung der kosmologischen Ideen definiert Kant das konstitutive Prinzip einer die Erfahrungsgrenzen überschreitenden Vernunft folgendermaßen: "Der Grundsatz der Vernunft ist also eigentlich nur eine Regel, welche in der Reihe der Bedingungen gegebener Erscheinungen einen Regressus gebietet (...). Er ist also kein Prinzipium der Möglichkeit der Erfahrung und der empirischen Erkenntnis der Gegenstände der Sinne (...), sondern ein Grundsatz der größtmöglichen Fortsetzung und Erweiterung der Erfahrung, nach welchem keine empirische Grenze für absolute Grenze gelten muß, also ein Prinzipium der Vernunft, welches, als Regel postuliert, was von uns im Regressus geschehen soll, und nicht antizipiert, was im Objekte vor allem Regressus an sich gegeben ist" (*KdrV* B 536f.).

²⁴⁸ Kant *Was heißt: sich im Denken orientieren?* A 309ff.

tigkeitsbeweises des reinen Vernunftbegriffs auf einen immanenten und transzendenten Gebrauch gewährleistet, daß neben dem konstitutiven Schein im Verstandesgebrauch (bei Gegenständen der Erfahrung) auch der problematisch gedachte *Vorschein* von Vernunftbegriffen bei der Verwendung der Ideen in der praktischen Vernunft (bei Gegenständen, die nicht Gegenstände der Erfahrung sind) eine konstitutive Funktion hat. Bei der Vorbestimmung des moralischen Wesens ist der Schein zum *Vorschein* der Fiktionen der praktischen Vernunft (Kant nennt sie „heuristische Fiktionen“²⁴⁹ bzw. „*focus imaginarius*“²⁵⁰) transformiert. Für diesen Wechsel in der Reflexionsrichtung, mit dem der Kompetenzbereich des empirischen Scheins verlassen wird, gäbe es aber kein Fundament, wenn „nicht Kritik uns zuvor von unserer unvermeidlichen Unwissenheit in Ansehung der Dinge an sich selbst belehrt“²⁵¹ und damit die theoretischen Erkenntnisse auf bloße Erscheinungen eingeschränkt hätte, sich dadurch aber „zugleich außer dieser Beziehung noch eine Vorstellung von einem *Gegenstande an sich selbst*“²⁵² eröffnet hätte, auf den sich das Freiheitsgesetz als einen Gegenstand *möglicher* Erfahrung beziehen kann.

Freiheit ist also nur zu retten, wenn Erscheinungen nicht Dinge an sich selbst sind²⁵³. Im ‘Ozean des Scheins’ muß sich das praktische Vernunftgesetz selbst vorschreiben, daß im freien Handeln die erkannten und berechenbaren Naturgesetzmäßigkeiten nicht zum Bestimmungsgrund gemacht werden. „Denn [nur] in Betracht der Natur gibt uns Erfahrung die Regel an die Hand und ist der Quell der Wahrheit; in Ansehung der sittlichen Gesetze aber ist Erfahrung (leider!) die Mutter des Scheins, und es ist höchst verwerflich, die Gesetze über das, was ich *tun soll*, von demjenigen herzunehmen oder dadurch einschränken zu wollen, was *getan wird*“²⁵⁴. Das einzige, was die Moral wie einen Kompaß braucht, ist, „daß Freiheit sich nur nicht selbst widerspreche, und sich also doch wenigstens denken lasse, ohne nötig zu haben, sie weiter einzusehen“²⁵⁵.

²⁴⁹ Kant *KdrV* B 799.

²⁵⁰ Kant *KdrV* B 672.

²⁵¹ Kant *KdrV* B XXIX.

²⁵² Kant *KdrV* B 306.

²⁵³ Vgl. Kant *KdrV* B 564f.

²⁵⁴ Kant *KdrV* B 375.

²⁵⁵ Kant *KdrV* B XXIX.

Jede sinnliche Bestimmung und inhaltliche Fixierung würde einen *hyperphysischen Gebrauch* von ihr machen, in praktische Antinomien führen und somit ihrem Status als „*Voraussetzung(en)* in notwendig praktischer Rücksicht“²⁵⁶ nicht gerecht werden können. Ihre Realität im *Felde der bloßen Spekulation* mit Gewißheit zu behaupten, könnte die Scheineinsichten eines Gegners nie vereiteln.

