

Georg Mohr/Marcus Willaschek

Einleitung: Kants Kritik der reinen Vernunft

1.1 Ziel und Bedeutung der *Kritik der reinen Vernunft*

Kants *Kritik der reinen Vernunft* ist das bedeutendste philosophische Werk deutscher Sprache. In ihr laufen philosophische Entwicklungslinien zusammen, die bis in die Antike zurückreichen, sie ist Ausgangs- und Bezugspunkt des Deutschen Idealismus Fichtes, Schellings und Hegels, und sie hat die weitere Entwicklung der Philosophie bis in die Gegenwart tiefgreifend beeinflusst. Ihr zentraler Gedanke betrifft das Verhältnis von Erkenntnis und Gegenstand, das mit der sogenannten „kopernikanischen Wende“ grundlegend neu bestimmt wird: Die Bedingungen der *Erkenntnis* eines Gegenstands sind zugleich die Bedingungen des *Gegenstands* der Erkenntnis.

Doch die *Kritik der reinen Vernunft* ist nicht nur Pflichtlektüre für Universitätsphilosophen, sondern zugleich ein Hauptwerk der neueren abendländischen Kultur. Als solches hat sie weit über die Philosophie hinaus gewirkt. Zwei Punkte sind hier besonders hervorzuheben. Erstens entlarvt die *Kritik der reinen Vernunft* zentrale Lehrsätze der traditionellen Metaphysik als dogmatisches Scheinwissen. Vor allem Kants Kritik an den seinerzeit gängigen Versuchen, die Existenz Gottes und die Unsterblichkeit der Seele zu beweisen, hat nachhaltig Wirkung gezeigt. Der „alles zermalmende“ Kant, wie Moses Mendelssohn ihn nennt, erschüttert das theologisch-metaphysische Fundament der überkommenen Weltanschauung. Die *Kritik der*

reinen Vernunft ist daher als eindrucksvolles Plädoyer für eine durch Kritik aufgeklärte „allgemeine Menschenvernunft“ aufgenommen worden. Die Kritik, der „sich alles unterwerfen muß“, dringt auf „freie und öffentliche Prüfung“ und macht auch vor Religion und Gesetzgebung nicht halt (vgl. A xi Anm.). Zweitens entwickelt die *Kritik der reinen Vernunft* wesentliche Voraussetzungen für ein Verständnis von Freiheit und Autonomie menschlicher Personen qua vernünftiger Wesen, das für das moralische und rechtliche Selbstverständnis moderner liberaler Gesellschaften bis heute grundlegend ist. (Kant selbst hat die rechts- und moralphilosophischen Implikationen der *Kritik der reinen Vernunft* in seinen späteren Werken ausführlich entwickelt.)

Im Vordergrund der *Kritik der reinen Vernunft* steht jedoch die erkenntniskritische Frage „Was kann ich wissen?“ (vgl. A805/B833; vgl. auch IX 25, XI 429). Ihre Aufgabe ist es, Quellen, Umfang und Grenzen menschlicher Erkenntnis zu bestimmen (vgl. A xii). Damit greift Kant das Programm auf, das John Locke am Anfang seines *Essay Concerning Human Understanding* (I, 1, 2) formuliert: „to enquire into the Original, Certainty, and Extent of humane Knowledge“. Dabei wird nicht nach bestimmten Ergebnissen oder einem bestimmten faktischen Wissensstand, sondern nach der Möglichkeit von Wissen und deren Bedingungen gefragt. Kennen wir die Bedingungen, unter denen unsere Meinungen als Wissen gelten können, so kennen wir damit auch die *Grenzen* des Wissens. Nur innerhalb dieser Grenzen ist *Wissen* (im strikten Sinne begründeter wahrer Meinung) möglich.

Kant geht es insbesondere um die Möglichkeit *nicht-empirischen* Wissens, denn auf solchem beruht die Metaphysik. Diese verliert im ausgehenden 18. Jahrhundert, vor allem im Vergleich zu den Naturwissenschaften, zunehmend an Ansehen. Dennoch ist die Metaphysik, so Kants Einsicht, unverzichtbar, weil sich die Grundsätze der Moral und des Rechts nicht rein empirisch begründen lassen, sondern einer metaphysischen Grundlegung bedürfen. Dafür, so Kant, müssen wir zunächst feststellen, wie weit unser Wissen überhaupt reichen kann.

Eine Untersuchung der Möglichkeit nicht-empirischen Wissens macht also eine Untersuchung der Bedingungen menschlicher Erkenntnis insgesamt erforderlich. Die *Kritik der reinen*

Vernunft enthält daher eine Theorie sowohl empirischen als auch nicht-empirischen Wissens, sie ist sowohl eine „Metaphysik der Erfahrung“ (Paton 1936) als auch eine „Metaphysik von der Metaphysik“ (Kants Brief an Marcus Herz vom 11. Mai 1781, X 269). Sie zieht die Grenze zwischen den beiden Wissensformen und bestimmt auf diesem Wege die Grenzen menschlichen Wissens überhaupt. Dabei stellt sich heraus, daß *jedes Wissen nicht-empirische Bedingungen* hat. Diese sind als implizit mitgewußtes nicht-empirisches Wissen auch für Erfahrungswissen konstitutiv und können in einem reflexiven Verfahren, das Kant als „transzendente Kritik“ bezeichnet (A12/B26), explizit gemacht werden.

Im Nachweis und in der Formulierung nicht-empirischer Bedingungen der Erkenntnis besteht die wesentliche *konstruktive* Leistung der *Kritik der reinen Vernunft*. Da diese Bedingungen zugleich die Grenzen der Erkenntnis definieren, ergibt sich auch eine *destruktive* Konsequenz: Metaphysische Theorien, die Erkenntnis jenseits der von Kant aufgezeigten Grenzen beanspruchen, sind zum Scheitern verurteilt. Da alle bis dahin entwickelten metaphysischen Theorien diese Grenzen mißachtet haben, ist das destruktive Ergebnis der *Kritik der reinen Vernunft* nichts Geringeres als das Ende der traditionellen Metaphysik.

Kant ist nicht der erste, der die „dogmatische“ Metaphysik kritisiert. Die *Kritik der reinen Vernunft* bietet jedoch erstmals eine schlüssige Diagnose für die Mängel der Metaphysik, die deren Ursachen nicht in kontingenten Unzulänglichkeiten einzelner Philosophen sucht, sondern systematisch auf Gründe zurückführt, die in der menschlichen Vernunft selbst liegen. Kant erkennt dabei das metaphysische *Interesse* der Vernunft durchaus an, bestreitet aber, daß die „reine“, erfahrungsfreie Vernunft metaphysisches *Wissen* hervorbringen kann. Was die etablierte Metaphysik für theoretische Lehrsätze über Gott, Freiheit und Unsterblichkeit hielt, sind nach Kant „Postulate der praktischen Vernunft“ – notwendige Glaubensartikel, die sich aus dem rationalen Selbstverständnis von Personen ergeben, die unter moralischen Verpflichtungen stehen. Kants Einschränkung theoretischer Wissensansprüche geht daher mit einer Aufwertung praktischer Rationalität einher: Das metaphysische Interesse unserer Vernunft ist, recht verstanden, darauf gerichtet, unserem Handeln eine rationale Orientierung zu geben.

Die *Kritik der reinen Vernunft* ist nicht zuletzt deshalb von so fundamentaler und weitreichender Bedeutung, weil sie Probleme der Erkenntnistheorie, der Logik und der Metaphysik in den Rahmen einer umfassenden Konzeption der menschlichen Vernunft stellt. Die Resultate der *Kritik der reinen Vernunft* erstrecken sich auf alle Bereiche der Philosophie, wie Kant selbst in den nach ihr erscheinenden Werken zur Ethik und Rechtsphilosophie, zur Naturphilosophie und Ästhetik, zur politischen Philosophie, Religionsphilosophie und Geschichtsphilosophie zeigt.

1.2 Vorgeschichte, Entstehung und Titel der *Kritik der reinen Vernunft*

1.2.1 Die Fragestellung der *Kritik der reinen Vernunft* und ihre Vorgeschichte

In der Frage, ob es nicht-empirisches Wissen gibt, stehen sich zwei widerstrebende Positionen gegenüber: *Apriorismus* und *Empirismus*. Apriorismus ist die These, daß wir über Begriffe verfügen, die nicht aus der Erfahrung abgeleitet werden können, und daß solche „Begriffe a priori“ zugleich die Voraussetzungen empirischer Erkenntnis enthalten. Der Empirismus hingegen vertritt die Auffassung, alles Wissen gehe auf (sinnliche) Erfahrung zurück und habe nur für Gegenstände der Erfahrung Geltung. Nicht-empirisches Wissen könne es nicht geben.

Nach Kant läßt sich die Geschichte des Streits zwischen diesen beiden Positionen bis in die Antike zurückverfolgen. Mit der Kritik des Aristoteles an der Ideenlehre Platons findet diese Kontroverse in der Antike ihren ersten Höhepunkt. In der Neuzeit nehmen René Descartes und Gottfried Wilhelm Leibniz die Position des Apriorismus, John Locke und David Hume die des Empirismus ein (vgl. A852/B880–A856/B884). Diese Klassifizierungen, von denen Kant auch in seinen Vorlesungen regelmäßig Gebrauch macht, mögen den historischen Positionen der genannten Philosophen nicht in allen Einzelheiten gerecht werden. Sie erlauben aber doch, einige wesentliche Grundzüge ihrer Theorien, vor allem im Hinblick auf Kants Problemstellungen, pointiert herauszustellen.

Kant selbst charakterisiert seine „kritische“ Philosophie als Überwindung der alten Kontroverse zwischen Apriorismus und Empirismus. (Die Bezeichnung „Empirismus“ ist von Kant in die philosophische Terminologie eingeführt worden.) Auf einen kurzen Nenner gebracht, lautet Kants These: Beide Positionen treffen etwas partiell Richtiges, ziehen daraus aber falsche Folgerungen. So ist die Feststellung des Apriorismus, sinnliche Wahrnehmung sei keine hinreichende Basis für Wissen, zwar richtig. Daraus folgt aber nicht, daß Begriffe a priori allein und unabhängig von Erfahrung Grundlage von Erkenntnis sein können. Ebenso ist zwar die Feststellung des Empirismus richtig, daß es von raum-zeitlichen Gegenständen Wissen nur in dem Maße geben kann, wie von ihnen Erfahrung möglich ist. Daraus folgt aber nicht, daß Begriffen a priori keine grundlegende Bedeutung für unser Wissen und sogar für Erfahrungswissen zukäme.

