



PhD-FLSHASE-2015-24  
Fakultät für Sprachwissenschaften und Literatur, Geisteswissenschaften, Kunst  
und Erziehungswissenschaften

## DISSERTATION

vorgelegt am 07/10/2015 in Luxemburg

zur Erlangung des Titels

DOCTEUR DE L'UNIVERSITÉ DU LUXEMBOURG

EN PHILOSOPHIE

von

**Alexander Gunkel**

geboren am 18. Februar 1981 in Trier (Deutschland)

**AUTONOMIE – METAPHYSIK – ENDLICHKEIT  
DIE ENDLICHKEIT DES MENSCHLICHEN DENKENS  
BEI KANT**

# Inhaltsverzeichnis

<b>Abstract</b>	<b>v</b>
<b>1. Einleitung</b>	<b>1</b>
1.1. Inhaltliches Vorgehen . . . . .	5
1.2. Forschungsstand . . . . .	6
1.3. Anmerkungen zum methodischen Vorgehen . . . . .	11
<b>2. Aufklärung als vernünftige Selbstbestimmung</b>	<b>15</b>
2.1. »Aufklärung« und »aufklären« . . . . .	21
2.2. Selbstdenken als Autonomie der Vernunft . . . . .	24
2.2.1. Der Begriff des Selbstdenkens . . . . .	26
2.2.2. Kompetenzen und Entscheidungen . . . . .	31
2.2.3. Regeln mündigen Denkens . . . . .	36
2.3. Selbstdenken als Denken in Gemeinschaft . . . . .	40
2.3.1. Logischer Egoismus versus Pluralismus . . . . .	41
2.3.2. Aufklärung der Urteilskraft . . . . .	47
2.4. Zusammenfassung . . . . .	50
<b>3. Die Endlichkeit des menschlichen Verstandes</b>	<b>52</b>
3.1. Die vielen Bedeutungsfacetten des Endlichkeitsbegriffs . . . . .	54
3.1.1. Quantitative und qualitative Unendlichkeit . . . . .	55
3.1.2. Der Ursprung unserer Endlichkeitsvorstellung . . . . .	61
3.1.3. Eine mögliche Vieldeutigkeit . . . . .	64
3.2. Abhängigkeit als Grundbestimmung unserer Endlichkeit . . . . .	73
3.2.1. Begriffe und Anschauungen . . . . .	74
3.2.2. Verstand und Sinnlichkeit . . . . .	90
3.2.3. Endlichkeit des Verstandes . . . . .	94

3.3. Drei Vergleiche und ein Ursprung . . . . .	99
3.3.1. Die Unterscheidung von Denken und Erkennen . . . . .	101
3.3.2. Intuitiver Verstand und das Synthetisch-Allgemeine . . . . .	109
3.3.3. Die Endlichkeit des Willens . . . . .	123
3.4. Zusammenfassung und Ausblick . . . . .	126
<b>4. Die Endlichkeit praktischer Vernunft</b>	<b>127</b>
4.1. Aufklärung und Wissenschaft . . . . .	127
4.2. Die Bestimmung des Menschen und die <i>conditio humana</i> . . . . .	136
4.2.1. Die Ordnung der Erkenntnisse . . . . .	137
4.2.2. Aufklärung und Anthropologie . . . . .	143
4.3. Aufklärung des endlichen Willens . . . . .	159
4.3.1. Arten handlungsorientierenden Wissens . . . . .	159
4.3.2. Die Fehlbarkeit der praktischen Vernunft . . . . .	173
4.3.3. Mündige Lebensführung und endliche Vernunft . . . . .	177
4.4. Zusammenfassung und Ausblick . . . . .	184
<b>5. Abhängigkeit und der Erwerb von Wissen</b>	<b>186</b>
5.1. Vorbemerkungen zur Sozialen Erkenntnistheorie . . . . .	188
5.2. Individualistische Ansätze in der Philosophie der Neuzeit . . . . .	202
5.2.1. René Descartes' testimonialer Skeptizismus . . . . .	202
5.2.2. David Humes testimonialer Reduktionismus . . . . .	212
5.3. Nicht-individualistische Ansätze . . . . .	223
5.3.1. Thomas Reids Credulismus . . . . .	223
5.3.2. Christian August Crusius' Präsumtionstheorie . . . . .	233
5.4. Zusammenfassung und Ausblick . . . . .	240
<b>6. Zwei Arten der Bewertung testimonialen Wissens</b>	<b>242</b>
6.1. Bewertung anhand der Quellen . . . . .	243
6.1.1. Kompetenz und Aufrichtigkeit . . . . .	243
6.1.2. Hermeneutik und Quellenkritik . . . . .	248
6.2. Historische Kenntnis versus Wissenschaft . . . . .	253
6.2.1. Vernunftwahrheiten und Erfahrungstatsachen . . . . .	254
6.2.2. Philosophische und historische Erkenntnis bei Christian Wolff . . . . .	258

6.2.3.	Historische Kenntnis der Philosophie . . . . .	270
6.2.4.	Exkurs: Historische Erkenntnis allgemeiner Tatsachen . . . . .	278
6.3.	Zusammenfassung und Ausblick . . . . .	284
<b>7.</b>	<b>Kants <i>Soziale Erkenntnistheorie</i>: Autonomie endlicher Subjekte</b>	<b>286</b>
7.1.	Der Status testimonialen Wissens bei Kant . . . . .	287
7.2.	Kant und die historische Kenntnis der Philosophie . . . . .	295
7.2.1.	Vernunftkenntnisse . . . . .	298
7.2.2.	<i>Cognitio ex datis</i> : Historische und empirische Erkenntnis . . . . .	303
7.3.	Selbstdenken als Metaphysik . . . . .	314
7.3.1.	Kants Metaphysikbegriff . . . . .	316
7.3.2.	Die Unverzichtbarkeit der Metaphysik . . . . .	325
7.3.3.	Autonomie und Spontaneität . . . . .	331
7.4.	Autonomie und testimoniales Wissen . . . . .	348
<b>8.</b>	<b>Kants <i>Ethics of Belief</i></b>	<b>352</b>
8.1.	Überreden und Überzeugen . . . . .	354
8.1.1.	Vernünftige Gründe . . . . .	355
8.1.2.	Objektive Gründe . . . . .	364
8.2.	Von anderen lernen . . . . .	368
8.2.1.	Gründe mitteilen . . . . .	369
8.2.2.	Gründe und Kompetenzen . . . . .	371
8.3.	Handeln auf epistemisch unzureichender Grundlage . . . . .	376
<b>9.</b>	<b>Schlussbemerkungen</b>	<b>384</b>
<b>Anhang</b>		<b>390</b>
<b>Literaturverzeichnis</b>		<b>390</b>
A.	Quellen . . . . .	390
a.	Schriften Kants (mit Siglen) . . . . .	390
b.	Sonstige Quellen . . . . .	395
B.	Weitere Literatur . . . . .	399

**Namensverzeichnis**

**424**

## Abstract

It is often maintained that German Enlightenment philosophy—and especially the Enlightenment program that Immanuel Kant articulated in his famous article in the *'Berlinische Monatsschrift'*—is not able to do justice to the role of testimonial knowledge and hence is an obstacle to a down-to-earth epistemology because of its essential individualistic stance. I argue that this is a misunderstanding and that Kant like other Enlightenment thinkers actually recognizes these social factors and their impact on our knowing and thinking. I show that Kant's philosophy can be reconstructed as an attempt to show the compatibility of Enlightenment's demand for independence and the essential dependency of finite cognizers. His mature philosophy aims at developing a kind of Enlightenment Ethics of Belief that can be found in the final sections of his *'Critique of Pure Reason'*.

The central task of (a Kantian conception of) Enlightenment points to intellectual independence, the "thinking for oneself" and the spontaneous activity of our own intellectual faculties that is not ruled by others but only by ourselves. Now this activity should consist of the actualization of the common faculty of reason and not in arbitrary decision making to believe one thing over another. Thinking for oneself thus seems to be the outcome of a competence rather than the result of a mere decision. This is an insight which was famously defended by Christian Wolff. While Wolff claims that this competence is to be understood as being able to follow some special method—the *mathematical* method—Kant points to the social character of thinking. Thinking for oneself means competently reasoning in accordance with rules that can only be followed and assessed through conversational practice.

How is this demand for maturity affected by our finiteness? To answer this question it is necessary to give a clear concept of our finiteness. According to Kant, the core of our finiteness as human beings consists in our dependency on being passively affected: on cognizing things with our senses instead of through pure reason or by what we are told. We cannot cognize things without being affected by them; all that we know by pure reason alone are very general truths (for instance, 'things happen in accordance to natural laws'). The *terminus technicus* for this concept is "discursivity" which is the property of concepts that distinguishes them from intuitions. A concept is a representation that is discursive which means that it is mediately related to its objects

via universal marks and is hence a universal representation. Intuitions on the other hand are immediately related to their objects and are hence singular representations. Our understanding is discursive because it is a faculty of thinking which cognizes objects through concepts that are dependent on a faculty of intuitions to relate to objects. Without such “intuitive”, i. e. immediate relations our understanding would have no content at all.

Most work on testimonial knowledge focuses on the trustworthiness and competence of the speaker. Although Kant addresses such topics, these are rather secondary reflections unsuited to be an adequate foundation for understanding of the compatibility of intellectual independence and the dependency on others. In freely following Wolff Kant distinguishes in a first step between rational and historical cognitions. A cognition is rational if it is generated by the cognizer’s own use of his pure reason, otherwise it is historical, i. e. it is given to him by his senses or the words of others. In a second step he makes a difference between rational and empirical cognitions, the latter being cognitions that can only be known historically. While the distinction between rational and *empirical* cognitions signifies a difference in their very character, the difference between rational and *historical* cognitions means a difference in our own personal access to them. (In a further step he distinguishes between “discursive” rational cognitions in philosophy and “intuitive” rational cognitions in mathematics, but this is of lesser importance than the first distinction.) The point is that different kinds of cognitions are to be treated in different ways. Having a critical stance toward testimonial knowledge means that we should not accept rational cognitions on the grounds of being told.

Knowingly diverging from his predecessors Kant defines metaphysics as the system of rational cognitions, i. e. the systematically ordered body of knowledge we gained through pure reason. Thus metaphysics is the discipline that does not allow for just historical cognitions. Now to Kant philosophy is not—as it has been for Wolff and others—the whole body of science besides mathematics, but is rather identical with metaphysics. Summarizing all these results we can assign a reason for why we should learn philosophizing rather than philosophy: It is because metaphysics is a rational discipline that we cannot learn by acquiring mere historical knowledge but only by learning to use our own faculty of reason.

# 1. Einleitung

Unter dem Titel einer *Sozialen Erkenntnistheorie* florieren seit einigen Jahrzehnten Überlegungen dazu, wie wir in unserem je eigenen Wissen und Erkennen von der Gemeinschaft abhängig sind, in der wir leben und aufgewachsen sind.<sup>1</sup> Dabei handelt es sich – allen anders lautenden Bekundungen zum Trotz<sup>2</sup> – keineswegs um eine neue Stoßrichtung der Erkenntnistheorie.<sup>3</sup> Nicht nur Hume und Reid, sondern bereits Descartes, Spinoza, verschiedene Autoren der deutschen Aufklärung und nicht zuletzt Kant setzen sich mit den sozialen Grundlagen unseres Denkens und Erkennens auseinander. Das Wissen und Können anderer – Eltern, Lehrer, Traditionen – sind die ersten Quellen unseres je eigenen Wissens und Könnens. Dass wir bei diesem ursprünglichen Wissenserwerb alles andere als mündig und selbständig sind, ist der Ausgangspunkt von Descartes' Überlegungen zur Verlässlichkeit unserer Überzeugungen.<sup>4</sup> Dessen Behauptung, wir könnten versuchen, das *corpus* unseres Wissens auf individualistischer Grundlage neu zu errichten, ist auch im 17. und 18. Jahrhundert nicht mehrheitsfähig. Selbst unser alltäglichstes Wissen, beispielsweise unser Wissen um das eigene Geburtsdatum und die eigene Herkunft sind – so erinnert uns Spinoza im »*Tractatus de intellectus emendatione*« – Dinge, die wir ausschließlich von anderen erfahren können.<sup>5</sup> Erst auf der Grundlage solchen Wissens und von anderen erlernter Fähigkeiten beginnen wir, selbständig Wissen zu generieren. Und dass wir irgendwann anfangen, nur noch solche Überzeugungen neu zu erwerben, von deren Wahrheit wir uns selbst überzeugen können, ist weder realistisch noch vernünftig.

---

<sup>1</sup>Einen Überblick geben Schmitt und Scholz, »Introduction« (2010), Wilholt, »Soziale Erkenntnistheorie« (2007), sowie Scholz, »Das Zeugnis anderer« (2001).

<sup>2</sup>Siehe etwa Grundmann, *Analytische Einführung in die Erkenntnistheorie* (2008), S. 529–531, sowie Wilholt, »Soziale Erkenntnistheorie« (2007), S. 46.

<sup>3</sup>Vgl. Scholz, »Das Zeugnis anderer« (2001), S. 46.

<sup>4</sup>Vgl. Descartes, *Oeuvres de Descartes* (1983), VI: 13.1–12. Zur Bedeutung für die deutsche Aufklärungsphilosophie siehe Schneiders, *Aufklärung und Vorurteilkritik* (1983), S. 104.

<sup>5</sup>Vgl. Spinoza, *Spinoza Opera* (1925), II: 10.22–24.



Kant sagt, wir könnten uns einen solchen ›historischen Unglauben‹ – den Verzicht darauf, Überzeugungen auf der Grundlage von Mitteilungen zu bilden – gar nicht als vorsätzlich vorstellen; zu absurd und realitätsfern wäre diese Haltung.<sup>6</sup>

In der Neuzeit haben (mitunter dieselben) Philosophen gefordert, sich von den Einflüssen durch andere zu emanzipieren, selbst zu denken, statt Lehrern und Traditionen zu folgen. Mündig sollen wir sein, nicht autoritätshörig, im Denken wie im Handeln dem *eigenen* Verstand folgen, statt zu tun und für wahr zu halten, wozu andere uns anhalten – das war und ist eine Forderung, die sich mit dem Etikett »Aufklärung« schmückt. Doch sie scheint in Konflikt zu geraten mit der Einsicht in die sozialen Grundlagen unseres Wissens. Deswegen müssen wir fragen, was es eigentlich heißen soll, wir sollten *selbst* denken, unseren *eigenen* Verstand und die *eigene* Vernunft gebrauchen. Solange wir diese Fragen nicht hinreichend beantworten können, bleibt jede Anknüpfung an ›die‹ Aufklärung – zumindest in der Form, die Kant ihr in dem berühmten Aufsatz gab – leer und unbestimmt.

Wir verstehen uns als Erben der Aufklärung, verwenden sorglos das Adjektiv »aufgeklärt« und wenden es ohne Zögern auf uns selbst und unseren Kulturkreis an. Doch nur selten fragen wir, worin ›die‹ Aufklärung eigentlich besteht. Dabei ist unklar, ob es einen einheitlichen Sinn gibt, in dem wir von Aufklärung und Mündigkeit sprechen, und ob diese Ausdrücke ein vernünftiges Projekt beschreiben.<sup>7</sup> Möglicherweise beschreibt der Terminus »Aufklärung« nur eine zurückliegende Epoche der europäischen Geistesgeschichte, aber kein in sich schlüssiges Programm, auf das wir uns heute noch berufen könnten. Und vielleicht sind die Forderungen, die sich hinter Begriffen wie »Mündigkeit« und »Selbstdenken« verbergen, angesichts unserer Lebenswirklichkeit und kognitiven Ausstattung viel zu anspruchsvoll. Insbesondere der Konflikt zwischen der Forderung nach Selbständigkeit und (epistemischer) Unabhängigkeit

---

<sup>6</sup>Vgl. WDO A 328, AA VIII: 146.8–11.

<sup>7</sup>Vgl. Stekeler-Weithofer, *Denken* (2012), S. 41: »Doch es ist erst noch einmal zu bedenken, ob wir einer derartigen Selbstdarstellung der Aufklärung überhaupt folgen können. Denn was heißt hier Denken und Selbstdenken? Gegen wen oder was richtet sich das ›Selbst‹?« Siehe auch ebd., S. 42: »Wenn sich Aufklärung dann aber auch gegen eine ›Disziplinlosigkeit des Denkens‹ richtet und Autonomie damit offenbar ähnlich wie die Kompetenz zu herrschen erst einmal Disziplin und Ordnung, vielleicht sogar Abrichtung, voraussetzt, bemerken wir, dass der scheinbar klaren Entgegensetzung von Autonomie und der Autorität der Tradition eine viel komplexere Struktur zugrunde liegt.« Horst Stuke behauptet, dass Kant den Begriff Aufklärung uneinheitlich verwende und seine Aufklärungskonzeption in sich inkonsistent sei (vgl. Stuke, »Aufklärung« [1972], S. 265–272).

auf der einen und der eingangs beschriebenen Abhängigkeit von Anderen auf der anderen Seite lässt die Forderung der Aufklärung als unrealistisch erscheinen.<sup>8</sup>

Diese kritischen Nachfragen stellen keine Perspektive dar, mit der erst wir heutigen Interpreten uns der Aufklärung und ihrem Programm zuwenden: Neben der Frage, was derjenige, der Aufklärung einklagt, von seinen Mitmenschen eigentlich fordert, stritten Philosophen des 18. Jahrhunderts auch darüber, ob der Mensch mit seinen eingeschränkten intellektuellen Fähigkeiten der Aufklärung überhaupt fähig ist. Für die Einschränkungen unserer intellektuellen oder kognitiven Leistungsfähigkeit, insofern sie uns nicht zufällig als dieses oder jenes Individuum betreffen, sondern die Beschränktheiten meinen, denen wir *als Menschen* unterliegen, steht der Begriff der *Endlichkeit*. Zu zeigen, dass die Aufklärungsformel nicht leer ist, beinhaltet, ein kantisches Aufklärungsprogramm zu rekonstruieren, das auf der Forderung nach Mündigkeit (nach einer aktiven, selbständigen und vorurteilsfreien Art zu denken) gründet, dabei aber auch unsere Endlichkeit als zentralen Bestandteil der *conditio humana* berücksichtigt. Es geht daher darum, eine ›ethics of belief‹<sup>9</sup> zu entwickeln, die zwischen der Forderung der Aufklärung nach Unabhängigkeit und Selbständigkeit auf der einen und unserer Endlichkeit auf der anderen Seite vermittelt. Ich möchte also zeigen, dass aus dem »sapere aude!« konkrete Regeln erwachsen, die zu befolgen sind, um mündig zu sein.

Wenn hier von der Endlichkeit des Menschen gesprochen wird, dann geht es um die Endlichkeit in der Ausübung seiner kognitiven Vermögen, also um die Endlichkeit des

---

<sup>8</sup>Oliver R. Scholz diskutiert des Weiteren den Einwand, Aufklärung setze eine Form des *doxastischen Voluntarismus* voraus (vgl. Scholz, »Kants Aufklärungsprogramm« [2009], S. 38–40.) Unter doxastischem Voluntarismus verstehen wir die Position, dass wir willentlich kontrollieren können, welche Behauptungen wir für wahr halten. Wenn wir uns in der Annahme von Überzeugungen auf bestimmte Art und Weise verhalten sollen, dann – so scheint es – muss es uns möglich sein, selbst zu entscheiden, welche Überzeugungen wir annehmen und welche nicht. Wir müssten frei sein in der Entscheidung, was wir für wahr halten. Nun scheint der doxastische Voluntarismus falsch zu sein, denn er widerspricht unserer alltäglich Erfahrung: Wenn wir wahrnehmen, dass es regnet, dann können wir nicht *ad libitum* eine andere Überzeugung annehmen, etwa die, dass es schneit. Der doxastische Voluntarismus wird aus diesem Grund auch von Kant zurückgewiesen (vgl. Refl 2508, AA XVI: 398.11–14. In der ›Jäsche-Logik‹ steht: »Unmittelbar hat der Wille keinen Einfluß auf das Fürwahrhalten; dies wäre auch sehr ungereimt« [Log A 113, AA IX: 73.33–34]. Siehe dazu auch Cohen, »Kant on the Ethics of Belief« [2014], sowie Cohen, »Kant on Doxastic Voluntarism and its Implications for the Ethics of Belief« [2013]. Dagegen behauptet Andrew Chignell, dass Kant zumindest bezüglich mancher Arten von Überzeugungen Voluntarist sei [vgl. Chignell, »Kant's Concepts of Justification« (2007), S. 36].)

<sup>9</sup>Der Ausdruck stammt von William K. Clifford, der ihn 1877 als Titel eines Textes wählt, in dem er dafür argumentiert, dass wir für unsere Überzeugungen auch in ethischer Hinsicht verantwortlich sind (siehe Clifford, »The Ethics of Belief« [1877], S. 189 f.).

*Verstandes* bzw. der (theoretischen wie praktischen) *Vernunft*. Es wird sich zeigen, dass wir nach Kant endlich sind, insofern wir in uns in unserem Denken, Erkennen und Handeln als *abhängig* erweisen.<sup>10</sup> Ein unendliches Wesen wäre insofern vollkommen unabhängig oder zeichnete sich – wie Kant 1763 schreibt – durch ›Allgenugsamkeit‹ aus.<sup>11</sup> Unser Verstand ist endlich,<sup>12</sup> weil er als von Rezeptivität abhängiger Verstand ohne Sinnlichkeit nichts zu erkennen vermag. Damit beschreibt die Endlichkeit eine Spannung innerhalb des oberen Erkenntnisvermögens: Als Verstand ist dieses selbsttätig oder ›spontan‹, nur aus sich selbst heraus handelnd und unabhängig von äußeren Bestimmungen. Als endlich ist unser Verstand wiederum abhängig. In dieser Beschreibung der Endlichkeit kommt damit der Widerstreit zweier Grundbestimmungen der Aufklärungsprogrammatik wieder zum Vorschein: Unserer Unabhängigkeit und Selbständigkeit steht unsere Abhängigkeit oder Endlichkeit entgegen.

Die Tatsache, dass wir auf epistemische Vorarbeiten Anderer angewiesen sind, stellt eine Ausprägung oder Instantiierung unserer allgemeinen Endlichkeit dar. Die Forderung der Aufklärung, die eigene Vernunft zum obersten Kriterium der Wahrheit zu machen, provoziert die Frage, wie diese Forderungen mit der Tatsache kompatibel ist, dass wir die meisten Erkenntnisse nicht aus unserer Vernunft, sondern empirisch – aus dem Gebrauch der Sinn – erlangen. Unser Wissen muss uns in aller Regel *gegeben*

<sup>10</sup>Vgl. KrV B 72, AA III: 72.29–73.4. Siehe auch MSI § 10, AA II: 396.19–397.4. Nach Kants Auskunft in der »Kritik der reinen Vernunft« ist unser Verstand endlich, insofern er nur denkt, nicht aber anschaut. Er ist in diesem Sinne ein ›diskursiver‹, kein intuitiver Verstand. Man beachte aber, dass Kant in der »Kritik der reinen Vernunft« kein einziges Mal von einem diskursiven oder intuitiven Verstand spricht; erst in § 57 der »Prolegomena zu einer jeden künftigen Metaphysik, die als Wissenschaft wird auftreten können« und in § 77 der »Kritik der Urteilskraft« findet sich diese Bezeichnungsweise. Bis dahin sind es bewusste objektive Vorstellungen, die als diskursiv (Begriffe) oder intuitiv (Anschauungen) bezeichnet werden, sowie Erkenntnisse *ex principiis*, die sich in diskursive Vernunft Erkenntnisse (Philosophie) und intuitive Vernunft Erkenntnisse (Mathematik) unterteilen. Die Bezeichnung unseres Verstandes als diskursiv ist eine spätere Übertragung der Bedeutung, die aussagt, dass der Verstand eben ein Vermögen der Begriffe, nicht der Anschauungen ist. Siehe dazu Kap. 3.2.

<sup>11</sup>Vgl. BDG A 186 f., AA II: 154.4–19.

<sup>12</sup>Man ist versucht, von der Endlichkeit unseres Verstandes oder auch unseres Denkens zu sprechen und dagegen Gott ein unendliches Denken zuzusprechen, doch dies ist im Rahmen der sprachlichen Gepflogenheiten Kants mindestens ungenau. Kant sagt, unser Verstand sei endlich, insofern er denkt und nicht anschaut. Es ist also der Verstand – und nicht das Denken – welcher endlich ist, insofern Denken die Tätigkeit ist, die er auszuführen vermag. Ein unendlicher Verstand dächte nicht, sondern schaute; ein unendliches Denken kann es nicht geben, weil Denken gerade die Tätigkeit ist, die unserem Verstand als endlichem zukommt (vgl. KrV B 71, AA III: 72.10–16, wonach Denken stets das Vorliegen von Schranken beweise). Denken – so ließe sich auch sagen – ist *per se* endlich, der Ausdruck »Endlichkeit des Denkens« beschreibt eine Tautologie. Eine unendliche (das hieße: intellektuelle) Anschauung wiederum wäre die Erkenntnis eines Vermögens der Spontaneität, welches nicht der Rezeptivität unserer Sinne bedürfte.

werden. Um diese Frage zu beantworten ist es sinnvoll, sich mit derjenigen Ausprägung zu befassen, die das Projekt der Aufklärung am offensichtlichsten anzugreifen scheint: der Angewiesenheit auf Erkenntnisse, die wir lediglich auf die Autorität anderer hin als Wissen anerkennen. Es wird sich zeigen, dass die Auflösung dieser Frage auch allgemein auf den scheinbaren Konflikt zwischen Aufklärungsforderung und Abhängigkeit von empirischer Erkenntnis anwendbar ist.

## 1.1. Inhaltliches Vorgehen

In Kapitel 2 expliziere ich die Grundstrukturen des kantischen Aufklärungsbegriffs und erarbeite die mit ihm verbundenen Schwierigkeiten und Herausforderungen. Die Endlichkeit des Menschen ist Thema des 3. Kapitels. Hier zeige ich, dass Kant in einem einheitlichen Sinne von der Endlichkeit unseres Verstandes spricht, die sich sowohl in der Abhängigkeit von rezeptiv gewonnenen Informationen, als auch in dem nötigen Charakter der praktischen Vernunft und schließlich in der in § 77 der »*Kritik der Urteilskraft*« beschriebenen Besonderheit zeigt, dass wir vom Analytisch-Allgemeinen (von Begriffen) ausgehend zum Besonderen gehen müssen und nicht von einem Synthetisch-Allgemeinen (der Anschauung des Ganzen als eines solchen) ausgehen können. Kapitel 4 zeigt auf, dass Aufklärung und Mündigkeit primär (aber nicht ausschließlich) unseren praktischen Vernunftgebrauch betreffen und auf die Endlichkeit des *Willens* – d. i. der praktischen Vernunft – verweisen. Die Kapitel 5, 6 und 7 behandeln das epistemische Grundproblem des Aufklärungsprogramms: die Spannung zwischen emanzipatorischem Anspruch und sozialer Wirklichkeit des Denkens und Erkennens. Kapitel 5 wird dieses Grundproblem als solches ausarbeiten, wie es heute in der »Soziale Erkenntnistheorie« unter dem Stichwort »testimoniales Wissen« diskutiert wird: Während Aufklärung von uns Unabhängigkeit verlangt, sind wir doch darin abhängig, dass wir darauf angewiesen sind, Wissen auf die Autorität anderer hin zu übernehmen. Die Vereinbarkeit von aufklärerischer Forderung nach Selbständigkeit und Abhängigkeit von testimonialem Wissen wird die Themen der folgenden Kapitel bestimmen: Kapitel 6 zeigt auf, wie zwei verschiedene Perspektiven auf diese Frage in der deutschen Aufklärung zu unterscheiden sind. Dies dient der Unterscheidung einer bei Kant und anderen Aufklärern vorherrschenden Perspektive

von derjenigen, die ebenso Humes Herangehensweise leitet wie diejenige heutiger Philosophen. Kapitel 7 erläutert schließlich, wie Kants an Wolff anschließende Herangehensweise und Lösung aussieht, der es um die Unterscheidung bloß historischer Kenntnisse von mündigem Wissen geht. Darin wird Kapitel 7.1 zeigen, dass Kants Position mitnichten individualistisch ist. Kapitel 7.2 fragt danach, wie die Forderung nach Unabhängigkeit im Denken und Erkennen dennoch ihren Gehalt und ihre Berechtigung hat, und zeigt auf, welche zentrale Rolle der Metaphysik zukommt. Kapitel 7.3 verbindet Kants Metaphysikbegriff mit dem Begriff der Autonomie (als Charakteristikum oberer Erkenntnisvermögen) und findet auf diesem Weg Anschluss an die Überlegungen zur Aufklärung. In Kapitel 8 wird abschließend auf der Grundlage von Kants Unterscheidungen zwischen Überredung und Überzeugung die Grundstruktur einer kantischen ›*Ethics of Belief*‹ erarbeitet.

## 1.2. Forschungsstand

Der Konflikt zwischen Aufklärungsprogramm und Endlichkeit ist der Forschung freilich längst bekannt. Erstaunlicherweise wurde er aber nicht zum Gegenstand eigenständiger Untersuchungen. Als offenes Problem der Aufklärungsforschung benannt, aber nicht ausgearbeitet findet er sich beispielsweise bei Hans-Jürgen Engfer, der den Konflikt folgendermaßen beschreibt: Auf der einen Seite stehe eine aufklärerische Tradition, die dem Menschen Selbstaufklärung und Selbstbestimmung abverlange, auf der anderen Seite die der protestantischen Tradition entstammende Überzeugung, dass dem Menschen als endlichem Wesen gerade die Fähigkeit hierzu fehle.<sup>13</sup> Als Gegenpol zu der von Engfer vertretenen Problemschilderung tritt Herbert Schnädelbach auf, der die Aufklärung als geradezu in der Einsicht in unsere Endlichkeit fundiert begreift. Er zählt das Programm der Aufklärung und die Einsicht in unsere Endlichkeit zu den bewahrenswerten und grundlegenden Aspekten der Philosophie Kants. Als Philosoph der Endlichkeit verkörpere Kant zugleich die Aufklärung und die moderne Kultur, denn die Einsicht in unsere Endlichkeit unterminierte die Ansprüche einer überkommenen Metaphysik und gerade dies mache das Wesen der Aufklärung aus.<sup>14</sup>

<sup>13</sup>Vgl. Engfer, »Christian Thomasius« (1989), S. 36.

<sup>14</sup>Vgl. Schnädelbach, »Wir Kantianer« (2005), passim. Siehe auch Schnädelbach, *Vernunft* (2007), S. 100, sowie Schnädelbach, »Philosophie als Gespräch« (2012), S. 976: »Die Frage ist natürlich, was es heißt,

Auch Norbert Hinske sieht eine klare Verbindung zwischen der Betonung unserer Endlichkeit und der Aufklärung.<sup>15</sup> Die These von einem inneren Widerstreit zwischen der Einsicht in unsere Endlichkeit und dem Aufklärungsdenken wird also durchaus bestritten – bis hin zur Behauptung, Aufklärung sei Ausdruck der Einsicht in unsere Endlichkeit.

Gemeinsam ist den genannten Arbeiten, dass sie den Begriff der Endlichkeit nicht explizit zum Thema machen. Bereits Martin Heidegger macht darauf aufmerksam, dass die Bedeutung der Aussage, der Mensch sei endlich, und damit auch Kants Verständnis unserer Endlichkeit klärungsbedürftig ist.<sup>16</sup> Bis heute gibt es jedoch keine eigenständige Untersuchung der Frage, was die Endlichkeit des Menschen nach Kant ausmacht und wie sie sich zum Projekt der Aufklärung verhält.<sup>17</sup> Mitunter wird sie eher beiläufig und ohne nähere Auseinandersetzung beantwortet,<sup>18</sup> damit aber gerade nicht als drängendes Problem wahrgenommen. Dabei ist die Frage nach unserer Endlichkeit gerade im Zusammenhang mit dem Programm der Aufklärung nicht nur philosophiegeschichtlich höchst interessant, sondern betrifft eine Grundfrage von bleibender Aktualität. Denn zum einen möchte auch heute niemand hinter die

---

jetzt Kantianer zu sein? Seine Raumkonzeption, die Synthesistheorie des Urteils, das ganze Verhältnis von Sinnlichkeit und Verstand kann man sich so nicht mehr zu Eigen machen. Kantianer zu sein, ist dann fast nur noch eine Frage des Stils, – eines Stils, der sich an der Endlichkeit unserer Vernunft orientiert.« Die Deutung Kants als des Philosophen der modernen Kultur orientiert sich an Rickert (vgl. *Kant als Philosoph der modernen Kultur* [1924]).

<sup>15</sup>»Philosophie der Aufklärung ist demgemäß ihrem eigenen Impuls zufolge Philosophie der endlichen Vernunft. Sie lebt und denkt aus der Einsicht, daß das Ganze, die Totalität der Wahrheit, auf die Vernunft aus ist, dem Menschen nicht gegeben, sondern nur aufgegeben ist. Sie steht im Horizont des Unbedingten, aber sie befindet sich nicht in seinem Besitz. Sie leidet an dieser ihrer Endlichkeit, aber sie lügt sich nicht über sie hinweg. Eben das aber gibt ihr zugleich auch die Offenheit, die Vernunft des Anderen: die Vernunft jedes Anderen, als ein Stück der allgemeinen Vernunft zu begreifen und ernstzunehmen« (Hinske, *Kant als Herausforderung an die Gegenwart* [1980], S. 38).

<sup>16</sup>»Wie soll nach der Endlichkeit im Menschen gefragt werden? Ist das überhaupt ein ernsthaftes Problem? Liegt die Endlichkeit des Menschen nicht allorts und jederzeit tausendfältig zutage? So mag es schon genügen, Endliches am Menschen zu nennen, aus seinen Unvollkommenheiten beliebige anzuführen. Auf diesem Wege gewinnen wir allenfalls Belege dafür, daß der Mensch ein endliches Wesen ist. Wir erfahren aber weder, worin das Wesen seiner Endlichkeit besteht, noch gar, wie diese Endlichkeit den Menschen als das Seiende, das er ist, von Grund aus im ganzen bestimmt« (Heidegger, *Kant und das Problem der Metaphysik* [1965], S. 198).

<sup>17</sup>Nicht einschlägig ist hier die Auffassung Kants von einem mathematischen Endlichen und Unendlichen, wie es etwa in der Antithetik diskutiert wird. Dies werde ich in Kap. 3.1.1 darlegen.

<sup>18</sup>So behauptet etwa Hans Jörg Sandkühler: »Was Kant letztlich mit der systematischen Kritik der Erkenntnis anstrebt, ist Aufklärung – der ›Ausgang aus selbstverschuldeter Unmündigkeit‹. Es geht ihm um die Ermöglichung von Selbstdenken ohne Widerspruch und mit Rücksicht auf andere« (Sandkühler, »Kant's ›Revolution der Denkungsart‹« [2005], S. 93). Gründe für diese Interpretation liefert er jedoch nicht.

Aufklärung zurück. Selbst die vielfachen Forderungen nach einer »Aufklärung der Aufklärung«<sup>19</sup> oder die Behauptungen einer »Dialektik der Aufklärung«<sup>20</sup> beanspruchen ja eine Weiterentwicklung und keine Zurücknahme der Aufklärung *toto genere*. Auf der anderen Seite bestreitet niemand unsere grundlegende Endlichkeit. Auch Hegelianer wie Pirmin Stekeler-Weithofer behaupten, unsere Endlichkeit lediglich besser verstehen zu wollen. Sie entlasten Hegel von Behauptungen, die das Unendliche betreffen, oder unterstellen ihm einen unverfänglichen Sinn von Unendlichkeit.<sup>21</sup> Und Eckart Förster, der zuletzt durch die an Goethe orientierte Behauptung auffiel, wir verfügten über einen intuitiven Verstand, stellt zugleich klar, dieser sei nicht mit einem unendlichen, göttlichen Verstand zu identifizieren; vielmehr handle es sich auch bei dem Verstand, den Kant selbst in der »*Kritik der Urteilkraft*« unserem diskursiven Verstand entgegensetzt, um einen »*endlichen* intuitiven Verstand«<sup>22</sup>.

Obwohl die Grundfrage dieser Arbeit bisher keine eigenständige Untersuchung zu Tage förderte, sind zentrale Themen freilich bereits in der Kantforschung diskutiert worden. Hans-Jürgen Engfer, Eckart Förster und Angelica Nuzzo diskutieren die §§ 76 und 77 der »*Kritik der Urteilkraft*«. Engfer argumentiert dafür, dass zentrale Ansätze der kritischen Philosophie von Annahmen über die Beschaffenheit unseres menschlichen Erkenntnisvermögens abhängig sind.<sup>23</sup> Förster möchte nachweisen, dass Kant keinen einheitlichen Begriff unserer Endlichkeit verwendet, sondern auf verschiedene Besonderheiten unseres Erkenntnisvermögens verweist.<sup>24</sup> Nuzzo wiederum behauptet, dass es sich in den §§ 76 und 77 der »*Kritik der Urteilkraft*« stets um Beschreibungen derselben Besonderheit unseres Verstandes handelt – der Diskursivität – und dass

<sup>19</sup>Vgl. Gutschmidt, »Aufklärung der Aufklärung« (2012).

<sup>20</sup>Vgl. Horkheimer und Adorno, *Dialektik der Aufklärung* (1947/1997).

<sup>21</sup>Pirmin Stekeler-Weithofer schreibt über Hegel: »Grob gesagt schlägt er vor, die Rede über Unendlichkeit im allgemeinen, über ein absolutes oder unendliches Wissen im besonderen als ideale Rede zu begreifen. Sie ist Rede über die invariante Form einer guten Entwicklung der je in ihrer Endlichkeit relativen Wahrheiten, des je bestmöglichen Wissens und Bereifens« (Stekeler-Weithofer, *Philosophie des Selbstbewusstseins* [2005], S. 186). Siehe auch Stekeler-Weithofer, »The Question of System« (2006), S. 98. Ähnliches behauptet Chiereghin, »Wozu Hegel in einem Zeitalter der Endlichkeit?« (1998); dieser Interpretation widerspricht wiederum Philipsen, »Nichts als Kontexte« (2000).

<sup>22</sup>Förster, *Die 25 Jahre der Philosophie* (2011), S. 256.

<sup>23</sup>Vgl. Engfer, »Menschliche Vernunft« (2002).

<sup>24</sup>Siehe Förster, »Die Bedeutung von §§ 76,77 der *Kritik der Urteilkraft* für die Entwicklung der nachkantischen Philosophie (Teil 1)« (2002); Förster, »Die Bedeutung von §§ 76,77 der *Kritik der Urteilkraft* für die Entwicklung der nachkantischen Philosophie (Teil 2)« (2002), und Förster, *Die 25 Jahre der Philosophie* (2011). Dasselbe behauptete McLaughlin (vgl. *Kants Kritik der teleologischen Urteilkraft* [1989], S. 153–159).

Kant in diesen Passagen die Abgeschlossenheit der Transzendentalphilosophie aufzeige.<sup>25</sup> Klaus Düsing diskutiert die Begriffe von diskursivem und intuitivem Verstand im Rahmen seiner Untersuchungen zur Teleologie.<sup>26</sup> Henry E. Allison<sup>27</sup> und Marcel Quarfood<sup>28</sup> thematisieren die Diskursivität des Verstandes als Fundament des transzendentalen Idealismus. Engfer sieht vor allem das Eingeständnis expliziert, dass die Transzendentalphilosophie auf Voraussetzungen beruhe, die sie selbst nicht in der Lage sei einzuholen.<sup>29</sup> Zugleich zeigten die Überlegungen aber auf, dass die Endlichkeit des Menschen auch einen Vorzug des Menschen bedinge: Die Unterscheidungen von Möglichkeit und Wirklichkeit sowie von Sein und Sollen artikulierten nicht nur Unvollkommenheiten des menschlichen Verstandes, sondern seien zugleich Zeichen für die Freiheit des Menschen.<sup>30</sup>

Ähnlich wie mit dem Begriff der Endlichkeit verhält es sich mit dem der Aufklärung; wobei hier der Vorteil vorliegt, dass Kant einen eigenständigen Text dazu verfasst hat, der schon wegen seiner Bekanntheit Interpretationen provoziert.<sup>31</sup> Jedoch wird

<sup>25</sup>Siehe Nuzzo, »Kritik der Urteilskraft §§ 76–77« (2009), sowie Nuzzo, *Kant and the Unity of Reason* (2005), S. 348–353. »§§ 76–77 prove that Kant's transcendental philosophy is already completed, and that it cannot be corrected without inaugurating an utterly different paradigm« (Nuzzo, »Kritik der Urteilskraft §§ 76–77« [2009], S. 146).

<sup>26</sup>Siehe Düsing, *Die Teleologie in Kants Weltbegriff* (1968), S. 66–74, sowie Düsing, »Naturteleologie und Metaphysik bei Kant und Hegel« (1990), S. 144–147.

<sup>27</sup>Vgl. Quarfood, »Discursivity and Transcendental Idealism« (2012).

<sup>28</sup>Vgl. Allison, *Kant's Transcendental Idealism* (2004). Siehe dazu auch Pippin, »Idealism and Finitude« (2008).

<sup>29</sup>»Was bedeutet diese absichtsvoll wiederholte Berufung auf die besondere Beschaffenheit des menschlichen Erkenntnisvermögens am Ende der Kritik der Urteilskraft systematisch für das Ganze der kritischen Philosophie? Sie bedeutet offenbar, daß Kant jedenfalls an dieser Stelle die These vertritt, daß bestimmte zentrale Ansätze und Gelenkstellen der kritischen Philosophie sich als Konsequenzen spezifischer Eigentümlichkeiten der menschlichen Vernunft erweisen und insofern trotz der scheinbar dagegen sprechenden Äußerungen Kants von spezifisch menschlichen Voraussetzungen abhängig zu sein scheinen, die dann trotz der entgegengesetzten Beteuerungen Kants die Basis für wesentliche Aussagen der kritischen Philosophie sein könnten. Denn hier werden ja nicht etwa marginale Bestimmungen, sondern zentrale und wesentliche Begriffe und systematische Voraussetzungen aller drei Hauptschriften der kritischen Philosophie selbst thematisiert« (Engfer, »Menschliche Vernunft« [2002], S. 272 f.).

<sup>30</sup>Vgl. ebd., S. 283.

<sup>31</sup>Die Masse an Publikationen zu Kants Beitrag in der »*Berlinischen Monatsschrift*« ist, wie kaum überrascht, unüberschaubar. Interessant sind hier v. a. diejenigen Beiträge, die auf die Verbindung zu weiteren Aspekten seiner Philosophie, insbesondere der Vernunftkritik, eingehen. So zeigt Henry E. Allison, dass Kant eine komplexe und detaillierte Aufklärungskonzeption entwirft, die zu den grundlegendsten seiner philosophischen Überzeugungen in Verbindung steht (vgl. Allison, »Kant's Conception of Aufklärung« [2012]). James Schmidt interpretiert Kants Aufsatz als Reinterpretation des Aufklärungsprogramms auf der Grundlage der Vernunftkritik (vgl. J. Schmidt, »What Enlightenment Was« [1992]). Oliver R. Scholz möchte schließlich zeigen, dass Kants Aufklärungsprogramm als Fluchtpunkt seiner



zumeist die Frage ausgeklammert, was die Forderung nach Selbstdenken und eigenem Vernunftgebrauch von uns konkret fordert. Dass es bei Kant in diesem Sinne eine *Ethics of Belief* zu rekonstruieren gilt, ist erst in den letzten Jahren bewusst geworden.<sup>32</sup> Dazu gehört insbesondere die Frage nach konkreten Regeln im Umgang mit dem sozialen Charakter unseres Wissens und Erkennens. Die Diskussion um Kants Position zu testimonialen Wissen – um die wichtigste Frage in diesem Zusammenhang herauszugreifen – ist in einem Aufsatz von Frederick F. Schmitt erstmalig diskutiert worden. Schmitt sieht Kants Aufklärungsprogrammatik dabei als Grund an, ihm eine individualistische Position zu unterstellen, die mit unserer epistemischen Wirklichkeit nicht kompatibel ist.<sup>33</sup> In den letzten Jahren wurde dem widersprochen, insbesondere

---

gesamten Philosophie angesehen werden kann (vgl. Scholz, »Kants Aufklärungsprogramm« [2009]; Scholz, »Beantwortung der Frage: Was ist ein aufgeklärte Weltbürger?« [2011]). Vor allem in den Arbeiten Norbert Hinskes finden sich Argumente für die Verbindung von Aufklärungsprogramm und Vernunftkritik (Hinske, »Kants Vernunftkritik – Frucht der Aufklärung und oder Wurzel des Deutschen Idealismus?« [1993]; Hinske, *Zwischen Aufklärung und Vernunftkritik* [1998]; Hinske, »Zwischen Aufklärung und Vernunftkritik« [1993]). Claudio La Rocca thematisiert Implikationen des Aufklärungsprogramms für den Begriff der Rationalität (vgl. La Rocca, »Was Aufklärung sein wird« [2004]). Verbindungen zwischen Kants Aufklärungsbegriff und anderen Aspekten seiner Philosophie behauptet des weiteren auch Robert Theis (vgl. »Kant et l’Aufklärung« [2012]). Michel Foucault nimmt Kants Aufklärungsaufsatz vielfach auf; siehe bspw. Foucault, »Was ist Aufklärung?« (1990), und Foucault, *Die Regierung des Selbst und der anderen* (2008/2009). Dabei sieht er die Themen der drei Kritiken bereits in der Beschreibung der Unmündigkeit angesprochen (vgl. ebd., S. 49 f.). Siehe weiter Foucault, »Was ist Aufklärung?« (1990), sowie Foucault, *Was ist Kritik?* (1992). Dabei betont er selbst die Notwendigkeit, eine andere Form unserer Abhängigkeit zu thematisieren: Demzufolge gehe es heute nicht mehr um eine transzendente Analyse von formalen Strukturen mit universeller Bedeutung, sondern um die archäologische Aufdeckung all derjenigen geschichtlichen Ereignisse und Umstände, durch die wir uns selbst erst konstituieren und als die Subjekte unseres Handelns und Denkens ansehen können (vgl. Foucault, »Was ist Aufklärung?« [1990]). Offensichtlich setzt sich Kant mit dieser Form von Abhängigkeit nicht auseinander; ob dies ein ernsthaftes Manko ist, wird in vorliegender Arbeit jedoch offen bleiben.

<sup>32</sup>Dass die meisten Arbeiten zu Kants Erkenntnistheorie seine *ethics of belief* ignorieren, bedauert Andrew Chignell, der im Begriff des Glaubens einen tragfähigen Ansatz zu einer Theorie nicht-epistemischer Rechtfertigungen sieht (vgl. Chignell, »Kant’s Concepts of Justification« [2007]). Chignell möchte den Begriff des Glaubens auch für eine »liberale Metaphysik« nutzbar machen, die durch Abschwächung der Geltungsbedingungen auch Aussagen über Dinge an sich auf Grundlage des theoretischen Vernunftgebrauchs erlaube (vgl. Chignell, »Belief in Kant« [2007], S. 335–360): »Given this situation, we can and should go ahead and build metaphysical arguments in all the usual ways, by appealing to ›intuitions‹ (of the Moorean rather than the Kantian sort), reflective equilibrium, inference to best explanation, simplicity, and so forth« (ebd., S. 360). Wie Chignell rekurriert Leslie Stevenson primär auf die Überlegungen des Kapitels »Vom Meinen, Wissen und Glauben« der »Kritik der reinen Vernunft« (vgl. Stevenson, »Opinion, Belief or Faith, and Knowledge« [2003]). Alix Cohen verlässt den engen Rahmen der Überlegungen zu Meinen, Wissen und Glauben und greift auf Überlegungen der Moralphilosophie zurück, um Kants *ethics of belief* zu interpretieren (vgl. Cohen, »Kant on the Ethics of Belief« [2014]).

<sup>33</sup>Vgl. Schmitt, »Justification, Sociality, and Autonomy« (1987), S. 46. Prominenten Ausdruck findet die Behauptung eines kantischen Individualismus bei Karl-Otto Apel (*Das Apriori der Kommunikationsgemeinschaft* [1976], passim).

von Oliver R. Scholz<sup>34</sup> und Axel Gelfert<sup>35</sup>, aber auch von weiteren Autoren wie Kjartan Koch Mikalsen.<sup>36</sup>

### 1.3. Anmerkungen zum methodischen Vorgehen

Die Arbeit versteht sich weder als ideengeschichtlicher Beitrag, der die Autoren fernab jeder Bewertung aus heutiger Sicht lediglich in ihrem historischen Kontext darstellen möchte, noch als rationalisierende Interpretation, die sich der Untersuchung historischer Umstände und Bezüge enthält. Mir geht es um ein Verständnis der Position Kants, was sowohl erfordert, ihn aus heutiger Perspektive – mit heutigem Wissen und heutiger Terminologie – zu beschreiben, als auch, ihn in seiner Zeit zu betrachten. Dabei schien es bei der Erstellung der Arbeit oft wenig ergiebig zu sein, der Genese der Überlegungen in Kants diachroner Entwicklung nachzuspüren. Eine umfangreichere Entwicklungsgeschichte des Aufklärungsdenkens oder des Endlichkeitsbegriffs ist im Werk Kants nicht zu finden; eine Entwicklungsgeschichte verwandter Themen wie der Metaphysik würde den Rahmen der vorliegenden Arbeit sprengen. Einen größeren Gewinn verspricht der Versuch, systematische Zusammenhänge zwischen den speziellen Darlegungen zu den hier anvisierten Fragen auf der einen und den Grundstrukturen der kritischen Philosophie auf der anderen Seite zu rekonstruieren.

Die Authentizität der Interpretation ist dabei nur dadurch zu gewährleisten, dass relevante und zuverlässige Quellen ausgewertet werden. Die von Kant selbst veröffentlichten Werke genießen hierbei Vorrang gegenüber unveröffentlichten Schriften wie Briefen, Vorlesungsmitschriften, Reflexionen und dem »*Opus postumum*«. Dabei ist neben der zeitlichen Einordnung der Vorlesung und der Zuverlässigkeit der Mitschriften, von denen mitunter weder das Datum noch der Mitschreiber bekannt sind, fraglich, inwieweit Kant in diesen Vorlesungen überhaupt eigene Ansichten referiert. Schließ-

<sup>34</sup>Siehe Scholz, »Autonomie angesichts epistemischer Abhängigkeiten« (2001), Scholz, »Das Zeugnis anderer« (2001), Scholz, »... den obersten Probestein der Wahrheit in sich selbst (d. i. in seiner eigenen Vernunft) suchen« (2004), und Scholz, »Aufklärung: Von der Erkenntnistheorie zur Politik« (2006).

<sup>35</sup>Siehe Gelfert, »Kant on Testimony« (2006), sowie Gelfert, »Kant and the Enlightenment's Contribution to Social Epistemology« (2010).

<sup>36</sup>Vgl. Mikalsen, »Testimony and Kant's Idea of Public Reason« (2010). Die offeneren Fragestellung, inwieweit Kant Öffentlichkeit als Notwendigkeit für unseren Vernunftgebrauch ansieht, stößt freilich auf mehr Interesse in der Forschungslandschaft. Siehe dazu etwa Höffe, »Eine republikanische Vernunft« (1996), Deligiorgi, »Universalisability, Publicity, and Communication« (2002), sowie Deligiorgi, *Kant and the Culture of Enlightenment* (2005).

lich lag z. B. seinen Metaphysikvorlesungen kein eigenständiges Konzept und keine eigene Schrift, sondern die Metaphysik Baumgartens zugrunde. Deswegen eignen sich die Vorlesungsmitschriften nur bedingt als Maßstab der Interpretation,<sup>37</sup> zumal Kant selbst gerade in den drei Kritiken hinreichend Auskunft zu den hier interessierenden Fragen erteilt. Damit ist der Nutzen von Vorlesungsmitschriften und Notizen Kants nicht in Abrede gestellt. Sie sind in ihrer Bedeutung von solchen Schriften, die Kant selbst publiziert und autorisiert hat, dennoch grundlegend verschieden. Als Maßstab der Interpretation dienen in erster Linie die »Werke« Kants, wie sie sich in der ersten Abteilung der Akademieausgabe finden. Der neunte und letzte Band dieser Abteilung, der die »Logik«, die »*physische Geographie*« und die »*Pädagogik*« enthält, nimmt dabei eine Sonderrolle ein, insofern es sich letztlich gar nicht um von Kant verantwortete und autorisierte Publikationen handelt.<sup>38</sup> Dabei hat insbesondere die von Jäsche auf Geheiß Kants hin erstellte »Jäsche-Logik« in den letzten Jahren vermehrt das Interesse der Kantforschung geweckt, obwohl schon seit langer Zeit Bedenken bezüglich der Zuverlässigkeit als Quelle für die Positionen und Gedanken artikuliert werden.<sup>39</sup> Diese Schriften werden hier dennoch nicht einfach ignoriert – wie dies

<sup>37</sup>Dass man auch die Vorlesungsmitschriften gewinnbringend anführen kann, wenn die Schwierigkeiten stets bewusst bleiben, demonstrieren Autoren wie Hinske (vgl. *Zwischen Aufklärung und Vernunftkritik* [1998], passim).

<sup>38</sup>Nach Werner Stark ist dieser Band »[g]egen den Stand der Wissenschaft [...] erschienen« (Stark, »Die Kant-Ausgabe der Berliner Akademie – Eine Musterausgabe?« [2000], S. 216), die physische Geographie sei sogar »wissenschaftlich wertlos« (ebd., S. 214).

<sup>39</sup>Die »Jäsche-Logik« wurde zwar auf der Grundlage von Kants Durchschussexemplar von Georg Friedrich Meiers »*Auszug aus der Vernunftlehre*« und im Auftrag Kants, aber letztlich selbständig von Gottlob Benjamin Jäsche ausgearbeitet (vgl. hierzu Jäsches eigene Auskunft in Log, AA IX: 3.2–4.14; siehe auch Rameil, »Kant über Logik als Vernunftwissenschaft« [2004], S. 52–55, und Hinske, »Die *Jäsche-Logik* und ihr besonderes Schicksal im Rahmen der Akademie-Ausgabe« [2000]). Klaus Reich lehnt die Beachtung der »Jäsche-Logik« rundweg ab, weil es ihr ersichtlich an Qualität mangle (vgl. Reich, *Die Vollständigkeit der kantischen Urteilstafel* [1948], S. 21–24). Von erheblicher Bedeutung ist aus der Sicht der vorliegenden Untersuchung, dass Reich zur Begründung seines Urteils auf Unstimmigkeiten im IX. Abschnitt der Einleitung verweist, in der unterschiedliche Formen des Fürwahrhaltens thematisiert werden, die hier in Kapitel 8 untersucht werden. Dem Urteil Reichs schließt sich Rainer Stuhlmann-Laeisz an, der zusätzlich die Unverständlichkeit der Ausführungen Jäsches zum Verhältnis von hypothetischen und kategorischen Urteilen bemängelt (vgl. Stuhlmann-Laeisz, *Kants Logik* [1976], S. 1). Bedauerlich ist die mangelnde Authentizität des Textes v. a., weil sich dort zusammenhängende Überlegungen zu Form und Bildung von Begriffen finden, die man in den eigenhändig verfassten Werken Kants vergeblich sucht. Diese Überlegungen sind insbesondere im Rahmen der Analyse der Diskursivität in Kapitel 3 relevant. Ähnliche Bedenken wie gegenüber der »Jäsche-Logik« sind bezüglich der von Friedrich Theodor Rink bearbeiteten »*physische Geographie*« und »*Pädagogik*« zu berücksichtigen. Beide sind auf ähnliche Weise wie die »Jäsche-Logik« entstanden (siehe AA IX: 155.12–24, 439.5–9).

Rainer Stuhlmann-Laeisz im Anschluss an Klaus Reich beschließt<sup>40</sup> –, sondern mit der gebotenen Vorsicht herangezogen. Letztlich soll in den von Kant selbst publizierten und *autorisierten* Schriften das wichtigste Kriterium gesehen werden.<sup>41</sup> Briefe, Notizen, Reflexionen und Vorlesungsmitschriften sind gute Hilfsmittel bei der Erstellung von Interpretationen. Aber die autorisierten Publikationen sind letztlich das Tribunal, vor dem jede Interpretation sich rechtfertigen muss.

Kants Überlegungen zu unserer Endlichkeit und seine Konzeption eines nichtdiskursiven Verstandes und einer intellektuellen statt sinnlichen Anschauung haben auch weite Teile der an ihn anschließenden Philosophien geprägt. Viele dieser Diskussionen fanden in kritischer Auseinandersetzung mit Kants Positionen und seinem Verhältnis zu Vorläufern wie Gottfried Wilhelm Leibniz statt. Es ist verlockend, in einer Darstellung der Philosophie Kants auf diese Autoren einzugehen, schon um deren Verständnis nutzbar zu machen. Jedoch steht dem entgegen, dass Autoren wie Maimon<sup>42</sup>, Fichte, Schelling und Hegel in jeweils eigenständiger und mitunter origineller, dabei aber nicht immer fairer Auseinandersetzung an Kant anschlossen. Ihre Einwände und Entgegnungen wären jeweils ein eigenständiges Thema von gehörigem Umfang, weswegen in dieser Arbeit auf die Auseinandersetzung mit solchen Autoren verzichtet wird. Der zu erwartende Mehrwert läge sicherlich unter den beachtlichen Verlusten an Genauigkeit und Tiefe im Durchdringen der Texte, die eine weitere thematische Verbreiterung mit sich brächte.

Abschließend seien noch ein paar allgemeine Angaben zur Zitierweise gemacht. Die Schriften Kants werden nach den im Literaturverzeichnis angegebenen Ausgaben zitiert und durch Angabe der jeweiligen Schrift (als Siglum) und des Ortes in der Akademieausgabe angegeben. Dabei wird auf die Akademieausgabe in der Form »AA [Band]: [Seite].[Zeile(n)]« mit Bandangabe in römischen sowie Seiten- und Zeilenanga-

<sup>40</sup>Vgl. Stuhlmann-Laeisz, *Kants Logik* (1976), S. 1, sowie Reich, *Die Vollständigkeit der kantischen Urteilstafel* (1948), S. 24, Anm. 11. Wenn letzterer den Wert der ›Jäsche-Logik‹ für das Studium Kants betont, sie aber nicht als selbständiges Beweisstück heranzieht, dann ist dies weitgehend im Sinne dieser Arbeit. Die ›Jäsche-Logik‹ hat – wie Reflexionen und Vorlesungsnachschriften – mehr Indizien als Beweischarakter. Allerdings kann ich das Vertrauen, welches Reich und Stuhlmann-Laeisz auf der anderen Seite in die Vorlesungsnachschriften setzen, nicht nachvollziehen. Für sie gilt m. E. dasselbe, was auch für die ›Jäsche-Logik‹ gilt.

<sup>41</sup>Siehe zu diesem Ansatz auch Schwaiger (*Kategorische und andere Imperative* [1999], S. 21–23), der sich damit von Schmitz (vgl. *Was wollte Kant?* [1989], S. 6–8) abgrenzt.

<sup>42</sup>Siehe dazu Atlas, »Solomon Maimon's Doctrine of Infinite Reason and its Historical Relations« (1952), sowie Kroner, *Von Kant bis Hegel* (2007), S. 326–361, und Ehrensperger, *Weltseele und unendlicher Verstand* (2006).

ben in arabischen Ziffern und vorhergehendes Siglum verwiesen. Somit verweist die Angabe »KrV, AA III: 108.16« auf die Stelle in der Kritik der reinen Vernunft, die in der Akademieausgabe in Band III auf Seite 108 in der 16. Zeile zu finden ist. Wenn bei anderen Autoren eine mehrbändige Werkausgabe vorliegt, verfare ich analog.

## 2. Aufklärung als vernünftige Selbstbestimmung

Es ist umstritten, in welchem Verhältnis Kants Aufklärungsdenken zur Vernunftkritik und zur kritischen Philosophie insgesamt steht.<sup>1</sup> Oliver Scholz behauptet: »Kants gesamte theoretische und praktische Philosophie dient direkt oder indirekt der Begründung der Ideen der Aufklärung.«<sup>2</sup> Ähnlich Michel Foucault in der Beschreibung der Unmündigkeit die Themen aller drei Kritiken angesprochen. Wenngleich die Beziehung von Kant selbst nicht explizit angesprochen werde, wende er sich mit der »*Kritik der reinen Vernunft*« doch gerade gegen die Abhängigkeit von geistigen Autoritäten.<sup>3</sup> Dagegen ist die Deutung verbreitet, dass Kant sich *neben* seinen metaphysikkritischen Untersuchungen von den Herausgebern der Berlinischen Monatsschrift *auch noch* zu einer Beschäftigung mit den Themen der Aufklärung hat hinreißen lassen. Zumindest wird die Vernunftkritik oft genug außerhalb des Kontextes der Aufklärungsphiloso-

---

<sup>1</sup> »Kants Verhältnis zur Aufklärung scheint also die verschiedensten Auslegungen zuzulassen, ja es scheint nicht weniger zu schillern als der Begriff der Aufklärung selber« (Hinske, *Kant als Herausforderung an die Gegenwart* [1980], S. 31).

<sup>2</sup> Scholz, »Kants Aufklärungsprogramm« (2009), S. 30, siehe auch Scholz, »... den obersten Probestein der Wahrheit in sich selbst (d. i. in seiner eigenen Vernunft) suchen« (2004) sowie Recki, »Kant und die Aufklärung« (2006), S. 23: »Die in der Aufforderung ›Sapere aude‹ geforderte Selbstbefreiung des Menschen dürfen wir als das Leitmotiv der gesamten – theoretischen und praktischen – Philosophie Kants ansehen.«. Auch Allen W. Wood scheint diese Ansicht zu vertreten, wenn er – m. E. stark übertreibend – schreibt: »Kant's critical philosophy as a whole is the greatest and most characteristic product of the intellectual and social movement, known as ›the Enlightenment,‹ which remains the unique source in the world for all progressive thought and action (at least insofar as it has its roots anywhere in the Western tradition)« (Wood, »Kant and the Problem of Human Nature« (2003), S. 56).

<sup>3</sup> »Die kritischen Grenzen zu überschreiten und sich der Autorität eines anderen zu unterstellen, das sind die beiden Seiten dessen, wogegen Kant sich in der *Kritik* erhebt, dasjenige, von dem der Prozeß der Aufklärung selbst uns befreien soll« (Foucault, *Die Regierung des Selbst und der anderen* [2008/2009], S. 50 f.). Siehe auch Foucault, »Was ist Aufklärung?« (1990), S. 41: »In einem gewissen Sinne ist die Kritik das Handbuch der in der *Aufklärung* mündig gewordenen Vernunft, und umgekehrt ist die *Aufklärung* das Zeitalter der Kritik.«

phie gelesen.<sup>4</sup> Mitunter wird die These vertreten, dass Kants Vernunftkritik gerade den für die Aufklärung konstitutiven Erkenntnisoptimismus und damit die Aufklärung selbst überwinde.<sup>5</sup> Oder es wird auf den synthetischen Charakter der Vernunftkritik gegenüber einer analytischen Ausrichtung der Aufklärung als einer »Philosophie der Analysis« verwiesen, um einen Bruch Kants mit dem Aufklärungsdenken durch die Vernunftkritik aufzuweisen.<sup>6</sup> Werner Schneiders nennt das Erscheinen der »*Kritik der reinen Vernunft*« zusammen mit dem Ausgang der Französischen Revolution als ein entscheidendes Ereignis, das den Übergang von der Aufklärung zum Deutschen Idealismus eingeleitet habe.<sup>7</sup> Der Bruch mit der Aufklärung wird so als ein solcher interpretiert, den Kant selbst weder intendierte noch bemerkte, den er selbst möglicherweise nicht durchführte, zu dem er jedoch mit seiner kritischen Philosophie den Grund legte.<sup>8</sup>

Der Begriff »Aufklärung« birgt selbst schon erhebliche Schwierigkeiten. Denn er beschreibt einerseits eine historische Epoche der (europäischen) Geistesgeschichte, ist aber andererseits auch ein Programmbegriff, also eine Bezeichnung für eine philosophische Herangehensweise, für die sich Vertreter auch außerhalb der »Aufklärung« genannten Zeit finden.<sup>9</sup> Und wenngleich wir zwischen Aufklärung als historischer

<sup>4</sup>Vgl. Scholz, »Beantwortung der Frage: Was ist ein aufgeklärte Weltbürger?« (2011), S. 47.

<sup>5</sup>Siehe beispielsweise die allerdings stark tendenziöse Betrachtung von Magnus Selling (»Die Überwindung der Aufklärung« [1942]).

<sup>6</sup>»[W]ährend die Philosophie der Aufklärung, was Kants eigene Generation angeht, ihrer ganzen Tendenz nach eine Philosophie der Analysis ist, analytische Philosophie, versteht sich die *Kritik der reinen Vernunft* in bewußtem Gegensatz dazu als Philosophie der Synthesis« (Hinske, *Kant als Herausforderung an die Gegenwart* [1980], S. 34).

<sup>7</sup>»Beide Ereignisse haben in Deutschland entscheidend zu einem neuen, primär an der Idee der Freiheit orientierten Menschenbild beigetragen und so u. a. zum sogenannten Deutschen Idealismus geführt« (Schneiders, *Aufklärung und Vorurteilskritik* [1983], S. 263). An anderer Stelle wiederum verzichtet er auf die Nennung der Vernunftkritik und sieht die Französische Revolution als einzigen wichtigen Markstein auf dem Weg zu einem Ende der Aufklärung (vgl. Schneiders, *Das Zeitalter der Aufklärung* [2005], S. 18). Zur »Zwischenstellung« Kants und seiner Vernunftkritik zwischen Aufklärung und Idealismus siehe auch Hinske, »Kants Vernunftkritik – Frucht der Aufklärung und oder Wurzel des Deutschen Idealismus?« (1993).

<sup>8</sup>Vgl. Hinske, »Zwischen Aufklärung und Vernunftkritik« (1993), S. 60: »Die Logikvorlesungen zeigen Kant also als entschiedenen Vertreter der Philosophie der deutschen Aufklärung und zugleich als Urheber jener neuen, kritischen Philosophie, die den Bruch mit den Grundideen und Grundüberzeugungen der deutschen Aufklärung ungewollt vorbereitet.«

<sup>9</sup>Vgl. Scholz, »Kants Aufklärungsprogramm« (2009), S. 28 f. Nach Scholz bezeichnet der Terminus außerdem eine philosophische »*Bewegung*«, also ein Gesamt an philosophischen Denkern, Verbreitern und Förderern des Aufklärungsdenkens innerhalb seiner Epoche. Unter einer *Bewegung* ist hier also das Gesamt an Bemühungen vieler Menschen in einem mehr oder weniger langen zeitlichen Rahmen zu verstehen, ein bestimmtes Programm, das nicht immer klar umrissen sein muss, umzusetzen. Beispiele

Epoche oder Bewegung<sup>10</sup> und Aufklärung als noch immer aktueller Programmatik unterscheiden können und sollten, sind beide Fragen doch miteinander verwoben, was die Behandlung des Begriffs erneut erschwert.<sup>11</sup> Auch ein programmatischer Begriff ist nicht ohne historische Untersuchungen zu haben, denn jeder Aufklärungsbegriff ist dem geschichtlichen Phänomen der Aufklärung verpflichtet, wenn er nicht leer und beliebig werden soll.<sup>12</sup> Umgekehrt muss jeder Versuch, einen historischen Aufklärungsbegriff zu bestimmen, schon mit einem Vorverständnis beginnen, das sich aus systematischen Interessen speist.<sup>13</sup>

Wir können auf eine Definition Kants zurückgreifen, der den Begriff der Aufklärung ausdrücklich zu explizieren versuchte, werden aber feststellen müssen, dass Kants Bestimmung des Aufklärungsbegriffs Fragen offen lässt. Besonders offensichtlich wird dies bei dem Begriff des Selbstdenkens – oder des ›eigenen Verstandesgebrauchs‹, den Kant als Definiens des Aufklärungsbegriffs heranzieht. So bemühen sich über das gesamte 18. Jahrhundert hinweg (und auch bereits im 17. Jahrhundert) verschiedene Autoren wie Christian Thomasius und Christian Wolff, die darin schulbildend wirkten, mit unterschiedlichen Ergebnissen um einen vernünftigen Begriff des Selbstdenkens – wobei freilich der Ausdruck »Selbstdenken« erst spät entstand und zuvor eher von »Eklektik« gesprochen wurde.<sup>14</sup> Wir dürfen außerdem nicht vergessen, dass in Kants »*Beantwortung der Frage: was ist Aufklärung?*« Beschreibungen eines übergreifenden Projekts des 18. Jahrhunderts und seiner spezifisch eigenen Programmatik Hand in Hand gehen.

---

für solche Bewegungen sind etwa die 68er, die Friedensbewegung und die Widerstandsbewegung zur Zeit des Nationalsozialismus.

<sup>10</sup>Zum Begriff »Bewegung« siehe Anm. 9.

<sup>11</sup>Vgl. Schneiders, *Hoffnung auf Vernunft* (1990), S. 9: »Aufklärung als Aktion oder Aktionsprogramm und Aufklärung als geschichtliche Erscheinung oder Epoche scheinen nahezu unvermeidlich immer in einem Atemzug genannt werden zu müssen, deskriptiv-historische und philosophisch-systematische bzw. normativ-programmatische Fragen scheinen sich unvermeidlich zu verknüpfen und zu vermischen. Die historische Frage, was Aufklärung zu ihrer Zeit war bzw. bis heute ist, präformiert die programmatische Frage, was Aufklärung auch heute und in Zukunft noch sein könnte oder sein sollte.«

<sup>12</sup>Vgl. Bubner, »Was kann, soll und darf Philosophie?« (1978), S. 4.

<sup>13</sup>Scholz (»Kants Aufklärungsprogramm« [2009], S. 28) beschreibt die Bedeutungen von »Aufklärung« als Epoche oder Bewegung gegenüber dem Programmbegriff als derivativ. Auch Schneiders (*Hoffnung auf Vernunft* [1990], S. 9 f.) erklärt, dass systematische und programmatische Fragen die historische Aufklärungsforschung leiten, wenngleich er das Verhältnis eher als gegenseitig beschreibt.

<sup>14</sup>Vgl. Albrecht, »Thomasius – kein Eklektiker?« (1989), S. 92, sowie Albrecht, »Christian Thomasius« (1999), S. 241–243.



Zur *historischen Epoche* der Aufklärung zählt man in Bezug auf den deutschen Sprachraum für gewöhnlich die Zeit von 1690 bis etwa 1800, wobei es sich anbietet, weiter zu unterteilen in (a) eine Frühaufklärung von 1690 bis 1720 mit Christian Thomasius als Leitfigur, (b) eine Hochaufklärung, welche wiederum eine schulphilosophische Phase (1720 bis 1750) und eine popularphilosophische Phase (1750 bis 1780) durchläuft, und (c) eine Spätaufklärung (1780 bis 1800), der sich auch Immanuel Kant zuordnen lässt.<sup>15</sup> Darüber hinaus bezieht sich der Begriff der Aufklärung natürlich auch auf philosophische und wissenschaftliche Entwicklungen und Autoren außerhalb Deutschlands, etwa in Frankreich, Großbritannien und den Niederlanden. Schon aufgrund der unterschiedlichen Rahmenbedingungen musste sich die Aufklärung in den verschiedenen Ländern und Zeiten unterschiedlich entwickeln. Während – wie Werner Schneiders ausführt<sup>16</sup> – für alle Regionen dasselbe historische Ereignis (der Ausgang der Französischen Revolution) als *Endpunkt* der Aufklärung auszumachen sei,<sup>17</sup> begann sie doch in Frankreich, Großbritannien und Deutschland zwar in etwa zeitgleich, aber doch unabhängig voneinander durch unterschiedliche historische Ereignisse: Die *Glorious Revolution* von 1688, der Aufhebung des *Edikts von Nantes* 1685 und Thomasius' Leipziger Vorlesungsankündigung von 1687. In Großbritannien habe sich Aufklärung auch als Religionskritik weitgehend ungestört entwickeln können, in Frankreich hingegen sei sie in Opposition zu einem politisch starken Katholizismus geraten und in Deutschland sei sie »im wesentlichen durch zwei Faktoren bestimmt: das weitgehend positive Verhältnis zur christlichen Religion und zum absolutistischen Staat einerseits sowie die institutionelle Bindung an die Universitäten andererseits.«<sup>18</sup> Wie die Aufklärung sich in den verschiedenen Regionen entwickelte und in welchem Verhältnis dann wiederum die deutsche Aufklärung zu den Entwicklungen in anderen Gegenden stand, ist Gegenstand divergierender Deutungen und anhaltender philosophiegeschichtlicher Forschung.<sup>19</sup>

<sup>15</sup>Vgl. Schneiders, *Hoffnung auf Vernunft* (1990), S. 33. Siehe zur Epocheneinteilung auch Hinske, »Wolffs Stellung in der deutschen Aufklärung« (1986), S. 311.

<sup>16</sup>Siehe dazu Schneiders, *Das Zeitalter der Aufklärung* (2005), S. 16–18 und passim.

<sup>17</sup>An anderer Stelle wiederum nennt Schneiders als weiteres Ereignis neben dem Ausgang der Französischen Revolution, welches zur Auflösung der Aufklärung beigetragen habe, das Erscheinen der »*Kritik der reinen Vernunft*« (vgl. Schneiders, *Aufklärung und Vorurteilsthese* [1983], S. 263).

<sup>18</sup>Schneiders, *Das Zeitalter der Aufklärung* (2005), S. 89.

<sup>19</sup>Zuletzt hat Sonia Carboncini Gavanelli sich gegen die verbreitete Ansicht gewandt, eine Beeinflussung sei lediglich von Großbritannien und Frankreich aus in Richtung Deutschland erfolgt. Vgl. Carboncini Gavanelli, »Das Paradox der Aufklärung« (2007), S. 73 f.

Diese Schwierigkeiten, interne Differenzierungen der Epoche der Aufklärung vorzunehmen und die verschiedenen Strömungen wiederum in Beziehung zueinander zu setzen, erschwert dann natürlich auch das Verständnis des Aufklärungsdenkens Kants.<sup>20</sup> Es gibt keine einheitliche Definition des Aufklärungsbegriffs, die als Grundlage und Ausgangspunkt dienen könnte; und es muss eine solche auch nicht geben. Es kann auch sein, dass wir verschiedene Philosophen und Gedanken zur Aufklärung rechnen, die keine gemeinsamen ›Wesensmerkmale‹ besitzen, sondern eher in einer Weise zusammengehalten werden, wie sie Wittgenstein unter dem Titel »Familienähnlichkeit« beschreibt.<sup>21</sup> Oliver Scholz behauptet zwar bezüglich des allgemeinen Programms der Aufklärung: »Ohne die regionalen und nationalen Unterschiede herunterzuspielen, darf man den Kern dieses Programms folgendermaßen fassen: Der Mensch soll sich mittels des richtigen Gebrauchs seines Vernunftvermögens selbst befreien und kognitiv, vor allem aber moralisch vervollkommen.«<sup>22</sup> Doch hier hängt nicht nur alles an den Begriffen von Selbstbefreiung und Vervollkommenung, die es zu klären gilt. Es lässt sich außerdem bezweifeln, erstens, dass diese Beschreibung auf alle Aufklärer zutrifft, und zweitens, dass sie nicht auch ganz andere philosophische Strömungen und Autoren ebenso treffend charakterisiert. Man möchte bezweifeln, dass Christian Wolffs Philosophie durch den Begriff der Selbstbefreiung passend beschrieben ist. Und Kants Philosophie in den Dienst der moralischen Vervollkommenung zu stellen, ist zumindest stark erläuterungsbedürftig.<sup>23</sup> Und wenn Norbert Hinske die Aufklärung mittels ihrer Programmideen (Aufklärung, Selbstdenken, Mündigkeit), Kampfadeen (Vorurteile, Aberglaube, Schwärmerei) und Basisideen (Bestimmung des Menschen, allgemeine Menschenvernunft) charakterisiert,<sup>24</sup> so ist damit das Erläuterungsbedürfnis ebenfalls nur verschoben.<sup>25</sup> Zusätzlich bleibt natürlich fraglich, ob solche Charakterisierungen wirklich allgemein oder auf bestimmte Teile der Aufklä-

<sup>20</sup>Siehe hierzu die Beiträge in Emundts, *Immanuel Kant und die Berliner Aufklärung* (2000).

<sup>21</sup>Vgl. Wittgenstein, *Philosophische Untersuchungen* (1953/2003), §§ 65–67.

<sup>22</sup>Scholz, »Kants Aufklärungsprogramm« (2009), S. 28.

<sup>23</sup>Damit ist nicht gesagt, dass die moralische Vervollkommenung nicht als Ziel der Aufklärungsbemühungen nach dem Verständnis Kants gesehen werden kann. Zur Vervollkommenung äußert er sich in den §§ 21 f. der »Tugendlehre« (vgl. MS-TL A 113–115, AA VI: 446.9–447.17). Siehe zu praktischen und moralischen Zielen der Aufklärung nach Kant auch Kapitel 4 dieser Arbeit.

<sup>24</sup>Vgl. Hinske, »Artikel Aufklärung« (1985), S. 392–398. Außerdem nennt Hinske noch Toleranz und Pressefreiheit als ›abgeleitete Ideen‹ (vgl. ebd., S. 398 f.).

<sup>25</sup>Damit soll der Verdienst der Erläuterung nicht in Abrede gestellt werden. Hinskes Unterscheidung zwischen drei Formen von Ideen der Aufklärung erhellt durchaus die innere Struktur aufklärerischen Denkens, freilich nur für denjenigen, der schon weiß, was Aufklärung ist.

rung – im Fall Hinskes: auf Kant – zugeschnitten sind, und ob sie vielleicht im Dienste bestimmter philosophischer Ansichten stehen. Dies ist zum Beispiel ganz klar der Fall, wenn Kurt Sternberg die Aufklärung in offen hegelianisierender Manier als »Sache des Verstandes«, als »Analysieren, [...] Sichten und Auseinanderhalten« beschreibt.<sup>26</sup> Dasselbe Vorgehen finden wir bei Horkheimer und Adorno, wenn Aufklärung über die Endlichkeit oder Diskursivität des Denkens definiert und dabei im Interesse des Beweisziels verkürzt wird.<sup>27</sup> Die Heterogenität dessen, was wir heute als historisches Phänomen unter dem Namen »Aufklärung« zusammenfassen, wird noch deutlicher, wenn wir Jonathan Israels Unterscheidung von Radikalaufklärung und moderater Aufklärung<sup>28</sup> oder Ian Hunters auf die deutsche Philosophie bezogene Differenzierung von bürgerlicher und metaphysischer Aufklärung<sup>29</sup> hinzu nehmen. Dies sollte uns davor warnen, allzu schnell Verallgemeinerungen über eine ganze Epoche vorzunehmen und Zusammenhänge zwischen Autoren zu postulieren, die erst noch zu erweisen sind.

Der Begriff von Aufklärung, den ich im folgenden entwickle und verwende, wird somit nicht beanspruchen können, dem Gesamtphänomen dessen gerecht zu werden, was sich retrospektiv ›die‹ Aufklärung nennen ließe, sondern primär auf Kant fokussieren. Ich werde dabei nicht auf solche Fragen eingehen wie die, ob Kant noch zur Aufklärung oder schon zu einer »klassischen deutschen Philosophie« oder einem »deutschen Idealismus« gehört, ob er einer ›Berliner Aufklärung‹, einer ›modera-

<sup>26</sup>Sternberg, »Aufklärung, Klassizismus und Romantik bei Kant« (1931), S. 31 f.

<sup>27</sup>Der Begriff der Diskursivität kommt in der Eindeutschung »fortschreitendes Denken« in der »*Dialektik der Aufklärung*« vor: »Seit je hat Aufklärung im umfassenden Sinn fortschreitenden Denkens das Ziel verfolgt, von den Menschen die Furcht zu nehmen und sie als Herren einzusetzen« (Horkheimer und Adorno, *Dialektik der Aufklärung* [1947/1997], S. 19). Zur Einschätzung der Arbeit von Horkheimer und Adorno siehe Hinske, »Einleitung« (1990), S. xiii–xv.

<sup>28</sup>Vgl. Israel, *Radical Enlightenment* (2001), S. 3–13 und passim. Die Radikalaufklärung »rejected all compromise with the past and sought to sweep away existing structures entirely, rejecting the Creation as traditionally understood in Judaeo-Christian civilization, and the intervention of a providential God in human affairs, denying the possibility of miracles, and reward and punishment in an afterlife, scorning all forms of ecclesiastical authority, and refusing to accept that there is any God-ordained social hierarchy, concentration of privilege or land-ownership in noble hands, or religious sanction for monarchy« (ebd., S. 11 f.). Dem stehe die wirkmächtigere moderate Aufklärung gegenüber, der u. a. Christian Thomasius und Christian Wolff angehörten und die von zahlreichen Regierungen und Teilen der Kirchen unterstützt wurde. »This was the Enlightenment which aspired to conquer ignorance and superstition, establish toleration, and revolutionize ideas, education, and attitudes by means of philosophy but in such a way as to preserve and safeguard what were judged essential elements of the older structures, effecting a viable synthesis of old and new, and of reason and faith« (ebd., S. 11).

<sup>29</sup>Vgl. Hunter, *Rival Enlightenments* (2001), S. 14–9 und passim.

ten« oder einer ›metaphysischen‹ Aufklärung zuzurechnen ist. Mich interessiert, ob sich die Endlichkeit des Denkens oder die Vernunftkritik, die von der Endlichkeit menschlichen Denkens ausgeht, in Kants Aufklärungsprogrammatik integrieren lässt, vielleicht sogar einen wesentlichen Teil derselben ausmacht, oder ob die Vernunftkritik den Rahmen aufklärerischen Denkens bereits verlässt.<sup>30</sup> Der zugrunde gelegte Aufklärungsbegriff ist dabei der, den Kant selbst entwickelt – explizit etwa in der *Berlinischen Monatsschrift*.