Mit welcher Notwendigkeit gerade im Gebiet der praktischen Selbstgesetzgebung jeder Schein einer inhaltlichen Fixierung der Freiheit zur Zerstörung ihrer konstitutiven Wirksamkeit führen muß, zeigt die Umkehrung des *unlauteren Scheins in der menschlichen Natur* zum *polemischen Gebrauch*: Denn gerade der falsche Schein kann nämlich auch wie eine „Kriegswaffe“ zur „Vereitelung der Scheineinsichten des Gegners“ Anwendung finden, wenn man ihn als „transzendente Hypothese“ aufbietet, d.h. als „hypothetische[s] Gegenmittel wider die Anmaßungen des dreist verneinenden Gegners“²⁵⁷.

In der *Methodenlehre* der *Kritik der reinen Vernunft* führt Kant einen solchen Gebrauch von Hypothesen bei spekulativen Fragen der reinen Vernunft in lediglich *polemischer* Absicht, d.h. zum Zwecke der Enttäuschung spekulativer Hoffnungen, vor²⁵⁸. Wo die *reine Vernunft* aus Mangel an physischen Erklärungsgründen sich selbst nicht als wahr bekräftigen kann, soll (indirekt) der „Gegner (...) beweisen“, indem er durch seine Einwände beglaubigt, daß nicht er, sondern die Kritik es ist, die an ihm Selbstmißverständnisse aufdeckt. Erst im Widerspruch zeigt ihm die Kritik, daß er „viel zu wenig von dem Gegenstande des Streites verstehe, als daß er sich eines Vorteils der spekulativen Einsicht in Ansehung unserer schmeicheln könne“²⁵⁹. Dieses polemische Verhalten, mit dem die Kritik ihren Geltungsanspruch gewissermaßen „als Notwehr“ für ihre „gute Sache“ bekräftigt, ohne jedoch „den Beweis derselben zu verstärken“, ist eine Folge des durchgängigen Chorismus der reinen Vernunft. Ihre Allgemeinheit, Notwendigkeit und Apodiktizität kann nach „Erklä-

²⁵⁶ Kant *KdpV* A 238.

²⁵⁷ Kant *KdrV* B 808f.

²⁵⁸ Vgl. Kant *KdrV* B 797ff.

²⁵⁹ Vgl. zum Scheinproblem in der Methode der Popularisierung der *Kritik der reinen Vernunft* meine Einleitung zu: Gottfried August Bürger, *Hauptmomente der kritischen Philosophie*. Berlin 1994, S. LVIff. (= *Zur Methode der Popularisierung in Bürgers "Hauptmomente der kritischen Philosophie"*).

rungsgründe[n] dessen, was wirklich gegeben ist (...), mithin nur in der Reihe der Gegenstände der Erfahrung“ vorkommt, gar nicht widerlegt werden. Die „von aller Erfahrung abgesonderte“ Unangreifbarkeit der reinen Vernunft besteht darin, „alles nur a priori und als notwendig oder gar nicht [zu] erkennen“²⁶⁰, dadurch aber gerade das auf subjektivem Schein errichtete falsche Spiel des Denkens zu durchschauen. Ein polemischer Gebrauch von Hypothesen, der den streitstiftenden Schein der Kritiker vermehrt, so daß er sich schließlich selbst ruiniert, muß somit für Kant immer auch mit naturwüchsiger Logik zur Enttäuschung spekulativer Hoffnungen und schließlich zu deren kritischer Auflösung führen. Ganz im Sinne dieser Positivität von Unwahrheit ist Kants Empfehlung an die Apologeten der Kritischen Philosophie zu verstehen: „Sinnest demnach selbst auf Einwürfe, auf die noch kein Gegner gefallen ist, und leihet ihm sogar Waffen, oder räumt ihm den günstigsten Platz ein, den er sich nur wünschen kann. Es ist hierbei gar nichts zu fürchten, wohl aber zu hoffen, nämlich, daß ihr euch einen in alle Zukunft niemals mehr anzufechtenden Besitz aneignen werdet“²⁶¹. Eine transzendente Hypothese in diesem Sinne, d.h. eine solche, die den Gegner, der vom „bloße[n] Erfahrungsgesetze das ganze Feld möglicher Dinge an sich selbst umspannen“²⁶² will, der Ohnmacht seiner Einwendungen überführt, wäre die Vorstellung von einem Leben ohne Schein; nämlich die Vorstellung,