Die fehlerhaften Folgerungen beruhen darauf, daß zwischen „sinnlich – begrifflich“ einerseits und „empirisch – a priori“ andererseits nicht klar unterschieden wird. Sie machen zwei falsche Voraussetzungen: (1) Sinnliche Anschauungen könnten nur empirisch sein; (2) Begriffe könnten auch unabhängig von Bedingungen der Sinnlichkeit von Gegenständen gelten. Kant sieht es als eine seiner grundlegenden Entdeckungen an, daß wir nicht nur seitens des Verstandes, sondern auch seitens der *Sinnlichkeit* über *nicht-empirische* Vorstellungen verfügen. Neben Begriffen a priori („reinen Verstandesbegriffen“) gibt es auch sinnliche Anschauungen a priori (Raum und Zeit als „reine Formen der Anschauung“). Kants zentrale These ist nun: Solche nicht-empirischen Anschauungen und Begriffe sind notwendige Bedingungen sowohl für empirisches als auch für nicht-empirisches Wissen; zugleich ist letzteres auf den Bereich der Gegenstände möglicher Erfahrung beschränkt.

Kant entwickelt seine kritische Transzendentalphilosophie in Reaktion auf vielfältige historische und zeitgenössische Einflüsse. Dies zeigt sich weniger an Kants expliziten Verweisen, die recht spärlich sind, als am sachlichen Gehalt der Argumente und an impliziten Bezugnahmen. Abgesehen von den antiken Klassikern (insbesondere Platon, Aristoteles, Epikur, die Stoa und die Skeptiker) sind hier vor allem zu nennen: der methodische Zweifel und die Fundierung der Philosophie im Selbst-

bewußtsein des „cogito sum“ bei René Descartes; die erfahrungstheoretischen Analysen John Lockes, insbesondere seine Unterscheidung zwischen „sensation“ (äußere Wahrnehmung) und „reflection“ (innere Wahrnehmung); die von Locke beeinflusste, aber darüber hinausgehende Theorie des Selbstbewußtseins von Johann Nicolas Tetens; George Berkeleys Idealismus („esse est percipi“); David Humes Skepsis gegenüber der empirischen Begründbarkeit des Kausalbegriffs; die Monaden-Metaphysik und die Apperzeptionstheorie von Gottfried Wilhelm Leibniz; die Systematik der daran anschließenden Schulmetaphysik bei Christian Wolff und seinen Schülern (vor allem Georg Friedrich Meier und Alexander Baumgarten); Jean-Jacques Rousseaus Theorie des Ich als einheitskonstituierendes Moment im Urteil. Unter Kants Zeitgenossen haben seine theoretische Philosophie vor allem Christian August Crusius, Moses Mendelssohn, Johann Heinrich Lambert und sein Königsberger Lehrer Martin Knutzen beeinflusst.

Ein angemessenes Verständnis der Philosophie Kants muß diese Einflüsse berücksichtigen. Dabei darf man jedoch nicht übersehen, daß Kants kritische Philosophie über eine synthetisierende Verarbeitung historischer Einflüsse weit hinausgeht. Mit der *Kritik der reinen Vernunft* beginnt ein neues Kapitel der Philosophiegeschichte.

1.2.2 Die Entstehung der *Kritik der reinen Vernunft*

Die „Methode der Metaphysik“ steht seit den 1760er Jahren explizit im Mittelpunkt der philosophischen Interessen Kants. Bereits ein Aufsatz, den Kant 1764 als Antwort auf eine Preisfrage der Preußischen Akademie der Wissenschaften in Berlin veröffentlicht, befaßt sich mit ihr (*Deutlichkeit der Grundsätze*). Ein Jahr darauf kündigt Kant eine „Kritik und Vorschrift der gesamten Weltweisheit als eines Ganzen“ an (*Nachricht*, II 310) und nennt dieses Unternehmen bereits eine „*Kritik der Vernunft*“ (II 311). Laut Paul Natorp handelt es sich um die „frühste deutliche Ankündigung des kritischen Unternehmens“ (V 489). Allerdings soll die „Kritik“ hier noch die Stelle einer Methodenlehre einnehmen und so ans Ende eines ausgeführten philosophischen Systems gestellt werden. Dieses System soll die theoreti-

sche und die praktische „Weltweisheit“, also Metaphysik, Logik, Ethik und Ästhetik, umfassen. Am 31. Dezember 1765 teilt Kant Johann Heinrich Lambert brieflich mit, er habe eine Schrift über die „eigenthümliche Methode der Metaphysick und vermitteltst derselben auch der gesammten Philosophie“ in Arbeit (X 56; vgl. dazu auch Vaihinger 1881/92, Bd. 1, 155).

Statt gleich an die Ausarbeitung des Systems zu gehen, zu dem die „Kritik der Vernunft“ als Methodenlehre im Anhang dienen würde, rückt die „Kritik der Vernunft“ zunehmend in den Mittelpunkt des Unternehmens. Kant gelangt zu der Auffassung, daß genau hierin das wichtigste Desiderat der Philosophie besteht. Im nachhinein benennt Kant zwei entscheidende Anstöße für diese Einsicht. Zum einen ist er um 1770 auf Paare widersprüchlicher metaphysischer Sätze (die sogenannten „Antinomien“) gestoßen, bei denen sich scheinbar *beide* Seiten logisch zwingend beweisen lassen (vgl. den Brief an Garve vom 21. September 1798, XII 257). Ein unkritischer Gebrauch der reinen Vernunft führt also zwangsläufig in Widersprüche. Zum anderen, so Kant in den *Prolegomena*, habe ihn die skeptische Philosophie David Humes aus seinem „dogmatischen Schlummer“ geweckt (IV 260). Der genaue Zeitpunkt und die Beziehung zwischen diesen beiden Wendepunkten auf dem Weg zur *Kritik der reinen Vernunft* sind jedoch umstritten. 1770 legt Kant eine Dissertation zum Antritt seiner Königsberger Professur für Logik und Metaphysik vor (*De mundi*), die bereits einige wichtige inhaltliche Thesen der *Kritik der reinen Vernunft* vorwegnimmt, in anderen Punkten sowie in der methodischen Anlage jedoch noch „vorkritisch“ ist. Kurz darauf aber stellt Kant sein Unternehmen unter den Titel „Die Grentzen der Sinnlichkeit und der Vernunft“ (Brief an Marcus Herz vom 7. Juni 1771, X 123); bereits 1769 hatte er notiert, die Metaphysik sei eine „Kritik der reinen Vernunft“, keine Doktrin (vgl. R 3964, XVII 368). Doch scheint Kant hier noch nicht daran zu denken, seinem Unternehmen als ganzem diesen Titel zu geben.

Dies geschieht erst in dem berühmt gewordenen Brief an Marcus Herz vom 21. Februar 1772, in dem er mitteilt, nun in der Lage zu sein, eine „Critick der reinen Vernunft, welche die Natur der theoretischen so wohl als practischen Erkenntnis, so fern sie bloß intellectual ist, enthält vorzulegen wovon ich den ersten Theil, der die Quellen der Metaphysic, ihre Methode

u. Grentzen enthält, zuerst und darauf die reinen principien der Sittlichkeit ausarbeiten und was den erstern betrifft binnen etwa 3 Monathen herausgeben werde“ (X 132). Dieser Brief ist eines der wichtigsten werkgeschichtlichen Dokumente für die Entstehung der „kritischen Philosophie“. Was Kants Erläuterungen zu dem dort angekündigten „ersten Teil“ betrifft, der die „Quellen der Metaphysic, ihre Methode u. Grentzen“ enthalten soll, so kann der Brief als die „eigentliche Geburtsstunde der ‚Kritik der reinen Vernunft‘“ bezeichnet werden (vgl. Cassirer 1918 [1921], 135). Hier wird erstmals prägnant die neue Problemstellung auf eine Weise formuliert, in der die *Kritik der reinen Vernunft* sie bearbeiten wird. Die Grenzziehung der Wissensansprüche der menschlichen Vernunft, die auf der Grundlage einer präzisen Unterscheidung zwischen Sinnlichkeit und Verstand/Vernunft und zwischen Empirischem und Nicht-Empirischem erfolgen soll, wird hier auf die entscheidende Frage bezogen: „auf welchem Grunde beruhet die Beziehung desienigen, was man in uns Vorstellung nennt, auf den Gegenstand?“ Diese Frage sei bis dahin „aus der Acht gelassen“ worden, obwohl sie, wie er jetzt bemerke, „in der That den Schlüssel zu dem gantzen Geheimnisse, der bis dahin sich selbst noch verborgenen Metaphys., ausmacht“ (X 130). In den folgenden Jahren widmet sich Kant ganz dieser Frage. Die Ausführung erfährt bis 1781 jedoch noch zahlreiche und tiefgreifende Modifikationen und Ergänzungen, wie man an den *Reflexionen* (vgl. XVII und XVIII) nachvollziehen kann. Erst nach einem elfjährigen „Schweigen“ legt Kant mit der *Kritik der reinen Vernunft* das Ergebnis seiner Arbeit vor.

Die *erste Auflage* (A) der *Kritik der reinen Vernunft* erscheint zur Ostermesse 1781. Nach eigener Auskunft hat Kant sie in der zweiten Hälfte des Jahres 1780 niedergeschrieben (vgl. die plausible Rekonstruktion in Adickes 1895, 181f.). Laut einer brieflichen Mitteilung an Moses Mendelssohn vom 16. August 1783 (X 345) bringt Kant „das Produkt des Nachdenkens von einem Zeitraume von wenigstens zwölf Jahren [...] innerhalb etwa 4 bis 5 Monathen, gleichsam im Fluge, [...] zu Stande“ (vgl. auch den Brief an Christian Garve vom 7. August 1783, X 338). Dem Druck liegt eine Abschrift zugrunde. Kants Manuskript ist verlorengegangen. Aufgrund der – angesichts des Textumfangs – extrem kurzen Entstehungszeit hat man vermutet,

daß Kant den Text der *Kritik der reinen Vernunft* zum Teil aus älteren Vorentwürfen zusammengesetzt hat, die bis weit in die 1770er Jahre zurückdatieren (zu dieser „Patchwork“-Hypothese vgl. Kemp Smith 1918 [1923], xix ff.).