## 2.1. »Aufklärung« und »aufklären«

Bereits im 18. Jahrhundert wurde darauf hingewiesen, dass der Begriff der Aufklärung keinen klar umrissenen und allseits bekannten Gehalt hat. Man könnte gar fragen, ob ihm *überhaupt* ein Gehalt zukommt und ob er ein reales Phänomen bezeichnet; schließlich kam er als Neologismus des 18. Jahrhunderts recht spät zum Vorschein<sup>31</sup> und wurde in den Jahrtausenden zuvor allem Anschein nach auch nicht vermisst. Eine entsprechende Skepsis kommt in der Frage Johann Friedrich Zöllners zum Ausdruck, die schließlich die Antwortversuche Kants und Mendelssohns provozierte: »Was ist Aufklärung? Diese Frage, die beinahe so wichtig ist, als: was ist Wahrheit, sollte doch mal beantwortet werden, ehe man aufzuklären anfinge! Und noch habe ich sie nirgends beantwortet gefunden«<sup>32</sup>. Diese Frage explizit zu stellen ist wichtig, weil eine Position oder Behauptung als unaufgeklärt zu bezeichnen einer finalen Zurückweisung gleichkommt, die ebenso schlagend ist, wie der Nachweis der Falschheit einer Behauptung. Damit dieses argumentative Vorgehen legitim ist, muss natürlich klar sein, worin der enthaltene Vorwurf besteht, dem sich niemand ausgesetzt sehen möchte. Was – so scheint Zöllner fragen zu wollen – können wir von unserem Denken denn noch mehr oder anderes verlangen, als dass es sich an der Wahrheit orientiere?

<sup>30</sup>Diese Frage werde ich jedoch in diesem 2. Kapitel mitnichten abschließend beantworten. Hier soll zunächst der Aufklärungsbegriff entwickelt werden, der einer Antwort zugrunde liegt.

<sup>31</sup>So schreibt Moses Mendelssohn (»Über die Frage: was heißt aufklären?« [1784/2008], S. 3): »Die Worte *Aufklärung*, *Kultur*, *Bildung* sind in unsrer Sprache noch neue Ankömmlinge.« Dies verweise aber nicht darauf, dass entsprechende Phänomene erst neu seien.

<sup>32</sup>Zöllner, »Ist es rathsam, das Ehebündniß nicht ferner durch die Religion zu sancieren?« (1783), S. 516. Zöllner selbst bestimmte die Aufklärung später als Vorurteilskritik (siehe dazu Schneiders, *Aufklärung und Vorurteilskritik* [1983], S. 271 f.).

Man könnte versucht sein, auf Zöllners Frage, was denn zur *Orientierung* an der Wahrheit hinzukommen müsse, zu antworten: ihr *Besitz*! Im Sinne einer szientistisch verstandenen Aufklärung ließe sich dann mutmaßen, es ginge um die Gewinnung und Verbreitung sicheren, »wissenschaftlich fundierten« Wissens im Kontrast zu religiösen, mystischen oder metaphysischen Erklärungen ›unaufgeklärter‹ Zeitalter wie des ›dunklen Mittelalters‹. Man könnte so den Begriff der Aufklärung in enger Anlehnung an die Entwicklung der modernen Naturwissenschaften zu explizieren versuchen und Aufklärung in Entgegensetzung gegen ein zuvor vorherrschendes religiöses oder metaphysisches Weltbild verstehen. Unaufgeklärt wäre dann eine (falsche) Überzeugung, die im Zuge der wissenschaftlichen Revolution und der Entwicklung eines wissenschaftlichen Weltbildes widerlegt wurde.

Der Etymologie des Wortes »Aufklärung« gemäß – und dies gilt ebenso für die Entsprechungen »Enlightenment«, »Siècle des Lumières« und »illuminismo« – soll ›Licht in's Dunkel‹ gebracht werden. Und dazu passt sicherlich die Rede von einem ›dunklen Mittelalter‹ mit seinen überkommenen Erkenntnissen. Diese Abgrenzungen gegen eine scholastische Philosophie des Mittelalters mag verbreitet gewesen sein.<sup>33</sup> Aber zur Beschreibung und Selbstabgrenzung gegen falsche Erklärungen hätte der Begriff der Wahrheit durchaus zugereicht. Wozu also dieser Neologismus des 18. Jahrhunderts?

Nun lag die Unklarheit für Zöllner auch in dem Umstand begründet, dass es sich bei dem Wort »Aufklärung« um einen Neuankömmling in der deutschen Sprache handelte.<sup>34</sup> Heute ist es eher der inflationäre Gebrauch, der seinen Gehalt undeutlich werden lässt. Aber dieser häufige Gebrauch spricht doch auch dafür, dass er eine wichtige und einzigartige sprachliche Funktion übernimmt, für die der Begriff der Wahrheit allein kein Äquivalent liefert. Diese Funktion mag wiederum nicht einheitlich sein. Eine Vielfalt an Formen von »Aufklärung« findet sich nicht nur historisch in der (zeitlichen und regionalen) Heterogenität der Epoche, sondern auch systematisch in den verschiedenen, noch immer verbreiteten Redeweisen von »aufklären« und »aufgeklärt« wieder. Eltern klären ihre Kinder auf, wenn sie sie mit der menschlichen Sexualität

<sup>33</sup>Vgl. Stekeler-Weithofer, *Denken* (2012), S. 42: »Die Epoche der Aufklärung sieht in der Abhängigkeit von traditionellen Vorbildern, wie sie etwa das ›Mittelalter‹ unter Einschluss der Renaissance und Reformation angeblich oder wirklich prägen, eine Heteronomie, die es aufzuheben gilt.«

<sup>34</sup>Siehe Anm. 31 auf S. 21.

vertraut machen. Ärzte klären Patienten auf, indem sie ihnen die Wirkungsweise, die Risiken und Nebenwirkungen und auch die Chancen einer Therapie erläutern. Verbraucherschützer propagieren Verbraucheraufklärung. Verbrecher werden aufgeklärt. Politiker sprechen mitunter von ›schonungsloser Aufklärung‹. Das Militär kennt seine eigene Form der ›Aufklärung‹, ebenso wie auch nichtmilitärische Geheimdienste ›Aufklärung‹ betreiben. All diese Redeweisen unterscheiden sich erheblich von dem Projekt des 18. Jahrhunderts, sind aber doch durch dieses geprägt.

Meines Erachtens sehen wir die Herkunft dieser Redeweisen am besten anhand einer bestimmten Auswahl: Wo der Begriff im Sinne von »*jemanden* aufklären« (im Kontrast zu »*etwas* aufklären«) verwendet wird, geht es zwar *auch* darum, jemanden zu informieren – über den menschlichen und damit auch den eigenen Körper, über eine Krankheit und was damit einhergeht, über die Inhaltsstoffe von Lebensmitteln oder die Rechte und Pflichten eines Vertragspartners. Aber nicht jede Information zählt als Aufklärung, sondern nur diejenige, die auf die Mündigkeit desjenigen abzielt, den sie aufklärt. Wer jemanden aufklärt, möchte ihm ermöglichen, ein eigenes Urteil und eigene Entscheidungen zu fällen – der Aufgeklärte urteilt und handelt selbstbestimmt. So ist das Ziel der Sexualaufklärung der mündige und selbstbestimmte Umgang mit der eigenen Sexualität. Und der Arzt, der einen Patienten aufklärt, versorgt ihn mit genau den und so vielen Informationen, wie nötig sind, um den Patienten in die Lage zu versetzen, sich *selbst* für oder wider eine bestimmte Therapieform zu entscheiden. Gerade darin erweist sich der Begriff der Aufklärung auch in seinen derivativen Verwendungen als Abkömmling der europäischen Geistesgeschichte: Aufklärung verbindet Information mit Freiheit, Selbstbestimmung und Mündigkeit. Und gerade diese Verbindung macht ihn aus und sichert ihm seine Bedeutung unter unseren Begriffen. Negierte man das zweite dieser Momente und setzte etwa Aufklärung in die Verbreitung wahrer Erkenntnisse, so verlöre dieser Begriff seinen spezifischen Reiz. Wir sollten dann lieber gleich von Wahrheit sprechen, um Missverständnisse zu vermeiden.

## 2.2. Selbstdenken als Autonomie der Vernunft

In den 1780er Jahren artikuliert Kant in Aufsätzen in der Berlinischen Monatsschrift eine Form von Aufklärung, die sich nicht an bestimmten Inhalten, sondern der Freiheit und Selbstbestimmung des einzelnen Subjekts orientiert. Dies wird zunächst in der bekannten Aufklärungsschrift<sup>35</sup> deutlich, die durchgängig die Relation der Erkenntnis zu dem einzelnen Subjekt hervorhebt und keinerlei spezielle Inhalte als solche der Aufklärung herausstellt.<sup>36</sup> Kant stellt durch Betonung des Selbstdenkens die intellektuelle Freiheit in das Zentrum der Aufklärungsprogrammatik und verdeutlicht, dass es nicht um den *Inhalt* des Fürwahrgehaltenen geht, sondern um die »Denkungsart«.<sup>37</sup> Insbesondere in der Schrift »Was heißt: sich im Denken orientieren?« betont er dies durch die Abgrenzung des eigenen Aufklärungsverständnisses von Positionen, die Aufklärung an »Kenntnissen« ausrichten.<sup>38</sup> Dabei ist jedoch nicht leicht zu erkennen, was Kant hier als »Kenntnisse« anspricht. Eine naheliegende Deutungsmöglichkeit scheint mir zu sein, dies als Ausdruck für den *Inhalt* unseres Wissens zu lesen, im Kontrast dazu, wie er erworben und weiter gehandhabt wird, ob er Produkt des Selbstdenkens ist und wie er in die Handlungsplanung des Subjekts eingeht. »Kenntnisse« steht demnach für die Informationen, die jemand über die Welt haben oder nicht haben kann, das gesamte Tatsachenwissen, wie wir es beispielsweise in Lexika finden.<sup>39</sup> In der »*Anthropologie in*

<sup>35</sup>Vgl. WA A 481, AA VIII: 35.1–8: »Aufklärung ist der Ausgang des Menschen aus seiner selbstverschuldeten Unmündigkeit. Unmündigkeit ist das Unvermögen, sich seines Verstandes ohne Leitung eines anderen zu bedienen. [...] Sapere aude! Habe Mut, dich deines eigenen Verstandes zu bedienen! ist also der Wahlspruch der Aufklärung.«

<sup>36</sup>Mit der Religion, die Kant als zentrales Thema der Aufklärung herausstellt (vgl. WA A 492; AA VIII: 41.10–12), ist eben bloß ein *Thema* als besonders relevant bezeichnet, aber keine bestimmte Behauptung.

<sup>37</sup>Siehe exemplarisch WA A 484, AA VIII: 36.28–33: »Durch eine Revolution wird vielleicht wohl ein Abfall von persönlichem Despotismus und gewinnsüchtiger oder herrschsüchtiger Bedrückung, aber niemals wahre Reform der Denkungsart zu Stande kommen; sondern neue Vorurteile werden, eben sowohl als die alten, zum Leitbilde des gedankenlosen großen Haufens dienen.«

<sup>38</sup>Vgl. WDO A 329, AA VIII: 146.31–32.

<sup>39</sup>Vgl. Scholz, »Kants Aufklärungsprogramm« (2009), S. 32: »Aufklärung besteht also nicht in dem materialen Besitz von Kenntnissen, in irgendwelchen spezifischen Denkinhalten, Lehren oder Kenntnissen, die man etwa in einer Liste zusammenfassen und dann jedermann einpauken könnte«. Mitunter scheinen mit »Kenntnisse« aber auch gewisse (intellektuelle) Fähigkeiten angesprochen zu sein, die nicht hinlänglich zur Mündigkeit sind, weil sie der notwendigen eigenen Einsicht in ihre Vernünftigkeit entbehren. Siehe z. B. Log A 26, AA IX: 25.21–26: »[O]hne Kenntnisse wird man nie ein Philosoph werden, aber nie werden auch Kenntnisse allein den Philosophen ausmachen, wofern nicht eine zweckmäßige Verbindung aller Erkenntnisse und Geschicklichkeiten zur Einheit hinzukommt, und eine Einsicht in die Übereinstimmung derselben mit den höchsten Zwecken der menschlichen Vernunft.« Dieser Passus erinnert an die Unterscheidung zwischen Schul- und Weltbegriff der Philosophie (siehe

*pragmatischer Hinsicht*« beschreibt Kant die »Kenntnisse« als Ausdruck von »Büchergelehrsamkeit«<sup>40</sup>, also einer Art des unselbständigen Denkens, das sich von anderen leiten lässt. Gerade die *Art* des Denkens – ob jemand selbst denkt oder sich von anderen leiten lässt – kann bei veränderten Inhalten unverändert bleiben (und umgekehrt kann sich bei gleichbleibenden Inhalten die *Art* des Denkens ändern), weswegen nur eine langsame Reform, aber keine Revolution im Denken der Aufklärung förderlich sei.<sup>41</sup> Man könnte eine solche Aufklärungskonzeption, die sich auf die *Art* des Denkens, die Relation der Inhalte des Denkens zu dem denkenden Subjekt bezieht, eine *liberale* Aufklärung nennen und sie einer *szientistischen* Aufklärung entgegensetzen, die bestimmte Inhalte – etwa den Heliozentrismus oder die Evolutionstheorie – als solche der Aufklärung glaubt ausweisen zu können. Werner Schneiders unterscheidet in eben diesem Sinne einen rationalistischen Aufklärungsbegriff, dem zufolge es um die Klärung von Begriffen und die Beseitigung von Unvernunft und Unwissenheit geht, von einem emanzipatorischen Aufklärungsbegriff, der sich an der »Befreiung von Fesseln aller Art« orientiert.<sup>42</sup> Und Horst Stuke spricht etwas allgemeiner von dem Unterschied zwischen einem formalen Aufklärungsverständnis und einem solchen, welches durch objektiv-materiale Kriterien konstituiert werde, und betont, dass Kant mit seiner Artikulation einer streng formalen (oder –wie ich sie nenne – liberalen) Aufklärung von dem vorherrschenden Sprachgebrauch seiner Zeitgenossen abweiche.<sup>43</sup>

---

dazu weiter unten Kapitel 4.2) und identifiziert, sollte diese Analogie stimmig und intendiert sein, die »Kenntnisse« mit den Fähigkeiten nach dem Schulbegriff.

<sup>40</sup>Vgl. Anth BA 166, AA VII: 228.14–16: »Büchergelehrsamkeit vermehrt zwar die Kenntnisse, aber erweitert nicht den Begriff und die Einsicht, wo nicht Vernunft dazu kommt.« Mir scheint, dass Kant implizit auf die *nudae factorum notitiae* der wolffschen Philosophie und Wolffs Warnung vor einer *cognitio cognitionis philosophicae historica* verweist, die ich nicht an dieser, sondern einer späteren Stelle ausführlicher behandeln werde. Hier sei nur folgendes als Erläuterung angeführt: Eine *nuda facti notitia* oder historische Erkenntnis bei Wolff ist die Kenntnis einer Tatsache ohne Verständnis ihres Grundes (vgl. Wolff, *Discursus praeliminaris de philosophia in genere* (1728/1996), § 7) und die Warnung gilt dementsprechend einem Wiedergebenkönnen von Wahrheiten ohne philosophisches Verständnis derselben (»wo nicht Vernunft dazu kommt«, siehe Kapitel 6.2.2). Zur Differenz zwischen der Warnung in Wolffs und der in Kants Fassung siehe Kapitel 7.2.

<sup>41</sup>Vgl. WA A 484, AA VIII: 36.28–33: »Durch eine Revolution wird vielleicht wohl ein Abfall von persönlichem Despotismus und gewinnsüchtiger oder herrschsüchtiger Bedrückung, aber niemals wahre Reform der Denkungsart zustande kommen; sondern neue Vorurteile werden ebenso wohl als die alten zum Leitbände des gedankenlosen großen Haufens dienen.«

<sup>42</sup>Vgl. Schneiders, *Das Zeitalter der Aufklärung* (2005), S. 7.

<sup>43</sup>Vgl. Stuke, »Aufklärung« (1972), S. 265 f. Dabei verfare Kant jedoch inkonsequent, insofern mindestens in seiner Religionsphilosophie bestimmte Wissensgehalte den Begründungszusammenhang der Aufklärung umschrieben (vgl. ebd., S. 265–272). Es ist dabei sicherlich korrekt, dass Kant mitunter auch bestimmte Überzeugungen als solche voraussetzt, ohne die Aufklärung nicht möglich ist. Warum



Kant hat die liberale Aufklärung freilich nicht erfunden, sondern in Anlehnung an Selbstdenker<sup>44</sup> wie Thomasius und Autoren wie Lessing aufgegriffen.<sup>45</sup>

### 2.2.1. Der Begriff des Selbstdenkens

In der Aufklärungsschrift skizziert Kant nicht ein neues Projekt, sondern bemüht sich um Artikulation eines Projekts, das aus seiner Sicht längst besteht und dessen wichtigstes Merkmal das Selbstdenken ist. Doch bleibt Kant zunächst eine Bestimmung dessen schuldig, was es heißt, selbst zu denken. Während er in der Aufklärungsschrift nur abstrakt von dem Mut des eigenen Verstandesgebrauchs und der Mündigkeit als des Vermögens, »sich seines Verstandes ohne Leitung eines anderen zu bedienen«<sup>46</sup>, spricht, sieht er sich an anderer Stelle genötigt, die Rede vom Selbstdenken näher zu erläutern. Er schreibt:

*Selbstdenken* heißt den obersten Probirstein der Wahrheit in sich selbst (d. i. in seiner eigenen Vernunft) suchen; und die Maxime, jederzeit selbst zu denken, ist die *Aufklärung*. Dazu gehört nun eben so viel nicht, als sich diejenigen einbilden, welche Aufklärung in *Kenntnisse* setzen: da sie vielmehr ein negativer Grundsatz im Gebrauche seines Erkenntnißvermögens ist, und öfter der, so an Kenntnissen überaus reich ist, im Gebrauche derselben am wenigsten aufgeklärt ist.<sup>47</sup>

Kant erläutert nicht explizit, was er unter einem negativen Grundsatz versteht. Nahe liegt der Gedanke, dass er glaubt, damit nur gesagt zu haben, was der Selbstdenker nicht tut. Man denke etwa an den »negativen Begriff« der Freiheit im dritten Abschnitt der »Grundlegung«. Dort expliziert Kant die Freiheit des Willens als Unabhängigkeit

---

er diese voraussetzen muss, wird erst auf Grundlage der Überlegungen in Kapitel 6 zu beantworten sein. Es läuft darauf hinaus, dass es von der Art der Erkenntnisse abhängt, was es je konkret heißt, sie mündig zu erwerben. Ein Missverständnis bezüglich der Art der vorliegenden Erkenntnisse macht es unmöglich, sich ihnen gegenüber kritisch zu verhalten. Siehe dazu Kapitel 8.

<sup>44</sup>Mitunter findet sich statt des Ausdrucks »Selbstdenker« gerade in Bezug auf Thomasius auch die Bezeichnung »Eklektiker«. Siehe dazu auch Anm. 33 auf S. 297.

<sup>45</sup>Gerade Lessing verleiht der geistigen Liberalität Ausdruck, wenn er schreibt: »Ein Mann, der Unwahrheit, unter entgegengesetzter Ueberzeugung, in guter Absicht, ebenso scharfsinnig als bescheiden durchzusetzen sucht, ist unendlich mehr werth, als ein Mann, der die beste edelste Wahrheit aus Vorurtheil, mit Verschreyung seiner Gegner, auf alltägliche Weise vertheidiget. [...] Nicht die Wahrheit, in deren Besitz irgend ein Mensch ist, oder zu seyn vermeynet, sondern die aufrichtige Mühe, die er angewandt hat, hinter die Wahrheit zu kommen, macht den Werth des Menschen« (Lessing, »Eine Duplik« [1778/1897], S. 23 f.). Auf der anderen Seite reicht es nicht, Wahres zu denken, um frei von Vorurteilen zu sein. Mit Meier kommt die Auffassung auf, dass auch *wahre* Urteile *Vorurteile* sein können. Vgl. Schneiders, »Praktische Logik« (1980), S. 89: »Im Gegensatz zu Thomasius und Wolff verzichtete Meier ausdrücklich darauf, die Vorurteile als falsche Urteile zu definieren; er betont vielmehr nachdrücklich, daß sie als unbegründete Urteile dennoch wahre Urteile sein könnten.«

<sup>46</sup>WA A 481, AA VIII: 35.3.

<sup>47</sup>WDO A 329, AA VIII: 146.29–35.

von bestimmenden Ursachen. Diese Unabhängigkeit reiche aber noch nicht aus, um hinreichend zu sagen, was Freiheit ist,<sup>48</sup> es müsse noch ein positiver Begriff hinzukommen: im Falle der Freiheit die »Autonomie, d. i. die Eigenschaft des Willens, sich selbst ein Gesetz zu sein«<sup>49</sup>. Entsprechend lässt Kant auch in der Definition des Selbstdenkens einen entsprechenden ›positiven‹ Begriff folgen, freilich ohne ihn als solchen zu benennen:

Sich seiner *eigenen* Vernunft bedienen will nichts weiter sagen, als bei allem dem, was man annehmen soll, sich selbst fragen: ob man es wohl tunlich finde, den Grund, warum man etwas annimmt, oder auch die Regel, die aus dem, was man annimmt, folgt, zum allgemeinen Grundsatz seines Vernunftgebrauchs zu machen?<sup>50</sup>

Um selbständig zu denken sollen wir zweierlei beachten: Wir sollen erstens nach *Grundsätzen* urteilen und zweitens diese Grundsätze danach bewerten, ob sie als *allgemeine* Grundsätze akzeptiert werden können. Alix Cohen verweist auf die Ähnlichkeit dieser Formulierung zur Universalisierungsformel des Kategorischen Imperativs – und damit zu dem Gesetz, das der Wille als praktische Vernunft sich selbst ist.<sup>51</sup> Diese »Maxime der *Selbsterhaltung* der Vernunft« – wie Kant sie an derselben Stelle bezeichnet – werde ich weiter unten wieder aufgreifen. Zunächst soll aber noch der »negative Grundsatz« weiter betrachtet werden, der nach Kants Darstellung die Aufklärung ausmacht.<sup>52</sup>

Innerhalb der theoretischen Philosophie verwendet Kant das Wort »positiv« dort, wo Wissen und Erkenntnis vermehrt werden, »negativ« hingegen dort, wo es um die Vermeidung von Irrtümern geht.<sup>53</sup> In der Kritik der reinen Vernunft vergleicht er die Philosophie als negatives Instrument mit der Polizei, insofern sie die Menschen

<sup>48</sup>Vgl. GMS BA 97, AA IV: 446.13–15: »Die angeführte Erklärung der Freiheit ist *negativ*, und daher, um ihr Wesen einzusehen, unfruchtbar; allein es fließt aus ihr ein *positiver* Begriff derselben, der desto reichhaltiger und fruchtbarer ist.«

<sup>49</sup>GMS BA 98, AA IV: 447.1–2.

<sup>50</sup>WDO A 329, AA VIII: 146.35–147.6. Onora O'Neill rechnet auch diese Bestimmung des Selbstdenkens zum negativen Grundsatz, obwohl sie die Parallele zur praktischen Philosophie erkennt (vgl. O. O'Neill, »Aufgeklärte Vernunft« (1996), S. 218). Auch Katerina Deligiorgi bezeichnet den Grundsatz als negativ, weil er keine konkreten Inhalte benenne (vgl. Deligiorgi, »Universalisability, Publicity, and Communication« [2002], S. 146). Beide übersehen m. E. die Ähnlichkeit zum positiven Begriff der Freiheit. Siehe auch unten, Kapitel 7.3.3.

<sup>51</sup>Vgl. Cohen, »Kant on the Ethics of Belief« (2014), S. 330.

<sup>52</sup>Vgl. KU § 40, AA V: 294.35–36.

<sup>53</sup>Z. B. in der »*Anthropologie*«: »Der Verstand ist positiv und vertreibt die Finsternis der Unwissenheit – die Urteilskraft mehr negativ zu Verhütung der Irrtümer aus dem dämmernden Lichte, darin die Gegenstände erscheinen.« (Anth BA 166, AA VII: 228.10–12.)

voreinander schütze und so den positiven Nutzen habe, dass »ein jeder seine Angelegenheit ruhig und sicher treiben könne.«<sup>54</sup> Sie ist »negativ«, weil sie nicht (als *Organon*) unser Wissen erweitert, sondern (als *Kanon*) vermeintlich objektive Wissensansprüche zurückweist, um Freiräume für den Glauben und je selbst zu verantwortende Überzeugungen zu gewähren. Der »negative Grundsatz« scheint also deswegen die Aufklärung auszumachen, weil sie einen Freiraum garantiert, innerhalb dessen jeder in dem, was er für wahr hält und sagt, nur »seiner eigenen Vernunft« Rechenschaft schuldig ist. Dies wird im allgemein dahingehend gedeutet, dass Kant die je eigene Einsicht und das je eigene Sich-selbst-überzeugen anspricht. Volker Gerhardt etwa interpretiert das »sapere aude« sogar folgendermaßen:

*Suche deine eigene Einsicht und folge ihr – das ist der Wahlspruch der Philosophie. Jeder solle sich, so hat Kant es für die Aufklärung formuliert, seines eigenen Verstandes bedienen. Wäre das Ich nur insoweit gefragt, als es ohnehin bei jedem intellektuellen Akt beteiligt ist, bedürfte es der Betonung des jeweiligen eigenen Verstandes nicht. Also lebt die Philosophie tatsächlich aus einer selbstbewußten Forcierung der Individualität, eine Besonderheit, die sie, wie Platon bereits wußte, mit den Künsten teilt.*<sup>55</sup>

Der negative Grundsatz des Selbstdenkens richtet sich somit gegen (die Berufung auf) Autoritäten. Und dies wird in der »*Anthropologie*« noch einmal deutlich, wo Kant der Beschreibung des Selbstdenkens als negativ das Horaz-Zitat beigibt: »nullius addictus iurare in verba magistri«<sup>56</sup> – auf das Wort keines Lehrers sei man in seinem Urteil verpflichtet.

Man kann die Ablehnung von Autoritätshörigkeit gewiss als eine wichtige Konstante in der deutschen Aufklärungsphilosophie bezeichnen, die zumindest viele Autoren eint. Im Falle der Selbstdenker wie Thomasius und der an ihn anschließenden Strömungen der deutschen Frühaufklärung ist sie gar zum Programm erhoben und selbst Wolff, der der Thomasius-Anhängerschaft vielleicht unverdächtigste Philosoph der deutschen Aufklärung, lehnt die Berufung auf Autoritäten zumindest für einen bestimmten Personenkreis (diejenigen, die Philosophie nach philosophischer Methode lehren sollen) *expressis verbis* ab,<sup>57</sup> wenngleich er natürlich weit davon entfernt ist,

<sup>54</sup>KrV B xxv, AA III: 16.29–30.

<sup>55</sup>Gerhardt, *Selbstbestimmung* (1999), S. 35. Zur Verwendung des Horaz-Zitats in der Aufklärung siehe Venturi, »Contributi ad un dizionario storico I: Was ist Aufklärung? Sapere aude!« (1959); Firpo, »Ancora a proposito di »sapere aude!«« (1960).

<sup>56</sup>Anth BA 167, AA VII: 228.35. Zum ursprünglichen Kontext des Zitats in der antiken Eklektik im Umfeld von Cicero und Horaz siehe Albrecht, *Eklektik* (1994), S. 38–49.

<sup>57</sup>Vgl. Wolff, *Discursus praeliminaris de philosophia in genere* (1728/1996), § 156.

Gedankenfreiheit in einer Weise zu fordern, wie sie uns heute selbstverständlich ist und wenigstens partiell Kant und einigen anderen Aufklärern vorschwebte.<sup>58</sup> Gerade Wolff erkennt aber auch die Gefahren eines unbestimmten Begriffs des Selbstdenkens, wenn dieser unreflektiert zum Ideal und Leitbild erklärt wird. Es ist nichts gewonnen, wenn Freiheit und Mündigkeit bloß zu Oberflächlichkeit und Beliebigkeit führen.<sup>59</sup>

Es ist der Geist der Gründlichkeit, die Vorrangstellung der (methodisch disziplinierten) Vernunft und das Vertrauen auf ihre Wirksamkeit, welche Kant stets an Wolff rühmt,<sup>60</sup> und welche dieser in der Philosophie des 18. Jahrhunderts verankerte.<sup>61</sup> Wolffs unbestrittenes Verdienst ist es, die Forderung nach Gründlichkeit und den unhintergehbaren Führungsanspruch der Vernunft innerhalb der Aufklärung gegen alle Widersacher – Fideisten wie Freigeister und Schwärmer – erhoben und letztlich durchgesetzt zu haben.<sup>62</sup> Der Genius des Freidenkers bleibt – auch dank Wolff – die Ausnahme. Und die Frage, wie Freiheit und Mündigkeit allgemein realisierbar sind, ohne in Beliebigkeit und geistigen Niveauverlust zu münden, bleibt ein zentrales Thema der Aufklärung. Sie soll nicht die Wahrheit zugunsten der Freiheit und Selbständigkeit zurückstellen, sondern beide verbinden. Und genau hier beginnt die philosophische Herausforderung einer Explikation von Aufklärung, Selbstdenken und Mündigkeit.

Das Reden von einem negativen Grundsatz, die Zurückweisung von Wissensansprüchen und nicht zuletzt die Forderung, wir sollten den »Probirstein der Wahrheit«

<sup>58</sup>Vgl. Gawlick und Kreimendahl, »Einleitung« (1996), S. xlv.

<sup>59</sup>Vgl. Wolff, *Discursus praeliminaris de philosophia in genere* (1728/1996), Dedicatio, S. 259.

<sup>60</sup>Vgl. z. B. KrV B xxxv–xxxvii, AA III: 21.24–22.23.

<sup>61</sup>Vgl. Hinske, »Wolffs Stellung in der deutschen Aufklärung« (1986), S. 315: »Wolff hat der deutschen Aufklärung nicht nur ihre methodische Strenge und ihre systematische Weite geschenkt, sondern auch ihren Glauben an die Macht der Vernunft, der durch ihn ein wesentliches Moment von Aufklärung geworden ist.«

<sup>62</sup>Vgl. Kreimendahl, »Christian Wolff: Einleitende Abhandlung über Philosophie im allgemeinen« (1994), S. 242: »An seiner Demonstrationswut und der penetranten Aufdringlichkeit seiner Methode haben sich bereits die Zeitgenossen gestoßen, darunter auch der junge Kant [...]. Allein der damalige philosophische Betrieb der Universitäten scheint einen Zuchtmeister wie Wolff nötig gehabt zu haben. Er insistiert auf der Forderung, nur das anzuerkennen, von dessen Wahrheit man durch eigene Einsicht überzeugt ist. Sein Pochen auf die Notwendigkeit eines vom Subjekt selbst zu erbringenden Erweises einer Wahrheit leistet einen entscheidenden Beitrag zur Emanzipation der Vernunft von der Vorherrschaft jedweder Autorität. Dadurch wirkt er genuin aufklärerisch und prägt wesentlich das intellektuelle Klima, in dem noch Kant aufwächst.« Seine Logik wollte allgemeiner Standard für alle intellektuellen Unternehmungen sein; und als Baumgarten und einige Andere sich daran machten, diesen Standard über die Mathematik, Naturforschung und Philosophie hinaus auch auf die Theologie anzuwenden, wurde die Aufklärung brisant (vgl. Gawlick und Kreimendahl, »Einleitung« [2011], S. xvii f.).

in uns selbst suchen, suggerieren ein Aufklärungsverständnis, welches sein Heil in Schwärmerei und Freigeisterei sucht. Schwärmerei ist laut Kant »die Maxime der Ungültigkeit einer zu oberst gesetzgebenden Vernunft«<sup>63</sup>, die schließlich in Aberglaube und Unmündigkeit umschlage.<sup>64</sup> Um Selbstdenken und Mündigkeit vor dem Hintergrund eines möglichen Konflikts mit Wahrheit und Vernunft zu explizieren, ist auf die bereits genannte positive Beschreibung zu rekurrieren:

Sich seiner *eigenen* Vernunft bedienen will nichts weiter sagen, als bei allem dem, was man annehmen soll, sich selbst fragen: ob man es wohl tunlich finde, den Grund, warum man etwas annimmt, oder auch die Regel, die aus dem, was man annimmt, folgt, zum allgemeinen Grundsatz seines Vernunftgebrauchs zu machen?<sup>65</sup>

Wer sich daran halte, sei nicht nur mündig, er werde auch »Aberglauben und Schwärmerei bei dieser Prüfung alsbald verschwinden sehen, wenn er gleich bei weitem die Kenntnisse nicht hat, beide aus objektiven Gründen zu widerlegen.«<sup>66</sup> Im Falle der Freiheit erklärt Kant es zu einem Missverständnis anzunehmen, wer nicht durch Gesetze der Natur bestimmt sei, unterliege *keinen* Gesetzen. Wer frei ist, unterliegt seinen *eigenen* Gesetzen, und zwar nicht denen, die er sich aus welchen Gründen auch immer selbst *gibt*, sondern denen, die seinen Willen als *vernünftigen* Wille oder als *praktische Vernunft* allererst *konstituieren*.<sup>67</sup> Ebenso kann Selbstdenken nicht heißen, regellos zu verfahren oder sich die Regeln des Denkens selbst nach Gutdünken zu geben, sondern den *Gesetzen* der *Vernunft* gemäß zu denken.<sup>68</sup> Doch was sind diese Gesetze? Woher stammen sie? Solche Fragen sind naturgemäß nicht leicht zu beantworten. Das 18. Jahrhundert hält eine Fülle an verschiedenen Deutungen parat und auch Kants Position ist deutlich komplexer, als die Auskünfte in der Berlinischen Monatsschrift vermuten lassen. Und auch der soeben genannte positive Grundsatz bedarf noch der Auslegung.

<sup>63</sup>WDO A 327, AA VIII: 145.25–26.

<sup>64</sup>Vgl. WDO A 327, AA VIII: 145.27–35.

<sup>65</sup>WDO A 329, AA VIII: 146.35–147.6.

<sup>66</sup>WDO A 329, AA VIII: 147.6–9.

<sup>67</sup>An dieser Stelle sei lediglich betont, dass Autonomie der praktischen Vernunft nicht heißen kann, sich beliebige Gesetze selbst zu geben. Wer autonom handelt, der folgt damit Gesetzen der *Vernunft*. Siehe dazu Kapitel 7.3.3.

<sup>68</sup>Die Grundlage dieser Vorstellung ist wohl bei Hermann Samuel Reimarus zu suchen. Dies behauptet jedenfalls Hinske (»Reimarus zwischen Wolff und Kant« [1980], S. 25): »Thema der Philosophie, Thema der Logik und Erkenntnistheorie sind nun [d. i. bei Reimarus; A. G.] nicht mehr die vorgegebenen Gesetze, an denen sich die Vernunft zu orientieren hat, sondern eben jene Regeln, die sie von Hause aus selbst mitbringt und in deren Rahmen sie sich daher auch zwangsläufig bewegt. Die Vernunft wird damit zu einer Quelle eigener, in ihr selbst gründender, apriorischer Gesetze, sie wird im wörtlichen Sinne autonom.« Siehe hierzu auch Arndt, »Die Logik von Reimarus im Verhältnis zum Rationalismus der Aufklärungsphilosophie« (1980).

### 2.2.2. Kompetenzen und Entscheidungen

Für Wolff ist die Vermeidung von Oberflächlichkeit und Beliebigkeit eine Frage der Methode, wobei die *mathematische* Methode auch in der Philosophie anzuwenden sei.<sup>69</sup> Diese Methode zeichne sich durch drei Merkmale aus:

- 1) Alle Begriffe bedürfen einer deutlichen Explikation,
- 2) alle Behauptungen müssen gründlich bewiesen werden, und
- 3) alle Behauptungen müssen gemäß der logischen Struktur ordentlich verknüpft werde.<sup>70</sup>

Die Orientierung an der Mathematik und ihrem disziplinierten Vorgehen soll den einzelnen Denker in die Lage versetzen, allein auf sich gestellt der Wahrheit nachzuforschen, ohne sich in ungewissen Meinungen zu verlieren. Die eigene methodische Kompetenz ermöglicht so Selbständigkeit im Verhältnis zu anderen.<sup>71</sup> Dabei sieht Wolff, dass nicht auf allen Gebieten des Wissens die Beachtung methodischer Vorgaben im gleichen Umfange möglich und sinnvoll ist. Mitunter sei es nicht möglich, sich streng an die mathematische Methode zu halten, und manchmal führte dies auch nicht zu größerer Genauigkeit, sondern übermäßiger Weitläufigkeit des Gedankengangs. Zumindest sei die Genauigkeit der mathematischen Methode in vielen anderen Disziplinen *noch nicht* realisierbar.<sup>72</sup>

Auch wenn die Genauigkeit, die wir aus der Mathematik kennen, nicht in allen Bereichen realisierbar und wünschenswert sei, bleibe es doch die Disziplinierung des Denkers durch Übung in der Mathematik, die ihn auch auf anderen Feldern zu Vernunft und Erkenntnis der Wahrheit befähige – selbst dort, wo die Anwendung der

<sup>69</sup>Vgl. Wolff, *Discursus praeliminaris de philosophia in genere* (1728/1996), § 139: »Identitas methodi philosophicae & mathematicae«.

<sup>70</sup>»Wenn ich alles auf das genaueste überlege, was in der mathematischen Lehr-Art vorkommet, so finde ich diese drey Haupt-Stücke, 1. daß alle Wörter, dadurch die Sachen angedeutet werden, davon man etwas erweist, durch deutliche und ausführliche Begriffe erklärt werden; 2. daß alle Sätze durch ordentlich an einander hangende Schlüsse erwiesen werden; 3. daß kein Förder-Satz angenommen wird, der nicht vorher wäre ausgemacht worden, und solchergestalt die folgenden Sätze mit dem vorhergehenden verknüpfft werden« (Wolff, *Ausführliche Nachricht von seinen eigenen Schrifften, die er in deutscher Sprache heraus gegeben* [1726/1973], § 25). Die Darstellung des »Discursus« ist ausführlicher, verzichtet jedoch auf diese übersichtliche Zusammenfassung (vgl. Wolff, *Discursus praeliminaris de philosophia in genere* [1728/1996], §§ 115–139).

<sup>71</sup>Vgl. ebd., §§ 156–162.

<sup>72</sup>Vgl. Wolff, *Deutsche Logik* (1713/1978), Cap. 7, § 2. Siehe ebenso Wolff, *Cogitationes rationales de viribus intellectus humani* (1740/1983), § 148. Leider gibt Wolff keine Beispiele für diese Behauptung an.

Methode nicht vollständig erfolgen kann. Nun mag es sein, dass Wolff seine Betonung von Methodik und Systematik in Abgrenzung gegen Bestrebungen auf Freiheit und Selbstdenken entwickelt.<sup>73</sup> Es ist aber nicht Wolffs Absicht, das Anliegen der Eklektiker und Selbstdenker zurückzuweisen, sondern es in sein auf Systematik ausgerichtetes Philosophieren zu integrieren.<sup>74</sup> Gründlichkeit und Wissenschaftlichkeit gelten ihm nicht als Alternative zu Selbständigkeit und Selbstdenken, sondern als deren Ausdruck. Wer über einen systematischen Verstand verfügt, der kann selbst die Wahrheit oder Falschheit einer Behauptung begründet einsehen und muss sich nicht auf die Autorität anderer verlassen. Der Systematiker ist daher der wahre Eklektiker.<sup>75</sup>

Wolff ist zuversichtlich, den Forderungen der Eklektiker und Selbstdenker – soweit sie berechtigt sind – durch Integration in sein systematisches Philosophieren Genüge zu tun.<sup>76</sup> Gerade der Systematiker sei es, der den berechtigten Forderungen der Aufklärung genüge, weil nur er die Kompetenzen hat, die ihn von Autoritäten emanzipieren. Selbstdenken ist also etwas, dessen derjenige überhaupt erst fähig ist, der die philosophische Methode beherrscht. Umgekehrt ist Autoritätsgläubigkeit keine schlechte Angewohnheit oder Neigung, die sich einfach durch eine Entscheidung ablegen ließe. Sie ist das notwendige Resultat einer Schwäche oder Inkompetenz: Gerade derjenige, der eine Wahrheit nicht streng beweisen kann, muss bei schlechten Gründen wie Autoritäten seine Zuflucht suchen. Wolff spricht von »äußeren Gründen«, also solchen, die nicht vom Ziel der Wahrheit ausgehen.<sup>77</sup> Wer nicht über entsprechende Erkenntnisfähigkeiten verfügt, der versuche vergeblich, Vorurteile zu vermeiden.<sup>78</sup> Und so kann Wolff die *libertas philosophandi* auch auf diejenigen beschränken, die Phi-

<sup>73</sup>Vgl. Schneiders, »Deus est philosophus absolute summus« (1986), S. 12: »Als Wolff 1707 nach Halle kam, fand er dort eine Denkweise vor, die mehr an Freiheit und Selbstdenken, an Praxis und Popularität als an reiner Erkenntnis und wissenschaftlicher Gewißheit (Richtigdenken) interessiert war. Dies mußte seinen metaphysischen und methodischen Interessen zuwiderlaufen und sie reaktiv verstärken.«

<sup>74</sup>Man beachte auch, dass das Horaz-Zitat »Sapere aude« zunächst in der an Wolffs Philosophie orientierten Vereinigung der Alethophilen Verwendung fand (vgl. Bronisch, »Was ist Aufklärung?« [2011], S. 255 f.).

<sup>75</sup>Vgl. Wolff, »De differentia intellectus systematici & non systematici« (1729/2011), § 16: »Qui intellectu systematico praediti sunt, ab autoritatis praejudicio immunes, & eclecticis agere apti sunt. Qui enim intellectu polent systematico, iidem non admittunt, nisi quod per principia in systemate contenta demonstrari potest. Judicant adeo ex intrinsecis rationibus[...] Enimvero autoritas inter rationes extrinsecas locum habet ad quas confugiunt, qui intrinsecas minime capiunt.«

<sup>76</sup>Vgl. Albrecht, *Eklektik* (1994), S. 526–538.

<sup>77</sup>Vgl. Wolff, *Discursus praeliminaris de philosophia in genere* (1728/1996), § 155.

<sup>78</sup>Vgl. Wolff, *Oratio de Sinarum philosophia practica* (1726/1988), S. 28–31.

losophie nach philosophischer Methode zu lehren haben.<sup>79</sup> Bei ihm findet sich nichts von der Liberalität, die dem Programm und der didaktischen Selbstverpflichtung eines Thomasius zumindest in dessen frühen Jahren noch anhing.<sup>80</sup> Aus Thomasius' Sicht ist *jeder* Mensch – unabhängig von Herkunft und Geschlecht – in vergleichsweise kurzer Zeit fähig, soweit gelehrt zu werden, dass er selbständig und ohne Anleitung weiter studieren oder sein Wissen nutzbringend anwenden könne.<sup>81</sup> Wolff traut dies allem Anschein nach nur seinem eigenen Stande des Universitätsprofessors zu. Wer die hehren Ansprüche eines wolffschen Systematikers erfüllen soll, muss mehr als ein paar Semester Philosophie studiert haben. Die methodische Strenge und Systematik wissenschaftlichen Denkens – und das heißt bei ihm: nach dem Vorbild der Mathematik – ist es also, was Wolff zum Ausdruck von Selbstdenken und Mündigkeit erklärt und welche wir als seine Konzeption der Aufklärung bezeichnen können.<sup>82</sup>

An dieser Stelle wird ein systematisch relevanter Unterschied sichtbar: Man kann Selbstdenken einerseits als Ausdruck einer *Fähigkeit* oder aber andererseits als Ausdruck eines *Entschlusses* auffassen. Wolff verteidigt die erste Sichtweise, wonach derjenige ein Selbstdenker sei, der die nötigen Kompetenzen hat. Weder bedarf es nach dieser Ansicht eines Entschlusses zur Unabhängigkeit, noch kann ein solcher Entschluss zum Selbstdenken führen, wo die entsprechenden Kompetenzen nicht vorhanden sind. Kant hingegen scheint die gegenteilige Ansicht zu befördern, wenn er Aufklärung als den Ausgang aus »selbstverschuldete[r] Unmündigkeit« bestimmt, deren »Ursache [...] nicht am Mangel des Verstandes, sondern der Entschließung und des Mutes liegt«<sup>83</sup>. Einige Bemerkungen erinnern aber auch in Kants Schriften an die Grundzüge der Sichtweise Wolffs, dass Kompetenzen die Grundlage des Selbstdenkens bilden. Dazu gehört, dass Kant den Kreis der Adressaten des Aufklärungsprogramms auf die »Gelehrten« einschränkt, denen allein der freie öffentliche Vernunftgebrauch zu-

<sup>79</sup>Vgl. Wolff, *Discursus praeliminaris de philosophia in genere* (1728/1996), § 166.

<sup>80</sup>Vgl. Albrecht, »Christian Thomasius« (1999), S. 241–243. Zur Ausbildung eines zunehmend pessimistischen Bildes vom Menschen bei Thomasius, das dessen Liberalität Abbruch tat, siehe Engfer, »Christian Thomasius« (1989).

<sup>81</sup>Vgl. Thomasius, »Christian Thomasius eröffnet Der Studirenden Jugend zu Leipzig in einem Discours Welcher Gestalt man denen Frantzosen in gemeinem Leben und Wandel nachahmen solle?« (1690/1994), S. 34–36.

<sup>82</sup>Ich werde Wolffs Konzeption weiter unten noch in einigen Punkten erweitern (siehe Kapitel 6.2.2), um genauer angeben zu können, wie Kant sich ihm anschließt (Kapitel 7.2). Hier soll aber zunächst der systematische Rahmen zu Wolffs und v. a. Kants Überlegungen in diese Richtung erarbeitet werden.

<sup>83</sup>WA A 481, AA VIII: 35.4–5



zugestehen sei.<sup>84</sup> Und auch im Aufklärungsaufsatz betont er die Entwicklung der intellektuellen Fähigkeiten, die sich aber erst auf Grundlage des Entschlusses und Mutes durch Öffentlichkeit erwerben ließen.<sup>85</sup> Wolff und Kant – so wird sich zeigen lassen – unterscheiden sich nicht bezüglich der Frage, *ob* Selbstdenken in intellektuellen Kompetenzen gründet, sondern hinsichtlich der Frage, *wie* solche Kompetenzen *zu erwerben* sind und um *welche* Kompetenzen es sich konkret handelt.

Kant schätzt den Vorteil einer Orientierung an der äußeren Form der Mathematik schon 1763 als gering ein<sup>86</sup> und führt dies 1764 weiter aus<sup>87</sup>. In der »*Kritik der reinen Vernunft*« widmet er der Kritik der Anwendung der mathematischen Methode ein Kapitel der Methodenlehre.<sup>88</sup> Die Methode der Mathematik sei zwar der Mathematik angemessen, für die Philosophie aber völlig unbrauchbar, weil diese nicht mit Definitionen beginnen könne, sondern bei ihnen erst ende; außerdem seien Axiome nur durch die reine Anschauung in der Mathematik erhältlich. Der endliche Verstand habe außerhalb der Mathematik gar keine solchen Sätze zur Verfügung, mit denen er es dem mathematischen Denken gleich tun könnte.<sup>89</sup>

Nun redet Kant selbstverständlich nicht Disziplinlosigkeit, Schwärmerei und Geniekult das Wort.<sup>90</sup> Eine »Freiheit im Denken, wenn sie so gar unabhängig von Gesetzen

<sup>84</sup>Vgl. WA A 485, AA VIII: 37.11–13: »Ich verstehe aber unter dem öffentlichen Gebrauche seiner eigenen Vernunft denjenigen, den jemand als Gelehrter von ihr vor dem ganzen Publikum der Leserwelt macht.«

<sup>85</sup>Vgl. WA, AA VIII: 36.10–15: »Wer sie [d. i. die Fußschellen der Unmündigkeit; A. G.] auch abwürfe, würde dennoch auch über den schmalsten Graben einen nur unsicheren Sprung tun, weil er zu dergleichen freier Bewegung nicht gewöhnt ist. Daher gibt es nur Wenige, denen es gelungen ist, durch eigene Bearbeitung ihres Geistes sich aus der Unmündigkeit heraus zu wickeln und dennoch einen sicheren Gang zu tun.«

<sup>86</sup>»Der Gebrauch, den man in der Weltweisheit von der Mathematik machen kann, bestehet entweder in der Nachahmung ihrer Methode, oder in der wirklichen Anwendung ihrer Sätze auf die Gegenstände der Philosophie. Man siehet nicht, daß der erstere bis daher von einigem Nutzen gewesen sei, so großen Vorteil man sich auch anfänglich davon versprach« (NG A i, AA II: 167.2–6).

<sup>87</sup>Vgl. UD A 71–79, AA II: 276.1–283.9.

<sup>88</sup>Vgl. KrV B 740–766, AA III: 468.22–483.32: »Die Disziplin der reinen Vernunft im dogmatischen Gebrauche«.

<sup>89</sup>Kants Zurückweisung der Identifizierung von philosophischer und mathematischer Methode ist gut erforscht. Siehe z. B. Engfer, *Philosophie als Analysis* (1982), S. 26–67, sowie Wolff-Metternich, *Die Überwindung des mathematischen Erkenntnisideals* (1995), S. 42–101. Siehe zur Bedeutung der Differenz mathematischen und philosophischen Erkennens für die Themen »Aufklärung« und »Endlichkeit des Denkens« auch unten Kapitel 8.2.

<sup>90</sup>Man beachte etwa den emphatischen Appell, die eigene Freiheit des Denkens und der Feder nicht zu missbrauchen, mit dem er den Aufsatz »*Was heißt: sich im Denken Orientieren?*« schließt: »Freunde des Menschengeschlechts und dessen, was ihm am heiligsten ist! Nehmt an, was euch nach sorgfältiger und aufrichtiger Prüfung am glaubwürdigsten scheint, es mögen nun Facta, es mögen Vernunftgründe sein; nur streitet der Vernunft nicht das, was sie zum höchsten Gut auf Erden macht, nämlich das Vorrecht

der Vernunft verfahren will,« zerstöre »endlich sich selbst.«<sup>91</sup> Nur ist es bei Kant nicht mehr die eine Methode des Wolffianismus, die das Denken bestimmen soll; stattdessen bleibt zunächst nur der abstrakte Appell an einen durch Wolff etablierten »bisher noch nicht erloschenen Geist [...] der Gründlichkeit«<sup>92</sup>. Kant verwirft die Ansicht, die er die »naturalistische Methode« nennt, d. i. die Auffassung, jeder brächte (speziell in der Metaphysik) die nötigen Kompetenzen in seinem Urteilen von Haus aus mit, ohne einer speziellen Ausbildung zu bedürfen.<sup>93</sup> Der mündige Denker ist der – zumindest in gewissen Ausmaßen – methodisch ausgebildete Denker, der in seiner Ausbildung zwar nicht notwendig bestimmte Inhalte gelernt, wohl aber gewisse Kompetenzen erworben haben muss.<sup>94</sup> Dies wird dadurch gestützt, dass das Selbstdenken als »Maxime der *vorurteilsfreien* [...] Denkungsart«, die sich an den Verstand richte, in der »Kritik der Urteilskraft« sowie in der »Anthropologie in pragmatischer Hinsicht« durch zwei weitere Maximen flankiert wird: Einerseits durch die Maxime der *erweiterten* oder *liberalen* »Denkungsart« der Urteilskraft, andererseits durch die Maxime einer »konsequenten Denkungsart« der Vernunft.<sup>95</sup> Es ist die dritte Maxime (der konsequenten Art des Denkens), auf die Wolff sich konzentrierte, indem er sie in der Methodik der Mathematik paradigmatisch realisiert sah.<sup>96</sup> Auch Kant denkt an den freien Gebrauch einer *disziplinierten* Vernunft, aber er gibt sich nicht der Illusion hin, dass hierzu schlicht bestimmte Regeln der Vernunft befolgt werden müssten, die wir als solche in einem Lehrbuch niederschreiben und lernen könnten. Die Orientierung an der Vernunftform lasse sich nur auf der Grundlage der beiden anderen Maximen (der

---

ab, der letzte Probestein der Wahrheit zu sein. Widrigenfalls werdet ihr, dieser Freiheit unwürdig, sie auch sicherlich einbüßen, und dieses Unglück noch dazu dem übrigen schuldlosen Teile über den Hals ziehen, der sonst wohl gesinnt gewesen wäre, sich seiner Freiheit *gesetzmäßig* und dadurch auch zweckmäßig zum Weltbesten zu bedienen!« (WDO A 329 f. AA VIII: 146.23–147.4)

<sup>91</sup>WDO A 328, AA VIII: 146.21–22.

<sup>92</sup>KrV B xxxvi, AA III: 22.9.

<sup>93</sup>Vgl. KrV B 883 f. AA III: 551.30–552.13.

<sup>94</sup>Gewisse Einschränkungen wird diese Behauptung in Kapitel 4 erfahren. Speziell Kapitel 4.2 wird sich mit »pragmatischem« Wissen auseinandersetzen, welches für Aufklärung und Mündigkeit relevant ist. Es handelt sich dabei primär um Wissen bzgl. der *conditio humana*.

<sup>95</sup>Vgl. KU § 40, AA V: 294.14–295.19; Anth BA 166 f. AA VII: 228.27–229.2.

<sup>96</sup>Katerina Deligiorgi (vgl. »Universalisability, Publicity, and Communication« [2002], S. 151) sieht in der dritten Maxime nicht die Forderung nach Konsistenz oder methodischer Stimmigkeit artikuliert, sondern speziell die Forderung danach, die beiden ersten Maximen in Übereinstimmung zu bringen. Dennoch schließt sie die Forderung nach der methodischen Stimmigkeit der Erkenntnisse selbst natürlich mit ein.

vorurteilsfreien und der erweiterten Art des Denkens) erreichen.<sup>97</sup> Konsequent (der Form oder den Gesetzen der Vernunft gemäß) zu denken, setze also voraus, selbst zu denken. Und selbst zu denken verlange, konsequent zu denken, wie wir soeben dem Appell der Orientierungsschrift entnehmen konnten. Beide Forderungen kommen darin überein, dass die Regeln, denen die Vernunft unterworfen ist, gerade als Ausdruck und Konkretisierung der Freiheit verstanden werden. Eine solche Konzeption, die Freiheit und Unterwerfung unter Regeln nicht durch Entgegensetzung bestimmt, die die Gesetze nicht als äußere Beschränkungen versteht, sondern als ihre innere Verwirklichung, bezeichnet man mit dem Namen »Autonomie«.<sup>98</sup> Und auch Kant selbst nennt die Vernunft »das Vermögen, nach der Autonomie, d. i. frei (Prinzipien des Denkens überhaupt gemäß) zu urteilen«<sup>99</sup>. Ebenso wie ein freier Wille und ein Wille unter sittlichen Gesetzen einerlei sind<sup>100</sup>, so ist auch eine freie – aufgeklärte oder mündige – Vernunft eine Vernunft unter Vernunftgesetzen. Und diese Idee der Autonomie gilt es als Autonomie des Denkens zu explizieren.

### 2.2.3. Regeln mündigen Denkens

Welche Regeln sind dies also, denen das Denken als freies Denken unterworfen ist? Zumindest an einer Stelle – am Schluss des Aufsatzes »*Was heißt: sich im Denken orientieren?*« – gibt Kant auf diese Frage eine konkrete Antwort. Ich zitiere die Stelle erneut, um sogleich an einem Beispiel eine Deutung zu versuchen:

Sich seiner *eigenen* Vernunft bedienen will nichts weiter sagen, als bei allem dem, was man annehmen soll, sich selbst fragen: ob man es wohl tunlich finde, den Grund, warum man etwas annimmt, oder auch die Regel, die aus dem, was man annimmt, folgt, zum allgemeinen Grundsatz seines Vernunftgebrauches zu machen?<sup>101</sup>

Kants Formulierung ähnelt offenkundig der des kategorischen Imperativs: »[H]andle nur nach derjenigen Maxime, durch die du zugleich wollen kannst, daß sie ein all-

<sup>97</sup>Vgl. KU § 40, AA V: 295.14–17: »Die dritte Maxime, nämlich die der *konsequenten* Denkungsart, ist am schwersten zu erreichen und kann auch nur durch die Verbindung beider ersten und nach einer zur Fertigkeit gewordenen öfteren Befolgung derselben erreicht werden.«

<sup>98</sup>Vgl. Khurana, »Paradoxien der Autonomie« (2011), S. 7.

<sup>99</sup>SF A 25, AA VII: 27.30–31.

<sup>100</sup>Vgl. GMS BA 98, AA IV: 447.6–7.

<sup>101</sup>WDO A 329, AA VIII: 146.35–37, 147.5–7.

gemeines Gesetz werde.«<sup>102</sup> Zunächst setzt dies voraus, dass wir nicht willkürlich im Einzelfall ohne jede allgemeine Orientierung entscheiden, was wir tun wollen, sondern nach ›Maximen‹ oder ›allgemeinen Grundsätzen‹ handeln.<sup>103</sup> Und entsprechend fordert die Explikation des Begriffs des Selbstdenkens eine Orientierung an allgemeinen Grundsätzen des Denkens: Selbstdenken heißt hier also, sich nach allgemeinen Grundsätzen des Denkens zu richten, *die man selbst als vernünftig ansieht*. Die letzte Einschränkung ist nötig, weil letztlich jedes Denken – *qua* Denken – sich an Grundsätzen orientieren muss. Auch und gerade das vorurteilsbehaftete Denken folgt Grundsätzen, denn gerade in bestimmten Grundsätzen des Denkens bestehen Vorurteile: »Vorurteile sind vorläufige Urteile, *in so ferne sie als Grundsätze angenommen werden*.«<sup>104</sup> Es wäre eine Illusion zu glauben, wir könnten im Denken auf Grundsätze schlechthin verzichten; wir können lediglich beeinflussen, *welchen* Regeln wir unser Denken unterwerfen – ob wir eigenen (Autonomie) oder fremden (Heteronomie) Regeln folgen.<sup>105</sup>

Kant spricht hier bewusst nicht von der Übereinstimmung der Vernunft mit einem externen Maßstab, sondern mit Gesetzen, die sie sich selbst gibt.<sup>106</sup> Es geht also nicht darum, Standards vernünftigen Überlegens zu finden, die der Vernunft von außen angetragen werden. Bezüglich der Moral fragt Kant, wie es sein könne, dass unser Wille Gesetzen unterworfen ist, und beantwortet dies damit, dass diese Gesetz eben nicht von außen an unseren Willen herangetragen werden, sondern er nur der eigenen, aber allgemeinen Gesetzgebung unterworfen sei. Nur durch die Vorstellung der Autonomie seien Pflicht und Verbindlichkeit denkbar.<sup>107</sup> Ebenso wäre es ganz verwunderlich, wenn unsere Vernunft Gesetzen unterworfen würde, die ihr äußerlich sind. Wir müssten fragen – und könnten diese Frage vermutlich nicht beantworten –, was diesen Gesetzen die Autorität verleiht, unser Denken zu reglementieren. Aber

<sup>102</sup>GMS BA 52, AA IV:421.7–8. In der »*Kritik der praktischen Vernunft*« lautet die Formulierung: »Handle so, daß die Maxime deines Willens jederzeit zugleich als Princip einer allgemeinen Gesetzgebung gelten könne« (KpV § 7, AA V: 30.38–39).

<sup>103</sup>Kant sagt nirgends ausdrücklich, dass wir nach Maximen handeln, aber er setzt dies erstens in seinen Formulierungen des KI voraus, sagt zweitens ausdrücklich, dass Menschen *nach Regeln* handeln, und sagt außerdem, dass Maximen subjektive Regeln oder Prinzipien sind, also Regeln, die je mir eigen sind.

<sup>104</sup>Log A 116, AA IX: 75.24–25. Siehe dazu die Parallelstelle in Refl 2538, AA XVI: 409.5.

<sup>105</sup>Die ist die Pointe des Gedankengangs, dass ein Denken, welches sich *keinen* Regeln zu unterwerfen gedenkt, letztlich fremden Regeln unterworfen wird (vgl. WDO A 326 f., AA VIII: 145.6–35).

<sup>106</sup>Vgl. WDO A 326, AA VIII: 145.6–7.

<sup>107</sup>Vgl. GMS BA 73 f., AA IV: 432.25–433.11.

dadurch, dass es sich um *interne* Normen handelt, die unser Denken selbst ausmachen, verschwindet diese Merkwürdigkeit. Es ist die Vernunft selbst, die sich die Gesetze des Denkens gibt und daher als Vernunft ihnen auch unterworfen ist.

Wenn wir uns selbst fragen, ob unser Gedanke vernünftig ist, sollten wir die Frage also in folgender Form stellen: Folge ich in meinem Urteil einer epistemischen Regel, die ich nicht nur hier anwenden möchte, sondern die ich *stets* anzuwenden bereit bin, wenn sich ein Anwendungsfall dieser Regel findet? Es mag beispielsweise die Frage im Raume stehen, ob etwas für wahr gehalten werden sollte, weil es seit geraumer Zeit im Dorf erzählt wird. Wer sich um Selbständigkeit und Mündigkeit bemüht, ist gehalten, sich nun zu fragen, ob er es richtig fände, der allgemeinen Regel zu folgen, für wahr zu halten, was im Dorf erzählt wird. Da dort so manche Despektierlichkeit im Umlauf ist, wird der mündige Denker dies für keine gute Idee halten und also sein Urteil auch in diesem konkreten Fall nicht auf das Gerücht im Dorf gründen. Wir haben also zwar keine konkreten Regeln an der Hand, wohl aber einen Verallgemeinerungstest für mögliche Grundsätze unseres Denkens, der deutlich an die Universalisierungsformel des Kategorischen Imperativs erinnert. Leider lässt diese Regel Vieles offen. Sollte ich es mir etwa zur Regel machen, Informationen von Wikipedia zu vertrauen? Hier können verschiedene Antworten gegeben werden, von denen sich keine unmittelbar als unvernünftig erweist. Warum sollte jemand nicht den allgemeinen Grundsatz annehmen, bestimmten Autoritäten (etwa seinem Pfarrer) *alles* zu glauben? Es ist nicht (zumindest nicht offensichtlich) widersprüchlich, es sich selbst zum Grundsatz zu machen, unmündig zu bleiben. Und *a fortiori* reicht es zum Selbstdenken nicht, bloß logisch konsistent zu denken – womit auch diese Interpretation des ›positiven‹ Begriffs des Selbstdenkens ausgeschlossen ist.

Wie deutlich wird, erlaubt die Formulierung dessen, was Selbstdenken heißt, noch eine Vielzahl möglicher Grundsätze des Denkens.<sup>108</sup> Dass wir nach universellen Grundsätzen urteilen sollen, schließt somit nicht die Möglichkeit aus, dass die Beliebigkeit nun in die Wahl der Grundsätze verlegt wird. Kants Aufklärungsauffassung läuft somit trotz der eigenen Beschwichtigungen zumindest *prima facie* Gefahr, ein beliebi-

<sup>108</sup>Vgl. O. O'Neill, »Aufgeklärte Vernunft« (1996), S. 224: »Das Denkprinzip, im Denken nur solche Grundprinzipien zu verwenden, die universell anerkannt werden können, beschränkt wohl die Kategorien des Denkens, die Urteils- und Schlußweisen, die wir rationaliter anerkennen können, bestimmt sie aber nicht vollständig. Kant bietet keinen Algorithmus für den vernünftigen Erwerb von Überzeugungen.«

ges Meinen und Fürwahrhalten auf Grund persönlicher Neigungen und Vorlieben zu protegierten. Er vertritt zwar gewiss nicht einen »gesetzlose[n]« Gebrauch der Vernunft als »die Denkungsart [. . .], die man *Freigeisterei* nennt, d. i. den Grundsatz, gar keine Pflicht mehr zu erkennen«<sup>109</sup>. Aber ebenso wenig schließt er sich der Konzeption Wolffs an, die Freigeisterei und Beliebigkeit durch Rückbindung des Selbstdenkens an die mathematische Methode zu verhindern sucht. Es gibt nach Kant keinen allgemeinen Standard, der vernünftige Überlegungen von unvernünftigen unterscheidet. Dann jedoch gilt es, einen anderen Weg zu finden, die Vernünftigkeit je eigenen Denkens sicherzustellen.

In der »*Kritik der Urteilskraft*« im Kontext einer Exposition des »*sensus communis*«, der nicht nicht die Berufung auf allgemein geteilte und als plausibel gewertete Vorannahmen eines »common sense« oder einen als unkultiviert gedachten »gemeinen Menschenverstand« bezeichnet, sondern thematisch werden lässt, dass Denken die Tätigkeit sozial lebender Wesen ist, behandelt Kant drei Maximen eines an der Aufklärung orientierten Denkens. Nur wenn wir in der Lage sind, in unseren Urteilsakten unser Denken nicht an subjektiven Privatbedingungen und beliebigen Wünschen und Einfällen, sondern an der allgemein Menschenvernunft zu orientieren, können wir überhaupt objektive Urteile fällen.<sup>110</sup> Dieser *sensus communis*, der auf die gemeinschaftliche Grundlage und Ausrichtung des Denkens verweist, konkretisiert sich also in drei Maximen des gemeinen Menschenverstandes, die angeben, worin die *Kultivierung* des Denkens im Sinne einer liberalen Aufklärung besteht. Die Maximen des gemeinen Menschenverstandes sind folgende<sup>111</sup>:

1) Die *Maxime der vorurteilsfreien Denkungsart* ist die Maxime des Verstandes und einer niemals passiven Vernunft, welche wir bereits in der Form des »Sapere aude! Habe Mut, dich deines *eigenen* Verstandes zu bedienen!«<sup>112</sup> kennen.

<sup>109</sup>WDO A 328, AA VIII: 146.15–16.

<sup>110</sup>Vgl. KU § 40, AA V: 293.30–36: »Unter dem *sensus communis* aber muß man die Idee eines *gemeinschaftlichen* Sinnes, d. i. eines Beurteilungsvermögens verstehen, welches in seiner Reflexion auf die Vorstellungsart jedes anderen in Gedanken (a priori) Rücksicht nimmt, um gleichsam an die gesamte Menschenvernunft sein Urteil zu halten und dadurch der Illusion zu entgehen, die aus subjektiven Privatbedingungen, welche leicht für objektiv gehalten werden könnten, auf das Urteil nachteiligen Einfluß haben würde.«

<sup>111</sup>Vgl. KU § 40, AA V: 294.14–295.19. Nach Alix Cohen handelt es sich um Analogie zu den drei Formulierungen des *Kategorischen Imperativs* (vgl. Cohen, »Kant on the Ethics of Belief« [2014], S. 330).

<sup>112</sup>WA A 481, AA VIII: 35.6–7.

2) Die *Maxime der erweiterten Denkungsart* ist die Maxime der Urteilskraft. Sie fordert von uns einen *Perspektivenwechsel* im Denken und steht im Kontrast zur bornierten Art zu denken. Sie fordert uns dazu auf, an der Stelle jedes anderen zu denken, also bei unseren Urteilen und Gedankengängen zu berücksichtigen, ob andere diese ebenfalls als vernünftig ansehen können.

3) Die *Maxime der konsequenten Denkungsart* ist die Maxime der Vernunft. Sie fordert von uns, dass wir mit uns selbst einstimmig denken. Das heißt, wir sollen nicht beliebige Gedanken und Behauptungen aneinander reihen, sondern uns in unserem Denken an den Regeln unserer eigenen Vernunft orientieren. Es ist also gerade die Maxime, die zu bewahren zentrales Anliegen Kants im Anschluss an Wolff ist. Diese Maxime sei »am schwersten zu erreichen und« könne »auch nur durch die Verbindung beider ersten und nach einer zur Fertigkeit gewordenen öfteren Befolgung derselben erreicht werden.«<sup>113</sup>

Interessant ist hier die Angabe, dass sich Vernunft im Denken nur durch die Verbindung der beiden anderen Maximen erreichen lasse. Selbstdenken und erweiterte Denkungsart scheinen also konstitutiv zu sein für ein Denken, das weder der Beliebigkeit anheim fällt noch heteronom wird, sondern sich einzig und allein denjenigen Regeln unterwirft, die unsere Vernunft ausmachen.

## 2.3. Selbstdenken als Denken in Gemeinschaft

Dass wir selbst denken, unsere eigene Vernunft als obersten Probestein der Wahrheit ansehen und uns keinen Autoritäten beugen sollen, ist die zentrale Maxime der Aufklärung. Aber Aufklärung fordert von uns auch, uns am Maßstab der Vernunft zu orientieren; und dies ist nicht einfach eine weitere Maxime, sondern eine direkte Folgerung der ersten Maxime, wie Christian Wolff betont: Selbst denken kann nur, wer sich selbst kompetent am Maßstab der Vernunft orientiert. Deswegen fallen Unabhängigkeit und Vernunft wesentlich zusammen. Nach Wolff besteht der Maßstab der Vernunft in der mathematischen Methode, die auch die Methode der Philosophie sei, gerade weil sie nichts anderes als das Wesen der Vernunft zum Ausdruck

---

<sup>113</sup>KU § 40, AA V: 295.15–17.

bringe.<sup>114</sup> Nun verneint Kant die Möglichkeit, einen solchen allgemeinen Standard für vernünftiges Denken im Sinne einer einheitlichen Methode anzugeben. Wie ist es dann aber möglich zu gewährleisten, dass die Befolgung der ersten Maxime nicht in die Vernachlässigung der zweiten Maxime mündet – dass Selbstdenken nicht zu ›Freidenkerei‹ und Beliebigkeit führt?

### 2.3.1. Logischer Egoismus versus Pluralismus

Wir haben bereits gesehen, dass sich die Vernunft an Grundsätzen orientieren muss und dass diese Grundsätze wiederum auf ihre Vernünftigkeit hin befragt werden müssen. Grundsätze des Vernunftgebrauchs sind entweder solche, die der Vernunft selbst entstammen (Autonomie) oder solche, die ihr von außen angetragen werden (Heteronomie). Wie entscheiden wir aber, ob ein Grundsatz ein solcher der Vernunft oder ein Vorurteil ist?

In der »*Kritik der Urteilskraft*« ebenso wie in der »*Anthropologie in pragmatischer Hinsicht*«<sup>115</sup> verweist Kant auf die Maxime der erweiterten oder liberalen Art zu denken. Er versteht darunter die Maxime, »sich über die subjektiven Privatbedingungen des Urteils, wozwischen so viele andere wie eingeklammert sind, weg[zu]setzen [...] und aus einem *allgemeinen Standpunkte* (den [man] nur dadurch erreichen kann, daß [man] sich in den Standpunkt anderer versetzt) über sein eigenes Urteil [zu] reflektier[en].«<sup>116</sup> Hiernach sollen wir nicht nur unsere Grundsätze einem Verallgemeinerungstest unterstellen, sondern unsere Urteile auch aus einer anderen Perspektive (aus der Sicht eines anderen) betrachten. In der Anmerkung am Ende von »*Was heißt: sich im Denken orientieren?*« übergeht Kant zwar diese auf die Gemeinschaft mit anderen verweisende ›mittlere‹ Maxime zwischen dem Selbstdenken und der Unterwerfung unter Gesetze der Vernunft.<sup>117</sup> Er insistiert aber kurz zuvor im Haupttext auf die soziale Eingebundenheit unseres Denkens.<sup>118</sup> Er sieht Intersubjektivität für einen wesentlichen

<sup>114</sup>Vgl. Wolff, *Discursus praeliminaris de philosophia in genere* (1728/1996), § 161.

<sup>115</sup>Siehe Anth B 166 f., AA VII: 228.10–229.2.

<sup>116</sup>KU § 40, AA V: 295.10–14.

<sup>117</sup>Claudio La Rocca (»Was Aufklärung sein wird« [2004], S. 133) weist darauf hin, dass die zitierte Anmerkung die Differenz zwischen der ersten und der dritten Maxime quasi mit einem Schlag überbrücke.

<sup>118</sup>Vgl. WDO A 325, AA VIII: 144.17–22: »Zwar sagt man: die Freiheit zu sprechen, oder zu schreiben, könne uns zwar durch obere Gewalt, aber die Freiheit zu denken durch sie gar nicht genommen werden.



Gesichtspunkt bei der Vereinbarkeit von Selbstdenken und Richtigdenken an, der sich daraus ergibt, dass Vernunftmaßstäbe nicht in der Form einer allgemeinen Methode wie der mathematischen zu haben sind.<sup>119</sup>

Man kann an dieser Stelle noch mit Gründen bezweifeln, dass dies bereits das allgemeine Vorurteil über die kantische Philosophie aus den Angeln hebt, diese sei in ihrem Kern solipsistisch und trage einen monologischen Charakter. Denn Kant behauptet, dass man sich *dadurch* von den subjektiven Privatbedingungen emanzipiere und aus einem allgemeinen Standpunkt reflektiere, dass

man sein Urteil an anderer nicht sowohl wirkliche, als vielmehr bloß mögliche Urteile hält und sich in die Stelle jedes anderen versetzt, indem man bloß von den Beschränkungen, die unserer eigenen Beurteilung zufälligerweise anhängen, abstrahiert; welches wiederum dadurch bewirkt wird, daß man das, was in dem Vorstellungszustande Materie, d. i. Empfindung ist, soviel möglich wegläßt und lediglich auf die formalen Eigentümlichkeiten seiner Vorstellungen oder seines Vorstellungszustandes achthat.<sup>120</sup>

Auch wenn man einmal von den Schwierigkeiten absieht, die die Forderung mit sich bringt, von der Materie eines Urteils abzusehen und nur auf das Formale zu achten, drängt sich doch eine Beobachtung auf: Kant betrachtet zumindest an dieser Stelle die gedankliche Operation, in der wir uns in den Standpunkt anderer versetzen, nicht als Akt der Kommunikation und des gedanklichen Austausches, sondern als die einsame Überlegung eines Denkers, der bloß von seinen eigenen Eigentümlichkeiten absieht. Er verweist nicht auf den öffentlichen Vernunftgebrauch der Aufklärungsschrift, sondern auf das Abstraktum einer allgemeinen Menschenvernunft.<sup>121</sup> Schließlich – so ließe sich eine entsprechende Position im Sinne der Aufklärung verteidigen – muss die Vernünftigkeit von Grundsätzen des Denkens von jeder faktischen Gemeinschaft und ihren geteilten Überzeugungen in gewisser Hinsicht unabhängig sein, wenn der Vernunft nicht doch der Beigeschmack von Heteronomie anhaften soll. Jedenfalls kann

---

Allein, wie viel und mit welcher Richtigkeit würden wir wohl denken, wenn wir nicht gleichsam in Gemeinschaft mit anderen, denen wir unsere und die uns ihre Gedanken mitteilen, dächten!«

<sup>119</sup>Vgl. O. O'Neill, »Aufgeklärte Vernunft« (1996), S. 214 f.

<sup>120</sup>KU § 40, AA V: 294.1–8.

<sup>121</sup>Dass wir auch abhängig sind von einer Vorgeschichte, die es erst ermöglicht, dass wir uns als autonome Subjekte konstituieren, ist eine Überlegung, die sich bei Kant noch nicht findet (und sich bei ihm vielleicht noch gar nicht finden kann). Michel Foucault wird aus solchen Gründen fordern, philosophische Kritik müsse in ihrem Bemühen um Aufklärung heute nicht mehr transzendental, sondern archäologisch verfahren und statt vermeintlich zeitloser formaler Strukturen die für uns (für unser Denken und Handeln) konstitutiven Ereignisse und Umstände aufsuchen (vgl. Foucault, »Was ist Aufklärung?« [1990]).

ein Grundsatz nicht allein darum vernünftig oder unvernünftig sein, weil die existierenden Mitglieder einer Kommunikationsgemeinschaft ihn als solchen anerkennen oder ablehnen.<sup>122</sup> Rassistische Vorurteile bleiben ja auch dann Vorurteile, wenn wir ausschließlich von Rassisten umgeben sind. Dies mag wie eine Leerstelle in Kants System aussehen, sich letztlich jedoch als korrekte Einsicht erweisen. Es bleibt daher mit Birgit Recki erst zu fragen: »Gibt es bei Kant Anknüpfungspunkte für die Einsicht in die Angewiesenheit der menschlichen Erkenntnis auf Sprache, in die Notwendigkeit der Mitteilung, des Austausches und der Auseinandersetzung in dem, worauf sich das Interesse vernünftiger Wesen richtet – in den dialogischen Charakter von Vernunftleistungen?«<sup>123</sup> Sollte die Maxime der erweiterten Denkungsart nicht auf tatsächliche Akte der Kommunikation, sondern auf das Abstraktum einer allgemeinen Menschenvernunft verweisen, wäre sie mit einer individualistischen Hintergrundtheorie vereinbar.

Der Interpretation Kants als eines solipsistischen und monologischen Denkers ist bereits mehrfach ausführlich und mit überzeugenden Argumenten widersprochen worden.<sup>124</sup> Es gibt viele aussagekräftige Textbelege gegen diese Interpretation, von denen mir eine Passage aus der Anthropologie am deutlichsten zu sein scheint. Die liberale oder erweiterte Art des Denkens richtet sich nicht gegen den Selbstdenker überhaupt, sondern gegen den »logische[n] Egoist[en]«, wie Kant im Anschluss an Georg Meier<sup>125</sup> denjenigen nennt, der »es für unnötig [erachtet], sein Urteil auch am

<sup>122</sup>Siehe dazu auch O. O'Neill, *Constructions of Reason* (1989), S. 20: »At first thought the idea of modeling reason on free debate may seem to add nothing. First, we may suspect, this account too will only be negative instruction: Debates do not usually produce agreement; hence this image adds nothing to that of the ›tribunal‹ of reason. Second, debates presuppose reason, so we cannot draw on the notion of debate to explain the authority of reason. Third, we may doubt that the prospects for uncoerced debate are any rosier than those for tribunals that do not rest on power relations.«

<sup>123</sup>Recki, »›An der Stelle [je]des anderen denken‹« (2006), S. 114. Sie stellt daher explizit die Frage, ob diese zweite Maxime des gemeinen Menschenverstandes überhaupt etwas mit Kommunikation zu tun hat (vgl. ebd., S. 116).

<sup>124</sup>Siehe Hinske, »Pluralismus und Publikationsfreiheit im Denken Kants« (1986), Höffe, »Eine republikanische Vernunft« (1996), Recki, »›An der Stelle [je]des anderen denken‹« (2006) sowie Wood, »Kant and the Problem of Human Nature« (2003), S. 41, 56, und Pieper, »Ethik als Verhältnis von Moralphilosophie und Anthropologie« (1978), S. 325–328, und ausführlich Keienburg, *Immanuel Kant und die Öffentlichkeit der Vernunft* (2011).

<sup>125</sup>Vgl. Meier, *Vernunftlehre* (1752), § 202 und Meier, *Auszug aus der Vernunftlehre* (1752), § 170 (AA XVI: 413.29). Nach Hinske (»Zwischen Aufklärung und Vernunftkritik« [1993], S. 64) liegt der Ursprung dieses Ausdrucks bei Meier.

Verstande anderer zu prüfen«<sup>126</sup>. Dabei sei gerade aus diesem Umstand die Freiheit öffentlichen Meinungsaustauschs so nötig, weil Selbstdenken nur demjenigen möglich sei, der in Gemeinschaft mit anderen denkt.<sup>127</sup> Die Möglichkeit der Mitteilung ist auch nach der »Kritik der reinen Vernunft« das entscheidende äußere Indiz der Wahrheit und Vernünftigkeit einer Überzeugung, nämlich ob es auf einem objektiven Grund oder bloß auf der subjektiven Beschaffenheit des Subjekts beruht.<sup>128</sup> In der Aufklärungsschrift erklärt er, dass der Ausgang aus selbst verschuldeter Unmündigkeit nur schwerlich den Einzelnen, sondern nur einem Publikum möglich sei, dem ein Mindestmaß an Presse- und Meinungsfreiheit gegeben ist.<sup>129</sup>

Den Ausdruck »logischer Egoismus« musste Kant nicht neu erfinden; er konnte auf eine breite Verwendungsweise in der Philosophie des 18. Jahrhunderts zurückgreifen. Nach Hinske kam der Begriff des »Egoismus« in der Bedeutung von »Solipsismus« durch Wolff in die deutsche Sprache.<sup>130</sup> Dieser schreibt:

Die Monisten sind abermahl von zweyerley Gattung, entweder *Idealisten* oder *Materialisten*. Jene geben blosse Geister oder auch solche Dinge zu, welche nicht aus Materie bestehen[...]; halten aber die Welt und die darinnen befindlichen Körper für blosse Einbildungen [...] und sehen sie nicht anders als einen regulirten Traum an. [...] Endlich die Idealisten geben entweder mehr als ein Wesen zu, oder halten sich für das einige würckliche Wesen. Jene werden *Pluralisten*; diese hingegen *Egoisten* genennet.<sup>131</sup>

Nach der Position des Egoismus gibt es nur mich und nichts und niemanden sonst, keine körperliche Welt, keine anderen ›Geister‹, weder die Leiber anderer Menschen, noch meinen eigenen. Ich muss in der Lage sein, mein Denken und Erkennen voll-

<sup>126</sup>Anth BA 6, AA VII: 128.31–32. Zum Begriff des Egoismus in der Philosophie des 18. Jahrhunderts siehe Halbfaß, *Descartes' Frage nach der Existenz der Welt* (1968), S. 200–227. Einen Überblick über die Verwendung von »Egoismus« als Vorlage für Kant liefert Heidemann, *Kant und das Problem des metaphysischen Idealismus* (1998), S. 15–46, der dabei jedoch ebenso wie Halbfaß Kants Vorstellungen von dogmatischem und problematischem Idealismus fokussiert und sich weniger für den *logischen* Egoismus interessiert.