daß alles Leben eigentlich nur intelligibel sei, den Zeitveränderungen gar nicht unterworfen, und weder durch Geburt angefangen habe, noch durch den Tod geendet werde. Daß dieses Leben nichts als eine bloße Erscheinung, d.i. eine sinnliche Vorstellung von dem reinen geistigen Leben, und die ganze Sinnenwelt ein bloßes Bild sei, welches unsrer jetzigen Erkenntnisart vor schwebt, und, wie ein Traum, an sich keine objektive Realität habe: dass, wenn wir die Sache und uns selbst anschauen sollen, *wie wir sind*, wir uns in einer Welt geistiger Naturen sehen würden, mit welcher unsere einzig wahre Gemeinschaft weder durch Geburt angefangen habe, noch durch den Leibestod (als bloße Erscheinungen) aufhören werde, usw.²⁶³

²⁶⁰ Kant *KdV* B 803ff.

²⁶¹ Kant *KdV* B 806.

²⁶² Kant *KdV* B 808.

²⁶³ Kant *KdV* B 807f.

Kant geht es nicht darum, den Schein als Schein zu destruieren. Seine transzendente Dialektik „als jene Inszenierung von Schein, in der dieser sich selbst ruinieren soll“²⁶⁴, kann nur bewirken, daß er kritisch durchschaut wird, und das heißt, daß man vor der Mißdeutung des Scheins und seinem „unbemerkten Einfluß“ sichergestellt ist. Der Schein hängt „der menschlichen Vernunft unhintertreiblich“²⁶⁵ an und kann daher auch nicht, wie der logische Schein, der nur auf einem Trugschluß beruht, „ein Schein zu sein aufhöre[n]“²⁶⁶. Eine Welt ohne Schein wäre da gegen „die Vollendung aller Bedingungen des Denkens“, die aber selbst „als überschwenglich für den menschlichen Verstand beiseite“²⁶⁷ gesetzt werden muß. Sie wäre nur als eine Welt von Intelligenzen vorzustellen, die alle *engelrein* sind²⁶⁸. Sie wäre ein bloßer Traum der endlichen Vernunft, in dem die „Bedingungen“ aufgehoben wären, „welche unseren Verstandesbegriff einschränken“²⁶⁹. Sie ist eine Fiktion der Vernunft, in welcher „nicht das mindeste [ist], was uns hindert“, sie „hypostatisch anzunehmen“²⁷⁰, aber auch nicht das Geringste, was uns legitimiert, mit ihr „unsere Erkenntnis über die Objekte möglicher Erfahrung“²⁷¹ zu erweitern. „Denn ein Widerspruch ist in (ihnen) [ihr] nicht, wie sollte uns daher jemand ihre objektive Realität streiten können, da er von ihrer Mög-

²⁶⁴ Norbert Bolz: *Eine kurze Geschichte des Scheins*. München 1992², S. 46.

²⁶⁵ Kant *KdrV* B 354.

²⁶⁶ Kant *KdrV* B 354.

²⁶⁷ Kant *KdrV* B 703.

²⁶⁸ So schreibt Kant gegen Ende seiner *Anthropologie in pragmatischer Hinsicht*: "Es könnte wohl sein: daß auf irgend einem anderen Planeten vernünftige Wesen wären, die nicht anders als laut denken könnten, d.i. im Wachen wie im Träumen, sie möchten in Gesellschaft oder allein sein, keine Gedanken haben könnten, die sie nicht zugleich *aussprechen*. Was würde das für ein von unserer Menschengattung verschiedenes Verhalten gegeneinander abgeben? Wenn sie nicht alle *engelrein* wären, so ist nicht abzusehen, wie sie nebeneinander auskommen, einer für den anderen nur einige Achtung haben und sich miteinander vertragen könnten. - Es gehört also schon zur ursprünglichen Zusammensetzung eines menschlichen Geschöpfs und zu seinem Gattungsbegriffe: zwar anderer Gedanken zu erkunden, die seinigen aber zurückzuhalten; welche saubere Eigenschaft denn so allmählich von *Verstellung* zur vorsätzlichen *Täuschung*, bis endlich zur *Lüge* fortzuschreiten nicht ermangelt" (B 332).

²⁶⁹ Kant *KdrV* B 702.

²⁷⁰ Kant *KdrV* B 701.

²⁷¹ Kant *KdrV* B 702.

lichkeit ebensowenig weiß, um sie zu verneinen, als wir, um sie zu bejahen“²⁷².