Im Laufe des Jahres 1786 ist die *Kritik der reinen Vernunft* vergriffen. Auf die Bitte des Verlegers Hartknoch hin macht sich Kant an die Überarbeitung für eine *zweite Auflage* (B). Bereits am 7. April 1786 schreibt Kant an den Marburger Philosophie-Professor Johann Bering: „Aenderungen im Wesentlichen werde ich nicht zu machen haben, weil ich die Sachen lange genug durchgedacht hatte, ehe ich sie zu Papier brachte, auch seitdem alle Sätze, die zum System gehören, wiederholentlich gesichtet und geprüft, jederzeit aber für sich und in ihrer Beziehung zum Ganzen bewährt gefunden habe“ (X 441). Vermutlich von Kant selbst stammt die Charakterisierung auf dem Titelblatt der zweiten Auflage als „hin und wieder verbesserte“. Angesichts der tatsächlichen Änderungen (siehe unten, 1.3.6) ist diese Charakterisierung irreführend. Die Vorrede zur zweiten Auflage ist auf den 23. April 1787 datiert. Der größte Teil des Textes der zweiten Auflage ist zu diesem Zeitpunkt bereits gesetzt. Aus einem Brief Kants an Chr. G. Schütz vom 25. Juni 1787 (X 489) geht hervor, daß das Buch frühestens im Mai, wahrscheinlich aber im Juni 1787 erschienen ist.

1.2.3 Der Titel der *Kritik der reinen Vernunft*

Jedes Wort des Titels der *Kritik der reinen Vernunft* ist erläuterungsbedürftig. Zunächst der Ausdruck „Kritik“. Er leitet sich ab aus dem griechischen Wort „krinein“, was soviel bedeutet wie „unterscheiden“, „prüfen“, „beurteilen“. Der Ausdruck „Kritik“ ist im Zusammenhang mit Kants Projekt einer „Methode der Metaphysik“ zu sehen. Bevor Systeme entworfen und metaphysische Aussagen gemacht werden dürfen, muß zunächst geklärt werden, aufgrund welcher methodischen Voraussetzungen solche Aussagen überhaupt getroffen werden können. Im Fehlen einer solchen Methodenreflexion sieht Kant den Hauptgrund für die Mißstände in der Metaphysik seiner Zeit und ihrer Spekulationen über Gott, die Welt und die Seele des Menschen. So kommt Kant zu der bis heute wirksam gebliebe-

nen Einsicht, alle Philosophie müsse zunächst Kritik, insbesondere Selbstkritik sein: Überprüfung ihrer eigenen Voraussetzungen und Kompetenzen.

„Vernunft“, wie sie im Titel angesprochen wird, steht für das gesamte „obere Erkenntnisvermögen“. Die Vernunft in diesem weiteren Sinne umfaßt Verstand, Urteilskraft und Vernunft im engeren Sinne. Letztere ist das Vermögen zu schließen, im Unterschied zum Verstand als dem Vermögen zu urteilen. Vernunft im weiteren Sinne umfaßt also auch die im philosophischen Denken zur Anwendung kommende Vernunft.

Der im Titel gebrauchte Genitiv („Kritik *der* Vernunft“) ist doppeldeutig: Versteht man ihn als genitivus objectivus, so ist die Vernunft dasjenige, was der Kritik unterzogen wird („Kritik *an* der Vernunft“). Unterstellt man einen genitivus subjectivus, so ist die Vernunft dasjenige, was die Kritik übt („Kritik *durch* die Vernunft“). Kant intendiert seinen Buchtitel in beiden Bedeutungen: Die *Kritik der reinen Vernunft* ist eine Kritik *an* der und *durch* die Vernunft. Es gibt keine andere, höherstehende Instanz, von der aus die Vernunft kritisiert werden könnte, als die Vernunft selbst. Sie verfügt nach Kant zudem über alle Mittel, eine solche Prüfung durchzuführen und deren Ergebnisse umzusetzen. Es handelt sich um eine Selbstkritik der Vernunft. Kant faßt dies in die Metapher vom „Gerichtshof der Vernunft“ (vgl. z. B. A751/B779), wo die Vernunft Richter und Angeklagter zugleich ist.

Im Titel ist nun im besonderen von einer Kritik der „reinen“ Vernunft die Rede. Es geht also nicht primär um den Gebrauch der Vernunft, z. B. in der Systematisierung empirischen Wissens oder im Schlußfolgern aus empirischen Prämissen, sondern um den Versuch, durch die Vernunft *allein*, ohne Rückgriff auf Erfahrung, zu inhaltlichem Wissen über die Welt zu gelangen. Tatsächlich unterstellt Kant, daß Erfahrungserkenntnisse unproblematisch sind, solange sie ihren Wissensanspruch auf die jeweils gemachte Erfahrung begrenzen, denn diese ist bei solchen Erkenntnissen eine leicht zugängliche Kontrollinstanz. Für „reine“, d. h. erfahrungsunabhängige Erkenntnisse dagegen scheint es außer den Gesetzen der Logik überhaupt keine Kontrollinstanz zu geben. Die aber garantieren nur formale Widerspruchsfreiheit, nicht inhaltliche Richtigkeit. Die Gefahr ist deshalb groß, daß die Spekulationen der reinen Vernunft sich

verselbständigen: Auf dem scheinbar sicheren Weg logischen Schließens gelangen wir zu metaphysischen Thesen, die wir für wahr halten, obwohl die verfügbaren Mittel für ihre Begründung nicht ausreichen. Dieser Gefahr kann man Kant zufolge nur mit einer Kritik der reinen Vernunft begegnen: einer Überprüfung des menschlichen Erkenntnisvermögens im allgemeinen und der Reichweite erfahrungsunabhängigen Denkens im besonderen.

In der Vorrede zur *Kritik der Urteilkraft* (1790) liefert Kant eine prägnante Erläuterung des Titels der *Kritik der reinen Vernunft* nach: „Man kann das Vermögen der Erkenntnis aus Prinzipien a priori *die reine Vernunft* und die Untersuchung der Möglichkeit und Grenzen derselben überhaupt die Kritik der reinen Vernunft nennen“ (V 167).

1.3 Die *Kritik der reinen Vernunft* im Überblick

1.3.1 Synthetische Urteile a priori

Die *Kritik* soll aufzeigen, ob und unter welchen Bedingungen Metaphysik als Wissenschaft möglich ist. Deren besondere Problematik liegt Kant zufolge darin, daß sie im wesentlichen aus *synthetischen Urteilen a priori* besteht. Daher lautet für ihn die entscheidende Frage: „Wie sind synthetische Urteile a priori möglich?“ (B19). Kant unterscheidet zwischen analytischen und synthetischen Urteilen sowie zwischen Urteilen a priori und Urteilen a posteriori. Ein Urteil ist *analytisch*, wenn seine Wahrheit oder Falschheit sich allein aus den darin enthaltenen Begriffen (und den Regeln der Logik) ergibt. *Synthetisch* ist ein Urteil, wenn Semantik und Logik allein zur Bestimmung des Wahrheitswerts nicht hinreichen, weil seine Wahrheit nicht nur von den in ihm enthaltenen Begriffen abhängt. Ein Urteil ist *a posteriori*, wenn über seinen Wahrheitswert nicht ohne Rekurs auf empirische Daten (sinnliche Wahrnehmung) entschieden werden kann; es ist *a priori*, wenn wir unabhängig von aller Erfahrung wissen können, ob es wahr oder falsch ist. (Vgl. zu diesen Unterscheidungen die *Einleitung*, A7–10/B10–14.)

Alle *analytischen* Urteile sind *a priori*, da sie lediglich Begriffserläuterungen enthalten und nicht auf Erfahrung rekurren.

Alle Urteile *a posteriori* sind *synthetisch*, weil sie in ihrem Bezug auf Erfahrung über den semantischen Gehalt der in ihnen enthaltenen Begriffe hinausgehen. Metaphysische Sätze nun sind Kant zufolge einerseits *synthetisch*, andererseits aber *a priori*. So ist das Prinzip „Alles, was geschieht, hat einen zureichenden Grund“ nach Kant synthetisch (nicht analytisch, wie Leibniz glaubte), weil im Begriff des Geschehens der des zureichenden Grundes nicht analytisch enthalten ist. Der Satz ist keine Begriffsexplikation, sondern soll etwas über die Beschaffenheit der Welt aussagen. Außerdem handelt es sich um einen All-Satz, der nicht durch Erfahrung (induktiv) bewiesen werden kann, da wir in der Erfahrung immer nur auf (endlich viele) Einzelfälle treffen. Das Prinzip des zureichenden Grundes kann kein empirischer Satz, sondern nur ein Satz *a priori* sein. Bei metaphysischen Sätzen handelt es sich demnach um *synthetische Urteile a priori*. Die zentrale Frage lautet also: „*Wie sind synthetische Urteile a priori möglich?*“ (B19). Mit anderen Worten: Wie können wir zu erfahrungsunabhängigem Wissen über die Welt gelangen?

Zur Beantwortung dieser Frage bezieht sich Kant häufig auf die Mathematik und die reine Naturwissenschaft. Er geht davon aus, daß diese Wissenschaften synthetische Urteile *a priori* enthalten und daß eine Klärung, wie diese synthetischen Urteile *a priori* möglich sind, zugleich zeigt, unter welchen Bedingungen Metaphysik als Wissenschaft möglich ist.

1.3.2 Die „transzendente“ Fragestellung und die „kopernikanische Wende“

Die Frage nach der Möglichkeit einer Art von Urteilen hat zwei Aspekte. Der eine betrifft die psychologisch-kognitiven Bedingungen, die es uns Menschen erlauben, solche Urteile überhaupt zu bilden, der andere betrifft die Gültigkeit der so gebildeten Urteile. Beide Aspekte, Genesis und Geltung, sind Gegenstand einer philosophischen Erkenntnistheorie, müssen aber stets unterschieden werden. Kant macht selbst darauf aufmerksam, daß die Transzendentalphilosophie nicht auf das „Entstehen der Erfahrung“, sondern auf das, „was in ihr liegt“, abzielt (*Prolegomena*, § 21a, IV 304). Das schließt nicht aus, daß auch die empirische Psychologie einen Beitrag zur Beantwortung

erkenntnistheoretischer Fragen leisten kann. Doch wenn Kant *subjektive* Erkenntnisbedingungen für die Möglichkeit der *objektiven* Gültigkeit bestimmter Urteilstypen namhaft macht, so stützt er sich nicht auf empirisch-psychologische Daten, sondern auf die Ergebnisse einer „transzendentalen“ Analyse der „Bedingungen der Möglichkeit von Erfahrung“.