<sup>127</sup>Vgl. Anth BA 6, AA VII: 128.33–129.3: »Es ist aber so gewiß, daß wir dieses Mittel, uns der Wahrheit unseres Urteils zu versichern, nicht entbehren können, daß es vielleicht der wichtigste Grund ist, warum das gelehrte Volk so dringend nach der *Freiheit der Feder* schreit; weil, wenn diese verweigert wird, uns zugleich ein großes *Mittel* entzogen wird, die Richtigkeit unserer eigenen Urteile zu prüfen, und wir dem Irrtum preis gegeben werden.«

<sup>128</sup>Vgl. KrV B 848 f., AA III: 532.3–16.

<sup>129</sup>Vgl. WA A 482–484, AA VIII: 36.4–37.

<sup>130</sup>Vgl. Hinske, »Pluralismus und Publikationsfreiheit im Denken Kants« (1986), S. 39. In der Tat scheinen Ausdrücke »Egoismus« und »Solipsismus« ihre Bedeutung seitdem vertauscht zu haben, insofern »Solipsismus« zunächst in der Bedeutung von Selbstsucht und Selbstgefälligkeit verwendet wird (vgl. Halbfaß, *Descartes' Frage nach der Existenz der Welt* [1968], S. 224–227).

<sup>131</sup>Wolff, *Deutsche Logik* (1713/1978), Vorrede zu der andern Auflage (nicht paginiert).

ständig selbst zu generieren – es ist in der Folge somit eine Vorstellung von geistiger Autarkie, nicht nur von Autonomie vonnöten. Und dieses Moment der geistigen Autarkie findet sich auch im Begriff des des *logischen* Egoisten, der wohl auf Georg Meier zurückgeht<sup>132</sup>. Meier schreibt in der »*Vernunftlehre*«:

Die Egoisten glaubten, daß sie allein wirklich wären, und sie führten sich selbst beständig im Munde. Weil nun die logischen Egoisten allemal sich selbst zum Grunde anführen, warum ist das oder das wahr? weil ichs sage; warum ist das oder das falsch? weil ichs sage: so haben sie daher diesen Namen bekommen. Dieses Vorurteil ist so unverschämt und pedantisch, daß es keiner Widerlegung bedarf, und gleichwohl werden die meisten Gelehrten durch dieses Vorurteil regieret.<sup>133</sup>

Meier zählt »die *logische Egoisterei*« zu den logischen Vorurteilen, die in einem jeweils zu großen Zutrauen oder Misstrauen bestehen, hier also in einem »gar zu grosse[n] Vertrauen, durch Hochmuth und Eigenliebe verblendet, auf sich selbst und auf die Stärke seines Verstandes«<sup>134</sup>. Das Bemühen um vernünftige Selbstständigkeit im Denken ist dabei immer die Suche nach einem Mittelweg zwischen der blinden Autoritätshörigkeit und dem Aufgehen in einer philosophischen ›Schule‹ auf der einen und dem ebenso unvernünftigen Vertrauen auf die eigenen Meinungen und das eigene Fürwahrhalten auf der anderen Seite. Und so stehen die erste und die zweite Maxime des Verstandes in einem Spannungsverhältnis.

Wir benötigen den Austausch mit anderen, um selbst denken zu können. Ohne diesen Austausch fehlte uns mindestens die Selbstsicherheit in der Ausübung der Vernunft. Darauf macht Kant wiederholt aufmerksam. Und in der Vorrede zur ersten Auflage der »*Kritik der reinen Vernunft*« verweist er auf die öffentliche Prüfung als Kriterium der Wissenschaftlichkeit von Erkenntnissen: nur was einer öffentlichen Prüfung standhält, das ist zumindest *prima facie* vernünftig und vertrauenswürdig.<sup>135</sup> Der logische Egoist in Kants Darstellung glaubt, er könne die Richtigkeit und Qualität seines Denkens und Erkennens selbst kontrollieren. Urteilen ist jedoch eine Tätig-

<sup>132</sup>Vgl. Hinske, »Zwischen Aufklärung und Vernunftkritik« (1993), S. 64. Nach Hinske beginnt sich der Begriff des Egoismus genau an dieser Stelle entscheidend in Richtung seiner heutigen Bedeutung zu entwickeln (vgl. Hinske, »Pluralismus und Publikationsfreiheit im Denken Kants« [1986], S. 39).

<sup>133</sup>Meier, *Vernunftlehre* (1752), § 202.

<sup>134</sup>Ebd., § 202.

<sup>135</sup>Vgl. KrV A xi, AA IV: 9.33–38: »Unser Zeitalter ist das eigentliche Zeitalter der Kritik, der sich alles unterwerfen muss. *Religion* durch ihre *Heiligkeit* und *Gesetzgebung* durch ihre *Majestät* wollen sich gemeiniglich derselben entziehen. Aber alsdann erregten sie gerechten Verdacht wider sich, und können auf unverstellte Achtung nicht Anspruch machen, die die Vernunft nur demjenigen bewilligt, was ihre freie und öffentliche Prüfung hat aushalten können.«

keit, die aus der gemeinsamen Praxis unter gegenseitiger Kontrolle hervorgeht und erst danach zurückgezogen und privat betrieben werden kann. Wobei wir aber doch die prinzipielle Möglichkeit haben müssen, unsere Urteile an denen anderer zu vergleichen. Dies trifft sogar – wie Kant explizit betont<sup>136</sup> – auch und gerade auf die Mathematik zu, die wegen ihrer methodischen Strenge und Exaktheit ein Absehen von intersubjektiver Kontrolle bei geübten Menschen in konkreten Einzelfällen noch am ehesten erlaubt und daher die Illusion erzeugt, sie sei von Natur aus privat zu betreiben. Eine solche Illusion verkennt nicht nur die Mittel, die zu vernünftigen Urteilen führen, sondern das Wesen der Vernunft selbst. Denn Vernunft kann es nur geben, wenn es eine gemeinsam kontrollierte Praxis des Bewertens gibt.<sup>137</sup> Möglicherweise ließe sich sogar eine weitaus stärkere These vertreten: Zumindest auf den ersten Blick klingt es nach einer provokanten Behauptung, wenn Kant in der »*Kritik der reinen Vernunft*« über die Meinungs- und Publikationsfreiheit schreibt:

Auf dieser Freiheit beruht sogar die *Existenz* der Vernunft, die kein diktatorisches Ansehen hat, sondern deren Ausspruch jederzeit nichts als die Einstimmung freier Bürger ist, deren jeglicher seine Bedenklichkeit, ja sogar sein veto, ohne Zurückhalten muß äußern können.<sup>138</sup>

Dieser Textpassage zufolge geht es nicht nur darum, dass wir durch den Austausch mit anderen in unserem Urteilen und Schließen selbstsicherer werden und *besser* zu denken lernen. Die Vernunft selbst ist grundsätzlich kommunikativ verfasst.<sup>139</sup>

Kant fordert nicht nur eine in gewisser Hinsicht offene, nämlich den freien Meinungsaustausch zulassende bürgerliche Gesellschaft; er fordert auch von jedem Einzelnen eine »pluralistische« Haltung, »d. i. die Denkungsart: sich nicht als die ganze Welt in seinem Selbst befassend, sondern als einen bloßen Weltbürger zu betrachten und zu verhalten.«<sup>140</sup> »Pluralismus« meint bei Kant jedoch nicht das Lob von Meinungsvielfalt, sondern das Bemühen, in freier Kommunikation zu *einer gemeinsamen* Überzeugung zu

<sup>136</sup>Vgl. Anth § 2, AA VII: 129.3–8.

<sup>137</sup>Vgl. KrV B 766f., AA III: 484.10–14: »Auf dieser Freiheit beruht sogar die Existenz der Vernunft, die kein diktatorisches Ansehen hat, sondern deren Ausspruch jederzeit nichts als die Einstimmung freier Bürger ist, deren jeglicher seine Bedenklichkeiten, ja sogar sein veto, ohne Zurückhaltung muß äußern können.«

<sup>138</sup>KrV B 766 f., AA III: 484.10–14, Hervorhebung von mir.

<sup>139</sup>Vgl. Recki, »»An der Stelle [je]des anderen denken«« (2006), S. 120: »Wir dürfen daraufhin behaupten, daß die Vernunft, auch wenn Kant nicht ausdrücklich sagt, sie vollziehe sich im stetigen Austausch und Abgleich mit anderen Vernünften, intern kommunikativ, ja: dialogisch konzipiert ist.« Mir hingegen scheint Kant dies an der zitierten Stelle sehr ausdrücklich zu sagen.

<sup>140</sup>Anth BA 8, AA VII: 130.12–14.

gelangen. Im Gegensatz zu neueren um Forderungen nach Toleranz<sup>141</sup> und Offenheit zentrierten Pluralismusbegriffen wie Rawls' »*reasonable pluralism*« meint Pluralismus bei Kant nicht die Anerkennung unüberwindlicher Differenzen hinsichtlich religiöser und philosophischer Überzeugungen oder – wie Rawls sagt – »comprehensive doctrines«. <sup>142</sup> Kants Pluralismuskonzeption beschreibt anderes als der *reasonable pluralism* des 20. Jahrhunderts; er bezieht sich direkt auf die erweiterte Denkungsart der zweiten Maxime des gemeinen Menschenverstandes. Diese erweiterte Denkungsart nennt Kant »Pluralismus« und setzt sie dem »logischen Egoismus« entgegen.<sup>143</sup>

### 2.3.2. Aufklärung der Urteilskraft

Dass es keinen einfachen Algorithmus gibt, der vernünftige Prinzipien von Vorurteilen unterscheidet, ist vielleicht einfach eine Tatsache, mit der wir immer umgehen müssen. Sie macht es so schwer, sich gänzlich von Vorurteilen zu befreien, und verhindert, dass aus dem Zeitalter der Aufklärung ein aufgeklärtes Zeitalter wird.<sup>144</sup> Es gibt keinen Algorithmus, kein einfach anzuwendendes Entscheidungsverfahren zur Vermeidung von Vorurteilen. Es bedarf zum Selbstdenken nicht einfach einer an der Mathematik

<sup>141</sup>Kant nennt den Namen der Toleranz »hochmütig« (WA A 491, AA VIII: 40.30). Siehe dazu Weidemann, »Von ›bisweilen unvermeidlicher Geringschätzung‹« (2010).

<sup>142</sup>Vgl. Rawls, *The Law of Peoples* (1999), S. 136: »The fact of reasonable pluralism [...] means that the differences between citizens arising from their comprehensive doctrines, religious and nonreligious, may be irreconcilable.« Siehe auch ebd., S. 11, 12, 31, 124, 131 f. Rawls wertet den vernünftigen Pluralismus als zentralen Bestandteil liberaler Demokratien; vgl. ebd., S. 124: »A basic feature of liberal democracy is the fact of reasonable pluralism—the fact that a plurality of conflicting reasonable comprehensive doctrines, both religious and nonreligious (or secular), is the normal result of the culture of its free institutions.«

<sup>143</sup>Vgl. Anth § 2, AA VII: 128.21–130.21. Zum Begriff des Egoismus in der Philosophie des 18. Jahrhunderts siehe Halbfaß, *Descartes' Frage nach der Existenz der Welt* (1968), S. 200–227. Einen Überblick über die Verwendung von »Egoismus« als Vorlage für Kant liefert Heidemann (vgl. *Kant und das Problem des metaphysischen Idealismus* [1998], S. 15–46), der dabei jedoch ebenso wie Halbfaß Kants Vorstellungen von dogmatischem und problematischem Idealismus – den sogenannten *metaphysischen* Egoismus – fokussiert und sich weniger für den *logischen* Egoismus interessiert.

<sup>144</sup>Onora O'Neill schlägt vor, Kant so zu lesen, dass zwar die Prinzipien der Vernunft nicht sozial konstruiert sind, sie aber so verfasst sein müssen, dass sie die »Bedingungen für die Konstruktion von Intersubjektivität erfüllen« (O. O'Neill, »Aufgeklärte Vernunft« [1996], S. 213). Insofern sind sie nicht davon abhängig, welche Überzeugungen und Prinzipien faktisch Zustimmung finden; sie seien aber daran gebunden, Kommunikation möglich zu machen. Vgl. ebd., S. 219: »Kant gründet Vernunft nicht auf tatsächlichen Konsens oder die Übereinstimmung und die Standards irgendeiner historischen Gemeinschaft; er gründet sie auf die Zurückweisung aller Prinzipien, die die Möglichkeit von strukturell unbegrenzt offener Kommunikation und Interaktion ausschließen.« Auch dies stelle freilich nur eine Einschränkung der Menge möglicher Grundsätze dar, ohne uns auf bestimmte Grundsätze festzulegen.

orientierten Methodik<sup>145</sup>, sondern einer gereiften Urteilkraft,<sup>146</sup> die sich naturgemäß nicht mit ein paar Regeln hinreichend beschreiben lässt, sondern im *gemeinsamen* Umgang mit unseren Erkenntnissen (mit Aussagen und Begriffen) eingeübt und ausgebildet werden muss. Deswegen ist Aufklärung nicht einzelnen Denkern, sondern nur einem Publikum möglich. Somit unterscheidet sich Kant von Wolff zwar nicht hinsichtlich der Ansicht, dass freies Denken ein kompetentes Denken ist, wohl aber hinsichtlich des Erwerbs der Kompetenzen: Während Wolff den Mathematikunterricht in seiner Methodik zum Vorbild nehmen kann und muss, steht aus Kants Sicht die gemeinsame Ausbildung der Urteilkraft Pate.

Die aufgeklärte *Urteilkraft* ist es dann auch, die zur Krise der Metaphysik führt, und zwar gerade weil das Kriterium der freien Einstimmung zu dem Schluss führt, dass Metaphysik auf keinem vernünftigen Fundament erbaut sein kann. Die der Vernunftkritik vorgängige Gleichgültigkeit in Fragen der Metaphysik sei »offenbar die Wirkung nicht des Leichtsinns, sondern der gereiften *Urteilkraft* des Zeitalters, welches sich nicht länger durch Scheinwissen hinhalten lässt«<sup>147</sup>. Die Vorreden zur »*Kritik der reinen Vernunft*« weisen die Notwendigkeit einer Vernunftkritik als Anwendungsfall des Pluralismus aus, denn nur auf Grundlage der Maxime der erweiterten Denkungsart lässt sich von der Tatsache fehlender Einhelligkeit unter Metaphysikern auf die Unwissenschaftlichkeit der Disziplin schließen.

Dass Wissen mitteilbar ist, ist ihm nicht äußerlich. Es ist keine Forderung, die wir von außen als plausibel oder für unsere epistemische Praxis notwendig dem Wissen erst nachträglich abverlangen. Möglicherweise sagt sie uns sogar etwas darüber, was Wissen ist; sie formuliert eine Beschränkung dessen, was wir als Wissen akzeptieren können. Die Mitteilbarkeit ist als Prüfstein für die Wahrheit eines Urteils aber auch bedeutsam für die (aus Sicht der Aufklärung enorm wichtige) Unterscheidung von Überzeugung und Überredung.<sup>148</sup> Überzeugungen machen die aktive, aufgeklärte Art

<sup>145</sup>Wie Kant nachdrücklich hervorhebt, ist die Mathematik und ihre Methodik selbst in der *gemeinsamen* Vernunftausübung gegründet (vgl. Anth BA 6, AA VII: 129.3–8).

<sup>146</sup>In diese Richtung geht auch die Interpretation in Enskat, *Bedingungen der Aufklärung* (2008).

<sup>147</sup>KrV A xi, AA IV: 9.2–4.

<sup>148</sup>»Der Probiestein des Fürwahrhaltens, ob es Überzeugung oder bloße Überredung sei, ist also äußerlich die Möglichkeit, dasselbe mitzuteilen und das Fürwahrhalten für jedes Menschen Vernunft gültig zu befinden; denn alsdenn ist wenigstens eine Vermutung, der Grund der Einstimmung aller Urteile, unerachtet der Verschiedenheit der Subjekte untereinander, werde auf dem gemeinschaftlichen Grunde, nämlich dem Objekte beruhen, mit welchem sie daher alle zusammenstimmen und dadurch die Wahrheit des Urteils beweisen werden« (KrV B 488 f., AA III: 532.9–16).

des Überzeugungserwerbs aus, Überredungen die passive und unmündige Art, etwas von anderen zu übernehmen. Ich werde hierauf in Kapitel 8 eingehen.

Wir verfügen über Wissen, wenn unser Urteil mit dem Objekt, welches wir beurteilen, übereinstimmt. Dies ist zunächst die »Namenerklärung der Wahrheit«<sup>149</sup>. Aber sie verschafft uns kein einheitliches Verfahren, die Wahrheit eines Urteil zu beurteilen. Die einzige sinnvolle Prüfung, der wir unsere Urteile unterwerfen können, ist der Vergleich mit den Urteilen anderer.<sup>150</sup> Wenn wir Wissen zu haben beanspruchen, dann sollte es möglich sein, dieses Wissen mitzuteilen. Wissen zu haben ist eine genuin soziale Angelegenheit. Um Wissen kann es sich daher nur bei *mitteilbaren* Erkenntnissen handeln; wenn wir etwas wissen, so ist es möglich, dass jemand anderes dieses Wissen erlangt, indem wir es ihm mitteilen.

Eine weitere Bedeutung der pluralistischen Denkweise findet sich in Kants Anmerkungen in seinem Handexemplar von Baumgartens »*Metaphysica*«:

Allein in ansehung des bescheidenen Urtheils über den Werth seiner eignen wissenschaft und der Mäßigung des Eigendünkels und *egoismus*, den eine Wissenschaft giebt, wenn sie allein im Menschen residirt, ist etwas nöthig, was dem gelehrten humanitaet gebe, damit er nicht sich selbst verkenne und seinen Kräften zu viel Zutraue.

Ich nenne einen solchen Gelehrten einen Cyclophen. Er ist ein egoist der Wissenschaft, und es ist ihm noch ein Auge nöthig, welches macht, daß er seinen Gegenstand noch aus dem Gesichtspunkte anderer Menschen ansieht. Hierauf gründet sich die humanitaet der Wissenschaften, d. i. die Leutseeligkeit des Urtheils, dadurch man es andrer Urtheil mit unterwirft, zu geben. [...] Nicht die Stärke, sondern das einäugigte macht hier den Cyclop. Es ist auch nicht gnug, viel andre Wissenschaften zu wissen, sondern die Selbsterkenntnis des Verstandes und der Vernunft. *Anthropologia transscendentalis*.<sup>151</sup>

Es geht an dieser Stelle nicht um die Gewissheit und Verlässlichkeit einer Erkenntnis, sondern um die korrekte Bewertung ihrer Bedeutung. Über eine reife Urteilskraft verfügt, wer weiß, worauf es ankommt, wie Kant an anderer Stelle notiert.<sup>152</sup> Wir neigen dazu, die Erkenntnisse derjenigen Disziplin, an deren Förderung wir jeweils selbst mitwirken, für bedeutsamer zu halten, als sie es tatsächlich aus einer allgemeinen

<sup>149</sup>KrV B 82, AA III: 79.9.

<sup>150</sup>»Erkenntnisse und Urteile müssen sich, samt der Überzeugung, die sie begleitet, allgemein mitteilen lassen; denn sonst käme ihnen keine Übereinstimmung mit dem Objekt zu; sie wären insgesamt ein bloß subjektives Spiel der Vorstellungskräfte, gerade so wie es der Skeptizismus verlangt« (KU § 21, AA V: 238.19–23.).

<sup>151</sup>Refl 903, AA XV: 394.23–395.8, 395.29–32. Nach Adickes stammt dieser Eintrag aus den Jahren 1776–1778.

<sup>152</sup>»Die obere Erkenntniskräfte. 1.) Er [verstehet] weiß, was er will; 2) weiß, worauf es ankommt; 3. er sieht ein, worauf es hinausläuft. 1.) richtiger Verstand. 2) reife Urtheilskraft. 3. geläuterte Vernunft« (Refl 455, AA XV: 188.6–8).



Perspektive sind. Dies ist einerseits verständlich und fast unvermeidlich, andererseits aber auch ganz einfach zu korrigieren: Wir müssen lediglich die von unserer Einschätzung unterschiedene Bewertung durch andere ernst nehmen. Dann können wir die Fehleinschätzung bereits ohne tiefgehende Auseinandersetzung mit dem Wert wissenschaftlicher Forschung vermeiden. Der Gelehrte dürfe dazu auch nicht zu eitel sein, sein Urteil auch an dem Urteil von Menschen zu prüfen, die nicht seinem Stand angehören. Der Laie habe nicht *per se* ein geringeres Vermögen, die Relevanz wissenschaftlicher Erkenntnisse zu bewerten. Er hat sogar einen Vorteil, und zwar den der Unparteilichkeit.<sup>153</sup>

Das Unternehmen einer *anthropologia transscendentalis* als einer Selbsterkenntnis des Verstandes und der Vernunft kann einerseits auf solche Überlegungen, andererseits natürlich auch auf das Unternehmen einer Kritik der reinen Vernunft verweisen. Letztlich fallen beide Sichtweisen zusammen, wenn man die Vernunftkritik vor eben diesem Hintergrund eines ›Weltbegriffs‹<sup>154</sup> der Philosophie liest, dem es um die Humanität der Wissenschaften geht. In einer Erläuterung der zitierten Stelle jedenfalls klingt der Verweis auf die Vernunftkritik deutlich an:

Das zweyte Auge ist also das der Selbsterkenntnis der Menschlichen Vernunft, ohne welches wir kein Augenmaas der Größe unserer Erkenntnis haben. [...] Der *egoismus* rührt daher, weil sie den Gebrauch, welchen sie von der Vernunft in ihrer Wissenschaft machen, weiter ausdehnen und auch in anderen Feldern vor hinreichend halten.<sup>155</sup>

Wer ernsthaft auf die Einschätzungen anderer hört, der stelle fest, dass mit aller Wissenschaft die wahren Fragen aus der Perspektive der Humanität noch nicht beantwortet sind. Dies scheint mir das Ergebnis zu sein, das sich nach Kant einstellt, wenn der Metaphysiker auf das Urteil anderer – in diesem Fall der Indifferentisten – achtet.

## 2.4. Zusammenfassung

Kants Aufklärungsprogramm mit seiner Forderung, sich aus selbst verschuldeter Unmündigkeit zu befreien, betont die intellektuelle Freiheit und Selbständigkeit im

<sup>153</sup>Vgl. Log A 66, AA IX: 48.13–16: »Die Schule hat ihre Vorurteile so wie der gemeine Verstand. Eines verbessert hier das andre. Es ist daher wichtig, ein Erkenntnis an Menschen zu prüfen, deren Verstand an keiner Schule hängt.«

<sup>154</sup>Siehe hierzu Kap. 4 dieser Arbeit.

<sup>155</sup>Refl 903, AA XV: 395.17–19, 24–27.

Gebrauch des oberen Erkenntnisvermögens. Selbstdenken bedeutet dabei den je eigenen Gebrauch der Vernunft und ist daher an den Erwerb intellektueller *Kompetenzen* gebunden, wie Wolff unermüdlich hervorhob. Wer diese Kompetenzen nicht hat, der wird in seinem Urteil keine andere Chance haben, als sich fremden Autoritäten zu unterwerfen, denen er ein kompetentes Urteil zutraut. Wer hingegen selbst sicher Urteilen kann, wird auch seine Vernunft selbst gebrauchen. Während Wolff jedoch die Beherrschung einer bestimmten Methodik in das Zentrum seiner Überlegungen schob, verwirft Kant den Gedanken, es gebe eine solche einheitliche Methode der Vernunft und verweist stattdessen auf den allgemeinen Standpunkt einer ›erweiterten Denkungsart‹ und die damit verbundene intersubjektive Kontrolle des je eigenen Denkens.

Aufklärung ist in weiten Teilen eine Frage der Ausbildung der Urteilskraft im Austausch mit anderen. Daher ist intellektuelle Selbständigkeit nicht als Autarkie misszuverstehen, da vernünftige Freiheit nur in Gemeinschaft möglich ist, für die uns Kant selbst Metaphern aus dem Bereich der Politik anbietet, wenn er vom Ausspruch der Vernunft als der »Einstimmung freier Bürger«<sup>156</sup> spricht. Sie lässt sich mit Adjektiven wie »republikanisch« oder »demokratisch« umschreiben,<sup>157</sup> wenngleich dies die Gefahr von Missverständnissen fördern kann, wenn man die Metaphern allzu wörtlich nimmt. Der Selbstdenker ist nicht derjenige, der sich um die Urteile seiner Mitmenschen nicht schert, sondern derjenige, der sich selbst als gleichberechtigtes Mitglied einer Kommunikationsgemeinschaft ansieht und verhält. Das wiederum heißt nach der Maxime des Selbstdenkens, wir sollen in unserem Denken und Erkennen nicht passiv, sondern aktiv sein. Statt Erkenntnisse von außen aufzunehmen, sollen wir sie selbst generieren. In welchem Umfange wir dies können, wird nun im 3. Kapitel zu untersuchen sein.

---

<sup>156</sup>KrV B 766, AA III: 484.12.

<sup>157</sup>Vgl. Höffe, »Eine republikanische Vernunft« (1996).

### 3. Die Endlichkeit des menschlichen Verstandes

Es ist eine beiläufige Bemerkung aus dem Jahr 1763, in der Kant ein naheliegendes und oft angeführtes<sup>1</sup> Merkmal unserer Endlichkeit als solches erwähnt: unsere Fehlbarkeit. In der Schrift »*Versuch, den Begriff der negativen Größen in die Weltweisheit einzuführen*« schreibt er:

Der Mensch kann fehlen; der Grund dieser Fehlbarkeit liegt in der Endlichkeit seiner Natur, denn wenn ich den Begriff eines endlichen Geistes auflöse, so sehe ich, daß die Fehlbarkeit in demselben liege, das ist, einerlei sei mit demjenigen, was in dem Begriffe eines [endlichen; A. G.] Geistes enthalten ist.<sup>2</sup>

Die Fehlbarkeit endlicher Wesen können wir sowohl als epistemische Fehlbarkeit verstehen – wir können uns im Erkennen auch *irren* –, als auch als praktische Fehlbarkeit – wir können unserer vernünftigen (insbesondere unserer moralischen) Einsicht *zuwider handeln*<sup>3</sup>.

Irrtumsanfälligkeit oder Fehlbarkeit ist dabei gewiss nicht die einzige Möglichkeit, die Rede von unserer Endlichkeit in theoretischer Hinsicht zu verstehen. Wir können die Endlichkeit des menschlichen Verstandes als *Begrenztheit* (in seinen praktischen und kognitiven Fähigkeiten, räumlich, zeitlich etc.), als *Abhängigkeit* (von Anderen, von tradierten Wissensbeständen, von gesellschaftlichen Praxisformen, von der Natur,

---

<sup>1</sup>So versteht bspw. Andrea Kern die Endlichkeit unseres Verstandes: »Wir sagen damit, daß es ein definierendes Merkmal desjenigen Wissens ist, das wir zu verstehen versuchen, daß das Verhältnis zwischen dem Subjekt dieses Wissens und dem Inhalt dieses Wissens auf eine Weise charakterisiert ist, die Raum für die Möglichkeit des Irrtums hat. Dieses Wissen nennen wir endliches Wissen im Kontrast zu unendlichem Wissen, welches genau diese Möglichkeit des Irrtums nicht enthält« (Kern, *Quellen des Wissens* [2006], S. 23).

<sup>2</sup>NG A 68, AA II: 202.23–27.

<sup>3</sup>Dies wird in Kapitel 4 als ein wesentlicher Gedanke aus der Sicht der Forderung nach Mündigkeit herausgearbeitet werden (siehe insbesondere das Ende von Kapitel 4.3.3). In diesem (praktischen) Sinne ist unsere Endlichkeit ein Hindernis der Aufklärung oder – vielleicht treffender – der Grund dafür, dass wir Aufklärung nötig haben und dass Aufklärung an kein Ende gelangt.

der Welt, von Gott etc.) und auf manch andere Weise<sup>4</sup> beschreiben. Ein Autor kann eine oder mehrere dieser Formen der Endlichkeit beschreiben und er kann behaupten, dass sie untereinander in einem systematischen Zusammenhang stehen oder nicht. Kant behauptet – wie ich zeigen werde – einen solchen systematischen Zusammenhang.

Nun ist neben der Deutung der Endlichkeit unseres Verstandes als Fehlbarkeit die Deutung als Begrenztheit vielleicht die naheliegendste. Descartes etwa interpretiert die Endlichkeit unseres Verstandes in den »*Meditationes de prima philosophia*« dahingehend, dass wir nur einen Teil aller Wahrheiten kennen, während uns die Einsicht in die Wahrheit (oder Falschheit) anderer Gedanken verborgen bleibe. An Urteilen ist nach Descartes nun nicht nur der Verstand (*intellectus*), sondern auch der Wille (*voluntas*) beteiligt, insofern ein Urteil einen Akt der Zustimmung zu einer Behauptung beinhaltet; und dieser Wille sei gerade nicht endlich. Der Wille sei unendlich, insofern es nichts gebe, dem wir nicht unsere Zustimmung (oder Ablehnung) geben können. Auch Aussagen, über deren Wahrheit unser Verstand wegen seiner Endlichkeit nicht entscheiden könne, seien mögliche Gegenstände unserer Zustimmung. Doch wenn wir über Dinge, die über die Reichweite unseres Verstandes hinausgehen, urteilen, dann unterliegen uns möglicherweise Irrtümer.<sup>5</sup> Unser Verstand als solcher sei uns von Gott gegeben und könne als ein Vermögen, welches uns von Gott, der kein Betrüger sein kann, gegeben wurde, auch nicht täuschen. Nicht unsere Vermögen seien Ausgangspunkt von Irrtümern und anderem Schlechten, sondern nur der Gebrauch, den wir endliche Wesen von ihnen machen. Verstand und Wille seien jeweils ohne Einschränkung gut, denn sie seien göttlichen Ursprungs; aber ein falscher, unvorsichtiger Gebrauch führe zu Fehlern und Täuschungen – wenn wir über Dinge urteilen, die wir nicht klar und deutlich einsehen. Auf diese Weise kann Descartes erläutern, wie es zu Irrtümern kommt, ohne behaupten zu müssen, eines unserer (von Gott verliehenen) Vermögen sei fehleranfällig. Weder die *voluntas* noch der *intellectus* ist für Fehler

<sup>4</sup>Die neuzeitliche Logik spricht beispielsweise von *unendlichen Urteilen* (*iudicia infinita, indefinita, limitativa*), welche oberflächlich betrachtet bejahende Urteile sind, deren Prädikate jedoch Verneinungen enthalten und die daher nicht angeben, was das Subjekt ist, sondern bloß kategorial bestimmen, was es nicht ist. Während dies in der allgemeinen Logik vernachlässigt werden kann, interessiert es innerhalb einer transzendentalen Logik; vgl. KrV B 97 f., AA III: 88.3–32; vgl. außerdem Log A 160–162, AA IX: 103.23–104.24, und dessen Ursprung in Refl 3065, AA XVI: 639.2–5, als Anmerkung zu Meier (*Auszug aus der Vernunftlehre* [1752], § 294), AA XVI: 635.19–22, 636.14–22.

<sup>5</sup>»Unde ergo nascuntur mei errores? Nempe ex hoc uno quòd, cùm latius pateat voluntas quàm intellectus, illam non intra eosdem limites contineo, sed etiam ad illa quæ non intelligo extendo« (Descartes, *Oeuvres de Descartes* [1983], VII: 58.20–23).

verantwortlich.<sup>6</sup> Unser Verstand ist laut Descartes also endlich im Sinne von *begrenzt*, denn er erkennt weniger Wahrheiten als ein unendlicher Verstand; während unser Wille keinen solchen Begrenzungen unterliegt und somit »unendlich« genannt werden kann. Unsere Irrtumsanfälligkeit ergibt sich dann aber erst aus der Kombination eines endlichen Verstandes und eines unendlichen Willens. Sie ist damit Folge, nicht Grund oder Wesen unserer Endlichkeit.

Diese Konzeption hat *prima facie* einige Ähnlichkeit mit Kants Darstellung, denn auch dieser betont die Begrenztheit unseres Verstandes und sagt, dass wir uns unvermeidlich in Irrtümer und Scheinwahrheiten verlieren, wenn wir uns über diese Grenzen hinauswagen.<sup>7</sup> Und die Unterscheidung zwischen einer Unbegrenzten *voluntas* und einem begrenzten *intellectus* lässt sich leicht in Analogie bringen zur kantianischen Unterscheidung von Denken und Erkennen. Doch wie ich zeigen identifiziert Kant die Endlichkeit des Verstandes begrifflich gerade nicht mit der Begrenztheit, sondern zunächst mit der Abhängigkeit des Verstandes als eines Vermögens der Spontaneität von unserer Rezeptivität (Sinnlichkeit). Die Begrenztheit hingegen ergibt sich bei ihm erst in Folge der Abhängigkeit. Dasselbe gilt für die Diskursivität des Verstandes; auch sie folgt ebenso wie seine Fehlbarkeit aus der Abhängigkeit, die sich als Abhängigkeit von der Möglichkeit, von Gegenständen affiziert zu werden, erweist.

### 3.1. Die vielen Bedeutungsfacetten des Endlichkeitsbegriffs

Bevor ich darauf eingehe, wie Kant Diskursivität, Begrenztheit und Fehlbarkeit unseres Verstandes als Resultat der Abhängigkeit rekonstruiert, möchte ich auf die Notwendigkeit hinweisen, zwischen verschiedenen Bedeutungen (oder Bedeutungsnuancen) des Unendlichkeits- wie des Endlichkeitsbegriffs zu differenzieren. Diese Notwendigkeit ist spätestens Spinoza bewusst gewesen und wird auch von Kant beachtet. Aus ihr ergibt sich eine Einschränkung der für das hier zu verhandelnde Thema einschlägigen

<sup>6</sup>»Ex his autem percipio nec vim volendi, quam a Deo habeo, per se spectatam, causam esse errorum meorum, est enim amplissima, atque in suo genere perfecta; neque etiam vim intelligendi, nam quidquid intelligo, cum a Deo habeam ut intelligam, procul dubio recte intelligo nec in eo fieri potest ut fallar« (Descartes, *Oeuvres de Descartes* [1983], VII: 58.14–19).

<sup>7</sup>Man vergleiche etwa das Bild von der Insel der Wahrheit in KrV B 294 f., AA III: 202.12–203.3.

Literaturgrundlage: Es geht explizit nicht um Endlichkeit und Unendlichkeit in einem quantitativen oder mathematischen Sinne (und darum sind auch die Antithetik ebenso wie Überlegungen zur zeitlichen Begrenztheit unseres Lebens hier nicht einschlägig).

### 3.1.1. Quantitative und qualitative Unendlichkeit

Im zwölften Brief, in dem er ausführlich auf den Begriff des Unendlichen eingeht, betont Spinoza drei wichtige Unterscheidung, deren Nichtbeachtung unweigerlich in Konfusionen führe:

Die Frage nach dem Unendlichen erschien allen immer sehr schwierig, sogar unlösbar, weil sie nicht unterschieden haben (i) zwischen (a<sub>i</sub>) dem, bei dem aus seiner Natur (*sua natura*) oder kraft seiner Definition folgt, dass es unendlich ist; und (b<sub>i</sub>) dem, was keine Grenzen hat, aber nicht kraft seines Wesens (*essentia*), sondern durch seine Ursachen (*vi suae causae*). (ii) Und auch weil sie nicht unterschieden haben zwischen (a<sub>ii</sub>) dem, was unendlich heißt, weil es keine Grenzen hat; und (b<sub>ii</sub>) dem, dessen Teile wir, auch wenn wir dessen Maximum und Minimum haben, dennoch keiner Zahl angleichen (*adaequare*) und durch sie erläutern (*explicare*) können. (iii) Schließlich weil sie nicht unterschieden haben zwischen (a<sub>iii</sub>) dem, was wir ausschließlich mit dem Verstand erkennen (*intelligere*), uns aber nicht bildlich vorstellen (*imaginari*) können; und (b<sub>iii</sub>) dem, was wir uns auch bildlich vorstellen können.<sup>8</sup>

Hier beschreibt immer die durch *a* gekennzeichnete Auffassung das korrekte, hier relevante Verständnis von Unendlichkeit, während die durch *b* gekennzeichnete Auffassung ein Missverständnis evoziert, wenn sie auf die Unendlichkeit Gottes angewendet oder auf ihrer Grundlage die Endlichkeit des Menschen verstanden wird. Die zweite Unterscheidung grenzt den Begriff der Unendlichkeit als Unbegrenztheit (a<sub>ii</sub>) ab gegen die unendliche Mächtigkeit eines (nichtsdestotrotz begrenzten) Kontinuums (b<sub>ii</sub>).<sup>9</sup> Die Vorstellung eines Kontinuums hilft uns bei dem Verständnis unserer eigenen

<sup>8</sup>Brief an Ludwig Meyer vom 20. April 1663: »Quaestio de Infinito omnibus semper difficillima, imò inextricabilis visa fuit, propterea quòd non distinxerunt [(i)] inter [(a<sub>i</sub>)] id, quod suâ naturâ, sive vi suâ definitionis sequitur esse infinitum; & [(b<sub>i</sub>)] id, quod nullos fines habet, non quidem vi suâ essentiae; sed vi suâ causae. [(ii)] Ac etiam, quia non distinxerunt inter [(a<sub>ii</sub>)] id, quod infinitum dicitur, quia nullos habet fines; & [(b<sub>ii</sub>)] id, cujus partes, quamvis ejus maximum & minimum habeamus, nullo tamen numero adæquare, & explicare possumus. [(iii)] Denique quia non distinxerunt inter [(a<sub>iii</sub>)] id, quod solummodò intelligere, non verò imaginari; & inter [(b<sub>iii</sub>)] id, quod etiam imaginari possumus« (Spinoza, *Spinoza Opera* [1925], IV: 53.1–10).

<sup>9</sup>Spinoza expliziert sie durch das Beispiel zweier Kreise unterschiedlicher Größe, die nicht konzentrisch sind und von denen der kleinere zur Gänze innerhalb des größeren liegt. Der Abstand zwischen beiden Kreisen hat ein Minimum und ein Maximum und nimmt dazwischen unendlich viele verschiedene Werte an – die Klasse der Abstände bildet ein Kontinuum, das freilich durch Minimum und Maximum begrenzt ist (siehe ebd., IV: 58.33–59.26). Spinoza diskutiert dieses Beispiel, um auf notwendige Unterscheidungen hinzuweisen, deren Nichtbeachtung in Antinomien führt, wie sie Kant als Antinomie der Teilung. Die entsprechende Antinomie betrifft die »absolute Vollständigkeit der Teilung

Endlichkeit nicht weiter, weil dabei ein ganz anderer Unendlichkeitsbegriff zugrunde gelegt wird. Es geht uns um das Unendliche, welches – wie Spinoza sagt – keine äußeren Grenzen hat.

Die erste Unterscheidung ist hier die wichtigste, weil sie im ersten Teil ( $a_i$ ) die Definition des gesuchten Unendlichkeitsbegriffs enthält; sie reflektiert einen doppelten Unendlichkeitsbegriff, den Spinoza im ersten Buch der »*Ethica*« als Unterscheidung von »absolut unendlich« ( $a_i$ ) und »in seiner Art unendlich« ( $b_i$ ) entwickelt und der eine Unterscheidung zwischen einer quantitativen und einer qualitativen Unendlichkeitsauffassung zur Folge hat: Etwas sei in seiner Art endlich (*res in suo genere finita*), wenn es von etwas anderem von derselben Natur begrenzt werden kann.<sup>10</sup> Ein Körper sei beispielsweise endlich, weil wir uns einen größeren Körper denken können. Und ein Gedanke werde von einem anderen Gedanken begrenzt, weswegen er in seiner Art endlich sei.<sup>11</sup> Ein Körper, der wegen seiner Größe von keinem anderen Körper begrenzt werden kann, wäre in seiner Art unendlich. Und ebenso wäre ein Gedanke, den kein anderer Gedanke begrenzen kann, *in suo genere* unendlich.

Nun könne etwas auch in seiner Art unendlich sein, ohne doch schlechthin Unendlichkeit beanspruchen zu können. Seine Unbegrenztheit dann liege nicht in seiner Natur, sondern sei quasi von außen bedingt, sie sei Folge einer äußeren Ursache. Hingegen sei Gott *absolute infinitus*, insofern er aus unendlich vielen Attributen bestehe, von denen jedes ein ›ewiges‹ und unendliches Wesen (*essentia*) ausdrückt.<sup>12</sup> Zu seinem Wesen gehöre alles, was keine Verneinung in sich schließt, sondern ein Wesen oder eine ›Essenz‹ ausdrückt (*essentiam exprimit*). Die absolute Unendlichkeit ist eine solche, bei der die Unendlichkeit aus dem Wesen (und damit aus der korrekten Definition)

---

eines gegebenen Ganzen in der Erscheinung« (KrV B 443, AA III: 287.7–10). diskutiert. Wir dürfen die Möglichkeit der beliebig feinen gedanklichen Unterteilung nicht mit der Existenz entsprechender unendlich kleiner Dinge verwechseln, wenn wir uns bei der geometrischen Beschreibung der Wirklichkeit nicht in Paradoxa wie dem von Achilles und der Schildkröte verfangen wollen.

<sup>10</sup>»Ea res dicitur in suo genere finita, quae alia ejusdem naturae terminari potest« (Spinoza, *Ethik in geometrischer Ordnung dargestellt* [1677/2007], 1d2).

<sup>11</sup>Der Sinn der Behauptung, ein Gedanke werde von einem anderen Gedanken ›begrenzt‹, erschließt sich sicherlich nicht unmittelbar. Denkbar ist, dass ein Gedanke endlich ist, insofern er von anderen Gedanken unterschieden ist. Zu sagen, dass Katzen Säugetiere sind, ist eben etwas anderen als zu sagen, dass Katzen Karnivore sind. Zugleich ist ein Gedanke durch seine Negation begrenzt; dass Katzen Säugetiere sind, heißt in diesem Sinne auch, dass sie keine Fische sind. Nur durch solche Ausschlüsse sind Gedanken bestimmt gemäß dem Prinzip *omnis determinatio est negatio*, welches sich so bei Spinoza jedoch nicht findet (vgl. Schnepf, *Metaphysik im ersten Teil der Ethik Spinozas* [1996], S. 50 f.).

<sup>12</sup>Vgl. Spinoza, *Ethik in geometrischer Ordnung dargestellt* (1677/2007), 1d6.

der Sache selbst folgt. Gott ist etwa unendlich, insofern – gemäß ›ontologischem‹ Gottesbeweis<sup>13</sup> – aus dem Begriff Gottes bereits dessen Existenz folgt. Aus der absoluten Unendlichkeit folgt die Unendlichkeit *in suo genere*: Wenn etwas absolut unendlich ist, dann kann es nicht in seiner Art endlich sein, denn was über alle Realität verfügt, kann von nichts begrenzt werden.<sup>14</sup>

Der Unterschied zwischen einer quantitativen und einer qualitativen Unendlichkeitsauffassung – und wie er aus dem Gesagten resultiert – verdeutlicht sich an den Begriffen der Dauer und der Ewigkeit, die zugleich auf Spinozas dritte Unterscheidung verweisen. Es gebe ein Unendliches, das wir uns vorstellen können (b<sub>iii</sub>); und es gebe ein Unendliches, das wir zwar erkennen können, das aber nicht Gegenstand unserer Vorstellung sein kann (a<sub>iii</sub>). Maß, Zeit und Zahl seien Modi des Denkens und auch des Vorstellens. Eine Dauer, die keine Grenzen, kein Davor und Danach kennt, sei denkbar und auch vorstellbar, nicht aber die Ewigkeit, die wir zwar denken, uns aber nicht vorstellen können. Und deshalb verfälschen wir jede Einsicht in die Unendlichkeit Gottes, wenn wir ihn zum Gegenstand unseres Vorstellens zu machen versuchen. Um die Substanz oder die Ewigkeit fassen zu können, müssen wir uns auf den Verstand, nicht aber die Vorstellung berufen, denn etwas Unendliches vorzustellen heißt, es nur als ›in seiner Art‹ unendlich zu verstehen, nicht aber als *absolute infinitus*.

Der zentrale Ausgangspunkt, der für ein Verständnis des absolut Unendlichen unentbehrlich ist, ist also der, dass es sich hier nicht um einen mathematischen Begriff von Endlichkeit respective Unendlichkeit handelt, sondern um Begriffe, die wir ›*metaphysisch*‹ nennen könnten. Etwas ist in diesem Sinne nicht dann unendlich, wenn es eine Eigenschaft von entsprechender Quantität hat, sondern genau dann, wenn seine Existenz bereits aus seinem Wesen folgt. Freilich folgt die mathematische Unendlichkeit in gewisser Hinsicht aus der metaphysischen Unendlichkeit: Was *ewig* ist, weil es als nicht-existierend gar nicht gedacht werden könnte, das existiert auch über eine Dauer von unendlicher Ausdehnung. Aber darin geht der Begriff seiner Unendlichkeit eben nicht auf.

<sup>13</sup>Von einem ›ontologischen Gottesbeweis‹ wird erst im Anschluss an Kants Bezeichnung (vgl. KrV B 619, AA III: 396.29–31) gesprochen. Ich gehe auf Fragen rund um diese Bezeichnung nicht ein, da es hier nicht weiter relevant sein wird.

<sup>14</sup>Außerdem folge, dass die Substanz, als das, was in sich selbst ist und durch sich selbst verstanden wird (›*quod in se est et per se concipitur*‹, Spinoza, *Ethik in geometrischer Ordnung dargestellt* [1677/2007], 1d3) und die bereits ihrer Natur nach existiert (Vgl. ebd., 1p7), unendlich ist (vgl. ebd., 1p8), während alle endlichen Dinge in der einen unendlichen Substanz sind (vgl. ebd., 1p15).



Dies lässt sich auch auf den unendlichen Verstand übertragen: Dieser kennt unendlich viele Wahrheiten, aber darin besteht nicht seine Unendlichkeit. Denn die allgemeine metaphysische Position wirkt sich auch auf den unendlichen Verstand (*intellectus infinitus*)<sup>15</sup> aus, von dem der endliche menschliche Verstand ein Teil sei<sup>16</sup>. Auch der menschliche Verstand steht nicht primär in einem quantitativen Verhältnis zum unendlichen Verstand Gottes. Und entsprechend lässt sich die Unendlichkeit des göttlichen Verstandes nicht mathematisch verstehen, wenngleich sie quantitative Unendlichkeiten zur Folge hat. Der unendliche Verstand erkennt nicht mehr oder mit größerer Gewissheit, sondern auf eine andere Art. (Er erkennt ausschließlich auf die Art der *scientia intuitiva* und nicht wie wir auch in den Erkenntnisgattungen des Meinens und des logischen Schlussfolgerns.<sup>17</sup>) Entsprechend ist es Folge unserer Endlichkeit, dass unsere Existenz und unsere Kenntnis wahrer Aussagen auch quantitativ begrenzt ist. Aber dies ist nicht Wesen unserer Endlichkeit im metaphysischen Sinne, sondern eine ihrer Auswirkungen.

Es ist nicht nötig vorauszusetzen, dass Kant Spinozas Überlegungen im Original rezipiert hätte. Es handelt sich um Überlegungen, die sich auch an anderen Stellen finden, mit denen Kant ganz sicher vertraut war, etwa in Baumgartens »*Metaphysica*«. <sup>18</sup> Dieser bezeichnet das mathematische Unendliche – welches er auch »unendlichscheinend« nennt – als *indefinitum* (oder *infinitem imaginarium*) und unterscheidet es von einem *infinitem* (dem »uneingeschränkten«), dessen »Realitätsgrad« (»gradus realitatis«) keine Grenzen habe.<sup>19</sup> Ein *indefinitum* hingegen sei etwas, dessen Grenzen

<sup>15</sup>Dieser Ausdruck findet sich erstmals in einem Folgesatz zur *propositio* 16 des ersten Teils der »*Ethica*« (siehe Spinoza, *Ethik in geometrischer Ordnung dargestellt* [1677/2007], 1p16c1).

<sup>16</sup>»Hinc sequitur mentem humanam partem esse infiniti intellectus Dei« (ebd., 2p11c). Nun ist der menschliche Geist freilich endlich, aber es gehört dennoch zu seiner Natur, Dinge *sub specie aeternitatis* zu erkennen (Vgl. ebd., 2p44c2)

<sup>17</sup>Siehe dazu Kapitel 3.3.2.

<sup>18</sup>Nach Engelhard greift Kant die Unterscheidung von *infinitem* und *indefinitum* vielfach auf (vgl. Engelhard, *Das Einfache und die Materie* [2005], S. 354 f.). In vielen Punkten ist zu vermuten, dass Kant die Position Spinozas nicht aus dessen Schriften selbst kannte, aber doch mit Darstellungen und Anknüpfungen vertraut war.

<sup>19</sup>Dem Kontext nach geht es Baumgarten ausschließlich um den Begriff des Unbeschränkten – die Unterscheidung zwischen *infinitem* und *indefinitum* scheint lediglich das Missverständnis verhüten zu sollen, das aus einer Verwechslung resultierte, wenn die Bestimmung des *indefinitum* (dass wir die Grenzen nicht kennen können oder wollen) als ausreichend für den Begriff des *infinitem* angesehen wird. Er möchte sicherstellen, dass nur das als (wahrhaft) unendlich bezeichnet wird, was tatsächlich keinerlei Beschränkungen hat. In einem uneigentlichen Sinne nämlich können wir dasjenige als unendlich groß bezeichnet, von dem wir keine Größe angeben können, obwohl es möglicherweise eine uns unbekannte Grenze gibt.

wir nicht kennen können oder nicht kennen wollen, unabhängig davon, ob es *de facto* eine Grenze hat. Wir könnten es auch als »unbestimmt« bezeichnen. Nur das Uneingeschränkte oder *infinitum* sei wirklich unendlich; und dieses Unendliche sei als dasjenige, dessen ›Realitätsgrad‹ (*gradus realitatis*) keine Beschränkung habe, das notwendig Seiende (*ens necessarium*), welches keinen Veränderungen unterliege und solchen auch gar nicht unterliegen könne.<sup>20</sup> Unendlichkeit im Sinne des *infinitum* sei nichts anderes als Realität,<sup>21</sup> während das Endliche über Realitäten, aber auch über Negationen, also *modi* verfüge.<sup>22</sup> Gerade in dieser Anbindung des *infinitum* an die *realitas* ähnelt Baumgartens Differenzierung derjenigen, die sich paradigmatisch und auf höchstem Reflexionsniveau bei Spinoza findet.

Nach Kants Auskunft ist es nun zwar kein Fehler, von der Unendlichkeit Gottes und unserer Endlichkeit zu sprechen, da man die Freiheit besitze, beide Ausdrücke entsprechend auszulegen. Man müsse sich jedoch klar von einem mathematischen Verständnis abgrenzen. Deshalb bevorzugt er eigenen Angaben aus dem Jahre 1763 zufolge den Ausdruck »Allgenugsamkeit« gegenüber dem der Unendlichkeit für die Charakterisierung göttlicher Vollkommenheit, weil es ein Fehler sei, das Verhältnis des göttlichen zu unserem menschlichen Denken als quantitativen Unterschied begreifen zu wollen. Denn dies setzte voraus, dass beide ihrer Beschaffenheit nach grundsätzlich gleich und nur von verschiedener Stärke seien.<sup>23</sup> Verstehen wir den Unterschied zwischen Gott und uns als lediglich graduell – und sei die Differenz zahlenmäßig noch so groß – dann befinden wir uns zwar auf vertrautem Terrain, weil wir uns einen besseren Verstand leicht vorstellen können (insofern hat diese Konzeption den Vorteil guter Verständlichkeit). Aber wir bilden damit doch nur eine weitere anthropomorphe Gottesvorstellung, die dem Begriff des wirklich Unendlichen nicht gerecht wird. Bei der Unterscheidung von menschlichem und göttlichem Denken interessiert gerade ein qualitativ Unendliches, nicht das mathematische oder quantitative Unendliche.<sup>24</sup>

<sup>20</sup>Vgl. Baumgarten, *Metaphysica — Metaphysik* (1739/2011), §§ 253–258, AA XVII: 82.2–21.

<sup>21</sup>Vgl. Baumgarten, *Metaphysica — Metaphysik* (1739/2011), § 261, AA XVII: 82.34–35.

<sup>22</sup>Vgl. Baumgarten, *Metaphysica — Metaphysik* (1739/2011), § 263, AA XVII: 83.5–8

<sup>23</sup>Vgl. BDG A 186 f., AA II: 154.4–19.

<sup>24</sup>In »Was heißt: sich im Denken orientieren?« spricht Kant hingegen Gott »Unendlichkeit der Größe nach zur Unterscheidung von allem Geschöpfe« zu (WDO A 322, AA VIII: 142.30). Dort wird jedoch nicht der göttliche Verstand beschrieben, sondern begründet, warum Gott in unserer Wahrnehmung nicht als solcher identifizierbar sei.

Die genannte Ablehnung eines mathematischen Verständnisses von Unendlichkeit bei der Explikation göttlicher Eigenschaften stammt aus dem Jahr 1763; und sicherlich ist denkbar, dass Kant seine Ansicht später revidiert und doch einen quantitativen Unterschied herausstellen möchte. Dies wird bezüglich des Begriffs des intuitiven und diskursiven Verstandes in § 77 der »*Kritik der Urteilkraft*« von Peter McLaughlin behauptet.<sup>25</sup> Dennoch gilt mindestens *prima facie* die Interpretationsmaxime, dass die Endlichkeit unseres Denkens bei Kant nicht als quantitative Einschränkung aufzufassen ist. Dafür sprechen die frühe Auskunft Kants von 1763 und die Tatsache, dass Kant stets von der besonderen *Beschaffenheit* unseres Verstandes spricht und auch in der »*Kritik der Urteilkraft*« noch davon spricht, dass »keine menschliche Vernunft (auch keine endliche, die der Qualität nach der unsrigen ähnlich wäre, sie aber dem Grade nach noch so sehr überstiege) die Erzeugung auch nur eines Gräschens aus bloß mechanischen Ursachen zu verstehen hoffen«<sup>26</sup> könne.<sup>27</sup> Ich gehe also davon aus, dass Kant in diesem Zusammenhang einen qualitativen Unendlichkeitsbegriff vor Augen hat. Entsprechend hilft es auch nicht, die Antithetik der »*Kritik der reinen Vernunft*« zu konsultieren, denn die dort thematisierte Totalität der »Reihe in der Synthesis des Mannigfaltigen«<sup>28</sup> diskutiert nur mathematische Unendlichkeitsvorstellungen, die vielleicht in aktual und potentiell Unendliches differenziert werden können. Doch beides entspricht nicht dem Begriff des Unendlichen, der bei der Explikation des Unterschiedes zwischen unserem endlichen und einem göttlichen unendlichen Verstand hilfreich sein könnte. Und der Begriff »Allgenugsamkeit« lässt vermuten, dass Kant bereits 1763 an die Unabhängigkeit als entscheidendes Merkmal eines unendli-

---

<sup>25</sup> »Ein unendlicher Verstand könnte durch Kenntnis sämtlicher empirischer Gesetze den Begriff eines jeden Besonderen durchgehend bestimmen, so daß nichts Zufälliges übrig bleibt. Daß wir dies nicht können, sondern auf die Urteilkraft angewiesen sind, hängt von der Endlichkeit (Schranken) unseres Verstandes, nicht von seiner Qualität (Beschaffenheit) ab« (McLaughlin, *Kants Kritik der teleologischen Urteilkraft* [1989], S. 148). Kants Behauptung ist aber gerade, dass die empirischen Gesetze als solche aus Sicht des Verstandes zufällig sind (sonst bräuchten wir keine Erfahrung, um sie zu erkennen). Ein Gesetz ist eben empirisch, wenn wir es nur historisch wissen *können* (siehe Kapitel 7.2). Auch dann, wenn wir *alle* empirischen Gesetze kennten, wären diese in dieser Hinsicht zufällig und somit die Natur zweckmäßig (siehe Kapitel 7.3.3). Siehe dazu auch weiter unten Kapitel 3.3.2.

<sup>26</sup>KU § 77; AA V: 409.33–37. Siehe auch KU § 75, AA V: 400.13–21.

<sup>27</sup>Diese Sichtweise teilt auch Henry E. Allison: »[A]s discursive, human knowledge differs in kind, not merely in degree, from that which might be had by a putative pure understanding« (Allison, *Kant's Transcendental Idealism* [2004], S. 17).

<sup>28</sup>KrV B 442, AA III: 286.37.

chen Verstandes gedacht haben mag, ebenso wie er später die Abhängigkeit unseres Verstandes als Charakteristikum unserer Endlichkeit herausstellt.<sup>29</sup>

### 3.1.2. Der Ursprung unserer Endlichkeitsvorstellung

Es stellt sich nun aus methodischen Gründen die Frage, welcher Begriff der ursprüngliche ist: der des endlichen oder der des unendlichen Verstandes. Mit diesem Begriff müsste dann die Analyse begonnen werden. Autoren wie Descartes, Hobbes und Locke wenden sich dieser Frage explizit zu und auch bei Kant findet sich eine Antwort, die es zu berücksichtigen gilt. Woher also haben wir unsere Begriffe von endlichem und unendlichem Verstand? Können wir einen Begriff eines göttlichen Verstandes ausgehend von einem Begriff unseres endlichen Denkens bilden? Oder liegt er dem Begriff unseres eigenen Verstandes sogar zugrunde?

Descartes sagt, der menschliche endliche Verstand sei lediglich ein schwächeres Abbild des unendlichen göttlichen Verstandes und wer versteht, was der Ausdruck »Verstand« bedeutet, wer also eine Vorstellung von unserem endlichen Verstand hat, der müsse bereits eine Vorstellung von einem nicht-endlichen, göttlichen Verstand haben. Denn die Vorstellung eines endlichen Verstandes sei lediglich die Idee eines perfekten Verstandes verbunden mit einer Privation: So wie wir die Idee einer defekten Maschine nur bilden können, wenn wir zunächst eine Vorstellung von einer nicht-defekten Maschine besitzen und diese mit der Vorstellung eines Mangels verbinden, ebenso könnten wir nur dadurch eine Vorstellung von unserem Denken erwerben, dass wir die Idee des Verstandes mit der Vorstellung eines Mangels verbinden. So lautet das Argument der dritten Meditation, mit dem nachgewiesen werden soll, dass wir über eine Idee des göttlichen Verstandes verfügen.<sup>30</sup>

Bei John Locke findet sich die klassische empiristische Gegenposition zu Descartes' Annahme einer ursprünglichen Gottesvorstellung.<sup>31</sup> Grundlage ist die Annahme,

<sup>29</sup>Siehe dazu KrV B 72, AA III: 72.29–73.4. Siehe auch MSI § 10, AA II: 396.19–397.4.

<sup>30</sup>»Nec putare debeat me non percipere infinitum per veram ideam, sed tantum per negationem finiti, ut percipio quietem & tenebras per negationem motus & lucis; nam contra manifeste intelligo plus realitatis esse in substantia infinita quam in finita, ac proinde priorem quodammodo in me esse perceptionem infiniti quam finiti, hoc est Dei quam mei ipsius« (Descartes, *Oeuvres de Descartes* [1983], VII: 45.23–29). Diese Vorstellung eines göttlichen Verstandes können wir nicht aufbauend auf anderen Ideen erworben haben, sie sei uns somit angeboren (vgl. ebd., VII: 51.6–14).

<sup>31</sup>Schon Hobbes behauptet gegen Descartes, dass dessen Behauptung, wir verfügten über eine solche angeborene Idee Gottes, die als Ursprung unserer Idee von unserem endlichen Verstand anzusehen

unser Geist gleiche einer *tabula rasa*, der erst durch die sinnliche Wahrnehmung – äußere *sensation* und innere *reflection* – Inhalte gegeben werden. Unsere Vorstellungen erhalten wir dann entweder unmittelbar durch entsprechende Wahrnehmungen oder mittelbar durch Modifikation solcher Wahrnehmungen. Da wir keine unmittelbare Bekanntschaft mit einem unendlichen Denken machen können, können wir unseren Begriff eines solchen Denkens nur mittelbar bilden, indem wir von einem Denken ausgehen, das uns bekannt ist – dem endlichen –, und diese Idee mit einer anderen Idee kombinieren. Nach Locke bilden wir die Vorstellung eines unendlichen Verstandes ausgehend von der durch Reflexion gewonnenen Vorstellung von den Eigenschaften und Tätigkeiten unseres eigenen endlichen Verstandes durch Steigerung mittels der Idee des Unendlichen.<sup>32</sup>

Verfügen wir also zunächst über eine Vorstellung von einem endlichen Verstand und bilden auf dieser Grundlage die Vorstellung von einem unendlichen Erkenntnisvermögen, wie dies die Empiristen Hobbes und Locke behaupten? Oder ist der Begriff des unendlichen Verstandes ursprünglich gegeben und der des endlichen Verstandes davon abgeleitet, wie Descartes nachweisen zu können glaubt? Welche Annahme muss einer Interpretation Kants zugrunde gelegt werden? Kant kommentiert diese Auseinandersetzung nicht explizit. Um seine Vorgehensweise zu verstehen, sollten wir jedoch eine dritte Möglichkeit erwägen, die sich im Laufe der Explikation als korrekt erweisen wird: So verfügen wir zunächst über den Begriff des Verstandes, ohne zwischen einem endlichen und einem unendlichen Verstand zu differenzieren. Ein Verstand wiederum ist entweder diskursiv oder intuitiv, je nachdem, ob er lediglich denken kann oder anschaut. Es handelt sich also weder bei der Vorstellung eines intuitiven Verstandes, noch bei der Vorstellung einer intellektuellen Anschauung um Derivate ausgehend von unseren Vorstellungen von einem diskursiven Verstand oder

---

ist, ungereimt sei. Vielmehr besäßen wir *keine* Vorstellung von einem göttlichen Verstand, da dieser als unendlicher Verstand gar nicht geeignet sei, Gegenstand eines mentalen ›Bildes‹ zu sein (vgl. Descartes, *Oeuvres de Descartes* [1983], VII: 183.4–19). Descartes erwidert wiederum, dass Hobbes über eine falsche Vorstellung darüber verfüge, was eine Vorstellung (›*idea*‹) ist, und deshalb irrtümlich annehme, es könne keine solche Vorstellung von einem göttlichen Verstand geben (Vgl. ebd., VII: 183.22–25).

<sup>32</sup>Vgl. Locke, *The Works of John Locke* (1823/1963), II: 31: »[H]aving, from what we experiment in ourselves, got the ideas of existence and duration; of knowledge and power; of pleasure and happiness; and of several other qualities and powers, which it is better to have than to be without: when we would frame an idea the most suitable we can to the Supreme Being, we enlarge every one of these with our idea of infinity; and so putting them together, make our complex idea of God.«

einer sinnlichen Anschauung. Und wir benötigen auch keinen Begriff nicht-endlicher Erkenntnisvermögen als Ursprung der Vorstellung unserer endlichen Vermögen.<sup>33</sup>

Nun schreibt Kant des öfteren, wir könnten die Möglichkeit eines ›anderen‹ Verstandes oder einer ›anderen‹ Anschauung nicht einsehen.<sup>34</sup> Ist es vielleicht nach Kant der Fall, dass wir über gar keinen Begriff und keine Vorstellung eines unendlichen Verstandes verfügen? Haben wir vielleicht nur eine Vorstellung von unserem eigenen, endlichen Verstand. Es wäre merkwürdig, wenn Kant sagen wollte, dass wir über keinen Begriff eines nicht-endlichen Verstandes verfügen, denn dann verstünden wir auch das nicht, was er mit Hilfe dieses Begriffs zu erläutern versucht. Denn nur durch die Konzeption eines ›anderen‹ Verstandes und einer ›anderen‹ Anschauung sei es möglich zu erkennen, dass wir die Dinge lediglich so erkennen, wie sie uns erscheinen, nicht so, wie sie an sich sind.<sup>35</sup> Was wir nicht einsehen, ist vielmehr dieses: Wir können die Wirkungsweise eines nicht-endlichen Verstandes nicht näher erläutern. Die Wirkungsweise unseres eigenen Verstandes können wir analysieren, die Wirkungsweise eines gänzlich anderen Verstandes ist eine *terra incognita*, über die wir nichts weiter sagen können, als diesen allgemeinen Begriff anzugeben, dass er nicht denkt, sondern anschaut. Dieser ist konsistent, stellt aber keine reale Möglichkeit dar, weil wir nicht wissen, wie er realisierbar sein könnte.<sup>36</sup>

<sup>33</sup>Es ist sicherlich korrekt, dass ein Verständnis einer Fähigkeit und einer Tätigkeit dem Verständnis der fehlerhaften Ausübung vorausgeht. Der Begriff »sich verrechnen« ist derivativ zu dem Begriff »rechnen«: Nur wer (richtig) rechnen kann, kann sich auch verrechnen; und nur wer weiß, was »rechnen« heißt, kann auch wissen, was heißt, sich zu verrechnen. Wir können den Ausdruck »sich verrechnen« nur verstehen als Beschreibung der fehlerhaften Ausführung der Operation des Rechnens. Um es mit Gilbert Ryle zu sagen: Dass jemand rechnen kann, beschreibt eine Kompetenz; dass er sich auch verrechnen kann, beschreibt eine Anfälligkeit. Kompetenzen gehen Anfälligkeiten logisch voraus: Um eine Anfälligkeit zu haben, muss man zunächst über eine entsprechende Kompetenz verfügen. Wer nie rechnen lernte, kann sich auch nicht verrechnen (vgl. hierzu Ryle, *The Concept of Mind* [1949/2002], S. 60, 130 f.). Aber daraus folgt gerade nicht, dass wir einen Begriff von Unfehlbarkeit bräuchten, um unsere fehlerbaren Vermögen zu verstehen. Gilbert Ryle behauptet, es gehöre zum Verfügen über eine Fähigkeit dazu, auch für Fehler anfällig zu sein (vgl. ebd., S. 130). Sollte das stimmen, dann ist ein entsprechendes Vermögen überhaupt nur als endliches denkbar.

<sup>34</sup>Vgl. KrV B 213, AA III: 212.20–21

<sup>35</sup>Henry E. Allison betont, dass der transzendente Idealismus als Resultat der Analyse unserer Endlichkeit – Allison schreibt »discursivity« – zu interpretieren sei (vgl. Allison, *Kant's Transcendental Idealism* [2004], S. 1–73).

<sup>36</sup>Ganz ähnlich sagt Descartes, ein unendlicher Verstand könne von uns nicht begriffen werden, weil wir selbst endlich sind. »[E]st [...] de ratione infiniti, ut a me, qui sum finitus, non comprehendatur« (Descartes, *Oeuvres de Descartes* [1983], VII: 46.21–23). Dennoch verfügten wir über eine Idee eines solchen Verstandes. Zu beachten ist, dass Descartes für das, was wir *nicht* können, den Ausdruck »comprehendere« (›begreifen‹) verwendet, für das, was wir können, hingegen den Ausdruck »intendere« (verstehen) bzw. »percipere«. Siehe dazu auch die Stufen des Erkennens nach Kant in Log A 96 f., AA

Ich gehe also davon aus, dass wir (mindestens) einen Begriff von einem ›anderen‹ Verstand haben und dass dieser sich von unserem Verstand nicht nur graduell, sondern qualitativ unterscheidet. Der Begriff dieses Verstandes wird wie der Begriff unseres eigenen Verstandes im Ausgang des Begriffs eines Verstandes überhaupt gebildet, unter den unserer ebenso wie der ›andere‹ Verstand fallen, indem ihm bestimmte Eigenschaft jeweils zu- oder abgesprochen werden. (Dasselbe wird auch für den Begriff einer sinnlichen *respective* einer intellektuellen Anschauung gelten.) Im weitere Verlauf wird es darum gehen, zunächst den Begriff des Verstandes unabhängig davon, ob es sich um einen endlichen oder unendlichen Verstand handelt, zu explizieren und anschließend herauszuarbeiten, was es ist, das dem endlichen und unendlichen Verstand jeweils zu- oder abgesprochen wird.

### 3.1.3. Eine mögliche Vieldeutigkeit

Während die Wörter »endlich« und »unendlich« bei Kant eher selten zur Charakterisierung von Erkenntnisvermögen herangezogen werden, finden sich sehr unterschiedliche Bezeichnungen, deren systematische Zusammenhänge sich nicht von selbst verstehen. An vielen Stellen der Schriften Kants kommt die Beschreibung eines Verstandes vor, der nicht wie der unsrige nur denken kann und zur Gewährleistung des Gehalts seines Denkens (zur Gewinnung von Anschauungen) auf die Sinne rekurrieren muss, sondern der selbst anschaut.<sup>37</sup> Er beschreibt einen solchen Verstand auch als einen Verstand, der durch eine nicht-sinnliche Anschauung seinen Gegenstand ›intuitiv‹ erkennt.<sup>38</sup> Ebenfalls in der »*Kritik der reinen Vernunft*« spricht Kant von einer »gesetzgebende[n] Vernunft (intellectus archetypus) [...], von der alle systema-

IX: 64.33–65.24. Siehe zur logischen im Gegensatz zur realen Möglichkeit auch folgende Anmerkung zur Vorrede der zweiten Auflage der »*Kritik der reinen Vernunft*«: KrV B xxvi, AA III: 17.29–38.

<sup>37</sup> »Ein Verstand, in welchem durch das Selbstbewußtsein zugleich alles Mannigfaltige gegeben würde, würde *anschauen*; der unsere kann nur *denken* und muß in den Sinnen die Anschauung suchen« (KrV B 135, AA III: 110.26–29). Ohne das Mannigfaltige der Anschauung wäre unser Denken, wie Kant durchgängig betont, leer. Siehe z. B. den bekannten Ausspruch in KrV B 75, AA III: 75.14–15: »Gedanken ohne Inhalt sind leer, Anschauungen ohne Begriffe sind blind.« An anderer Stelle schreibt er: »*Verstand* und *Sinnlichkeit* können bei uns *nur in Verbindung* Gegenstände bestimmen. 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« (KrV B 314, AA III: 213.32–36).

<sup>38</sup>KrV B 311 f., AA III: 212.16–21.

tische Einheit der Natur, als dem Gegenstande unserer Vernunft, abzuleiten sei.«<sup>39</sup> Der Ausdruck »*intellectus archetypus*« findet sich auch in der »*Kritik der Urteilkraft*« zur Bezeichnung des *intuitiven Verstandes* als Gegenbegriff zu unserem diskursiven Verstand, den Kant »*intellectus ectypus*« nennt.<sup>40</sup>

In einer »nur episodisch, zur Erläuterung«<sup>41</sup> angeführten Anmerkung in der »*Kritik der Urteilkraft*« finden wir die systematischste Ausarbeitung von Kants Überlegungen zu einem menschlichen Denken:

1) Unser menschlicher Verstand müsse Möglichkeit und Wirklichkeit der Dinge unterscheiden, während ein anschauender Verstand nur das Wirkliche zum Gegenstand hätte.<sup>42</sup> Unser Verstand sei ein Vermögen der Begriffe, das nur denken, nicht aber anschauen kann und daher auf Anschauungen angewiesen ist, die ihm von den Sinnen gegeben werden.<sup>43</sup>

2) Unsere praktische *Vernunft* ist endlich, insofern ihre Gesetze uns als Imperative entgegentreten, weil bei endlichen Wesen wie uns erstens die Einsicht in Gesetze, Regeln und Ratschläge nicht automatisch die Handlungsausführung herbeiführt, wir eben auch anders handeln können, und wir uns zweitens als endliche Wesen mit antagonistischen Neigungen konfrontiert sehen, die uns gerade zum Zuwiderhandeln *gegen* die Imperative der Vernunft verleiten.

3) Nach Auskunft von § 77 der »*Kritik der Urteilkraft*« »können wir uns [...] einen Verstand denken, der, weil er nicht wie der unsrige diskursiv, sondern intuitiv ist, vom Synthetisch-Allgemeinen (der Anschauung eines Ganzen als eines solchen) zum Besonderen geht, d. i. vom Ganzen zu den Teilen«<sup>44</sup>. Eben die entgegengesetzte Eigentümlichkeit unseres Verstandes, vom Analytisch-Allgemeinen (von Begriffen) zum Besonderen gehen zu müssen, sei verantwortlich dafür, dass die mechanische und die teleologische Erklärungsart von Naturprodukten *aus unserer Sicht* als unterschiedliche Arten der Erklärung nebeneinander bestünden. Einen intuitiven Verstand nennt Kant

<sup>39</sup>KrV B 723, AA III: 456.37–457.2.

<sup>40</sup>Vgl. KU § 77, AA V: 408.18–23.

<sup>41</sup>KU § 76, AA V: 401.6–7.

<sup>42</sup>Vgl. KU § 76; AA V: 401.31–403.19.

<sup>43</sup>Vgl. KrV B 92 f., AA III: 85.10–16. Dort sagt Kant, dass die *Erkenntnis* des menschlichen Verstandes diskursiv und nicht intuitiv sei (ebenso KrV B 311 f., AA III: 166.37–167.5). Siehe dazu auch KrV B 135, AA III: 110.26–29, wo unser endlicher Verstand als Vermögen zu *denken* beschrieben wird.

<sup>44</sup>KU § 77, AA V: 407.19–23.



hier auch »*intellectus archetypus*« im Gegensatz zu unserem »*intellectus ectypus*«<sup>45</sup>, wobei offen bleibt, ob dieser Begriff identisch ist mit dem eines *intellectus archetypus* als ›gesetzgebender Vernunft‹ in der »*Kritik der reinen Vernunft*«<sup>46</sup>.

Es liegt *prima facie* nahe davon auszugehen, dass Kant in einem einheitlichen Sinn von unserem menschlichen, endlichen Verstand, einem diskursiven Verstand oder einem *intellectus ectypus* und entsprechend einheitlich von einem nicht-endlichen oder intuitiven Verstand oder einem *intellectus archetypus* spricht. Nicht ganz so nah liegt es, den intuitiven Verstand zugleich mit der intellektuellen Anschauung zu identifizieren. Andererseits drängt sich folgender Gedankengang auf: Wenn ein Verstand diskursiv ist, der denkt und nicht anschaut, ein intuitiver Verstand aber anschaut, dann muss man doch vermuten, dass die Anschauungen eines solchen Verstandes eben intellektuelle im Gegensatz zu sinnlichen Anschauungen sind; schließlich entstammen sie dem Verstand (*intellectus*) und nicht den Sinnen. Es ist nichts natürlicher, als die intellektuellen Anschauungen eben als die Produkte eines anschauenden Verstandes anzusehen.

Nun kann man dennoch mit Eckart Förster die Auffassung vertreten, dass solche Annahmen zumindest begründungsbedürftig sind. Es handelt sich schließlich um gehaltvolle philosophiehistorische Behauptungen mit erheblicher Tragweite für unser Verständnis der Philosophie Kants, wie auch der nach-kantischen Philosophie von Maimon über Fichte und Schelling bis Hegel.<sup>47</sup> In Opposition zu leichtfertigen Iden-

<sup>45</sup>Siehe KU § 77, AA V: 408.18–23.

<sup>46</sup>Siehe KrV B 723, AA III: 456.37.

<sup>47</sup>Insbesondere Hegel und Schelling wird vorgeworfen vorauszusetzen, dass die intellektuelle Anschauung der intuitive Verstand sei. »Dazu ist festzuhalten, dass Hegel sich bis 1803 hinsichtlich des Absoluten genau wie Schelling durchgängig am Urgrundgedanken des § 76 der Kritik der Urteilskraft orientiert und, genau wie dieser, intellektuelle Anschauung und intuitiven Verstand identifiziert bzw. nicht zwischen ihnen unterscheidet. Der wesentliche Unterschied zwischen den §§ 76 und 77, also zwischen dem, was nach Kant zwei je verschiedene Grenzen des menschlichen Erkenntnisvermögens bezeichnet, wird von beiden gleichermaßen übersehen« (Förster, »Die Bedeutung von §§ 76, 77 der Kritik der Urteilskraft für die Entwicklung der nachkantischen Philosophie (Teil 2)« [2002], S. 325). Dabei identifiziert Hegel den intuitiven Verstand und damit zugleich die intellektuelle Anschauung mit der transzendentalen Einbildungskraft, um zu zeigen, dass Kant inkonsequent verfare, wenn er die Möglichkeit eines intuitiven Verstandes leugnet: »Von dieser Idee erkennt Kant zugleich, daß wir nothwendig auf sie getrieben werden, und die Idee dieses urbildlichen, intuitiven Verstandes ist im Grunde durchaus nichts anders als dieselbe Idee der transzendentalen Einbildungskraft, die wir oben betrachteten, denn sie ist anschauende Thätigkeit, und zugleich ist ihre innere Einheit gar keine andere, als die Einheit des Verstandes selbst, die Kategorie in die Ausdehnung versenkt, die erst Verstand und Kategorie wird, insofern sie sich von der Ausdehnung absondert; die transendentale Einbildungskraft ist also selbst anschauender Verstand« (Hegel, *Gesammelte Werke* [1968 ff.], IV: 341.1–8). Während es mir

tifizierungen ließe sich eben auch denken, dass nur die *Funktion* der beschriebenen Verstandesarten gleich sei.<sup>48</sup> Sie werden konstruiert, um Eigentümlichkeiten unseres endlichen Denkens vor Augen zu führen. Nichts garantiert dabei, dass es sich stets um dieselbe Eigentümlichkeit handelt. Und so differenziert Förster streng zwischen den drei Charakterisierungen unserer Endlichkeit:

*Weil wir in Verstand und Sinnlichkeit zwei voneinander unabhängige Stämme der Erkenntnis haben, müssen wir zwischen Möglichkeit und Wirklichkeit unterscheiden (anders: eine intellektuelle Anschauung); weil wir sowohl Sinnen- als auch Vernunftwesen sind, erscheint uns das Sittengesetz als ein Sollen, nicht als ein Sein oder Wollen (anders: ein heiliger Wille); weil unser Verstand diskursiv ist, beurteilen wir Organismen unweigerlich als Naturzwecke (anders: ein intuitiver Verstand).<sup>49</sup>*

In der »*Kritik der reinen Vernunft*« gehe es um die Besonderheit unserer *Anschauung* als sinnlicher und intellektueller; die »*Grundlegung zur Metaphysik der Sitten*« und die »*Kritik der praktischen Vernunft*« thematisierten hingegen die Besonderheit unseres endlichen im Vergleich zu einem heiligen Willen und schließlich die »*Kritik der Urteilkraft*« die Besonderheit unseres diskursiven im Kontrast zu einem intuitiven Verstand.<sup>50</sup>

Förster warnt vor allem davor, die intellektuelle Anschauung der ersten Kritik mit dem intuitiven Verstand der dritten Kritik zu identifizieren. Zwar habe auch Kant zunächst nicht klar zwischen beiden differenziert, doch spätestens in den Ausführungen der »*Kritik der Urteilkraft*« seien beide systematisch unterschieden. Während die intellektuelle Anschauung, die Kant in § 76 der »*Kritik der Urteilkraft*« thematisiert, Überlegungen zum Gegensatz von Rezeptivität und Spontaneität zu explizieren helfe, betreffe die Konzeption eines intuitiven Verstandes in § 77 den Unterschied *diskursiver* und *intuitiver* Erkenntnisse.<sup>51</sup>

---

korrekt zu sein scheint, intellektuelle Anschauung und intuitiven Verstand zwar nicht zu identifizieren, aber doch zu sagen, dass intellektuelle Anschauungen eben die Erkenntnisse sind, die ein Verstand generiert, der nicht denkt, sondern anschaut, also ein intuitiver Verstand, ist die Identifizierung von intuitivem Verstand und transzendentaler Einbildungskraft freilich zurückzuweisen.

<sup>48</sup>So behauptet auch Peter McLaughlin, es gebe bei Kant eine ganze Reihe »intuitiver« Verstandesarten, die keine gemeinsamen Eigenschaften haben, aber alle eine gemeinsame Funktion als Vergleichsverstand (vgl. McLaughlin, *Kants Kritik der teleologischen Urteilkraft* [1989], S. 153 f.).

<sup>49</sup>Förster, *Die 25 Jahre der Philosophie* (2011), S. 153.

<sup>50</sup>Förster geht es dabei vor allem um den Unterschied zwischen der in der »*Kritik der reinen Vernunft*« thematisierten Besonderheit unseres Erkenntnisvermögens und der in der »*Kritik der Urteilkraft*« diskutierten Diskursivität unseres Verstandes. Die Einordnung der Endlichkeit unseres Willens wird nicht eigens thematisiert.

<sup>51</sup>Vgl. Förster, »Die Bedeutung von §§ 76,77 der *Kritik der Urteilkraft* für die Entwicklung der nachkantischen Philosophie (Teil 1)« (2002), S. 177.

Nun spricht auch der § 77 der »*Kritik der Urteilskraft*« von einer intellektuellen Anschauung, wie Förster einräumen muss.<sup>52</sup> Somit ist die ursprüngliche Einteilung in dieser Einfachheit letztlich nicht haltbar; stattdessen sieht sich Förster gezwungen, eine Mehrdeutigkeit auch des Begriff »intellektuelle Anschauung« und mehrere Konzeptionen eines ›anderen‹ Verstandes anzunehmen. Somit seien verschiedene Konzeptionen von intellektueller Anschauung und intuitivem Verstand zu unterscheiden.<sup>53</sup> Manche dieser Konzeptionen seien als unendlich oder ›göttlich‹ anzusehen. Andere wiederum seien nicht als unendlich konzipiert, sondern stellten andere endliche Formen des Verstandes und des Anschauens dar. Zunächst sind nach Förster folgende zwei Verständnisse von »intellektuelle Anschauung« zu unterscheiden:

1) Die intellektuelle Anschauung, die in der Deduktion der reinen Verstandesbegriffe in der »*Kritik der reinen Vernunft*« zum Vergleich herangezogen wird, sei eine *produktive Anschauung*, die ihre Gegenstände selbst hervorbringe. Sie sei »produktive Einheit von Möglichkeit (Denken) und Wirklichkeit (Sein)«<sup>54</sup>. Das könne heißen, dass die produktive Anschauung das Ganze der Welt hervorbringt, aber die Konzeption einer produktiven Anschauung verpflichte doch nicht darauf und sei daher nicht *per se* überschwenglich. Fichte und Schelling hätten die Realisierbarkeit einer solchen Anschauung behauptet und für erfahrbar gehalten.