Kants Hypothese von einem Leben ohne Schein, das alle Kritik überflüssig machen würde, hat jedoch noch ein anderes Motiv zum Hintergrund, als den Strudel der Spekulationen zu entfachen, in dem die Gegner des Kritizismus sich zu unfreiwilligen Apologeten wandeln. Transzendente Reflexion als Kritik des falschen Scheins, d.h. als „das einzige Mittel (...), den transzendentalen Schein zu verhüten“²⁷³, verlangt selbst nach der Bestimmung eines reinen, ästhetischen Scheins²⁷⁴. Denn wo die „Erscheinung“ unabhängig vom dialektischen Schein der Vernunft - der selbst ja nur Resultat einer Mißdeutung der Vernunftseinheit ist - der einzige Modus der Erkennbarkeit von Gegenständen wird, bedarf es, um mit den Worten Schillers zu formulieren, der Bestimmung eines *gereinigten* Scheins. Dieser ästhetische Schein muß auf eine Tätigkeit zurückgeführt werden können, in der sich die Vernunftseinheit als ganze ausspricht. Er muß natürlich sein und zugleich selbstbestimmt, wenn über die Grenzbestimmungen menschlicher Erfahrung hinaus die postulierte Einheit der Erfahrung überhaupt Sinn machen soll. So, wie jede Stimmung der Erkenntniskräfte nach Verschiedenheit der Proportionen, „die gegeben werden“²⁷⁵, auf eine ideal-proportionierte Stimmung - die Idee eines Gemeinsinns - verweist, erfordert die Dialektik des Scheins die Be-

²⁷² Kant *KdrV* B 701.

²⁷³ Kant *Prolegomena* A 69 (= § 13).

²⁷⁴ Martin Heidegger hat in seiner *Metaphysik*-Vorlesung aus dem Wintersemester 1929/30 anhand von Kants Dialektik des Scheins hervorgehoben, daß der Schein, "der sich in *jedem* philosophischen Denken festsetzt und es der *Mißdeutung* aussetzt, "ein *anderer* Schein" ist, als der, der beim Ins-Werk-Setzen einer Wahrheit aus dem gleichzeitigen Entzug der Wahrheit entspringt. Er ist ein Schein, der im *Aussprechen* der Philosophie entsteht, also dort, wo alles, was als "philosophisch ausgesprochen entgegenkommt, *wie etwas Vorhandenes* erörtert" wird, also auch nicht verstanden werden kann, "daß *das, wovon die Philosophie handelt, überhaupt nur in und aus einer Verwandlung des menschlichen Daseins sich aufschließt*" (Martin Heidegger: *Die Grundbegriffe der Metaphysik (= Freiburger Vorlesung Wintersemester 1929/30)*. Gesamtausgabe II. Abtl. Bd. 29/30. Frankfurt am Main 1983, S. 422f.). Die "akroamatische" (*KdrV* B 763) Beweismethode Kants ist in diesem Sinne als *Kunst des Hörens* das, was in jeder Rede stumm bleibt, nämlich "Philosophie im ächten Verstand" (*KdrV* B 878). Erst die Kunst vermag dieses Schweigen, das den *logos* umstellt, im Schein aufzudecken.

²⁷⁵ Kant *KdU* B 66.

stimmung eines *reinen, ästhetischen Scheins*. Dieser Schein müßte natürlich und unvermeidlich sein, ohne zu betrügen. Sowohl die positive als auch die negative Form der Dialektik müßten in ihm vereinigt sein, Realität und Idealität menschlicher Gesetzgebungsformen in ihm so mit einander konvergieren, daß der Gegensatz von Natur und Freiheit in einer durchgängig bestimmten Erfahrung aufgehoben zu sein *scheint*. Ein solcher Schein, der „keinen Widerspruch in sich enthält“²⁷⁶, weil er allen Zweck in sich selbst findet, ist Gegenstand der Kritik der (ästhetischen) Urteilskraft.