Kant bezeichnet eine Untersuchung als „transzendental“, wenn sie die Möglichkeit von nicht-empirischer Erkenntnis, vor allem die Möglichkeit synthetischer Urteile a priori, betrifft (vgl. B25). Sie hat insbesondere zu klären, wie sich Anschauungen und Begriffe, über die wir *a priori* verfügen, dennoch auf Gegenstände der *Erfahrung* beziehen können (vgl. A56/B80f.). Nach Kant gelangen wir zu synthetischen Urteilen a priori, indem wir nach den notwendigen subjektiven Bedingungen fragen, unter denen Erkenntnis überhaupt möglich ist. Nicht-empirisches Wissen, so Kant, ist Wissen über die formale Grundstruktur einer jeden für uns erkennbaren Wirklichkeit, denn den „Bedingungen der Möglichkeit von Erfahrung“ muß jeder Gegenstand notwendigerweise entsprechen, sofern es sich um einen Gegenstand unserer Erfahrungserkenntnis handelt.

Nicht-empirisches Wissen ist Kant zufolge also kein Wissen von erfahrungstranszendenten Gegenständen. Es ist vielmehr ein Wissen von den allgemeinsten Gesetzen, unter denen Gegenstände möglicher Erfahrung stehen, sofern diese Gesetze durch die subjektiven Erkenntnisbedingungen a priori festgelegt sind. Gestützt auf Anschauungen und Begriffe a priori können wir *synthetische* Urteile bilden, die *a priori* für alle Gegenstände möglicher Erfahrung gültig sind.

Einen Rückbezug auf das Subjekt und seine epistemischen Leistungen als erkenntnistheoretische Methode finden wir bereits bei Descartes, der die Gewißheit des Selbstbewußtseins zum Maßstab allen Wissens macht, sowie bei Locke, der eine Theorie der elementaren Inhalte und Verfahrensweisen des menschlichen Verstandes entwickelt. Kant knüpft an Descartes und Locke an, geht jedoch über beide hinaus. Kant zufolge erweisen sich die Bedingungen der *Erkenntnis* zugleich als Bedingungen der *Gegenstände* der Erkenntnis: Nicht die Erkenntnis richtet sich nach ihren Gegenständen, sondern die Gegenstände (sofern wir sie erkennen können) richten sich nach (den

Bedingungen) der Erkenntnis (vgl. B xvi). Diesen Schritt bezeichnet Kant selbst als eine „Revolution der Denkart“ (B xiii f.), die er mit dem von Kopernikus eingeleiteten Übergang vom geozentrischen zum heliozentrischen Weltbild vergleicht. Wir können die allgemeinen gesetzmäßigen Zusammenhänge der Wirklichkeit gerade deshalb a priori erkennen, so Kants „kopernikanische Wende“, weil wir sie selbst in die Dinge „hineinlegen“. Das erkennende Subjekt, der Mensch, wird so zum Gesetzgeber der Natur – in der Tat eine „Umwälzung“ im Verständnis des Zusammenhangs von Erkenntnis und erkennbarer Wirklichkeit.

1.3.3 Transzendentalphilosophie

Das Ziel, die Metaphysik auf eine sichere Grundlage zu stellen, läßt sich nun auch so formulieren: Wir benötigen ein System transzendentaler Begriffe und Urteile im Sinne einer umfassenden und vollständigen Theorie über die Möglichkeit nicht-empirischen Wissens (Erkenntnis a priori). Ein solches System, zu dem auch ein Inventar aller synthetischen Urteile a priori gehören würde, bezeichnet Kant als „Transzendentalphilosophie“ (A12/B25). Über deren genauen Umfang, insbesondere über ihr Verhältnis zum Projekt einer „Kritik der reinen Vernunft“ einerseits und zur Metaphysik andererseits, hat Kant sich an verschiedenen Stellen unterschiedlich geäußert. Unklar ist zum einen, ob die *Kritik der reinen Vernunft* bereits Teile der zukünftigen Transzendentalphilosophie umfaßt (nur eben noch nicht das „vollständige System“; vgl. A12/B25f., A13/B27) oder ob sie nur eine „Vorübung“ darstellt, auf die das gesamte System erst noch folgen muß (vgl. A841/B869). Unklar ist zum anderen, ob die Transzendentalphilosophie nur ein Teilbereich der Metaphysik ist (so A845/B873) oder ob letztlich nicht alle Metaphysik Transzendentalphilosophie sein muß (vgl. z. B. A480/B508). Wenn die Transzendentalphilosophie *alle* synthetischen Urteile a priori enthält (A12/B25), warum umfaßt sie dann nicht die Mathematik (vgl. A480/B508), sondern muß nur deren „Möglichkeit“ erklären (A733/B761)? Und ist dann nicht auch die „Metaphysik der Sitten“, also die Moral- und Rechtsphilosophie, zur Transzendentalphilosophie zu rechnen? Festzuhalten ist je-

denfalls, daß die Transzendentalphilosophie bei Kant zur metaphysischen Fundamentaldisziplin wird. Diese beruht ihrerseits auf einer Kritik der reinen Vernunft, über die sie jedoch zumindest in der Ausführlichkeit der Ausarbeitung hinausgeht.

1.3.4 Die Erkenntnisvermögen

Während für Empiristen wie Locke und Hume Erkenntnisse von raum-zeitlichen Gegenständen und Ereignissen nur dann Geltung besitzen, wenn alle in ihnen enthaltenen Begriffe auf sinnliche Eindrücke zurückgeführt werden können, ist für Rationalisten wie Descartes und Leibniz sinnliche Wahrnehmung lediglich eine verworrene Erkenntnis dessen, was sich klar und deutlich nur durch Begriffe erkennen läßt. Kant geht über diese Alternative in zweifacher Weise hinaus. Zum einen unterscheidet er zwischen Sinnlichkeit und Verstand als zwei irreduziblen Grundquellen der Erkenntnis (B30) und dementsprechend zwischen zwei Grundarten von Vorstellungen. Die *Sinnlichkeit* ist Rezeptivität. Durch Reizungen unserer Sinne werden nicht nur physiologische Reaktionen, sondern auch mentale Zustände erzeugt. Auf diese Weise werden uns sinnliche Vorstellungen „gegeben“, die Kant als *Anschauungen* bezeichnet. Im *Verstand* hingegen kommt die Spontaneität des Erkenntnissubjekts zum Ausdruck. Die durch den Verstand „gemachten“ Vorstellungen sind *Begriffe*. Während Anschauungen immer auf Einzelnes gerichtet sind (z. B. ein Stück Blei), handelt es sich bei Begriffen (z. B. dem der Schwere) um Allgemeinvorstellungen, die auf mehrere Dinge zutreffen können (hier: auf alle schweren Dinge).

Zum anderen werden die beiden „Erkenntnisstämme“ von Kant nicht nur voneinander unterschieden, sondern auch aufeinander bezogen. Anschauungen ohne Begriffe – so Kants berühmte Formel – sind blind; (begriffliche) Gedanken ohne (anschaulichen) Inhalt sind leer (vgl. A51/B75). Nur durch die Verbindung von Anschauung und Begriff kommt Erkenntnis zustande. Kants zentrale erkenntnistheoretische These besagt, daß der Realitätsbezug unserer Begriffe und Urteile stets durch Anschauungen vermittelt ist.

Aufgrund der Verschiedenartigkeit von Anschauung und Begriff können Anschauungen nicht ohne weiteres auf Begriffe

gebracht werden. Dazu ist nach Kant die *produktive Einbildungskraft* erforderlich, die anschaulich gegebene Vorstellungen zu synthetischen Einheiten verbindet. Als das Vermögen, auf Anschauungskomplexe Begriffe anzuwenden, tritt die *Urteilkraft* hinzu, die Kant als das Vermögen, unter Regeln zu subsumieren, definiert. Auch in diesen beiden Vermögen kommt die Spontaneität des Begriffe bildenden und anwendenden Verstandes zum Ausdruck.

Die Urteile des Verstandes in einen systematischen Zusammenhang zu stellen, ist nach Kant die wesentliche Aufgabe eines weiteren Vermögens: der *Vernunft* im engeren Sinne. Sie ist die Fähigkeit, von gegebenen Urteilen folgerichtig auf neue Urteile zu *schließen*. Dazu gehören auch solche Schlüsse, die den Bereich der Erfahrung übersteigen und auf die allgemeinsten Eigenschaften und ersten Ursachen der Welt abzielen. Es ist diese *reine*, nicht auf Erfahrung gestützte Vernunft, die in der *Kritik der reinen Vernunft* auf dem Prüfstand steht.

Kant spricht von den „Erkenntnisvermögen“ oder „Erkenntniskräften“ häufig wie von eigenständigen Akteuren, deren Tätigkeiten unser Denken ausmachen. Doch das ist nicht mehr als eine bildliche Redeweise. Es handelt sich Kant zufolge um spezifische Fähigkeiten (eben um „Vermögen“), die wir Menschen dadurch unter Beweis stellen, daß wir bestimmte Leistungen erbringen, also etwa Urteile fällen oder Schlüsse ziehen. Kants Erkenntnistheorie ist über weite Strecken ein Versuch, empirisches wie nicht-empirisches Wissen über die Welt aus dem Zusammenwirken elementarerer Fähigkeiten (Sinnlichkeit, Verstand usw.) zu erklären.

1.3.5 Aufbau und Inhalt der *Kritik der reinen Vernunft*

In ihrem formalen Gesamtaufbau folgt die *Kritik der reinen Vernunft* weitgehend dem Aufbau der Logik-Lehrbücher, wie sie im 18. Jahrhundert in der deutsch-aristotelischen Tradition als Vorlesungstexte dienten. Auch Kant hat sie benutzt (vgl. XVII, XVIII, XXIV). Die *Kritik* ist zunächst in eine *Elementarlehre* und eine *Methodenlehre* unterteilt. Zur Charakterisierung dieser beiden Hauptteile verwendet Kant (vgl. A707/B735) das Bild vom Inbegriff aller Erkenntnis der reinen Vernunft als

einem Gebäude, zu dem die Elementarlehre die „Materialien“ (Anschauungen, Begriffe, Schemata, Grundsätze, Ideen), die Methodenlehre den „Plan“ (für ein „vollständiges System der reinen Vernunft“) bereitstellt. Die Elementarlehre gliedert sich, gemäß der Unterscheidung zwischen den beiden Erkenntnisstämmen, in eine *Transzendente Ästhetik* als der Lehre von der Sinnlichkeit und eine *Transzendente Logik* als der Lehre vom Verstand und von der Vernunft.