2) Eine andere Form der intellektuellen Anschauung bringe ihre Gegenstände nicht selbst hervor, erkenne aber die Dinge an sich, da sie keine sinnliche Anschauung und daher nicht den Bedingungen unserer Sinnlichkeit unterworfen sei. (Die Abhängigkeit unserer Wahrnehmung von der Form unserer Sinnlichkeit macht Kant dafür verantwortlich, dass wir die Dinge nur so wahrnehmen, wie sie uns *erscheinen*, nicht so, wie sie *an sich* sind.<sup>55</sup>) Als Beispiele für Konzeptionen nicht-sinnlicher Anschauungen verweist Förster auf antike ›Sehstrahltheorien‹; in einer solchen Theorie werde unsere Anschauung beschrieben als nicht rezeptiv und daher fähig, die Dinge als Dinge

<sup>52</sup>Vgl. Förster, »Die Bedeutung von §§ 76,77 der *Kritik der Urteilskraft* für die Entwicklung der nachkantischen Philosophie (Teil 1)« (2002), S. 178.

<sup>53</sup>Siehe zu diesen Unterscheidungen bei Förster auch Quarfood, »Discursivity and Transcendental Idealism« (2012), S. 151.

<sup>54</sup>Förster, »Die Bedeutung von §§ 76,77 der *Kritik der Urteilskraft* für die Entwicklung der nachkantischen Philosophie (Teil 1)« (2002), S. 179.

<sup>55</sup>Vgl. KrV B 59, AA III: 65.9–22.

an sich zu erkennen und nicht bloß, wie sie uns erscheinen.<sup>56</sup> Es sei diese Form der intellektuellen Anschauung, die in § 77 der »*Kritik der Urteilskraft*« bemüht werde und die sich zuvor im »*Noumena und Phaenomena*«-Kapitel der »*Kritik der reinen Vernunft*« finde. Unter den Philosophen, die im Anschluss an Kant philosophierten, habe keiner eine solche übersinnliche Anschauung für möglich gehalten.

Bernd Prien betont, dass nur die produktive intellektuelle Anschauung die Anschauung eines göttlichen Verstandes sei, während derselbe Ausdruck oft auch lediglich auf eine ›übersinnliche Anschauung‹ verweise, die unserem Verstand ebenso ein Mannigfaltiges darbiete, das zwar nicht von den Bedingungen unserer Sinnlichkeit abhängt, aber dennoch die Gegenstände der Erkenntnis nicht hervorbringe. Dabei denkt Prien nicht wie Förster an antike Sehstrahltheorien, sondern an eine ›Ideenschau‹ im Sinne der Mathematikauffassung Platons.<sup>57</sup> Durch eine solche übersinnliche Anschauung wäre uns – wenn wir über sie verfügten – ebenso wie durch die sinnliche Anschauung ein Mannigfaltiges gegeben, welches der Synthesis durch unseren Verstand bedürfte. Eine übersinnliche Anschauung vertrage sich daher mit der Endlichkeit unseres Verstandes.<sup>58</sup>

Nun ist es hier nicht von weiterer Relevanz, ob es sich bei der nicht-sinnlichen Anschauung, die jedoch nicht produktiv sein soll, eher um eine Art Sehstrahl oder um eine Art Ideenschau handelt. Ich werde sie der Kürze halber im folgenden schlicht als *übersinnliche* Anschauung bezeichnen. Es ist somit nach Prien wie nach Förster zwischen zwei Arten einer nicht-sinnlichen Anschauung zu unterscheiden: der übersinnlichen und der produktiven Anschauung. Beide Konzeptionen wären je nach konkreter Ausgestaltung auch mit einem endlichen Verstand kombinierbar.

Eine ähnliche Unterscheidung wie diejenige zwischen produktiver und übersinnlicher Anschauung lässt sich nach Förster zwischen zwei Arten, den Terminus »intuitiver Verstand« zu explizieren, rekonstruieren.<sup>59</sup> Beide Verwendungsweisen finden sich

<sup>56</sup>Vgl. Förster, »Die Bedeutung von §§ 76,77 der *Kritik der Urteilskraft* für die Entwicklung der nachkantischen Philosophie (Teil 1)« (2002), S. 178. Warum solche Anschauungen dies leisten können sollten, erläutert Förster jedoch nicht.

<sup>57</sup>Vgl. Prien, *Kants Logik der Begriffe* (2006), S. 96. Auch Klaus Düsing sieht Kants intellektuelle Anschauung in der platonisch-neuplatonischen Tradition der Ideenschau; die Ideen seien mit den intellektuellen Anschauungen sogar zu identifizieren (vgl. Düsing, »Naturteleologie und Metaphysik bei Kant und Hegel« [1990], S. 144 f., siehe außerdem Düsing, *Die Teleologie in Kants Weltbegriff* [1968], S. 72 f.).

<sup>58</sup>Vgl. Prien, *Kants Logik der Begriffe* (2006), S. 97.

<sup>59</sup>Vgl. Förster, »Die Bedeutung von §§ 76,77 der *Kritik der Urteilskraft* für die Entwicklung der nachkantischen Philosophie (Teil 1)« (2002), S. 178 f.

in § 77 der »*Kritik der Urteilskraft*« und entsprechen einer bekannten ›Doppelfunktion‹ des unserem endlichen kontrastierten Verstandes<sup>60</sup> in der Argumentation dieses Paragraphen:

1) Einerseits werde der intuitive Verstand am Ende von § 77 als *ursprünglicher Verstand* beschrieben, der als *Weltursache* zu denken wäre.<sup>61</sup> Ein solcher Verstand erkennte nicht nur anders als wir, er brächte sogar den Gegenstand seiner Erkenntnis hervor. »Hier besteht zweifellos die größte Nähe zwischen intuitivem Verstand und produktiver, intellektueller Anschauung, obwohl letztere natürlich nicht als Ursache gleich des Ganzen der Welt gedacht werden muß, sondern diese Möglichkeit nur zulässt.«<sup>62</sup>

2) Andererseits charakterisiere Kant den Verstand als *synthetisch-allgemeinen Verstand*, also als einen solchen, der nicht wie der unsrige vom Analytisch-Allgemeinen, sondern vom »*Synthetisch-Allgemeinen* (der Anschauung eines Ganzen als eines solchen)«<sup>63</sup> aus zum Besonderen gehe. Er könne auch bei einzelnen Naturprodukten das Besondere aus dem Synthetisch-Allgemeinen bestimmen. Damit beschreibe Kant einen Verstand, der der *scientia intuitiva* bei Spinoza entspreche.<sup>64</sup>

Ein synthetisch-allgemeiner Verstand müsse nun als solcher noch kein ursprünglicher Verstand sein, der als Ursache der Welt zu denken wäre – genau so wenig, wie eine übersinnliche Anschauung als produktiv oder eine produktive Anschauung als Anschauung von Dingen an sich selbst zu denken wäre. Synthetisch-allgemeiner Verstand und übersinnliche wie produktive Anschauung mögen zwar uns Menschen

<sup>60</sup>Dieser dient einerseits als gedanklicher Kontrast zu Beschreibung der Besonderheiten unseres Verstandes, andererseits aber auch als übersinnlicher Grund der Natureinheit (vgl. Düsing, *Die Teleologie in Kants Weltbegriff* [1968], S. 68). Klaus Düsing geht jedoch offensichtlich davon aus, dass es sich stets um die Konzeption desselben (göttlichen) Verstandes handelt. Siehe dazu ebd., S. 66–74.

<sup>61</sup>Siehe KU § 77, AA V: 410.11. Auch wenn Förster dies an dieser Stelle nicht ausführt, könnte man in diesem Kontext auch den *intellectus archetypus* der »*Kritik der reinen Vernunft*« einordnen als »gesetzgebende Vernunft (intellectus archetypus), [...], von der alle systematische Einheit der Natur, als dem Gegenstande unserer Vernunft, abzuleiten sei« (KrV B 723, AA III: 456.37–457.2).

<sup>62</sup>Förster, »Die Bedeutung von §§ 76,77 der *Kritik der Urteilskraft* für die Entwicklung der nachkantischen Philosophie (Teil 1)« (2002), S. 179. Die Realisierbarkeit eines solchen ursprünglichen Verstandes sei im Anschluss an Kant von niemandem behauptet worden (vgl. ebd.).

<sup>63</sup>KU § 77, AA V: 407.21–22.

<sup>64</sup>Vgl. Förster, »Die Bedeutung von §§ 76,77 der *Kritik der Urteilskraft* für die Entwicklung der nachkantischen Philosophie (Teil 1)« (2002), S. 189. Es sei Goethe gewesen, der die Möglichkeit eines solchen Verstandes als erster in Erwägung gezogen und damit Hegels Bruch mit Schelling eingeleitet habe (vgl. ebd., S. 180–190).

möglicherweise verschlossen sein, aber es sei doch denkbar, dass sie Wesen zukommen, die zwar anders als wir, aber dennoch *endliche* Wesen sind. Und so konnten Fichte und Schelling die Möglichkeit einer produktiven Anschauung und Goethe die Realisierbarkeit eines synthetisch-allgemeinen Verstandes erwägen, ohne damit Ungeheuerliches zu behaupten. Nur wenn die verschiedenen zum Vergleich konzipierten Erkenntnisvermögen nicht auseinandergehalten werden, ergebe sich der Anschein, die genannten Autoren müssten die Realisierbarkeit von Fähigkeiten behaupten, die lediglich Göttern zukommen.<sup>65</sup>

Das Argument, welches Autoren wie Förster vorbringen, die zwischen den verschiedenen Beschreibungen eines nicht-endlichen Denkens lediglich einen funktionalen Zusammenhang sehen, lautet: Mag auch der Name »intuitiver Verstand« oder »*intellectus archetypus*« gleich oder die Darstellung ähnlich sein, so wechseln doch die Beschreibungen und Charakterisierungen. Diese seien aber logisch voneinander unabhängig. Ob ein Verstand anschaut oder nur denkt, ob er seinen Gegenstand selbst hervorbringt oder auf sinnlich Gegebenes angewiesen bleibt, das seien ganz andere Fragen als die, ob er von den Teilen zum Ganzen oder vom Ganzen zu den Teilen geht. Und letztlich gehe es Kant auch nicht darum, eine kohärente Konzeption eines nicht-endlichen Erkenntnisvermögens zu beschreiben, sondern darum, verschiedene Besonderheiten unseres Verstandes herauszustellen. Insofern sei zwar die *Funktion*

<sup>65</sup>Vgl. Förster, »Die Bedeutung von §§ 76,77 der *Kritik der Urteilskraft* für die Entwicklung der nachkantischen Philosophie (Teil 1)« (2002), S. 175–180. Eine ähnliche Differenzierung lässt sich freilich auch vornehmen, ohne auf der strikten Trennung von intellektueller Anschauung und intuitivem Verstand zu bestehen. Nach Moltke S. Gram finden sich bei Kant drei verschiedene Konzeptionen einer intellektuellen Anschauung, die jeweils unterschiedliche Begriffe eines korrelierten Verstandes voraussetzen, über den wir gerade nicht verfügen. Auch wenn er dies nicht explizit schreibt, setzt Gram offensichtlich voraus, dass intellektuelle Anschauung gerade die Erkenntnis ist, die der intuitive Verstand hervorbringt; er trennt also nicht wie Förster zwischen der intellektuellen Anschauung und dem intuitiven Verstand als unterschiedlichen Themenfeldern, sondern sieht mit beiden Ausdrücken jeweils dieselben Sachverhalte angesprochen. Nun beschreibe Kant

- 1) einen Verstand, der seinen eigenen Gegenstand hervorbringt – dies entspricht dem Konzept einer produktiven Anschauung –,
- 2) einen Verstand, der Dinge an sich unabhängig von Bedingungen unserer Sinnlichkeit erkennt, – was dem Konzept einer übersinnlichen Anschauung entspricht –, sowie
- 3) einen Verstand, der das Ganze aller *Phänomene* anzuschauen vermag – dies entspricht dem vom Synthetisch-Allgemeinen ausgehenden intuitiven Verstand, insofern es sich um einen Verstand handelt, der das Ganze (als Ganzes) anzuschauen vermag (vgl. Gram, »Intellectual Intuition« [1981], S. 288).

Jessica Leech erwähnt außerdem die Idealisten nach Kant mit Theorien eines »sich selbst setzenden Ich« (vgl. Leech, »Making Modal Distinctions« [2014], S. 348, 353 f.). Diese Überlegungen bleiben hier aus Gründen, die in der Einleitung ausgeführt wurden (siehe S. 13), unberücksichtigt.

der Beschreibung eines ›anderen‹ Verstandes stets dieselbe. Aber insofern an verschiedenen Stellen seines Werks verschiedene Eigenschaften unseres Verstandes zu beschreiben seien, variere eben auch die Beschreibung der Eigenschaften eines nicht-endlichen Verstandes.

Wenn das stimmen sollte, dann kann auch von einem einheitlichen Begriff menschlicher Endlichkeit bei Kant nicht gesprochen werden. Es gäbe möglicherweise verschiedene Aspekte unserer Endlichkeit, die durch kein systematisches Band zusammengehalten werden. Und dann wäre es auch falsch zu fragen, was denn die *grundlegende* Bestimmung unserer Endlichkeit ist. Es wäre bei den Charekterisierungen jeweils fraglich, ob überhaupt eine Konzeption von *Endlichkeit* vorliegt. Schließlich wären zwar (möglicher- aber nicht notwendigerweise) *einige* Beschreibungen eines ›anderen‹ Verstandes Beschreibungen eines unendlichen, andere aber wiederum bloß Beschreibungen eines zwar anderen, aber nichtsdestotrotz ebenso endlichen Verstandes. Ob bei Kant überhaupt systematisch von Endlichkeit gesprochen wird, wäre somit eine offene Frage.

Vorausgesetzt werden muss dabei freilich, dass die Bestimmungen tatsächlich voneinander unabhängig sind, dass also beispielsweise ein Verstand, der seinen Gegenstand selbst hervorbringt, ebenso von den Teilen zum Ganzen gehen kann, und dass ein Verstand, der selbst anschaut, seinen Gegenstand damit nicht selbst hervorbringt. Dass sich bei Kant unterschiedliche Beschreibungen eines ›anderen‹ Verstandes und einer ›anderen‹ Anschauung finden lassen, ist nicht zu bestreiten. Eine Anschauung als produktiv zu beschreiben ist etwas anderes als zu sagen, sie sei eine Anschauung von Dingen an sich selbst. Und einen Verstand als anschauend zu bezeichnen scheint etwas ganz anderes zu sein als zu sagen, er gehe vom Allgemeinen zum Besonderen. Und dies alles unterscheidet sich weiterhin von der Aussage, eine Anschauung sei nicht unseren Formen der Sinnlichkeit unterworfen. Insofern ist den genannten Autoren dem ersten Anschein nach Recht zu geben. Aber aus der Unterschiedlichkeit der Beschreibungen lässt sich nicht darauf schließen, dass es möglich ist, eine Anschauung als nicht sinnlich und dennoch als nicht-produktiv zu konzipieren oder einen Verstand, der zwar denkt und nicht anschaut, dabei aber nicht vom Synthetisch-Allgemeinen,

sondern vom Analytisch-Allgemeinen zum Besonderen geht.<sup>66</sup> Möglicherweise lassen sich zwischen den verschiedenen Charakterisierungen logische Zusammenhänge entwickeln, die zeigen, dass Kants unterschiedliche Beschreibungen eines Verstandes und einer Anschauung, die nicht den unseren entsprechen, letztlich auf denselben Begriff eines intuitiven Verstandes und seiner intellektuellen Anschauung hinauslaufen.<sup>67</sup>

### 3.2. Abhängigkeit als Grundbestimmung unserer Endlichkeit

Kant sagt, dass unser Verstand nur zusammen mit unserer Sinnlichkeit Gegenstände bestimmen kann, weil er nur *denken*, nicht aber anschauen kann.<sup>68</sup> Doch der Versuch zu explizieren, was es heißt, dass unser Verstand nicht anschaut, sondern denkt, erweist sich als schwieriger als zunächst angenommen. Kant spricht an entsprechenden Stellen davon, dass die Erkenntnis unseres Verstandes nicht intuitiv, sondern diskursiv sei; doch macht dies die Interpretation nicht leichter, denn den Begriff der Diskursivität finden wir nirgends explizit erläutert. Hinzu kommt eben, dass dies nicht die einzige Beschreibung der Besonderheit unseres endlichen Denkens und Erkennens ist.

Ich möchte im folgenden zeigen, dass es eine grundlegende Bestimmung unserer Endlichkeit gibt und dass diese in der Abhängigkeit unseres Verstandes von der Sinnlichkeit liegt und er *a fortiori* diskursiv oder ein Vermögen der Begriffe ist. Dafür werde ich argumentieren, dass Kant über genau *eine* Konzeption eines intuitiven Verstandes als eines alternativ zu unserem konzipierten Erkenntnisvermögen und einer intellektuellen Anschauung als der korrespondierenden Erkenntnisart verfügt. Zunächst gilt es jedoch, die beteiligten Begriffe genau zu differenzieren. Ohne Klarheit darüber, welche Merkmale grundlegend für Begriffe wie »Verstand«, »Anschauung«

<sup>66</sup>Lediglich Moltke S. Gram argumentiert ausführlich für die These, die Beschreibungen des intuitiven Verstandes seien unterschiedlich, sondern auch wechselseitig logisch inkompatibel (vgl. Gram, »Intellectual Intuition« [1981], S. 287–296).

<sup>67</sup>So argumentiert auch Jessica Leech (vgl. »Making Modal Distinctions« [2014], S. 348–356).

<sup>68</sup>»Ein Verstand, in welchem durch das Selbstbewußtsein zugleich alles Mannigfaltige gegeben würde, würde *anschauen*; der unsere kann nur *denken* und muß in den Sinnen die Anschauung suchen.« (KrV § 16, AA III: 110.26–29). Vgl. außerdem KrV §§ 17, 21, B 311f. AA III: 112.20–33, 116.13–18, 212.16–21. Kant vermeidet das Prädikat »endlich« und spricht eher von *unserem* Verstand, den er auch »intellectus ectypus« im Unterschied zu einem »intellectus archetypus« nennt, oder einer nicht-sinnlichen Anschauung und einem Verstand, der die Objekte selbst hervorbringt.



oder »diskursiv« sind, sind seriöse Antworten nicht zu erwarten. Daher soll die nötige Begriffsklärung im folgenden Teil geleistet werden, wobei sich insbesondere der Begriff der Diskursivität als klärungsbedürftig erweist; Kapitel 3.2.1 widmet sich entsprechend dem Begriffspaar »diskursiv« und »intuitiv« und wird damit die Begriffe »Begriff« und »Anschauung« zu differenzieren haben. Erst im Anschluss an diese Klärungen ist es sinnvoll, sich über Kants Angaben zu den Begriffen einer intellektuellen, sinnlichen oder nicht-sinnlichen Anschauung und eines intuitiven, anschauenden oder diskursiven Verstandes zu verständigen. Kapitel 3.2.2 wird sich dieser Aufgabe widmen, die Begriffe »Sinnlichkeit« und »Verstand« und darin inbegriffen die Begriffe »intellektuell«, »sinnlich«, »spontan« und »rezeptiv« zu bestimmen.

### 3.2.1. Begriffe und Anschauungen: »diskursiv« und »intuitiv«

Zunächst gilt es, die Adjektive »intuitiv« und »diskursiv« zu analysieren; Kant gibt dafür keine eigenständige Definition, verknüpft sie aber mit den Begriffen »Anschauung« und »Begriff«. Bevor jedoch auf genauere Zusammenhänge eingegangen werden kann, ist zu fragen, worauf Kant diese Adjektive überhaupt anwendet; denn nicht nur den Verstand nennt er diskursiv oder intuitiv. Es finden sich hier mindestens drei Ansätze, wovon es sinnvoll ist zu behaupten, es sei diskursiv oder intuitiv:

1) Fast ausschließlich in § 77 der »Kritik der Urteilskraft« ist es der *Verstand*, der als diskursiv oder intuitiv beschrieben wird.<sup>69</sup> In der »Kritik der reinen Vernunft« werden die Adjektive »diskursiv« und »intuitiv« nicht ein einziges Mal auf den Verstand selbst bezogen, sondern ausschließlich auf Erkenntnisse des Verstandes.<sup>70</sup> In den »Prolegomena« hingegen findet sich die Attribuierung der Diskursivität von unserem Verstand in § 57 »Von der Grenzbestimmung der reinen Vernunft«.<sup>71</sup> Wenn Kant nun die Erkenntnis des Verstandes diskursiv (oder intuitiv) nennt, dann kann damit wegen der Vieldeutigkeit von »Erkenntnis« immer noch dreierlei gemeint sein: Zum einen die Tätigkeit des Verstandes und zum anderen die Erkenntnisse, die wir mittels des

<sup>69</sup>Vgl. KU § 77, AA V: 407.19–21.

<sup>70</sup>In der »Kritik der reinen Vernunft« nennt er die »Erkenntnis eines jeden, jedenfalls des menschlichen, Verstandes« diskursiv (KrV B 93, AA III: 85.14–15). Eine Erkenntnis durch diskursive Vorstellungen, also Begriffe, heißt nach der »Logik« eine »cognitio discursiva« (Log § 1, AA IX: 91.11), wobei unausgemacht bleibt, ob es sich hier um die Tätigkeit des Verstandes handelt oder um deren Resultate.

<sup>71</sup>Siehe Prol A 163 f., 172, AA IV: 351.2–3, 355.7. Eine eher beiläufige Bezeichnung des Verstandes als diskursiv findet sich außerdem in der »Kritik der praktischen Vernunft« (siehe KpV A 247, AA V: 137.12).

Verstandes erwerben oder besitzen, also – wiederum doppelt – Erkenntnisse im Sinne objektiv gültiger Urteile (Erkenntnisse im eigentlichen Sinne) und Erkenntnisse im Sinne objektbezogener Vorstellungen (Erkenntnisse im uneigentlichen Sinne).<sup>72</sup> Die Tätigkeit des Erkennens durch den Verstand oder dessen ›Form‹<sup>73</sup> als diskursiv zu bezeichnen, kann noch damit identifiziert werden, den Verstand selbst als diskursiv zu bezeichnen; die anderen Möglichkeiten hingegen sind zweifellos gesondert zu betrachten:

2) In einem wichtigen Sinn sind objektive Vorstellungen diskursiv oder intuitiv: Diskursivität ist in diesem Sinne eine Eigenschaft von Begriffen im Gegensatz zu Anschauungen, die nicht diskursiv sind, sondern intuitiv. Hier bestimmt das Adjektiv »diskursiv« *Erkenntnisse im uneigentlichen Sinne*, also Vorstellungen, die bewusst und objektiv sind, und unterteilt sie in Begriffe (diskursive objektive Vorstellungen, »representatio[nes] discursiva[e]«<sup>74</sup>) und Anschauungen (intuitive objektive Vorstellungen).

3) Schließlich findet sich aber auch die Redeweise von diskursiven oder intuitiven Erkenntnissen im eigentlichen Sinne, also objektiv gültigen Urteilen. In der »*Kritik der reinen Vernunft*« heißt es etwa: »Also ist ein transzendentaler Satz ein synthetisches Vernunfterkentnis nach bloßen Begriffen, und mithin diskursiv«<sup>75</sup>. So unterscheidet Kant zumindest bei rationalen Erkenntnissen – also solchen *a priori* oder *ex principiis*<sup>76</sup> – zwischen intuitiven rationalen Erkenntnissen (aus der Konstruktion von Begriffen in der reinen Anschauung) in der Mathematik und diskursiven rationalen Erkenntnissen (aus Begriffen) in der Philosophie. Einen Beweis nennt Kant in der Methodenlehre der »*Kritik der reinen Vernunft*« diskursiv oder intuitiv je nach Art der Beweisführung (ob sie mathematisch oder philosophisch ist).<sup>77</sup> Ganz analog dazu unterteilt die »*Logik*« die

<sup>72</sup>Es ist zu beachten, dass Kant verschiedene Erkenntnisbegriffe hat; in einem Sinne nennt er ausschließlich Urteile »Erkenntnisse«, in einem anderen Sinne ist »Erkenntnis« der Oberbegriff zu Anschauungen und Begriffen. Stefanie Grüne nennt die Erkenntnisse, die sich in Urteilen äußern, deren Begriffe objektive Realität besitzen, »Erkenntnis im engen Sinn« und unterscheidet sie von solchen im weiten Sinne, als bewusster Vorstellungen, die sich auf Gegenstände beziehen und in Anschauungen und Begriffe unterteilt werden (vgl. Grüne, *Blinde Anschauung* [2009], S. 29). Bernd Prien spricht von Erkenntnissen im eigentlichen und im uneigentlichen Sinn. »Erkenntnis im eigentlichen Sinne ist immer ein Urteil, denn nur in Urteilen kann man Gegenstände erkennen, da man nur in Urteilen etwas von ihnen aussagt« (Prien, *Kants Logik der Begriffe* [2006], S. 7).

<sup>73</sup>KrV B 283, AA III: 195.37–196.1.

<sup>74</sup>Log § 1, AA IX: 91.10.

<sup>75</sup>KrV B 750, AA III: 474.21–23.

<sup>76</sup>Siehe hierzu Kapitel 7.2 dieser Arbeit.

<sup>77</sup>KrV B 762 f., AA III: 481.15–482.2.

Grundsätze von Beweisen in diskursive und intuitive<sup>78</sup> und ebenso die resultierende ›Gewissheit‹ in intuitive Gewissheit (Evidenz in der Mathematik) und diskursive Gewissheit (in der Philosophie)<sup>79</sup>. In der Kritik der reinen Vernunft wird in diesem Zusammenhang der *Vernunftgebrauch* als diskursiv oder intuitiv beschrieben.<sup>80</sup> Diese Verwendungsweise von »diskursiv« und »intuitiv« ist in der Philosophie vor Kant die gebräuchliche. So unterscheiden Wolff, Baumgarten und Meier zwischen *iudicia intuitiva* und *iudicia discursiva* (beziehungsweise zwischen *propositiones intuitivae* und *discursivae*).<sup>81</sup>

Daneben gibt es einige Zuschreibungen von Diskursivität, die selten vorkommen und eindeutig als derivativ aufgefasst werden können: In der Anthropologie in pragmatischer Hinsicht findet sich die Zuschreibung der Adjektive »diskursiv« und »intuitiv« bezüglich des Ausdrucks »Bewusstsein«.<sup>82</sup> Dabei identifiziert Kant das diskursive Bewusstsein mit der reinen Apperzeption, das intuitive Bewusstsein hingegen mit dem inneren Sinn. Der Ausdruck »intuitiv« meint an dieser Stelle »empirisch« und verweist auf den inneren Sinn der »Kritik der reinen Vernunft«, während »diskursiv« hier mit »rein« zu übersetzen ist und auf das »Ich denke« verweist, das alle meine Vorstellungen muss begleiten können, welches aber nur die Einheit enthält, durch die noch nichts Mannigfaltiges gegeben ist.<sup>83</sup> Ebenfalls in der »Anthropologie« spricht Kant von der »diskursive[n] Vorstellungsart durch laute Sprache oder durch Schrift«<sup>84</sup> in Beredsamkeit und Dichtkunst im Unterschied zur intuitiven Vorstellungsart in Musik und bildender Kunst. Offensichtlich ist dies darin fundiert, dass Dicht- und Redekunst (diskursive) Begriffe verwenden, während Musik und bildende Kunst die

<sup>78</sup>Vgl. Log § 35, AA IX: 110.24–28.

<sup>79</sup>Vgl. Log A 107, AA IX: 70.34–37.

<sup>80</sup>Vgl. KrV B 747, AA III: 472.25–28.

<sup>81</sup>Siehe Wolff, *Philosophia rationalis sive Logica* (1740), § 51, Baumgarten, *Acroasis logica in Christianum L. B. de Wolff* (1761/1983), § 166, sowie Meier, *Auszug aus der Vernunftlehre* (1752), § 319 (AA XVI: 674.24–28). Bzgl. Wolff siehe auch École, »Du rôle de l'intuition dans la conception wolffienne de la connaissance« (1986).

<sup>82</sup>»Weil Erfahrung empirisches Erkenntnis ist, zum Erkenntnis aber (da es auf Urteilen beruht) Überlegung (reflexio), mithin Bewußtsein, d. i. Tätigkeit in Zusammenstellung des Mannigfaltigen der Vorstellung nach einer Regel der Einheit desselben, d. i. Begriff und (vom Anschauen unterschiedenes) Denken überhaupt erfordert wird: so wird das Bewußtsein in das *diskursive* (welches, als logisch, weil es die Regel gibt, vorangehen muß), und das *intuitive* Bewußtsein eingeteilt werden« (Anth BA 27, AA VII: 141.21–27).

<sup>83</sup>Siehe KrV § 16, AA III: 108.16–110.35.

<sup>84</sup>Anth BA 192, AA VII: 244.36–245.1.

Anschauung ansprechen (die – wie hier deutlich wird – nicht ausschließlich visuell verstanden werden darf).

Oft wird angenommen, dass Diskursivität eine Eigenschaft unseres *Verstandes* ist und als solche expliziert zu werden verlangt. Marcel Quarfood sagt, Kant verwende den Ausdruck »diskursiv«, um auf die Tatsache zu verweisen, dass unser Erkenntnisvermögen über zwei Stämme verfügt – Sinnlichkeit und Verstand –, die nur zusammen Erkenntnisse zu generieren vermögen. Der Verstand sei diskursiv, insofern unser kognitives Vermögen seine eigenen Gegenstände nicht durch Denken bereitzustellen vermag, sondern auf die Sinnlichkeit angewiesen bleibt.<sup>85</sup> Nach Allison ist die Annahme der Diskursivität menschlichen Erkennens (*cognition*) die entscheidende Voraussetzung der Vernunftkritik.<sup>86</sup> Dass menschliches Erkennen diskursiv ist, bedeutet, dass es sowohl Begriffe als auch sinnliche Anschauungen erfordere – »*cognition*« meint hier die *Tätigkeit* des Verstandes. Und die Annahme, dass der transzendente Idealismus vom Verständnis menschlichen Erkennens als diskursiv abhängt, nennt Allison die »*discursivity thesis*«. <sup>87</sup> Nach Klaus Düsing wiederum bedeutet die Lehre von der Diskursivität, »daß im schrittweisen Durchgehen durch Mannigfaltiges Begriffe als Allgemeinheitsvorstellungen sowie Begriffsverhältnisse gebildet werden, für die die Reziprozität von Umfang und Inhalt gilt«<sup>88</sup>.

Doch in der »*Kritik der reinen Vernunft*« wird Diskursivität von Begriffen und Urteilen und auch von der Tätigkeit des Erkennens (durch Begriffe), nicht aber von unserem Verstand ausgesagt. Dieser wird stattdessen als Vermögen zu denken beschrieben, das nicht anzuschauen vermag. Lediglich seine *Tätigkeit* heißt in einem übertragenen Sinne diskursiv, insofern sie durch Begriffe geschieht.<sup>89</sup> Insofern der Verstand als

<sup>85</sup> »Kant uses the term ›discursivity‹ to refer to this fundamental fact about our cognitive capacity, the fact that it doesn't provide its own objects by thinking but must rely on sensibility's reception of objects« (Quarfood, »Discursivity and Transcendental Idealism« [2012], S. 143).

<sup>86</sup> Kant's »idealism is more properly seen as epistemological or perhaps ›metaepistemological‹ than as metaphysical in nature, since it is grounded in an analysis of the discursive nature of human cognition« (Allison, *Kant's Transcendental Idealism* [2004], S. 4).

<sup>87</sup> Siehe ebd., S. 12. Er schreibt weiter: »[W]e understand discursivity in the Kantian sense, as requiring the joint contribution of sensibility and understanding« (ebd., S. 13). Dabei stellt er sich – soweit ich sehe – nirgends explizit die Frage, wovon Diskursivität eigentlich primär ausgesagt wird. Auch eine explizite Klärung dieses Begriffs sucht man vergeblich.

<sup>88</sup> Düsing, »Spontane, diskursive Synthesis« (2004), S. 103.

<sup>89</sup> »Es gibt aber, außer der Anschauung, keine andere Art, zu erkennen, als durch Begriffe. Also ist die Erkenntnis eines jeden, wenigstens des menschlichen Verstandes, eine Erkenntnis durch Begriffe, nicht intuitiv, sondern diskursiv« (KrV B 92 f., AA III: 85.13–16).

diskursiv beschrieben wird, stellt Kant heraus, dass es sich um ein Vermögen der Begriffe handelt.<sup>90</sup> Und auch bei diskursiven Erkenntnissen im engeren Sinne oder dem diskursiven Vernunftgebrauch besteht die Grundlage der Zuschreibung von Diskursivität darin, dass ein Urteil auf der Grundlage *von Begriffen* gefällt wird. So heißen die rationalen Erkenntnisse diskursiv, wenn es sich um rationale Erkenntnisse aus Begriffen (statt aus der Konstruktion von Begriffen in reiner Anschauung) handelt.<sup>91</sup> Es sind also zunächst Begriffe, von denen wir Diskursivität im Unterschied zur Intuitivität von Anschauungen aussagen.

Eine Explikation der Unterscheidung von Anschauungen und Begriffen, die sich für die Frage nach dem Begriff der Diskursivität als Ausgangspunkt anbietet, findet sich in der ›Jäsche-Logik‹. Dort heißt es:

Alle Erkenntnisse, das heißt: alle mit Bewußtsein auf ein Objekt bezogene Vorstellungen sind entweder *Anschauungen* oder *Begriffe*. – Die Anschauung ist eine *einzelne* Vorstellung (repraesentat. singularis), der Begriff eine *allgemeine* (repraesentat. per notas communes) oder *reflektierte* Vorstellung (repraesentat. discursiva).

Die Erkenntnis durch Begriffe heißt das *Denken* (cognitio discursiva).<sup>92</sup>

Die Bestimmung der ›Jäsche-Logik‹ ist somit sehr einfach: Erkenntnisse unterteilen sich in Anschauungen und Begriffe; Anschauungen sind einzelne, Begriffe allgemeine Vorstellungen. Lediglich die lateinischen Verweise signalisieren weitere Zusammenhänge: Begriffe sind reflektierte Vorstellungen oder *repraesentationes discursivae* und das Denken heißt als Erkennen durch Begriffe ›diskursiv‹ (*cognitio discursiva*). Danach scheint »diskursiv« ein Synonym zu »reflektiert« zu sein und den Begriff gegenüber der Anschauung durch die Eigenschaft auszuzeichnen, dass der Begriff durch allgemeine Merkmale (*per notas communes*) repräsentiert. Hierin liegt – wie ich zeigen werde – die korrekte Deutung der Diskursivität: Ein Begriff ist diskursiv, insofern er sich als reflektierte Vorstellung durch allgemeine Merkmale auf Gegenstände bezieht.

<sup>90</sup>So schreibt Kant in der »Kritik der Urteilkraft«: »Unser Verstand ist ein Vermögen der Begriffe, d. i. ein diskursiver Verstand« (KU § 77, AA V: 406.16–17)

<sup>91</sup>»Also ist ein transzendentaler Satz ein synthetisches Vernunfterkentnis nach bloßen Begriffen, und mithin diskursiv« (KrV B 750, AA III: 474.21–23). Siehe auch KrV B 747, AA III: 472.25–28. Zu den unterschiedlichen Arten von Erkenntnissen siehe Kapitel 7.2 dieser Arbeit.

<sup>92</sup>Log § 1, AA IX: 91.6–11. Jäsche hat folgende Vorlagen aus Kants Handexemplar des Logikkompendiums Meiers nutzen können: »*cognitio est vel intuitus vel conceptus (repraesentatio discursiva)*, Beym ersten bin ich leidend (receptivitaet), bey dem zweyten handelnd (spontaneitaet). *intuitus* ist einzeln, *conceptus* ist *repraesentatio per notam communem*« (Refl 2836, AA XVI: 538.22–25). »Denken ist *repraesentare per conceptus: cognitio discursiva*« (Refl 2841, AA XVI: 541.5).

In der »*Kritik der reinen Vernunft*« ist die Unterscheidung zwischen Anschauung und Begriff Teil der »*Stufenleiter*«, die freilich primär der Frage nach der Bedeutung von »Idee« nachgeht und die Ausdrücke »Anschauung« und »Begriff« nur in Vorbereitung mit expliziert.<sup>93</sup> Dennoch handelt es sich um die beste Grundlage, die sich in Kants selbst publizierten Schriften findet. Sie lautet ähnlich wie die Unterscheidung in der »Jäsche-Logik«, verzichtet aber leider auf die Ausdrücke »diskursiv« und »reflektiert«. Dafür geht sie auf die Rolle der allgemeinen Merkmale (*notae communes*) stärker ein:

Die Gattung ist *Vorstellung* überhaupt (*repraesentatio*). Unter ihr steht die Vorstellung mit Bewußtsein (*perceptio*). Eine *Perzeption*, die sich lediglich auf das Subjekt, als die Modifikation seines Zustandes bezieht, ist *Empfindung* (*sensatio*), eine objektive Perzeption ist *Erkenntnis* (*cognitio*). Diese ist entweder *Anschauung* oder *Begriff* (*intuitus vel conceptus*). Jene bezieht sich unmittelbar auf den Gegenstand und ist einzeln; dieser mittelbar, vermittelt eines Merkmals, was mehreren Dingen gemein sein kann.<sup>94</sup>

Die Definitionen der Begriffe »Anschauung« und »Begriff« lauten nach diesem Zitat: (a) Eine Anschauung ist eine Erkenntnis (im »uneigentlichen« Sinne), die (a<sub>i</sub>) *einzel*n ist und sich (a<sub>ii</sub>) *unmittelbar auf einen Gegenstand bezieht*. (b) Ein Begriff ist eine »uneigentliche« Erkenntnis, die (b<sub>i</sub>) *allgemein* ist und sich (b<sub>ii</sub>) *über allgemeine Merkmale vermittelt* auf Gegenstände bezieht. An dieser Definition lassen sich zunächst *genus* und *differentia specifica* herausstellen.

Das *genus* zu Anschauungen und Begriffen lautet »Erkenntnis«: Eine Erkenntnis ist eine bewusste Vorstellung, die sich auf einen oder mehrere Gegenstände bezieht; sie ist objektiv, insofern sie nicht bloß eine Modifikation des Zustandes eines Subjekts beschreibt, sondern geeignet ist, von Gegenständen etwas auszusagen. Anschauungen und Begriffe, nicht aber Urteile sind die beiden Arten von Erkenntnissen in diesem Sinne, so dass der Anblick von Peter, der gerade zur Tür hereinkommt, ebenso wie die Begriffe »Pferd« oder »Säugetier« Beispiele für Erkenntnisse in diesem Sinne sind.

Schwieriger gestaltet sich die Erläuterung der *differentia specifica*, denn hier werden gleich zwei Unterschiede genannt. Das Merkmal von Anschauungen, sich unmittelbar auf Gegenstände zu beziehen (a<sub>ii</sub>), ist von Charles Parsons als »*immediacy condition*« bezeichnet worden, die Bedingung, sich auf einzelne Gegenstände zu beziehen (a<sub>i</sub>),

<sup>93</sup>Auf diesen Punkt machte mich Dietmar H. Heidemann aufmerksam.

<sup>94</sup>KrV B 376 f., AA III: 249.37–250.7. Ich sehe hier ab von einer Diskussion der Frage, ob die gesamte Einteilung schlüssig ist. Insbesondere die Einteilung der Perzeptionen in Empfindungen und Erkenntnisse erregt Kritik, insofern es sich doch bei der Empfindung als Wahrnehmung des inneren Sinnes ebenfalls um eine Erkenntnis zu handeln scheint (vgl. Heidemann, »Anschauung und Begriff« [2002], S. 79–81).

als »singularity condition«.<sup>95</sup> Analog ließen sich die Merkmale des Begriffs »Begriff« als »universality condition« (b<sub>i</sub>) und »mediacy condition« (b<sub>ii</sub>) bezeichnen. Kant erwähnt also gleich zwei Charakteristika von Anschauungen gegenüber Begriffen (und *vice versa*).<sup>96</sup>

Die Frage, wie sich die verschiedenen Bestimmungen der Begriffe »Anschauung« und »Begriff« zueinander verhalten, wird in der Kantforschung breit diskutiert.<sup>97</sup> Da die diesbezügliche Forschung sich vor allem auf Kants Philosophie der Mathematik und die Frage, wie Erkenntnis durch reine Anschauung möglich ist, bezieht, steht dabei der Begriff der Anschauung mit seinen beiden Merkmalen im Zentrum der Aufmerksamkeit.<sup>98</sup> Ist eine Anschauung einzeln, weil sie sich unmittelbar auf den Gegenstand bezieht? Oder sind es zwei verschiedene Bestimmungen, so dass es einzelne Vorstellungen gibt, die sich mittelbar auf den Gegenstand beziehen und *a fortiori* keine Anschauungen sind? Analog lässt sich freilich fragen: Ist der Begriff eine allgemeine Vorstellung, weil er sich vermittelt über allgemeine Merkmale auf Gegenstände bezieht? Oder bezieht er sich über allgemeine Merkmale auf Gegenstände, weil er eine allgemeine Vorstellung ist? Kann eine allgemeine Vorstellung sich auch unmittelbar auf Gegenstände beziehen und somit kein Begriff sein? Können sich Erkenntnisse vermittelt über Merkmale auf Gegenstände beziehen, ohne allgemein zu sein?<sup>99</sup>

<sup>95</sup>Vgl. Parsons, »Kant's Philosophy of Arithmetic« (1969/1992), S. 43 f.

<sup>96</sup>Robert Hanna zählt insgesamt sogar fünf verschiedene Merkmale auf, die Kant an verschiedenen Stellen zur Bestimmung des Begriffs »Anschauung« anführe. Neben den Merkmalen der Unmittelbarkeit und der Singularität verweise Kant darauf, dass Anschauungen stets sinnlich seien, dass sie vor allem Denken gegeben werden können, und dass sie abhängig sind von der Gegenwart des Gegenstandes (Vgl. Hanna, *Kant and the Foundations of Analytic Philosophy* [2001], S. 195). Damit nennt er freilich auch Eigenschaften, die ausschließlich auf *sinnliche* Anschauungen zutreffen, und nicht nur solche, die den Begriff »Anschauung« zu explizieren helfen.

<sup>97</sup>Siehe etwa Hintikka, »On Kant's Notion of Intuition (Anschauung)« (1969), Hintikka, »Kantian Intuitions« (1972), Thompson, »Singular Terms and Intuition in Kant's Epistemology« (1972), Howell, »Intuition, Synthesis and Individuation in the Critique of Pure Reason« (1973), Hanna, *Kant and the Foundations of Analytic Philosophy* (2001), S. 194–211, sowie zuletzt Grüne, *Blinde Anschauung* (2009), S. 35–53.

<sup>98</sup>Eine Ausnahme bezüglich der Fokussierung der Mathematik stellt Grüne (vgl. ebd.) dar, die jedoch ohnehin den Begriff der Anschauung selbst thematisiert und den des Begriffs daher nur nebenbei mit thematisiert. Des weiteren bespricht Manley Thompson den Begriff der Anschauung mit Blick auf *empirische* Anschauungen (vgl. Thompson, »Singular Terms and Intuition in Kant's Epistemology« [1972], S. 314).

<sup>99</sup>Weiter ließe sich fragen, welchen Status die Formulierung hat, dass sich Begriffe vermittelt über *allgemeine* Merkmale auf Gegenstände beziehen? Beziehen sich nur Begriffe durch Merkmale auf Gegenstände? Oder haben nur Begriffe Merkmale, die »mehreren Dingen gemein« sind, Anschauungen aber andere Merkmale? Stefanie Grüne legt dar, dass auch Anschauungen Merkmale haben, durch die sie sich auf Gegenstände beziehen. Wenn Ingrid Max am Gang erkennt, dann ist Max' Gang ein Merkmal, das als Erkenntnisgrund fungiert. Aber nur Begriffe verfügen ausschließlich über Merkmale, die

Dem ersten Anschein nach handelt es sich nun bei der *immediacy condition* um eine von der *singularity condition* unabhängige Bedingung. Das wäre natürlich problematisch, denn dann definierte Kant den Unterschied zwischen Begriffen und Anschauungen durch zwei voneinander unabhängige *definientia*. Nun gilt als unstrittig, dass aus der Unmittelbarkeit einer Vorstellung folgt, dass sie sich auf Einzelnes bezieht; denn zumindest die menschliche Anschauung ist stets eine Anschauung einzelner Dinge, wir schauen keine *universalia* an.<sup>100</sup> Also bleiben nur zwei Optionen: Entweder beide Bestimmungen sind identisch – die *singularity condition* ist genau dann erfüllt, wenn die *immediacy condition* erfüllt ist –, oder die *immediacy condition* stellt eine Spezifizierung der *singularity condition* dar, weil Kant denkt, dass auch Begriffe sich mitunter auf einzelne Gegenstände beziehen können, jedoch nicht unmittelbar. Die erste Position wird von Jaakko Hintikka<sup>101</sup> und Manley Thompson<sup>102</sup> vertreten, die zweite von Charles Parsons<sup>103</sup>.

Das Problem der Lesart, wonach *singularity condition* und *immediacy condition* auf dasselbe hinauslaufen, liegt darin, dass damit jede singuläre Repräsentation von Individuen als Anschauung zählte. Die Bezeichnung »höchster Berg der Alpen« bezieht sich eindeutig auf einen einzelnen Gegenstand (den Mont Blanc), aber ebenso eindeutig handelt es sich nicht um eine Anschauung, denn definite Kennzeichnungen sind keine Anschauungen. Dies wiederum wird auch von den meisten Interpreten so gesehen, die die These von der Identität beider Bestimmungen zurückweisen.<sup>104</sup> Lediglich Jaakko Hintikka akzeptiert die Schlussfolgerung, dass nach Kant jede singuläre Bezugnahme

---

mehreren Dingen zukommen, während Anschauung sich durch Merkmale auf Gegenstände beziehen, die diesen exklusiv zukommen. Max' Gang ist eben deshalb ein Merkmal von Max, weil er selbst singulär ist. Es ist kein Begriff – etwa des Gehens – anhand dessen Ingrid Max erkennt. Kant spreche hier von *intuitiven* Merkmalen als Inhalten von Anschauungen, während Begriffe *diskursive* Merkmale enthielten (vgl. Grüne, *Blinde Anschauung* [2009], S. 65–71). Dabei fällt jedoch auf, dass eine solche Unterscheidung nicht in Schriften vorkommt, die Kant zur Publikation freigegeben hat (vgl. Prien, *Kants Logik der Begriffe* [2006], S. 62). Da es mir hier nicht primär um den Begriff der Anschauung, sondern um den des Begriffs – resp. der Diskursivität – geht, kann ich auf eine abschließende Beantwortung solcher Fragen an dieser Stelle verzichten.

<sup>100</sup>Siehe etwa Parsons, »Kant's Philosophy of Arithmetic« (1969/1992), S. 45. Dies konstatiert auch Wolff (siehe dazu das Zitat in Kapitel 6.2.4 auf S. 280 dieser Arbeit).

<sup>101</sup>Die einschlägigen Publikationen sind: Hintikka, »On Kant's Notion of Intuition (Anschauung)« (1969), Hintikka, »Kantian Intuitions« (1972), sowie Hintikka, »Kant on the Mathematical Method« (1992).

<sup>102</sup>Siehe Thompson, »Singular Terms and Intuition in Kant's Epistemology« (1972).

<sup>103</sup>Vgl. Parsons, »Kant's Philosophy of Arithmetic« (1969/1992). Siehe hierzu insgesamt Vgl. Van Cleve, *Problems from Kant* (1999), S. 237.

<sup>104</sup>Siehe etwa Howell, »Intuition, Synthesis and Individuation in the Critique of Pure Reason« (1973), S. 207 f., sowie Parsons, »Kant's Philosophy of Arithmetic« (1969/1992), S. 70.



als Anschauung zähle. Aber das ist ein hoher Preis, der außerdem mit Kants Angabe konfligiert, Begriffe könnten auch einzeln ›gebraucht‹ werden.<sup>105</sup> Für den einzelnen Gebrauch von (allgemeinen) Begriffen scheint gerade die Bezugnahme auf einzelne Gegenstände in (gelingenden<sup>106</sup>) definiten Kennzeichnungen paradigmatisch zu sein.

Die zweite Lesart, wonach die *immediacy condition* als Spezifizierung der *singularity condition* aufzufassen ist, führt zu einer anderen Überlegung: Wir müssten dann sagen, dass nur die Konjunktion aus beiden Bedingungen den Begriff der Anschauung definiert. Aber wie verhält es sich dann mit dem Begriff des Begriffs und seinen beiden Merkmalen? *Prima facie* müssten *universality condition* und *mediacy condition* ihn disjunktiv definieren. Aber wenn aus der Unmittelbarkeit einer Bezugnahme folgen soll, dass sie auf einen einzelnen Gegenstand geht, aus dem Erfülltsein der *immediacy condition* also folgt, dass auch die *singularity condition* erfüllt ist, dann gilt umgekehrt, dass aus der *universality condition* auf die *mediacy condition* geschlossen werden kann. Es reicht dann aber völlig aus, Begriffe mittels der *mediacy condition* und Anschauung mittels der *immediacy condition* zu bestimmen. *Singularity condition* und *universality condition* wären verzichtbar und nicht als Bestandteil der Definition, sondern als Folge derselben aufzufassen. Dass Anschauungen singuläre Vorstellungen sind, Begriffe hingegen allgemeines repräsentieren, folgt aus dieser Explikation (wenn auch nur mit Einschränkungen).

Dass es die Bedingungen der Unmittelbarkeit *respective* der Mittelbarkeit sind, die objektive Vorstellungen zu Anschauungen *respective* Begriffen machen, bestätigt auch die Vermutung, dass der Ausdruck »diskursiv« die Eigenschaft von Begriffen beschreibt, sich mittels allgemeiner Merkmale auf Gegenstände zu beziehen. Ein Textbeleg findet sich in der Angabe, dass es die Erkenntnis durch Merkmale ist, die unser Erkennen zu einem diskursiven mache:

<sup>105</sup> »Es ist eine bloße Tautologie, von allgemeinen oder gemeinsamen Begriffen zu reden; – ein Fehler, der sich auf eine unrichtige Einteilung der Begriffe in *allgemeine*, *besonderen* und *einzelne* gründet. Nicht die Begriffe selbst – nur *ihr Gebrauch* kann so eingeteilt werden« (Log § 1, AA IX: 91.17–20); siehe dazu auch KrV B 96 f., AA III: 87.20–88.2.

<sup>106</sup> Eine definite Kennzeichnung ›gelingt‹, wenn die Beschreibung tatsächlich auf genau einen Gegenstand zutrifft und nicht wie »der gegenwärtige König von Frankreich« gar keinen Gegenstand herausgreift oder wie »Donald Ducks Neffe« auf zu viele Gegenstände zutrifft.

Das menschliche Erkenntnis ist von Seiten des Verstandes *diskursiv*; d. h. es geschieht durch Vorstellungen, die das, was mehreren Dingen gemein ist, zum Erkenntnisgrunde machen, mithin durch *Merkmale*, als solche.<sup>107</sup>

Der Begriff der Intuitivität verweist entsprechend auf die Unmittelbarkeit, der der Diskursivität auf die Mittelbarkeit, die sich auf allgemeine Merkmale stützt. Dass unser Verstand diskursiv und nicht intuitiv ist (dass er ein Vermögen zu denken oder der Begriffe, nicht aber ein Vermögen anzuschauen ist), heißt *a fortiori*: Unser Verstand kann sich nicht unmittelbar, sondern nur vermittelt auf Gegenstände beziehen. Die Vermittlung geschieht dabei über allgemeine Merkmale. Damit sich der Verstand jedoch überhaupt auf Gegenstände beziehen kann, muss es Vorstellungen geben, die sich unmittelbar auf Gegenstände beziehen. Sonst gerieten wir in einen Regress, der uns nur zu immer weiteren Vorstellungen, niemals aber zu Gegenständen führte. Daher kann es kein Denken ohne Anschauungen geben. Wir hätten nur Begriffe ohne Inhalt, das hieße ohne Gegenstandsbezug.<sup>108</sup>

Statt der *singularity* und *universality condition* müssen wir also die Mittelbarkeit von Begriffen und Unmittelbarkeit von Anschauungen verstehen, um Einsicht in das Wesen von Anschauungen und Begriffen zu erhalten.<sup>109</sup> Was also besagen *mediacy* und *immediacy condition*? Robert Hanna sagt, Anschauungen seien nach Kant direkt-referentiell, während sich Begriffe vermittelt über *Beschreibungen* auf ihre Gegenstände beziehen.<sup>110</sup> Wenn wir von dem höchsten Berg der Alpen sprechen, dann bezieht sich

<sup>107</sup>Log A 84 f., AA IX: 58.9–12. Dabei handelt es sich um die wörtliche Übernahme einer Anmerkung Kants im »Auszug aus der Vernunftlehre« (siehe Refl 2288, AA XVI: 300.8–10). Siehe auch Refl 2281, AA XVI: 298.7–10: »Wir erkennen Dinge nur durch Merkmale; das heißt eben erkennen, welches von kennen herkommt. Denn der Verstand ist ein Vermögen zu denken, d. i. discursiv durch Begriffe zu erkennen; Begriffe aber sind Merkmale von allgemeinem Gebrauche.«

<sup>108</sup>Eine Schwierigkeit der Darstellung Kants besteht freilich darin, dass sich Begriffe zunächst auf *allgemeine* Merkmale und damit wiederum auf andere Begriffe beziehen, die wiederum derselben Bedingung unterliegen. Somit ließe sich der infinite Regress allem Anschein nach nicht vermeiden. Kant müsste m. E. einräumen, dass sich Begriffe auch vermittelt über Anschauungen auf Gegenstände beziehen können. Siehe hierzu auch weiter unten Anm. 166 auf Seite 97.

<sup>109</sup>Die *singularity condition* ist in der Tat wenig problematisch. Eine Anschauung ist stets die Anschauung von diesem oder jenem Gegenstand, eine Anschauung von Max bezieht sich eben auf Max und auf niemanden sonst, während Begriffe wie »Junggeselle« sich nicht auf diesen oder jenen Junggesellen – etwa auf Max – beziehen, sondern allgemein auf Junggesellen. Das scheinbare Problem, dass eine Anschauung ja auch eine Anschauung von mehrere Gegenständen sein kann (z. B. eine Anschauung von Ingrid und Max) lässt sich einfach dadurch lösen, dass wir sagen, sie beziehe sich in solchen Fällen auf die mereologische Summe dieser Gegenstände (vgl. Grüne, *Blinde Anschauung* [2009], S. 47). Schwieriger als *singularity condition* und *universality condition* sind die *immediacy condition* und die *mediacy condition* zu verstehen, da hier notwendiger Weise zu klären ist, *durch was* Begriffe als solche vermittelt sind.

<sup>110</sup>»So the Kantian distinction between conceptual (mediate) reference and intuitive (immediate) reference is most accurately construed as the difference between, on the one hand, indirect or description-

dieser Ausdruck mittels einer Beschreibung auf den Mont Blanc. Die Bezugnahme ist vermittelt über die Merkmale, dass es sich um einen Berg handelt, der zu den Alpen gehört und höher ist, als alle anderen Berge der Alpen. Eine Anschauung des Mont Blanc, die wir haben, während wir direkt davor stehen, bezieht sich hingegen ohne solche Merkmale direkt auf den Berg. Es ist dann naheliegend, den Begriff der Anschauung über die bei endlichen Wesen stets involvierte Sinnlichkeit bestimmen zu wollen. Ein solches Vorgehen findet sich bei Marcus Willaschek: »Anschauungen beziehen sich nicht durch Merkmale auf ihren Gegenstand, sondern kausal und insofern unmittelbar.«<sup>111</sup>

Nun fällt auf, dass Kant in der Stufenleiter der »*Kritik der reinen Vernunft*« wie auch in der von Jäsche übernommenen Passage darauf verzichtet, die Sinnlichkeit für die Definition heranzuziehen.<sup>112</sup> Dies ist an sich schon Grund genug, einer definitorischen Verbindung von Anschauungen und Sinnlichkeit skeptisch gegenüber zu stehen. Aber es gibt weitere Gründe, die eine solche Verbindung explizit ausschließen: Wären Anschauungen *per definitionem* sinnlich, dann könnte es weder reine Anschauungen noch intellektuelle Anschauungen geben – sie wäre in sich widersprüchlich und schon begrifflich ausgeschlossen.<sup>113</sup>

Das Wort »Anschauung« suggeriert eine Verbindung mit dem Begriff der Sinnlichkeit, insofern »schauen« die sinnliche Wahrnehmung mittels des Gesichtssinns bezeichnet.<sup>114</sup> Aber zumindest in Kants philosophischer Terminologie ist die Verbindung nicht so eindeutig. »Anschauung« und »intuitiv« haben stattdessen die Unmittelbarkeit zu ihrem zentralen Merkmal, was an die noch heute erhaltene Bedeutung von

---

determined reference to an object, and, on the other, direct or non-description-determined reference to an object. More plainly put, intuitional reference is *direct reference*« (Hanna, *Kant and the Foundations of Analytic Philosophy* [2001], S. 197).

<sup>111</sup>Willaschek, »Der transzendente Idealismus und die Idealität von Raum und Zeit« (1997), S. 548. »Anschauungen, so kann man zusammenfassen, sind Vorstellungen, die auf eine Affektion der Sinnlichkeit durch einen Gegenstand zurückgehen, die über einen qualitativen Gehalt verfügen und die sich unmittelbar auf einen einzelnen Gegenstand beziehen« (ebd., S. 545 f.).

<sup>112</sup>Dies fiel schon Frege auf, der jedoch anzunehmen scheint, es fänden sich in »Jäsche-Logik« und »*Kritik der reinen Vernunft*« unterschiedliche Anschauungsbegriffe (vgl. Frege, *Die Grundlagen der Arithmetik* [1988], S. 27).

<sup>113</sup>Marcus Willaschek beschränkt seine Überlegungen bewusst auf das endliche Denken (vgl. Willaschek, »Der transzendente Idealismus und die Idealität von Raum und Zeit« [1997], S. 547, Anm.), mir scheint damit aber auch die begriffliche Durchdringung des endlichen Denkens behindert zu werden, indem das, was zum Begriff der Anschauung gehört, und das, was die weitere Bestimmung derselben als sinnlicher ausmacht, nicht eigens herausgearbeitet wird.

<sup>114</sup>Vgl. Hintikka, »On Kant's Notion of Intuition (Anschauung)« (1969), S. 38.

»intuitiv« verweist, die sich etwa in der Gegenüberstellung von Intuition und Demonstration bei Descartes und anderen Autoren der Neuzeit zeigt.<sup>115</sup> Bei *uns* beziehen sich Anschauungen auf ihre Gegenstände mittels einer kausalen Verknüpfung. Wir werden von Gegenständen nur dann affiziert, wenn diese in bestimmter Hinsicht kausal auf uns einwirken. Es ist naheliegend davon auszugehen, dass jeder Form des Affiziertwerdens eine solche Kausalrelation zugrunde liegt. Aber nicht jeder denkbaren Anschauung liegt eine solche Relation zugrunde; sonst wäre eine intellektuelle Anschauung nicht denkbar.<sup>116</sup>

Es muss keine Gemeinsamkeit aller denkbaren unmittelbaren Bezugnahmen geben. Die einzige garantierte Gemeinsamkeit von Anschauungen besteht darin, dass ihr Bezug auf Gegenstände nicht über allgemeine Merkmale vermittelt ist. Hilfreicher als der Versuch, die Unmittelbarkeit von Anschauungen über kausale Verbindungen zu erläutern, ist daher die Untersuchung der Mittelbarkeit des Gegenstandsbezugs von Begriffen. Die Unmittelbarkeit oder Mittelbarkeit von etwas auszusagen, bedarf immer der Qualifizierung, denn nichts ist *schlechthin* unmittelbar oder vermittelt, sondern immer nur in dieser oder jener Hinsicht.<sup>117</sup> Anschauungen beziehen sich beispielsweise vermittelt der Sinne auf Gegenstände. Hier aber geht es darum, ob eine Vorstellung sich nur »vermittelt eines Merkmals, was mehreren Dingen gemein sein kann,« auf Gegenstände bezieht. Henry E. Allison sagt unter Rekurs auf eine Beobachtung von Béatrice Longuenesse, dass Begriffe als diskursive Regeln gelten, weil sie begriffliche Zusammenhänge behaupten.<sup>118</sup> Nach Béatrice Longuenesse gibt es zwei Arten, Kants Redeweise von Begriffen als Regeln zu verstehen: Einerseits

<sup>115</sup>Auch Jaakko Hintikka bemerkt, dass im relevanten Zeitraum der Begriff der Anschauung (»*intuitus*«) nicht zwingend mit Sinnlichkeit, sondern eher mit Unmittelbarkeit verbunden wurde. Die Verbindung zum Begriff der Sinnlichkeit sei über das Merkmal der Individualität zustande gekommen (vgl. Hintikka, »On Kant's Notion of Intuition (Anschauung)« [1969], S. 40–44).

<sup>116</sup>Denkbar wäre es natürlich, einer intellektuellen Anschauung läge ebenfalls eine Kausalrelation zugrunde, nur eben in die andere Richtung. Eine Anschauung bezöge sich dann auf Gegenstände, weil sie die Gegenstände hervorbringt; sie hätte einen unmittelbaren Gegenstandsbezug als produktive Anschauung. Dies passt insbesondere auch zu den Überlegungen in § 14 der »*Kritik der reinen Vernunft*« (vgl. KrV B 124 f., AA III: 104.6–17) sowie mit explizitem Bezug auf eine vorgestellte göttliche Erkenntnis im Brief an Herz vom 21. Februar 1772 (vgl. AA X: 130.6–21).

<sup>117</sup>Siehe dazu Sellars, *Empiricism and the Philosophy of Mind* (1997).

<sup>118</sup>Vgl. Allison, *Kant's Transcendental Idealism* (2004), S. 79: »On the other hand, concepts also serve as discursive rules affirming conceptual connections.« »[I]t is the function of concepts as discursive rules that accounts for their role in judgment. To form the concept of body as a discursive representation is to think together the features of extension, impenetrability, figure, and so forth, as marks or components of the concept that are in some sense [...] necessarily connected to it« (ebd.).

verstehe Kant darunter Regeln der Synthesis des Mannigfaltigen in der Anschauung, andererseits aber auch *diskursive Regeln*, die die Merkmale des Begriffs angeben und sagen, unter welchen Begriffen ein Gegenstand des weiteren fällt.<sup>119</sup>

Nach § 1 der ›Jäsche-Logik‹ ist eine Erkenntnis diskursiv, insofern sie *reflektiert* ist. Denn diskursiv ist eine Erkenntnis durch Begriffe und diese wiederum sind zunächst als reflektierte Vorstellungen zu verstehen. Belege dafür finden sich auch im Handexemplar des Meierschen Logiklehrbuchs: Für seine Logikvorlesungen notiert er: »Ein Begriff ist eine reflectierte Vorstellung.«<sup>120</sup> Und gegen Meier, der (allgemeine) Begriffe als Ergebnis der Abstraktion ansieht,<sup>121</sup> wendet er ein: »Durch abstraction werden keine Begriffe, sondern durch reflexion: entweder, wenn der Begriff gegeben ist, nur die Form und heißt reflectirter, oder selbst der Begriff: reflectirender.«<sup>122</sup> Wir finden den Begriff der Reflexion in der Redeweise von der *reflektierenden* (im Gegensatz zur bestimmenden) Urteilskraft, die nicht gegebene Begriffe anwendet, sondern Begriffe bildet.<sup>123</sup> In der ›Jäsche-Logik‹ sowie in ›Reflexionen‹ und Vorlesungsnachschriften, nicht aber in eigenständigen Publikationen finden sich konkretere Ausführungen zu

<sup>119</sup>Vgl. Longuenesse, *Kant and the Capacity to Judge* (1998), S. 48–50. »The concept is a rule insofar as it is the consciousness of the unity of an act of sensible synthesis or the consciousness of the procedure for generating a sensible intuition. This first sense of rule anticipates what Kant, in the Schematism of the Pure Concepts of the Understanding, calls a schema. But the concept is a rule also in another, discursive sense. It is a rule in that thinking an object under a concept provides a reason to predicate of this object the marks that define the concept« (ebd., S. 50).

<sup>120</sup>Refl 2834, AA XVI: 536.2. Danach besteht die logische Form eines Begriffs in der Reflexion, wodurch er eine allgemeine Vorstellung werde (vgl. Refl 2851, AA XVI: 546.14–16).

<sup>121</sup>»Alle Begriffe, welche durch die logische Absonderung gemacht werden, sind *abgesonderte* oder *abstracte Begriffe* (conceptus abstractus, notio). Begriffe, die nicht abgesondert sind, heissen *einzelne Begriffe* (conceptus singularis, idea)« (Meier, *Auszug aus der Vernunftlehre* [1752], § 260, AA XVI: 551.25–28).

<sup>122</sup>Refl 2865, AA XVI: 552.9–11.

<sup>123</sup>»Urteilskraft überhaupt ist das Vermögen, das Besondere als enthalten unter dem Allgemeinen zu denken. Ist das Allgemeine (die Regel, das Prinzip, das Gesetz) gegeben, so ist die Urteilskraft, welche das Besondere darunter subsumiert, [...] *bestimmend*. Ist aber nur das Besondere gegeben, wozu sie das Allgemeine finden soll, so ist die Urteilskraft bloß *reflektierend*« (KU B xxv f., AA V: 179.19–26). In der »Ersten Einleitung« lesen wir: »Reflectiren (Überlegen) aber ist: gegebene Vorstellungen entweder mit andern, oder mit seinem Erkenntnißvermögen, in Beziehung auf einen dadurch möglichen Begriff, zu vergleichen und zusammen zu halten« (EEKU S. 16, AA XX: 211.14–16). In der »Kritik der reinen Vernunft« spricht Kant des weiteren von »transzendentaler« und »logischer Reflexion«. Reflexion wird hier zunächst allgemein mit »Überlegung« übersetzt, um dann zu sagen, dass die transzendente Überlegung darin besteht zu unterscheiden, ob die Vorstellungen (*respective* ihre ›Vergleichung‹) zum reinen Verstand oder zur sinnlichen Anschauung gehört. Dagegen betrachte die logische Reflexion lediglich die Vorstellungen selbst, ohne darauf zu achten, ob sie zum reinen Verstand oder zur sinnlichen Anschauung gehören (vgl. KrV B 316–319, AA III: 214.33–216.28). Im Falle der Begriffsbildung haben wir es – wenn überhaupt mit einer Reflexion im Sinne der »Kritik der reinen Vernunft« – mit einer logischen Überlegung zu tun.

einer Theorie der Begriffsbildung, die auch den Begriff der Reflexion weiter explizieren. Danach gehören drei Operationen des Verstandes dazu, einen (empirischen) Begriff zu bilden:

Die logischen Verstandes-Actus, wodurch Begriffe ihrer Form nach erzeugt werden, sind:

- 1) die *Komparation*, d. i. die Vergleichung der Vorstellungen unter einander im Verhältnisse zur Einheit des Bewußtseins;
- 2) die *Reflexion*, d. i. die Überlegung, wie verschiedene Vorstellungen in Einem Bewußtsein begriffen sein können; und endlich
- 3) die *Abstraktion* oder die Absonderung alles übrigen, worin die gegebenen Vorstellungen sich unterscheiden.<sup>124</sup>

Das Beispiel, das zur Erläuterung dient, lautet folgendermaßen: Wir sehen drei verschiedene Bäume, beispielsweise eine Linde, eine Weide und eine Fichte. Wenn wir diese vergleichen (komparieren), dann finden wir Gemeinsamkeiten und Unterschiede. Um einen allgemeinen Begriff zu bilden, betrachten wir die Gemeinsamkeiten: Sie alle verfügen über einen Stamm, Äste und Blätter. Diesen Vorgang nennt Kant Reflexion. Außerdem abstrahieren wir von den Unterschieden in Größe und Gestalt. Was wir erhalten ist der Begriff des Baumes mit seinen Merkmalen des Stammes, der Äste und der Blätter.

Dabei richten sich solche Ausführungen primär gegen die Auffassung, (allgemeine) Begriffe seien ›abstrakte‹ Vorstellungen, die aus einer Operation des Abstrahierens hervorgehen. Georg Friedrich Meier artikuliert eine solche Auffassung, die schon daran scheitern muss, dass sie voraussetzt, Anschauungen seien einzelne Begriffe. Wir müssen zwar auch in der Lage sein, von Unterschieden zu abstrahieren. Aber diese Operation liefert uns noch keine allgemeinen Merkmale. Dadurch, dass ich bei der Anschauung einer Fichte von der Form der Äste und vielem anderen absehe, erhalte ich noch lange nicht den Begriff eines Baumes. Dazu muss ich aktiv nach

<sup>124</sup>Log § 6, AA IX: 94.20–27. Siehe auch Refl 2854, AA XVI: 547.8–13. Es ergäbe eine krude Vorstellung, verstünden wir solche Überlegungen als (quasi psychologische) Beschreibung unseres tatsächlichen Begriffserwerbs. Doch das ist nicht nötig; Kant beschreibt hier nicht den Vorgang des Erwerbs eines Begriffs, sondern gedankliche Operationen, derer ein Subjekt, das über Begriffe verfügt, *fähig* sein muss. Vgl. Stuhlmann-Laeisz, *Kants Logik* (1976), S. 82 f.: »Diese Erklärung des Ursprungs von Begriffen will Kant nicht verstanden wissen als eine Beschreibung des wirklichen Vorgangs bei der Erwerbung eines Begriffs durch ein denkendes Subjekt. Eine solche Beschreibung würde ja in die empirische (Denk-)Psychologie, nicht aber in die formale Logik gehören. Der Anspruch dieser Theorie ist vielmehr, die Bedingungen der Möglichkeit, Begriffe zu besitzen, aufgezeigt zu haben: Ein Verstand kann genau dann Begriffe besitzen, wenn er der drei betreffenden logischen Akte fähig ist. Nicht behauptet wird, daß wir de facto auf die beschriebene Weise in den Besitz jedes unserer Begriffe gelangen.«

Gemeinsamkeiten Ausschau halten, also reflektieren: überlegen, wie die Vorstellungen von Fichten, Linden und Weiden in einem einzigen Bewusstsein vereinigt sein können.

Doch warum heißen Begriffe »*diskursive*« Vorstellungen, wenn ihr Wesen doch darin besteht, sich als *reflektierte* Vorstellungen mittels allgemeiner Merkmale auf ihre Gegenstände zu beziehen? Nach der ›Jäsche-Logik‹ ist der Begriff als *reflektierte* Vorstellung eine *repraesentatio discursiva*,<sup>125</sup> seine Diskursivität ist also daran gebunden, dass er – neben Komparation und Abstraktion – auf der geistigen Operation der *Reflexion* beruht. Doch warum soll »reflektierte Vorstellung« auf Latein als »*representatio discursiva*« übersetzt werden?

Ein Begriff ist reflektiert, weil er sich über allgemeine Merkmale auf Gegenstände bezieht. Solche Merkmale sind Eigenschaften, die allen Gegenständen zukommen, die unter den Begriff fallen. Sie entstammen der Operation der Reflexion. Nun nennt Kant Begriffe auch *Regeln*, worunter – wie Béatrice Longuenesse feststellt – zweierlei gemeint sein kann: Ein Begriff kann als Regel der Synthesis des Mannigfaltigen der Anschauung oder als ›diskursive Regel‹ aufgefasst werden.<sup>126</sup> Dass ein Begriff als diskursive Regel aufgefasst werden kann, heißt, dass er durch Merkmale bestimmt ist, deren Angabe als Merkmale des Begriffs Prinzipien an die Hand geben, die als Obersätze in Syllogismen fungieren (können).<sup>127</sup> Wenn ich vor mir eine bellende Dogge sehe und das Bellen ein hinreichendes Merkmal dafür ist, dass etwas ein Hund ist, dann kann ich darauf schließen, dass die Dogge vor mir ein Hund ist. Ich erkenne die Dogge als Hund mittels des allgemeinen Merkmals des Bellens. Um dies bewusst zu tun – um das Bellen *als* Merkmal zu erkennen –, muss ich einen solchen Vernunftschluss ausführen. Und einen solchen Vernunftschluss wiederum nennt die philosophische Tradition des 18. Jahrhunderts einen »*discursus*«. In diesem Sinne ist es dann nahelie-

<sup>125</sup>Vgl. Log § 1, AA IX: 91.10. Allerdings findet sich hierfür keine direkte Vorlage in Kants Handexemplar des »*Auszugs aus der Vernunftlehre*«.

<sup>126</sup>»The concept is a rule insofar as it is the consciousness of the unity of an act of sensible synthesis or the consciousness of the procedure for generating a sensible intuition. This first sense of rule anticipates what Kant, in the Schematism of the Pure Concepts of the Understanding, calls a schema. But the concept is a rule also in another, discursive sense. It is a rule in that thinking an object under a concept provides a reason to predicate of this object the marks that define the concept« (Longuenesse, *Kant and the Capacity to Judge* [1998], S. 50).

<sup>127</sup>»Every concept is a rule insofar as its explication (e. g., a body is extended, limited in space and impenetrable) can function as the major premise in a syllogism whose conclusion would be the attribution of the marks belonging to this concept to an object of sensible intuition« (ebd.).

gend, auch Begriffe *diskursiv* zu nennen, insofern sie sich vermittelt über allgemeine Merkmale auf Gegenstände beziehen.

Die historische Vorlage dieser Verwendungsweise der Begriffe »diskursiv« und »intuitiv« findet sich in der Gegenüberstellung intuitiver und diskursiver *Urteile*, wie wir sie etwa bei Christian Wolff finden. Wolff unterscheidet mit den Attributen »intuitiv« und »diskursiv« Urteile als je konkrete Akte des menschlichen Geistes. Nach Wolff heißen diejenigen Urteile diskursiv, die wir erst durch einen Syllogismus aus anderen Urteilen gewinnen, während alle Urteile intuitiv genannt werden, deren Wahrheit wir ohne einen solchen Vernunftschluss erkennen.<sup>128</sup> Der *discursus* ist die Tätigkeit des logischen Schließens.<sup>129</sup> Diskursive Urteile sind also – in neuerer Sprache – inferentiell, während intuitive Urteile nicht-inferentielle Erkenntnisse sind.<sup>130</sup> Baumgarten konkretisiert dies dahingehend, dass die intuitiven Urteile (*propositiones intuitivae*) diejenigen sind, derer wir aus unserer Erfahrung gewiss sind. Die Gesamtmenge unserer Urteile unterteilt er also in diskursive Urteile, die wir auf der Grundlage anderer Wahrheiten erschlossen haben, auf der einen Seite und intuitive Erfahrungsurteile auf der anderen Seite.<sup>131</sup> Das intuitive Urteil nennt er auch einen »Erfahrungssatz«, das diskursive Urteil eine »Folgerung«.<sup>132</sup> Meier schließt sich Baumgarten an und nennt das *iudicium discursivum* ein »Nachurteil«, das *iudicium intuitivum* hingegen ein »anschauendes Urteil«, welches eine unmittelbare Erfahrung darstelle (und *a fortiori* singular sei).<sup>133</sup>

<sup>128</sup> »*Judicium* istud dicimus *intuitivum*, quo enti cuidam tribuimus, quæ in ipsius notione comprehensa intuemur. Istud autem *judicium discursivum* appellamus, quod per ratiocinium [...] elicitor. Posset quoque dici *dianoëticum*« (Wolff, *Philosophia rationalis sive Logica* [1740], § 51).

<sup>129</sup> Vgl. ebd., § 52 f. Mitunter scheint er auf Wortgebräuche bei anderen verweisen zu wollen: »Alii ratiocinationem *Dianœam*, *Discursum*, *Argumentationem* vocant« (ebd., § 50). Siehe auch Baumgarten, *Acroasis logica in Christianum L. B. de Wolff* (1761/1983), § 204.

<sup>130</sup> Dies passt zunächst natürlich zu Kants Unterscheidung diskursiver und intuitiver rationaler Erkenntnisse im eigentlichen Sinne, also der Unterscheidung des Vorgehens von Philosophie und Mathematik als unterschiedlicher Vernunftwissenschaften. Die Mathematik verfügt über Axiome, also unmittelbar einsichtige Vernunftwahrheiten, die nach Wolff als intuitive Urteil gelten können (wobei Wolff primär an sinnliche Anschauungen denkt).

<sup>131</sup> »*Propositio* per experientiam nobis complete certa, est *intuitiva*, ex aliis vero cognita, *discursiva*« (ebd., § 166).

<sup>132</sup> Vgl. ebd., § 166.

<sup>133</sup> »Die erweislichen Urtheile sind entweder bloss durch die Erfahrung gewiss, oder nicht. Jene sind *anschauende Urtheile* (*iudicium intuitivum*), diese aber *Nachurtheile* (*iudicium discursivum*). Das *anschauende Urtheil* besteht aus lauter Erfahrungsbegriffen, und ist eine unmittelbare Erfahrung [...], und ein einzelnes Urtheil« (Meier, *Auszug aus der Vernunftlehre* [1752], § 319, AA XVI: 674.24–28).



### 3.2.2. Verstand und Sinnlichkeit: »intellektuell« und »sinnlich«

Ein offensichtliches Problem bringt die Vielfalt der Charakterisierungen des Verstandes mit sich, wenngleich Kant behauptet, sie liefen letztlich alle auf dasselbe hinaus<sup>134</sup>. Allein in der »*Kritik der reinen Vernunft*« finden sich folgende Charakterisierungen: In der Einleitung sagt Kant, »daß es zwei Stämme der menschlichen Erkenntnis gebe, die vielleicht aus einer gemeinschaftlichen, aber uns unbekannten Wurzel entspringen, nämlich Sinnlichkeit und Verstand, durch deren ersteren uns Gegenstände *gegeben*, durch den zweiten aber *gedacht* werden.«<sup>135</sup> Der Verstand ist danach also das *Vermögen, zu denken*, und in dieser Funktion ist er das Vermögen der »Spontaneität der Begriffe«<sup>136</sup>. Direkt im Anschluss wird der Verstand als »das Vermögen, Vorstellungen selbst hervorzubringen, oder die *Spontaneität* des Erkenntnisses«<sup>137</sup> charakterisiert. Und später wird der Verstand auch als das *Vermögen der Begriffe* beschrieben.<sup>138</sup> An wiederum anderer Stelle findet sich die Charakterisierung des Verstandes als des *Vermögens zu urteilen*<sup>139</sup>. In einer Anmerkung zu § 16 der »*Kritik der reinen Vernunft*« wiederum identifiziert Kant den Verstand mit dem *Vermögen der synthetischen Einheit der Apperzeption*: »Und so ist die synthetische Einheit der Apperzeption der höchste Punkt, an dem man allen Verstandesgebrauch, selbst die ganze Logik, und, nach ihr, die Transzendental-Philosophie heften muß, ja dieses Vermögen ist der Verstand selbst«<sup>140</sup>. Er ist dadurch das *Vermögen, a priori zu verbinden*<sup>141</sup>. Wenige Seiten später heißt es, der Verstand sei schlicht das *Vermögen der Erkenntnisse*.<sup>142</sup> In der »*Transzendentalen Dialektik*« taucht außerdem die Charakterisierung des Verstandes als »Vermögen der Einheit der Erscheinungen vermittelt der Regeln«<sup>143</sup> auf.

<sup>134</sup>Vgl. KrV A 126, AA IV: 92.25–29.

<sup>135</sup>KrV B 29, AA III: 46.7–11.

<sup>136</sup>KrV B 74, AA III: 74.12.

<sup>137</sup>KrV B 75, AA III: 75.7–8.

<sup>138</sup>Vgl. KrV B 199, AA III: 146.29–30.

<sup>139</sup>Vgl. KrV B 94, AA III: 86.12.

<sup>140</sup>KrV § 16, AA III: 109.35–38.

<sup>141</sup>Vgl. KrV § 16, AA III: 110.15.

<sup>142</sup>»Verstand ist, allgemein zu reden, das Vermögen der *Erkenntnisse*« (KrV § 17, AA III: 111.16).

<sup>143</sup>KrV B 359, AA III: 239.27–28. Diese Definition liegt auch der Unterscheidung von *Urteilsvermögen* (Verstand) und *Urteilkraft* zugrunde: »Wenn der Verstand überhaupt als das Vermögen der Regeln erklärt wird, so ist Urteilkraft das Vermögen unter Regeln zu *subsumieren*« (KrV B 171, AA III: 131.13–14). Siehe auch KrV B 197f., 356, A 126f., AA III: 146.6–12, 238.8–11, IV: 92.29–30.