Systematisch liegt die Notwendigkeit der besonderen Auszeichnung eines ästhetischen Scheins selbst in der Konsequenz der dialektischen Schlichtung des antinomischen Widerstreits der Vernunft. Denn die Auflösung des antinomischen Widerstreits führt zur „Kritik des dialektischen Scheins“, der aber - selbst begrifflich unaufhebbar - nur „als Disziplin_(s) zur Grenzbestimmung“²⁷⁷ dient, und damit die Konfrontation einander entfremdeter Bereiche von Natur- und Freiheitsgesetzgebung stehenläßt. Aus dieser Perspektive ist die Gegenüberstellung von theoretischer und praktischer Gesetzgebung selbst nur eine Potenzierung des Antinomienproblems. Die Gesetzgebung an einem vorhandenen Gegenstand konfliktiert *prinzipiell* mit der Gesetzmäßigkeit über einen erst hervorzubringenden Gegenstand. Obwohl Kant in der Auflösung der dritten Antinomie in der *Kritik der reinen Vernunft* den Nachweis führt, daß sich die verschiedenen Gesetzgebungsgebiete nicht prinzipiell aufheben müssen, *scheinen* sich doch die Kausalität der Natur und die Kausalität durch Freiheit auf ein und demselben Boden der Erfahrung zu widersprechen. Die *Kritik der Urteilskraft* macht sich diesen Widerspruch zu eigen, um das System der Erfahrung dahingehend zu ergänzen, aus dieser Differenz Bestimmungsgründe für einen reinen Schein zu beziehen, der der Forderung der Vernunft nach Einheit der Erfahrung korrespondiert. Sie ist von der Frage geleitet, ob es, wenn schon die Möglichkeit einer direkten Darstellung des Freiheitsbegriffs der praktischen Vernunft ausgeschlossen bleibt, eine gegenständliche Anschauung gibt, die - ohne eine willkürliche Erfindung zu sein - ihrem Gesetz entspricht. Um die in Theorie und Praxis zerrissene Philosophie zusammenzufügen, befragt sie die theo reti-

²⁷⁶ Kant *KdrV* B XXVIII.

²⁷⁷ Kant *KdrV* B 823.

sche Vernunft danach, ob ihre Mittel mit den Zwecksetzungen der Praxis einen eigenen Schein erzeugen können, der, ohne eine theoretische Wahrheit zu vertreten, als Versinnlichung der praktisch postulierten Zweckmäßigkeit *interpretiert* werden kann. Die Perspektive, die sie der empirischen Welt unterlegt, ist gleichsam die eines Sinns, der an die Auslegung durch die praktische Vernunft appelliert.

Für die Bestimmung des ästhetischen Scheins selbst kann Kant sich dabei auf die Differenz zwischen der *wahrnehmenden Erfassung eines Gegenstandes* und dem Urteil über den *Gegenstand aufgrund der Wahrnehmungserfassung* berufen, wie sie für die Rolle der Einbildungskraft in der *Kritik der reinen Vernunft* grundlegend ist. Der reine autonome Schein präformiert die Ästhetik des Gegenstandes dahingehend, daß er seine objektive Beschaffenheit nur unter dessen subjektivem Widerschein beurteilt. In dieser gegenstandsneutralen Verhaltensweise der ästhetischen Reflexion macht die Vernunft die Erfahrung der Freiheit eines subjektiven Scheins - nicht die einer Autonomie *in der Erscheinung*, sondern die einer Autonomie des Scheins der Erscheinung²⁷⁸ -, die es erlaubt, von einer ästhetischen Symbolisierung des Freiheitsbegriffs zu sprechen. Autonom ist dieser Schein, weil die leitende Erkenntnisinstanz der bloß reflektierenden Urteilskraft, ebenso wie die reine Willensbestimmung der praktischen Vernunft, nicht der Heteronomie der Erfahrungsgesetze unterworfen ist. Sinnlich und nicht bloß fiktional ist dieser Schein, weil er sich im Unterschied zum empirischen Schein jedes theoretischen Wahrheitsanspruches versagt, dennoch aber auf Formalbedingungen der Erkenntnis ruht und somit nicht beliebig ist. Kant kann damit der Kunst, insbesondere der Dichtkunst, einen Schein zusprechen, der nur deshalb nicht betrügt oder täuscht, weil er die Forderung nach Wahrheit überhaupt nicht einlöst. Die Kunst „spielt mit dem Schein, den sie nach Belieben bewirkt, ohne doch dadurch zu betrügen; denn sie erklärt ihre Be-

²⁷⁸ Hans Freier: Die Rückkehr der Götter. Von der ästhetischen Überschreitung der Wissensgrenze zur Mythologie der Moderne. Stuttgart 1976, S. 29. Hans Freier spricht in diesem Zusammenhang von der bloßen "Freiheitsähnlichkeit eines von der Gegenständlichkeit abgezogenen Scheins, der zwar sinnlichen Charakter hat, aber dennoch kein gegenständliches Sein, sondern nur den zuständlichen Schein gegenständlicher Formen ausdrückt" (ebd.).

schäftigung selbst für bloßes Spiel“²⁷⁹. Entscheidend ist, daß Kant den Schein *nicht* von der Fiktion her denkt.