1.3.5.1 Die *Transzendente Ästhetik* (von griech.: *aisthesis* – Wahrnehmung) untersucht, ob die *Sinnlichkeit* über nicht-empirische Anschauungen verfügt, welche dies sind und inwiefern sie als Bedingungen empirischen und nicht-empirischen Wissens fungieren. Kants These lautet, daß es „zwei reine Formen sinnlicher Anschauung, als Prinzipien der Erkenntnis a priori, gebe, nämlich Raum und Zeit“ (A22/B36). Diese sind nach Kant weder selbständige Dinge noch Eigenschaften einer vom Subjekt unabhängigen Wirklichkeit. Die Gegenstände, wie sie unabhängig von unseren sinnlichen Erkenntnisbedingungen sein mögen, die „Dinge an sich“, haben weder räumliche noch zeitliche Eigenschaften. Die raum-zeitlichen Gegenstände unserer Erfahrung hingegen sind bloße „Erscheinungen“, d. h. Gegenstände, die uns in Raum und Zeit *erscheinen*. Dies ist die für alles weitere entscheidende These des „transzendentalen Idealismus“. Als *Formen* der Erscheinungen und *nur* als solche haben Raum und Zeit „empirische Realität“. Ohne unsere subjektiven Erkenntnisbedingungen gibt es Raum und Zeit nicht; das bezeichnet Kant als ihre „transzendente Idealität“. Hat Kant nachgewiesen, daß es sich bei Raum und Zeit um Anschauungsformen a priori handelt, so hat er zugleich die Frage beantwortet, wie die synthetischen Urteile a priori der Mathematik möglich sind: Die Mathematik beschreibt die Strukturen des Raumes (Geometrie) und der Zeit (Arithmetik), ist also zwar auf Anschauung, nicht aber auf Erfahrung angewiesen. Gültigkeit hat sie dennoch lediglich für Gegenstände möglicher Erfahrung.

1.3.5.2 Der zweite Teil der *Elementarlehre*, die *Transzendente Logik*, hat wiederum zwei Teile. Die *Transzendente Analytik* untersucht, ob der *Verstand* als das Vermögen zu denken über

nicht-empirische Begriffe verfügt, welche dies sind und inwiefern es sich dabei um Bedingungen empirischen und nicht-empirischen Wissens handelt. Die *Transzendente Dialektik* untersucht die Vernunft als das Vermögen zu schließen und stellt die Diagnose, daß jeglicher Gebrauch von Vernunftschlüssen, der über die Bedingungen möglicher Erfahrung hinausführt, in trügerisches Scheinwissen mündet.

Die *Analytik* zerfällt ihrerseits in eine *Analytik der Begriffe* und eine *Analytik der Grundsätze*. Erstere soll nachweisen, daß es zwölf Grundbegriffe a priori des Verstandes („Kategorien“) gibt, die sich trotz ihres nicht-empirischen Charakters auf Gegenstände der Erfahrung anwenden lassen. Hier finden sich einige der schwierigsten und meistinterpretierten Textstücke der *Kritik*, allen voran die „transzendente Deduktion“ der Kategorien.

Kant beginnt mit einer Tafel von vier mal drei „logischen Funktionen des Verstandes in Urteilen“ (der sog. „Urteilstafel“). Jeder dieser „Urteilsformen“, so Kant, entspricht eine Kategorie. Er gelangt so zu einer ebenfalls zwölfteiligen „Kategorientafel“. Diese Herleitung der Kategorien bezeichnet Kant (in B) als deren *metaphysische Deduktion*. Auf sie folgt die *transzendente Deduktion*, die zeigen soll, wie Begriffe, die allein unserem Verstand „entspringen“ und insofern etwas rein *Subjektives* sind, dennoch *objektive* Gültigkeit, d. h. Geltung von Gegenständen, haben können. Diese im einzelnen schwer nachzuvollziehende und in beiden Auflagen unterschiedlich ausgestaltete Deduktion beruht auf folgendem Grundgedanken: Die Bedingungen, unter denen man sich seiner selbst als im Zeitablauf identisches Subjekt bewußt werden kann, und die Bedingungen, unter denen man von Gegenständen Erfahrung haben kann, verweisen wechselseitig aufeinander: ohne durchgängiges Selbstbewußtsein keine Erfahrung, ohne zusammenhängende Erfahrung kein Selbstbewußtsein. Doch von einer Wirklichkeit, in der die Kategorien unseres Verstandes keine Anwendung finden, könnte man keine zusammenhängende Erfahrung haben, da sich die einzelnen Vorstellungen von einer solchen Wirklichkeit nicht zu einem einheitlichen Bewußtsein zusammenfügen ließen. Die Kategorien erweisen sich so als Bedingungen der Möglichkeit von Erfahrung. Damit ist ihre Anwendbarkeit auf Gegenstän-

de sichergestellt und gleichzeitig ihre Geltung auf Gegenstände möglicher Erfahrung beschränkt.

Die *Analytik der Grundsätze*, von Kant auch als *Transzendente Doktrin der Urteilskraft* bezeichnet, beginnt mit dem schwierigen Abschnitt über den *Schematismus der reinen Verstandesbegriffe*. Dabei geht es um die Frage, wie Kategorien auf Gegenstände der Erfahrung angewendet werden. Wenn z. B. die Kategorie der Substanz nicht aus der Erfahrung gewonnen werden kann, woran erkennt man dann, wann man es in der Erfahrung mit einer Substanz zu tun hat? Zwischen Anschauungen und Kategorien, so Kants Antwort, vermitteln „transzendente Schemata“ – Muster in der zeitlichen Struktur des anschaulich Gegebenen, die den einzelnen Kategorien entsprechen und so ihre Anwendung ermöglichen.

Im nächsten Schritt stellt Kant das *System der Grundsätze des reinen Verstandes* vor, das er ausgehend von der Kategorientafel und ihren vier Titeln entwickelt. Es handelt sich bei diesen Grundsätzen um synthetische Urteile a priori, die als Bedingungen der *Naturerkenntnis* und damit zugleich als Fundamentengesetze der *Natur* selbst fungieren. Kant definiert „Natur überhaupt“ als „Gesetzmäßigkeit der Erscheinungen in Raum und Zeit“ (B165). Das Prinzip der *Axiome der Anschauung* besagt, daß alle Anschauungen extensive, d. h. zählbare Größen sind. Der Grundsatz der *Antizipationen der Wahrnehmung* lautet, daß jede Wahrnehmung eine graduell bestimmte Intensität hat. Unter das Prinzip der *Analogien der Erfahrung* fallen drei speziellere Grundsätze: derjenige der Beharrlichkeit der Substanz, das Kausalprinzip („Alle Veränderungen geschehen nach dem Gesetze der Verknüpfung der Ursache und Wirkung“) und der Grundsatz, daß alle zugleich existierenden Substanzen in Wechselwirkung stehen. Die drei *Postulate des empirischen Denkens* schließlich beziehen die Begriffe der Möglichkeit, Wirklichkeit und Notwendigkeit auf Gegenstände der Erfahrung. Zwischen das zweite und dritte Postulat schaltet Kant in der zweiten Auflage der *Kritik der reinen Vernunft* eine *Widerlegung des Idealismus*. Dort wendet er sich gegen Berkeleys „dogmatischen“, vor allem aber gegen Descartes’ „problematischen“ Idealismus und präsentiert seinen eigenen „transzendentalen“ Idealismus als Lösung des Problems, wie wir von der Existenz der Außenwelt sicheres Wissen haben können.

Ästhetik und *Analytik* zusammen machen den „konstruktiven“ Teil der *Elementarlehre* aus. Ihr auf den ersten Blick paradoxes Ergebnis faßt Kant im Abschnitt über *Phaenomena und Noumena* noch einmal zusammen: Erkenntnis a priori können wir nur von Gegenständen möglicher Erfahrung haben. Das aber bedeutet, daß auch die metaphysische Grunddisziplin der Ontologie (Lehre vom Seienden) auf den Bereich möglicher Erfahrung beschränkt bleibt. Da die Grenzen dieses Bereichs sich nicht aus den Dingen selbst, sondern aus dem menschlichen Verstand ergeben, wird aus der Ontologie eine bloße „Analytik des Verstandes“. Im Anhang über die *Amphibolie der Reflexionsbegriffe*, der die *Analytik* beschließt, kritisiert Kant die Leibnizsche Ontologie, da sie diese Grenzen nicht beachtet.

1.3.5.3 Von der Ontologie oder *metaphysica generalis* unterschied man vor Kant die drei Bereiche der *metaphysica specialis*: Psychologie, Kosmologie, Theologie. Ihnen wendet sich Kant in der *Transzendentalen Dialektik* zu. Zunächst erläutert Kant in der *Einleitung* und im ersten Buch der *Dialektik* die strukturellen Bedingungen, die dazu führen, daß unsere Vernunft *unvermeidlich* einem „transzendentalen Schein“ erliegt, aus dem sich alle weiteren Fehler der *metaphysica specialis* ergeben: Sie schließt nämlich von der Tatsache, daß etwas *Bedingtes* gegeben ist (zum Beispiel eine Veränderung), auf die Existenz der *Bedingung* (etwa einer Ursache). Doch diese Bedingung ist selbst wiederum durch etwas weiteres bedingt, so daß sich ein Regreß ergibt, der die Vernunft schließlich auf den Begriff einer *unbedingten Bedingung* führt. In der Erfahrung können wir etwas absolut Unbedingtes aber nicht auffinden, denn hier ist jedes Vorkommen selbst wieder (räumlich, zeitlich, kausal) bedingt. Die Vorstellungen von etwas Unbedingtem, die wir uns aufgrund der Eigendynamik unserer Vernunft zwangsläufig machen, sind also *reine* Vernunftbegriffe. Kant bezeichnet sie als *transzendentalen Ideen*. Sie fallen in drei Klassen: Die Ideen der rationalen (d. h. metaphysischen) Psychologie betreffen den Begriff der *Seele*, diejenigen der rationalen Kosmologie den Begriff der *Welt* und die der rationalen Theologie den Begriff *Gottes*.