Es hat zunächst den Anschein, als brächte Kant etliche verschiedene Definitionen des Verstandesbegriffs, ohne deren Zusammenhang zu verdeutlichen. Es liegt nahe davon auszugehen, dass all diese Bestimmungen letztlich übereinkommen, dass es verschiedene Beschreibungen desselben Vermögens – des Verstandes – sind. Allerdings wird sich zeigen, dass dies nur gilt, solange es sich um einen *endlichen* Verstand handelt. Die Endlichkeit des Verstandes ist eine Voraussetzung, auf deren Grundlage sich erst die Äquivalenz der genannten Definitionen ergibt. Einige der Beschreibungen treffen auf jeden denkbaren Verstand zu; sie bilden die Bestimmung des Begriffs »Verstand«. Andere wiederum treffen nur auf einen endlichen Verstand, nicht aber auf einen unendlichen oder ›intuitiven‹ Verstand zu. Sie bestimmen den Begriff des diskursiven Verstandes.

Eine Bestimmung des Verstandesbegriffs, die neutral ist gegenüber der Frage, ob der Verstand diskursiv oder intuitiv ist und ob es sich um unseren endlichen oder einen göttlichen (oder irgendwie ›anderen‹) Verstand handelt, findet sich in den Anfangsabschnitten der »*Transzendentalen Logik*« der »*Kritik der reinen Vernunft*«:

Wollen wir die *Rezeptivität* unseres Gemüts, Vorstellungen zu empfangen, so fern es auf irgend eine Weise affiziert wird, *Sinnlichkeit* nennen; so ist dagegen das Vermögen, Vorstellungen selbst hervorzubringen, oder die *Spontaneität* des Erkenntnisses, der *Verstand*.<sup>144</sup>

Diese Bestimmung baut unmittelbar auf der vorausgesetzten Dualität der Erkenntnisstämme auf: Kant spricht von Rezeptivität und Spontaneität als den beiden »Grundquellen des Gemüts«<sup>145</sup> oder den beiden »Stämme[n] der menschlichen Erkenntnis«<sup>146</sup>. Er sagt damit, dass unser Gemüt einerseits aus sich selbst heraus tätig und andererseits bloß leidend ist und insofern über zwei Stämme oder Grundquellen verfügt: Spontaneität und Rezeptivität.

Die Dualität der Erkenntnisstämme oder Grundquellen des Gemüts – Spontaneität und Rezeptivität oder Verstand und Sinnlichkeit – ist eine entscheidende Voraussetzung der »*Kritik der reinen Vernunft*«. In der Einleitung schreibt Kant:

Nur so viel scheint zur Einleitung, oder Vorerinnerung, nötig zu sein, daß es zwei Stämme der menschlichen Erkenntnis gebe, die vielleicht aus einer gemeinschaftlichen, aber uns unbekannten Wurzel entspringen, nämlich Sinnlichkeit und Verstand, durch deren ersteren uns Gegenstände *gegeben*, durch den zweiten aber *gedacht* werden.<sup>147</sup>

<sup>144</sup>KrV B 75, AA III: 75.5–8.

<sup>145</sup>KrV B 74, AA III: 74.9.

<sup>146</sup>KrV B 29, AA III: 46.7.

<sup>147</sup>KrV B 29, AA III: 46.6–11.

Dieses Zitat versammelt die entscheidenden Voraussetzungen der Vernunftkritik, insofern es die Endlichkeit unseres Verstandes als etwas ansieht, das keiner Begründung und keines Nachweises, sondern lediglich einer »Vorerinnerung« fähig und bedürftig sei. Karen Gloy hat Kants Dualismus kritisiert, weil sie eine Begründung für dieses Vorgehen vermisst.<sup>148</sup> Es ist ein alter Vorwurf an Kant, dass seine Philosophie auf unbegründeten Annahmen errichtet sei, zu denen insbesondere die Endlichkeit des Menschen und seines Verstandes gehöre, über deren Momente er sich und dem Leser keine Rechenschaft ablege.<sup>149</sup> In der Tat gehen auch die meisten Interpreten davon aus, dass sich eine Begründung dieser zentralen Annahme in der »*Kritik der reinen Vernunft*« wie in anderen Schriften Kants nicht finden lässt.<sup>150</sup>

Kant sagt an der genannten Stelle aber nicht nur, dass es zwei Erkenntnisstämme gebe und dass sie vielleicht einer uns unbekannten gemeinsamen Wurzel entspringen. Er sagt außerdem, dass durch Sinnlichkeit Gegenstände *gegeben*, durch den Verstand dieselben jedoch *gedacht* werden. Und *prima facie* könnte es scheinen, als definierte Kant hier erstmalig die Begriffe »Sinnlichkeit« und »Verstand«, die später dann als Rezeptivität und Spontaneität beschrieben werden. Kant sagt also, (a) *Sinnlichkeit* sei (a<sub>i</sub>) die *Rezeptivität* des Gemüts, durch die uns (a<sub>ii</sub>) Gegenstände *gegeben* werden; und weiter, (b) der *Verstand* sei (b<sub>i</sub>) ein Vermögen der *Spontaneität*, durch das (b<sub>ii</sub>) Gegenstände *gedacht* werden. Wie im Falle von Begriffen und Anschauungen konfrontiert uns Kant mit verschiedenen Merkmalen, deren Zusammenhang erst zu explizieren ist. Die beiden jeweils angegebenen Merkmale stimmen jedoch auch nach Kants eigener Auffassung nicht *per se* überein. Daran ändert auch nicht, dass sich bei Kant mitunter Formulierungen finden, die den Anschein erwecken, als stelle der Verweis

<sup>148</sup>Vgl. Gloy, »Die Kantische Differenz von Begriff und Anschauung und ihre Begründung« (1984), S. 1 f. Zu weiteren Vertretern dieser Kritik an Kant siehe die von Heidemann (vgl. »Anschauung und Begriff« [2002], Anm. 3 auf S. 66 f.) angeführte Literatur.

<sup>149</sup>So schreibt Hegel in »*Glauben und Wissen*«: »Kant hat keinen andern Grund als schlechthin die Erfahrung und die empirische Psychologie, daß das menschliche Erkenntnisvermögen seinem Wesen nach in dem bestehe, wie es erscheint, nemlich in jenem Fortgehen vom Allgemeinen zum Besondern oder rückwärts vom Besondern zum Allgemeinen; aber indem er selbst einen intuitiven Verstand denkt, auf ihn als absolut nothwendige Idee geführt wird, stellt er selbst die entgegengesetzte Erfahrung von dem Denken eines nicht discursiven Verstandes auf, und erweist, daß sein Erkenntnisvermögen erkennt, nicht nur die Erscheinung und die Trennung des Möglichen und Wirklichen in derselben, sondern die Vernunft und das An-sich« (Hegel, *Gesammelte Werke* [1968 ff.], IV: 341.21–29).

<sup>150</sup>Eine Ausnahme bildet Dietmar H. Heidemann, der behauptet, die Unterscheidung zweier Stämme der Erkenntnis folge aus der Trennung von Anschauung und Begriff, welche Kant zunächst voraussetze, um sie dann »im Nachhinein rekonstruktiv zu beweisen« (Heidemann, »Anschauung und Begriff« [2002], S. 69).

auf Anschauungen und Begriffe eine ebenso legitime Möglichkeit dar, die Begriffe »Sinnlichkeit« und »Verstand« zu definieren, wie der Verweis auf Rezeptivität und Spontaneität. In der ›Jäsche-Logik‹ steht:

Reflektieren wir auf unsre Erkenntnisse in Ansehung der beiden wesentlich verschiedenen Grundvermögen der Sinnlichkeit und des Verstandes, woraus sie entspringen: so treffen wir auf den Unterschied zwischen Anschauungen und Begriffen. Alle unsre Erkenntnisse nämlich sind, in dieser Rücksicht betrachtet, entweder *Anschauungen* oder *Begriffe*. Die erstern haben ihre Quelle in der *Sinnlichkeit* – dem Vermögen der Anschauungen; die letztern im *Verstande* – dem Vermögen der Begriffe. Dieses ist der *logische* Unterschied zwischen Verstand und Sinnlichkeit, nach welchem diese nichts als Anschauungen, jener hingegen nichts als Begriffe liefert.<sup>151</sup>

Neben diesem ›logischen Unterschied‹ gebe es jedoch auch einen *metaphysischen* Unterschied beider ›Grundvermögen‹, wonach die Sinnlichkeit ein ›Vermögen‹ der Rezeptivität, der Verstand eines der Spontaneität sei.<sup>152</sup> Doch auch wenn diese Stelle Kants Auffassung treffen sollte,<sup>153</sup> gilt: Nur der metaphysische Unterschied markiert eine grundlegende Definition von Verstand und Sinnlichkeit, die sich unabhängig von weiteren Voraussetzungen anwenden lässt; der logische Unterschied ist nur bei endlichen Wesen anwendbar. Das entscheidende Argument ist hier: Wären beide gleich zulässig, könnten wir weder den Begriff einer intellektuellen Anschauung noch den eines anschauenden Verstandes bilden.

Eine Darlegung, wie sich die Charakterisierung des Verstandes als des Vermögens der Begriffe aus der grundlegenden Charakterisierung als Vermögen der Spontaneität unter Zugrundelegung seiner Endlichkeit ergibt, bestätigt die hier vorgelegte Interpretation.

Der Verstand wurde oben bloß negativ erklärt: durch ein nicht-sinnliches Erkenntnisvermögen. Nun können wir, unabhängig von der Sinnlichkeit, keiner Anschauung teilhaftig werden. Also ist der Verstand kein Vermögen der Anschauung. Es gibt aber, außer der Anschauung, keine andere Art, zu erkennen, als durch Begriffe. Also ist die Erkenntnis eines jeden, wenigstens des menschlichen, Verstandes, eine Erkenntnis durch Begriffe, nicht intuitiv, sondern diskursiv.<sup>154</sup>

Wenn Kant den Verstand hier zunächst nur negativ, als ein nicht-sinnliches Erkenntnisvermögen bestimmt, dann ist damit seine grundlegende Bestimmung als Verstand

<sup>151</sup>Log A 45, AA IX: 35.33–36.8.

<sup>152</sup>Vgl. Log A 45, AA IX: 36.8–12. Dietmar H. Heidemann spricht von einer vermögens-theoretischen Unterscheidung im Gegensatz zur erkenntnistheoretischen Unterscheidung zwischen dem Vermögen der Anschauungen und dem der Begriffe (vgl. Heidemann, »Anschauung und Begriff« [2002], S. 84).

<sup>153</sup>Diese Stelle der ›Jäsche-Logik‹ scheint mir wenig verlässlich zu sein, insofern die Nennung von logischem und metaphysischem Gesichtspunkt an keiner anderen Stelle im Werk Kants vorzukommen scheint (vgl. ebd., S. 83). Wegen der in Anm. 39 auf S. 12 angesprochenen Vorbehalte sollte diese Passage daher nur unter Vorbehalt herangezogen werden.

<sup>154</sup>KrV B 92 f., AA III: 85.10–16.

bereits vollständig angegeben. Die weitere Bestimmung als ein Vermögen der Begriffe bestimmt ihn bereits als einen endlichen Verstand. Denn *wir* verfügen über keine Anschauung unabhängig von unserer Sinnlichkeit. Anschauung ist also an Rezeptivität gebunden – aber nur für unseren endlichen Verstand. Da unser Verstand ein Erkenntnisvermögen ist, welches nicht anzuschauen vermag, bleibt nur, dass er ein Vermögen der Begriffe ist.

Dass der Verstand ein Vermögen der Spontaneität ist, dies ist die primäre Bestimmung seines Begriffs, denn es trifft auch auf den intuitiven Verstand zu. Daher kann Kant in der »*Kritik der Urteilskraft*« schreiben, dass »ein Vermögen einer *völligen Spontaneität der Anschauung* [...] Verstand in der allgemeinsten Bedeutung sein würde«<sup>155</sup>. Ich behaupte also, dass für den Begriff der Sinnlichkeit das Merkmal der Rezeptivität ( $a_i$ ) und für den Begriff des Verstandes das Merkmal der Spontaneität ( $b_i$ ) grundlegend ist und sich andere Charakterisierungen – insbesondere ( $a_{ii}$ ) und ( $b_{ii}$ ) – erst auf seiner Grundlage ergeben. Für viele Beschreibungen ist dabei die Endlichkeit des Verstandes bereits vorausgesetzt, denn nur unter dieser Annahme lässt sich der Verstand auch als Vermögen der Begriffe, des Urteilens, des Denkens oder der Regeln beschreiben. Es sind dies keine Merkmale des Verstandes als eines solchen, sondern Merkmale des *endlichen* Verstandes.

### 3.2.3. Endlichkeit des Verstandes

Begriffe sind diskursive Vorstellungen, weil sie sich nur *vermittelt über allgemeine Merkmale* auf Gegenstände beziehen. Anschauungen hingegen sind als Vorstellungen mit unmittelbarem Gegenstandsbezug intuitiv. Dass Begriffe allgemeine und Anschauungen einzelne Vorstellungen sind, ist eine nachrangige Bestimmung, die aus Mittelbarkeit und Unmittelbarkeit folgt. Sinnlichkeit ist nach Kant definiert durch die Rezeptivität, der Verstand hingegen durch Spontaneität. Andere Charakterisierungen setzen in der Regel voraus, dass es sich um einen *endlichen* Verstand handelt. Was ist

<sup>155</sup>KU § 77, AA V: 406.21–24. Dieses Zitat missversteht Westphal (vgl. »Kant, Hegel, and the Fate of ›the‹ Intuitive Intellect« [2000], S. 285), der nicht erkennt, dass »Verstand in der allgemeinsten Bedeutung« auf die ursprüngliche Definition als Vermögen der Spontaneität verweist. Diese Bedeutung ist allgemeiner als die Bestimmung des Verstandes als Vermögen der Spontaneität der Begriffe, insofern sie auch den anschauenden Verstand mit einschließt. Westphals Schlussfolgerung, dass auch der anschauende Verstand ein Vermögen der Begriffe sei, übersieht genau dies.

nun die Endlichkeit oder ›Diskursivität‹ des Verstandes, die als zentrale Voraussetzung anzusehen ist? Wodurch wird sie bestimmt?

Eckart Förster behauptet, Kant betrachte im Themenbereich »intellektuelle Anschauung« den Unterschied zwischen Rezeptivität und Spontaneität (der Anschauung), im Themenbereich »intuitiver Verstand« aber den Unterschied von Diskursivität und Intuitivität (des Verstandes).<sup>156</sup> Er hat dabei sicherlich vollkommen Recht, wenn er darauf pocht, dass Kant einerseits zwischen »Rezeptivität« und »Spontaneität«, andererseits aber zwischen »intuitiv« und »diskursiv« unterscheidet. Aber daraus folgt gerade nicht, dass es sich bei dem Vergleich unserer sinnlichen mit einer denkbaren intellektuellen Anschauung und dem Vergleich unseres diskursiven Verstandes mit einem intuitiven Verstand um völlig heterogene Ansätze handelt.

Wie so oft führt Kant verschiedene Unterscheidungen ein, die leicht konfundiert werden können, aber nicht verwechselt werden sollten, weil sie jeweils ganz unterschiedliches unterscheiden: Das Begriffspaar »Anschauung«/»Begriff« differenziert *Erkenntnisse*, das Begriffspaar »Verstand«/»Sinnlichkeit« differenziert *Erkenntnisvermögen*. Erkenntnisvermögen können spontan oder rezeptiv sein, Erkenntnisse unmittelbar oder vermittelt, einzeln oder allgemein. Und die Frage nach einer intellektuellen Anschauung geht ebenso wie die Frage nach der Möglichkeit eines anschauenden oder intuitiven Verstandes darauf, welche Kombinationsmöglichkeit von Erkenntnissen und Erkenntnisvermögen es gibt. Konkret geht es in beiden Fällen darum, ob ein Vermögen der Spontaneität Anschauungen generieren kann, ohne auf Rezeptivität als die andere Grundquelle unseres Gemüts zurückzugreifen.

Eckart Förster scheint mit dem Dualismus von Rezeptivität und Spontaneität bereits unsere Endlichkeit – zumindest hinsichtlich der »*Kritik der reinen Vernunft*« – charakterisiert zu sehen, denn er kontrastiert dem Stämme dualismus die intellektuelle Anschauung.<sup>157</sup> Jessica Leech sagt, ein Verstand sei unendlich, bei dem die beiden Vermögen zu einem Vermögen verschmelzen. Ihre Darstellung beruht jedoch darauf, den Verstand mit dem Vermögen zu denken zu identifizieren.<sup>158</sup> Ein unendlicher

<sup>156</sup>Vgl. Förster, »Die Bedeutung von §§ 76,77 der *Kritik der Urteilskraft* für die Entwicklung der nachkantischen Philosophie (Teil 1)« (2002), S. 177.

<sup>157</sup>»Weil wir in Verstand und Sinnlichkeit zwei voneinander unabhängige Stämme der Erkenntnis haben, müssen wir zwischen Möglichkeit und Wirklichkeit unterscheiden (anders: eine intellektuelle Anschauung)« (Förster, *Die 25 Jahre der Philosophie* [2011], S. 153).

<sup>158</sup>»My suggestion is that the best way to understand these capacities is primarily as the product of collapsing our two distinct capacities for thought and intuition into one. If understanding is a capacity

Verstand, bei dem beide Vermögen vereinigt sind, verfügte allem Anschein nach über Rezeptivität wie Spontaneität und wäre ein Vermögen der Anschauung ebenso wie ein Vermögen der Begriffe. Das jedoch scheint mir falsch zu sein: Ein unendlicher Verstand verfügte nicht über Rezeptivität – er wäre ausschließlich aus sich selbst heraus tätig, also ganz Spontaneität – und er wäre auch kein Vermögen der Begriffe, sondern ausschließlich ein Vermögen der Anschauung.

Dass ein unendlicher Verstand keine Rezeptivität beinhaltet, scheint mir offensichtlich zu sein, denn Rezeptivität ist abhängig von äußeren Einflüssen. Fraglich ist lediglich, ob ein unendlicher Verstand über Begriffe verfügt. Kenneth R. Westphal bejaht dies: Es sei zwar üblich, den intuitiven Verstand als ein nicht-begriffliches Vermögen zu beschreiben, doch bestimme Kant den Verstand als Vermögen der Begriffe und bezeichne auch den anschauenden Verstand als Verstand in der allgemeinsten Bedeutung.<sup>159</sup> Westphals Fehler liegt aber darin, nicht zu sehen, dass Kant unseren Verstand in zwei Stufen bestimmt: Als *Verstand* ist er das Vermögen der Spontaneität, als *endlicher* Verstand ein Vermögen der Spontaneität der Begriffe. Kant selbst sagt explizit, dass ein unendlicher Verstand nicht über Begriffe verfügte; denn eine Erkenntnis durch Begriffe heißt Denken, und Denken wiederum beweiße Schranken und könne daher dem göttlichen Verstand nicht zugesprochen werden.<sup>160</sup> Es spricht auch die Bestimmung von Begriffen als mittelbaren Vorstellungen dafür, sie einem unendlichen Verstand nicht zuzusprechen. Denn dieser erkannte allem Vermuten nach ausschließlich unmittelbar, also anschaulich. Von Begriffen und von Denken kann daher bei einem unendlichen Verstand gar nicht gesprochen werden. Stattdessen geht es darum, einem Vermögen der Spontaneität Erkenntnisse zuzuschreiben, die sich unmittelbar auf ihre Gegenstände beziehen.<sup>161</sup>

---

for thought, then *intuitive understanding* is a capacity for thought which can provide its own intuitions – a capacity for thoughts directly (immediately) about individuals. Likewise, if intuition is a capacity for immediate, singular representation of individuals, then *intellectual intuition* is a capacity for such representations of individuals through an intellectual capacity for thinking (not a capacity for sensing)» (Leech, »Making Modal Distinctions« [2014], S. 345).

<sup>159</sup>Vgl. Westphal, »Kant, Hegel, and the Fate of ›the‹ Intuitive Intellect« (2000), S. 284 f.

<sup>160</sup>Vgl. KrV B 71, AA III: 72.10–16. Siehe auch Refl 6050, AA XVIII: 434.22–24: »Die Ideen aber dieses Ursprünglichen Verstandes können nicht Begriffe, sondern nur Anschauungen, aber intellektuelle, seyn.«

<sup>161</sup>Auch Jessica Leech tendiert an einer Stelle in diese Richtung, bringt aber sofort das Vermögen des Denkens wieder ins Spiel, weil sie den Verstand primär als Denkvermögen und erst *a fortiori* als Spontaneität bestimmt sieht (vgl. Leech, »Making Modal Distinctions« [2014], S. 345 f.). Dadurch muss sie wiederum annehmen, in der Tätigkeit des anschauenden Verstandes fielen Denken und Anschauen

Ebenso wäre freilich ein Wesen denkbar, dass zwar über beide Stämme verfügt, dessen Verstand aber zumindest manchmal Dinge anschaut, ohne auf Sinnlichkeit angewiesen zu sein; er könnte *manche* Gegenstände sinnlich, andere rein intellektuell anschauen. Fichtes intellektuelle Anschauung des Ich – Kant hat in den 1770er Jahren möglicherweise eine ähnliche Konzeption vertreten<sup>162</sup> – wäre ein Beispiel für eine solche Konzeption. Anders verhält es sich bei unserem Verstand: Abstrahieren wir von der Sinnlichkeit, so bleibt »nichts als die bloße Form des Denkens ohne Anschauung übrig, wodurch allein ich nichts Bestimmtes, also keinen Gegenstand erkennen kann. Ich müßte mir zu dem Ende einen andern Verstand denken, der die Gegenstände anschauete, wovon ich aber nicht den mindesten Begriff habe, weil der menschliche diskursiv ist, und nur durch allgemeine Begriffe erkennen kann.«<sup>163</sup> Ein endlicher Verstand kann ohne Sinnlichkeit gar keine Erkenntnis erwerben. Begriffe ohne Inhalt sind leer; und ihren Inhalt erhalten sie durch den Bezug auf Gegenstände. Auf diese beziehen sie sich aber nur mittelbar über allgemeine Merkmale, also über weitere Begriffe, die sich ebenso mittelbar auf Gegenstände beziehen. Gäbe es nun keine Vorstellungen, die sich unmittelbar auf ihre Gegenstände beziehen – Anschauungen –, so käme gar kein Gegenstandsbezug zustande.<sup>164</sup> Der systematische Zusammenhang der Begriffe untereinander und unser Denken in Begriffen verkämen zu einem leeren »frictionless spinning in the void«, wie John H. McDowell schreibt.<sup>165</sup> Kant sagt, weil Gedanken ohne Inhalt leer seien, deshalb müssten wir Begriffe sinnlich machen und ihnen den Gegenstand in der Anschauung beifügen.<sup>166</sup>

---

in eins, was hieße, dass Mittelbarkeit (Begriffe) und Unmittelbarkeit (Anschauungen) identifiziert würden. Dies scheint mir jedoch keinen vernünftigen Sinn zu ergeben.

<sup>162</sup>Vgl. Düsing, »Spontane, diskursive Synthesis« (2004), S. 78.

<sup>163</sup>Prol § 57, AA IV: 355.33–356.1.

<sup>164</sup>»Auf welche Art und durch welche Mittel sich auch immer eine Erkenntnis auf Gegenstände beziehen mag, so ist doch diejenige, wodurch sie sich auf dieselbe[n] unmittelbar bezieht, und worauf alles Denken als Mittel abzweckt, die *Anschauung*« (KrV B 33, AA III: 49.6–9).

<sup>165</sup>»We need to conceive this expansive spontaneity as subject to control from outside our thinking, on pain of representing the operations of spontaneity as a frictionless spinning in the void« (McDowell, *Mind and World* [1994], S. 11).

<sup>166</sup>»Gedanken ohne Inhalt sind leer, Anschauungen ohne Begriffe sind blind. Daher ist es eben so 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)« (KrV B 75, AA III: 75.14–18). Kants Konzeption von Begriffen als Merkmalskomplexionen führt dabei auf zwei Schwierigkeiten: Zum einen scheint es, als könnten sich Begriffe immer nur auf weitere Begriffe, niemals aber auf Gegenstände beziehen. Denn wenn er sagt, dass sie sich mittels allgemeiner Merkmale auf Gegenstände beziehen, die selbst wiederum Begriffe sind, dann bezieht sich zunächst ein Begriff  $P_1$  auf weitere Begriffe  $P_2^1, P_2^2 \dots$ , die sich wiederum auf Begriffe  $P_3^1, P_3^2 \dots$  als ihre Merkmale beziehen. Der



Letztlich gilt dies auch für die reinen Begriffe, die – obwohl gänzlich frei von sinnlichem Gehalt – ebenso nur dadurch gehaltvoll sind, dass sie sich auf mögliche Erfahrungen beziehen und entsprechend schematisieren lassen. Die Frage nach der realen Möglichkeit eines Begriffs wird von Kant so beantwortet, dass real möglich ist, was sich auf eine mögliche Erfahrung bezieht.<sup>167</sup> Besonders deutlich wird dies unter Bezug auf die Mathematik, von der Kant in § 22 der »Kritik der reinen Vernunft« sagt, sie enthalte letztlich nur deswegen Erkenntnisse, weil wir voraussetzen können, dass es Dinge gibt, von denen wir *empirische* Anschauungen haben, von denen die reine Anschauung der Mathematik wiederum die Form angibt. Und dasselbe gilt dann natürlich von den reinen Verstandesbegriffen.<sup>168</sup> Der endliche Verstand kann ohne Sinnlichkeit keine objektiven Erkenntnisse generieren, weder Begriffe noch Urteile. Auch reine Begriffe und transzendente Grundsätze sind nur dadurch Erkenntnisse, denen objektive Realität oder objektive Gültigkeit zukommt, insofern sie sich auf mögliche sinnliche Erfahrungen beziehen. Der unendliche Verstand, der selbst anschaut, unterläge einer solchen Einschränkung nicht. Er wäre in seinem Erkennen nicht von Rezeptivität abhängig, sondern gewährleistete aus reiner Selbsttätigkeit die objektive Gültigkeit seiner Erkenntnis.

Der Verstand ist zunächst das Vermögen geistiger Selbsttätigkeit.<sup>169</sup> Als solches heißt er »oberes Erkenntnisvermögen«, welches dann auch mit der Vernunft als dem

---

Bezug auf Gegenstände muss letztlich über Anschauungen geschehen, doch enthält die Begriffstheorie keinerlei Hinweise, welcher systematische Ort den Anschauungen hier zukommt. Zum anderen ist unklar, wie die Theorie von Begriffen als Merkmalskomplexionen sich auf »höchste Gattungen« oder allgemeinste Begriffe anwenden lässt. Wenn  $P_2$  Merkmal von  $P_1$  ist, dann gilt dass alle unter  $P_1$  fallenden Gegenstände auch unter  $P_2$  fallen:  $\forall x(P_1(x) \supset P_2(x))$ .  $P_2$  ist dann allgemeiner als  $P_1$ . Es muss aber eine oder mehrere allgemeinste Begriffe geben, auf die die Theorie von Begriffen als Merkmalskomplexionen *a fortiori* gar nicht mehr anwendbar ist. Es ist hier nicht der Ort, diese Schwierigkeiten aufzulösen.

<sup>167</sup> »Ein Begriff, der eine Synthesis in sich faßt, ist für leer zu halten, und bezieht sich auf keinen Gegenstand, wenn diese Synthesis nicht zur Erfahrung gehört, entweder als von ihr erborgt, und dann heißt er ein *empirischer Begriff*, oder als eine solche, auf der, als Bedingung a priori, Erfahrung überhaupt (die Form derselben) beruht, und denn ist es ein *reiner Begriff*, der dennoch zur Erfahrung gehört, weil sein Objekt nur in dieser angetroffen werden kann« (KrV B 267, AA III: 186.29–35).

<sup>168</sup> »Folglich verschaffen die reinen Verstandesbegriffe, selbst wenn sie auf Anschauungen a priori (wie in der Mathematik) angewandt werden, nur so fern Erkenntnis, als diese, mithin auch die Verstandesbegriffe vermittelt ihrer, auf empirische Anschauung angewandt werden können« (KrV § 22, AA III: 117.22–26).

<sup>169</sup> »Selbsttätigkeit« ist bei Kant wie schon bei Baumgarten die Übersetzung des lateinischen »spontaneitas« (vgl. KrV § 15, AA III: 107.7–25; Baumgarten, *Metaphysica — Metaphysik* [1739/2011], § 704, AA XVII: 131.26, 33). Noch Wolff übersetzt »spontaneitas« hingegen als »Willkür«, wie er im ersten Register der Deutschen Metaphysik vermerkt (vgl. Wolff, *Deutsche Metaphysik* [1720/1983], S. 677 [n. p.]).

Vermögen der Prinzipien identifiziert wird.<sup>170</sup> Unter dem Titel »Verstand« wird das obere Erkenntnisvermögen als Vermögen der Spontaneität oder Selbsttätigkeit beschrieben; unter der Überschrift »Vernunft« als Vermögen der Erkenntnisse *a priori* oder der Autonomie.<sup>171</sup> Beides muss nach der Systematik Kants koinzidieren, soll diese terminologische Fixierung haltbar sein; es entspräche dann der Rede von einem negativen und einem positiven Freiheitsbegriff oder – noch näher – einem negativen und einem positiven Begriff des Selbstdenkens.<sup>172</sup> Insofern wir über ein solches Vermögen verfügen, können wir selbständig denken und handeln. Als endliche Wesen sind wir aber nicht nur selbständig, sondern in unserer Selbständigkeit zugleich *abhängig*. Diese Abhängigkeit betrifft die Sinnlichkeit oder Rezeptivität, also die Tatsache, dass wir affiziert werden von Gegenständen unserer Erkenntnis. Ein unendliches Wesen bräuchte keine äußeren Einflüsse, denen gegenüber es sich leidend oder passiv verhielte. Es wäre sich in seinem Denken selbst genug; daher entspricht dem Begriff eines nicht-endlichen Verstandes der Begriff der »Allgenugsamkeit«, den Kant als besseren Ausdruck für die göttliche Unendlichkeit vorschlägt.<sup>173</sup>

### 3.3. Drei Vergleiche und ein Ursprung

Es gibt nach Kant eine einheitliche Grundlage unserer Endlichkeit: Die Abhängigkeit unseres Verstandes, der als Vermögen der »Spontaneität« oder »Selbsttätigkeit« das obere Erkenntnisvermögen ausmacht, von der Sinnlichkeit oder *Rezeptivität* als der Möglichkeit, von Dingen affiziert zu werden. Unser Verstand ist abhängig, weil er die Gegenstände seines Erkennens nicht selbst hervorbringen kann, sondern darauf angewiesen ist, dass sie ihm *sinnlich gegeben* werden. Im zurückliegenden Kapitel 3.2

<sup>170</sup>Kant kennt sowohl die Ausdrucksweise von dem einen oberen Erkenntnisvermögen, welches Vernunft, Verstand und Urteilskraft umfasst (siehe z. B. Anth BA 115, AA VII: 196.17–19), als auch die Ausdrucksweise von den oberen Erkenntnisvermögen, der zufolge jedes einzelne dieser Vermögen als ein oberes Erkenntnisvermögen zählt (siehe z. B. KrV B 169, AA III: 130.7–8). Das obere Erkenntnisvermögen als Ganzes nennt er mitunter »Verstand« (siehe z. B. Anth BA 115 f., AA VII: 196.17–197.3) und manchmal »Vernunft« (z. B. KrV B 863, AA III: 540.28). Hieraus erklärt sich möglicherweise auch, warum in seiner Konzeption des Selbstdenkens – etwa auch in dem Aufklärungsaufsatz – von Verstand und Vernunft teilweise synonym gesprochen zu werden scheint (siehe etwa Bartuschat, »Kant über Philosophie und Aufklärung« [2009], S. 13, unter Verweis auf La Rocca, »Was Aufklärung sein wird« [2004], S. 125 ff.).

<sup>171</sup>Darauf werde ich in Kapitel 7.3.3 dieser Arbeit näher eingehen.

<sup>172</sup>Zum negativen und positiven Begriff des Selbstdenkens siehe Kapitel 2.2.1.

<sup>173</sup>Siehe oben Seite 59.

habe ich die Konzeptionen eines in dieser Hinsicht endlichen und eines solcherart unendlichen Verstandes herausgearbeitet. Im folgenden werde ich diese Darstellung in einigen Punkten konkretisieren und dabei zeigen, dass dies tatsächlich die allgemeine Grundlage der Vergleiche unseres endlichen mit einem ›anderen‹ Erkenntnisvermögen ist. Dazu betrachte ich die drei Instanzen unserer Endlichkeit, wie Kant sie in der »Kritik der Urteilskraft« aufzählt, um zu zeigen, dass alle drei ihre Grundlage in dieser allgemeinen Charakterisierung unserer Endlichkeit haben. Es gibt also eine einheitliche Beschreibung dessen, was es heißt, ein endliches Vernunftwesen zu sein: Es heißt, ein von Rezeptivität *abhängiges* Wesen zu sein.

Meine Position lässt sich dabei unter Berücksichtigung der Tatsache, dass Kant einmal von dem Verstand (im weiteren Sinne) als *dem* oberen Erkenntnisvermögen, daneben aber auch von Verstand (im engeren Sinne), Vernunft und Urteilskraft als *den* oberen Erkenntnisvermögen spricht,<sup>174</sup> folgendermaßen artikulieren: Die Dreiteilung in § 76 der »Kritik der Urteilskraft« nennt drei Besonderheiten unseres Verstandes als des gesamten oberen Erkenntnisvermögens *in Ansehung* jeweils eines der drei besonderen oberen Erkenntnisvermögen Verstand, Vernunft und Urteilskraft. Es bleibt dabei dieselbe grundlegende Charakteristik eines Verstandes im weiteren Sinne als eines endlichen Vermögens (als auf Rezeptivität angewiesene Spontaneität), die sich aber in Ansehung der drei oberen Erkenntnisvermögen unterschiedlich äußert.

Ich werde im folgenden auch auf Försters Behauptung eingehen, Kant verfüge über jeweils mehrere Konzeptionen einer intellektuellen Anschauung und eines intuitiven Verstandes.<sup>175</sup> Da Förster die intellektuelle Anschauung primär der Unterscheidung von Wirklichkeit und Möglichkeit zuordnet, werde ich ihre vermeintliche Mehrdeutigkeit in Kapitel 3.3.1 besprechen. Die Mehrdeutigkeit des Ausdruck »intuitiver Verstand« ist Thema in Kapitel 3.3.2, da Förster den intuitiven Verstand primär den Überlegungen in § 77 der »Kritik der Urteilskraft« zuordnet. Im letzten Teil komme ich auf die Endlichkeit des *Willens* zu sprechen (Kapitel 3.3.3). Dass diese eine Sonderform der Endlichkeit des Verstandes darstellt, mag *prima facie* überraschen; es wird sich aber aus Kants Verständnis beider Vermögen leicht erhellen lassen.

---

<sup>174</sup>Siehe oben Anm. 170 auf S. 99.

<sup>175</sup>Siehe Kapitel 3.1.3.

### 3.3.1. Die Unterscheidung von Denken und Erkennen

Die erste in § 76 der »*Kritik der Urteilkraft*« beschriebene Besonderheit unseres Erkenntnisvermögens betrifft die Unterscheidung von Möglichkeit und Wirklichkeit.<sup>176</sup> Weil unser Erkenntnisvermögen über »Verstand für Begriffe und sinnliche Anschauung für Objekte, die ihnen korrespondieren,« als »ganz heterogene Stücke«<sup>177</sup> verfügt, die beide zur Ausübung unserer Erkenntnisvermögen notwendig sind, können und müssen wir zwischen dem bloß Möglichen und dem Wirklichen unterscheiden.<sup>178</sup> »Wäre nämlich unser Verstand anschauend, so hätte er keine Gegenstände als das Wirkliche.«<sup>179</sup> Die Unterscheidung von Möglichkeit und Wirklichkeit ist also dem Dualismus der Grundkräfte unseres Gemüts und der Notwendigkeit der Rezeptivität für unser Erkennen geschuldet.

Nun ist es zunächst der Besonderheit unseres Erkenntnisvermögens geschuldet, dass wir überhaupt über Kategorien und damit über die Begriffe der Möglichkeit und der Wirklichkeit, die ja selbst zu den Kategorien gehören, verfügen. Aber das kann nicht der Hintergrund sein, wenn Kant feststellt, dass die Unterscheidung *von Wirklichkeit und Möglichkeit* Folge der Endlichkeit unseres Verstandes ist.<sup>180</sup> Stattdessen informiert Kant über eine Besonderheit der Kategorien der Modalität, die diese von

<sup>176</sup>In der »*Kritik der reinen Vernunft*« entspricht dem die Unterscheidung von *Denken* und *Erkennen*: »Sich einen Gegenstand *denken*, und einen Gegenstand *erkennen*, ist also nicht einerlei. Zum Erkenntnis gehören nämlich zwei Stücke: erstlich der Begriff, dadurch überhaupt ein Gegenstand gedacht wird (die Kategorie), und zweitens die Anschauung, dadurch er gegeben wird« (KrV § 22, AA III: 116.34–117.2). Diese Unterscheidung fundiert auch Kants Begriffe von Glauben und Wissen.

<sup>177</sup>KU § 76, AA V: 401.34–36.

<sup>178</sup>»Es ist dem menschlichen Verstande unumgänglich notwendig, Möglichkeit und Wirklichkeit der Dinge zu unterscheiden. Der Grund davon liegt im Subjekte und der Natur seiner Erkenntnisvermögen. Denn wären zu dieser ihrer Ausübung nicht zwei ganz heterogene Stücke, Verstand für Begriffe und sinnliche Anschauung für Objekte, die ihnen korrespondieren, erforderlich, so würde es keine solche Unterscheidung (zwischen dem Möglichen und dem Wirklichen) geben« (KU § 76, AA V: 401.31–402.1).

<sup>179</sup>KU § 76, AA V: 402.1–2.

<sup>180</sup>Ein Problem dieser Überlegungen liegt darin, dass Kant sagt, die Kategorien seien ohnehin nur Begriffe des endlichen Verstandes; ein unendlicher Verstand – ein Verstand, der selbst anschaut – verfügte nicht über sie. Auch die übrigen Kategorien gelten nur aus der Sicht eines endlichen Verstandes, wie Kant in der »*Kritik der reinen Vernunft*« erläutert: »Sie sind nur Regeln für einen Verstand, dessen ganzes Vermögen im Denken besteht, d. i. in der Handlung, die Synthesis des Mannigfaltigen, welches ihm anderweitig in der Anschauung gegeben worden, zur Einheit der Apperzeption zu bringen, der also für sich gar nichts erkennt, sondern nur den Stoff zum Erkenntnis, die Anschauung, die ihm durchs Objekt gegeben werden muß, verbindet und ordnet« (KrV § 21, AA III: 116.18–23). Dann aber scheint die Bemerkung zu den Kategorien der Modalität gänzlich überflüssig zu sein. Siehe hierzu auch Leech, »Making Modal Distinctions« (2014), S. 356 f.

den anderen neun Kategorien unterscheidet. In der »*Kritik der reinen Vernunft*« lesen wir:

Die Kategorien der Modalität haben das Besondere an sich: daß sie den Begriff, dem sie als Prädikate beigelegt werden, als Bestimmung des Objekts nicht im mindesten vermehren, sondern nur das Verhältnis zum Erkenntnisvermögen ausdrücken. [...] Hiedurch werden keine Bestimmungen mehr im Objekte selbst gedacht, sondern es fragt sich nur, wie es sich (samt allen seinen Bestimmungen) zum Verstande und dessen empirischen Gebrauche, zur empirischen Urteilskraft, und zur Vernunft (in ihrer Anwendung auf Erfahrung) verhalte?<sup>181</sup>

Die übrigen neun Kategorien beschreiben Eigenschaften des Objekts, sie drücken beispielsweise dessen Substantialität (Kategorie der Substanz) aus oder artikulieren eine objektive Verbindung zwischen Gegenständen oder Ereignissen (Kategorien der Ursache und der Wirkung). Was sie gegenüber den Kategorien der Modalität auszeichnet ist folgendes: Sie sind zwar reine Begriffe – sie sind also nicht der Erfahrung entlehnt, sondern entstammen der Selbsttätigkeit (Spontaneität) des Verstandes –, aber sie drücken doch objektive Eigenschaften *des Gegenstandes* aus.<sup>182</sup> Wenn wir sagen, dass *A* die Ursache von *B* sei, dann sagt dies etwas über *A* und *B* aus, nicht jedoch über uns als erkennende Subjekte oder über unser Verhältnis zu *A* und *B*. Bei den Kategorien der Modalität verhalte es sich nun anders, sie bestimmen laut Kant nicht das Objekt, sondern unser Verhältnis zu dem Objekt. Wenn wir also sagen, *A* sei möglich (oder wirklich), dann sagen wir gar nichts über *A* aus, sondern darüber, in welcher Beziehung *A* zu uns als erkennenden Subjekten steht. Die Erläuterung in der »*Analytik der Grundsätze*« gibt nähere Auskunft, warum dies so ist:

- 1) Was mit den formalen Bedingungen der Erfahrung (der Anschauung und den Begriffen nach) übereinkommt, ist *möglich*.
- 2) Was mit den materialen Bedingungen der Erfahrung (der Empfindung) zusammenhängt, ist *wirklich*.
- 3) Dessen Zusammenhang mit dem Wirklichen nach allgemeinen Bedingungen der Erfahrung bestimmt ist, ist (existiert) *notwendig*.<sup>183</sup>

Sowohl das Wirkliche als auch das Mögliche verträgt sich zunächst mit den formalen Bedingungen der Erfahrung, also mit den metaphysischen Erkenntnissen, die wir von

<sup>181</sup>KrV B 266, AA III: 186.4–14.

<sup>182</sup>Aus diesem Grund behauptet Hegel, dass es in Kants Darstellung nur neun statt zwölf Kategorien gebe: »Die Identität des Subjekts und Objekts schränkt sich auf zwölf oder vielmehr nur auf neun reine Denkhätigkeiten ein – denn die Modalität giebt keine wahrhaft objektive Bestimmung, es besteht in ihr wesentlich die Nichtidentität des Subjekts und Objekts« (Hegel, *Gesammelte Werke* [1968 ff.], IV: 6. 8–11).

<sup>183</sup>KrV B 265 f., AA III: 185.22–186.2.

der Natur haben.<sup>184</sup> Schon Leibniz ringt in den »*Meditationes de veritate, cognitione et ideis*« mit der Frage, wann etwas (*realiter* und nicht nur logisch) möglich ist. Ihm folgen Wolff und andere schließlich darin, die reale Möglichkeit letztlich in der logischen Möglichkeit fundieren zu wollen; und gerade hierin weicht Kant von der Schule Wolffs ab,<sup>185</sup> wenn er schreibt:

Das Postulat der *Möglichkeit* der Dinge fordert also, daß der Begriff derselben mit den formalen Bedingungen einer Erfahrung überhaupt zusammenstimme.<sup>186</sup>

Die formalen Bedingungen der Erfahrung entstammen der Konstitution des Subjekts, sie sind daher Thema der Transzendentalphilosophie. Während Leibniz behauptet, dass die reale Möglichkeit auf der Grundlage einer vollständigen Analyse eines Begriffs und der darauf fundierten Einsicht in seine Widerspruchsfreiheit erkannt werden kann,<sup>187</sup> fordert Kant: Eine reale Möglichkeit ist nur, was Gegenstand in einer möglichen Erfahrung sein kann; und Gegenstand einer möglichen Erfahrung ist, was den formalen Bestimmungen entspricht, die uns die transzendente Ästhetik und die transzendente Logik aufdecken. Insofern ist die reale Möglichkeit an die (formalen) Bedingungen unserer sinnlichen Wahrnehmung gebunden, an Raum, Zeit und die Kategorien sowie Grundsätze des reinen Verstandes. Wir erkennen sie *a priori*.<sup>188</sup>

Das Wirkliche hat darüber hinaus tatsächlich eine Verbindung zu den »materialen« Bedingungen der Erfahrung, die Kant hier *Empfindung* nennt und die offensichtlich auf unsere Rezeptivität verweisen:

Das Postulat, die *Wirklichkeit* der Dinge zu erkennen, fordert *Wahrnehmung*, mithin Empfindung, deren man sich bewußt ist, zwar nicht eben unmittelbar, von dem Gegenstande selbst, dessen Dasein erkannt werden soll, aber doch Zusammenhang desselben mit irgend einer wirklichen Wahrnehmung, nach den Analogien der Erfahrung, welche alle reale Verknüpfung in einer Erfahrung überhaupt darlegen.<sup>189</sup>

<sup>184</sup>Ich fokussiere hier die Kategorien Wirklichkeit und Möglichkeit unter Auslassung der Kategorie der Notwendigkeit. Diese Entscheidung gründet in der Tatsache, dass Kant in der Rekapitulation in § 76 der »*Kritik der Urteilskraft*« nicht auf die Notwendigkeit eingeht. Sie lässt sich nicht durch Verweis auf eine Definierbarkeit der Notwendigkeit durch die anderen Modalbegriffe begründen, da Kant alle drei für jeweils ursprünglich hält. Vgl. Poser, »Die Stufen der Modalität« (1981), S. 196, sowie Kamlah, »Kants Antwort auf Hume und eine linguistische Analyse seiner Modalbegriffe« (2009), S. 42–45. Hans Poser verweist bei Kant insb. auf KrV B 111, AA III: 96.8–17.

<sup>185</sup>Vgl. Poser, »Die Stufen der Modalität« (1981), S. 195.

<sup>186</sup>KrV B 267, AA III: 186.25–27.

<sup>187</sup>Vgl. Leibniz, »*Meditationes de cognitione, veritate, et ideis*« (1684/1999), S. 589.

<sup>188</sup>Natürlich können wir außerdem auch aufgrund einer tatsächlichen sinnlichen Wahrnehmung auf die Möglichkeit des bereits als wirklich erkannten schließen.

<sup>189</sup>KrV B 272, AA III: 189.23–28.

Zum einen erkennen wir etwas als wirklich, wenn wir es sinnlich wahrnehmen. Den Baum vor dem Fenster, den Lärm der Straße oder den Duft des Apfelkuchens erkennen wir auf diese Art als wirklich. Zum anderen erkennen wir als wirklich, was wir zwar nicht direkt sinnlich wahrnehmen können, was aber in einer kausalen Verbindung zu etwas von uns sinnlich wahrgenommenem steht. Atome, Moleküle, Elektronen und viele andere Dinge erkennen wir in diesem Sinne zwar nicht durch direkte sinnliche Wahrnehmung als wirklich, aber doch indirekt durch beobachtbare Wirkungen. Wir können sagen, dass wir indirekt die Wirklichkeit erkennen, wenn wir *inferentielles* Wissen generieren; direkt erkennen wir dann, wenn es sich um eine nicht-inferentielle Erkenntnis handelt.<sup>190</sup> Was wir so indirekt erkennen, das erkennen wir vermittelt über Merkmale, die als Erkenntnisgründe dienen. Aber dies setzt doch voraus, dass es etwas gibt, das wir unmittelbar erkennen. Und diese unmittelbare – in diesem Sinne ›intuitive‹ – Erkenntnis kann nur sinnlich sein. Wir erkennen die Wirklichkeit nicht aus reiner Vernunft.

Die Unterscheidung von Möglichkeit und Wirklichkeit setzt voraus, dass es mit Sinnlichkeit und Verstand zwei Stämme menschlicher Erkenntnis gibt. Der Verstand zeichnet für die formalen Bedingungen der Erkenntnis verantwortlich, die Sinnlichkeit für die materialen. Die Unterscheidung von Wirklichkeit und Möglichkeit artikuliert gerade die Differenz zwischen diesen Quellen, insofern etwas möglich ist, sobald die formalen Bedingungen erfüllt sind. Über die Erfüllung der materialen Bedingungen ist damit noch nichts ausgemacht. Wäre unser Verstand anschauend, könnte er die materialen Bedingungen unserer Erkenntnis selbst garantieren. Damit artikulieren die Kategorien der Modalität keine Eigenschaften der Gegenstände selbst, sondern ihr Verhältnis zu den beiden ›Grundquellen unseres Gemüts‹. Das ist die besondere Beziehung, die sie zu der besonderen Beschaffenheit unseres Erkenntnisvermögens haben.

---

<sup>190</sup>Ob wir Teilchen in der Nebelkammer nun direkt oder indirekt als wirklich erkennen, solche Fragen sollen hier offen bleiben. Ein ähnlicher Topos findet sich bei Christian Wolff (siehe Anm. 62 auf S. 260). Ebenso setze ich mich hier nicht mit der Frage auseinander, ob es ausreicht, den Begriff der Wirklichkeit über eine *tatsächliche* kausale Verbindung zum erkennenden Subjekt zu erläutern, oder ob stärker berücksichtigt werden muss, dass auch Dinge wirklich sein können, die in keiner kausalen Verbindung zu uns stehen (etwa Ereignisse, die jetzt in sehr großer Entfernung von uns geschehen). Kant spricht jedenfalls nicht davon, dass nur wirklich *ist*, was uns affiziert, sondern dass wir nur dieses als wirklich *erkennen*.

Eckart Förster stellt die Unterscheidung von Möglichkeit und Wirklichkeit als Folge der Besonderheit unserer *Anschauung* und nicht unseres Verstandes dar.<sup>191</sup> Nach meiner Interpretation ist es hingegen irrelevant, ob wir etwas der Besonderheit unseres Verstandes oder unserer Anschauung zuschreiben, denn intellektuelle Anschauungen sind Erkenntnisse eines anschauenden Verstandes. Wichtiger ist daher Försters zweiter Schritt, in welchem er verschiedene Arten intellektueller Anschauung differenziert, denen unterschiedliche Arten eines anschauenden Verstandes zuzuordnen wären. Der Einheit von Möglichkeit und Wirklichkeit entspräche eine produktive Anschauung und dieser wiederum ein Verstand, der als Weltursache zu denken wäre. Aber in der »Kritik der reinen Vernunft« gibt es eben auch die Konzeption einer im Vergleich zur unsrigen alternativen Anschauung, mit deren Hilfe die Unterscheidung von Dingen an sich und Erscheinungen artikuliert wird. Dass wir die Dinge nur als Erscheinungen erkennen und dass wir zwischen Möglichkeit und Wirklichkeit der Dinge in unserer Erfahrungserkenntnis unterscheiden, das sind aber allem Anschein nach unterschiedliche Themen. Und so ließe sich vermuten, dass auch unterschiedliche Formen unserer Endlichkeit darin zur Sprache kommen.

Nach Förster ist es die *produktive* intellektuelle Anschauung, die in der Deduktion der Kategorien bemüht wird und für die in den »Postulaten des empirischen Denkens überhaupt« und in § 76 der »Kritik der Urteilskraft« Wirklichkeit und Möglichkeit in eins fallen *respective* diese Unterscheidung verschwindet. Eine andere Form der intellektuellen Anschauung werde hingegen im Anhang zur transzendentalen Analytik der »Kritik der reinen Vernunft« und in § 77 der »Kritik der Urteilskraft« herangezogen, welche nicht den Bedingungen unserer Sinnlichkeit unterworfen sei und daher die Dinge an sich erkenne, *ohne* dass sie die Gegenstände ihres Erkennens hervorbringt, also produktiv ist.<sup>192</sup>

Ich möchte im folgenden darlegen, dass es sich bei der Anschauung eines intuitiven Verstandes generell um eine produktive Anschauung handelt und dass die Konzeption einer nicht produktiven, sondern »übersinnlichen« intellektuellen Anschauung gänzlich unverständlich ist. Unsere Anschauung heißt sinnlich, »weil sie nicht ursprünglich, d. i. eine solche ist, durch die selbst das Dasein des Objektes der Anschauung gegeben wird [...], sondern von dem Dasein des Objektes abhängig, mithin nur dadurch, daß

<sup>191</sup>Vgl. Förster, *Die 25 Jahre der Philosophie* (2011), S. 153.

<sup>192</sup>Siehe oben, Kapitel 3.1.3.



die Vorstellungsfähigkeit des Subjekts durch dasselbe affiziert wird, möglich ist.«<sup>193</sup> Eine Anschauung heißt also ursprünglich, wenn das *Dasein* des Gegenstandes durch sie gegeben wird. Dies heißt allem Anschein nach, dass eine Anschauung als ursprünglich gilt, wenn sie *produktiv* ist, also den Gegenstand hervorbringt. Deswegen kommt eine solche Anschauung auch nur Gott, niemals aber einem endlichen Wesen zu:

Es ist auch nicht nötig, daß wir die Anschauungsart in Raum und Zeit auf die Sinnlichkeit des Menschen einschränken; es mag sein, daß alles endliche denkende Wesen hierin mit dem Menschen notwendig übereinkommen müsse, (wiewohl wir dieses nicht entscheiden können,) so hört sie um dieser Allgemeingültigkeit willen doch nicht auf Sinnlichkeit zu sein, eben darum, weil sie abgeleitet (*intuitus derivatus*), nicht ursprünglich (*intuitus originarius*), mithin nicht intellektuelle Anschauung ist, als welche aus dem eben angeführten Grunde allein dem Urwesen, niemals aber einem, seinem Dasein sowohl als seiner Anschauung nach (die sein Dasein in Beziehung auf gegebene Objekte bestimmt), abhängigen Wesen zuzukommen scheint[.]<sup>194</sup>

Nach diesem Zitat sind unterschiedliche Formen sinnlicher Anschauung möglich, die von der Form, die uns Menschen eigen ist, abweichen können. Aber eine Anschauung, die nicht sinnlich ist, sei doch nur als ursprüngliche Anschauung denkbar, die ausschließlich Gott zugeschrieben werden könne. Kant sagt damit, dass es nur eine einzige Konzeption einer nicht-sinnlichen Anschauung geben könne: die ursprüngliche, also produktive Anschauung Gottes.

Doch zunächst ist zu konzedieren, dass es tatsächlich Textbelege für die gegenteilige Interpretation gibt. Worauf Förster sich bezieht ist die nicht-sinnliche Anschauung, die laut »*Phaenomena und Noumena*«-Kapitel am Begriff eines *Noumenon* in positiver Bedeutung beteiligt ist:

Wenn wir unter Noumenon ein Ding verstehen, so fern es nicht Objekt unserer sinnlichen Anschauung ist, indem wir von unserer Anschauungsart desselben abstrahieren; so ist dieses ein Noumenon im *negativen* Verstande. Verstehen wir aber darunter ein Objekt einer *nicht-sinnlichen Anschauung*, so nehmen wir eine besondere Anschauungsart an, nämlich die intellektuelle, die aber nicht die unsrige ist, von welcher wir auch die Möglichkeit nicht einsehen können, und das wäre das Noumenon in *positiver* Bedeutung.<sup>195</sup>

Die Lehre von der Sinnlichkeit, die die Erscheinungen von den Dingen an sich abgrenzt, rekuriert nun lediglich auf *Noumena* in negativer Bedeutung.<sup>196</sup> Um nun auch nur

<sup>193</sup>KrV B 72, AA III: 72.24–28.

<sup>194</sup>KrV B 72, AA III: 72.29–73.2. Schon in seiner Inauguraldissertation unterscheidet er in ähnlicher Manier unsere Anschauung als leidend von einer urbildlichen göttlichen Anschauung: »*Intuitus nempe mentis nostrae semper est passivus; adeoque eatenus tantum, quatenus aliquid sensus nostros afficere potest, possibilis. Divinus autem intuitus, qui obiectorum est principium, non principiatum, cum sit independens, est archetypus et propterea perfecte intellectualis*« (MSI § 10, AA II: 396.31–397.4).

<sup>195</sup>KrV B 307, AA III: 209.32–210.2.

<sup>196</sup>Vgl. KrV B 307–309, AA III: 210.3–34.

zu beweisen, dass ein solches *Noumenon* in positiver Bedeutung *möglich* ist, bedürfte es einer Anschauung, die nicht sinnlich und *a fortiori* intellektuell ist. Eine solche Anschauung scheint nicht produktiv sein zu müssen; sie gäbe einem zugehörigen (anschauenden) Verstand lediglich ein Mannigfaltiges, ohne dafür der Rezeptivität zu bedürfen.

Kant spricht selbst von anderen denkbaren Formen der Anschauung, auf die ebenso Kategorien anwendbar wären, insofern sie uns ein Mannigfaltiges darböten, das erst zu synthetisieren wäre.<sup>197</sup> Eine solche Anschauung scheint daher ebenso wie unsere menschliche Anschauung ein Mannigfaltiges zu geben und keineswegs produktiv zu sein. Allerdings handelt es sich nach seiner Auskunft dabei eben um eine andere Form *sinnlicher* Anschauung. Zu Beginn der transzendentalen Ästhetik findet sich jedoch eine Stelle, nach der in einer intellektuellen Anschauung Gegenstände (nicht-sinnlich) *gegeben* werden können:

Auf welche Art und durch welche Mittel sich auch immer eine Erkenntnis auf Gegenstände beziehen mag, so ist doch diejenige, wodurch sie sich auf dieselbe unmittelbar bezieht, und worauf alles Denken als Mittel abzweckt, die *Anschauung*. Diese findet aber nur statt, so fern uns der Gegenstand gegeben wird; dieses aber ist wiederum, uns Menschen wenigstens, nur dadurch möglich, daß er das Gemüt auf gewisse Weise affiziere.<sup>198</sup>

Dieses Zitat enthält zwei wichtige Aussagen: (i) Dass uns durch sie ein Gegenstand *gegeben* wird, gehört zur Anschauung *per se* (also unabhängig davon, ob es sich um eine sinnliche oder eine intellektuelle Anschauung handelt). (ii) Uns Menschen kann ein Gegenstand nur dadurch gegeben werden, dass er uns affiziert, also nur mittels unserer Sinnlichkeit. Demnach ist denkbar, dass einem Wesen ein Gegenstand durch intellektuelle Anschauung gegeben wird. Also – so scheint es – kann es eine intellektuelle Anschauung geben, die ich oben ›übersinnlich‹ nannte, also eine solche, durch die ein Gegenstand nicht hervorgebracht, sondern auf nicht-sinnliche Weise gegeben wird.

Dass eine Anschauung sinnlich ist, heißt, dass sie dadurch entsteht, dass unser Erkenntnisvermögen von etwas affiziert wird. Während im Fall der ursprünglichen Anschauung der Gegenstand der Anschauung seinem Dasein nach von der Anschauung abhängt, hängt die sinnliche Anschauung von dem durch sie repräsentierten

<sup>197</sup>Vgl. KrV § 23, AA III: 118.7–10.

<sup>198</sup>KrV B 33, AA III: 49.6–11. Der Einschub »uns Menschen wenigstens« ist ein Zusatz der Auflage von 1787.

Gegenstand ab. Die wichtige Frage ist nun, was mit einer Anschauung gemeint sein soll, die weder sinnlich, noch produktiv, sondern ›übersinnlich‹ ist, und ob es einen Begriff einer solchen übersinnlichen Anschauung im Werk Kants gibt.<sup>199</sup> Rezeptive Vermögen nennt Kant Sinnlichkeit, unabhängig davon, ob sie ›unserer‹ Sinnlichkeit entsprechen.<sup>200</sup> Vielleicht ist ein Wesen denkbar, das ebenso über Sinnlichkeit verfügt, deren Form aber nicht der unsrigen entspricht und nicht auf Zeit und Raum beruht.<sup>201</sup> Zu beachten ist, dass eine Anschauung in Kants Sprachgebrauch auch dann als sinnlich gilt, wenn sie nicht den Formen *unserer* Sinnlichkeit (Zeit und Raum) unterliegt. Es reicht, dass das Mannigfaltige dadurch gegeben wird, dass es uns in irgendeiner Art und Weise *affiziert*. Was es heißen soll, dass es weder sinnlich gegeben, noch von uns hervorgebracht wird, scheint mir mehr als fraglich zu sein. Es müsste heißen, dass weder die Anschauung von dem Dasein des Gegenstandes noch dessen Dasein von der Anschauung abhängt. Dennoch soll es freilich – so ist wenigstens anzunehmen – eine notwendige Verbindung zwischen beiden geben. Auch nach Klaus Düsing folgt daher aus der Spontaneität einer (intellektuellen) Anschauung ihre Produktivität.<sup>202</sup> Kant selbst sagt, es sei kaum einsehbar, wie sich Vorstellungen anders auf Gegenstände beziehen können, als dadurch, dass (a) der Gegenstand die Vorstellung möglich macht, indem er das Subjekt affiziert, oder (b) die Vorstellung den Gegenstand möglich macht, indem sie ihn (b<sub>1</sub>) wie im Falle von Handlungen hervorbringt oder (b<sub>2</sub>) indem sie ihn *als Gegenstand* möglich macht, wie die die Kategorien leisten.<sup>203</sup> Wenn wir den Sonderfall (b<sub>2</sub>) einmal außen vor lassen, bleibt nur, dass eine Anschauung

<sup>199</sup>Dass es ein drittes neben sinnlicher und übersinnlicher Anschauung gibt, behauptet auch Manfred Baum, der nicht wie Förster und Prien zwischen verschiedenen Formen intellektueller Anschauung differenziert, sondern diese mit der produktiven Anschauung identifiziert und der ›übersinnlichen‹ Anschauung gegenüberstellt – freilich ohne zu sagen, wie eine solche Anschauung denkbar sein soll: »Diese Anschauung ist bei uns Menschen nicht intellektuell, könnte aber immer noch entweder sinnlich oder auf andere als auf intellektuelle Weise nicht-sinnlich sein, denn es besteht kein Widerspruch zwischen der Leugnung einer intellektuellen Anschauung und der gegen sinnliche und nicht-sinnliche Anschauung indifferenten Verstandesdefinition, weil zwischen sinnlicher und intellektueller Anschauung kein kontradiktorischer, sondern ein konträrer Gegensatz vorliegt« (Baum, *Deduktion und Beweis in Kants Transzendentalphilosophie* [1986], S. 83–85). Mir scheinen »sinnlich« und »intellektuell« kontradiktorische Gegensätze zu bezeichnen, insofern sie den beiden Erkenntnisquellen *Rezeptivität* und *Spontaneität* entsprechen, wie ich in Kapitel 3.2.1 weiter ausgeführt habe.

<sup>200</sup>Vgl. KrV B 75, AA III: 75.5–7, und ausführlicher oben in Kapitel 3.2.2.

<sup>201</sup>Dafür, dass Zeit und Raum die Formen unserer Anschauung sind, können keine weiteren Gründe angegeben werden, es ist folglich kontingent (vgl. KrV § 21, AA III: 116.23–29).

<sup>202</sup>Vgl. Düsing, »Naturteleologie und Metaphysik bei Kant und Hegel« (1990), S. 144.

<sup>203</sup>Vgl. KrV § 14, AA III: 104.5–17. Siehe auch den Brief an Markus Herz vom 21. Februar 1772 (AA X: 124 f.) sowie meine Überlegungen in Kap. 7.3.3 ab S. 338.

sich entweder sinnlich oder produktiv auf einen Gegenstand beziehen kann. In einer Anmerkung in seinem Handexemplar der »*Metaphysica*« Baumgartens bemerkt Kant ebenfalls, dass nur Gott ein intuitiver Verstand zugeschrieben werden könne, weil dessen Erkenntnisart nicht anders als produktiv gedacht werden könne.<sup>204</sup>

An der zitierten Stelle spricht Kant davon, dass *jede* Anschauung nur stattfinden kann, insofern ihr Gegenstand gegeben wird. Dies trifft also auch für die produktive Anschauung zu. Damit dies nicht widersprüchlich ist, muss Kant auch dort davon sprechen, dass der Gegenstand gegeben wird, wo er hervorgebracht wird. Der Gegenstand kann also dadurch gegeben werden, dass er von dem erkennenden (unendlichen) Subjekt hervorgebracht wird, oder dadurch, dass er ein erkennendes (endliches) Subjekt affiziert. In dieser Deutung entfielen wiederum die Notwendigkeit, eine Doppeldeutigkeit des Begriffs »intellektuelle Anschauung« anzunehmen. Die Argumente, die für die Annahme einer Doppeldeutigkeit des Ausdrucks »intellektuelle Anschauung« sprechen, lassen sich somit entkräften, während etliche Gründe exegetischer wie philologischer Art für die Annahme sprechen, dass es nur einen Sinn von »intellektuelle Anschauung« gibt und dass eine intellektuelle Anschauung in diesem Sinne immer produktiv ist.

### 3.3.2. Intuitiver Verstand und das Synthetisch-Allgemeine

Die Diskursivität des Verstandes und die Sinnlichkeit unserer Anschauung wurden mit einem intuitiven Verstand und einer intellektuellen Anschauung verglichen, um zu zeigen, dass die Unterscheidung von Möglichkeit und Wirklichkeit nur für endliche Wesen gilt (Kapitel 3.3.1). Im nun zu besprechenden Fall möchte Kant zeigen, dass es der besonderen Beschaffenheit unseres Erkenntnisvermögens geschuldet ist, dass wir Naturprodukte als Wirkungen einer nach Zwecken handelnden Kausalität denken müssen. Er stellt dabei unseren diskursiven einem als möglich angenommenen

<sup>204</sup> »Es ist schwerlich zu begreifen, wie ein anderer intuitiver Verstand statt finden sollte als der gottliche. Denn der erkennt in sich als Urgrunde (und archetypo) aller Dinge Möglichkeit; aber endliche Wesen können nicht aus sich selbst andere Dinge erkennen, weil sie nicht ihre Urheber sind, es sey denn die bloße Erscheinungen, die sie a priori erkennen können. Daher können wir die Dinge an sich selbst nur in Gott erkennen« (Refl 6048, AA XVII: 433.16–21). Nach Adickes stammt sie aus den Jahren 1783–1784. Damit lässt sich natürlich anknüpfend an Förster auch hier einwenden, dass Kant sich die relevanten Unterschiede eben erst später – zwischen der zweiten Auflage der »*Kritik der reinen Vernunft*« 1787 und der »*Kritik der Urteilskraft*« 1790 – klar machen konnte (vgl. Förster, »Die Bedeutung von §§ 76,77 der *Kritik der Urteilskraft* für die Entwicklung der nachkantischen Philosophie (Teil 1)« [2002], S. 177, Anm.).

intuitiven Verstand gegenüber. Ziel der Gegenüberstellung ist es zu zeigen, dass die Notwendigkeit, Naturprodukte als Produkte einer nach Zwecken und Endursachen wirkenden Kausalität anzusehen, lediglich der Endlichkeit unseres Verstandes geschuldet ist und nicht in den Dingen selbst liegt.<sup>205</sup> Außerdem verweist Kant auf einen ›anderen‹ Verstand, weil die Besonderheit unseres Verstandes es nötig mache, »den obersten Grund dazu in einem ursprünglichen Verstande als Weltursache zu suchen.«<sup>206</sup> Die Konzeption eines anderen Verstandes kommt hier also in zwei verschiedenen Funktionen vor,<sup>207</sup> von denen primär die erste interessiert.<sup>208</sup>

Für die folgenden Rekonstruktionen sind einige Vorbemerkungen nötig: Argumentation und Darstellung in § 77 sind von vielen Vorannahmen abhängig, für die Kant in den vorherigen Abschnitten der »*Analytik der teleologischen Urteilkraft*« Beweise vorzulegen beansprucht. Die dort entwickelten Positionen sind bekanntlich höchst umstritten. Dies liegt zumindest teilweise in den Fortschritten begründet, die insbesondere die Biologie in den an Kant anschließenden beiden Jahrhunderten machte. Ich kann hier weder den gesamten systematischen Rahmen nachzeichnen, noch eine Verteidigung und Rechtfertigung der kantischen Position vornehmen. Ich werde beispielsweise nicht fragen, ob Darwin der ›Newton des Grashalms‹ ist. Mir geht es ausschließlich um die Beantwortung der Frage, ob es sich bei der Darstellung der Besonderheit unseres Verstandes in § 77 um dieselbe Besonderheit handelt, die bereits als Endlichkeit unseres Erkenntnisvermögens ausgemacht wurde.

Zu Beginn des § 77 der »*Kritik der Urteilkraft*« stellt Kant fest, dass »die Ursache der Möglichkeit« des »Begriff[s] eines Naturzwecks [...] nur in der Idee liegen kann«<sup>209</sup>, wenngleich das Naturprodukt selbst doch in der Natur gegeben sei; darin unterscheide sich die Idee eines Naturzwecks von anderen Ideen. Nach Kant ist etwas ein Naturzweck, wenn es von sich selbst sowohl Ursache als auch Wirkung ist.<sup>210</sup> Und der bisherige Textverlauf präsentierte bereits die Annahme, dass der Begriff eines organisierten Wesens, das als Naturzweck betrachtet wird, nicht konstitutiv, sondern

<sup>205</sup>KU § 77, AA V: 408.2–13.

<sup>206</sup>KU § 77, AA V: 410.10–11.

<sup>207</sup>Zur Doppelfunktion des Verstandes siehe bspw. Düsing, *Die Teleologie in Kants Weltbegriff* (1968), S. 68, und oben Anm. 60 auf S. 70.

<sup>208</sup>Die zweite Funktion beschreibt den ›anderen‹ Verstand als produktiv und stellt definitiv keinerlei Abweichung von der Interpretation in Kap. 3.2 dar.

<sup>209</sup>KU § 77, AA V: 405.9–12.

<sup>210</sup>Vgl. KU § 64, AA V: 370.35–37. Kant bezeichnet diese Angabe zunächst als ›vorläufig‹.

lediglich regulativ ist und auf der besonderen Beschaffenheit unseres Erkenntnisvermögens beruht.<sup>211</sup> Darin stimmt die Idee eines Naturzwecks mit den Ideen einer unbedingten Notwendigkeit des Urgrundes der Natur und einer unbedingten Kausalität überein. Doch es besteht ein wichtiger Unterschied: Die Idee eines Naturzwecks scheint ein konstitutives Prinzip zu sein, insofern Naturprodukte doch in der Erfahrung gegeben sind. Dieser Unterschied habe seinen Ursprung darin, dass die Idee ein Vernunftprinzip für die reflektierende Urteilskraft – für »die Anwendung eines Verstandes überhaupt auf mögliche Gegenstände der Erfahrung« – sei und somit »eine Eigentümlichkeit *unseres* (menschlichen) Verstandes in Ansehung der Urteilskraft, in der Reflexion derselben über Dinge der Natur«<sup>212</sup> betreffe. Wenn dies aber stimme (wenn die Idee eines Naturzwecks der Beschaffenheit unseres Verstandes geschuldet ist), dann müsse »die Idee von einem anderen möglichen Verstande als dem menschlichen zum Grunde liegen«<sup>213</sup> und dann sei zu fragen, was denn die Besonderheit unseres Verstandes ist und worin er sich von dem gedachten Vergleichsverstand unterscheidet.

Nun sagt Kant, wir müssten eine *Zufälligkeit* der Beschaffenheit unseres Verstandes aufsuchen. Und diese fänden wir »ganz natürlich in dem *Besonderen*, welches die Urteilskraft unter das *Allgemeine* der Verstandesbegriffe bringen soll; denn durch das *Allgemeine unseres* (menschlichen) Verstandes ist das Besondere nicht bestimmt«<sup>214</sup>. Weil unser Verstand ein *diskursiver* Verstand ist, sei es für ihn zufällig, was er in der Natur an Besonderem vorfindet. Die Verstandesbegriffe, unter die das Besondere der Natur zu bringen ist, sind die Kategorien; in Bezug auf diese verhält sich unsere Urteilskraft bestimmend. Da ein endlicher Verstand aber entsprechend *a priori* zwar das Mögliche, nicht aber das Wirkliche erkennen kann, sondern dafür auf die Sinne angewiesen ist, ist doch alles Wirkliche in der Natur aus der Sicht des endlichen Verstandes zufällig.

<sup>211</sup> »Es ist doch etwas ganz anderes, ob ich sage: die Erzeugung gewisser Dinge der Natur, oder auch der gesamten Natur, ist nur durch eine Ursache, die sich nach Absichten zum Handeln bestimmt, möglich, oder: ich kann *nach der eigentümlichen Beschaffenheit meiner Erkenntnisvermögen* über die Möglichkeit jener Dinge und ihre Erzeugung nicht anders urteilen, als wenn ich mir zu dieser eine Ursache, die nach Absichten wirkt, mithin ein Wesen denke, welches nach der Analogie mit der Kausalität eines Verstandes produktiv ist« (KU § 75, AA V: 397.31–398.3). Vgl. Guyer, »From Nature to Morality« (2001), S. 385 f. Siehe dazu auch Stolzenberg, »Organismus und Urteilskraft« (2001).

<sup>212</sup> KU § 77, AA V: 405.25–27.

<sup>213</sup> KU § 77, AA V: 405.27–28.

<sup>214</sup> KU § 77, AA V: 406.11–14.

Bis hierher handelt es sich um *dieselbe* Besonderheit unseres Verstandes, die auch schon im vorigen Kapitel 3.3.1 beschrieben wurde. Ein intuitiver Verstand, der selbst anschaute, müsste nicht auf die Sinne rekurrieren, da ihm das Besondere durch die eigene Tätigkeit gegeben wäre – er wäre »ein Vermögen einer *völligen* Spontaneität der Anschauung«<sup>215</sup>. Es gäbe für ihn keine Differenz von Möglichkeit und Wirklichkeit und *a fortiori* keine Zufälligkeit. Wenn Kant sagt, dass *unser* Verstand die Besonderheit an sich habe, »daß er in seinem Erkenntnis z. B. der Ursache eines Produkts, vom *Analytisch-Allgemeinen* (von Begriffen) zum Besonderen (der gegebenen empirischen Anschauung) gehen«<sup>216</sup> müsse, dann drückt dies also zunächst keine neue Besonderheit, sondern die uns längst bekannte Endlichkeit unseres oberen Erkenntnisvermögens aus. Bei den angesprochenen Begriffen handelt es sich um die Kategorien, in dem genannten Beispiel geht es also um die Kategorie der Ursache. Von diesen Begriffen geht der Verstand aus, um sinnliche Wahrnehmungen mittels der Urteilskraft darunter zu subsumieren. Anders verführe ein intuitiver Verstand, der nicht von allgemeinen Begriffen, sondern von Anschauungen ausginge:

Nun können wir uns aber auch einen Verstand denken, der, weil er nicht wie der unsrige diskursiv, sondern intuitiv ist, vom *Synthetisch-Allgemeinen* (der Anschauung eines Ganzen als eines solchen) zum Besonderen geht, d. i. vom Ganzen zu den Teilen; der also und dessen Vorstellung des Ganzen die *Zufälligkeit* der Verbindung der Teile nicht in sich enthält, um eine bestimmte Form des Ganzen möglich zu machen, die unser Verstand bedarf, welcher von den Teilen als allgemein gedachten Gründen zu verschiedenen darunter zu subsumierenden möglichen Formen als Folgen fortgehen muss.<sup>217</sup>

Die Anschauungen des intuitiven Verstandes wären – zumindest nach meiner Lesart – keine sinnlichen, sondern intellektuelle Anschauungen, also Ausdruck der Spontaneität unseres Erkenntnisvermögens, welches das Besondere aus sich selbst heraus zu generieren verstünde. Für ein solches »Vermögen einer *völligen* Spontaneität der Anschauung«<sup>218</sup> gäbe es keinen Unterschied zwischen den Modalitäten der Möglichkeit, Wirklichkeit und Notwendigkeit und *a fortiori* keine Zufälligkeit. Letztere ist nur Ausdruck der Tatsache, dass unser Erkennen auf zwei grundlegenden Erkenntnisquellen beruht und das Besondere nur durch die sinnliche Anschauung gegeben werden kann.

<sup>215</sup>KU § 77, AA V: 406.21–22.

<sup>216</sup>KU § 77, AA V: 407.13–16.

<sup>217</sup>KU § 77, AA V: 407.19–28.

<sup>218</sup>KU § 77, AA V: 406.21–22.

Diese Lesart bestätigt sich auch bei Betrachtung der Redeweise von analytisch- und synthetisch-allgemeinem. Der diskursive Verstand geht von Begriffen, der intuitive Verstand von Anschauungen aus zum Besonderen. Die Begriffe des diskursiven Verstandes sind analytisch-allgemein, die Anschauungen des intuitiven Verstandes sind synthetisch-allgemein. Doch was bedeuten die Ausdrücke »analytisch-allgemein« und »synthetisch-allgemein«? In der ›Jäsche-Logik‹ ist hierzu zu lesen:

Allgemeine Regeln sind entweder *analytisch* oder *synthetisch* allgemein. *Jene* abstrahieren von den Verschiedenheiten; *diese* attendieren auf die Unterschiede und bestimmen folglich doch auch in Ansehung ihrer.<sup>219</sup>

Begriffe sind allgemeine Regeln; und dass sie analytisch-allgemein sind, heißt, dass sie von den Verschiedenheiten der unter sie fallenden Gegenstände abstrahieren. Der Begriff kann als Regel aufgefasst werden, insofern er Merkmale enthält, unter die alle Gegenstände fallen, die unter den Begriff fallen. Wenn Begriffe Merkmalskomplexionen sind, dann müssen wir in entsprechenden Urteilen nicht über die Begriffe hinausgehen, um ihre Wahrheit einzusehen. Es handelt sich daher um *analytische* Urteile (was erklärt, warum Kant von analytisch-allgemeinen Regeln spricht). Der Begriff Junggeselle hat als Merkmal beispielsweise »unverheiratet« – dass Junggesellen unverheiratet sind ist ein analytisches Urteil. Merkmale wie dieses treffen auf jeden Junggesellen zu, in ihrer Hinsicht sind sie alle gleich. Die Verschiedenheiten unter den Junggesellen kommen unter diesen Merkmalen nicht vor. Begriffe – sagt Kant in der »*Kritik der reinen Vernunft*« – stehen unter dem Grundsatz der Bestimmbarkeit, ein Begriff ist aber »in Ansehung dessen, was in ihm selbst nicht enthalten ist, unbestimmt«<sup>220</sup>. Eine synthetisch-allgemein Regel müsste alle Gegenstände, auf die sie anwendbar ist, auch in ihren Besonderheiten bestimmen. Sie entspräche dem Grundsatz der durchgängigen Bestimmung, unter dem Gegenstände nach Auskunft der »*Kritik der reinen Vernunft*« stehen.<sup>221</sup> Eine synthetisch-allgemeine Regel wäre also eine solche Regel, die alle in ihren Anwendungsbereich fallenden Gegenstände vollständig bestimmt.

<sup>219</sup>Log § 21, AA IX: 102.31–33. Die Vorlage zu dieser Textstelle in Kants Ausgabe des Meierschen Logikbuchs lautet: »Allgemeine Regeln sind entweder *analytisch allgemein*: indem sie von den Verschiedenheiten abstrahieren, oder *synthetisch allgemein*: und diese attendieren auf die Unterschiede, bestimmen doch auch in Ansehung ihrer« (Refl 3086, AA XVI: 651.5–8).

<sup>220</sup>KrV B 599, AA III: 385.18–19.

<sup>221</sup>Vgl. KrV B 599, AA III: 385.25–28.



Während analytische Allgemeinheit durch Begriffe zustande kommt,<sup>222</sup> ist die Möglichkeit synthetischer Allgemeinheit fraglich. Da es sich nicht um Begriffe handeln kann, schlägt Angelica Nuzzo vor, das Synthetisch-Allgemeine als Anschauung etwa in den reinen Anschauungsformen Raum und Zeit zu sehen. Während alle Gegenstände *unter* den reinen Verstandesbegriffen enthalten sind, sind sie zugleich *in* Raum und Zeit enthalten.<sup>223</sup> Dies wiederum harmoniert mit einer anderen Textstelle: In einer Anmerkung in seinem Exemplar der »*Metaphysica*« Baumgartens notiert Kant, dass zwischen einer ›intuitiven Allgemeinheit‹ und einer ›diskursiven Allgemeinheit‹ zu unterscheiden sei und dass das Besondere ›*unter*‹ dem diskursiv-Allgemeinen, aber ›*in*‹ dem intuitiv-Allgemeinen enthalten sei.<sup>224</sup> Die Relationen »ist enthalten in« und »ist enthalten unter« bestimmen Inhalt und Umfang von Begriffen;<sup>225</sup> den Inhalt stellen seine Merkmale dar, den Umfang all diejenigen Vorstellungen, von denen er korrekt ausgesagt wird.<sup>226</sup> Wir betrachten als Beispiel den Begriff des Hundes; *unter* diesem Begriff finden sich etliche weitere Vorstellungen wie die Begriffe des Schäferhundes, des Dackels und des Pudels, aber auch Anschauungen wie die von Bello oder Snoopy.<sup>227</sup> Es handelt sich hier um das Besondere, das unter dem Begriff des Hundes enthalten ist. Der Begriff ist in dieser Hinsicht diskursiv-allgemein.

Damit lässt sich auch die Gegenüberstellung von analytisch-allgemeinem und synthetisch-allgemeinem als Ausgangspunkt des diskursiven *respective* intuitiven Verstandes im von mir angenommenen Paradigma des endlichen Verstandes interpretieren. Warum sollte es einen Grund geben zu behaupten, dass hier eine ganz andere Konzeption eines ›anderen‹ Verstandes zugrunde liege, die nicht einmal fordern muss, dass dieser andere Verstand kein endlicher Verstand ist?

<sup>222</sup>»Je einfacher ein object gedacht wird, desto eher ist analytische allgemeinheit zufolge eines Begriffs möglich« (Refl 3086, AA XVI: 651.8–9). Siehe auch die Parallelstelle in Log § 21, AA IX: 102.33–103.2.

<sup>223</sup>Vgl. Nuzzo, *Kant and the Unity of Reason* (2005), S. 351.

<sup>224</sup>»Die intuitive Allgemeinheit ist von der discursiven zu unterscheiden. In der letzteren ist das besondere nicht im allgemeinen, sondern unter ihm enthalten, wohl aber in der ersteren« (Refl 6178, AA XVIII: 481.4–6.).

<sup>225</sup>Vgl. Stuhlmann-Laeisz, *Kants Logik* (1976), S. 87. Siehe etwa Log § 7, AA IX: 95.27–30.