Die dialektische Entschärfung des Antagonismus von theoretischer und praktischer Gesetzgebung findet in einer Einheit statt, die nur als ästhetischer Schein zum Ausdruck kommen kann; eine Einheit, die zu denken nicht widerspruchlos gelingen kann, da der Widerspruch sie als reine Einheit immer aufs neue hintertreibt. Wohl hierin ist die tiefere Bedeutung des Kantischen Spielbegriffs zu sehen: Der ästhetische Schein *spielt* nur noch mit Formalbedingungen der Erkenntnis, da die ästhetische Urteilskraft kein eigenes Prinzip der Dialektik hat, sondern vielmehr die Dialektik von Theorie und Praxis selbst ist. In ihr wird der Mißverstand der Vernunft als solcher nur erkannt, aber nicht endgültig zum Verschwinden gebracht. Der ästhetischen Dialektik gelingt es als einziger nicht, ihre Antinomien aufzulösen. Sie bleiben gleichberechtigt nebeneinander stehen und machen das Schöne zum Bild dieser Unverbindlichkeit. Kants Auszeichnung des ästhetischen Scheins beruht geradezu auf der Idee, daß die Dialektik von Bestimmtem und Unbestimmtem in ihm aufrechterhalten bleibt, da er die dem Schein nach widerstreitenden Grundsätze so miteinander vereint, daß „*beide wahr sein können, welches auch gut ist*“²⁸⁰. Würde die Dialektik zu einer endgültigen Synthesis führen, wäre - wie im Traum vom Ende der Vernunft - aller Schein vernichtet. Die Vernunft wäre selbstbewußte Wirklichkeit geworden, die Geschichte wäre an ihr Ende gelangt und alles Leben - ein Traum²⁸¹. Da dies die kritische Auflösung des dialektischen Scheins

²⁷⁹ Kant *KdU* B 215.

²⁸⁰ Kant *KdU* B 238.

²⁸¹ Peter Heintel hat, von diesem Gedanken ausgehend, in einer Reihe von Arbeiten dargestellt, daß Kant eine endgültige Synthesis zwischen Natur und Freiheit, aber auch zwischen theoretischer und praktischer Philosophie aufgrund seiner Kritik des dialektischen Scheins begrifflich nicht fassen kann. Die Kunst "muß stellvertretend für die letzte Synthesis auftreten, der dialektische Schein bleibt begrifflich unaufhebbar" (Peter Heintel: *Die Dialektik bei Kant*. In: Peter Heintel, Ludwig Nagl: *Zur Kantforschung der Gegenwart*. Darmstadt 1981, S. 64). Durch den ästhetischen Schein wird nicht, wie in Hegels Systematik, diese Synthesis als Wirklichkeit, sondern "nur als Möglichkeit dieser Wirklichkeit angesprochen, als ihr absolutes Ziel, nicht aber als diese selbst" (Peter Heintel: *Die Bedeutung der Kritik der ästhetischen Urteilskraft für die transzendente Systematik*. Bonn 1970, S. 126). Überwunden wird diese noch negative Form der Dialektik erst durch Hegels "konkreten Begriff".

schon im Ansatz nicht zuläßt, ist die Konsequenz „ähnlich“ wie bei der Auflösung der Antinomien der reinen theoretischen Vernunft:

(...) Daß ebenso hier und auch in der Kritik der praktischen Vernunft die Antinomien wider willen nötigen, über das Sinnliche hinaus zu sehen und im Übersinnlichen den Vereinigungspunkt aller unserer Vermögen a priori zu suchen; weil kein anderer Ausweg übrigbleibt, die Vernunft mit sich selbst einstimmig zu machen.²⁸²