Kant bezieht diese drei Klassen von transzendentalen Ideen nun auf die drei grundlegenden Schlußformen (kategorisch, hypothetisch, disjunktiv). Zum transzendentalen Schein kommt

es, wenn Eigenschaften der Seele, der Welt oder Gottes formal korrekt aus Prämissen erschlossen werden, die scheinbar a priori gültig sind, die jedoch in Wirklichkeit Fehler enthalten, welche nur mit den Mitteln einer transzendentalen Erkenntnis-kritik aufgedeckt werden können.

Die erste Gruppe dieser dialektischen Fehlschlüsse sind die vier *Paralogismen der reinen Vernunft*. Ihre Konklusionen besagen: (1) Die Seele ist eine Substanz. (2) Sie ist ihrer Qualität nach einfach. (3) Sie ist eine (im Zeitablauf identische) Person. (4) Sie ist von der Existenz körperlicher Dinge unabhängig. – Jeder dieser Schlüsse wäre ein Beweis für die Unsterblichkeit der Seele. Doch Kant weist in jedem von ihnen eine Zweideutigkeit nach, an welcher der Schluß scheitert. Der Sache nach handelt es sich um eine vernichtende Kritik an einer rationalistischen Psychologie, die aus dem bloßen Bewußtsein seiner selbst (dem „Ich denke“) metaphysisch gehaltvolle Konsequenzen ziehen will. Kants Argumente laufen auf das Eingeständnis hinaus, daß die Frage, ob wir über eine unsterbliche Seele verfügen oder nicht, die Grenzen unserer Erkenntnis übersteigt.

Die nächste Gruppe von Fehlschlüssen sind die vier *Antinomien* oder *Widerstreite der reinen Vernunft*. Sie bestehen jeweils aus zwei einander widersprechenden Aussagen, die scheinbar beide beweisbar sind. Sie betreffen die Fragen, ob (1) die Ausdehnung der Welt und (2) die Anzahl ihrer Teile endlich oder unendlich ist und ob es (3) freie Handlungen und (4) ein notwendiges Wesen gibt oder nicht. Es handelt sich um vier klassische Konflikte, die Kant der metaphysischen Kosmologie zuordnet und von denen er zeigen will, daß sie auf bloßen Mißverständnissen beruhen – genauer: auf einer Mißachtung der Unterscheidung zwischen Dingen an sich und Gegenständen der Erfahrung (Erscheinungen). Die ersten beiden Antinomien löst Kant auf, indem er zeigt, daß Thesis und Antithesis beide falsch sind, da die raum-zeitliche Welt unserer Erfahrung weder endlich noch unendlich ist. Thesis und Antithesis der beiden letzten Antinomien dagegen können jeweils beide wahr sein, da sich Kant zufolge die Thesis auf den Bereich der Dinge an sich, die Antithesis auf den der Erfahrung (der Erscheinungen) bezieht.

Schließlich wendet sich Kant dem *Ideal der reinen Vernunft* zu. Darunter versteht er den Begriff eines durchgängig positiv be-

stimmten Wesens (eines *ens realissimum*), das einfach, selbstgenügsam, ewig und vollkommen ist. Dies sind in der traditionellen philosophischen Theologie Prädikate Gottes. Die Annahme, ein solches Wesen (Gott) existiere notwendigerweise, beruht Kant zufolge jedoch auf einer „natürlichen Illusion“. Alle bislang dafür gehaltenen Beweise für die Existenz Gottes widerlegt Kant: zunächst den sogenannten „ontologischen Gottesbeweis“, dann den „kosmologischen“ und schließlich den „teleologischen“ bzw. „physikotheologischen“ Gottesbeweis. Am Ende steht die für viele Zeitgenossen Kants ernüchternde Einsicht, daß man an Gott zwar glauben kann, daß seine Existenz sich aber nicht beweisen läßt.

Im *Anhang zur transzendentalen Dialektik* ergänzt Kant das vernichtende Ergebnis der Vernunftkritik um einen wichtigen positiven Aspekt. Auch wenn wir über die Gegenstände der transzendentalen Ideen kein Wissen erlangen können, haben diese dennoch eine wichtige *regulative* Funktion. Sie können unserem Forschen eine Richtung geben und uns helfen, unser Wissen in eine systematische Form zu bringen.

1.3.5.4 Es folgt der „zweite Hauptteil“ der *Kritik*, die *Methodenlehre*. In ihr beschreibt Kant die Verfahrensweisen zur Aufstellung des vollständigen Systems der Transzendentalphilosophie. Da die reine Vernunft die Tendenz hat, die Grenzen ihrer sinnvollen Anwendung zu überschreiten, bedarf sie zunächst einer methodischen Disziplinierung. Deren Grundzüge umreißt Kant im ersten Hauptstück, der *Disziplin der reinen Vernunft*, und unterscheidet dabei vier Verwendungsweisen der reinen Vernunft. Im *dogmatischen* Gebrauch der Vernunft muß man vermeiden, die Methoden der Mathematik auf die Philosophie zu übertragen. Im *polemischen* Gebrauch darf man bei der Zurückweisung dogmatischer Behauptungen nicht einfach in die Behauptung des Gegenteils verfallen. Der Gebrauch von *Hypothesen* der reinen Vernunft darf nicht Erklärungszwecken dienen, sondern muß sich ebenfalls auf die Abwehr „transzendenter Anmaßungen“ beschränken. Transzendente *Beweise* der reinen Vernunft schließlich dürfen nur „ostensiv“ (direkt) geführt werden (und nicht *via negationis*).

Auf diese Einschränkungen folgen nun im *Kanon der reinen Vernunft* die positiven Regeln und Ziele für den reinen Ver-

nunftgebrauch. Kant betont vor allem, daß die Aufgabe unserer Vernunft, und sei sie noch so erfahrungsfern, letztlich immer im Bereich der Praxis liegt. Nur durch vernünftiges Denken können wir unserem Handeln eine verlässliche Orientierung geben. Dazu bedürfen wir des Ideals eines höchsten Gutes – eines Zustandes der Welt, in dem Glück und Sittlichkeit einander genau angemessen sind. Um diesen Zustand zumindest für *möglich* zu halten, müssen wir Kant zufolge an die Existenz Gottes, die Freiheit unseres Handelns und die Unsterblichkeit der Seele glauben, wenn wir auch aus den zuvor entwickelten Gründen keine *theoretische Gewißheit* hierüber erlangen können. So finden die klassischen Begriffe der Metaphysik – Gott, Freiheit, Unsterblichkeit der Seele – in der *Kritik der reinen Vernunft* doch noch ihren Platz. Sie sind, wie Kant später in der *Kritik der praktischen Vernunft* ausführt, „Postulate der reinen praktischen Vernunft“ (vgl. V 122 ff.).

Daran schließt sich die *Architektonik der reinen Vernunft* an, in der Kant ein Einteilungsschema aller „Vernunfterkennntnis“ entwickelt. Hier geht es um den Grundriß des zukünftigen Systems der Transzendentalphilosophie und ihr Verhältnis zu den anderen „reinen“ (synthetische Urteile a priori enthaltenden) Wissenschaften. Diese „architektonischen“ Überlegungen sind für Kant von größter Wichtigkeit. Nur wenn jedes Element von vornherein seinen festen Platz hat, ist die Vollständigkeit und Abgeschlossenheit gewährleistet, die für ein *System* des Wissens erforderlich ist.

Den Abschluß des Buches bildet die kurze *Geschichte der reinen Vernunft*, in der Kant die Geschichte der Philosophie als eine Entwicklung auf drei Ebenen beschreibt, an deren Ende jeweils die *Kritik der reinen Vernunft* steht: „Der kritische Weg ist allein noch offen.“ Auf diesem Weg, so Kant abschließend, sei bald zu erreichen, „was viele Jahrhunderte nicht leisten konnten [...]: nämlich, die menschliche Vernunft in dem, was ihre Wißbegierde jederzeit, bisher aber vergeblich, beschäftigt hat, zur völligen Befriedigung zu bringen“ (A856/B884).

1.3.6 Abweichungen in der zweiten Auflage

Zwei Jahre nach dem Erscheinen der ersten Auflage der *Kritik der reinen Vernunft* veröffentlicht Kant, als einen „Plan nach vollendetem Werke“ (IV 263), die *Prolegomena* – eine Art Kurzfassung der *Kritik*, in der Kant sich insbesondere bemüht, den Vorwurf des Berkeleyschen Idealismus zurückzuweisen. Hier bringt Kant die leitende Frage seiner Theorie zum ersten Mal auf die Formulierung: „Wie sind synthetische Urteil a priori möglich?“

Für die zweite Auflage von 1787 überarbeitet Kant die *Kritik*. Er schreibt eine neue *Vorrede*; die *Einleitung* wird modifiziert und – unter Rückgriff auf Passagen aus den *Prolegomena* – stark erweitert. Die *Transzendente Asthetik* erhält eine durchgehende Paragraphenzählung, der Text wird neu strukturiert, zum Teil überarbeitet und um längere Abschnitte ergänzt. Auch in die *Analytik der Begriffe* fügt Kant neue Abschnitte ein. Die wohl wichtigste Veränderung betrifft die *Transzendente Deduktion der Kategorien*, die Kant völlig neu schreibt. Die neue Fassung der Deduktion weicht nicht nur im Argumentationsgang, sondern auch in der Gewichtung zentraler Begriffe von der ersten Fassung ab. In der *Analytik der Grundsätze* stellt Kant den Beweisen der *Axiome*, *Antizipationen* und *Analogien* jeweils eine Kurzfassung der Beweisidee voran. Die *Postulate* werden um die *Widerlegung des Idealismus* ergänzt, einige Passagen im Abschnitt *Phaenomena und Noumena* werden modifiziert. Inhaltlich kommt in diesen Änderungen, neben dem Bemühen um eine klarere und verständlichere Darstellung, immer wieder die Abgrenzung vom „empirischen“ Idealismus Berkeleys zum Ausdruck. Bei diesen Änderungen stellt sich häufig die Frage, ob sie wirklich (wie Kant in der *Vorrede* zur zweiten Auflage behauptet) nur die Darstellungsform oder nicht auch den Inhalt der Theorie modifizieren.