<sup>226</sup>Nach dieser Redeweise sind Anschauungen  $A^1$ ,  $A^2$  und Begriffe  $P^1$ ,  $P^2$  *unter* einem Begriff  $P$  enthalten, wenn gilt:  $A^1$  ist  $P$ ,  $A^2$  ist  $P$ ,  $P^1$  ist  $P$  und  $P^2$  ist  $P$ . Umgekehrt ist  $P$  in diesem Fall *in* den Vorstellungen  $A^1$ ,  $A^2$ ,  $P^1$ ,  $P^2$  enthalten (Er ist ein *Merkmal* dieser Vorstellungen).

<sup>227</sup>›Unter‹ einem Begriff enthalten sind also Anschauungen und Begriffe, nicht nur Begriffe – wie in der traditionellen Logik des 18. Jahrhunderts – und nicht Gegenstände – wie in der Logik ab Frege (vgl. Stuhlmann-Laeisz, *Kants Logik* [1976], S. 87 f.).

Nach Förster<sup>228</sup> scheitert Kant bei dem Versuch, das Wachstum und die Metamorphosen von Organismen zu beschreiben. Denn Begriffe seien in dessen Theorie durch Merkmale bestimmt, die auf alle unter den Begriff fallenden Gegenstände zutreffen und ihn damit gegen andere abgrenzen. Im Ergebnis handle es sich dann aber um statische Begriffe, die den Veränderungen nicht gerecht werden, die die unter sie fallenden Gegenstände erleiden. Um metamorphosierende Organismen zu verstehen, bräuchten wir Begriffe, die sich quasi mit den Gegenständen wandeln.<sup>229</sup> Dies lässt sich an einem Beispiel illustrieren: Der Begriff des Schmetterlings bezeichnet ein Insekt, dass sich in mehreren Stadien – Ei, Raupe, Puppe, Imago – entwickelt, deren Übergänge wir als Metamorphosen beschreiben können. Offensichtlich bestehen aber keinerlei sichtbare Gemeinsamkeiten zwischen diesen verschiedenen Stadien: Die Raupe hat mit dem Imago so wenig Ähnlichkeit wie mit dem Ei, aus dem sie schlüpfte, oder der Puppe, die sie wird. Dennoch handelt es sich in jedem Stadium um denselben Organismus, der in allen seinen Stadien unter den Begriff des Schmetterlings fällt, wenngleich es keine gemeinsamen Merkmale zu geben scheint. Es gibt *prima facie* keine Begriffe *P*, *Q*..., für die gilt, dass jeder Gegenstand, der unter den Begriff des Schmetterlings fällt, *eo ipso* unter die Begriffe *P*, *Q*... fällt. Kants Theorie des Begriffs, der zufolge Begriffe Merkmalskomplexionen sind und aus Teilbegriffen bestehen, scheint auf Lebewesen, die Metamorphosen durchmachen, nicht anwendbar zu sein.

In Wahrheit aber ist Kants Begriffstheorie natürlich auch auf metamorphosierende Lebewesen anwendbar: Die Tatsache dieser Metamorphosen ist einfach selbst als Merkmal des jeweiligen Begriffs aufzufassen. Diese Metamorphosen wiederum werden durch Merkmale des Begriffs »Schmetterling« bezeichnet; der Begriff selbst *handelt von* Veränderungen, aber er unterliegt ihnen freilich nicht selbst. Begriffe beschreiben die Eigenschaften des von ihnen bezeichneten, aber sie teilen diese Eigenschaften

<sup>228</sup>Förster schreibt die folgenden Überlegungen ihrem Ursprung nach Goethe zu, scheint sie aber auch selbst für zutreffend zu halten. Ich werde mich nicht mit der Frage befassen, inwieweit es sich um eine authentische Goethe-Interpretation handelt, sondern die Überlegungen Förster zuschreiben.

<sup>229</sup>»Das heißt, ich muss eine Möglichkeit finden, den Begriff selbst so beweglich und veränderlich zu machen, dass er die Entwicklung seines Gegenstandes mitvollziehen kann. Genauer gesagt, muss ich das Denken so in die Anschauung versenken, den Begriff, mit dem der erste Zustand gedacht wird, so plastisch oder flüssig machen, dass er sich mit dem metamorphosierenden Gegenstand entwickelt« (Förster, »Die Bedeutung von §§ 76,77 der *Kritik der Urteilskraft* für die Entwicklung der nachkantischen Philosophie (Teil 1)« [2002], S. 183).

nicht. Und entsprechend bestehen Begriffe aus Merkmalen, Gegenstände hingegen aus Teilen.

Es ist auch behauptet worden, dass Kant das Verhältnis von Begriffen und Anschauungen mit dem Verhältnis von Ganzem und Teil durcheinander bringe und seine Gegenüberstellung daher fehlerhaft sei, insofern sie eine begriffliche mit einer physikalischen Relation konfundiere.<sup>230</sup> Marcel Quarfood wendet dagegen ein, dass der diskursive Verstand seinen Gegenstand durch sukzessive Synthesis des in der Anschauung gegebenen Mannigfaltigen erst herstelle.<sup>231</sup> Doch Quarfoods Rekonstruktion ist unbefriedigend, schon weil die Theorie von der Synthesis des Mannigfaltigen in der Anschauung, so wie sie hier angewandt wird, nicht zufrieden stellt. Nach seiner Lesart möchte Kant sagen, dass wir von den Teilen eines Organismus zum Ganzen fortschreiten, weil unsere Sinnlichkeit zunächst die Teile darbietet, die wir dann durch die Synthesis des Verstandes erst zu einem Ganzen zusammensetzen. Aber *de facto* sehen wir nicht erst Beine, Ohren, Nase und andere Körperteile, die wir dann zu einem Hamster zusammensetzen, sondern wir sehen den Hamster, den wir erst durch eine gedankliche Leistung in seine Teile ›zerlegen‹ können.

Warum spricht Kant davon, dass der intuitive Verstand im Unterschied zum diskursiven Denken vom Ganzen zu den Teilen gehe? Inwiefern muss unser Verstand »von den Teilen als allgemein gedachten Gründen zu verschiedenen darunter zu subsumierenden möglichen Formen als Folgen«<sup>232</sup> fortschreiten? In welchem Verhältnis steht das Verhältnis von Begriffen und Anschauungen zum Verhältnis von Teilen und Ganzem? Diese Fragen führen auf das Problem, dass in Kants Ausführungen nicht leicht zu erkennen ist, inwiefern die Eigenschaft unseres Verstandes, sich in Erklärungen nach mechanischen Kausalgesetzen zu richten, mit der Eigenschaft in Verbindung steht, ein Vermögen der Begriffe und nicht der Anschauungen zu sein. Es ist mehrfach behauptet worden, dass hier gar kein Zusammenhang besteht.<sup>233</sup> Dennoch gilt es zu

<sup>230</sup>Vgl. Rang, »Zweckmäßigkeit, Zweckursächlichkeit und Ganzheitlichkeit in der organischen Natur« (1993), S. 62–67.

<sup>231</sup>»However, if the discursive understanding has to build its cognized objects by successive syntheses of data given in intuition, this at least suggests that the syntheses will determine an object little by little.« (Quarfood, »Discursivity and Transcendental Idealism« [2012], S. 147)

<sup>232</sup>KU § 77, AA V: 407.26–27.

<sup>233</sup>Vgl. McLaughlin, *Kants Kritik der teleologischen Urteilskraft* (1989), S. 153–159. Nach McLaughlin stellt Kant »die mechanistische Eigentümlichkeit unseres Verstandes als ein Faktum hin und unternimmt keinen Versuch zu erklären, worin sie besteht und begründet sei« (ebd., S. 157). Seinen Ursprung habe dieses Faktum in der ›analytisch-synthetischen‹ oder ›resolutiv-kompositiven‹ Methode der Naturwis-

beachten, dass Kant in diesem Abschnitt stets auf eben diese Eigenschaft unseres Verstandes rekurriert, ein Vermögen des Denkens zu sein, das selbst nicht anzuschauen vermag und für welches das Besondere zufällig ist.

Die Überlegungen zur Diskursivität unseres Verstandes in der »*Kritik der Urteilkraft*« stehen im Kontext der Dialektik der teleologischen Urteilkraft und sollen helfen, die Antinomie aufzulösen, die durch den Gegensatz von mechanischer und teleologischer Erklärungsart ausgelöst wird.<sup>234</sup> Die Darstellung eines anderen Verstandes ist als Vorbereitung der »Vereinigung des Prinzips des allgemeinen Mechanismus der Materie mit dem teleologischen in der Technik der Natur«<sup>235</sup> in § 78 zu verstehen, nicht als eigenständige Abhandlung. Letztlich löst Kant die Antinomie dadurch, dass er zeigt, dass sie aus der Sicht eines intuitiven Verstandes nicht besteht.<sup>236</sup> Aus unserer Sicht – so lautet die zentrale These – lassen sich Organismen nur unter Rückgriff auf eine zweckmäßig wirkende Ursache verstehen. Um zu zeigen, dass dies aber nicht beweist, dass sie nur auf diese Art möglich sind (was bewiese, dass sie tatsächlich Wirkungen einer absichtlich handelnden Ursache sind), rekurriert Kant auf die mögliche Konzeption eines ›anderen‹ Verstandes, der dieser Notwendigkeit nicht unterläge.

[M]an kann an einem Dinge, welches wir als Naturzweck beurteilen müssen (einem organisierten Wesen), zwar alle bekannten und noch zu entdeckenden Gesetze der mechanischen Erzeugung versuchen und auch hoffen dürfen, damit guten Fortgang zu haben, niemals aber der Berufung auf einen davon ganz unterschiedenen Erzeugungsgrund, nämlich der Kausalität durch Zwecke, für die Möglichkeit eines solchen Produkts überhoben sein, und schlechterdings kann keine menschliche Vernunft (auch keine endliche, die der Qualität nach der unsrigen ähnlich wäre, sie aber dem Grade nach noch so sehr überstiege) die Erzeugung auch nur eines Gräschens aus bloß mechanischen Ursachen zu verstehen hoffen.<sup>237</sup>

Nur wegen der Beschaffenheit unseren menschlichen Erkenntnisvermögens sei es daher notwendig, einen sich auf Zwecke berufenden Grund für die äußeren Gegenstände im übersinnlichen Substrat der Natur und den obersten Grund in einem *intellectus archetypus* zu suchen.<sup>238</sup>

senschaft des 17. und 18. Jahrhunderts (vgl. McLaughlin, *Kants Kritik der teleologischen Urteilkraft* [1989], S. 157 f.).

<sup>234</sup>Vgl. ebd., S. 146.

<sup>235</sup>So lautet der Titel von § 78 der KU (AA V: 410.13–15).

<sup>236</sup>Vgl. Nuzzo, *Kant and the Unity of Reason* (2005), S. 351.

<sup>237</sup>KU § 77, AA V: 409.27–37.

<sup>238</sup>Vgl. KU § 77, AA V: 410–3–11.

Ein Organismus besteht aus Teilen, deren Anordnung zweckmäßig ist. Die einzelnen Teile verhalten sich in einer Weise zueinander und zum Ganzen, dass sie sich sowohl wechselseitig als auch das Ganze erhalten und reproduzieren.<sup>239</sup>

Wenn wir nun ein Ganzes der Materie seiner Form nach als ein Produkt der Teile und ihrer Kräfte und Vermögen, sich von selbst zu verbinden [...] betrachten, so stellen wir uns eine mechanische Erzeugungsart desselben vor: Aber es kommt auf solche Art kein Begriff von einem Ganzen als Zweck heraus, dessen innere Möglichkeit durchaus die Idee von einem Ganzen voraussetzt, von der selbst die Beschaffenheit und Wirkungsart der Teile abhängt, wie wir uns doch einen organisierten Körper vorstellen müssen.<sup>240</sup>

Unser diskursiver Verstand kann die Entstehung des Ganzen und seine Eigenschaften nur als Wirkungen der Beschaffenheit und Anordnung der Teile erklären. Wir können die Wirkungsweise einer Uhr beispielsweise verstehen, wenn wir verstehen, wie die einzelnen Teile in ihr angeordnet sind und zusammenwirken. So erklären wir ihr Funktionieren auf mechanische Art. Die Anordnung der Teile wiederum verstehen wir nur, wenn wir sie als Ergebnis der Herstellung nach einem vorher gemachten Plan (einer ›Idee‹) ansehen. Auf diese Weise erklären wir das Zustandekommen der Uhr teleologisch (was solchen Artefakten adäquat ist). Auch bei Organismen liegt es nahe, die Eigenschaften des Ganzen mechanisch aus Beschaffenheit und Anordnung der Teile zu verstehen, aber die Anordnung der Teile selbst scheint doch von dem Ganzen abzuhängen und einem Plan zu entsprechen. Deshalb scheint es notwendig zu sein, sie in Analogie zu künstlich hergestellten Gegenständen zu denken, obwohl wir keinen Beleg dafür haben, dieses Urteil als objektiv gültig zu betrachten.

Die Vorstellung, dass das Ganze die Ursache der Teile ist, sei aus der Sicht unseres diskursiven Verstandes ein Widerspruch.<sup>241</sup> Das heißt zunächst, dass wir nur zwei Optionen bei der Erklärung organisierter Wesen haben: Wir können einerseits mechanisch erklären, warum etwas auf eine bestimmte Weise beschaffen ist oder bestimmte Eigenschaften hat, indem wir dies auf äußere Ursachen oder die Wirkung seiner Teile zurückführen. Andererseits können wir seine Form teleologisch erklären, insofern wir die Anordnung und Beschaffenheit der Teile als Wirkung einer Vorstellung auffassen. Wir können eben die Eigenschaften einer Uhr als Wirkung des Zusammenspiels der Teile verstehen oder den Aufbau der Uhr als Wirkung des zweckmäßigen Handelns

---

<sup>239</sup>Vgl. KU § 64, AA V: 371.13–372.11.

<sup>240</sup>KU § 77, AA V: 408.24–31.

<sup>241</sup>Vgl. KU § 77, AA V: 407.34–37.

eines Uhrmachers. Aber wir können die Anordnung der Teile nicht als Wirkung des Ganzen der Uhr verstehen. Und dies wiederum liege an der Diskursivität unseres Verstandes. Der intuitive Verstand betrachte das Ganze des Organismus als »den Grund der Möglichkeit der Verknüpfung der Teile«<sup>242</sup>, doch dies sei aus der Sicht des diskursiven Verstandes ein Widerspruch. Unser endlicher Verstand könne sich nur denken, dass »die *Vorstellung* eines Ganzen den Grund der Möglichkeit der Form desselben und der dazu gehörigen Verknüpfung der Teile enthalte.«<sup>243</sup> Eine solche Vorstellung ist aber ein *Zweck* und *a fortiori* können wir uns Naturprodukte lediglich in Analogie zu zweckgerichteter Produktion vorstellen.

Nach Förster ist Kants Exposition eines Verstandes, der nicht vom Analytisch-Allgemeinen (von Begriffen), sondern vom Synthetisch-Allgemeinen (von der Anschauung eines Ganzen) ausgeht, nicht mit der produktiven intellektuellen Anschauung, für die Möglichkeit und Wirklichkeit zusammenfallen, oder mit einem intuitiven Verstand, der die Gegenstände des Erkennens selbst hervorbringt, sondern mit Spinozas Konzeption einer *scientia intuitiva* in Verbindung zu bringen, die »alle Eigenschaften [ihres] Gegenstandes aus dessen Wesenheit herzuleiten erlaubt«<sup>244</sup>, insofern sie im »Besonderen zugleich das Allgemeine« sieht – »Anschauung und Begriff fallen zusammen.«<sup>245</sup> Der Anknüpfungspunkt besteht gerade darin, dass wir versuchen wollen, uns die Möglichkeit der Teile als vom Ganzen abhängig vorzustellen, insofern der intuitive Verstand von dem Wesen des Gegenstandes ausgeht.

Spinoza erwähnt die *scientia intuitiva* oder Erkenntnis der dritten Gattung (*tertii generis cognitio*) in einem *scholium* zur 40. *propositio* des zweiten Teils der »*Ethica*«. Sie gehe von der adäquaten Idee der Wesenheit (*essentia*) göttlicher Attribute aus und gelange dann zur ebenfalls adäquaten Erkenntnis der Wesenheit einzelner Dinge.<sup>246</sup> Zur Erläuterung stützt sich Spinoza vornehmlich auf Beispiele aus der Mathematik. So lautet sein bekanntes Beispiel aus der »*Ethica*«: Es seien drei Zahlen *a*, *b* und *c* gegeben

<sup>242</sup>KU § 77, AA V: 407.36.

<sup>243</sup>KU § 77, AA V: 407.37–408.2.

<sup>244</sup>Förster, »Die Bedeutung von §§ 76,77 der *Kritik der Urteilskraft* für die Entwicklung der nachkantischen Philosophie (Teil 1)« (2002), S. 187.

<sup>245</sup>Ebd., S. 188.

<sup>246</sup>»Atque hoc cognoscendi genus procedit ab adaequata idea essentiae formalis quorundam Dei attributorum ad adaequatam cognitionem essentiae rerum« (Spinoza, *Ethik in geometrischer Ordnung dargestellt* [1677/2007], 2p40s2). Diese Gattung wird außerdem im »*Tractatus de intellectus emendatione*« beschrieben (vgl. Spinoza, *Spinoza Opera* [1925], II: 10.20–21, 11.13–19).

und dazu eine vierte Zahl  $d$  aufzufinden, so dass gilt:  $b : a = d : c$ . Zur Lösung ist  $c$  mit  $b$  zu multiplizieren und das Ergebnis wiederum durch  $a$  zu dividieren. Nun gebe es verschiedene Arten, wie man dies wissen kann. Wir können es etwa von anderen gehört haben oder wir haben es bei einfachen Zahlen ausprobiert und dann verallgemeinert. Dies nennt Spinoza Erkenntnis der ersten Gattung oder auch Meinung (*opinio*) oder Vorstellung (*imaginatio*). Wir können aber auch einen mathematischen Beweis nachvollzogen und Vernunfterkennntnis (*ratio*) erworben haben, die er Erkenntnis der zweiten Gattung nennt. Eine Erkenntnis der dritten Gattung läge hingegen dann vor, wenn wir den Zusammenhang der ersten beiden Zahlen mit einem Blick (*uno intuitu*) erfassen könnten, um dann auf die vierte Zahl zu schließen, wie uns dies bei ganz einfachen Zahlen möglich sei.<sup>247</sup>

Welches Merkmal grenzt die *scientia intuitiva* von den anderen Erkenntnisgattungen ab? Nach Wolfgang Bartuschat ist es die Tatsache, dass es sich um eine rationale Erkenntnis von *Einzelnem* handelt, während die Vernunft (*ratio*) als zweite Gattung nur Allgemeines erkenne.<sup>248</sup> Nach Wolfgang Röd ist »die intuitive Einsicht primär Erkenntnis Gottes und sekundär Erkenntnis endlicher Dinge in Abhängigkeit von der Erkenntnis Gottes«<sup>249</sup> und damit »Wissen vom absoluten Ganzen in der Einheit seiner Momente«<sup>250</sup>. Dabei habe der Begriff der *scientia intuitiva* jedoch verschiedene Bedeutungskomponenten, die nicht alle mit dieser Deutung in Einklang zu bringen seien.<sup>251</sup> Eckart Förster wiederum verweist darauf, dass die Vernunfterkennntnis die Dinge aus äußeren Ursachen erkenne, während die *scientia intuitiva* die Dinge erkenne,

<sup>247</sup> »Ex. gr. datis numeris 1, 2, 3 nemo non videt quartum numerum proportionalem esse 6, atque hoc multo clarius, quia ex ipsa ratione, quam primum ad secundum habere uno intuitu videmus, ipsum quartum concludimus« (Spinoza, *Ethik in geometrischer Ordnung dargestellt* [1677/2007], 2p40s2). Alexandre Matheron betont zu Recht, dass nach Spinozas »*Ethica*« das Verhältnis der ersten beiden Zahlen *uno intuitu* erfasst werde, wir dann aber darauf *schließen*, welche Zahl die vierte sein muss (vgl. Matheron, »Spinoza and Euclidean Arithmetic« [1986], S. 144 f.).

<sup>248</sup> »Die Erkenntnis der Essenz von einzelem und damit Gottes im einzelnen ist die *scientia intuitiva*. Sie ist mit dem Konzept Gottes genau dann verbunden, wenn Gott als ein Wesen konzipiert ist, das die Ursache von Individuellem ist, das in seiner Endlichkeit von der Unendlichkeit Gottes verschieden ist und deshalb sein Verursachtsein an sich selber erweisen muß« (Bartuschat, *Spinozas Theorie des Menschen* [1992], S. 121).

<sup>249</sup> Röd, »Spinozas Idee der *Scientia intuitiva* und die Spinozanische Wissenschaftskonzeption« (1977), S. 497 f.

<sup>250</sup> Ebd., S. 498.

<sup>251</sup> Vgl. ebd.

insofern sie Ursachen ihrer selbst sind.<sup>252</sup> Und dies entspricht dem Begriff des Naturzwecks bei Kant. Der intuitive Verstand erkennt die Dinge als Naturzwecke, die von sich selbst Ursache und Wirkung sind, ohne ihnen eine äußere, nach Zwecken handelnde Ursache zuschreiben zu müssen. Kant wiederum behauptet, dass uns endlichen Subjekten ein solches Vorgehen nicht möglich sei. Wir können die Eigenschaften eines Organismus und die Anordnung seiner Teile nicht dadurch erklären, dass wir auf sein Wesen rekurrieren und so das Ganze – *respective* dessen Essenz – zur Ursache der Organisation der Teile machen.

Nach Förster besteht der wesentliche Grund, warum Kant die von Spinoza behauptete Möglichkeit der *scientia intuitiva* verneint, darin, dass er nicht wie dieser von der Mathematik, sondern von einem göttlichen Verstand ausgehe.<sup>253</sup> Die Idee eines intuitiven Verstandes schwebte ihm ja selbst vor, er sehe nur nicht, wie eine entsprechende Art zu erkennen möglich sein könnte. Auch Spinoza bedauert, dass er so wenige Beispiele für die *scientia intuitiva* finde.<sup>254</sup> In der »*Ethica*« finden sich kaum Beispiele für das Vorliegen der dritten Erkenntnisgattung. Stattdessen wird behauptet, dass wir über solche intuitiven Erkenntnisse verfügen, weil wir eine adäquate Idee Gottes besitzen und aus dieser Idee schlussfolgern können. Kant bestreitet gerade dies, und zwar vor dem Hintergrund der Überlegungen zum Verhältnis von Anschauung und Begriff, wie sie oben betrachtet wurden.<sup>255</sup> Gerade weil uns als endlichen Wesen die Unterscheidung von Möglichkeit und Wirklichkeit aufgezwungen sei, könnten wir ein solches Wesen, wie es Spinoza als die eine Substanz konzipiert, nicht denken und seine Existenz nicht gemäß dem »ontologischen« Gottesbeweis einsehen.<sup>256</sup>

<sup>252</sup>Siehe Förster, *Die 25 Jahre der Philosophie* (2011), S. 91: »Bereits in seiner Frühschrift *Abhandlung über die Berichtigung des Verstandes* hatte er darauf insistiert, dass zur adäquaten Erkenntnis einer Sache diese entweder bloß durch ihre Wesenheit oder durch ihre nächste Ursache begriffen werden müsse: wenn eine Sache an und für sich besteht oder Ursache ihrer selbst ist, so muss sie bloß durch ihre Wesenheit erkannt werden; wenn sie zu ihrem Dasein aber eine Ursache braucht, dann muss sie durch ihre nächste Ursache erkannt werden (TIE §92). Soll die Erkenntnis die Form eines Systems haben, dann muss freilich mit dem der Anfang gemacht werden, dessen Begriff den Begriff keiner anderen Sache voraussetzt.«

<sup>253</sup>Vgl. ebd., S. 255.

<sup>254</sup>Vgl. Spinoza, *Spinoza Opera* (1925), II: 11.18–19.

<sup>255</sup>Siehe Kapitel 3.3.1.

<sup>256</sup>Vgl. KU § 76, AA V: 402.18–32.



Förster zufolge hat erst Goethe gesehen, wie die Idee der *scientia intuitiva* von der Mathematik auf die Naturerkenntnis ausgeweitet werden kann.<sup>257</sup> Dabei bleibe diese Erkenntnisart esoterisch: Sie sei nur durch Übung zu erlangen und darum wenigen Menschen vorbehalten.<sup>258</sup> Kants Fehler sei es gewesen, die Möglichkeit einer solchen – doch immerhin denkbaren – Erkenntnisart grundlos abzuleugnen, statt zumindest den Versuch dazu zu unternehmen.<sup>259</sup> Um intuitiv zu erkennen sei zunächst durch eine kontinuierlich Reihe von Beobachtungen ein Ganzes in den Blick zu bekommen, von welchem ausgehend ein intuitiver Verstand erst zu den Teilen gehen könne. Im Anschluss daran müsse man sich die Sache durch Denken aneignen. Und dazu bedürfe es einer Verbindung von anschauender und diskursiver Erkenntnis. Was soll das aber heißen? Förster schreibt:

Ich kann die Pflanze nicht anders zeichnen, als Stück für Stück und nacheinander. Genauso kann ich scheinbar deren Entwicklung nicht anders denken als diskursiv und nacheinander. Aber so entwickelt sich kein Organismus. Er wächst in allen Teilen zugleich. [...] Die Pflanze bildet sich in allen ihren Teilen zugleich. Um diese Prozesse nachzuvollziehen, muss ich in Gedanken also auch an allen ihren Stellen zugleich sein; mit anderen Worten: das Denken muss intuitiv, d. h. anschauend werden. Der Gedanke eines gleichzeitigen Ganzen von Teilen und der einer Abfolge von Veränderungen der Teile muss ein einzelner, selbst lebendiger Gedanke werden.<sup>260</sup>

Doch diese Überlegung ist nicht verlockender als die Überlegung zur Lebendigkeit von Begriffen: Ebenso wie ein Begriff die Metamorphosen seines Gegenstands durch Merkmale beinhaltet, ohne dass er selbst metamorphosieren müsste, kann ein Gedanke

<sup>257</sup>Vgl. Förster, »Die Bedeutung von §§ 76,77 der *Kritik der Urteilskraft* für die Entwicklung der nachkantischen Philosophie (Teil 1)« (2002), S. 188.

<sup>258</sup>»Dass eine solche Verbindung von diskursivem und intuitivem Denken nur unter Anstrengungen und als Ergebnis wiederholter Übung möglich ist, war Goethe durchaus klar« (ebd., S. 185).

<sup>259</sup>»Es dürfte klar sein, dass sich ein begründetes Urteil über die Möglichkeit oder Unmöglichkeit eines solchen Verfahrens (und damit über die Möglichkeit eines intuitiven Verstandes) nicht fällen lässt, ohne dass diese Schritte erprobt und nachvollzogen werden. Ein ausschließlich diskursives Denken, das aus sich selbst heraus seine Alternativenlosigkeit glaubt wissen zu können, erweist seine philosophische Naivität gerade dadurch, dass es dogmatisch selbst noch hinter die Kantische Forderung zurückfällt, eine Alternative zu unserem gegenwärtigen Erkenntnisvermögen zumindest versuchsweise zu denken, um es nicht für das einzig mögliche zu halten« (ebd., S. 187). Es ist mehrfach argumentiert worden, Kant zeige doch selbst die Möglichkeit eines »anderen« Erkennens auf, indem er – speziell in den §§ 76 und 77 der »*Kritik der Urteilskraft*« ein solches konzipiert, bevor er es grundlos bzw. aufgrund nicht explizit gemachter empirischer Beobachtung verwirft. Ein solcher Vorwurf findet sich etwa bei Hegel in »*Glauben und Wissen*« (vgl. Hegel, *Gesammelte Werke* [1968 ff.], IV: 335,9..11, 338.35–343.17).

<sup>260</sup>Förster, »Die Bedeutung von §§ 76,77 der *Kritik der Urteilskraft* für die Entwicklung der nachkantischen Philosophie (Teil 1)« (2002), S. 184 f.

von der sukzessiven Entwicklung eines Gegenstandes handeln, ohne sich dabei selbst zu verändern.<sup>261</sup>

Kant betont auch in § 77 der »Kritik der Urteilkraft« die Beschaffenheit unseres Verstandes als eines Vermögens der *Begriffe*<sup>262</sup> und die Tatsache, dass für einen solchen *diskursiven* Verstand die Verbindung der Teile eines Ganzen zufällig sein muss. Es ist zunächst dieselbe Zufälligkeit, die uns bei den besonderen Gesetzen der Natur begegnet, die auch in der Konstitution lebender Wesen vorliegt. Ein intuitiver Verstand, für den die Unterscheidung von Möglichkeit und Wirklichkeit nicht besteht, denkt nicht den Grund für die Wirklichkeit eines Gegenstandes als äußere Ursache, weil der Gegenstand mit seiner Möglichkeit bereits als wirklich gegeben wäre. Unser diskursiver Verstand, der Möglichkeit und Wirklichkeit unterscheidet, kann sich die Möglichkeit eines Gegenstandes nicht als dessen innere hinreichende Ursache vorstellen, sondern bedarf der Annahme einer äußeren Ursache. Der intuitive Verstand hingegen ging genau deshalb vom Ganzen zu den Teilen, weil für ihn mit der Möglichkeit des Ganzen dessen Wirklichkeit und damit auch die Wirklichkeit seiner Teile und damit deren Anordnung gegeben wäre. Demnach ist es dieselbe Besonderheit unseres Verstandes, die schon für die Unterscheidung von Möglichkeit und Wirklichkeit verantwortlich zeichnete, die auch die Besonderheit in Ansehung der reflektierenden Urteilkraft hervorbringt, Naturprodukte nur in Analogie zu Zwecken denken zu können.

### 3.3.3. Die Endlichkeit des Willens

Ebenso wie die Begriffe der Möglichkeit und Wirklichkeit nach den Überlegungen aus Kapitel 3.3.1 und der Begriff eines Naturzwecks nach Kapitel 3.3.2 nur Bedeutung für einen endlichen, diskursiven Verstand haben, weil sie die Trennung von Begriff und Anschauung, von Verstand und Sinnlichkeit voraussetzen, für einen denkbaren ›anderen‹, nämlich intuitiven Verstand jedoch völlig ohne Bedeutung wären, so liege

<sup>261</sup>Förster verwendet hier m. E. einen anderen Diskursivitätsbegriff als denjenigen, den ich in Kapitel 3.2 herausstellte. Ein Denken ist danach diskursiv, wenn es Schritt für Schritt vorgeht (was der Bedeutung des »discurrere« natürlich nahe kommt). Intuitiv wäre hingegen ein Denken, das das Ganze simultan in den Blick bekommt. Dies wiederum erinnert eher an den Begriff der *cognitio intuitiva* (im Kontrast zu einer *cognitio symbolica*) bei Leibniz (vgl. »Meditationes de cognitione, veritate, et ideis« [1684/1999], S. 585–588), als an Spinoza und Kant.

<sup>262</sup>»Unser Verstand ist ein Vermögen der Begriffe, d. i. ein diskursiver Verstand« (KU § 77, AA V: 406.16–17).

es an »der subjektiven Beschaffenheit unseres praktischen Vermögens [...], daß die moralischen Gesetze als Gebote« »vorgestellt werden müssen«<sup>263</sup>. Für einen unendlichen Willen sind keine Gebote und Imperative denkbar, denn es fehlt die Möglichkeit des Handelns wider die Vernunft. Unser Wille ist endlich, insofern wir von den Gesetzen der Autonomie abweichen können. Nur ein endlicher Wille unterliegt Verbindlichkeiten.<sup>264</sup> Für einen heiligen Willen kann es keine Verbindlichkeiten und damit keine Imperative geben, denn es fehlt die Möglichkeit des Zuwiderhandelns.<sup>265</sup> Deswegen ist das moralische Gesetz für endliche Wesen ein Gesetz der Pflicht, das mit Nötigung und dem Gefühl der Achtung verbunden ist, für einen unendlichen Willen hingegen ist es ein Gesetz der Heiligkeit.<sup>266</sup>

Dies ist die Charakterisierung der Endlichkeit unseres Willens. Die Frage, die nun zu beantworten ist, lautet: Handelt es sich auch der Endlichkeit des menschlichen Willens um eine Ausprägung oder Folge der Endlichkeit unseres Verstandes? Oder steht sie getrennt neben dieser Endlichkeit? Letzteres scheint naheliegend zu sein, insofern die Endlichkeit eines konativen statt eines kognitiven Vermögens angesprochen ist. Unterschiede Kant zwischen Verstand und Willen als zwei unterschiedlichen Vermögen, dann läge es nahe davon auszugehen, dass beide Ausprägungen unserer Endlichkeit unverbunden nebeneinander stehen. Geht man hingegen – wie Spinoza gegen Descar-

<sup>263</sup>KU § 76, AA V: 403.30–32.

<sup>264</sup>»Der Wille, dessen Maximen notwendig mit den Gesetzen der Autonomie zusammenstimmen, ist ein *heiliger*, schlechterdings guter Wille. Die Abhängigkeit eines nicht schlechterdings guten Willens vom Prinzip der Autonomie (die moralische Nötigung) ist *Verbindlichkeit*. Diese kann also auf ein heiliges Wesen nicht bezogen werden« (GMS BA 86, AA IV: 439.28–33).

<sup>265</sup>»Ein vollkommen guter Wille würde also eben sowohl unter objektiven Gesetzen (des Guten) stehen, aber nicht dadurch als zu gesetzmäßigen Handlungen *genötigt* vorgestellt werden können, weil er von selbst, nach seiner subjektiven Beschaffenheit, nur durch die Vorstellung des Guten bestimmt werden kann. Daher gelten für den *göttlichen* und überhaupt für einen *heiligen* Willen keine Imperativen; das *Sollen* ist hier am unrechten Orte, weil das *Wollen* schon von selbst mit dem Gesetz notwendig einstimmig ist« (GMS BA 39, AA IV: 414.1–8). Siehe auch KpV A 57, AA V: 32.15–21: Das moralische Gesetz »schränkt sich also nicht bloß auf Menschen ein, sondern geht auf alle endlichen Wesen, die Vernunft und Willen haben, ja schließt sogar das unendliche Wesen, als oberste Intelligenz, mit ein. Im ersteren Falle aber hat das Gesetz die Form eines Imperativs, weil man an jenem zwar als vernünftigen Wesen einen reinen, aber als mit Bedürfnissen und sinnlichen Bewegursachen affizierten Wesen keinen heiligen Willen, d. i. einen solchen, der keiner dem moralischen Gesetze widerstreitenden Maxime fähig wäre, voraussetzen kann.«

<sup>266</sup>KpV A 146, AA V: 82.8–12. Außerdem kommen nur einem endlichen Willen Neigungen und Interessen zu: »Die Abhängigkeit des Begehungsvermögens von Empfindungen heißt Neigung, und diese beweist also jederzeit ein Bedürfnis. Die Abhängigkeit eines zufällig bestimmbaren Willens aber von Prinzipien der Vernunft heißt ein Interesse. Dieses findet also nur bei einem abhängigen Willen statt, der nicht von selbst jederzeit der Vernunft gemäß ist; beim göttlichen Willen kann man sich kein Interesse gedenken« (GMS BA 38, AA IV: 413.26–31).

tes betont<sup>267</sup> – davon aus, dass der Wille selbst ein intellektuelles Vermögen ist, dann gilt es, den möglichen Zusammenhang genauer in's Auge zu fassen.

Die Eigenschaft des moralischen Gesetzes, uns in der Form von Imperativen zu begegnen, beschreibt die Endlichkeit unserer Vernunft, insofern sie praktische Vernunft ist. Vernunft (im engeren Sinne) ist zunächst das Vermögen, zu schließen. Vernunft ist praktisch, wenn sie sich nicht in Ableitung von Erkenntnissen äußert, sondern von Handlungen – die praktische Vernunft heißt darum auch »Wille«.<sup>268</sup> Wir können also gleichbedeutend von der Endlichkeit des Willens und der praktischen Vernunft sprechen, denn der Wille ist *nichts anderes* als praktische Vernunft. Wie aus dem Wortlaut dieses Zitats deutlich wird, äußert sich die praktische Vernunft oder der Wille in praktischen Syllogismen. Ein Syllogismus ist praktisch, wenn er als Konklusion keine Aussage hat – auch keine imperativische, die zur Handlung auffordert –, sondern eine Handlung. Als Prinzip ist beispielsweise die Maxime gegeben »Ich will stets ehrlich sein.«. Sie fungiert als Obersatz in einem Syllogismus und erlaubt in einer Situation, in der ich etwas gefragt werde, den Schluss auf die *Handlung*, in der ich die Wahrheit sage (oder die Antwort verweigere, damit aber zumindest nichts falsches sage). Die Konklusion besteht wohlgermerkt nicht in einer Erkenntnis der Art »Ich sollte jetzt das-und-das sagen!«, sondern direkt in der entsprechenden Handlung.<sup>269</sup> Der Wille oder die praktische Vernunft ist somit ein Vermögen, Handlungen als Ausdruck allgemeiner Grundsätze auszuführen.

Der Wille ist Bestandteil des oberen Erkenntnisvermögens und somit dessen Endlichkeit unterworfen. In der »*Kritik der Urteilskraft*« heißt es entsprechend, dass die Endlichkeit des Willens aufzuheben hieße, »die Vernunft ohne Sinnlichkeit (als sub-

<sup>267</sup> Zum Verhältnis von Wille und Verstand bei Descartes siehe oben, S. 53 f. Spinoza kritisiert dies in der »*Ethica*«: »Voluntas, et intellectus unum, et idem sunt« (Spinoza, *Ethik in geometrischer Ordnung dargestellt* [1677/2007], 2p49c).

<sup>268</sup> »Ein jedes Ding der Natur wirkt nach Gesetzen. Nur ein vernünftiges Wesen hat das Vermögen, nach der Vorstellung der Gesetze, d. i. nach Prinzipien, zu handeln, oder einen Willen. Da zur Ableitung der Handlungen von Gesetzen Vernunft erfordert wird, so ist der Wille nichts anders, als praktische Vernunft« (GMS BA 36, AA IV: 412.26–30).

<sup>269</sup> Dem widersprechen jedoch einige Textbelege, an denen Kant entgegen dem Wortlaut der »*Grundlegung*« als Resultat der praktischen Vernunft keine Handlungen, sondern Erkenntnisse bezüglich eines Sollens ansieht. Siehe z. B. KrV B 661, AA III: 421.17–19: »Ich begnüge mich hier, die theoretische Erkenntnis durch eine solche zu erklären, wodurch ich erkenne, was da *ist*, die praktische aber, dadurch ich mir vorstelle, was da *sein soll*.« Siehe zu dieser Frage Engstrom, »Kant's Distinction between Theoretical and Practical Knowledge« (2002).

jektiver Bedingung ihrer Anwendung auf Gegenstände der Natur)«<sup>270</sup> und damit als Ursache in einer intelligiblen Welt zu betrachten. Unser Wille ist endlich, weil unsere Vernunft nur mit unserer Sinnlichkeit praktische Vernunft sein kann. Dem stimmt auch Eckart Förster zu: »Für eine Vernunft, die ohne Sinnlichkeit als subjektive Bedingung ihrer Anwendung wirksam sein könnte, fiel dieser Unterschied fort. Der Gegensatz [...] ist also nur gültig für ein praktisches Vernunftwesen, das zugleich sinnlich ist und dessen Kausalität mit derjenigen der Sinnenwelt nicht zusammenfällt.«<sup>271</sup> Da die Vernunft (im engeren Sinne) Teil des oberen Erkenntnisvermögens – des Verstandes als des Vermögens der Spontaneität – ist und ihre Endlichkeit darin besteht, auf Sinnlichkeit angewiesen zu sein, handelt es sich bei der Endlichkeit unseres Willens also um eine Ausformung der Endlichkeit des Verstandes.

### 3.4. Zusammenfassung und Ausblick

In Kapitel 2 erarbeitete ich einen Aufklärungsbegriff, der die intellektuelle Freiheit und Unabhängigkeit fokussiert und sich gegen Passivität und Abhängigkeit wendet. Ihm zufolge sind wir zwar in unserem Verstandesgebrauch davon abhängig, dass wir uns in einer Gemeinschaft mit anderen befinden. Aber wir verstehen uns innerhalb dieser Gemeinschaft doch als gleichwertige Mitglieder, die jedes Urteil selbst (mit-)kontrollieren, statt es passiv in den eigenen Überzeugungsvorrat aufzunehmen. Selbstdenken ist zunächst abstrakt als Selbsttätigkeit (Spontaneität) beschrieben und dem passiven Rezipieren entgegen gestellt.

In diesem 3. Kapitel zeigte sich aber, dass unsere Selbsttätigkeit in jedem Fall von Rezeptivität abhängig ist. Dies macht gerade die Endlichkeit des Menschen aus: dass er bei jeder kognitiven Operation von seiner Rezeptivität abhängig bleibt. Insofern besteht hier ein klarer Gegensatz von Aufklärung und Endlichkeit, den es im folgenden aufzulösen gilt. Es geht darum zu zeigen, wie angesichts der vielfältigen Abhängigkeiten, denen wir als endliche Wesen unterliegen, dennoch sinnvoll von intellektueller Selbständigkeit und Unabhängigkeit gesprochen werden kann. In welchen Formen können uns Erkenntnisse ›gegeben‹ werden, ohne dass dies einen Verlust an Mündigkeit mit sich bringt?

<sup>270</sup>KU § 76, AA V: 403.34–36.

<sup>271</sup>Förster, *Die 25 Jahre der Philosophie* (2011), S. 151.

## 4. Die Endlichkeit praktischer Vernunft

### 4.1. Aufklärung und Wissenschaft

Aufklärung ist eng mit der Entwicklung der modernen Wissenschaften verbunden. Zwischen diesen Wissenschaften und ihren Organisationsformen auf der einen und der Forderung der Aufklärung nach Mündigkeit und epistemischer Selbstbestimmung auf der anderen Seite besteht jedoch ein kompliziertes Spannungsverhältnis. Die unüberschaubar große Masse an wissenschaftlichen Erkenntnissen und die große Bandbreite an universitären Disziplinen mit ihrer Vielfalt an Methoden und zugehörigen Kompetenzen erlaubt es nicht, Experte auf jedem Gebiet zu sein. Ebenso wenig können wir auf diese Bandbreite unseres Wissens verzichten und uns auf das Wissen beschränken, welches uns ohne Rückgriff auf das Wissen anderer zugänglich ist.<sup>1</sup> Dass wir auf unsere arbeitsteilige Wissensgesellschaft gerade auch in unserem Bemühen um Aufklärung und Mündigkeit angewiesen sind, zeigt sich ja darin, dass Aufklärung mit der Entwicklung der modernen, kooperativen und arbeitsteiligen Wissenschaften entstand und durch diese vorangetrieben wurde.

Wissenschaft ist nach Kant ein Generationen übergreifendes Gemeinschaftsunternehmen, das ein Einzelner in Zusammenarbeit mit anderen immer nur ein kleines Stück voranbringt, nachdem er aufgreift und verinnerlicht, was andere vor ihm bewerkstelligten.<sup>2</sup> Er beschreibt die Wissenschaften in Analogie zu Gewerbe und Handwerk

---

<sup>1</sup>In der »Idee zu einer allgemeinen Geschichte in weltbürgerlicher Absicht« betont Kant, die Vernunft wirke »selbst nicht instinktmäßig, sondern« bedürfe »Versuche, Übung und Unterricht, um von einer Stufe der Einsicht zur andern allmählich fortzuschreiten.« Sie bedürfe gar »einer vielleicht unabsehbaren Reihe von Zeugungen, deren eine der andern ihre Aufklärung überliefert« (IaG A 389, AA VIII: 19.7–8).

<sup>2</sup>Vgl. IaG A 388 f., AA VIII: 18.29–19.16, sowie Anth A 322 f., AA VII: 325.30–326.9.

*expressis verbis* als arbeitsteilig.<sup>3</sup> Der Versuch, diese Aufteilung in Disziplinen mit ihren jeweiligen Experten rückgängig zu machen, könne nur Stümperei (Kant sagt: »Barbarei«) hervorbringen.<sup>4</sup> Schließlich ermöglicht erst die Aufteilung der epistemischen Arbeit in sich gegenseitig ergänzende Teilschritte die Entstehung entsprechender Spezialisten, die für die nötige Qualität der einzelnen Arbeitsschritte sorgen können. Eine solche arbeitsteilige Wissenschaft und mit ihr die Qualität und Quantität ihrer Ergebnisse gibt es aber nur durch das Vertrauen auf das Wissen von Experten auf verschiedenen Gebieten. Ein naives Verständnis der Mündigkeits- und Selbständigkeitsforderung, wie sie sich in dem Bemühen zeigte, *jede* Behauptung nur dann zu akzeptieren, wenn wir ihre Wahrheit unabhängig von anderen kontrollieren können, brächte uns um die Früchte der modernen Wissenschaften. Es kann also nicht um die *Vermeidung* epistemischer Abhängigkeiten gehen, sondern nur um deren *Vereinbarung* mit der Forderung nach epistemischer Selbständigkeit: Es gilt die Frage aufzuwerfen, wie »Autonomie angesichts epistemischer Abhängigkeiten«<sup>5</sup> aussehen kann. Kant sagt nicht, sich seiner eigenen Vernunft zu bedienen heiße, alles selbst erkennen zu wollen und sich generell nicht auf das Wissen anderer zu berufen. Wir müssen, sollen und wollen Erkenntnisse auch von Anderen übernehmen, aber wir müssen uns dabei mündig verhalten.

Die genannten Spannungen hinter dem Streben nach Autonomie und Authentizität im Denken betreffen ausschließlich die Bestrebungen, die ich vorhin als *liberale* Aufklärung bezeichnete,<sup>6</sup> nicht aber eine »szientistische« Aufklärung, die die Ersetzung eines veralteten (religiösen oder metaphysischen) Weltbildes durch ein neues, wissenschaftlich fundiertes Weltbild anstrebt. Die szientistische Aufklärung fordert Wissenschaftlichkeit und Objektivität, nicht Autonomie und Authentizität. Kritik und Selbstdenken gelten ihr zwar als Forschungsmaximen *innerhalb* der Wissenschaften, die beispielsweise in der Forderung nach Überprüfbarkeit der Ergebnisse zum Ausdruck kommen. Sie sollen aber nicht das Verhältnis des Laien zu den Wissenschaften bestimmen. Und dies scheint sinnvoll und geboten, gerade weil – wie vorhin unter Re-

<sup>3</sup>Vgl. GMS BA v–vii, AA IV: 388.15–389.4. Vgl. Brandt, *Universität zwischen Selbst- und Fremdbestimmung* (2003), S. 67.

<sup>4</sup>Vgl. GMS BA vi, AA IV: 388.19–21: »Wo die Arbeiten so nicht unterschieden und verteilt werden, wo jeder ein Tausendkünstler ist, da liegen die Gewerbe noch in der größten Barbarei.«

<sup>5</sup>So der Titel von Scholz, »Autonomie angesichts epistemischer Abhängigkeiten« (2001).

<sup>6</sup>Siehe Kapitel 2.2, S. 25.

kurs auf Christian Wolff betont wurde – Selbstdenken und Mündigkeit Kompetenzen voraussetzt, die der Laie *per definitionem* nicht besitzt. Weil liberale Aufklärung ganz wesentlich darin besteht, das einzelne Subjekt zu Mündigkeit und Selbständigkeit, zu Unabhängigkeit von Autoritäten und Traditionen zu erziehen, gibt es einen Konflikt, der sich auch als Konflikt zwischen Aufklärung und Wissenschaft beschreiben lässt. In offener Konfrontation gegen Wissenschaftlichkeit und Objektivität wird Aufklärung freilich nicht bestehen können. Auch Kant verteidigt die Vorrangstellung der Wissenschaft gegenüber dem, was man einen »gesunden Menschenverstand« nennen könnte.<sup>7</sup> Und deswegen ist liberale Aufklärung nur dann eine ernstzunehmende Option, wenn es gelingt, zu einer Vermittlung von Aufklärung und Wissenschaft zu gelangen.<sup>8</sup>

Möglicherweise soll die Vernunftkritik den Weg weisen, Aufklärung und Wissenschaft in ein zuträgliches Verhältnis zueinander zu setzen. Dies ist der Vorschlag Herbert Schnädelbachs, der auf den in der »*Geschichte der reinen Vernunft*« als einzigen Ausweg genannten kritischen Weg<sup>9</sup> verweist, den Kant, vor genau dieses Dilemma gestellt, propagiere.<sup>10</sup> Die vom Ausgangspunkt der Endlichkeit menschlichen Denkens aus verfasste »*Kritik der reinen Vernunft*« sei gerade deswegen Kernstück der Aufklärung, weil die Einsicht in unsere Endlichkeit und deren Konsequenzen die Vermittlung von Wissenschaft auf der einen und Selbständigkeit auf der anderen Seite ermögliche. Aber auch wenn dem so sein sollte, bleibt eine große Bandbreite an Möglichkeiten, dieses Verhältnis von Aufklärung und Wissenschaft und die Rolle der Vernunftkritik bei diesem Prozess zu interpretieren. Aus der Sicht Schnädelbachs geht es primär um Metaphysikkritik; und eine Passage aus der Vorrede zur ersten Auflage der »*Kritik der reinen Vernunft*«, die eine Verbindung zwischen Aufklärungsdenken und Vernunftkritik zumindest zu erahnen erlaubt, mag diese Vermutung stützen. Kant bezieht sich

---

<sup>7</sup>Siehe oben, Kap. 2.2 dieser Arbeit.

<sup>8</sup>Vgl. Schnädelbach, »Wir Kantianer« (2005), S. 837: »Aufklärung durch Wissenschaft allein verfehlt ihr Ziel und endet notwendig im Dogmatismus, wenn sich die Wissenschaft nicht über sich selbst aufklärt; umgekehrt bekommt die Aufklärung, wenn sie sich von der Wissenschaft fernzuhalten sucht, keinen Boden unter die Füße und verheddert sich unvermeidlich in ihren skeptischen Argumenten.«

<sup>9</sup>Vgl. KrV B 884, AA III: 552.19.

<sup>10</sup>Vgl. Schnädelbach, »Wir Kantianer« (2005), S. 837: »Das ist dann auch der Grund, warum alle ernst zu nehmenden Philosophen seit Kant zunächst einmal den kritischen Weg einschlagen mussten, und dies auch und gerade dann, wenn sie vorhatten, sich von Kant abzuwenden.«



darin auf die Gleichgültigkeit, die sein Zeitalter der Metaphysik entgegenbringe, und schreibt:

Sie [die Gleichgültigkeit gegenüber Fragen der Metaphysik; A. G.] ist offenbar die Wirkung nicht des Leichtsinns, sondern der gereiften *Urteilkraft* des Zeitalters, welches sich nicht länger durch Scheinwissen hinhalten läßt und eine Aufforderung an die Vernunft, das beschwerlichste aller ihrer Geschäfte, nämlich das der Selbsterkenntnis aufs neue zu übernehmen und einen Gerichtshof einzusetzen, der sie bei ihren gerechten Ansprüchen sichere, dagegen aber alle grundlose Annahmen, nicht durch Machtsprüche, sondern nach ihren ewigen und unwandelbaren Gesetzen, abfertigen könne und dieser ist kein anderer als die *Kritik der reinen Vernunft* selbst.<sup>11</sup>

Ob etwas als Wissenschaft taugt, erkennt man nach Kant daran, ob es als *gemeinsames* Erkenntnisprojekt betrieben werden kann. Denn Vernunft ist an die Möglichkeit eines allgemeinen Standpunkts und des intellektuellen Austauschs gebunden, wie sich in Kapitel 2.3 bei der Betrachtung der Maxime der erweiterten Denkungsart ergab. Was als Kampfplatz einzelner Denker auftritt, die sich nicht auf eine gemeinsame Grundlage und einen gemeinsamen Forschungsstand verständigen können, ist (allem Vermuten nach) keine Wissenschaft.<sup>12</sup> Die Vernunftkritik hat die Aufgabe, echte Wissenschaft von bloß angemäßer Wissenschaftlichkeit zu scheiden, wobei sie dem Bereich dessen, was nicht zur Wissenschaft taugt, durchaus Achtung zollt und seine Bedeutung betont. Schließlich soll sie »das *Wissen* aufheben, um zum *Glauben Platz* zu bekommen«<sup>13</sup>. Schafft Vernunftkritik also einen Freiraum für aufgeklärte Religion, indem sie einer aufgeklärten Selbständigkeit individueller Denker auf der einen und gemeinschaftlich betriebener Wissenschaft auf der anderen Seite je eigene Bereiche zuweist?

Diese erste und naheliegende, dennoch aber falsche Deutung verweist auf die Begrenzung von Geltungsansprüchen.<sup>14</sup> Ihre Vertreter könnten etwa folgendes anführen:

<sup>11</sup>KrV A xi-xii, AA IV: 9.1–10.

<sup>12</sup>»Ob die Bearbeitung der Erkenntnisse, die zum Vernunftgeschäfte gehören, den sicheren Gang einer Wissenschaft gehe oder nicht, das läßt sich bald aus dem Erfolg beurteilen. Wenn [...] es nicht möglich ist, die verschiedenen Mitarbeiter in der Art, wie die gemeinschaftliche Absicht erfolgt werden soll, einhellig zu machen: so kann man immer überzeugt sein, daß ein solches Studium bei weitem noch nicht den sicheren Gang einer Wissenschaft eingeschlagen, sondern ein bloßes Herumtappen sei« (KrV B vii, AA III: 7.2–4, 7–11).

<sup>13</sup>KrV B xxx, AA III: 19.6.

<sup>14</sup>Claudio La Rocca spricht hingegen statt von *Begrenzung* von der *Differenzierung* von Geltungsansprüchen: »Für das Projekt Aufklärung ist die kritische Differenzierung von Geltungsbereichen wesentlicher als die bloße Gegenüberstellung Vernunft/Aberglaube« (La Rocca, »Was Aufklärung sein wird« [2004], S. 135). Dies entspricht der Deutungsrichtung, die Kant als Philosophen der modernen Kultur liest; so z. B. Heinrich Rickert (*Kant als Philosoph der modernen Kultur* [1924], S. 141): »Kant hat als erster Denker in Europa die *allgemeinsten theoretischen Grundlagen* geschaffen, die wissenschaftliche Antworten auf

»Wir können, dürfen und sollen uns auf Autoritäten, Traditionen und unsere Mitmenschen verlassen, aber nur dort, wo objektiv gültiges Wissen vorliegt oder zumindest nach unserem Kenntnisstand vorliegen könnte. Bei den Naturwissenschaften und der Mathematik ist dies der Fall – deswegen ist niemand unmündig, wenn er den Lehrbüchern von Physik, Chemie, Biologie oder Algebra Glauben schenkt. Die Vernunftkritik beschränkt den Bereich möglichen Wissens auf das, was Gegenstand möglicher Erfahrung ist. Wissenschaft im eigentlichen Sinne ist eine mathematisch fundierte<sup>15</sup> Erfahrungserkenntnis nach dem Vorbild Newtons. In der Metaphysik – und damit auch in der natürlichen Theologie – gibt es daher keine gültigen Wissensansprüche, also ist unmündig, wer Aussagen zur Metaphysik Glauben schenkt.«

Eine solche Konzeption versucht, die von der Aufklärung geforderte Selbständigkeit dadurch mit der Autorität der Wissenschaft zu vereinbaren, dass sie beiden Seiten jeweils eigene Bereiche zuweist.

Thomasius begründet die Tatsache, dass Häresie nicht justiziabel ist, mit dem Mangel an Wissenschaftlichkeit religiöser Behauptungen. Gerade weil es bei vielen Fragen im Bereich der Religion keine allgemein verbindlichen und wissenschaftlich beglaubigten Wahrheiten gebe, könne, dürfe und solle jeder seinem je eigenen Urteil in Fragen der Religion folgen.<sup>16</sup> Und in dieselbe Richtung scheint es zu weisen, wenn Kant der Vernunftkritik die Aufgabe zuweist, das Wissen zu begrenzen, um dem Glauben Platz zu verschaffen: Weil eben niemand ein fundiertes Expertenvotum bezüglich der Wahrheit in Religionsfragen, die er zum Zentrum seines Aufklärungsdenkens erklärt<sup>17</sup>, abgeben könne, deshalb solle jeder sich ein eigenes Urteil bilden.<sup>18</sup> Denn hörten wir bei solchen Dingen auf andere, so billigten wir ihnen eine Autorität zu, die sich nicht durch ihr Wissen als legitim ausweisen lässt. Wir vertrauten auf unechte, nur angemäße Experten. Und dasselbe gelte schließlich auch für die Philosophie, die (noch) keine Wissenschaft sei und die man deshalb nicht lernen könne.<sup>19</sup>

---

spezifisch moderne Kulturprobleme überhaupt *möglich* machen, und insbesondere läßt sich dartun: sein Denken, wie es sich in seinen drei großen Kritiken darstellt, ist in dem Sinn ›kritisch‹, d. h. *scheidend* und *Grenzen ziehend* gewesen, daß es dadurch im Prinzip dem Prozeß der *Verselbständigung* und *Differenzierung* der Kultur entspricht, wie er sich seit dem Beginn der Neuzeit faktisch vollzogen, aber in der Philosophie vor Kant noch keinen theoretischen Ausdruck gefunden hatte.« Ähnliches behauptet im Anschluss an Rickert auch Schnädelbach (vgl. »Wir Kantianer« [2005], S. 838).

<sup>15</sup>Vgl. MAN A viii, AA IV: 470.13–15: »Ich behaupte aber, daß in jeder besonderen Naturlehre nur so viel eigentliche Wissenschaft angetroffen werden könne, als darin Mathematik anzutreffen ist.«

<sup>16</sup>Vgl. Albrecht, »Christian Thomasius« (1999), S. 244 f.

<sup>17</sup>Vgl. WA A 492 f., AA VIII: 41.10–22.

<sup>18</sup>Belege für diese Deutung liefern Stellen wie die folgende: »Ich kann also nur sagen: *Ich* sehe mich durch meinen Zweck nach Gesetzen der Freiheit genötigt, ein höchstes Gut in der Welt als möglich anzunehmen, aber *ich* kann keinen andern durch Gründe nötigen (der Glaube ist frei)« (Log A 104, AA IX: 69.22–25).

<sup>19</sup>Vgl. KrV B 866, AA III: 542.12–14: »Bis dahin kann man keine Philosophie lernen; denn, wo ist sie, wer hat sie im Besitze, und woran läßt sie sich erkennen?«

Eine solche Lösung scheint auf den ersten Blick naheliegend zu sein und dabei zugleich einen möglichen Zusammenhang von Endlichkeit und Aufklärungsprogramm aufzuzeigen: Wie in Kapitel 3.3.1 gezeigt, ist die Unterscheidung von Möglichkeit und Wirklichkeit der zentrale Ausdruck unserer Endlichkeit. Und diese Unterscheidung wird mitunter als Grundlage unserer (individuellen) Freiheit und der Aufklärung interpretiert.<sup>20</sup> Im Denken frei wären wir dann dort, wo wir verschiedene Möglichkeiten *denken*, aber ihre Wahrheit oder Falschheit nicht *erkennen* können. Das *Denken* soll also gänzlich frei und ungebunden sein, wohingegen das *Erkennen* sich nach objektiven Regeln der Wissenschaftlichkeit richtet und auf die Erfahrung als Aktualisierung eines *rezeptiven* Erkenntnisvermögens angewiesen bleibt.

Auf den zweiten Blick verliert sich der Reiz dieser Konzeption und sie erweist sich als äußerst unbefriedigend. In Wahrheit expliziert sie nämlich gar keinen Begriff autonomen und authentischen Wissens, sondern nennt zwei Bereiche, wobei wir in dem einen Bereich Wissen erwerben und in dem anderen vielleicht authentisch sind, aber weder in dem einen noch in dem anderen Bereich handelt es sich um Autonomie. Denn nach diesem Vorschlag sollen in einem Bereich Regeln der Vernunft walten (Wissenschaft), während wir in einem *anderen* Bereich frei sein dürfen (Religion und Metaphysik). Autonomie aber verlangt, dass Freiheit durch Regeln der Vernunft konkretisiert wird und die Regeln der Vernunft Regeln der Freiheit sind. Freiheit, Unterwerfung unter Regeln der Vernunft und damit die Möglichkeit der kollektiven Verständigung müssen *in demselben Erkenntnisbereich* vorliegen, soll sinnvoll von Autonomie gesprochen werden können.

Die genannte Deutung ist nicht nur systematisch unbefriedigend, sondern auch als Kantinterpretation fragwürdig. Denn Kant akzeptiert keine zügellose Freiheit außerhalb der Wissenschaft, sondern fordert auch von Religion und Ethik – zwei Bereichen, die er eindeutig *nicht* den Erfahrungswissenschaften zuweist – Vernünftigkeit und Mitteilbarkeit. Wenn verschiedene Moralphilosophien vertreten werden und Menschen verschiedenen Religionen und Konfessionen angehören, wie es *de facto* der Fall ist, dann zeigt dies die Unzulänglichkeit der (meisten) eingenommenen Positionen und religiösen Überzeugungen. Schließlich gebe es nur eine einzige *korrekte* Moralphilosophie und nur eine einzige *wahre* Religion für alle Menschen.<sup>21</sup> Dass Kant den Bereich

<sup>20</sup>Vgl. Engfer, »Menschliche Vernunft« (2002), S. 283.

<sup>21</sup>Zu letzterem siehe z. B. SF A 45, AA VII: 36.26–32.

der religiösen Überzeugungen nicht der Beliebigkeit anheim stellt, kann zu dem Urteil verleiten, er sei in seiner Religionskritik in aufklärerischer Absicht auf halbem Wege stehen geblieben, insofern er versucht, religiöse Inhalte aus reiner Vernunft zu generieren.<sup>22</sup> Es ist aber keine Inkonsequenz, wenn Kant es gerade nicht für Ziel und Ergebnis einer aufgeklärten Religionskritik ansieht, »jede religiöse Erfahrung als gleichrangige Möglichkeit zu berücksichtigen«<sup>23</sup>. Dies ergibt sich vielmehr zwingend aus der Darstellung der Aufklärungsforderung in der Form der drei Maximen des Denkens, die nicht nur von Wissenschaften, sondern von *jedem* vernünftigen Gedanken fordern, dass er der Vernunft und der erweiterten Denkungsart gemäß ist.<sup>24</sup>

Daraus ergibt sich auch die Bestimmtheit, mit der er auf Offenbarung gegründete religiöse Überzeugungen kritisiert; ein nennenswertes Beispiel findet sich im »*Streit der Fakultäten*«, wo Kant sich nicht scheut, Abrahams Vertrauen in die Stimme Gottes – welche ihm befiehlt, seinen eigenen Sohn als Opfer darzubringen – der Irrationalität zu schelten.<sup>25</sup> Jede religiöse Überzeugung – auch und gerade Offenbarungserlebnisse – sollen sich innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft bewegen. Gerade weil er Aufklärung und Mündigkeit in Religionsfragen fordert, kann er keine Beliebigkeit zulassen, sondern muss die Möglichkeit verbindlicher Vernunftwahrheiten voraussetzen. Und deswegen gibt es laut Kant auch nur *eine* Religion, die freilich in verschiedenen Ausprägungen auftreten kann. Doch ist diese Varietät als ein Mangel anzusehen, den es zu überwinden gilt.<sup>26</sup>

Ebenso wenig akzeptiert er Unmündigkeit in Bereichen, deren Behandlung der Erfahrungswissenschaft zusteht, denn Kant betont stets, Aufklärung sei die Maxime,

<sup>22</sup>Vgl. La Rocca, »Was Aufklärung sein wird« (2004), S. 135–137. Horkheimer und Adorno werten es als Inkonsequenz des Aufklärungsdenkens, überhaupt Inhalte (außer der reinen Selbsterhaltung) als vernünftig ausweisen zu wollen. Der einzig konsequente »Aufklärer« sei daher der Marquis de Sade gewesen; vgl. Horkheimer und Adorno, *Dialektik der Aufklärung* (1947/1997), S. 101: »Jedes inhaltliche Ziel, auf das die Menschen sich berufen mögen, als sei es eine Einsicht der Vernunft, ist nach dem strengen Sinn der Aufklärung Wahn, Lüge, »Rationalisierung«, mögen die einzelnen Philosophen sich auch die größte Mühe geben, von dieser Konsequenz hinweg aufs menschenfreundliche Gefühl zu lenken.«

<sup>23</sup>La Rocca, »Was Aufklärung sein wird« (2004), S. 136.

<sup>24</sup>Siehe oben, Kap. 2.

<sup>25</sup>»Abraham hätte auf diese vermeinte göttliche Stimme antworten müssen: »daß ich meinen guten Sohn nicht töten solle, ist ganz gewiß; daß aber du, der du mir erscheinst, Gott sei, davon bin ich nicht gewiß, und kann es auch nicht werden, wenn sie auch vom (sichtbaren) Himmel herabschallte.« (SF A 102 f. AA VII: 63.34–38). Siehe hierzu auch Kapitel 6.1.2, ab S. 252.

<sup>26</sup>Vgl. RGV B 167–183, AA VI: 115.1–124.5.

jederzeit selbst zu denken,<sup>27</sup> und die Maxime einer vorurteilsfreien Denkungsart sei die einer *niemals* passiven Vernunft<sup>28</sup>. Die Aufforderung, unseren eigenen Verstand zu gebrauchen, betrifft jeden Erkenntnisbereich und alle Urteile, nicht eine Auswahl aus diesen. Wir können keine Vereinbarkeit von individueller Selbstbestimmung im Denken mit der Autorität wissenschaftlicher Erkenntnisse herbeiführen, indem wir die Geltungsansprüche der letzteren beschneiden.

Gewiss bleibt an dieser Stelle noch die Deutungsmöglichkeit, Wissenschaft und Aufklärung durch die *methodische Orientierung* (nicht wie bei Wolff an der Mathematik, sondern) *an den Naturwissenschaften* zu vereinbaren. Selbstdenken sei dann also gerade in den Wissenschaften und *nicht* im Bereich der Religion zu verorten. Kant sagt, dass Aufklärung und Mündigkeit demjenigen leicht fielen, der »das, was über seinen Verstand ist, nicht zu wissen verlangt«<sup>29</sup>. Der aufgeklärte Mensch wäre derjenige, der die kritische, methodisch disziplinierte und auf stete Kontrolle an der Erfahrung ausgerichtete Art naturwissenschaftlichen Denkens erlernt und verinnerlicht hat und sich von ›Spekulationen‹ über Unerkennbares fern hält. Religion und Metaphysik wären dann gerade keine Bereiche, die freiem und mündigem Denken offen stehen – es sei denn es gelänge, sie auf eine feste methodische Basis zu stellen. In Kapitel 2 habe ich nur hervorgehoben, dass Kant Wolff nicht darin folgt, die Vereinbarkeit dadurch zu gewährleisten, dass er die Methode der Mathematik überall zugrunde legt. Aber es könnte noch sein, dass er die Methodik der Naturwissenschaften – die stete Rückbindung an die Erfahrung oder auch die experimentelle Methode – für die geeignete Grundlage hält. Zumindest in Kants ›vorkritischer‹ Phase finden sich in seinen Schriften Belege für die zweite Deutungsmöglichkeit. In den 1750er Jahren betrieb Kant Aufklärung aus der Perspektive einer Newton'schen Naturphilosophie, indem er theologisch besetzte Themen von moralphilosophischer Bedeutung – z. B. das Seebeben von Lissabon 1755 in drei Abhandlungen aus dem darauf folgenden Jahr<sup>30</sup> – nach den zu seiner Zeit aktuellen Standards der Wissenschaften untersuchte.

---

<sup>27</sup>Vgl. WDO A 229, AA VIII: 146.30–31.

<sup>28</sup>Vgl. KU § 40, AA V: 294.20.

<sup>29</sup>KU §40, AA V: 294.32–33.

<sup>30</sup>Siehe VUE, AA I: 417–427, GNVE, AA I: 429–461, FBZE, vgl. AA I: 463–472.

In dieser Hinsicht erweist sich Kant bis zu Beginn der 1760er Jahre tatsächlich als Vertreter einer naturwissenschaftlich geprägten Aufklärung.<sup>31</sup>

Doch diese ›szientistische‹ Vorstellung von Aufklärung unterscheidet sich ganz offensichtlich von dem, was Kant in der 1780er Jahren in der Berlinischen Monatsschrift propagiert. Aushängeschild hierfür ist seine Betonung der Religion als Themenbereich, der Mündigkeit und Selbstdenken verlange und zulasse, was zusammen mit der Trennung von Wissen und Glauben in der »*Kritik der reinen Vernunft*« deutlich macht, dass Selbstdenken nicht durch eine Orientierung an der newtonschen Physik zu verstehen sei. Kants spätes Aufklärungsverständnis ist das Ergebnis einer Entwicklung zwischen den 1760er und den 1780er Jahren. In einer Anmerkung in seinem Durchschussexemplar der »*Beobachtungen über das Schöne und Erhabene*« relativiert Kant in Anlehnung an Rousseau den allgemeinen Wert von Wissenschaft und Forschung, welche nur im Kontext der Herstellung der »[R]echte der Menschheit« einen Wert erhielten.<sup>32</sup> Dies markiert die Abkehr von dem szientistischen Aufklärungsverständnis. Macor schreibt, Kant nehme fortan »entschieden gegen intellektualistische Positionen Stellung«<sup>33</sup> und sehe den Wert des Menschen in der Moral, die – so wird sich noch als bedeutsam herausstellen –, mitnichten von besonderen, nur wenigen vorbehaltenen Kenntnissen und Kompetenzen abhängig sei. Diese Abkehr drückt sich eben auch in dem Aufsatz über den Aufklärungsbegriff aus, wenn Kant die Religion und nicht die empirischen Wissenschaften thematisiert und dies auch explizit hervorhebt. Religion ist aber nach Kant ebenso wie die Ethik nicht mit den Mitteln empirischer Forschung anzugehen – ganz im Gegenteil: Eine vernünftige Religion erwächst aus reiner Vernunft, wie Kant beispielsweise in der »*Kritik der Urteilskraft*« verdeutlicht. Sie baut ihre Fundamente auf der Moralphilosophie auf, nicht auf der (teleologischen) Betrachtung der

<sup>31</sup>Kant sucht dabei nicht für die Theologie nach einer geeigneten Methodik, sondern für eine Grundlegung der Metaphysik. Diese sollte auf Grundlage sicherer Erfahrungssätze möglich sein, wie er 1763 schreibt. Vgl. UD A 69f. AA II: 275.8–24.

<sup>32</sup>Vgl. AA XX: 44.8–16: »Ich selbst bin aus Neigung ein Forscher. Ich fühle den gantzen Durst nach Erkenntnis u. die begierige Unruhe darin weiter zu kommen oder auch die Zufriedenheit bey jedem Erwerb. Es war eine Zeit da ich glaubte dieses allein könnte die Ehre der Menschheit machen u. ich verachtete den Pöbel der von nichts weis. *Rousseau* hat mich zurecht gebracht. Dieser verblendete Vorzug verschwindet, ich lerne die Menschen ehren u. ich würde mich unnützer finden wie den gemeinen Arbeiter wenn ich nicht glaubete daß die Betrachtung allen übrigen einen Werth ertheilen könne, die [R]echte der Menschheit herzustellen«. Zur Problematik der Datierung siehe Schwaiger, *Kategorische und andere Imperative* (1999), S. 67–71.

<sup>33</sup>Macor, *Die Bestimmung des Menschen (1748–1800)* (2013), S. 203.

Natur, und ist infolge dessen nicht die Weiterführung empirischer Naturforschung (Physikotheologie), sondern apriorischer Ethik (Ethikotheologie).<sup>34</sup>

Wenn Kant die Aufklärung vornehmlich in Fragen der Religion setzt, dann kann die Vereinbarkeit von Selbständigkeit und Wissenschaft nicht in der Übernahme einer Methodik der Naturwissenschaften bestehen. Zu den Themen der Aufklärung gehören gerade auch solche, die den Bereich der Erfahrung transzendieren. Auch zeitlich kongruiert die Akzentverschiebung Kants mit der Entwicklung seines Aufklärungsprogramms. So schreibt Lothar Kreimendahl: »Man darf [...] festhalten, dass Kants Aufklärungsbegriff in den 1750er und 1760er Jahren noch in keiner wie auch immer gearteten Verbindung zum Programm des Selbstdenkens, zu Mündigkeit oder Autonomie des Subjekts steht.«<sup>35</sup> Erst in dem ›stillen Jahrzehnt‹ zwischen 1770 und 1781 taucht die Verbindung der Begriffe »Aufklärung« und »Autonomie« oder »Selbstdenken« erstmalig im handschriftlichen Nachlass auf<sup>36</sup> Damit fällt die Entwicklung des Aufklärungsbegriffs zwar *zeitlich* mit der Entstehung der kritischen Philosophie zusammen, aber der *inhaltliche* Zusammenhang – wenn ein solcher überhaupt besteht – wird zunehmend undurchsichtig.

## 4.2. Die Bestimmung des Menschen und die *conditio humana*

Die Forderung nach Mündigkeit und epistemischer Selbstbestimmung wäre einfacher zu erfüllen, wenn sie sich nur auf einen eingeschränkten Themenbereich bezöge; damit wäre eine Vereinbarkeit mit der Ansicht gegeben, wir könnten uns zumindest in den meisten Bereichen auf das Wissen von Experten verlassen, ohne dadurch unsere Mündigkeit zu gefährden. Einer solchen Einschränkung widersprechen aber eindeutige Äußerungen Kants. Die Verbindung von Aufklärung und Selbstdenken verträgt sich nicht mit einer thematischen *Einschränkung* der Aufklärung; sie geht aber mit einer *Akzentuierung* – und zwar in der Aufklärungsschrift: der Religion – einher. Vielleicht mögen Akzentsetzungen helfen, die Forderung nach Mündigkeit und Selbständigkeit

---

<sup>34</sup>Vgl. KU § 85 f., AA V: 436.3–447.13.

<sup>35</sup>Kreimendahl, »Kants vorkritisches Programm der Aufklärung« (2009), S. 134

<sup>36</sup>Vgl. ebd., S. 134 f.

erfüllbar zu halten: Niemand ist in der Lage, in *allen* Erkenntnisbereichen kompetent zu sein. Aber wenn jeder nur in Bereichen kompetent sein soll, die von besonderer Relevanz sind, muss die Forderung nach Mündigkeit und Selbständigkeit nicht überschwänglich wirken.<sup>37</sup>

### 4.2.1. Die Ordnung der Erkenntnisse

Kant begründet seine Akzentuierung der Religion im Rahmen der Aufklärungsprogrammatik mit dem Mangel an Aufmerksamkeit der Herrschenden auf die Wissenschaften.<sup>38</sup> In der Tat scheint es für eine Regierung kaum von Interesse zu sein, in die naturwissenschaftliche Forschung und Lehre einzugreifen, denn ein ungehindertes und erfolgreiches Forschen kann ihr dort schon wegen der Entwicklung technischer Möglichkeiten nur von Vorteil sein. Es ist – um ein prominentes und sicherlich auch Kant bekanntes Beispiel zu verwenden – kaum vorstellbar, dass Christian Wolff vom preußischen König für seine Lehr- und Publikationstätigkeit sanktioniert worden wäre, wenn er sich auf Themen der angewandten Mathematik beschränkt hätte. Nur bei Lehre sowie Vortrags- und Publikationstätigkeit im Bereich der Religion – wie in Wolffs Prorektoratsrede über die praktische Philosophie der Chinesen<sup>39</sup> – wurde ein Eingreifen denkbar, weil die Regierung hier ein eigenes Interesse haben konnte. Ein solches Interesse der Regierungen an der Beeinflussung von Lehre und Publikationstätigkeit nennt Kant an anderer Stelle als Kennzeichen der oberen Fakultäten gegenüber der freien unteren Fakultät. Es handelt sich bei den oberen Fakultäten um diejenigen Disziplinen, mit denen sich eine Regierung Einfluss auf die Verhaltensweise des Volkes verschaffen kann.<sup>40</sup> Dagegen ist die untere (philosophische) Fakultät diejenige, die ihre Lehren nicht auf Befehl der Regierung annimmt, sondern die Interessen einer aufgeklärten Mündigkeit vertritt.<sup>41</sup> Zwischen diesen Fakultäten sei kein dauerhafter Friedenszustand möglich, sondern ein Aufbrechen des Konflikts jederzeit zu befürch-

<sup>37</sup>Vgl. KU § 40, AA V: 294.29–37.

<sup>38</sup>Vgl. WA A 492, AA VIII: 41.10–14.

<sup>39</sup>Vgl. Wolff, *Oratio de Sinarum philosophia practica* (1726/1988). Zur Bedeutung der Prorektoratsrede für sein weiteres Schicksal siehe Albrecht, »Einleitung« (1726/1988), S. xlvi–liii.

<sup>40</sup>Vgl. SF A 6–8, AA VII: 18.30–19.20.

<sup>41</sup>Vgl. SF A 25, AA VII: 27.32–35: »Also wird die philosophische Fakultät, darum, weil sie für die *Wahrheit* der Lehren, die sie aufnehmen, oder auch einräumen soll, stehen muß, in so fern als frei und nur unter der Gesetzgebung der Vernunft, nicht aber der Regierung stehend gedacht werden müssen.«



ten,<sup>42</sup> was der Behauptung korrespondiert, es gebe kein aufgeklärtes Zeitalter, sondern nur ein Zeitalter der Aufklärung.<sup>43</sup> Die oberen Fakultäten seien beliebte Ansprechpartner für all diejenigen, die sich in ihrer Unmündigkeit eingerichtet haben, weil sie kein Interesse an ihrer eigenen Freiheit nehmen.<sup>44</sup>

Im Falle der Religion stellt die untere Fakultät dem biblischen Theologen, insofern dieser »von dem verschrienen Freiheitsgeist der Vernunft und Philosophie noch nicht angesteckt ist«<sup>45</sup> und sich nicht auf Vernunft, sondern auf Offenbarung beruft, eine Vernunftreligion entgegen.<sup>46</sup> Nun betrachtet er die Auseinandersetzung zwischen Vernunft und Offenbarung nur als einen Teilbereich in einer Auseinandersetzung der Vernunft mit Vertretern der oberen Fakultäten. Es gibt drei obere Fakultäten und somit kann nicht nur die Theologie mit einer Vernunftreligion in Konflikt geraten, sondern auch Jurisprudenz und Medizin geraten in einen Widerstreit mit der unteren Fakultät. Also findet auch hier eine Auseinandersetzung um Aufklärung und Mündigkeit statt. Kant stellt in der Aufklärungsschrift aber nicht Religion, Gesundheit und Recht in den Mittelpunkt, sondern ausschließlich die Religion, wofür es also einen weiteren Grund geben muss. Dieser lautet, dass Religion eine besondere Bedeutung für uns Menschen habe: Darin sei Unmündigkeit »so wie die schädlichste, also auch die entehrendste unter allen«<sup>47</sup>. Aber was ist es, was Religion zu einem so zentralen Thema macht? Warum nennt er Unmündigkeit in Fragen der Religion als besonders schädlich und nicht Unmündigkeit bezüglich naturwissenschaftlicher, historischer, rechtlicher, politischer oder medizinischer Ansichten? Der Verweis auf die Aufmerksamkeit der Herrschenden stellt keine befriedigende Antwort dar, weil sie selbst der Begründung

---

<sup>42</sup>Vgl. SF A 35-42, AA VII: 32.13-35.27.

<sup>43</sup>Vgl. WA A 491, AA VIII: 40.17-19: »Wenn den nun gefragt wird: Leben wir jetzt in einem *aufgeklärten* Zeitalter? so ist die Antwort: Nein, aber wohl in einem Zeitalter der *Aufklärung*.«

<sup>44</sup>SF A 29-30, AA VII: 29.34-30.9: »Nun wird der Streit der Fakultäten um den Einfluß aufs Volk geführt, und diesen Einfluß können sie nur bekommen, so fern jede derselben das Volk glauben machen kann, daß sie das Heil desselben am besten zu befördern verstehe, dabei aber doch in der Art, wie sie dieses auszurichten gedenken, einander gerade entgegengesetzt sind.

Das Volk aber setzt sein Heil zu oberst nicht in der Freiheit, sondern in seinen natürlichen Zwecken, also in diesen drei Stücken: nach dem Tode selig, im Leben unter andern Mitmenschen des Seinen, durch öffentliche Gesetze gesichert, endlich des physischen Genusses des Lebens an sich selbst (d. i. der Gesundheit und langen Lebens) gewärtig zu sein.«

<sup>45</sup>SF A 18, AA VII: 24.26-27.

<sup>46</sup>Vgl. SF A 15-18, AA VII: 23.9-24.30.

<sup>47</sup>Vgl. WA A 492, AA VIII: 41.14-15.

bedürfte: Warum ist es für die Herrschenden so interessant, gerade die öffentliche Meinung zu Religionsfragen zu regulieren?