Im Schönen kommt nicht die absolute Synthesis von Idee und Wirklichkeit zur Vorstellung, sondern die Synthesis, wie sie der „*transzendente Vernunftbegriff*“ von dem Übersinnlichen²⁸³ denkt, wird durch das Bild des Schönen bloß fingiert, dadurch aber auf ihre n ursprünglichen Grund hin erst durchschaubar. Das von Kant angenommene übersinnliche Substrat, auf das sich der Mensch angesichts des Schönen *in sich selbst* und *außer ihm* bezogen sieht, bleibt *absolutes* Ziel. Die Absolutheit dieses Ziels aber ist durch einen Schein, der allen Widerspruch in sich vereint, in die Immanenz menschlicher Wissens- und Handlungsformen hineingenommen, indem er dort verbürgt, daß Natur und Freiheit eine ursprüngliche Affinität besitzen, daß es Vernunft in der Praxis gibt und alle Freiheit des geschichtlichen Handelns einem hypostasierten Willen der Natur entspringt. Erst in diesem Schein findet die transzendente Reflexion denjenigen Ort des Nichtwissens - das *fundamentum inconcussum* der Kritik -, der unbezweifelbar ist, weil er allen Zweifel in sich vereint.

Daß die Realität eine Erscheinungswirklichkeit ist, die - von einer Grenze umgeben - alle Irrealität nur noch mit Fiktionen besetzbar macht, basiert selbst auf der Voraussetzung, daß der bloße, ästhetische Schein eine wirklichkeitsüberbietende Funktion hat. Gerade seine Unverbindlichkeit erzwingt die Gegenbesetzung von Natur und Freiheit, Theorie und Praxis. Wo Fiktion und Realität ununterscheidbar werden, muß eine *transzendente* Reflexion den Grund dieser Ununterscheidbarkeit unter dem Vorbehalt formaler Vernunftkriterien rechtfertigen, damit Vernunft sich im Denken orientiert und nicht einem blinden Erkenntnistrieb überlassen ist. Der ästhetische Absolutismus, der dieses Verhältnis umkehrt, annihiliert die Kantische Grenzbestimmung der Erfahrung. Die Vernunft,

²⁸² Kant *KdU* B 239.

²⁸³ Kant *KdU* B 234.

die sich der Einbildungskraft bemächtigt, um über sich zu Gericht zu sitzen, wird selbst zum Gegenstand der Einbildungskraft. Die Wirklichkeitsüberbietung im ästhetischen Schein erfüllt hier die Funktion, die Grenze zwischen dem konstitutiven Schein der Erfahrung und den handlungsdienlichen Fiktionen der Praxis selbst zu tilgen. Der Rechtsgrund für diese Umkehrung wird selbst aus den Scheinproblemen der *Kritik der reinen Vernunft* deduziert.

So wird in der Nachfolge Kants die Dialektik des Scheins, vor der Kant die über sich selbst aufgeklärte Vernunft abgesichert sehen will, für Schelling von vornherein zur Eigengesetzlichkeit der Vernunft selbst, der sie sich nicht entledigen kann, ohne spekulativ auf ein identisches Urwissen getrieben zu werden²⁸⁴. Das unendliche Reflexionskontinuum des ästhetischen Scheins, das bei Kant die leergewordene Position dogmatischen Wissens vertritt, wird paradigmatisch im künstlerischen Werk zur Objektivation eines *absoluten* Ich. Sein unendlich bestimmtes Reflexionskontinuum ist der Rechtsgrund des ästhetischen Absolutismus für die Kritik der Erfahrung als Kunstkritik.

Noch in Schellings *System des transzendentalen Idealismus* von 1800 ist der Entfremdungszusammenhang der Spiegelwelt von dem Vorbehalt eines *absoluten* Ich her gedacht²⁸⁵, das an seinen eigenen Objektivationen

²⁸⁴ Vgl. Schelling I, 183ff. (= Philosophische Briefe über Kritizismus und Dogmatismus).