In der *Dialektik* betreffen die Änderungen vor allem die *Paralogismen*, die Kant stark strafft, aber dann um die Widerlegung eines von Mendelssohn vorgeschlagenen Beweises für die Unsterblichkeit der Seele ergänzt. Im restlichen Text der *Kritik*, immerhin mehr als der Hälfte des ursprünglichen Werks, nimmt Kant nur noch kleinste Änderungen vor. Bemerkenswert ist insbesondere, daß auch der *Kanon* mit seinen moralphilosophischen

Thesen fast unverändert bleibt, obwohl Kants Position sich, wie die *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten* von 1785 belegt, inzwischen weiterentwickelt hat.

Zu Kants Lebzeiten erscheinen drei weitere Ausgaben der *Kritik* (1790, 1794, 1799), die jedoch von der zweiten Auflage nur unwesentlich abweichen.

1.4 Weiterentwicklung, Rezeption und Wirkungsgeschichte der *Kritik der reinen Vernunft*

1.4.1 Der Ausbau der kritischen Philosophie

Obwohl Kant zum Zeitpunkt der Veröffentlichung der ersten Auflage der *Kritik der reinen Vernunft* noch nicht plant, eine *Kritik der praktischen Vernunft* (1788) und eine *Kritik der Urteilskraft* (1790) zu schreiben, verweisen zentrale Thesen und Argumentationsgänge der ersten *Kritik*, zumindest aus der Retrospektive, auf weiterführende Überlegungen, die den Rahmen der *Kritik der reinen Vernunft* verlassen und in die Problemstellungen der späteren *Kritiken* münden. Einige wesentliche seien hier genannt.

Der „negative“ Freiheitsbeweis der ersten *Kritik* (A532 ff./B560 ff.) wird in der *Kritik der praktischen Vernunft* um eine positive Freiheitstheorie ergänzt. Die *Kritik der reinen Vernunft* konnte lediglich die *Möglichkeit* von Freiheit durch den Nachweis der widerspruchsfreien Vereinbarkeit intelligibler Freiheit („Kausalität durch Freiheit“) mit Naturkausalität („Kausalität nach Gesetzen der Natur“) sichern. Eine positive Begründung der *Wirklichkeit* von Freiheit unternimmt Kant erst in der *Kritik der praktischen Vernunft* unter Hinweis auf das von ihm als ein „Faktum der Vernunft“ bezeichnete Bewußtsein moralischer Verpflichtung.

Die anderen beiden Ideen der Metaphysik, das Dasein Gottes und die Unsterblichkeit der Seele, denen Kant in der *transzendentalen Dialektik* der ersten *Kritik* ebenfalls den Status von Gegenständen theoretischer Erkenntnis abspricht, werden in der *Kritik der praktischen Vernunft* als „Postulate der praktischen

Vernunft“ bestimmt, die sich aus der moralischen Verpflichtung vernünftiger Sinnenwesen ergeben. Kant greift damit Überlegungen auf, die er in gedrängter Form bereits im *Kanon* der *Kritik der reinen Vernunft* entwickelt hatte. In den letzten Paragraphen der *Kritik der Urteilkraft* (§§ 86ff.) wird diese Argumentationslinie im Rahmen eines teleologischen Naturbegriffs fortgeführt und durch einen „moralischen Gottesbeweis“ ergänzt. Die *Kritik der Urteilkraft* stellt noch in einer weiteren Hinsicht eine wesentliche Ergänzung zur *Kritik der reinen Vernunft* dar. Die Ausführungen der *transzendentalen Ästhetik* in der ersten *Kritik* sind auf Anschauungen beschränkt, sofern diese zur Erkenntnis raum-zeitlicher Gegenstände dienen. In der *Kritik der Urteilkraft* entwickelt Kant eine Ästhetik im Sinne einer Theorie des Schönen und Erhabenen.

1.4.2 Einige Schwierigkeiten

Bereits die ersten Reaktionen auf die *Kritik der reinen Vernunft* haben auf grundlegende Schwierigkeiten der in ihr vorgetragenen Theorie aufmerksam gemacht. So ist gegen die *transzendentalen Ästhetik* eingewandt worden, sie liefere keinen schlüssigen Beweis für die These, daß Raum und Zeit *ausschließlich* subjektive Formen der reinen Anschauung und nicht *auch* objektive Formen der Gegenstände bzw. der Realität selbst sind (die sogenannte „Trendelenburgsche Lücke“). Des weiteren ist häufig die grundlegende transzendentalphilosophische Unterscheidung zwischen Ding an sich und Erscheinung in Frage gestellt worden. Schon Friedrich Heinrich Jacobi (1743–1819) muß gestehen, daß er „unaufhörlich darüber irre wurde“, *ohne* die Voraussetzung von Dingen an sich nicht in das System der Vernunftkritik hineinzukommen, *mit* dieser Voraussetzung aber nicht darin bleiben zu können. Kants Vernunftkritik, so Jacobi, setze einerseits die Wahrnehmbarkeit und Bestimmbarkeit der Dinge an sich voraus, andererseits verwerfe sein transzendentaler Idealismus aber diese Voraussetzung explizit. Schwierigkeiten bereitet auch der Begriff der Affektion (Wirkung eines Gegenstands auf die Sinnlichkeit des Erkenntnissubjekts). Zum einen scheint damit die Kategorie der Kausalität entgegen der Kantischen Lehre, daß Kategorien nur auf Erscheinungen an-

zuwenden sind, auf einen Gegenstand bezogen zu werden, der per definitionem noch keine Erscheinung ist, da die Affektion ja erst den „Stoff“ zur Bestimmung empirischer Gegenstände als Erscheinungen liefert. Zum anderen suggeriert der Affektionsbegriff einen Vorgang in der Zeit. Diese ist nach Kant aber eine bloße Form der Anschauung, so daß zwar die durch die Affektion gegebenen Sinnesempfindungen in der Zeit erscheinen, ohne daß diese jedoch in einer zeitlichen Relation zu den affizierenden Dingen an sich stünden.

Einwände gegen Kants Theorie des Selbstbewußtseins machen geltend, daß der Kantische Dualismus von Anschauung und Begriff in Verbindung mit der Ablehnung einer intellektuellen Anschauung bei dem Versuch der Erklärung von menschlichem Selbstbewußtsein in Aporien führt (hier setzen Fichte und der frühe Schelling an). Gravierende Bedenken sind auch gegen die für Kants Projekt entscheidende Argumentationsform, die transzendente Deduktion, vorgebracht worden. Sie sind vor allem neueren Datums (Körner 1969, Rorty 1970) und stellen die Möglichkeit einer transzendentalen Deduktion prinzipiell in Frage. Es wird eingewandt, daß von den Bedingungen von Erfahrung nicht auf die Beschaffenheit der Gegenstände der Erfahrung geschlossen werden könne. Quine hält eine stringente Unterscheidung zwischen „analytisch“ und „synthetisch“ sowie zwischen „a priori“ und „empirisch“ für unmöglich und macht damit schon die Kantische Problemstellung fraglich (vgl. Quine 1953). – In allen drei Punkten hat Kant allerdings auch Verteidiger gefunden. Die Diskussion um die Leistungsfähigkeit der Kantischen Theorie dauert bis heute an.

1.4.3 Rezeptions- und Wirkungsgeschichte

Die *Kritik der reinen Vernunft* ist in der philosophischen Öffentlichkeit zunächst auf Unverständnis gestoßen. Beredtes Beispiel hierfür ist die erste Rezension, die von Christian Garve (1742–1798) verfaßt wird und in einer von Johann Georg Heinrich Feder (1740–1821) veränderten Fassung am 19. Januar 1782 in den *Göttingischen Anzeigen von Gelehrten Sachen* anonym erscheint. Der Tenor der Rezension lautet, Kants

Theorie sei ein bloßer Neuaufguß des Idealismus Berkeleys. Wie dieser verwandle Kant die Welt in eine Reihe von subjektiven Vorstellungen. Der von Kant verehrte Moses Mendelssohn (1729–1786) legt das „Nervensaftverzehrende Werk“ (Brief an Kant vom 10. April 1783, X 308) zunächst beiseite. Nach dem Erscheinen der *Prolegomena* (1783) jedoch ändert sich die Situation allmählich, und es setzt eine lebhaftere Rezeption ein, die Kants kritischer Philosophie seit Ende der 1780er Jahre manche Gegner, vor allem aber eine immer größer werdende Anhängerschaft in ganz Deutschland und dem übrigen Europa einbringt.

Zu diesem Erfolg haben nicht zuletzt zahlreiche kommentierende Erläuterungen und „Auszüge“ zur *Kritik der reinen Vernunft* beigetragen, die schon bald erscheinen. Der von Kant geschätzte Königsberger Hofprediger und Mathematik-Professor Johann Schultz (1739–1805) veröffentlicht 1784 *Erläuterungen über des Herrn Professor Kant Kritik der reinen Vernunft* (2. Aufl. 1791). 1789 folgt Schultz' *Prüfung der Kantischen Kritik der reinen Vernunft* (2. Aufl. 1792). Einen wichtigen Beitrag zur Verbreitung Kantischen Gedankenguts leisten Karl Leonhard Reinholds (1757–1823) *Briefe über die Kantische Philosophie*, die seit 1786 in mehreren Folgen im *Deutschen Merkur* erscheinen. Weitere frühe Hilfsmittel sind Carl Christian Erhard Schmidts (1761–1812) *Critik der reinen Vernunft im Grundrisse zu Vorlesungen nebst einem Wörterbuche zum leichtern Gebrauch der Kantischen Schriften* (1786), Jakob Sigismund Becks (1761–1840) dreibändiger *Erläuternder Auszug aus den kritischen Schriften des Herrn Prof. Kant* (1793–1796) und das sechsbändige *Encyclopädische Wörterbuch der kritischen Philosophie* (1797–1804) von Georg Samuel Albert Mellin (1755–1825).

Kritik an Kant kommt erwartungsgemäß zunächst vor allem von Philosophen, die die Leibniz-Wolffsche Metaphysik gegen die „Anmaßungen der Kritik“ verteidigen wollen. Hierzu gehören der seinerseits von Kant kritisierte Moses Mendelssohn sowie Johann August Eberhard (1738–1809), auf den Kant 1790 in einem ausführlichen Aufsatz (*Über eine Entdeckung*) reagiert.