Nach Kant gibt es (auf Seiten der unteren Fakultät) eine natürliche Hierarchie von Erkenntnissen, wobei an der Spitze zunächst nicht die Religion, sondern die Philosophie (nach ihrem Weltbegriff) steht:

Der Mathematiker, der Naturkündiger, der Logiker sind, so vortrefflich die ersteren auch überhaupt im Vernunftkenntnis, die zweiten besonders im philosophischen Erkenntnis Fortgang haben mögen, doch nur Vernunftkünstler. Es gibt noch einen Lehrer im Ideal, der alle diese ansetzt, sie als Werkzeuge nutzt, um die wesentlichen Zwecke der menschlichen Vernunft zu befördern. Diesen allein müßten wir den Philosophen nennen...<sup>48</sup>

Der »Vernunftkünstler« betreibt Philosophie bloß nach ihrem Schulbegriff, wonach »sie nur als eine von den Geschicklichkeiten zu gewissen beliebigen Zwecken angesehen wird.«<sup>49</sup> In diesem Sinne gibt es eine mit wissenschaftlichem Anspruch auftretende Philosophie, die sich anhand ihres ›Handwerkszeugs‹ erkennen lässt. Die logische Strenge der mathematischen Methode oder heutzutage die methodischen Maßstäbe, welche die Analytische Philosophie sich selbst zugute hält, sind beispielsweise deutliche Erkennungsmerkmale einer solchen Philosophie nach dem Schulbegriffe. Nach dem Schulbegriff sei »Philosophie [...] das System der philosophischen Erkenntnisse oder der Vernunftkenntnisse aus Begriffen.«<sup>50</sup> Dies beschreibt die Art von Erkenntnissen, die Kant ihrer Form nach – als weder empirische (sondern Vernunft-) Erkenntnisse, noch solche aus der Konstruktion von Begriffen (wie in der Mathematik) – als philosophisch ansieht. Ich werde auf diesen Schulbegriff, insofern er die Philosophie als System der *philosophischen* oder *Vernunftkenntnisse* charakterisiert, in Kapitel 6.2 im Rahmen einer Diskussion testimonialen Wissens zurückkommen. Zunächst ist der – für Kant wichtigere – »Weltbegriff« zu erläutern. Kant schreibt: »Nach dem *Weltbegriffe* ist sie [d. i. die Philosophie; A. G.] die Wissenschaft von den letzten Zwecken der menschlichen Vernunft.«<sup>51</sup> Ihrem Weltbegriffe nach ist sie keine kontingent betriebene Wissenschaft, auf die wir auch verzichten könnten, sondern notwendiges Thema der Vernunft. Das Wissen um die Bestimmung des Menschen und die Beziehung aller

<sup>48</sup>KrV B 867, AA III: 542.33–543.2.

<sup>49</sup>KrV B 867, AA III: 543.33–34.

<sup>50</sup>Log A 23, AA IX: 23.30–31.

<sup>51</sup>Log A 23, AA IX: 23.32–33. Siehe auch KrV B 866, AA III: 542.3–24.

Erkenntnisse auf die »notwendigen und wesentlichen Zwecke der Menschheit« nennt Kant dann auch »Weisheit«.<sup>52</sup>

Was sind nun die »wesentlichen Zwecke«, um die es der Philosophie ihrem Weltbegriffe nach geht? Kant nennt den höchsten Zweck allen Vernunftgebrauchs und damit auch dasjenige, was im Zentrum der Aufklärung steht, den Endzweck der Vernunft, der nur ein einziger sein könne und auf den sich alle anderen Zwecke der Vernunft, als solche, bezögen. Er ist also das Ziel letztlich *aller* Wissenschaft. Und zwar handle es sich um »die ganze Bestimmung des Menschen«.<sup>53</sup> Kant schreibt in der »*Kritik der reinen Vernunft*«:

Wesentliche Zwecke sind darum noch nicht die höchsten, deren (bei vollkommener systematischer Einheit der Vernunft) nur ein einziger sein kann. Daher sind sie entweder der Endzweck, oder subalterne Zwecke, die zu jenem als Mittel notwendig gehören. Der erstere ist kein anderer, als die ganze Bestimmung des Menschen, und die Philosophie über dieselbe heißt Moral.<sup>54</sup>

Der Weltbegriff der Philosophie konstituiert eine Hierarchie unter den philosophischen Wissenschaften, an deren Spitze die Moralphilosophie steht. Auch bei unserem theoretischen Vernunftgebrauch, der selbst eine Form zielgerichteten Handelns darstellt, gibt es vielfältige Verbindungen von Zwecken und Mitteln. Menschen lösen Rechenaufgaben, um Prüfungen zu bestehen, die Entfernung eines Gewitters oder die Tiefe eines Brunnens zu berechnen. Und oft dienen unsere Erkenntnisse der Gewinnung weiterer Erkenntnisse, beispielsweise wenn ein mathematischer Hilfssatz bewiesen wird, der später in den Beweis eines wichtigen Theorems eingehen soll. Kant spricht hier von »*formaler objektiver Zweckmäßigkeit*«.<sup>55</sup> Je nachdem, welchen Handlungen oder welchen weiteren Erkenntnisgewinnen eine Erkenntnis dienen kann, nennen wir sie »nützlich« oder auch »unnütz«. Wir haben gesehen, dass Kant wissenschaftliche Erkenntnisse im Anschluss an Rousseau nicht als Selbstzweck ansieht, sondern sie in den Dienst der »Rechte der Menschheit« gestellt wissen möchte.<sup>56</sup> Als »Endzweck«

<sup>52</sup>KrV B 878, AA III: 549.13–24. Zur Rolle des Begriffs der »Weisheit« im Rahmen der kantischen Aufklärungsphilosophie siehe Trawny, »Das Ideal des Weisen« (2008).

<sup>53</sup>KrV B 868, AA III: 543.11. Dies spiegelt sich auch in Kants Zusammenfassung der Philosophie zu der Frage »Was ist der Mensch?« wieder (vgl. Log A 25, AA IX: 25.3–6), die an der Parallelstelle in der »*Kritik der reinen Vernunft*« (vgl. KrV B 833, AA III: 522.32–34) jedoch nicht vorkommt. Norbert Hinske zufolge handelt es sich bei der Bestimmung des Menschen um eine der »Basisideen« der Aufklärung (vgl. Hinske, »Artikel Aufklärung« [1985], S. 398).

<sup>54</sup>KrV B 868, AA III: 543.7–12.

<sup>55</sup>Vgl. KU § 62, AA V: 362.6–364.2.

<sup>56</sup>Siehe oben, Anm. 32 auf S. 135.

bezeichnet Kant einen »Zweck, der keines anderen als Bedingung seiner Möglichkeit bedarf«<sup>57</sup>, und unterscheidet ihn von letzten Zwecken.

Man kann das Verhältnis der verschiedenen Zweckbegriffe folgendermaßen illustrieren: Wenn mich jemand fragt, warum ich Mehl siebe, könnte ich antworten, dass ich einen Teig herstelle. Das Sieben des Mehls ist dann das Mittel zu einem Zweck, der Herstellung des Teigs. Wenn es nun möglich ist, weiter zu fragen, warum ich einen Zweck verfolge, dann verfolge ich keinen Endzweck. Es könnte beispielsweise jemand fragen, warum ich einen Teig herstelle – Teigherstellung ist kein Endzweck. Wenn ich auf eine solche Frage antworte, gebe ich einen höheren Zweck an. Ich sage zum Beispiel: »Ich backe einen Obstkuchen.« Und damit gebe ich einen Zweck an, von dem der niedere Zweck – die Teigherstellung – abhängig ist; denn wollte ich keinen Obstkuchen backen, bräuchte ich auch keinen Teig herstellen. Wenn ich nun einen Zweck nennen kann, der selbst nicht mehr Mittel zu einem anderen Zweck ist, so finde ich einen *letzten Zweck*. Der Wunsch, Obstkuchen zu essen, mag ein solcher letzter Zweck sein. Aber es drückt doch keinen Endzweck aus, denn er ist davon abhängig, dass ich Obstkuchen essen möchte und mir diesen Zweck *setze*. Zu einer anderen Zeit habe ich diesen Zweck nicht und es ist auch gerade jetzt zufällig, dass ich diesen Zweck verfolge. Im Falle eines Endzwecks muss es sich von selbst verstehen, dass es sich um einen Zweck handelt, den anzustreben richtig oder gut ist; ein Endzweck ist daher – wie Kant sagt – »in der Ordnung der Zwecke von keiner anderweitigen Bedingung als bloß seiner Idee abhängig«<sup>58</sup>.

Wir kennen nur einen einzigen Endzweck, so behauptet Kant in der »*Kritik der Urteilskraft*«: den Menschen als *Noumenon*. Denn nur von diesem – dem Menschen als eines moralischen Wesens – könne nicht weiter gefragt werden, wozu er da sei.<sup>59</sup> Wenn ich auf die Frage nach dem Grund meines Handelns sage: »Ich helfe jemandem, der in Not geraten ist!«, so lässt sich nicht sinnvoll weiterfragen, warum ich das tue. Jedenfalls könnte (dürfte) ich eine solche Frage als unsinnig zurückweisen und sagen: Wir brauchen keinen weiteren Grund, um so zu handeln; es handelt sich um einen Imperativ, der *kategorisch* gebietet und nicht von weiteren Zwecken abhängig ist. Was

---

<sup>57</sup>KU § 84, AA V: 434.7–8.

<sup>58</sup>KU § 84, AA V: 435.13–14.

<sup>59</sup>Vgl. KU § 84, AA V: 435.15–436.2.

Pflicht ist, das ist nach Kant ein Endzweck.<sup>60</sup> So bestimmt die Moralphilosophie den Endzweck unseres Handelns und wird von Kant als die Wissenschaft angeführt, die die Bestimmung des Menschen untersucht.<sup>61</sup>

Wird Philosophie nicht nach dem Schul-, sondern nach ihrem Weltbegriff verstanden, so bezieht sie unsere Erkenntnisse auf ›wesentliche‹ Zwecke unserer Vernunft – das ist die Forderung des Weltbegriffs der Philosophie. Was aber sind wesentliche Zwecke? Wesentliche Zwecke unserer Vernunft sind erstens der Endzweck der Vernunft und zweitens diejenigen niederen Zwecke, die als Mittel zur Umsetzung des Endzwecks unentbehrlich sind.<sup>62</sup> Kant setzt voraus, dass die Vernunft zu vollkommener systematischer Einheit fähig ist.<sup>63</sup> Daher kann er fordern, dass ein *einzig*er höchster Zweck angegeben werde. Dieser höchste Zweck sei die Bestimmung des Menschen und die Wissenschaft, die ihn erforscht, sei die Moralphilosophie. Die Bestimmung des Menschen muss einen Zweck anzeigen, der von keiner Bedingung abhängig ist und sich von selbst versteht. Sie ist erstens nicht weiter begründungsbedürftig und stellt zweitens den Dreh- und Angelpunkt aller unserer Erkenntnisse dar. Von ihrer Beziehung auf die Bestimmung des Menschen erhalten diese erst ihren je eigenen inneren Wert.<sup>64</sup> Wenn nun aber die Moral die Wissenschaft vom Endzweck der menschlichen

<sup>60</sup>Zumindest gilt dies dann, wenn derjenige, dem ich helfe, nicht durch eigenes unmoralisches Verhalten in eine Notsituation geriet, wenn ich dadurch also nicht sein unmoralisches Verhalten billige und fördere. Hilfe ich hingegen einem rechtmäßig verurteilten Mörder bei der Flucht, so ist die Frage nach einem Warum weiterhin angebracht. Mein Zweck ist dann aber auch nicht ein Mensch als *moralisches* Wesen, denn seine Notsituation (die Haft) war gerade moralisch geboten. Dies ist damit bezeichnet, dass der Mensch als *Noumenon* Endzweck der Vernunft sei; denn der Ausdruck »Mensch als *Noumenon*« bezeichnet ihn insbesondere als moralisches Wesen. Und auch die ›Selbstzweck-Formel‹ des kategorischen Imperativs betont dies, wenn es heißt, man solle ›die Menschheit‹ in der Person eines jeden (und nicht etwa einfach jeden Menschen) immer auch als Zweck betrachten (vgl. GMS BA 66 f., AA IV: 429.10–12. Trotz dieser ersten Deutung dieser Formulierung ist diese Redeweise Kants problematisch, insofern er keine Erläuterung des Ausdrucks »Menschheit in der Person von...« angibt.)

<sup>61</sup>Siehe dazu die Anm. 54, S. 140.

<sup>62</sup>Vgl. KrV B 868, AA III: 543.7–10: »Wesentliche Zwecke sind [...] entweder der Endzweck, oder subalterne Zwecke, die zu jenem als Mittel notwendig gehören.«

<sup>63</sup>Siehe auch KrV A xiii, AA IV: 10.11–16: »In der Tat ist auch reine Vernunft eine so vollkommene Einheit: daß, wenn das Prinzip derselben auch nur zu einer einzigen aller der Fragen, die ihr durch ihre eigene Natur aufgegeben sind, unzureichend wäre, man dieses immerhin nur wegwerfen könnte, weil es alsdenn auch keiner der übrigen mit völliger Zuverlässigkeit gewachsen sein würde.«

<sup>64</sup>Vgl. Log A 23, AA IX: 23.33–24.2. Von dem Weltbegriffe aus habe die Philosophie sogar einen absoluten Wert, d. i. Würde. Daneben können Wissenschaften (nach ihrem Schulbegriff) natürlich auch einen ›äußeren‹, monetären *Preis* haben. Nach dem Preis bewertet, liegt die Moralphilosophie, der der höchste innere Wert zukommt, freilich weit abgeschlagen. Siehe auch die Parallele in GMS BA 77, AA IV: 434.31–435.4

Vernunft ist, warum verweist Kant dann auf die Bestimmung des Menschen und nicht auf die Pflichten des Menschen?

### 4.2.2. Aufklärung und Anthropologie

Es handelt sich bei der Bestimmung des Menschen um ein Thema der Aufklärungstheologie des 18. Jahrhunderts, was andeutet, dass dies die richtige Fährte ist, die Relevanz der Religion für Kants Aufklärungsprogrammatik zu klären. Mehrfach wurde behauptet, dass es sich um einen der zentralen Topoi der zweiten Hälfte der Aufklärung handelt.<sup>65</sup> Mit der Bestimmung des Menschen als Thema der Moral und Endzweck der Vernunft gibt Kant aussagekräftige Auskunft über seine Selbstverortung innerhalb der Aufklärung: Sie reflektiert die dominante Stellung der Moral gegenüber der Religion und die kantische Auffassung des Verhältnisses von Vernunft und Glaube.

Der Ausdruck »Bestimmung des Menschen« war im 18. Jahrhundert bekannt durch eine Schrift des Aufklärungstheologen und Predigers Johann Joachim Spalding, dessen auf 1748 datierte<sup>66</sup> »*Betrachtung über die Bestimmung des Menschen*« etliche Auflagen erlebte und bis in den Deutschen Idealismus hinein breit rezipiert wurde.<sup>67</sup> Spalding

<sup>65</sup>Zum Begriff der Bestimmung des Menschen siehe Macor, *Die Bestimmung des Menschen (1748–1800)* (2013), und die dort ausführlich zitierte und besprochene Literatur. Siehe außerdem Zöller, »Die Bestimmung der Bestimmung des Menschen bei Mendelssohn und Kant« (2001), S. 476: »Wohl kaum eine Wendung oder Formel dürfte so geeignet sein, das philosophische Projekt der deutschen Spätaufklärung in der zweiten Hälfte des 18. Jahrhunderts zu bezeichnen wie die von der ›Bestimmung des Menschen‹.« Auch Reinhard Brandt sieht in Spaldings Buch »die Programmschrift der zweiten Phase der deutschen Aufklärung« (Brandt, *Die Bestimmung des Menschen bei Kant* [2007], S. 61). Zur Wirkungsgeschichte des Begriffs »Bestimmung des Menschen« siehe D'Alessandro, »Die Wiederkehr eines Leitworts« (1999). Vgl. außerdem Hinske, »Eine antike Katechismusfrage« (1999), Tippmann, *Die Bestimmung des Menschen bei Johann Joachim Spalding* (2011), S. 179–211, und allgemein zur Vorstellung einer Bestimmung des Menschen und ihrer Erkennbarkeit mittels natürlicher Vernunft die Textsammlung in Ciafardone, *L'Illuminismo tedesco* (1983), S. 47–103 (Kapitel über »l'uomo e la sua destinazione«). Macor (*Die Bestimmung des Menschen (1748–1800)* [2013]) bespricht Kants Behandlung dieser Thematik und ihre Auswirkungen auf den Seiten 199–310. Zur Wirkung Spaldings auf Kant siehe außerdem Tippmann, *Die Bestimmung des Menschen bei Johann Joachim Spalding* (2011), S. 189–198, und die dort angeführte Literatur sowie Brandt, *Die Bestimmung des Menschen bei Kant* (2007), S. 7–138.

<sup>66</sup>Bei der auf dem Titelblatt angegebenen Jahreszahl handelt es sich wohl um eine Vordatierung. Vgl. Schwaiger, »Zur Frage nach den Quellen von Spaldings *Bestimmung des Menschen*« (1999), S. 17, Fn. 50.

<sup>67</sup>Damit soll nicht gesagt sein, dass Spalding den Begriff neu in die philosophische Sprache eingeführt habe, er hat aber sicherlich die bekannteste Schrift publiziert, welche die Bestimmung in ihrem Titel trägt und zum Aushängeschild dieser Thematik wurde. Siehe hierzu insbesondere die beeindruckende Studie von Laura Anna Macor, die insgesamt 40 Auflagen von Spaldings Schrift zählt (vgl. Macor, *Die Bestimmung des Menschen (1748–1800)* [2013], S. 33) und die Ursprünge des Begriffs der Bestimmung des Menschen bis in das 16. Jahrhundert zurückverfolgt (vgl. ebd., S. 36–109). »Weit davon entfernt, eine Neuschöpfung des 18. Jahrhunderts zu sein, läßt sich das Wort ›Bestimmung‹ schon im 16. Jahrhundert

versucht in dieser Schrift, eine Erkenntnis dessen, was vernünftige Ziele menschlichen Lebens ist, ohne Berufung auf Offenbarungswissen oder andere übernatürliche Erkenntnisquellen zu etablieren.<sup>68</sup> So schreibt er zu Beginn des Buches:

Ich sehe, daß ich die kurze Zeit, die ich auf der Welt zu leben habe, nach ganz verschiedenen Grundregeln zubringen kann, deren Wehrt und Folgen daher auch unmöglich einerley seyn können. Da ich nun unläugbar eine Fähigkeit zu wählen, und in meinen Entschliessungen eines dem andern vorzuziehen an mir finde, so muß ich auch hiebey nicht blindlings zufahren, sondern vorher nach meinem letzten Vermögen auszumachen suchen, welcher Weg der sicherste, anständigste und vortheilhafteste sey. [...] Es ist doch einmal der Mühe wehrt, zu wissen, warum ich da bin, und was ich vernünftiger Weise seyn soll.<sup>69</sup>

Der Titel »Bestimmung des Menschen« verweist also zunächst auf die Sorge um das gute, »glückende« Leben, wie sie genuiner Bestandteil der Religion ist.<sup>70</sup> Seine Abhandlung ist dabei aber stets auch ein »Appell an das Selbstdenken in Sachen Bestimmung des Menschen«<sup>71</sup> und damit ein Aufruf, der jedem Menschen eigenen Freiheit in der Lebensgestaltung aufgrund jeweils eigener Einsicht gerecht zu werden. Und damit nähern wir uns erkennbar einer Antwort auf die Frage nach dem Grund der Relevanz der Religion als Thema der Aufklärung: Mündig zu sein bedeutet primär, Verantwortung für die eigene Lebensgestaltung zu übernehmen.

Kant schreibt keinen eigenständigen Text über die Bestimmung des Menschen, verwendet diesen Ausdruck aber an etlichen Stellen. Häufig geschieht dies eher beiläufig, wie an der zitierten Stelle in der »*Kritik der reinen Vernunft*«, wo sich weder eine

---

und in einigen Fällen bereits im letzten Jahrzehnt des 15. Jahrhunderts verzeichnen« (vgl. Macor, *Die Bestimmung des Menschen (1748–1800)* [2013], S. 37). Für das Hineinreichen der Wirkungsgeschichte in die Philosophie des Deutschen Idealismus steht Fichte, *Die Bestimmung des Menschen* (1800). Siehe hierzu auch Zöller, »Bestimmung zur Selbstbestimmung« (1995) sowie Zöller, »Die Bestimmung der Bestimmung des Menschen bei Mendelssohn und Kant« (2001), S. 477–482.

<sup>68</sup>Vgl. Spalding, *Betrachtung über die Bestimmung des Menschen* (1749), S. 3. Die Unabhängigkeit seiner Argumentation von Offenbarung zwingt ihn in der dritten Auflage dazu, in einem Anhang den Vorwurf des Deismus abzuwehren, der die natürliche Theologie gegen das offenbarte Christentum in Stellung bringe, vgl. ebd., S. 26–32. Zu den Grundlagen und Ursprüngen von Spaldings Abhandlung vgl. Schwaiger, »Zur Frage nach den Quellen von Spaldings *Bestimmung des Menschen*« (1999), wo Spalding als methodischer Anhänger Wolffs rekonstruiert wird, der den Anstoß zu seinem »Appell an das Selbstdenken in Sachen Bestimmung des Menschen« (ebd., S. 13) und insbesondere das Bekenntnis zu der Lehre vom moralischen Gefühl (vgl. ebd., S. 15) der Lektüre Shaftesburys entnimmt.

<sup>69</sup>Spalding, *Betrachtung über die Bestimmung des Menschen* (1749), S. 4.

<sup>70</sup>Gewiss eröffnet Spalding kein neues Thema, sondern greift eines auf, welches schon bei früheren Autoren unter diesem und anderen Titeln behandelt wird (siehe dazu ausführlich Macor, *Die Bestimmung des Menschen (1748–1800)* [2013], S. 36–139). Ciafardone (vgl. *L'Illuminismo tedesco* [1983], S. 47–103) lässt in seinem Kapitel über »l'uomo e la sua destinazione« nicht Spalding selbst zu Wort kommen, sondern hebt die Präsenz des Themas bei Leibniz, Thomasius, Wolff, Crusius, Mendelssohn Kant, Lessing und Schiller hervor.

<sup>71</sup>Schwaiger, »Zur Frage nach den Quellen von Spaldings *Bestimmung des Menschen*« (1999), S. 13.

Erläuterung des Begriffs findet noch die Verbindung zur Moralphilosophie verdeutlicht wird.<sup>72</sup> Etwas größeren Raum nehmen Äußerungen über die »Bestimmung des Menschen« oder die »Bestimmung des Menschengeschlechts«<sup>73</sup> im zweiten Teil der »*Anthropologie in pragmatischer Hinsicht*« ein, wo es um den »Charakter« des Menschen geht. Der Charakter eines Lebewesens sei »das, woraus sich seine Bestimmung zum voraus erkennen läßt.«<sup>74</sup> Somit geht es der »Charakteristik« – so heißt der zweite Teil der »*Anthropologie*« – wenigstens indirekt um die Bestimmung des Menschen (und zwar als Person, Geschlecht, Volk und Gattung)<sup>75</sup>, was eine philosophie-historisch interessante Entwicklung anspricht: Im Laufe des 18. Jahrhunderts entwickelt sich aus dem Topos einer Bestimmung des Menschen die philosophische Disziplin der Anthropologie<sup>76</sup>. Genauer müsste man sagen: Spaldings Abhandlung ist eine von zwei wichtigen Quellen der neu entstehenden Anthropologie; die andere Quelle ist die mit Wolff anhebende empirische Psychologie.<sup>77</sup>

Kant hielt beginnend mit dem Wintersemester 1772/1773 in jedem Winterhalbjahr eine Vorlesung über Anthropologie, die sich an einen breiteren Hörerkreis wendete. Wie im Falle der physischen Geographie handelt es sich um Wissen, das jeden angehe, was darauf hindeutet, dass es aufklärungsrelevant ist. Aus diesen Vorlesungen ging dann Ende der 1790er Jahre die Schrift »*Anthropologie in pragmatischer Hinsicht*« hervor.<sup>78</sup> Ursprünglich basierten diese Vorlesungen über Anthropologie auf den Ab-

<sup>72</sup>Macor (vgl. *Die Bestimmung des Menschen (1748–1800)* [2013], S. 31) behauptet (allerdings ohne eine Begründung zu liefern), dass alle drei Kritiken Kants die Bestimmung des Menschen zu ihrem (im Titel allerdings nicht genannten) Thema hätten.

<sup>73</sup>Anth B 330, AA VII: 331.28. Darin kommt zum Ausdruck, dass eine Bestimmung des Menschen eine Bestimmung ist, die ihm *als Mensch* zukommt (und nicht als dieses oder jenes Individuum). Dass Kant in gleicher Bedeutung von einer Bestimmung *des Menschen* und einer Bestimmung *des Menschengeschlechts* sprechen kann, liegt aber sicherlich auch in seiner Überzeugung begründet, dass der Mensch seiner Bestimmung nur als Gattung gerecht werden kann; vgl. IaG A 388, AA VIII: 18.29–32. In der »*Pädagogik*« wiederum wird die Menschheit selbst als Bestimmung des Menschen genannt; vgl. Päd A 3, AA IX: 442.3–4.

<sup>74</sup>Anth B 326, AA VII: 329.14–15.

<sup>75</sup>Vgl. Anth B 253, AA VII: 285.1–3.

<sup>76</sup>Vgl. D'Alessandro, »Die Wiederkehr eines Leitworts« (1999), sowie Tippmann, *Die Bestimmung des Menschen bei Johann Joachim Spalding* (2011), S. 138–140.

<sup>77</sup>Siehe dazu Bae, *Die Entstehung der Kantischen Anthropologie und ihre Beziehung zur empirischen Psychologie der Wolffschen Schule* (1994), sowie Hinske, »Wolffs empirische Psychologie und Kants pragmatische Anthropologie« (1999).

<sup>78</sup>Zur Entwicklung der Anthropologie bei Kant siehe Stark, »Historical Notes and Interpretive Questions about Kant's Lectures on Anthropology« (2003). Kants Anthropologie ist in den letzten Jahren immer stärker zum Thema von Publikationen geworden, siehe etwa Zöller, »Die Bestimmung der Bestimmung des Menschen bei Mendelssohn und Kant« (2001), Zammito, *Kant, Herder, and the Birth*



schnitten über empirische Psychologie in Baumgartens »*Metaphysica*«. Dennoch ist Kants Anthropologie nicht einfach eine Etappe in der Entwicklung der empirischen Psychologie. Sie schließt zwar an diese an, aber sie wandelt deren Erkenntnisinteresse merklich ab, gerade indem sie ihren Ursprung in der empirischen Psychologie mit Fragestellungen bezüglich der Bestimmung des Menschen verbindet.<sup>79</sup> Und gerade dies macht die Aufklärungsrelevanz solchen Wissens aus. Eine solche Verschmelzung ursprünglich getrennter Disziplinen lässt zunächst die Frage aufkommen, was das Thema der Anthropologie ist, wenn sie überhaupt ein einheitliches Thema hat und kein bloßes Konglomerat – oder wie Kant sagen würde: Aggregat – von Kenntnissen ist. Lautet die leitende Frage »Was ist der Mensch?«, wie es in der Jäsche-Logik heißt?<sup>80</sup> Reinhardt Brandt weist den Vorschlag, die Frage »Was ist der Mensch?« als Leitfrage der Anthropologie in pragmatischer Hinsicht anzusehen, explizit zurück und nennt stattdessen die *Bestimmung* des Menschen als deren eigentliches Thema.<sup>81</sup> Dagegen nimmt Allen W. Wood an, dass es der Anthropologie um die *Natur* des Menschen gehe.<sup>82</sup> Geht es der Anthropologie also um den Menschen, um die Natur des Menschen oder um die Bestimmung des Menschen? Oder meint dies vielleicht dasselbe? Was ist ›die Natur‹ oder ›die Bestimmung‹ von etwas? Und um welche Art von Fragen handelt es sich? Sind es empirische Fragen an eine Naturwissenschaft vom Menschen? Oder handelt es sich um philosophische, vielleicht sogar ›metaphysische‹ Fragen?

---

of *Anthropology* (2002), Brandt, »The Guiding Idea of Kant's Anthropology and the Vocation of the Human Being« (2003), Wood, »Kant and the Problem of Human Nature« (2003), Wilson, *Kant's Pragmatic Anthropology* (2006), Cohen, *Kant and the Human Sciences* (2009), sowie Sturm, *Kant und die Wissenschaften vom Menschen* (2009).

<sup>79</sup>Vgl. Brandt, »The Guiding Idea of Kant's Anthropology and the Vocation of the Human Being« (2003).

<sup>80</sup>Vgl. Log A 25, AA IX: 25.1-10: »Das Feld der Philosophie in dieser weltbürgerlichen Bedeutung läßt sich auf folgende Fragen bringen:

- 1) Was kann ich wissen?
- 2) Was soll ich thun?
- 3) Was darf ich hoffen?
- 4) Was ist der Mensch?

Die erste Frage beantwortet die Metaphysik, die zweite die Moral, die dritte die Religion und die vierte die Anthropologie. Im Grunde könnte man aber alles dieses zur Anthropologie rechnen, weil sich die drei ersten Fragen auf die letzte beziehen.« Dieser Deutung schließt sich z. B. Alphéus (»Was ist der Mensch« [1968]) an.

<sup>81</sup>Vgl. Brandt, »The Guiding Idea of Kant's Anthropology and the Vocation of the Human Being« (2003), S. 86-7.

<sup>82</sup>Vgl. Wood, »Kant and the Problem of Human Nature« (2003), passim.

Solche Fragen sind auch deshalb von Bedeutung, weil es gute Gründe gibt, einer philosophischen Disziplin, die sich mit der Natur oder der Bestimmung des Menschen befasst, skeptisch gegenüber zu stehen. So wirft Wood die Frage auf, ob wir heute nicht davon ausgehen sollten, dass es eine allgemeine und bei allen gleiche Natur des Menschen gar nicht gebe (und dass sich dies auch und gerade aus Kants aufklärerischer Perspektive einsehen lasse).<sup>83</sup> Zudem scheint Kants »*Anthropologie in pragmatischer Hinsicht*« ein Sammelplatz von sexistischen, ethnischen und weiteren Vorurteilen zu sein, den als zentrales Element von Aufklärung zu bezeichnen so manchem Leser Magenschmerzen verursachen dürfte.<sup>84</sup> Kants Behauptung, es läge den einzelnen Nationen eine je gemeinsame Abstammung und ein erblicher Nationalcharakter zugrunde,<sup>85</sup> ist ebenso Ausdruck vorurteilsbehafteten Denkens wie seine Ausführungen über den jeweiligen Charakter von Frauen und Männern. Und der Umstand, dass er die Erläuterung des Charakters der verschiedenen »Menschenrassen« ausspart, lässt sich mit Gernot Böhme wohl nur als großes Glück bezeichnen.<sup>86</sup> Kants Anthropologie ist darüber hinaus in ihren mutigen Verallgemeinerungen in weiten Teilen ein methodisch fragwürdiges Unternehmen, das in der heutigen Wissenschaftslandschaft keinen Platz mehr hätte und von methodisch disziplinierten empirischen Wissenschaften abgelöst

<sup>83</sup>Vgl. Wood, »Kant and the Problem of Human Nature« (2003), S. 38–39: »Kant was reluctant to address the most fundamental question. As we shall see later, this reluctance anticipates some of the issues (about human freedom and about the historical variability of human ways of life) that have led others since Kant's time to declare that there is no such thing as ›human nature‹ uniformly and equally determining all human beings at all times and places.«

<sup>84</sup>So wirft er allen Angehörigen nichteuropäischer Nationen in einer Nebenbemerkung Borniertheit – »die Eingeschränktheit aller übrigen [Völker; A. G.] an Geist« (Anth A 300, AA VII: 312.28–29) – vor und stellt dann allein Franzosen, Engländer und Deutsche als kosmopolitisch heraus: »Die Eingeschränktheit des Geistes aller Völker, welche die uninteressierte Neubegierde nicht anwandelt, die Außenwelt mit eigenen Augen kennen zu lernen, noch weniger sich dahin (als Weltbürger) zu verpflanzen, ist etwas Charakteristisches an denselben, wodurch sich Franzosen, Engländer und Deutsche vor anderen vorteilhaft unterscheiden« (Anth A 306, AA VII: 316.33–37). Zum Charakter des Geschlechts bemerkt er u. a.: »Der Mann ist leicht zu erforschen, die Frau verrät ihr Geheimnis nicht; obgleich anderer ihres (wegen ihrer Redseligkeit) schlecht bei ihr verwahrt ist« (Anth A 285 f., AA VII: 303.35–304.2). Die Reihe an Beispielen ließe sich fast beliebig fortsetzen. Vgl. Böhme, *Anthropologie in pragmatischer Hinsicht* (1985), S. 271, sowie Louden, »The Second Part of *Morals*« (2003), S. 79, und C. M. Schmidt, »Kant's Transcendental, Empirical, Pragmatic, and Moral Anthropology« (2007), S. 173.

<sup>85</sup>Vgl. Anth A 297–301, AA VII: 311.6–313.16.

<sup>86</sup>Vgl. Böhme, *Anthropologie in pragmatischer Hinsicht* (1985), S. 271. Auch Bernd Dörflinger, der Kants Rassebegriff in der physischen Anthropologie sehr aufgeschlossen gegenüber steht, konzediert, dass Kant auch in großem Umfang Stereotypen und Vorurteile seine Zeit wiederhole (vgl. Dörflinger, »Die Einheit der Menschheit als Tiergattung« [2001], S. 349).

wurde.<sup>87</sup> Dazu trägt bei, dass viele von Kants Grundannahmen über Verankerungen von Eigenschaften und Verhaltensweisen in der jeweiligen (biologischen) Natur des Menschen inzwischen der »soziologischen Aufklärung« erlegen sind.<sup>88</sup>

Die Lage verschlechtert sich weiter, wenn und insofern es nicht nur um eine *Natur*, sondern um eine *Bestimmung* des Menschen geht. Denn diese verweist nicht bloß auf eine Definition oder das ›Wesen‹ des Menschen, sondern bezieht sich auf ein Wozu, einen Zweck oder ein Ziel menschlichen Lebens.<sup>89</sup> Das Projekt einer pragmatischen Anthropologie stützt sich in Übereinstimmung mit einer solchen Interpretation durchgängig auf teleologische Betrachtungen.<sup>90</sup> Und teleologische Behauptungen, sofern sie nicht die Handlungen von Menschen, sondern Produkte der Natur betreffen, sind heute durchgängig in Verruf geraten. Dem aufgeklärten Zeitgeist gänzlich indiskutabel erscheint – um ein eindeutiges Beispiel aus der Tugendlehre anzuführen – Kants Versuch, eine Pflicht zur sexuellen Enthaltsamkeit über die Annahme eines Naturzwecks der Fortpflanzung und die Rede von einer »Begierde wider den Zweck der Natur« zu motivieren.<sup>91</sup>

Es geht hier letztlich um die Frage, ob eine Philosophie, welche die ›Bestimmung des Menschen‹ zu ihrem Ausgangspunkt macht, mit einem liberalen Freiheitsverständnis vereinbar ist, welches die je individuelle Souveränität des Einzelnen über die Ausgestaltung seiner Freiheit als Ausgangspunkt berücksichtigt, oder notwendig ein ›positives‹ Freiheitsverständnis verlangt, bei dem von vornherein festgelegt ist, was als vernünftige (und schützenswerte) Ausübung der Freiheit zählt.<sup>92</sup> Verkehrt sich eine

<sup>87</sup>Vgl. C. M. Schmidt, »Kant's Transcendental, Empirical, Pragmatic, and Moral Anthropology« (2007), S. 167–173.

<sup>88</sup>Vgl. Böhme, *Anthropologie in pragmatischer Hinsicht* (1985), S. 272.

<sup>89</sup>Vgl. Brandt, »The Guiding Idea of Kant's Anthropology and the Vocation of the Human Being« (2003), S. 86–87, 93.

<sup>90</sup>Vgl. Cohen, *Kant and the Human Sciences* (2009), S. 65–67.

<sup>91</sup>MS-TL § 7, AA VI: 424.12–426.32.

<sup>92</sup>Die Unterscheidung negativer und positiver Freiheitsbegriff stammt meines Wissens nach von Isaiah Berlin. Negative Freiheit orientiert sich an der Frage »What is the area within which the subject – a person or group of persons – is or should be left to do or be what he is able to do or be, without interference by other persons?« (Berlin, *The Proper Study of Mankind* [1997], S. 194). Positive Freiheit hingegen orientiert sich an der Leitfrage »What, or who, is the source of control or interference that can determine someone to do, or be, this rather than that?« (ebd.) Frei im negativen Sinne ist jeder, der in seinen Handlungen nicht von anderen Menschen absichtlich behindert oder gelenkt wird, er kann seine eigenen Entscheidungen treffen und ausführen, ganz gleich welchen Ursprungs diese Entscheidungen sind. Der Vertreter positiver Freiheit entwickelt eine anspruchsvolle Theorie davon, was es heißt, sein eigener Herr zu sein. Wer frei ist und frei handelt folgt nach dieser Auffassung einer bestimmten, als Autorität angesehenen Instanz.

Berufung auf Freiheit und Mündigkeit nicht selbst in ihr Gegenteil, wenn sie zugleich sagt, was Ausdruck der Freiheit ist und was nicht, den Begriff der Freiheit also mit positiven Inhalten füllt?<sup>93</sup> Ist die Teleologie hinter der Bestimmung des Menschen mit der Aufklärung vereinbar?

Können wir trotz dieser Bedenken für einen liberalen Aufklärungsbegriff von dem Grundgedanken einer pragmatischen Anthropologie lernen? Was erforscht eine philosophische Anthropologie? Was ist ihr Zweck? (Dieser Zweck muss nach allem, was wir bisher wissen, mit dem Endzweck der Vernunft – der Moral oder dem Menschen als *Noumenon* – in Zusammenhang stehen.) Als Anthropologie ist ihr Thema zunächst der Mensch. Aber in welcher Hinsicht und mit welchen Mitteln soll der Mensch untersucht werden? Schließlich gibt es viele Möglichkeiten, den Menschen zum Thema zu machen, etwa in der Biologie, der Psychologie oder der Moralphilosophie. Und entsprechend viele ›Anthropologien‹ sind denkbar.

Claudia M. Schmidt nennt vier verschiedene Hinsichten (transzendental, empirisch, moralisch und pragmatisch), in denen der Mensch Thema anthropologischer Untersuchungen sein könne und die sich in der »*Anthropologie in pragmatischer Hinsicht*« fänden.<sup>94</sup> Kant nennt die relevante Hinsicht bereits im Titel des Buches »pragmatisch«. Er erläutert die pragmatische Hinsicht 1775 in einer Vorlesungsankündigung, die nicht die Anthropologie, sondern die physische Geographie betrifft, und die auch deswegen interessant ist, weil hier der Begriff der Bestimmung vorkommt:

Die physische Geographie, die ich hiedurch ankündige, gehört zu einer Idee, welche ich mir von einem nützlichen akademischen Unterricht mache, den ich: die Vorübung in der *Kenntnis der Welt* nennen kann. Diese Weltkenntnis ist es, welche dazu dient, allen sonst erworbenen Wissenschaften und Geschicklichkeiten das *Pragmatische* zu verschaffen, dadurch sie nicht bloß vor die *Schule* sondern vor das *Leben* brauchbar werden, und wodurch der fertig gewordene Lehrling auf den Schauplatz seiner Bestimmung nämlich in die *Welt* eingeführet wird.<sup>95</sup>

Physische Geographie und pragmatische Anthropologie sind die beiden Felder der Weltkenntnis.<sup>96</sup> Insofern eine Anthropologie in pragmatischer Hinsicht abgefasst ist,

<sup>93</sup>Vgl. Berlin, *The Proper Study of Mankind* (1997), S. 191-242. Eine Entgegnung findet sich bei Charles Taylor (vgl. »What's Wrong With Negative Liberty« [1979/2005]).

<sup>94</sup>Vgl. C. M. Schmidt, »Kant's Transcendental, Empirical, Pragmatic, and Moral Anthropology« (2007). Vor allem Reinhard Brandt wendet sich stets gegen eine Identifizierung dieser verschiedenen Hinsichten. Vgl. z. B. Brandt, *Kritischer Kommentar zu Kants »Anthropologie in pragmatischer Hinsicht«* (1999), S. 92.

<sup>95</sup>VvRM A 12, AA II: 443.12-19.

<sup>96</sup>»Weltkenntnis setzt sich zusammen aus den Erfahrungen mit der Natur und dem Umgang mit Menschen. Die Erkenntnis der Natur ist Aufgabe und Gegenstand der physischen Geographie, die

hat sie also tatsächlich die Bestimmung des Menschen zum Thema. Dies reflektiert zunächst die auf Integration in die Praxis orientierte Wissenschaftsauffassung: Wissenschaftliches Erkennen ist kein Selbstzweck, sondern hat seinen Zweck und sein Ziel immer in den Bedürfnissen und Interessen der Menschen. Eine auf ihre Tauglichkeit in Handlungen und Praxisformen hin orientierte Erkenntnis nennt Kant »Weltkenntnis«. Und diese Weltkenntnis korrespondiert dem *Weltbegriff*, der ebenso auf die Nützlichkeit oder Brauchbarkeit des Wissens verweist.<sup>97</sup>

Es war von Anfang an ein Charakteristikum der deutschen Aufklärung, die handlungsorientierende Funktion und den Praxisbezug des Wissens herauszustellen.<sup>98</sup> Christian Thomasius hat die Ausrichtung des Wissens auf seinen außeruniversitären Nutzen und seine Anwendbarkeit am Hofe und in der Welt in seiner »*Introductio ad philosophiam aulicam*« schon im Titel zum Programm werden lassen.<sup>99</sup> Er betrachtet in selbstbewusster Abgrenzung von der aristotelischen Tradition die Logik aus der Perspektive eines ethischen Nutzens, womit er die Tradition aufklärerischer Logiklehrbücher einleitet, die nicht nur formale Schlussverfahren thematisieren, sondern als praktische Logiken dem Leser zu Mündigkeit und Selbständigkeit in der Wissenschaft wie auch im Leben verhelfen wollen.<sup>100</sup> Und auch Christian Wolff, der Antipode zu Thomasius, betont in der »*Praefatio*« zum »*Discursus praeliminaris de philosophia in genere*« zunächst zwei Aspekte philosophischen Wissens: Gewissheit und Nützlichkeit.<sup>101</sup> Später fügt er hinzu, dass die Sicherheit unserer Erkenntnis kein Selbstzweck

---

Kenntnis des Menschen lehrt die Anthropologie – und das Leben selbst« (Böhr, *Philosophie für die Welt* [2003], S. 185).

<sup>97</sup>Vgl. Log A 23, AA IX: 24.6–8: »In dieser scholastischen Bedeutung des Worts geht Philosophie nur auf Geschicklichkeit; in Beziehung auf den Weltbegriff dagegen auf die Nützlichkeit.«

<sup>98</sup>Vgl. Berndt und Fulda, »Praxis und Programm« (2012), S. xviii: »Im aktivistischen Programm der Aufklärer ist die Theorie vielmehr zugleich ein Teil der Praxis, denn die Theorie zielt hier letztlich immer auf die praktische Umgestaltung der Welt und dient als deren Instrument. Aufklärerische Theorie wird nicht um ihrer selbst willen betrieben, sondern als ein – dirigierender, reflektierender, kontrollierender – Teil der Praxis begriffen, so dass man von einem Re-Entry sprechen kann.«

<sup>99</sup>Siehe zu Grundausrichtung der Philosophie bei Thomasius Schneiders, »300 Jahre Aufklärung in Deutschland« (1989), sowie Ciafardone, »Über das Primat der praktischen Vernunft vor der theoretischen bei Thomasius und Crusius mit Beziehung auf Kant« (1982).

<sup>100</sup>Vgl. Albrecht, »Christian Thomasius« (1999), S. 248, und zur praktischen Ausrichtung der Logik in der deutschen Aufklärung Schneiders, »Praktische Logik« (1980).

<sup>101</sup>Vgl. Wolff, *Discursus praeliminaris de philosophia in genere* (1728/1996), S. 262: »Duo inprimis sunt, quae in omni philosophia hactenus desiderantur. Deest illa evidentia, quae sola assensum gignit certum atque immotum, nec, quae in ea traduntur, usui vitae respondent.«

ist, sondern gerade im Dienste der Nützlichkeit steht.<sup>102</sup> Und Baumgarten schreibt: »Keine Wahrheit darff bey Vernünfftigen gäntzlich Brache liegen. [...] Was wir lernen, muß nützlich seyn. Was nützlich seyn soll, muß gebraucht werden. Was gebraucht wird, hat in Thun und Lassen seinen Einfluß.«<sup>103</sup> Es geht daher nicht ausschließlich um den aufgeklärten Wissenserwerb, sondern gerade um den eigenständigen, kompetenten Umgang mit unserem Wissen und dessen Anwendung im Leben oder – wie die deutsche Aufklärungsphilosophie sich ausdrückt – in der *Welt*. Dies spiegelt sich auch in der Verwendung des Begriffs der ›Weltweisheit‹ als Übersetzung des lateinischen »philosophia« wieder. So soll Weltweisheit als Medium der Aufklärung bewirken, dass die Menschen auch »der Freiheit zu handeln nach und nach fähiger« werden.<sup>104</sup> Die Vorsilbe »Welt-« deutet oft auf eine Ausrichtung der Wissenschaft auf erfolgreiche Praxis hin, ebenso wie das Adjektiv »pragmatisch«.<sup>105</sup>

Während Philosophen der Aufklärung ganz selbstverständlich die Nützlichkeit intellektueller Anstrengungen einforderten – freilich mit der Warnung, nicht vorschnell darüber zu urteilen, ob etwas Nutzen abwerfe<sup>106</sup> –, war es Hegel, der in der »*Phänomenologie des Geistes*« die Nützlichkeit als letzten gemeinsamen Nenner der Aufklärung brandmarkte.<sup>107</sup> Die Vernachlässigung (oder gar das Bestreiten) verbindlicher ›Werte‹ und vernünftiger Handlungsziele sind gängige Themen einer Bildungskritik, die sich auch bei Kant findet, wenn dieser gegen eine lediglich auf Zweckrationalität zielende Ausbildung gewendet schreibt:

Weil man in der frühen Jugend nicht weiß, welche Zwecke uns im Leben aufstoßen dürften, so suchen Eltern vornehmlich ihre Kinder recht *vielerlei* lernen zu lassen, und sorgen für die *Geschicklichkeit* im Gebrauch der Mittel zu allerlei *beliebigen* Zwecken, von deren keinem sie bestimmen können, ob er nicht etwa wirklich künftig eine Absicht ihres Zöglings werden könne, wovon es indessen doch *möglich* ist, daß er sie einmal haben möchte, und diese Sorgfalt ist so groß,

<sup>102</sup>Vgl. Wolff, *Discursus praeliminaris de philosophia in genere* (1728/1996), § 139: »Nos certam consequi studemus cognitionem, non vanitati litantes, sed progressui scientiarum & utilitati in vita intenti.«

<sup>103</sup>Baumgarten, »Gedancken vom Vernünfftigen Beyfall auf Academien« (1741/2008), § 9.

<sup>104</sup>WA A 493 f., AA VIII: 41.36.

<sup>105</sup>Kant artikuliert dies mit den Worten, es gehe der Weltkenntnis darum, Welt zu *haben*. Siehe Anth BA vii, AA VII: 120.9–11: »Noch sind die Ausdrücke: die Welt *kennen* und Welt *haben* in ihrer Bedeutung ziemlich weit auseinander; indem der eine nur das Spiel *versteht*, dem er zugesehen hat, der andere aber *mitgespielt* hat.«

<sup>106</sup>So schreibt z. B. Kant, dass »kein Vorwitz der Erweiterung unserer Erkenntnis nachteiliger sei, als der, so den Nutzen jederzeit zum voraus wissen will, ehe man sich den mindesten Begriff von diesem Nutzen machen könnte, wenn derselbe auch vor Augen gestellt würde« (KrV B 296, AA III: 203.25–29).

<sup>107</sup>Vgl. Hegel, *Gesammelte Werke* (1968 ff.), IX: 310.22–315.11.

daß sie darüber gemeiniglich verabsäumen, ihnen das Urteil über den Wert der Dinge, die sie sich etwa zu Zwecken machen möchten, zu bilden und zu berichtigen.<sup>108</sup>

Ein Wissen, das sich als Geschicklichkeit für beliebige Zwecke nutzen lässt, nennt Kant technisch. Und eine Wissensvermittlung, die sich in diesem Sinne als technische Ausbildung versteht, vermittelt zwar die nötige Mittelkompetenz, die jemand zur Umsetzung beliebiger Zwecke benötigt. Aber sie vernachlässigt dabei doch die nicht minder nötige Zielkompetenz, also die Fähigkeit, sich selbst vernünftige Zwecke und Ziele vorzunehmen.

Der Mensch hat die Fähigkeit, sich für unterschiedliche Handlungen, Grundsätze und Lebensentwürfe zu entscheiden, und sucht nach Orientierung; und diese Suche nach Orientierung ist nicht nur bei Spalding klar als Thema seiner Abhandlung ausgesprochen. Auch Kants Anthropologie ist als Orientierungswissen für das je eigene Leben gedacht.<sup>109</sup> Zu den notwendigen Zielen gehört, was Kant die Bestimmung des Menschen nennt und was die Vorgaben der Moral zu seinem Zentrum hat. Vernunft, als anzustrebender Leitfaden des eigenen Lebens und Ziel von Bildung, ist bei Kant keine Zweckrationalität oder instrumentelle Vernunft, schon weil sie Moral und Ethik enthält.<sup>110</sup> Wenn Kant nun sagt, dass die Moral die Wissenschaft von der *ganzen* Bestimmung sei<sup>111</sup>, dann sieht man, dass Moral nicht eine Zielvorgabe neben anderen innerhalb der Weltkenntnis sein kann, sondern an zentraler Stelle auch die weiteren Zielvorgaben *bestimmt* oder zumindest *einschränkt*.

Es gibt nach Kant zwei Themen der pragmatischen Weltkenntnis: die Natur und den Menschen; und diesen entsprechen die physische Geographie und die Anthropologie.<sup>112</sup> Unter diesen beiden jedoch nehme die Anthropologie eine Sonderrolle

<sup>108</sup>GMS BA 41–2, AA IV: 415.20–17.

<sup>109</sup>Vgl. Cohen, *Kant and the Human Sciences* (2009), S. 105–108.

<sup>110</sup>Ähnliches behauptet schon Christian August Crusius: »Zu einem vernünftigen Leben gehört nicht nur, daß man klug, sondern auch hauptsächlich, daß man tugendhaft lebe, worauf die gereinigte Vernunft am allermeisten dringet« (Crusius, *Anweisung vernünftig zu leben* [1744], Vorrede, unpaginiert).

<sup>111</sup>Siehe das Zitat zu Anm. 54 auf S. 140, wo Kant den Endzweck mit der ganzen Bestimmung des Menschen identifiziert.

<sup>112</sup>Alix Cohen identifiziert die physische Geographie, insofern sie ebenfalls den Menschen thematisiert, mit der physiologischen Anthropologie. »The object of pragmatic anthropology is the human being considered as a free rational being, whilst physical geography studies him as one ›thing‹ on earth, independent of his intentionality« (Cohen, *Kant and the Human Sciences* [2009], S. 63). Danach sähe Kant die physische Geographie zumindest 1798 nicht (mehr) als pragmatische Wissenschaft an. Dem widerspricht Kant aber innerhalb der »*Anthropologie in pragmatischer Hinsicht*« in einer Anmerkung zur Vorrede (vgl. Anth BA xiii–xiv, AA VII: 122.8–15).

ein, weil sie sich auf den Menschen konzentrierte. In der Vorrede zur »*Anthropologie in pragmatischer Hinsicht*« schreibt Kant:

Alle Fortschritte in der Kultur, wodurch der Mensch seine Schule macht, haben das Ziel, diese erworbenen Kenntnisse und Geschicklichkeiten zum Gebrauch für die Welt anzuwenden; aber der wichtigste Gegenstand in derselben, auf den er jene verwenden kann, ist *der Mensch*: weil er sein eigener letzter Zweck ist.<sup>113</sup>

Der Mensch ist ein letzter Zweck, wenngleich noch nicht der Endzweck, welcher er erst als *Noumenon* sein kann. Weil Weltkenntnis immer auf den Menschen als ihren Zweck ausgerichtet ist, verdiente besonders die Erkenntnis des Menschen den Namen Weltkenntnis.<sup>114</sup> Eine pragmatische Anthropologie ist also zunächst eine auf Brauchbarkeit im Leben angelegte Lehre vom Menschen, die sich nicht nur an Fachphilosophen, sondern an ein breites Publikum richtet.

In der Vorrede konkretisiert Kant die pragmatische Hinsicht mit Bezug auf den Gegenstand der Untersuchung:

Eine Lehre von der Kenntnis des Menschen, systematisch abgefaßt (Anthropologie), kann es entweder in *physiologischer* oder in *pragmatischer* Hinsicht sein. – Die physiologische Menschenkenntnis geht auf die Erforschung dessen, was die *Natur* aus dem Menschen macht, die pragmatische auf das, was *er*, als freihandelndes Wesen, aus sich selber macht, oder machen kann und soll.<sup>115</sup>

Mit der Frage danach, was der Mensch aus sich selbst machen *kann* und *soll*, finden die Frage nach der Bestimmung des Menschen und die Moralphilosophie Eingang in die Anthropologie. Denn die Anthropologie behandelt auch *Ziele* menschlichen Lebens, nicht bloß Mittel zur Erreichung kontingenter Zwecke. Ebenso wichtig ist aber die Angabe, dass die pragmatische Anthropologie untersucht, was der Mensch aus sich selbst *macht*, und nicht, was er von Natur aus *ist*.

Der Mensch ist als biologisches Wesen Gegenstand empirischer Wissenschaften, die ihn hinsichtlich der Eigenschaften untersuchen, die er von Natur aus hat. Aber dies ist weder die einzige Art der Herangehensweise an den Menschen, noch aus philosophischer Sicht besonders aufschlussreich, denn sie ist für vernunftbegabte und darum freie Wesen nicht ausreichend. Dies heißt nicht, dass sie zu vernachlässigen wäre; vielmehr ist sie zu ergänzen. (Möglicherweise prägt dabei die pragmatische Sichtweise

---

<sup>113</sup>Anth BA iii, AA VII: 119.2–6.

<sup>114</sup>Vgl. Anth BA iii–iv, AA VII: 119.6–8.

<sup>115</sup>Anth BA iv, AA VII: 119.9–14.



auf den Menschen die Art und Weise, wie er Gegenstand der Naturwissenschaft werden kann und soll.) Kant ändert also die Herangehensweise an die Untersuchung des Menschen in einer entscheidenden Hinsicht: Es geht nicht mehr (primär) darum, was der Mensch *ist*, sondern darum, was er aus sich und der Welt um ihn herum *macht*.<sup>116</sup>

Nicht als Naturwesen ist der Mensch also Thema der pragmatischen Anthropologie, sondern als eines, das frei handelt. Was aber soll die Anthropologie dann noch als ›Natur‹ des Menschen beschreiben? Kann es dann überhaupt noch eine adäquate und zugleich allgemeine Beschreibung dessen geben, was Kant den Charakter des Menschen nennt? Sofern es um den Charakter des Menschen als eines Vernunftwesens geht, kann nur auf dessen Freiheit verwiesen werden, sich diesen Charakter selbst zu schaffen:

Es bleibt uns also, um dem Menschen im System der lebenden Natur seine Klasse anzuweisen und so ihn zu charakterisieren, nichts übrig, als: daß er einen Charakter hat, den er sich selbst schafft; indem er vermögend ist, sich nach seinen von ihm selbst genommenen Zwecken zu perfektionieren; wodurch er, als mit *Vernunftfähigkeit* begabtes Tier (animal rationabile), aus sich selbst ein *vernünftiges* Tier (animal rationale) machen kann[.]<sup>117</sup>

Der Mensch schafft sich seinen Charakter selbst. Nun gebe es im Kontext einer pragmatischen Anthropologie zwei Bedeutungen von »Charakter«: Dieses Wort meine zum einen den natürlichen (»physischen«) Charakter, den jemand von Natur aus mitbringt. Kant denkt, dass uns Eigenschaften wie das Temperament angeboren sind. Darüber hinaus bezeichne das Wort aber auch den »moralischen« Charakter, den Kant »Denkungsart« nennt. Der Ausdruck »Denkungsart« ist wiederum zentral bei der Bestimmung des Begriffs der Aufklärung, der es ja gerade um eine Änderung der Denkungsart zu tun sei.<sup>118</sup> Und dies ist der Charakter, den sich ein Mensch selbst schafft und der genuiner Ausdruck von Freiheit ist.<sup>119</sup> Wie schon bei Spalding geht

<sup>116</sup>Vgl. Cohen, *Kant and the Human Sciences* (2009), S. 61: »Kant's method entails a decisive re-evaluation of traditional enquiries into human nature: it redirects the question, ›what is the human being?‹ from his passive essence to his active relationship with the world – from what he *is* to what he *does*.« Siehe ebd., S. 35–61, sowie Mengüsoğlu, »Der Begriff des Menschen bei Kant« (1966). Siehe außerdem Böhme, *Anthropologie in pragmatischer Hinsicht* (1985), S. 275: »Der ganze erste Teil der *Anthropologie* hat dann die pragmatische Funktion, dem Leser an der Entwicklung der anthropologischen Strukturen klarzumachen, daß diese Würde nicht gegeben ist, sondern durch Leistung errungen und stabilisiert werden muß. Der Mensch ist eben erst Mensch, insofern er etwas aus sich macht.«

<sup>117</sup>Anth A 315, AA VII: 321.29–35.

<sup>118</sup>Siehe oben Kapitel 2.2.

<sup>119</sup>Vgl. Anth A 255–6, AA VII: 285.6–21.

es darum, was ein frei handelnder Mensch aus sich selbst und seinem eigenen Leben macht.

Einen (moralischen) Charakter hat überhaupt erst derjenige, der nach *Maximen*<sup>120</sup> handelt, d. i. nach Grundsätzen, denen er Autorität über seine eigenen Handlungen beimisst und die in seinem Handeln wirksam werden.<sup>121</sup> Nun ist es umstritten, ob Kants Handlungstheorie überhaupt ein Handeln zulässt, welches *nicht* durch Maximen geleitet ist.<sup>122</sup> Seine Auskünfte zum moralischen Charakter jedenfalls stützen die Ansicht, wonach dies möglich ist. Ich schließe mich hier den von Rudolf Schüssler angeführten Gründen für diese Auffassung an und gehe davon aus, dass Menschen zwar aus Maximen handeln können, aber mitunter auch gegen ihre Maximen und manchmal sogar ganz ohne Maximen handeln. Maximen sind – grob gesprochen – allgemeine Lebensregeln, die aus unterschiedlichsten Gründen aufgestellt werden können und die wir als für uns jeweils selbst verbindlich anerkennen.<sup>123</sup>

Damit, dass jemand nach Maximen handelt, ist noch nicht gesagt, dass die entsprechenden Maximen moralisch wertvoll sind. Auch derjenige, dessen Maximen den objektiven Gesetzen der Moral widersprechen, hat Charakter und ist daher – so behauptet Kant – höher zu schätzen als derjenige, der sich ohne feste Grundsätze nur von seinen Instinkten und kurzfristigen Wünschen treiben lässt.<sup>124</sup> Nach festen Grundsätzen muss nicht nur derjenige handeln, der sich an der Moral orientiert, sondern gerade auch derjenige, der sein eigenes Glück im Sinne eines langfristigen und beständigen Zustands der Zufriedenheit erreichen möchte. Kant spricht hier von

<sup>120</sup>Siehe zum Begriff der Maxime den Forschungsüberblick in Gressis, »Recent Work on Kantian Maxims« (2010); Gressis, »Recent Work on Kantian Maxims I: Established Approaches« (2010).

<sup>121</sup>Vgl. Anth A 256, AA VII: 285.13–15: »Der Mann von Grundsätzen, von dem man sicher weiß, wessen man sich, nicht etwa von seinem Instinkt, sondern von seinem Willen zu versehen hat, hat einen Charakter.« Siehe auch Anth A 266, AA VII: 292.6–9: »Einen Charakter aber schlechthin zu haben, bedeutet diejenige Eigenschaft des Willens, nach welcher das Subjekt sich selbst an bestimmte praktische Prinzipien bindet, die er sich durch seine eigene Vernunft unabänderlich vorgeschrieben hat.«

<sup>122</sup>Siehe dazu Schüssler, »Kants ethisches Lügenverbot – der Sonderfall der Lüge aus Furcht« (2013), S. 89–92, sowie die dort angeführte Literatur.

<sup>123</sup>Die Deutung von Maximen als »Lebensregeln« findet sich u. a. bei Rüdiger Bittner (»Maximen« [1974]). Siehe dazu kritisch Schwartz, *Der Begriff der Maxime bei Kant* (2006), S. 62–67.

<sup>124</sup>Vgl. Anth A 266, AA VII: 292.10–14: »Ob nun diese Grundsätze auch bisweilen falsch und fehlerhaft sein dürfte, so hat doch das Formelle des Willens überhaupt, nach festen Grundsätzen zu handeln (nicht wie in einem Mückenschwarm bald hiehin bald dahin abzuspringen), etwas Schätzbares und Bewundernswürdiges in sich; wie es denn auch etwas Seltenes ist.« Siehe ferner Anth A 269, AA VII: 293.14–23.

(Privat-) *Klugheit*. Wenn jemand seine Handlungen in Abhängigkeit von subjektiven Grundsätzen oder Maximen bestimmt, so handelt er frei. Und daher ist sowohl moralisches Handeln, als auch kluges Handeln Ausdruck von Freiheit, insofern es ein Handeln nach Grundsätzen ist. Der Mensch, der nach Maximen handelt, wird ein Subjekt, das nicht mehr bloß seiner Natur unterworfen ist, sondern sich seine eigene Seinsweise in gewisser Weise selbst geschaffen hat.<sup>125</sup> Die Entwicklung der Vernunft und die Ausgestaltung der je eigenen Freiheit sind zunächst der gesuchte Endzweck. Die Bestimmung des Menschen ist eine Bestimmung zur Freiheit.

Nun stellt sich die Frage, wozu Kant bei der Untersuchung einer Bestimmung des Menschen auf die empirische Anthropologie zurückgreift, wo es doch um eine Bestimmung zur Freiheit geht, der Mensch also gerade nicht als Naturwesen, sondern als *Noumenon* in den Blick kommt. Die Antwort lautet: Die Frage, welche Eigenschaften der Mensch ›von Natur aus‹, also ohne sein Zutun hat (sein physischer Charakter), interessiert zunächst als sekundäre Frage wegen der Bedeutung für die Handlungsmöglichkeiten, die der Menschen als Rahmenbedingungen seines freien Handelns vorfindet. Wie wir im nächsten Abschnitt sehen werden, versucht die Anthropologie damit die *Endlichkeit* des Menschen als Hintergrundfolie seines Handelns zu berücksichtigen. Die Welt als das, was wir erfahren und empirisch erforschen können, gibt dem Menschen seine Bestimmung nicht vor – dies vermag nur die Vernunft –, aber sie ist doch der »Schauplatz seiner Bestimmung«<sup>126</sup>, den es in seiner Beschaffenheit zu berücksichtigen gilt. Eine Anthropologie hat also zunächst nicht wegen der Handlungsziele, sondern wegen der Rahmenbedingungen freien Handelns mit Erfahrung und nicht nur mit Vernunft und Freiheit zu tun. Sonst benötigte sie keine Erfahrung und müsste nicht empirisch vorgehen, sondern fiel mit der Moralphilosophie (und eventuell einer praktischen Logik) zusammen. Zu diesem Schauplatz rechnet Kant nun nicht nur das, was uns als Natur und Welt umgibt, sondern auch das, was wir von Natur aus selbst sind.

Eine pragmatische Anthropologie befasst sich auch mit natürlichen Eigenschaften des Menschen, immer aber aus der Perspektive desjenigen, der sich als vernunftbegab-

<sup>125</sup>Vgl. Anth A 267, AA VII: 292.15–18: »Es kommt hiebei nicht auf das an, was die Natur aus dem Menschen, sondern was dieser *aus sich selbst macht*; denn das erstere gehört zum Temperament (wobei das Subjekt größtenteils passiv ist) und nur das letztere gibt zu erkennen, daß er einen Charakter habe.«

<sup>126</sup>VvRM A 12, AA II: 443.18.

tes Wesen frei zu entwickeln trachtet. Und aus dieser Perspektive muss Anthropologie insbesondere auch die Hindernisse und Widrigkeiten in den Blick nehmen, die unserer Vernunft und Freiheit gerade im Wege stehen. Was der Mensch von Natur aus *ist* – im Gegensatz zu dem, was er aus freien Stücken aus sich selbst *macht* – betrachtet Kant primär als ein *Hindernis* der Freiheit. Freilich sind gerade diese Hindernisse im Interesse einer realistischen Umsetzung unserer Freiheit damit auch Thema der Philosophie, speziell der pragmatischen Anthropologie.<sup>127</sup> Sie betrachtet diese einerseits natürlich mit dem Ziel, die anderweitig vorgegebenen Ziele effektiv *umsetzen* zu können. Andererseits haben diese Betrachtungen aber auch Auswirkungen auf die Ziele selbst: Was von uns realistischerweise nicht umgesetzt werden kann, sollte vernünftigerweise auch nicht als Ziel verfolgt werden. Es ist beispielsweise unvernünftig, Ziele zu verfolgen, zu denen man kein Talent mitbringt. Wenn aber die Entwicklung der eigenen Talente eine Forderung der Moral ist (wofür Kant sie hält), muss man natürlich wissen, welche Talente man denn besitzt. (Freilich ist die Kenntnis der je eigenen Talente kein Thema einer allgemeinen philosophischen Anthropologie. Aber sie erläutert doch recht anschaulich, wie sich Kant die Relevanz empirischen Wissens auch für die moralische Zielsetzung denkt.) Kompetenz in der eigenen Zielsetzung setzt voraus, über das Erreichbare und die Grenzen der eigenen Handlungsmöglichkeiten Bescheid zu wissen.<sup>128</sup> Außerdem ergeben sich besondere Zwecke aus den besonderen Umständen, in denen sich der Mensch als Mensch stets befindet.

Zu den auffälligsten Kennzeichen des natürlichen Charakters des Menschen gehört nach Kant die »ungesellige Geselligkeit«:

[...] wobei aber das Charakteristische der Menschengattung, in Vergleichung mit der Idee möglicher vernünftiger Wesen auf Erden überhaupt, dieses ist: daß die Natur den Keim der *Zwietracht* in sie gelegt und gewollt hat, daß ihre eigene Vernunft aus dieser diejenige *Eintracht*, wenigstens die beständige Annäherung zu derselben, herausbringe[...]<sup>129</sup>

<sup>127</sup>Vgl. Cohen, *Kant and the Human Sciences* (2009), S. 68.

<sup>128</sup>Ähnlich beschreibt bereits August Döring die Aufgabe der Philosophie nach Kant: »Die Bestimmung der Aufgabe der Philosophie [gemeint ist Kants Bestimmung derselben; A. G.] ist in ihrer Allgemeinheit richtig; nach ihr bildet die Philosophie das Mittel- und Bindeglied zwischen der reinen theoretischen Wissenschaft als Erkenntniß des Thatsächlichen im weitesten Umfange und ohne Nebengedanken und den praktischen Disciplinen als Anleitungen zur Verwirklichung des dem Menschen Wichtigen und Werthvollen, indem sie lehrt, was das für den Menschen Werthvolle ist und in welchem Umfange es nach Lage der gegebenen Welteinrichtung verwirklicht werden kann« (A. Döring, »Ueber Kants Lehre von Begriff und Aufgabe der Philosophie« [1885], S. 479).

<sup>129</sup>Anth B 313–314, AA VII: 322.3–8. In der »*Idee zu einer allgemeinen Geschichte in weltbürgerlicher Absicht*« schreibt er: »Ich verstehe hier unter dem Antagonismus die *ungesellige Geselligkeit* der Menschen; d. i. den

Die Aufforderung an den Menschen, einen Zustand der Eintracht und des friedlichen Miteinander herzustellen, – die Bestimmung zur Errichtung einer bürgerlichen Gesellschaft – ist nur vor dem Hintergrund der Tatsache verständlich, dass der Mensch von Natur aus auf Gemeinschaft angewiesen, hierzu aber nur bedingt geeignet ist.<sup>130</sup> Dass wir zu einem friedlichen und einträchtigen Leben verpflichtet sind, wissen wir *a priori*; aber dass wir als Menschen zur Zwietracht neigen, können wir nur aus Erfahrung wissen. Wenn empirische Erkenntnisse also in die Generierung notwendiger Handlungsziele eingehen, dann geschieht dies hier analog zu dem Fall, in dem ich als moralisch notwendiges Ziel erkenne, einem Menschen zu helfen, der in Not geraten ist. Dass ich zur Hilfe verpflichtet bin, weiß ich zwar *a priori*, aber dass jemand diese Hilfe benötigt, erkenne ich eben *a posteriori*.

Kants pragmatische Anthropologie thematisiert die Grundlagen und Bedingungen unseres Menschseins – sie greift damit mit dem Ziel der Förderung unserer Freiheit aus dem Humanismus die Thematik einer *conditio humana* auf.<sup>131</sup> Dabei mögen Kants Vorgehen und seine Behauptungen im Einzelnen fragwürdig erscheinen; zu würdigen ist zunächst das Projekt als solches. Es geht darum, empirisches Wissen mit Blick auf seine Relevanz für die je eigene selbstbestimmte Lebensführung und Persönlichkeitsentwicklung aufzuarbeiten. Deswegen lässt sich pragmatische Anthropologie nicht durch Moral ersetzen. Sie ist auch keine angewandte Ethik im Sinne der praktischen Anthropologie, von der Kant in der »Grundlegung zur Metaphysik der Sitten« spricht.<sup>132</sup> Das Wissen um die *conditio humana* ist eine notwendige Bedingung zur Umsetzung der Bestimmung des Menschen zur Freiheit und gehört damit zu den wesentlichen Zwecken der Vernunft.

---

Hang derselben, in Gesellschaft zu treten, der doch mit einem durchgängigen Widerstande, welcher diese Gesellschaft beständig zu trennen droht, verbunden ist« (IaG A 392, AA VIII: 20.30–33).

<sup>130</sup>Von Vertretern einer »Kritischen Theorie« in der Traditionslinie von Horkheimer und Adorno wird dieser Punkt mitunter als bürgerliche Ideologie angesehen und behauptet, der Antagonismus liege nicht in der Natur des Menschen, sondern resultiere aus gesellschaftlichen Verhältnissen, die es zu überwinden gelte. Vgl. Städtler, *Kant und die Aporetik moderner Subjektivität* (2011), passim.

<sup>131</sup>Vgl. Zöller, »Die Bestimmung der Bestimmung des Menschen bei Mendelssohn und Kant« (2001), S. 476.

<sup>132</sup>Vgl. GMS BA v, AA IV: 388.9–14.

## 4.3. Aufklärung des endlichen Willens

### 4.3.1. Arten handlungsorientierenden Wissens

Wenn die Bestimmung eines Menschen also das ist, wovon sein Charakter der Ausdruck ist, dieser Charakter aber frei und die Bestimmung eine Bestimmung zur Freiheit sein soll, dann bleibt als Inhalt einer allgemeinen Bestimmung des Menschen nichts übrig als die Entwicklung und Konkretisierung der Freiheit selbst vor dem Hintergrund der Situation, mit der sich der Mensch *qua* Mensch in dieser Welt konfrontiert sieht (der *conditio humana*). Die *conditio humana* betrifft dabei insbesondere auch die eigene Verfassung des Menschen als eines Naturwesens. Und genau dies findet sich bei genauerem Hinsehen innerhalb der »*Anthropologie in pragmatischer Hinsicht*« als Angabe der Bestimmung des Menschen:

Die Summe der pragmatischen Anthropologie in Ansehung der Bestimmung des Menschen und die Charakteristik seiner Ausbildung ist folgende. Der Mensch ist durch seine Vernunft bestimmt, in einer Gesellschaft mit Menschen zu sein, und in ihr sich durch Kunst und Wissenschaft zu *kultivieren*, zu *zivilisieren* und zu *moralisieren*; wie groß auch sein tierischer Hang sein mag, sich den Anreizen der Gemächlichkeit und des Wohllebens, die er Glückseligkeit nennt, *passiv* zu überlassen, sondern vielmehr *tätig*, im Kampf mit den Hindernissen, die ihm von der Rohigkeit seiner Natur anhängen, sich der Menschheit würdig zu machen.<sup>133</sup>

In der »*Pädagogik*«, die ebenfalls auf die Bestimmung des Menschen ausgerichtet ist,<sup>134</sup> nennt Kant als erste Stufe die *Disziplinierung*, die in der »*Kritik der Urteilskraft*« zur Kultur (der »Zucht«) und in der »*Anthropologie in pragmatischer Hinsicht*« zur Zivilisierung gezählt wird,<sup>135</sup> behält ansonsten aber das Schema aus Kultivierung, Zivilisierung und Moralisierung bei.<sup>136</sup>

Wenn man mit Baumgarten, von dem ausgehend Kant seine Position entwickelt<sup>137</sup>, Zielkompetenz als Weisheit und Mittelkompetenz als Klugheit bezeichnet,<sup>138</sup> so liegt es nahe, für die Bildung neben Klugheit auch Weisheit als Ziel zu fordern. Aber wenn

<sup>133</sup>Anth A 321, AA VII: 324.33–325.4.

<sup>134</sup>Vgl. Päd A 17, AA IX: 447.30–33: »Kinder sollen nicht dem gegenwärtigen, sondern dem zukünftig möglichen bessern Zustande des menschlichen Geschlechts, das ist: der Idee der Menschheit und deren ganzer Bestimmung angemessen, erzogen werden.« Zu pädagogischen Ansprüchen des Aufklärungsprogramms siehe Theis, »Kant et l’Aufklärung« (2012), S. 513 f.

<sup>135</sup>Vgl. KU B 392, AA V: 432.3–12; Anth A 319, AA VII: 323.26.

<sup>136</sup>Vgl. Päd A 22f. AA IX: 449.27–450.14.

<sup>137</sup>Vgl. Schwaiger, *Kategorische und andere Imperative* (1999), S. 5, 29–65, sowie Schwaiger, »Klugheit bei Kant« (2002), S. 152.

<sup>138</sup>Vgl. Baumgarten, *Metaphysica — Metaphysik* (1739/2011), § 882, AA XVII: 172.22–29: »*Sapientia* nexus finalis *generatim* est *perspicientia*, et quidem finium *sapientia speciatim*, *remediorum prudentia*.« Baum-

man dann denkt, man müsste nur die technische Ausbildung um die Vermittlung ethischer Erkenntnisse erweitern, also die Klugheit mit der Kultur und die Weisheit mit der Moral identifiziert, bleibt man hinter der Systematik Kants zurück. Weisheit umfasst mehr als das Wissen um das moralisch Richtige; und Klugheit geht nicht in technischem Wissen und Können auf. Um besser sehen zu können, welche Kompetenzen und welches Wissen zu einem selbstbestimmten Leben nötig sind, lohnt daher eine genauere Untersuchung von Begriffen wie »pragmatisch«, »klug«, »technisch« und »praktisch«. Die leitende Frage ist: Welche Funktionen können Erkenntnisse bei unserer Handlungsorientierung übernehmen und welche Relevanz hat dies für Kants Aufklärungsprogramm?

Georg Friedrich Meier unterscheidet zwischen praktischen, spekulativen und theoretischen Erkenntnissen, um ihre Einbindung in unser Handeln zu thematisieren. Zunächst heißt eine Erkenntnis nach Meier praktisch (im Gegensatz zu spekulativ), wenn sie überhaupt geeignet ist, eine handlungsorientierende Funktion zu übernehmen.

*Eine Erkenntnis ist praktisch (cognitio practica), in so ferne sie uns auf eine merkliche Art bewegen kann, eine Handlung zu thun oder zu lassen. Alle vollkommenere Erkenntnis, die nicht praktisch ist, wird eine speculativische Erkenntnis (cognitio speculativa, speculatio) genennet. Alle gelehrte Erkenntnis ist demnach entweder praktisch oder speculativisch.*<sup>139</sup>

Er verwendet den Ausdruck »praktisch« aber auch in einem anderen Sinne, nämlich als Gegenbegriff zu »theoretisch«; und hier heißt »praktisch« so viel wie »vorschreibend«:

*Eine Erkenntnis, in welcher wir uns vorstellen, dass etwas gethan oder gelassen werden solle, wird auch praktisch genannt, in so ferne sie der theoretischen Erkenntnis (cognitio theoretica, theoria) entgegengesetzt wird, der Erkenntnis, die uns nicht vorstellt, dass etwas gethan oder gelassen werden solle. Alle gelehrte Erkenntnis ist entweder praktisch oder theoretisch, und beide Arten gehören entweder zu der praktischen oder speculativischen Erkenntnis[.]*<sup>140</sup>

Da diese doppelte Bedeutung von »praktisch« nicht ohne Härte ist (es gibt dann praktische Erkenntnisse, die wiederum nicht praktisch sind), können wir von »pragmatisch« als Gegenbegriff zu »spekulativ« sprechen. Diesen Vorschlag macht Kant,<sup>141</sup> aber dennoch dürfen wir uns nicht darauf verlassen, dass es sich um eine terminologische

garten selbst schlägt vor, »sapientia« mit »Weisheit« und »prudentia« mit »Klugheit« zu übersetzen. Siehe dazu Schwaiger, »Klugheit bei Kant« (2002), S. 152.

<sup>139</sup>Meier, *Auszug aus der Vernunftlehre* (1752), S. 61, AA XVI: 516.20–22, 517.23–24.

<sup>140</sup>Meier, *Auszug aus der Vernunftlehre* (1752), S. 61 f. AA XVI: 517.25–31.

<sup>141</sup>Siehe die Randbemerkung zur Begriffseinführung in Meiers Lehrbuch in Refl 2795, AA XVI: 516.8–9.

Festlegung handelt, die in seinen Schriften Bestand hat.<sup>142</sup> Zumindest handelt es sich nicht um die einzige Bedeutung dieses Ausdrucks bei Kant; wir können sie die weite Bedeutung nennen und werden gleich noch eine engere Bedeutung finden.<sup>143</sup>

Eine Erkenntnis heißt also pragmatisch im weiteren Sinne, wenn ich meine Handlungen an ihr ausrichte bzw. sie dazu geeignet ist, dass ich das tue. Da es unseren Erkenntnissen in gewisser Hinsicht äußerlich ist, ob jemand sein Handeln an ihnen ausrichtet, sagt Kant, dass die Unterscheidung »pragmatisch«/»spekulativ« nicht die Erkenntnisse, sondern ihren Gebrauch beschreibe.<sup>144</sup> Als Handlungsorientierungen kommen Aussagen unterschiedlichster Art in Betracht, beispielsweise »Mein Wecker klingelt«, »Ich habe Hunger« oder »Der Termin rückt näher«, aber auch »Beeile dich!«, »Du solltest ihn nicht verletzen!« oder »Wenn du einen Pizzateig ansetzen möchtest, solltest du erst das Mehl in eine Schüssel sieben«. Die Aussagen der pragmatischen Anthropologie (und auch der physischen Geographie) sollen stets zur Handlungsorientierung geeignet sein. Aber sie haben kein Monopol auf Brauchbarkeit, sondern bilden nur den geeigneten Ausgangspunkt zur vernünftigen und aufgeklärten Anwendung weiterer Erkenntnisse.<sup>145</sup> Auch und gerade technisches Wissen ist handlungsorientierend. Spekulative Erkenntnisse auf der anderen Seite sind müßig, ohne Relevanz für unser Leben, in Wahrheit aber auch sehr selten. Denn letztlich kann fast jede Erkenntnis eine mehr oder minder stark ausgeprägte handlungsorientierende Funktion übernehmen, wenn wir auch manchmal dazu neigen, diese zu übersehen.<sup>146</sup> Dabei können Erkenntnisse aus unterschiedlichsten Gründen und in verschiedensten

<sup>142</sup>Zum Wandel der Begriffsverwendungen bei Kant siehe Schwaiger, *Kategorische und andere Imperative* (1999), S. 113–141.

<sup>143</sup>Alix Cohen (*Kant and the Human Sciences* [2009], S. 69) macht eine solche doppelte Bedeutung des Wortes »pragmatisch« aus, wohingegen Allen Wood (*Kant and the Problem of Human Nature* [2003], S. 39–42) sogar vier verschiedene Bedeutungen unterscheidet. Auf eine vergleichbare Doppeldeutigkeit von »praktisch« verweist Loudon (vgl. »The Second Part of Morals« [2003], S. 77). Ich werde im folgenden von »pragmatisch im weite(re)n Sinne« sprechen, wenn es allgemein um handlungsorientierende Erkenntnisse geht, und von »pragmatisch im enge(re)n Sinne« bei Erkenntnissen der Klugheit.

<sup>144</sup>Vgl. Refl 2802, AA XVI: 519.15–17: »Erkenntnis ist (§ Satze sind) entweder practisch oder theoretisch. Der Gebrauch der Erkenntnis entweder ~~theoretisch~~ practisch oder speculativ.«

<sup>145</sup>Philosophie ist »die Wissenschaft von der Beziehung *aller* Erkenntnis auf die wesentlichen Zwecke der menschlichen Vernunft« (KrV B 867, AA III: 542.26–28). Siehe auch Log A 23, AA IX: 23.30–24.2.

<sup>146</sup>Meier verwendet die etwas hölzern klingende Form »speculativisch«, die ich hier dem Sprachgebrauch Kants folgend in »spekulativ« umwandle. Vgl. Meier, *Auszug aus der Vernunftlehre* (1752), § 219, AA XVI: 520.14–17: »Keine wahre gelehrte Erkenntnis ist ihrer Natur nach speculativisch, sondern nur um des Mangels der Einsicht eines Gelehrten willen, welcher ihren Zusammenhang mit dem Verhalten des Menschen nicht einsehen kann, oder nicht einsehen will. In dem letzten Fall beschimpft sich der Gelehrte selbst.«



Hinsichten pragmatisch sein, beispielsweise wenn sie zur Erlangung oder Erhaltung unserer Zufriedenheit dienen oder Einfluss auf unser (gutes) Verhalten haben.<sup>147</sup>

Nun sollten wir vielleicht eher von präskriptiven und deskriptiven Urteilen und Äußerungen sprechen, um Meiers Einteilung in praktische und theoretische Erkenntnisse zu artikulieren. Als präskriptiv zählen beispielsweise Imperative der Ethik oder des Rechts oder auch göttliche Gebote und Befehle. Es versteht sich, dass der Bereich des Präskriptiven viel kleiner ist als der des Pragmatischen (im weiten Sinne) und dass es keinen Mangel einer Erkenntnis darstellt, nicht präskriptiv zu sein. Die meisten unserer Urteile und Äußerungen sind es nicht und es ist offensichtlich, dass die Klasse handlungsorientierender Erkenntnisse nicht mit der Klasse präskriptiver Äußerungen zusammenfällt.