²⁸⁵ Die Spiegelmetapher ist insofern auch unzureichend, den Status der "Objektkonstitution" bei Schelling zu beschreiben: "Die Spiegelmetapher (...) ist nicht ausreichend, denn spiegelungsfähig ist (nimmt man die Metapher in ihrer physikalischen Grundbedeutung ernst) immer nur die Außenseite bereits vorhandener Objekte der Natur, die *natura naturata*, nicht je doch der innere Erzeugungsprozeß der Natur, die *natura naturans*. (...) Es ist so gerade die Spiegelmetapher für Erkenntnis, die uns den Zugang zum Produzierenden der Natur verstellt. Der Spiegel war traditionell die Metapher für Reflexionsvorgänge. Mittels Reflexion konstituieren wir die Natur aber als Nichtich, als Erkenntnisgegenstand. Um das autonome Produzieren der Natur einsehen und erkennen zu können, mußte Schelling daher eine Überwindung der bloßen Reflexionsstruktur unseres Erkennens anstreben. (...) Diese Handlung, die sowohl das empirische Ich als auch die diesem entgegengesetzte Objektwelt zum Resultat hat, wird von Schelling auch als "absolutes Ich" bezeichnet" (Marie-Luise Heuser-Keßler: *Kritisches Votum zu H. H. Holz "Über das spekulative Verhältnis von Natur und Freiheit"*. In: Philosophie der Subjektivität. Zur Bestimmung des neuzeitlichen Philosophierens. Akten des 1. Kongresses der Internationalen Schelling-Gesellschaft 1989. Hrsg. v. Hans Michael Baumgartner und Wilhelm G. Jacobs. Stuttgart-Bad Canstatt 1993, Bd. 1, S. 131-134, hier: S. 132).

nicht scheitert, sondern sie *ganz und gar* als gelingende Selbstanschauungen verwirklichen möchte. Das Ich bleibt *Zuschauer*: „Es will nicht das Produkt, sondern in dem Produkt sich selbst anschauen“²⁸⁶. Gerade das *Scheitern* an einer besinnungslosen Natur bedeutet nicht das *Ende eines leeren Blendwerks*, sondern den Anfang eines (paradoxen) Scheins, in welchem „die Vorstellungen zugleich sich richtend nach den Gegenständen, und die Gegenstände sich richtend nach den Vorstellungen gedacht werden“²⁸⁷ müssen. Die Wirklichkeit dieses Scheins aber, die inmitten des Scheins der Wirklichkeit ihre Macht entfaltet, verbürgt für Schelling allein die Kunst. Sie ist durch die Versöhnungskraft des schönen Scheins, der einen „unendliche[n] Widerspruch vereinigt“²⁸⁸, *Offenbarung des Absoluten* und so das nie hinwegzuleugnende Dokument dafür, daß die philosophische Spekulation zurecht vom *Absoluten* ausgeht²⁸⁹. „Das Reflektiertwerden des absolut Unbewußten und nicht-Objektiven“ ist für Schelling nicht wie bei Kant durch einen Akt der Erkenntnisrelation, sondern „nur durch einen *ästhetischen Akt* der Einbildungskraft möglich“²⁹⁰. Das entscheidende Kriterium des Bildes, abbildend einzustehen für etwas Abwesendes, ist hier in der Kunst der Ausgang aus der Welt der (transzendental) erzeugten Fiktionen in die ‘reale’ Welt. Das Moment der Wahrheit in der Kunst aber, das den bildersüchtigen Menschen über sich hinaushebt, indem sie dem Endlichen eine Durchsichtigkeit gibt, in der er die „Odyssee des Geistes“²⁹¹ erkennen kann, ist die Erlösung der Natur aus dem Gegenbild einer fremden, schicksalsträchtigen Macht.

²⁸⁶ Schelling III, 381 (= *System des transzendentalen Idealismus*). In den *Abhandlungen zur Erläuterung des Idealismus der Wissenschaftslehre* (1796/7) bezeichnet Schelling diesen Standpunkt als den eines Wesens, "das seinen Handlungen *selbst* eine äußere Sphäre gibt, das *sich selbst erscheint, für sich selbst und durch sich selbst empirisch wird* - ein Princip, das, weil ihm alles andere erscheint, *selbst* nicht Erscheinung seyn, oder unter Gesetzen der Erscheinung stehen kann" (I, 397).

²⁸⁷ Schelling III, 348 (= *System des transzendentalen Idealismus*).

²⁸⁸ Schelling III, 623 (= *System des transzendentalen Idealismus*).

²⁸⁹ "Kunst also leistet das, was Philosophie aufgrund ihrer reflexiven Struktur von sich her nicht zu leisten vermag: das Absolut-Identische ungetrennt, als die Einheit der Gegensätze 'Bewußt und Unbewußt', 'Endlich und Unendlich', 'Ideal und Real' objektiv zugänglich zu machen" (Werner Beierwaltes: *Einleitung in: F. W. J. Schelling. Texte zur Philosophie der Kunst*. Stuttgart 1982, S. 16).

²⁹⁰ Schelling III, 351 (= *System des transzendentalen Idealismus*).

²⁹¹ Schelling III, 627 (= *System des transzendentalen Idealismus*).