Mit eigenständigen systematischen Ansprüchen argumentieren gegen die Kritik der reinen Vernunft Johann Georg

Hamann (1730–1788) mit seiner *Metakritik über den Purismus der reinen Vernunft* (1784) und Johann Gottfried Herder (1744–1803) mit seinem Werk *Verstand und Erfahrung, Vernunft und Sprache. Eine Metakritik zur Kritik der reinen Vernunft* (1799). Beide wenden sich gegen Kants Trennung von Sinnlichkeit und Verstand bzw. Vernunft als zwei heterogenen Erkenntnisstämmen und schreiben der Sprache eine für das Denken konstitutive Rolle zu. Mit Herder, Johann Friedrich Herbart (1776–1841) und Jakob Friedrich Fries (1773–1843) etabliert sich eine empirisch-anthropologische Kant-Interpretation und -Kritik, die in engem Zusammenhang mit der Entwicklung der empirischen Psychologie im 19. Jahrhundert steht.

Bereits Ende der 1780er Jahre beginnt eine kritisch-produktiv an Kant anschließende Diskussion, die in den Deutschen Idealismus mündet. Zu ihren Ausgangspunkten zählt Jacobis Problematisierung des Verhältnisses von Sinnlichkeit und Verstand, von Apriori und Aposteriori sowie von Erkenntnis und Realität. Darauf reagiert Karl Leonhard Reinholds *Versuch einer neuen Theorie des menschlichen Vorstellungsvermögens* (1789), der die Philosophie in einem ersten Grundsatz fundieren soll. Salomon Maimon (1753–1800) kritisiert in seinem *Versuch über die Transzendentalphilosophie* (1790) Reinholds und Kants Theorien der erfahrungsbegründenden Funktion synthetischer Urteile a priori als zirkulär, während Gottlob Ernst Schulze (1761–1833) in *Aenesidemus oder über die Fundamente der Elementarphilosophie* (1792) den Skeptizismus rehabilitiert und Reinhold und Kant Dogmatismus vorwirft. Johann Gottlieb Fichte (1762–1814) gesteht zu, daß die Kantische Philosophie ihrem „Buchstaben“ nach Reste des Dogmatismus aufweist, will aber deren „Geist“ verteidigen: „Kant hat überhaupt die richtige Philosophie; aber nur in ihren Resultaten, nicht nach ihren Gründen“ (Brief an Heinrich Stephani vom Dezember 1793, in: Fichte, *Gesamtausgabe*, III/2, 28). Diese sollen in Fichtes *Wissenschaftslehre* (seit 1794 in mehreren Fassungen) nachgeliefert werden. Friedrich Wilhelm Joseph Schelling (1775–1854) schließt sich dieser Einschätzung an und bemüht sich wie Fichte um eine Rekonstruktion des nach Kant „höchsten Punkts“ der Logik und der Transzendentalphilosophie. Das *Ich*, so heißt es in Schellings

programmatischer Frühschrift von 1795, wird zum *Prinzip der Philosophie*, dies allerdings um den Preis erheblicher Korrekturen an Kants Theorie. Insbesondere der Dualismus von Anschauung und Begriff muß nach Fichte und Schelling in einer Theorie der „intellektuellen Anschauung“ überwunden werden. Spätestens mit Georg Wilhelm Friedrich Hegels (1770–1831) *Phänomenologie des Geistes* von 1807 werden die systematischen Voraussetzungen und Grundannahmen des Kantischen Kritizismus aufgegeben. Innerhalb weniger Jahre führt der Weg von Kants Erkenntniskritik in die spekulativ-idealistische Systembildung Hegels und des späten Schelling. In größerer Nähe zu Kant versteht sich Arthur Schopenhauer (1788–1860), der seinem Hauptwerk *Die Welt als Wille und Vorstellung* (1819, 1844) einen umfangreichen Anhang hinzufügt, der eigens der „Kritik der Kantischen Philosophie“ gewidmet ist. (Für einen umfassenderen Überblick über die Kant-Rezeption und -Kritik bis 1838 vgl. die zeitgenössische Darstellung in Rosenkranz 1840).

Nachdem bis zur Mitte des 19. Jahrhunderts Hegels Philosophie auch institutionell und politisch äußerst einflußreich war, setzt sich in der zweiten Hälfte des 19. Jahrhunderts wieder das Interesse an einer Aufarbeitung und kritischen Aneignung der Kantischen Philosophie durch. Dabei steht vor allem Kants theoretische Philosophie im Vordergrund. Otto Liebmann (1840–1912) bezeichnet in seiner programmatischen Schrift *Kant und die Epigonen* (1865) die gesamte nachkantische Philosophie, namentlich Fichte, Schelling, Hegel, Herbart, Fries und Schopenhauer, als Epigonentum. Dagegen setzt Liebmann die Devise: „Zurück zu Kant!“ Der mit Hermann Cohen (1842–1918) zunächst vorwiegend wissenschaftstheoretisch ausgerichtete Neukantianismus bemüht sich um eine an Kant orientierte Rekonstruktion der Grundlagen wissenschaftlicher Erkenntnis (*Kants Theorie der Erfahrung*, 1871). Cohens *Logik der reinen Erkenntnis* (1902) knüpft daran an, verabschiedet sich aber zugleich von zwei grundlegenden Auffassungen Kants: der erkenntnisconstitutiven Funktion der sinnlichen Anschauung und der Vollständigkeit der Kategoriensystematik. Cohens wissenschaftstheoretische Umdeutung Kants beeinflußt maßgeblich Paul Natorp (1854–1924) und Ernst Cassirer (1874–1945). Cassirer versucht in seinen Abhandlungen zur modernen Phy-

sik (1921, 1936) zu zeigen, daß die Grundannahmen der Kantischen Erkenntnistheorie (Raum und Zeit als Formen der Anschauung, Kausalität als reiner Verstandesbegriff) durch die Ergebnisse der Relativitätstheorie und der Quantenphysik nicht aufgehoben werden. Der auf die Theorie der Naturwissenschaften konzentrierte Marburger Neukantianismus wird flankiert durch die überwiegend an der Theorie der Geisteswissenschaften (insbesondere Kultur- und Geschichtswissenschaften) interessierte Südwestdeutsche Schule des Neukantianismus, die durch Wilhelm Windelband (1848–1915) und Heinrich Rickert (1863–1936; *Die Grenzen der naturwissenschaftlichen Begriffsbildung*, 1896/1902) vertreten wird. Seit den 1920er Jahren bemüht sich auch Cassirer mit seiner *Philosophie der symbolischen Formen* (1923ff.) um eine Überführung der „Kritik der Vernunft“ in eine „Kritik der Kultur“.

Die Bedeutung von Kants kritischer Philosophie zeigt sich keineswegs nur an einer lang anhaltenden Tradition von Kantianismen, sondern ebenso daran, in welchem Maße auch alternative Theoriekonzeptionen Kantisches Gedankengut in sich aufnehmen und sich konzeptionell durch ihre Stellung zur Kantischen Philosophie definieren. Dies gilt für die sich explizit gegen den Neukantianismus wendende Phänomenologie, sowohl für die transzendente Phänomenologie Edmund Husserls (1859–1931; *Ideen zu einer reinen Phänomenologie*, 1913; *Cartesianische Meditationen*, 1931) als auch für die Existenzialontologie Martin Heideggers (1889–1976; *Sein und Zeit*, 1927; *Kant und das Problem der Metaphysik*, 1929). Es gilt auch für das Theorieparadigma der sprachanalytischen Philosophie. Peter F. Strawson bringt in seinem Werk *Individuals* (1959) Transzendentalphilosophie und analytische Philosophie in ein produktives Wechselverhältnis (vgl. auch Bennett 1966, 1974; Sellars 1963, 1974; sowie Strawson 1966). Der von Karl R. Popper vertretene „kritische Rationalismus“ macht Grundeinsichten von Kants Erkenntnistheorie und Metaphysikkritik für die moderne Wissenschaftstheorie fruchtbar (vgl. *Logik der Forschung*, 1934). Daß Kants Konzeption nicht nur von historischem, sondern auch von systematischem Interesse für die gegenwärtige Theoriebildung ist, belegt nicht zuletzt das Selbstverständnis Hilary Putnams, sein „interner Realismus“ sei als ein moderner transzendentaler Idealismus zu verstehen (vgl. Putnam 1980).

Literatur

- Adickes, Erich 1895: „Über die Abfassungszeit der Kritik der reinen Vernunft“, in: Kant-Studien, 167 ff.
- Bennett, Jonathan 1966: Kant's Analytic, Cambridge
- Bennett, Jonathan 1974: Kant's Dialectic, Cambridge
- Cassirer, Ernst 1918: Kants Leben und Lehre, Berlin (1921)
- Cassirer, Ernst 1921: Zur Einsteinschen Relativitätstheorie. Erkenntnistheoretische Betrachtungen, in: Cassirer 1957 (1994), 1–125
- Cassirer, Ernst 1936: Determinismus und Indeterminismus in der modernen Physik. Historische und systematische Studien zum Kausalproblem, in: Cassirer 1957 (1994), 127–397
- Cassirer, Ernst 1957 (1994): Zur modernen Physik, Darmstadt
- Kemp Smith, Norman 1918: A Commentary to Kant's „Critique of Pure Reason“, (1923)
- Körner, Stephan 1969: „The Impossibility of Transcendental Deductions“, in: L. W. Beck (Hg.), Kant Studies Today, La Salle, 230–244
- Paton, Herbert J. 1936: Kant's Metaphysics of Experience. A Commentary on the First Half of the Kritik der reinen Vernunft, 2 Bde., London/New York
- Putnam, Hilary 1980: „How to Be an Internal Realist and a Transcendental Idealist (at the Same Time)“, dt. in: ders., Von einem realistischen Standpunkt, Reinbek 1993, 156–173
- Quine, Willard Van Orman 1953: „Two Dogmas of Empiricism“, dt. in: ders., Von einem logischen Standpunkt. Neun logische Essays, Frankfurt/M. u. a. 1979, 27–50
- Rorty, Richard 1970: „Strawson's Objectivity-Argument“, in: Review of Metaphysics 24, 207–244
- Sellars, Wilfried 1963: Science, Perception, and Reality, London
- Sellars, Wilfried 1974: Essays in Philosophy and Its History, Dordrecht
- Strawson, Peter 1966: The Bounds of Sense. An Essay on Kant's Critique of Pure Reason, London; dt. Die Grenzen des Sinns, Frankfurt/M. 1992
- Vaihinger, Hans, 1881/92: Kommentar zu Kants Kritik der reinen Vernunft, 2 Bände, Bd. 1: Stuttgart 1881, Bd. 2: Stuttgart/Berlin/Leipzig 1892