Eine begriffliche Neuerung Kants gegenüber Meier wird für die hier interessierende Fragestellung wichtig werden: Mit Kant wird der Begriff des Imperativs zum zentralen Mittel der Beschreibung von Handlungsweisen endlicher Wesen (Meier spricht zwar von einem ›Sollen‹, aber noch nicht von ›Imperativen‹).<sup>148</sup> Kant greift dabei Baumgartens Unterscheidung von Notwendigkeit (›*necessitas*‹) und Nötigung (›*necessitatio*‹)<sup>149</sup> auf, wenn er den Imperativ als etwas bestimmt, dem nur endliche Wesen mit ihrer Diskrepanz zwischen Sollen und Wollen unterliegen.<sup>150</sup> Moralisches Sollen gilt für alle Wesen mit Notwendigkeit, aber es nötigt nur endliche Wesen. Es zeichnet uns als endliche Wesen aus, dass wir nicht automatisch gemäß vernünftiger Einsicht handeln, weil die vernünftige Einsicht stets in Konkurrenz zu unseren unmittelbaren Neigungen steht.<sup>151</sup> Was Meier als praktische Erkenntnisse den theoretischen entgegenstellt, nennt Kant Imperative, die uns als nötigend gegenüberstehen.

Bei Kant sind die »spekulativen« Erkenntnisse neben den »Naturerkenntnissen« eine Untergruppe der theoretischen Erkenntnisse,<sup>152</sup> während bei Meier auch spekulative

<sup>147</sup>Vgl. Meier, *Auszug aus der Vernunftlehre* (1752), §§ 222–225, AA XVI: 520–522.

<sup>148</sup>Vgl. Schwaiger, *Kategorische und andere Imperative* (1999), S. 164: »Zu Kants erfolgreichsten Neuschöpfungen auf dem Gebiet der ethischen, ja der philosophischen Terminologie überhaupt, bei der wiederum die Auseinandersetzung mit Baumgartens Lehrbüchern eine entscheidende Rolle gespielt hat, zählt der Begriff ›Imperativ‹.«

<sup>149</sup>Vgl. Baumgarten, *Metaphysica — Metaphysik* (1739/2011), § 102 (›*necessitas*‹), § 701 (›*necessitatio*‹).

<sup>150</sup>Vgl. Schwaiger, *Kategorische und andere Imperative* (1999), S. 164–167. »Baumgarten seinerseits hat letzteren Begriff gegenüber Wolff neu eingeführt und damit den zwingenden Charakter moralischer Vorschriften wesentlich stärker zur Geltung gebracht« (ebd., S. 167).

<sup>151</sup>Siehe oben, Kap. 3.3.3.

<sup>152</sup>Vgl. KrV B 662f. AA III: 422.16–20: »Eine theoretische Erkenntnis ist *spekulativ*, wenn sie auf einen Gegenstand, oder solche Begriffe von einem Gegenstande, geht, wozu man in keiner Erfahrung gelangen

Erkenntnisse denkbar sind, die nicht theoretisch sind<sup>153</sup>. Die Einteilung in theoretische und praktische Erkenntnisse scheint er zu übernehmen, insofern er zumindest an manchen Stellen ebenfalls das *Sollen* als Charakteristikum praktischer Erkenntnis herausstellt.<sup>154</sup> *Prima facie* ließe sich daraufhin vermuten, dass Kant die praktische Erkenntnis mit dem Moralischen identifizierte, zumal das Praktische bei Kant von Imperativen und einem Sollen handelt.<sup>155</sup>

Doch auch wenn die praktische Vernunft uns endlichen Wesen generell in der Form von Imperativen entgegentritt, darf »praktisch« nicht mit »moralisch« identifiziert werden, sondern umfasst auch technische und (in einem noch zu erläuternden engeren Sinne) pragmatische Erkenntnisse.<sup>156</sup> In der »*Kritik der reinen Vernunft*« schreibt Kant: »Praktisch ist alles, was durch Freiheit möglich ist.«<sup>157</sup> Und durch Freiheit ist auch aus Kants Sicht nicht nur moralisches Handeln möglich.<sup>158</sup> Und in der »*Kritik der Urteilskraft*« heißt es:

[A]lles, was als durch einen Willen möglich (oder notwendig) vorgestellt wird, heißt praktisch-möglich (oder -notwendig); zum Unterschiede von der physischen Möglichkeit oder Notwendigkeit einer Wirkung, wozu die Ursache nicht durch Begriffe (sondern, wie bei der leblosen Materie, durch Mechanismen und bei Tieren durch Instinkt) zur Kausalität bestimmt wird.<sup>159</sup>

Die Prinzipien, die die praktische Möglichkeit und Notwendigkeit bestimmen, unterteilen sich daraufhin in *technisch-praktische* und *moralisch-praktische* Prinzipien – je nachdem, ob ein Naturbegriff oder ein Freiheitsbegriff die »Kausalität« unseres Willens bestimmt. Die technisch-praktischen Prinzipien beziehen sich naheliegenderweise auf hypothetische, die moralisch-praktischen Prinzipien auf kategorische Imperative. Nur die moralisch-praktischen Prinzipien gehören zur praktischen Philosophie oder

---

kann. Sie wird der *Naturerkenntnis* entgegengesetzt, welche auf keine anderen Gegenstände oder Prädikate derselben geht, als die in einer möglichen Erfahrung gegeben werden können.«

<sup>153</sup>Vgl. Meier, *Auszug aus der Vernunftlehre* (1752), S. 62, AA XVI: 517.29–31.

<sup>154</sup>Siehe z. B. KrV B 661, AA III: 421.17–19.

<sup>155</sup>»Daß diese Vernunft nun Kausalität habe, wenigstens wir uns eine dergleichen an ihr vorstellen, ist aus den *Imperativen* klar, welche wir in allem Praktischen den ausübenden Kräften als Regeln aufgeben. Das *Sollen* drückt eine Art von Notwendigkeit und Verknüpfung mit Gründen aus, die in der ganzen Natur sonst nicht vorkommt« (KrV B 575, AA III: 371.15–17).

<sup>156</sup>Vgl. KrV B 828, AA III: 520.1–16. Mit den moralischen Gesetzen koextensiv sind nicht die praktischen, sondern die *reinen* praktischen Gesetze.

<sup>157</sup>KrV B 828, AA III: 520.1. Siehe zur Unterscheidung von praktischer und theoretischer Vernunft: Engstrom, »Kant's Distinction between Theoretical and Practical Knowledge« (2002).

<sup>158</sup>Siehe oben, Kapitel 4.2.2, S. 155f.

<sup>159</sup>KU B xii f., AA V: 172.6–11.

»Sittenlehre«; die technisch-praktischen Prinzipien hingegen gehören nach Auskunft der »*Kritik der Urteilskraft*« der theoretischen Philosophie an.<sup>160</sup>

Kant nennt in der »*Grundlegung zur Metaphysik der Sitten*« nicht drei Arten von handlungsorientierenden Erkenntnissen, die er als Imperative bezeichnet: problematische Imperative als »*Regeln* der Geschicklichkeit«, assertorische Imperative als »*Ratschläge* der Klugheit« und kategorische Imperative<sup>161</sup> als »*Gebote (Gesetze)* der Sittlichkeit.«<sup>162</sup>

Der kategorische Imperativ ist unabhängig von einem Zweck, da er »eine Handlung als für sich selbst, ohne Beziehung auf einen andern Zweck, als objektiv-notwendig vorstellt[.]«<sup>163</sup>. Das heißt nicht, dass von Zwecken nicht die Rede sein könne, denn erstens fordert die Selbstzweckformel des Kategorischen Imperativs, die »Menschheit« in der Person eines jeden Menschen als Zweck zu betrachten,<sup>164</sup> und zweitens ist uns durch die Moral das höchste Gut in der Welt als moralisch-notwendiger Zweck vorgestellt<sup>165</sup>. Der kategorische Imperativ *bestimmt* Zwecke, aber er *setzt* keine Zwecke *voraus*.

Die problematischen und assertorischen Imperative wiederum fasst Kant zu der Gattung der hypothetischen Imperative zusammen. Sie »stellen die praktische Notwendigkeit einer möglichen Handlung als Mittel, zu etwas anderem, was man will (oder doch möglich ist, daß man es wolle), zu gelangen, vor.«<sup>166</sup> Kant implementiert zur Unterteilung wie so oft Vokabular, das eigentlich in der Logik beheimatet ist: Sind die Zwecke bloß möglich, heißt der Imperativ »problematisch« und bezeichnet eine Regel der Geschicklichkeit, sind sie tatsächlich bei jedem Menschen vorhanden, dann heißt er »assertorisch« und bezeichnet eine Regel der Klugheit. Der einzige Zweck

<sup>160</sup>Vgl. KU B xiii, AA V: 172.14–22. Es ist daher zu ungenau, wenn Luca Fonnesu behauptet, dass »das Praktische für Kant mit der Moral zusammen[fällt]« (Fonnesu, »Kants praktische Philosophie und die Verwirklichung der Moral« [2004], S. 49). Die praktische *Philosophie* fällt mit der Moral zusammen, nicht aber der Gesamtbereich der praktischen Erkenntnisse.

<sup>161</sup>Kant spricht kategorische Imperative an verschiedenen Stellen auch im Plural an, was zunächst verwirrend erscheinend mag, aber recht plausibel ist, wenn man beachtet, dass *der* kategorische Imperativ (im Singular) Maximen als notwendig (geboden) ausweist, die selbst wieder Imperative sind (uns nötigen) und kategorisch gelten.

<sup>162</sup>GMS BA 40–43, AA IV: 414.32–416.20.

<sup>163</sup>GMS BA 39, AA IV: 414.16–17.

<sup>164</sup>Vgl. GMS BA 66f. AA IV: 429.10–12.

<sup>165</sup>Siehe bspw. KrV B 842–847, AA III: 528.13–531.23; KpV A 219–223, AA V: 122.4–16.

<sup>166</sup>GMS BA 39, AA IV: 414.13–15.

wiederum, den man als bei jedem Menschen vorhanden voraussetzen kann, ist die »Glückseligkeit«.<sup>167</sup>

Regeln der Geschicklichkeit heißen *technisch* und gehören zur *Kunst*, Gebote der Sittlichkeit heißen *moralisch* und die Ratschläge der Klugheit sind diejenigen Imperative, die im engeren Sinne<sup>168</sup> *pragmatisch* genannt werden und zur ›Wohlfahrt‹ gehören.<sup>169</sup> Die technischen Regeln der Geschicklichkeit als Paradigmen der hypothetischen Imperative und die moralischen Gebote der Sittlichkeit als Instanzen des kategorischen Imperativs sind weithin bekannt. Anders verhält es sich mit den pragmatischen Ratschlägen der Klugheit; dabei sind sie von erheblicher Bedeutung für Kants Entwicklung.<sup>170</sup> Was also ist Klugheit? Kant schreibt:

Das Wort Klugheit wird in zwiefachem Sinn genommen, einmal kann es den Namen Weltklugheit, im zweiten den der Privatklugheit führen. Die erste ist die Geschicklichkeit eines Menschen, auf andere Einfluß zu haben, um sie zu seinen Absichten zu gebrauchen. Die zweite die Einsicht, alle diese Absichten zu seinem eigenen daurenden Vorteil zu vereinigen. Die letztere ist eigentlich diejenige, worauf selbst der Wert der erstern zurückgeführt wird, und wer in der erstern Art klug ist, nicht aber in der zweiten, von dem könnte man besser sagen: er ist gescheut und verschlagen, im ganzen aber doch unklug.<sup>171</sup>

Der grundlegende Begriff ist also der der Privatklugheit, welche auf Glückseligkeit geht. Ihr Ziel ist durch unser je eigenes Streben nach einer dauerhaften und anhaltenden Zufriedenheit bestimmt. Kant spricht auch von »praktischen Klugheitsregeln nach dem Prinzip der Selbstliebe«<sup>172</sup> und der Glückselig als der »Zufriedenheit mit seinem Zustande, sofern man der Fortdauer derselben gewiß ist«<sup>173</sup>. Es scheint mir hilfreich zu sein, den Begriff »Glückseligkeit« bei Kant durch einen solchen Ausdruck

<sup>167</sup> »Es ist gleichwohl ein Zweck, den man bei allen vernünftigen Wesen (so fern Imperative auf sie, nämlich als abhängige Wesen, passen) als wirklich voraussetzen kann, und also eine Absicht, die sie nicht etwa bloß haben *können*, sondern von der man sicher voraussetzen kann, daß sie solche insgesamt nach einer Naturnotwendigkeit *haben*, und das ist die Absicht auf *Glückseligkeit*« (GMS BA 42; AA IV: 415.28–33).

<sup>168</sup> Siehe Fußnote 143 aus Seite 161. Mit diesem Verweis auf die Klugheit glaubt Kant den Gebrauch des Wortes »pragmatisch« charakterisieren zu können. Vgl. GMS BA 4, AA IV: 417.32–37: »Mich deucht, die eigentliche Bedeutung des Worts *pragmatisch* könne so am genauesten bestimmt werden. [...] Pragmatisch ist eine *Geschichte* abgefaßt, wenn sie *klug* macht, d. i. die Welt belehrt, wie sie ihren Vorteil besser, oder wenigstens eben so gut, als die Vorwelt, besorgen könne.«

<sup>169</sup> Vgl. GMS BA 44, AA IV: 416.28–417.2: »Man könnte die ersteren Imperative auch *technisch* (zur Kunst gehörig), die zweiten *pragmatisch* (zur Wohlfahrt), die dritten *moralisch* (zum freien Verhalten überhaupt, d. i. zu den Sitten gehörig) nennen.«

<sup>170</sup> Vgl. Schwaiger, »Klugheit bei Kant« (2002), S. 149.

<sup>171</sup> GMS BA 42, AA IV: 416.30–37.

<sup>172</sup> KU § 91, AA V: 470.9–10.

<sup>173</sup> MS-TL A 16, AA VI: 387.26–27. Siehe auch GMS BA 1 f., AA IV: 393.14–16; MS-TL A 168 f., AA VI: 480.23–25; RGV A 80, AA VI: 67.20–23.

wie »lang anhaltende (nicht nur kurzfristige) umfassende Zufriedenheit« zu erläutern. Es geht um einen Zustand, der erstens durch empirische Zufriedenheit bestimmt ist, aber zweitens nicht die kurzfristige Befriedigung von Begierden meint, sondern auf die Ausgestaltung längerer Lebensabschnitte (letztlich das gesamte Leben) zielt.

Damit ist der Begriff »Glückseligkeit« klarer, aber auch enger als der Begriff der Eudaimonia bei Aristoteles<sup>174</sup>, insofern Kant die Glückseligkeit eindeutig auf das somatische Wohlbefinden einschränkt. (Im Gegenzug stellt sie allerdings nicht mehr das höchste Gut dar, welches nun in der Verbindung von Glückseligkeit und Sittlichkeit besteht.<sup>175</sup>) Zu bestimmen und erfolgreich anzuwenden sind nur noch die Mittel zum Erreichen dieses Ziels. Zumindest der späte Kant scheint den Ansatz zu verwerfen, wonach die Klugheit sowohl die Inhalte des Glücks als auch die Mittel, diese zu erreichen, bestimmt, weil durch das allen gemeinsame Ziel einer anhaltenden ›Glückseligkeit‹ die Frage nach dem Inhalt bereits beantwortet ist.<sup>176</sup> Allerdings sei es

ein Unglück, daß der Begriff der Glückseligkeit ein so unbestimmter ist, daß, obgleich jeder Mensch zu dieser zu gelangen wünscht, er doch niemals bestimmt und mit sich selbst einstimmig sagen kann, was er eigentlich wünsche und wolle.<sup>177</sup>

So könnte man auch sagen, dass durch die Unbestimmtheit des Begriffs der Glückseligkeit die Frage nach dem Inhalt des Glücks weiter besteht. Dass Kant von der Glückseligkeit als einem ›unbestimmten‹ Begriff spricht, lässt zunächst vermuten, dass er doch den Gehalt des Begriffs und damit seine Inhalte für fraglich hält. Sachlich ist der Punkt jedoch klar: Wenn wir auch die Mittel, dauerhafte Zufriedenheit zu erlangen, als *Inhalte* der Glückseligkeit bezeichnen können, steht doch deren Ausrichtung auf die dauerhafte Zufriedenheit längst fest. Dieses langfristige Wohlbefinden *ist* die Glückseligkeit, wenngleich wir dazu neigen, die je individuell als geeignet angesehenen Mittel als Inhalte der Glückseligkeit anzusprechen.

Das Problem, mit dem wir stets konfrontiert sind, besteht darin, dass wir verschiedene Zwecke zu verfolgen willens sind, die sich gegenseitig behindern. Wir wollen etwa *sowohl* beruflich erfolgreich sein, *als auch* viel Freizeit haben und stellen fest, dass

<sup>174</sup>Hier bezogen auf das erste Buch der »Nikomachischen Ethik«, siehe Aristoteles, *Nikomachische Ethik* (1972), S. 1–12.

<sup>175</sup>Vgl. KrV B 841 f. AA III: 527.33–528.15.

<sup>176</sup>Vgl. Schwaiger, *Kategorische und andere Imperative* (1999), S. 185f. Nach Schwaiger stellt sich diese Doppelfrage beim späten Kant nur noch hinsichtlich des Glücks als *summum bonum*.

<sup>177</sup>GMS BA 46, AA IV: 418.1–4.

beides zugleich nicht realisierbar ist. In diesem Fall – so scheint es – müssen wir nach dem Inhalt des ›Glücks‹ oder der Glückseligkeit fragen. Allerdings ließe sich ebenso sagen, dass bloß die Mittel fraglich sind, mit denen wir dauerhafte Zufriedenheit erlangen können. Wir wissen eben nicht im Vorhinein, ob wir nach dem jahrelangen zielstrebigem Verfolgen unserer Karriere zufrieden sind oder ausgebrannt. Noch weniger wissen wir jemals, ob der andere Weg als der, den wir wählten, uns mehr an Zufriedenheit eingebracht hätte. Diese dauerhafte Zufriedenheit ist letztlich das einzige Ziel, zu dem die Klugheit die Mittel sucht.<sup>178</sup> Diese Mittel wiederum lassen sich als (subalterne) Zwecke ansehen. Wir verfolgen sie nicht um ihrer selbst willen, sondern weil wir sie für geeignete Mittel zur dauerhaften Zufriedenheit ansehen. Dauerhaftes Glück jedoch wird um seiner selbst willen angestrebt – es ist ein letzter Zweck.

Glückseligkeit hat einen Sonderstatus unter unseren Zwecken, weil jeder Mensch als endliches Vernunftwesen danach strebt. Denn jeder Mensch versucht, dauerhaft glücklich zu sein, wenn auch die Vorstellungen auseinandergehen, wie dieser Zustand zu erreichen ist. Dies liegt daran, dass der jeweils geeignete Weg zur Glückseligkeit von biographischen Zufälligkeiten und der jeweils eigenen Wunsch- und Bedürfnisstruktur abhängig ist. Was den einen Menschen glücklich macht, das verursacht bei dem anderen negative Gefühle wie Stress oder Langeweile. Der eine fühlt sich eben beim Angeln wohl, der andere auf einer anspruchsvollen Hochtour. Selbstredend besitzen wir auch Wissen darüber, was Menschen ganz allgemein glücklich oder unglücklich macht, und insofern ist es durchaus möglich, allgemeines pragmatisches Wissen zu haben, welches sich in Ratschlägen artikuliert.<sup>179</sup> Der Verzicht auf harte Drogen ist beispielsweise für jeden Menschen im Interesse seiner eigenen langfristigen Zufriedenheit empfehlenswert, da wir begründeter Weise davon ausgehen, dass der

<sup>178</sup>Vgl. Schwaiger, *Kategorische und andere Imperative* (1999), S. 185: »[U]m die Zeit der *Grundlegung* ist der Gedanke, daß die Klugheitslehre neben den Mitteln auch den Zweck der Glückseligkeit bestimmen müsse, völlig zurückgetreten. Die Möglichkeit eines Irrtums bei der inhaltlichen Füllung des Glücksbegriffs gerät aus dem Blick; ein bloßes Scheinglück wird mit keinem Wort mehr erwähnt. Die Klugheit macht nur noch die Mittel ausfindig; allein der Sittlichkeit kommt es zu, auch den Zweck zu bestimmen.«

<sup>179</sup>Vgl. Brandt, »Klugheit bei Kant« (2005), S. 98: »Obwohl das Glücksziel am Horizont des menschlichen Lebens, für dessen Erreichung die Klugheit ihre Ratschläge in hypothetischen Imperativen liefert, zwar notwendig, aber nur unbestimmt ist und bei jedem Menschen wechselt, gibt es ein weites Klugheitsfeld im privaten und öffentlichen Handeln, das Kant in seiner ›pragmatischen Anthropologie‹ durchleuchtet; sie ist eine empirische Klugheitslehre, die wegen ihrer Fundierung in der Natur des Menschen, also der bloßen Erfahrung, nicht zur eigentlichen kritischen Philosophie als einer Vernunftferkenntnis aus Begriffen gehört; aber immerhin, Kant bezeichnet sie als Wissenschaft.«

aus längerem Drogenkonsum resultierende Zustand für niemanden wünschenswert ist.<sup>180</sup>

Weil die Überzeugungskraft von pragmatischen Imperativen der Klugheit von der Übereinstimmung mit (mehr oder minder kontingenten) subjektiven Wünschen abhängig ist, die jeder selbst beurteilen muss, handelt es sich bei positiven wie negativen Ratschlägen der Klugheit nicht um Gebote, sondern eben nur um Ratschläge.<sup>181</sup> Es liegen zwischen den drei Arten von Imperativen Unterschiede in der Art der Nötigung vor,<sup>182</sup> wenngleich alle drei als Imperative uns als nötigend begegnen. Der Rat des Arztes, weniger Alkohol zu trinken, hat nicht die Verbindlichkeit eines moralischen Gebotes. Wer es für wahrscheinlich hält, dass ein Leben in geselliger Bierlaune ihn glücklicher machen wird als lang anhaltende Gesundheit, der möge diesen Weg für sich einschlagen. Eine Erfolgsgarantie hat er dabei freilich so wenig wie derjenige, der auf feucht-fröhliche Abende um der Gesundheit willen verzichtet. Aber er hat doch das Recht, den von ihm für richtig befundenen Weg in seinem eigenen Leben einzuschlagen und zu versuchen, nach seiner eigenen Façon glücklich zu werden.

Gegenüber Kindern freilich, denen wir keine Mündigkeit zusprechen, artikulieren wir Imperative der Klugheit als Anweisungen, denen sie Folge zu leisten haben. Es steht nicht in ihrer eigenen Verantwortung, sich zwischen schulischem Erfolg und

<sup>180</sup>Dieser Ratschlag ist nicht zu verwechseln mit einem möglicherweise zu begründenden moralischen Verbot, sich selbst in einen Rauschzustand zu versetzen. Ein solches Verbot ließe sich etwa dadurch begründen, dass man darauf verweist, dass Drogenkonsum die Fähigkeit zu moralischem Handeln reduziert, indem die Abhängigkeit zu Beschaffungskriminalität verleitet oder der Rausch unmoralisches oder gar kriminelles Handeln hervorruft. Kant äußert sich dazu in der »*Metaphysik der Sitten*« (vgl. MS-TL A 80–82; AA VI: 427.1–428.26). Auffällig ist, dass zuverlässige Ratschläge oft negativ formuliert sind, uns also sagen, was im Interesse unserer dauerhaften Zufriedenheit zu unterlassen oder »*unklug*« ist. Vgl. Schwaiger, *Kategorische und andere Imperative* (1999), S. 190: »Im allgemeinen werden Ratschläge für das Glück eher negativ als positiv gehalten sein müssen.« Ratschläge im positiven Sinne – die nicht Unglück verhindern, sondern Glück herbeiführen sollen – sind weitaus schwerer zu finden. Dennoch gibt es sie natürlich; man denke etwa an den Ernährungshinweis, abwechslungsreiche Nahrung mit Obst und Gemüse zu sich zu nehmen. Medizinische Ratschläge sind in der Regel Ratschläge der Klugheit, da uns unsere Gesundheit stets im Interesse langfristiger Glückseligkeit am Herzen liegt.

<sup>181</sup>»Die *Ratgebung* enthält zwar Notwendigkeit, die aber bloß unter subjektiver gefälliger Bedingung, ob dieser oder jener Mensch dieses oder jenes zu seiner Glückseligkeit zähle, gelten kann« (GMS BA 44, AA IV: 416.23–26). Vgl. auch Schwaiger, *Kategorische und andere Imperative* (1999), S. 189: »Nach unserem alltäglichen Verständnis gehört aber offenbar wesentlich zu einem Ratschlag, daß er selbst dann, wenn er gut und richtig ist, nicht übernommen werden muß, sondern verworfen werden kann. Ratschläge lassen dem anderen die Freiheit, über sein eigenes, individuelles Glück in letzter Instanz selbst zu entscheiden.«

<sup>182</sup>»Das Wollen nach diesen dreierlei Prinzipien wird auch durch die *Ungleichheit* der Nötigung des Willens deutlich unterschieden« (GMS BA 43; AA IV: 416.15–16).

Freizeit zu entscheiden. Aber wenn jemand mündig zu sein beansprucht, muss er im Bereich der Klugheit Ratschläge auf eigene Verantwortung annehmen oder ablehnen. Dadurch unterscheiden sich aus der Perspektive mündiger Menschen Ratschläge der Klugheit von moralischen Vorschriften. Unmündig ist mindestens derjenige, der sich in der eigenen Lebensgestaltung ausschließlich am Beispiel anderer orientiert, der sich von Freunden, Eltern oder ganz abstrakt ›der Gesellschaft‹ zu einer bestimmten Lebensweise genötigt sieht, weil er sich Selbständigkeit nicht zutraut.

Das heißt freilich nicht, dass der mündige Mensch sich von anderen Ratschläge der Klugheit generell verbitten könnte. Das je eigene Leben klug einzurichten, ist eine Sache der Vernunft, schon weil es um die langfristige Zufriedenheit geht. Zwar müssen wir oft schlicht darauf achten, was uns selbst Freude bereitet – wir müssen auf unser eigenes Gefühl der Lust und Unlust hören. Dennoch gibt es vernünftige und unvernünftige Wege, mit den eigenen Präferenzen und Neigungen umzugehen, die als solche der intersubjektiven Überprüfbarkeit und Bewertbarkeit zugänglich sein müssen. Denn damit, dass wir sie als vernünftig oder unvernünftig bewerten, sind wir wieder auf die erweiterte Denkungsart verwiesen. Wir sollen uns also auch in Fragen der Klugheit, des individuellen Strebens nach Glückseligkeit nicht als logische Egoisten, sondern als Pluralisten verhalten. Das kompetente Verfolgen je eigener Lebensentwürfe ist eine Sache der Vernunft und daher auf den intersubjektiven Austausch mit anderen angewiesen. In diesem Austausch erwerben und bewahren wir die Kompetenz der eigenen vernünftigen Lebensführung.

Klugheit als die Kompetenz der je eigenen Lebensgestaltung rückt die alltäglichste Form unserer individuellen Freiheit in den Mittelpunkt des theoretischen Interesses.<sup>183</sup> Als Provokation kann die Implikation verstanden werden, dass neben der Moralität und der Glückseligkeit, die als der empirische Zustand je eigener dauerhafter Zufriedenheit verstanden wird, kein weiterer ›Wert‹ des eigenen Lebens zugelassen wird. Es gibt – so Kant – neben Recht und Moral keine verbindlichen Maßstäbe unserer Lebensgestaltung. Die je eigene Glückseligkeit und Moralität – und mit der Moralität

---

<sup>183</sup>Vgl. Schwaiger, »Klugheit bei Kant« (2002), S. 158: »Mit der Forderung, daß ein kluger Mensch divergierende bis konfligierende Absichten zu seinem dauerhaften persönlichen Vorteil vereinigen müsse, rückt nun die Freiheit des einzelnen hinsichtlich dessen, was er aus sich selber machen möchte, in den Mittelpunkt.«



auch die *fremde* Glückseligkeit – sind die einzigen Maßstäbe, anhand derer sich unsere je eigene Lebensgestaltung messen lässt.

Das Wissen und die Fähigkeit, sich selbst Ziele zu stecken und erfolgreich zu verfolgen, die nicht kurzfristige Befriedigung, sondern anhaltendes Glück gewähren, ist die Privatklugheit. Weltklugheit ist dagegen »die Geschicklichkeit eines Menschen, auf andere Einfluß zu haben, um sie zu seinen Absichten zu gebrauchen.«<sup>184</sup> Wer Weltklugheit besitzt, der – so könnten wir heute sagen – ist hinreichend sozialkompetent, um sich sicher und zielgerichtet in der menschlichen Gesellschaft bewegen zu können. Auch hier soll es sich um eine grundlegende Kompetenz handeln, die nicht einfach die Anwendung einer anderen Fähigkeit beschreibt. Insbesondere von technischem Können (›Geschicklichkeit‹) ist sie unterschieden, insofern Geschicklichkeit auf Sachen, Weltklugheit jedoch auf Personen geht.<sup>185</sup> Gerade bei freien Kooperationen, in denen unsere Kooperationspartner zugleich als Zwecke angesehen werden, die weder durch Zwang noch durch Täuschung zur Mithilfe gebracht werden, sind beide grundlegend unterschieden.<sup>186</sup>

Aber auch Weltklugheit generiert keine neuen Ziele, sondern setzt eine Orientierung an Glückseligkeit (und Sittlichkeit) bereits voraus. Daher nützt sie nur demjenigen, der zugleich die nötige Privatklugheit besitzt. Wer sozialkompetent ist und andere zu seinen Zielen gebrauchen kann, aber nicht selbständig sein Leben auf das Ziel der Glückseligkeit auszurichten vermag (sondern hierin von anderen abhängig bleibt), wird durch Weltklugheit nicht mündig. Daher ist Weltklugheit in ihrem Nutzen von der Privatklugheit abhängig.<sup>187</sup>

<sup>184</sup>GMS BA 42, AA IV: 416.32–33. Entgegen einem möglichen ersten Anschein konfligiert dies nicht mit der Forderungen der Moral, andere »jederzeit zugleich als Zweck, niemals bloß als Mittel« (GMS BA 66 f., AA IV: 429.11–12, o. H. i. O.), zu gebrauchen, da es nicht verlangt, jemanden als *bloßes* Mittel zu betrachten. Fast jede Kooperation beinhaltet, andere Menschen *auch* als Mittel zu betrachten, aber als freie Kooperation beinhaltet sie eben auch, dass der andere zugleich Zweck ist – insofern weder Zwang noch Unehrllichkeit die Grundlage bilden.

<sup>185</sup>Vgl. Schwaiger, *Kategorische und andere Imperative* (1999), S. 128.

<sup>186</sup>Dies macht die Aufgabe der *Zivilisierung* aus: Wer zivilisiert ist, kann seine eigenen Ziele in Zusammenarbeit mit seinen Mitmenschen verfolgen. Vgl. Päd A 23, AA IX: 450.3–5: »Muß man darauf sehen, daß der Mensch auch *klug* werde, in die menschliche Gesellschaft passe, daß er beliebt sei, und Einfluß habe. Hierzu gehört eine gewissen Art von Kultur, die man *Zivilisierung* nennet.« Siehe auch Anth A 319, AA VII: 323.21–25: »Die *pragmatische Anlage* der Zivilisierung durch Kultur, vornehmlich der Umgangseigenschaften und der natürliche Hang seiner Art, im gesellschaftlichen Verhältnisse aus der Rohigkeit der bloßen Sachgewalt herauszugehen und ein gesittetes (wenn gleich noch nicht sittliches), zur Eintracht bestimmtes, Wesen zu werden, ist nun eine höhere Stufe.«

<sup>187</sup>Vgl. GMS BA 42, AA IV: 416.34–37.

Wissen, welches uns zur Orientierung im Handeln dient, nennt Kant *pragmatisch* (im weiten Sinne). Zu diesem zählen praktische Erkenntnisse, die uns endlichen Wesen als *Imperative* begegnen. Aber auch theoretisches Wissen zählt zu den pragmatischen Erkenntnissen, insofern wir es für unser Handeln benötigen. Wie im letzten Kapitel gesehen, zählt dazu insbesondere das Wissen der »*Anthropologie in pragmatischer Hinsicht*«, welches ich als Wissen um die *conditio humana* umschrieb. Aus dem Verhältnis zwischen dem, was wir als Menschen *sollen* (praktische Erkenntnis), und dem, was wir als Menschen *sind* (*conditio humana*), ergibt sich die Bestimmung des Menschen. Diese Zusammenhänge verdeutlicht Abbildung 4.1.

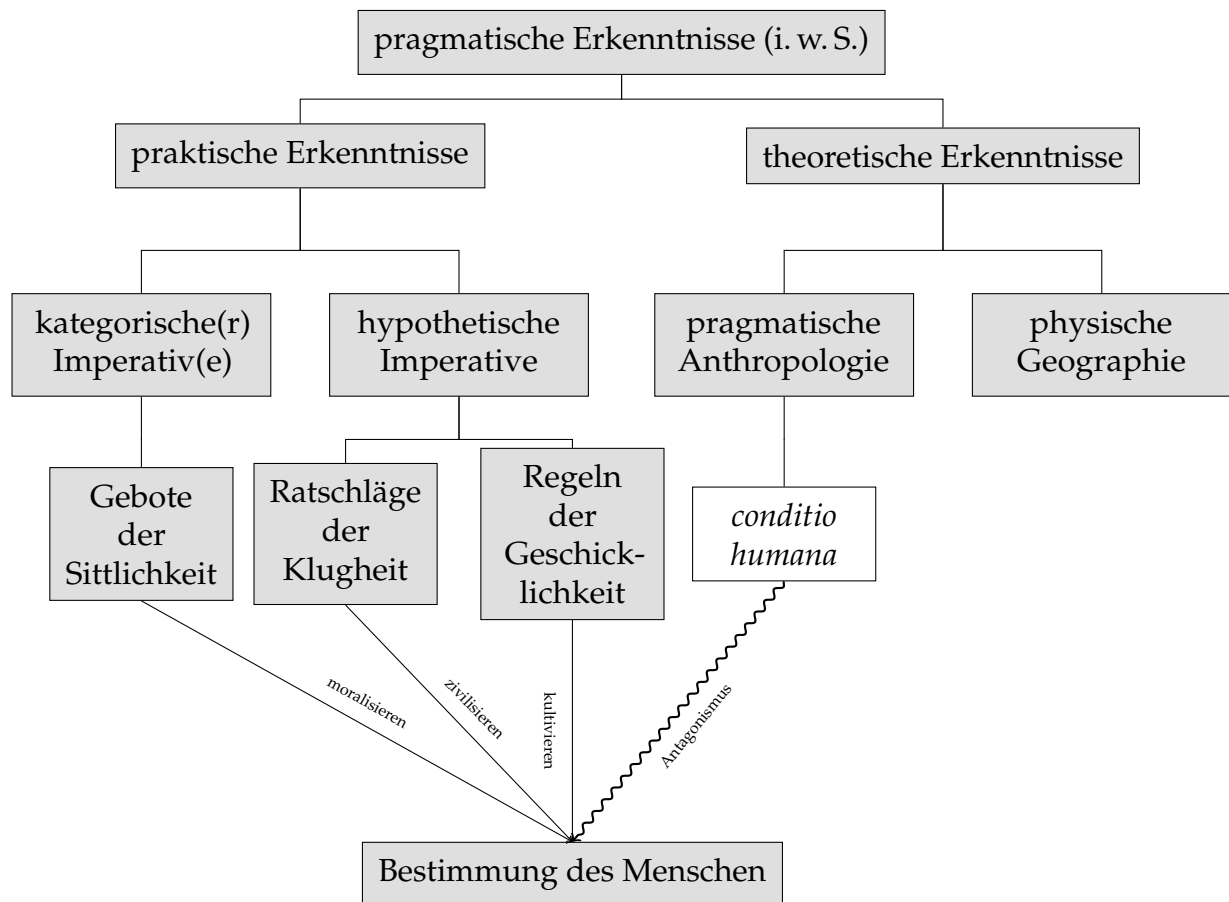


Abbildung 4.1.: Erkenntnisarten nach Handlungsorientierung bei Kant

Da es drei Arten von Imperativen gibt und die Bestimmung des Menschen der Gegenüberstellung von praktischen Erkenntnissen und *conditio humana* entspringt, entspricht es auch der sich einstellenden Erwartungshaltung, wenn Kant drei Aspekte der Bestimmung des Menschen als Konsequenzen aus der Anthropologie nennt. Zu

Beginn dieses Kapitels hatte ich Kultivierung, Zivilisierung und Moralisierung als Ziele benannt, die sich aus der Bestimmung des Menschen ergeben.<sup>188</sup> In der »Pädagogik« verbindet Kant nun die Kultur mit der technischen Anlage des Menschen zur *Geschicklichkeit*, die Zivilisierung mit der pragmatischen Anlage zur *Klugheit* und die Moralisierung mit der moralischen Anlage nach dem *Freiheitsprinzip*<sup>189</sup>, also mit den drei Arten von Imperativen.<sup>190</sup> Moral, Klugheit und Geschicklichkeit sind die wesentlichen Zwecke der Vernunft, die zu einer freien und selbstbestimmten Gestaltung des eigenen Lebens notwendig sind. Somit sind es die *praktischen Erkenntnisse*<sup>191</sup>, über die wir verfügen müssen, um Bescheid zu wissen über unsere Bestimmung als Menschen. Unsere Bestimmung ist es, gerade in Fragen der Moral und der Klugheit kompetent urteilen und so ein selbstbestimmtes, vernunftgeleitetes Leben führen zu können.

Welche technischen Regeln uns zu wissen obliegen, ist nun tatsächlich individuell verschieden, denn es hängt von der Verfolgung von Zwecken ab, die in zweierlei Hinsicht kontingent sind. Sie sind erstens kontingent in dem Sinne, dass wir bei ihnen im Gegensatz zu dem Ziel der Glückseligkeit eine tatsächliche Absicht, sie zu erreichen nicht *voraussetzen* können. Sie sind außerdem kontingent, insofern wir bei ihnen im Gegensatz zu den Zwecken, die zu verfolgen uns die Moral vorschreibt, nicht *fordern* können, sie zu verfolgen. Die Regeln, die wir kennen und anwenden können müssen, um etwa ein Flugzeug zu konstruieren oder am offenen Herzen zu operieren, müssen uns nur dann interessieren, wenn wir Ingenieure oder Ärzte sind. Wir sind nicht unmündig, wenn wir sie nicht kennen. Pragmatische Ratschläge und moralische Gebote hingegen gehen jeden von uns an, denn sie hängen von keinen

<sup>188</sup>Siehe S. 159.

<sup>189</sup>Vgl. Anth A 316-321, AA VII: 322.13-325.10; Päd A 22 f., AA IX: 449.27-450.14.

<sup>190</sup>Die Systematisierung mag sich an unterschiedlichen Stellen geringfügig anders darstellen: In der »*Anthropologie*« hingegen umfasst die Kultur neben der Entwicklung der technischen auch die Entwicklung der pragmatischen Anlage (vgl. Anth A 319, AA VII: 323.21-324.11). Man könnte somit Kultur und Moral als die beiden entscheidenden Bildungsziele bezeichnen. Und in der »*Kritik der Urteilskraft*« heißt es: »Die Hervorbringung der Tauglichkeit eines vernünftigen Wesens zu beliebigen Zwecken überhaupt (folglich in seiner Freiheit) ist die *Kultur*« (KU § 83, AA V: 431.28-30). Doch letztlich bleibt der durchgängige Bezug auf die drei Arten von Imperativen bestehen.

<sup>191</sup>In der »*Kritik der Urteilskraft*« hebt Kant hervor, dass technische Imperative auf Naturbegriffen beruhen und daher nicht zur praktischen, sondern zur theoretischen Philosophie zählen. Dennoch nennt er sie »technisch-praktische Erkenntnisse«. Die Einteilung der Philosophie in eine theoretische und eine praktische Philosophie stimmt also nicht mit der Einteilung der Erkenntnisse in theoretische und praktische überein. Die praktische Philosophie beschränkt sich auf die Behandlung der moralisch-praktischen Erkenntnisse unter Auslassung der Imperative der Klugheit und der Geschicklichkeit (vgl. KU S. xi-xii, AA V: 171.4-172.22).

kontingenten Zwecken ab. Die Ratschläge der Klugheit hängen von einem Zweck ab, der nicht kontingent ist, und die Gebote der Sittlichkeit sind von gar keinen Zwecken abhängig, sondern schreiben Zwecke vor. Über *beide* müssen wir also im Interesse mündiger Lebensgestaltung je selbst verfügen. Wer sich die Moral oder die Ratschläge der Klugheit von anderen vorgeben lässt, der ist unmündig. Mündigkeit in der Lebensführung lässt sich nicht auf die Fähigkeit zu moralischem Handeln allein oder klugem Handeln allein reduzieren. *Beides* geht *alle* Menschen an; denn der Mensch kann seine Bestimmung nur erfüllen, wenn er sich in beiden Bereichen hinreichend auskennt.

### 4.3.2. Die Fehlbarkeit der praktischen Vernunft

Ich möchte im folgenden zeigen, dass einer selbständigen, vernünftigen und mündigen Lebensführung, die sich an der Bestimmung des Menschen orientiert, keine epistemischen Schwierigkeiten entgegenstehen. Stattdessen finden die Hindernisse einer aufgeklärten Lebensführung ihren Niederschlag in Kants Konzeption der Endlichkeit unseres Willens, wie sie in Kapitel 3.3.3 beschrieben wurde. Unser Wille oder unsere praktische Vernunft ist endlich, insofern praktische Erkenntnisse in der Form von Imperativen auftreten. Sie *notigen* uns zu einem bestimmten Verhalten, welches wir als endliche Vernunftwesen, deren Handeln wesentlich von Neigungen bestimmt wird, nicht ohnehin ausführen. Gerade in den aufklärungsrelevanten Bereichen praktischer und pragmatischer Erkenntnisse ist es nicht die Endlichkeit unseres Verstandes im Erkennen, die Mündigkeit erschwert, sondern die Endlichkeit des Willens in der Ausführung entsprechender Handlungsvorschriften.

Kant versteht unter einem Imperativ die Formel für einen Grundsatz, der für einen Willen notwendig ist.<sup>192</sup> Nur dort, wo es zu Diskrepanzen zwischen Prinzipien und unseren tatsächlichen Handlungen kommen kann, die darin begründet sind, dass wir unseren Neigungen folgen, sind Imperative denkbar. Deshalb sind Gebote der Moral paradigmatische, aber nicht die einzigen Fälle von Imperativen. Denn nicht nur im Falle des kategorischen Imperativs gibt es solche Diskrepanzen, sondern auch bei den hypothetischen Imperativen kann es sein, dass Prinzipien bei uns nicht

---

<sup>192</sup>Vgl. GMS BA 37, AA IV: 413.9–11.

handlungswirksam werden, weil antagonistische Neigungen dies verhindern.<sup>193</sup> Wer einen Halbmarathon unter 90 Minuten laufen möchte, muss dafür mehrfach in jeder Woche trainieren. Ein hypothetischer Imperativ besagt daher: »Trainiere mehrfach in jeder Woche, wenn du einen Halbmarathon unter 90 Minuten laufen möchtest!« Da es ein kontingentes Ziel ist, einen Halbmarathon unter 90 Minuten zu laufen, handelt es sich um einen problematischen Imperativ oder eine Regel der Geschicklichkeit. Sie gilt als objektives Prinzip für diejenige, die dieses Ziel verfolgt. Und wie jeder weiß, können Neigungen die Ausführung dieses objektiven Prinzips punktuell oder auch dauerhaft verhindern – sie verhindern damit, dass ein objektives Prinzip zugleich zu einem subjektiven Prinzip wird. Uns tritt ein solches Prinzip daher als *nötigend* entgegen. Selbst wenn wir oft ohne zu zögern das Training beginnt, benötigen wir doch mitunter Disziplin oder gar Überwindung. Und hier merken wir, dass Regeln der Geschicklichkeit uns nötigen und daher Imperative sind. Ganz analog lautet ein Ratschlag der Klugheit: »Rauche nicht!« Da Zigarettenrauch gesundheitsschädlich ist, wirkt er langfristig der Glückseligkeit entgegen! Deswegen ist dieser Imperativ einer der Klugheit. Nun weiß jeder, der selbst einmal rauchte oder noch immer raucht, wie schwer es fällt, die zu diesem Imperativ antagonistischen Begierden zu überwinden. Der Imperativ der Klugheit ist *nötigend* für den, der sich an ihm orientieren möchte, so frei er ihn auch gewählt hat. Ein Imperativ verliert seinen *nötigenden* Charakter nicht dadurch, dass andere ihn nur als Ratschlag anbringen. Die praktische Vernunft des Menschen ist also endlich, insofern er trotz richtiger Einsicht dabei scheitert, vernünftig zu *handeln*. Zwar *wissen* wir Kant zufolge gut genug, was zu tun ist, um moralisch, klug und geschickt zu handeln; aber dennoch scheitern wir in der Ausführung, weil wir nicht die nötige Disziplin aufbringen.

Zwischen Geschicklichkeit in verschiedenen Bereichen, Moralität und Klugheit besteht hinsichtlich der jeweiligen epistemischen Zugänglichkeit ein beachtlicher Unterschied. Auf der einen Seite wissen wir nur sehr wenig darüber, wie Glückseligkeit – die eigene wie fremde – zu erreichen ist. Denn Glückseligkeit meint nicht temporäre Befriedigung, sondern langfristiges Glück. Und sie verlangt, die unterschiedlichen und

<sup>193</sup>Vgl. Paton, *The Categorical Imperative* (1948), S. 114: »The principles of goodness thus appear in our finite human condition as principles of obligation. This is true even where the principle in question is one of skill or rational self-love and not of morality. Men are not wholly rational in the pursuit of happiness or even in the adoption of means to ends.«

sich widerstreitenden (aktuellen wie zukünftigen) Bedürfnisse in Einklang zueinander zu bringen oder gegeneinander abzuwägen. Wie sich verschiedene Handlungsweisen und Entscheidungen langfristig bezahlt machen werden, ist schwer abzuschätzen. Kant neigt bezüglich unserer Möglichkeiten, das je eigene langfristige Glück auf vernünftigen (und moralkonformen) Wegen zu verfolgen, mitunter zum Pessimismus. Der Mensch *muss* sich zur Erreichung seiner Glückseligkeit seiner Vernunft bedienen, hat damit aber ein denkbar schlechtes Instrument zur Verfügung.<sup>194</sup> Dennoch sind wir alle nicht völlig ratlos. Wir können unser je eigenes Leben mit Blick auf anhaltendes Glück kompetent führen, wenngleich eine gewisse Unsicherheit über den Ausgang immer bleibt; und wir sind auch in begrenztem Umfang in der Lage, allgemeine Ratschläge zu geben. Zumindest aber können wir sagen, dass niemand ohne unsere Mithilfe sagen kann, wie wir selbst zur Glückseligkeit gelangen können. Wegen ihrer Abhängigkeit von biographischen und anderen individuellen Zufälligkeiten wie den eigenen Bedürfnissen und Neigungen, über die in aller Regel wir selbst am zuverlässigsten Auskunft geben können, können Experten uns möglicherweise bei eigenständigem Urteilen helfen, aber sie können uns dieses Urteil nicht abnehmen.

Anders verhält es sich freilich mit den technischen Regeln der Geschicklichkeit. Als Regeln, die sich auf zufällige Zwecke beziehen, sind sie prädestiniert für die Ausbildung eines Expertenwesens. Wir werden jeweils über die meisten technischen Regeln nicht selbst kompetent urteilen können und uns darauf beschränken müssen, Kompetenzen bezüglich derjenigen Geschicklichkeiten zu erwerben, deren Zwecke wir zu den eigenen machen wollen. Jede spezifische Ausbildung liefert hierfür ein Beispiel.

Schließlich befindet sich in Fragen der Moralität jeder in einer epistemisch günstigen Position, weil *jeder* über die entsprechende Urteilskompetenz verfügt. Die These von der Aufklärungsrelevanz ethischen Wissens ist bei Kant mit der weiteren These korreliert, dass jeder zu einem eigenständigen ethischen Urteil auch *fähig* sei. In der »*Grundlegung zur Metaphysik der Sitten*« schreibt er:

Was ich also zu tun habe, damit mein Wollen sittlich gut sei, darzu brauche ich gar keine weit ausholende Scharfsinnigkeit. Unerfahren in Ansehung des Weltlaufs, unfähig, auf alle sich eräug-

<sup>194</sup>Man beachte hierzu die Ausführungen zur Misologie der Vernunft in GMS BA 4–8, AA IV: 395.4–396.37.

nende Vorfälle derselben gefaßt zu sein, frage ich mich nur: Kannst du auch wollen, daß deine Maxime ein allgemeines Gesetz werde?<sup>195</sup>

In dieser These Kants liegt eine der Grundlagen des bekannten Primats des Praktischen, der sich nicht erst aus dem Ergebnis der Vernunftkritik ergibt, sondern der Aufklärung weitgehend programmatisch zugrunde liegt.<sup>196</sup> Es bestehe ein grundlegender Unterschied zwischen theoretischer und praktischer Vernunft darin, dass wir in der theoretischen Vernunft anfällig für Irrtümer, Aporien und Widersprüche in unseren Ansichten sind, sobald wir den Bereich der Erfahrung verlassen und uns in die Metaphysik begeben. Die praktische Vernunft hingegen habe es gerade dort besonders leicht.<sup>197</sup> Einfach ist freilich nicht das Aufsuchen des Prinzips der Moralität, also des kategorischen Imperativs, sondern dessen Anwendung, welche unseren moralischen Urteilen immer schon zugrunde liege. Dabei mögen sich auch die besten Köpfe darin täuschen können, worin moralische Urteile fundiert sind – so wie sich nach Kant etwa Hume täuschte, als er unseren Urteilen ein moralisches Gefühl zugrunde legte. Die Anwendung hingegen erfordert kein Expertenwissen. Denn um zu wissen, welche Handlung moralisch geboten oder verboten ist, muss ich nirgends nachschauen, ich muss weder ein Buch (etwa einen Beichtspiegel) zur Hand nehmen noch einen Experten befragen, sondern verlasse mich einfach auf den Maßstab, den ich in meiner Vernunft finde. Der Kategorische Imperativ beschreibt die Grundlage unseres moralischen Urteilens und Handelns, so wie sie uns auch vor jedem Philosophieren längst vertraut sein kann.<sup>198</sup> Nur handelt es sich freilich in der Regel um ein implizites Wissen. Erst die Philosophie expliziere, was unsere Praxis längst

<sup>195</sup>GMS BA 19–20, AA IV: 403.18–22.

<sup>196</sup>Vgl. Ciafardone, »Über das Primat der praktischen Vernunft vor der theoretischen bei Thomasius und Crusius mit Beziehung auf Kant« (1982), S. 127–130. Wie Ciafardone darlegt, widerspricht dies dem fundamentalen Missverständnis, welches in der vorkantischen deutschsprachigen Philosophie erstlinig den Hort einer »rationalistischen« Metaphysik sieht. Vielmehr zeigt sich – exemplarisch bei Thomasius – ein Vorbehalt gegenüber metaphysischen Überlegungen, der sich einerseits aus Relevanzüberlegungen und andererseits aus methodischen Vorbehalten speist.

<sup>197</sup>Vgl. GMS BA 21, AA IV: 404.13–19: »In dem letzteren [dem theoretischen Beurteilungsvermögen; A. G.], wenn die Vernunft es wagt, von den Erfahrungsgesetzen und den Wahrnehmungen der Sinne abzugehen, gerät sie in lauter Unbegreiflichkeiten und Widersprüche mit sich selbst, wenigstens in ein Chaos von Ungewißheit, Dunkelheit und Unbestand. Im praktischen aber fängt die Beurteilungskraft denn eben allererst an, sich recht vorteilhaft zu zeigen, wenn der gemeine Verstand alle sinnliche Triebfedern von praktischen Gesetzen ausschließt.«

<sup>198</sup>Vgl. GMS BA 20-1, AA IV: 404.1-7: »Es wäre hier leicht zu zeigen, wie sie [d. i. die gemeine Menschenvernunft; A. G.], mit diesem Kompass in der Hand, in allen vorkommenden Fällen sehr gut Bescheid wisse, zu unterscheiden, was gut, was böse, pflichtmäßig, oder pflichtwidrig sei, wenn man, ohne sie im mindesten etwas Neues zu lehren, sie nur, wie Sokrates tat, auf ihr eigenes Prinzip aufmerksam

zum Ausdruck bringe, und zwar nicht, um neues Wissen zu generieren, sondern um die Möglichkeit zu eliminieren, die jedem zugänglichen ethischen Standards mittels ausgeklügelter Scheinargumente an unsere subjektiven Bedürfnisse und Wünsche anzupassen – die *natürliche Dialektik*.<sup>199</sup>

### 4.3.3. Mündige Lebensführung und endliche Vernunft

Kant weist die Behauptung zurück, Autonomie und Mündigkeit seien mit Beliebigkeit verbunden, insofern sein Begriff der Mündigkeit und Autonomie nicht besagt, dass wir Inhalte frei auswählen, sondern dass wir sie eigenverantwortlich *erkennen* sollen. Zu Beginn von Kapitel 4.2 artikuliert ich die Vermutung, dass eine Akzentuierung bestimmter Erkenntnisse helfen könnte, Mündigkeit zu einem realistischen Anspruch zu machen. Ginge es der Aufklärung nur um Mündigkeit in bestimmten Fragen, wäre ihrem Anspruch in epistemischer Hinsicht leichter zu genügen. Zumindest eine Akzentuierung ließ sich ausmachen: Aufklärung fokussiert Wissen, welches ich vorhin als handlungsorientierend oder pragmatisch (im weiteren Sinne) bezeichnete. In seinem Zentrum stehen Erkenntnisse, die wir praktisch nennen, insofern sie nötigend sind und Imperative artikulieren. Eine besondere Bedeutung kommt somit den drei Arten von Imperativen zu: Regeln der Geschicklichkeit, Ratschlägen der Klugheit und Geboten der Sittlichkeit.

Kants moralisch-epistemischer Optimismus<sup>200</sup> kommt der Forderung nach Ausgang aus der selbst verschuldeten Unmündigkeit offensichtlich entgegen, insofern ihm zufolge Mündigkeit bezüglich der Gebote der Sittlichkeit zumindest insofern vorausgesetzt werden kann, dass wir die Gebote *erkennen* (wenngleich wir sie möglicherweise nicht befolgen). Wir sind nicht nur *berufen*, uns ein je eigenes Urteil in moralischen Fragen zu bilden, sondern auch *befähigt*. Der in der »Kritik der reinen Vernunft« gescholtene

---

macht, und daß es also keiner Wissenschaft und Philosophie bedürfe, um zu wissen, was man zu tun habe, um ehrlich und gut, ja sogar, um weise und tugendhaft zu sein.«

<sup>199</sup>Vgl. GMS BA 22 f. AA IV: 404.37–405.19.

<sup>200</sup>Diesen Ausdruck verwendete Martin Sticker in einem Vortrag über »*Educating the Common Agent – Kant on Common Rational Capacities and the Varieties of Moral Education*« am 02. 02. 2013 an der Universität Wien. Dem moralisch-epistemischen Optimismus Kants stehen zwei Formen des Pessimismus in Fragen der Moral gegenüber: Erstens denkt Kant nicht, dass Menschen auch häufig moralisch (»aus Pflicht« und nicht nur »pflichtmäßig«) handeln, und zweitens seien wir auch kaum fähig, die eigene oder fremde Motivation zu erkennen, können also nie mit Gewissheit sagen, *ob* jemand (wir selbst oder andere) moralisch oder selbstsüchtig handelten (siehe dazu etwa TP A 222, AA VIII: 284.21–28).



Naturalist der reinen Vernunft ist nicht derjenige, der sich auf sein wenig geschultes (aber am Urteil anderer kontrolliertes!) *moralisches* Urteil verlässt. Denn wer sich in Fragen der Moral und Ethik auf die gemeine (im Sinne von *communis*, nicht von *vulgaris*), methodisch nicht speziell geschulte Vernunft verlässt, macht damit nichts falsch. Der Weg zur moralischen Kompetenz führt über die Ausbildung der Urteilkraft im Austausch mit anderen, nicht über den Erwerb besonderer Methoden. Lediglich bei den Fragen der Metaphysik, die Kant in der »*Kritik der reinen Vernunft*« diskutiert, kann nur kompetent urteilen, wer methodisch geschult ist. Und deswegen bezieht Kant die Ablehnung des Naturalismus der Vernunft gerade auf »die erhabensten Fragen, die die Aufgabe der Metaphysik ausmachen«<sup>201</sup>. In der Moral ist Mündigkeit primär eine Frage des Handelns, nicht des Erkennens.

Völlig anders verhält es sich mit den Regeln der Geschicklichkeit, die paradigmatisch für Expertenwissen sind. Wir können nicht in allen Bereichen selbst Kompetenzen erwerben, die für willkürlich zu wählende Zwecke nützlich sein könnten. Es ist dies für den Ausgang aus selbst verschuldeter Unmündigkeit offensichtlich auch nicht nötig. Niemand käme auf die Idee, einer Person die Mündigkeit abzusprechen, weil sie sich in Fragen des Flugzeugbaus oder der Elektrotechnik nicht auskennt. Ob wir solches Wissen benötigen, hängt von unserem Lebensweg und den zufällig gewählten beruflichen Entscheidungen ab. Aber selbst dann scheint es keine Frage der Mündigkeit zu betreffen. Ein Ingenieur, der in Fragen der Mechanik nicht selbst kompetent urteilen kann, sondern immer seine Kollegen fragen muss, ist kein unmündiger Mensch, sondern ein schlechter Ingenieur. Regeln der Geschicklichkeit sollten also für Belange der Aufklärung nicht ausschlaggebend sein.

Komplizierter ist die Situation bezüglich der Erkennbarkeit von Erkenntnissen der Klugheit in ihrer Bedeutung für unsere je eigene Mündigkeit. Dass die Ratschläge der Klugheit auch Thema des Aufklärungsaufsatzes sind, wird deutlich, wenn man beachtet, dass medizinische Ratschläge solche der Klugheit sind. Auch als Beispiel für Unmündigkeit wählt Kant eines aus der Medizin: »Habe ich [...] einen Arzt, der für mich die Diät beurteilt, [...] so brauche ich mich ja nicht selbst zu bemühen.«<sup>202</sup> Heißt dies nun aber, dass wir Ratschläge von Experten generell zurückweisen sollten?

<sup>201</sup>KrV B 883; AA III: 551.36.

<sup>202</sup>WA A 482, AA VIII: 35.13–16. Diese Forderung kritisiert J. O'Neill (vgl. »The Rhetoric of Deliberation« [2002], S. 258).

Sollte dem so sein, wäre durch die Akzentuierung wohl wenig gewonnen. Selbst den Anspruch auf medizinische Kompetenz anzumelden, ist bestenfalls ›heroisch‹, eher leichtfertig. John O'Neill nennt das Beispiel eines besorgten Verbrauchers, der sich angesichts des BSE-Skandals Gedanken über den Zusammenhang von BSE und Creutzfeld-Jakob-Krankheit macht. Offensichtlich kann er ohne Hilfe von Experten hier nichts ausrichten. Er kann – wie J. O'Neill verdeutlicht – nicht einmal auf der Grundlage eigenen Wissens beurteilen, welchem Experten er vertrauen sollte.<sup>203</sup> Wir vertrauen in aller Regel lediglich darauf, dass staatliche Zulassungsbestimmungen zuverlässig sind; und diese wiederum sehen Prüfungen der Kompetenz durch andere Experten vor. Es ist in vielen Fällen so, dass die Expertise, die jemand auf einem bestimmten Gebiet zu haben beansprucht, nur von denjenigen bewertet werden kann, die selbst über sie verfügen, also von anderen Experten. In medizinischen Fragen nicht auf Experten zu hören, weil man seine Mündigkeit dadurch gefährdet sähe, ist freilich Unsinn. Und wenn Kant sich mit seiner Forderung genau hierauf festlegte, dann wäre diese Forderung zu verwerfen.

Plausibler wird die Forderung nach Mündigkeit in medizinischen Fragen, wenn wir nicht auf den *Erwerb* medizinischen Wissens schauen, sondern auf dessen *Anwendung*. In vielen, wenn auch bei weitem nicht in allen Fällen ist uns allen bekannt, was wir aus medizinischer Sicht tun sollten. (Wir sollten beispielsweise nicht zu viel Zucker und zu viel Fett zu uns nehmen, nicht rauchen, Alkohol nur in Maßen konsumieren und uns regelmäßig bewegen.) Hier liegt kein epistemisches Problem vor, sondern eines der Anwendung: Unsere kurzfristigen Begierden verhindern, dass entsprechende Ratschläge der Klugheit auch als subjektive Prinzipien handlungswirksam werden.

Es geht Kant nicht um die Zurückweisung von Expertenwissen im Rahmen der Klugheit; unmündig ist nicht, wer in medizinischen Fragen auf den Rat von Experten hört. Unmündig ist vielmehr, wer wider besseres Wissen handelt und – statt selbst die Verantwortung dafür zu übernehmen – hinterher auf das Wissen von Experten setzt. Wir suchen medizinischen Rat, der uns sagt, wie wir *dennoch* – trotz unserer ungesunden Lebensweise – dauerhaft gesund bleiben können.<sup>204</sup> Statt auf *solche* Unterstützung von Experten zu bauen soll man laut Kant zunächst das längst vorhandene Wissen

<sup>203</sup>Vgl. J. O'Neill, »The Rhetoric of Deliberation« (2002), S. 257.

<sup>204</sup>Vgl. SF A 31, AA VII: 30.24–30: »Was ihr *Philosophen* da schwatzet, wußte ich längst von selbst; ich will aber von euch als Gelehrten wissen: wie, wenn ich auch *ruchlos* gelebt hätte, ich dennoch kurz vor Torschlusse mir ein Einlaßbillett ins Himmelreich verschaffen, wie, wenn ich auch *Unrecht* habe, ich

auch zur Anwendung bringen, wofür wir jedoch Disziplin aufbringen müssen.<sup>205</sup> Das Moment der Unmündigkeit liegt dabei aber nicht in der Berufung auf Experten, sondern darin, dass vorhandene eigene Wissen nicht zur Anwendung zu bringen. Die Unmündigkeit ist also zunächst Folge der Endlichkeit unseres Willens, nicht des Verstandes.<sup>206</sup>

Möglicherweise überschätzt Kant in seinen Texten (speziell im »*Streit der Fakultäten*«) unsere – und auch seine eigenen – medizinischen Kompetenzen. Und er unterschätzt die Möglichkeiten der Schulmedizin, wie aus heutiger Perspektive besonders deutlich wird. Dennoch ist es korrekt zu sagen, dass es in der Medizin viele Beispiele für Ratschläge der Klugheit gibt, die zeigen, dass wir eher in der Anwendung als in der Erkenntnis fehlgehen, und dass diese Fehler in der Anwendung der Tatsache geschuldet sind, dass wir zu bequem sind, unsere Vernunft gegenüber unseren Neigungen zu behaupten.<sup>207</sup> Dies ist ein systematisch entscheidender Punkt bei der Frage, wie die Forderung nach Mündigkeit und Selbstbestimmung mit unserer arbeitsteiligen Wissensgesellschaft vereinbar sein kann. Aufklärung und Mündigkeit verlangen von

---

doch meinen Prozeß gewinnen, und wie, wenn ich auch meine körperlichen Kräfte nach Herzenslust benutzt und *mißbraucht* hätte, ich doch gesund bleiben und lange leben könne.«

<sup>205</sup> Kant sagt, man solle »sich mäßig im Genusse und duldend in Krankheiten und dabei vornehmlich auf die Selbsthülfe der Natur rechnend [...] verhalten; zu welchem allem es freilich nicht eben großer Gelehrsamkeit bedarf, wobei man dieser aber größtenteils entbehren kann, wenn man nur seine Neigungen bändigen und seiner Vernunft das Regiment anvertrauen wollte, was aber, als Selbstbemühung, dem Volk gar nicht gelegen ist« (SF A 30 f., AA VII: 30.14–19). Diesen Ratschlag sollten wir gewiss nicht *en detail* übernehmen. Möglicherweise ist es dem medizinischen Fortschritt zu verdanken, dass es uns töricht erscheint, uns in Krankheiten »duldend« zu verhalten; möglicherweise war dies aber auch schon zu Kants Zeiten kein besonders kluger Rat.

<sup>206</sup> Auch Kjartan Koch Mikalsen behauptet, dass sich die Bemerkung Kants in der Aufklärungsschrift primär gegen unsere Bequemlichkeit richtet und deswegen keine »heroischen« Erkenntnisbemühungen fordert: »I do not think that Kant is concerned with the relation between experts and non-experts in this passage. Nor do I think what he says has any of the questionable implications discussed above. Rather than making a call for foolhardy heroism, Kant points to a main obstacle to enlightenment: the convenience of immaturity« (Mikalsen, »Testimony and Kant's Idea of Public Reason« [2010], S. 28). Anders als meine Interpretation sieht er die Bequemlichkeit wiederum im *Erkennen* und nicht in der *Anwendung* der Erkenntnis. Ich sehe nicht, wie dies die Kritik J. O'Neills entkräften soll.

<sup>207</sup> Ganz analog sieht Kant zwei weitere Fälle: Wir alle wissen uns unseren Mitmenschen gegenüber gerecht zu verhalten, ohne stets die Hilfe von Experten in Anspruch nehmen zu müssen. Nur ist dies oft damit verbunden, persönliche Begierden zurückzustellen. Wenn uns hingegen daran gelegen ist, ungerechte Ansprüche vor Gericht durchzusetzen, seien wir auf Experten angewiesen. Und während jeder Gläubige wissen könne, wie er ein gottgefälliges Leben führt (indem er sich moralisch verhält), suche so mancher Rat bei seiner Kirche, um sich unmoralisch verhalten und dennoch – durch entsprechende Zeremonien – die Gnade Gottes erkaufen zu können. Der Ablasshandel ist ein anschauliches Beispiel. In allen drei Fällen ist es kein Mangel an Wissen, der unserer Mündigkeit entgegensteht, sondern die Verlockung durch kurzfristige Wünsche und Begierden, *gegen* dieses bessere Wissen zu handeln.

uns nicht, Experten zu werden. Sie verlangen lediglich ein gewisses Basiswissen, etwa über eine gesunde Lebensführung, und vor allem die *Anwendung* dieses Basiswissens im Leben. Hier hat auch die pragmatische Anthropologie mit ihrem Wissen um die *conditio humana* ihren systematischen Ort: Sie versammelt gerade zentrales Wissen über den Menschen, welches dieser benötigt, um sein eigenes Leben kompetent führen zu können. Aber dieses Wissen ist kein Expertenwissen, das einer breiteren Bevölkerung notwendig verschlossen bliebe. Wer freilich auch über rudimentärste medizinische Kenntnisse oder basales Wissen über die menschliche Natur nicht verfügt, den können wir in der Tat nicht als mündig und aufgeklärt bezeichnen.

Auch dies ist eine Deutungsmöglichkeit der Aussage, diejenigen, die besonders reich an Kenntnissen sind, seien mitunter »im Gebrauche derselben am wenigsten aufgeklärt«<sup>208</sup>, die dadurch gestützt wird, dass Kant anmerkt, die Unterscheidung der Erkenntnisse in pragmatische und spekulative Erkenntnisse betreffe nicht die Erkenntnisse selbst, sondern eben ihren *Gebrauch*.<sup>209</sup> Aufklärung heißt nicht nur, vernünftige Erkenntnisse zu gewinnen, sondern die eigenen Handlungen an vernünftigen Erkenntnissen auszurichten. Es ist nicht nur unser eingeschränktes Erkenntnisvermögen, welches Aufklärung zur Herausforderung für endliche Wesen macht. Es reicht nicht zu wissen, wie eine gesunde Ernährung aussieht und welche Vorteile sie uns bringt, wenn man nicht in der Lage ist, am Süßwarenregal vorbei zu gehen. Als endliche Wesen müssen wir erst lernen, unsere längerfristigen Intentionen gegen kurzfristige Neigungen zu behaupten, um vernünftig zu handeln. Dies zu lernen, nennt Kant »Disziplin« oder auch »Kultur der Zucht«.<sup>210</sup>

Auf den ersten Blick scheinen Disziplinierung und Zucht gerade der Freiheit entgegengesetzt zu sein, insofern sie sich darauf zu richten scheinen, einen bestimmten ›asketischen‹ Typus von Persönlichkeit, der frei ist von Begierden und Neigungen, gewaltsam hervorzubringen. Sie richten sich aber nicht gegen Begierden und Neigungen *per se* (ohne Begierden und Neigungen gäbe es auch keine langfristige Glückseligkeit), sondern gegen die Unfähigkeit, einmal als richtig eingesehene Handlungsgrundsätze (›Maximen‹) auch dann weiter zu verfolgen, wenn ihnen kurzfristige Begierden entgegenstehen. Und sie dienen entsprechend nicht nur der Moral, sondern ermöglichen

<sup>208</sup>WDO A 329, AA VIII: 146.34.

<sup>209</sup>Vgl. Refl 2802, AA XVI: 519.15–17.

<sup>210</sup>Vgl. KU § 83, AA V: 432.3–5.

auch die Befolgung technischer und pragmatischer Imperative der Geschicklichkeit und Klugheit. Der konkrete Inhalt oder die Ausgestaltung der je eigenen Freiheit ist noch immer mit den je konkreten Begierden und Neigungen verbunden, zu denen der Handelnde sich nun jedoch bewusst und willentlich verhalten kann. Endliche Wesen erlangen Mündigkeit daher nur auf dem Wege der Disziplinierung, die als Grundlage von Kultivierung, Zivilisierung und Moralisierung fungiert, indem sie uns befähigt, unserer kurzfristigen Neigungen Herr zu werden.

Vorläufig zusammenfassend seien daher zwei Momente hervorgehoben, die wir zu einer mündigen Lebensführung dringender benötigen als methodische Kenntnisse und Fachwissen in verschiedenen Wissensbereichen: Nach den Überlegungen am Ende des 2. Kapitels benötigen wir eine geübte Urteilskraft; nun zeigt sich, dass wir über Disziplin verfügen müssen. Wer sich darauf beschränke, bezüglich dessen, was er tun soll und wie er sein eigenes Leben einzurichten habe, eigenständig zu urteilen, dem falle dies auch nicht schwer. Er muss lediglich seine Urteilskraft im Austausch mit anderen ausbilden und Herr über seine eigenen kurzfristigen Begierden werden. Die Endlichkeit des Menschen macht dies nötig, aber nicht unmöglich. Nur wer sich noch darüber hinaus mit den heiklen Fragen der Metaphysik – oder genauer: der Metaphysik der Natur – befasst, verfällt leicht der Versuchung, sich an Andere zu wenden, weil ihm ein eigenständiges Urteil einfach nicht gelingen will. In der »*Kritik der Urteilskraft*« schreibt Kant:

Man sieht bald, daß Aufklärung zwar in Thesi leicht, in Hypothesi aber eine schwere und langsam auszuführende Sache sei: weil mit seiner Vernunft nicht passiv, sondern jederzeit sich selbst gesetzgebend zu sein, zwar etwas ganz Leichtes für den Menschen ist, der nur seinem wesentlichen Zwecke angemessen sein will und das, was über seinen Verstand ist, nicht zu wissen verlangt; aber da die Bestrebung zum Letzteren kaum zu verhüten ist, und es an anderen, welche diese Wißbegierde befriedigen zu können mit vieler Zuversicht versprechen, nie fehlen wird, so muß das bloß Negative (welches die eigentliche Aufklärung ausmacht) in der Denkungsart (zumal der öffentlichen) zu erhalten oder herzustellen sehr schwer sein.<sup>211</sup>

Aufklärung ist da vonnöten, wo es um unsere je eigenen wesentlichen Zwecke geht. Dass der Mensch »seinem wesentlichen Zwecke angemessen« sein solle, bezieht sich

<sup>211</sup>KU § 40, AA V: 294.29–37. Zur Verwendung des Begriffspaares »in thesi«/»in hypothesi« vgl. Refl 5696, AA XVIII: 329.1–2, wo Kant »in thesi« als der logischen (begrifflichen) Möglichkeit nach, »in hypothesi« als der realen Möglichkeit nach bedeutend erläutert. In »*Über den Gemeinspruch. . .*« wiederum sagt Kant, mit der Wendung, ein Satz gelte zwar in thesi, nicht aber in hypothesi, meine man oft, dass es in der Theorie ganz gut und richtig, in der Praxis aber unbrauchbar sei (vgl. TP A 204, AA VIII: 276.9–18). Eine ähnliche Verwendung findet sich in »*Zum ewigen Frieden*« (vgl. ZeF BA 38, AA VIII: 357.12–13; siehe auch RGV B 22, AA VI: 29.24–30).

auf die Bestimmung des Menschen, denn wesentliche Zwecke sind der Endzweck, der in der Bestimmung des Menschen bestehe, und subalterne Zwecke, die von diesem Endzweck abhängen.<sup>212</sup>

Wenn die Hochaufklärung um Wolff die Problematik des Widerstreits von Endlichkeit und Selbständigkeitsforderung durch einen allgemeinen Erkenntnisoptimismus übergang,<sup>213</sup> dann ist eine ähnliche Strategie mit Blick auf die Moralphilosophie auch Kant zuzuschreiben. Die Akzentuierung praktischer Erkenntnisse hat eine gewisse Erleichterung gebracht, insofern die Forderung nach Mündigkeit von uns dort etwas fordert, was uns nach Kant zumindest keine epistemischen Probleme bereitet. Mit der Aufklärung ist eine *Akzentuierung* der Moral und mit ihr verwandter Disziplinen verbunden, wenngleich sie keine *Einschränkung* der Forderung nach Selbstbestimmung auf bestimmte Themenbereiche erlaubt. Nun können wir uns in vielen Fragen unseres Urteils enthalten, wir dürfen nur nicht unverantwortlich und heteronom urteilen. In Fragen, die unsere Lebensausrichtungen und unser notwendiges Handeln und Entscheiden betreffen – Fragen zu unserer ›Bestimmung‹ als Menschen –, ist eine solche Urteilsenthaltung freilich nicht möglich, hier *müssen* wir urteilen. Wie die »*Kritik der reinen Vernunft*« zeige, sei aber auch hier jeder gleichermaßen *fähig* zu urteilen. Denn ihr Ergebnis beinhalte

daß die Natur, in dem, was Menschen ohne Unterschied angelegen ist, keiner partiischen Austeilung ihrer Gaben zu beschuldigen sei, und die höchste Philosophie in Ansehung der wesentlichen Zwecke der menschlichen Natur es nicht weiter bringen könne, als die Leitung, welche sie auch dem gemeinsten Verstande hat angedeihen lassen.<sup>214</sup>

Kant muss dabei nicht behaupten, dass Aufklärung leicht und ohne Mühsal wäre.<sup>215</sup> Aufklärung sei »in Thesi« leicht, »in Hypothesi« aber schwer auszuführen. Das heißt, dass sich, erstens, leicht angeben lässt, was Aufklärung von uns fordert und was sie ihrem Begriff nach (»in Thesi«) ist, dass aber, zweitens, ihre Ausführung und Umsetzung (»in Hypothesi«) viel schwerer ist, gerade weil sie die Ausbildung unserer Urteilskraft fordert. Aber die Vernunftkritik helfe doch, Aufklärung als realistische Option auszuweisen, indem sie zeige, dass tief schürfende Wissenschaft die wesentlichen

<sup>212</sup>Vgl. KrV B 868; AA III: 543.7–12.

<sup>213</sup>Vgl. Engfer, »Christian Thomasius« (1989), S. 36.

<sup>214</sup>KrV B 859, AA III: 538.11–16.

<sup>215</sup>So richtet sich der Aufklärungsaufsatz an den ›Gelehrten‹ (vgl. WA A 485, AA VIII: 37.11–13).

Zwecke nicht besser verfolgen kann, als eine im Austausch mit anderen kultivierte Urteilkraft.

#### 4.4. Zusammenfassung und Ausblick

Wir haben nun gesehen, dass wir unser Augenmerk auf zwei Aspekte richten müssen: Die *Erkenntnis* dessen, was wir tun sollen, und seine *Durchführung*. In Ansehung derjenigen Fragen, die uns als Menschen besonders betreffen, gefährden keine epistemischen Defizite unsere mündige Lebensführung. Wir sind in aller Abhängigkeit und Endlichkeit, bei aller Einschränkung unserer kognitiven Vermögen doch in der Lage, hinreichend viel zu *wissen* und *kompetent zu beurteilen*, was unsere je eigene Lebensführung anbelangt. Doch die Endlichkeit unserer *praktischen Vernunft* – unser endlicher Wille – unterminiert mitunter die Durchführung, also die konsequente Orientierung an der (zweifelloso vorhandenen) vernünftigen Einsicht.

Die Fehlbarkeit endlicher Wesen in der Ausübung der praktischen Vernunft besteht oft nicht darin, dass die entsprechenden Erkenntnisse nicht verfügbar wären, sondern darin, dass trotz korrekter Einsicht die Ausführung unterbleibt. Den paradigmatischen Fall finden wir bei moralischen Verfehlungen, bei denen wir davon ausgehen können, dass kein Mangel an moralischer Einsicht vorliegt, sondern an korrekter Umsetzung vorhandener Einsichten. Ein nicht-endlicher (ein ›heiliger‹) Wille unterliegt denselben moralischen Gesetzen, die auch uns bekannt sind (er ist uns kognitiv möglicherweise bloß gleichwertig); aber wenngleich er dieselben moralischen Gesetze *erkennt*, so *handelt* darüber hinaus auch stets nach ihnen.

Doch damit wird das grundlegende Problem des Verweisens auf intellektuelle Freiheit und Selbständigkeit zwar geschmälert, nicht jedoch gelöst. Wir verfügen über genügend Wissen, um selbstbestimmt leben und Entscheidungen treffen zu können. Aber dieses Wissen haben wir in der Regel nicht selbst generiert, sondern von anderen übernommen. Man denke an medizinisches Wissen, welches im Rahmen der Klugheit von Bedeutung ist. Dass Zigaretten und Alkohol ungesund, Obst und Gemüse aber gesund sind, wissen wir, weil wir es – in der Regel von unseren Eltern – gelernt haben. Aber wir können wir uns als frei und selbständig verstehen, wenn wir lediglich das Wissen in unserem Handeln wirksam werden lassen, welches wir von anderen

übernommen haben? Dieser Frage nach der Vereinbarkeit von intellektueller Freiheit und Selbständigkeit auf der einen und dem Erwerb von Wissen durch das Lernen von anderen gehen die folgenden Kapitel 5–7 nach. Kapitel 5 wird dabei den Status solchen Wissens in der Philosophie der Neuzeit mit Blick auf klassische Ansätze bei Descartes Hume, Reid und Crusius thematisieren, Kapitel 6 zwei unterschiedliche Perspektiven auf dieses Problem differenzieren und Kapitel 7 schließlich auf der Grundlage des zuvor erarbeiteten die Position Kants eruieren.



## 5. Abhängigkeit und der Erwerb von Wissen

Die Forderung nach einem kritischen Umgang mit der je eigenen geistigen Tradition und nach Unabhängigkeit von geistigen Autoritäten bei gleichzeitigem Bewusstsein der eigenen Abhängigkeit von Anderen prägt weite Teile der Aufklärung in Deutschland. Zeugnis dessen ist der in Vorurteilstheorien der Aufklärung verbreitete Dualismus von Vorurteilen der Autorität und Vorurteilen aus ›Übereilung‹ oder Selbstüberschätzung.<sup>1</sup> Diese Bipolarität wird auch in der ›Jäsche-Logik‹ gelehrt, wenn Kant die *Vorurteile* in solche *des Ansehens* – einer Person, der Menge oder des Zeitalters (des Altertums oder der ›Neuigkeit‹) – und solche *aus Eigenliebe* – den »logische[n] Egoismus« – unterteilt.<sup>2</sup> Und dieselbe Polarität besteht in der »*Kritik der Urteilskraft*« zwischen der Maxime des Selbstdenkens und der Maxime der »erweiterten Denkungsart«, sein Urteil stets an dem Urteil anderer zu messen.<sup>3</sup>

Dieses Spannungsverhältnis wirft unmittelbar die Frage auf, wie mit dem Wissen und den Informationen anderer umzugehen ist, wenn man weder seine eigene Urteilsfähigkeit überschätzen, noch sich leichtfertig der Autorität anderer ergeben möchte. Es verwundert daher nicht, in der Literatur der Neuzeit seit Descartes mannigfache Thematisierungen des Problems testimonialen Wissens zu finden. Oliver Scholz spricht zu Recht entgegen dem Mainstream nicht von einer neuen Fragerichtung der Erkenntnistheorie<sup>4</sup>, sondern »von einer Renaissance oder Wiedergeburt der erkenntnistheoretischen Diskussion der Testimonialerkenntnis [...], da es im 17.

---

<sup>1</sup>Vgl. Albrecht, »Christian Thomasius« (1999), S. 245–246.

<sup>2</sup>Vgl. Log A 119–125, AA IX: 77.26–80.32. Die Grundlage findet Jäsche in den Reflexionen 2563–2582, AA XVI: 417.12–427.4.

<sup>3</sup>Siehe hierzu Kapitel 2.3.

<sup>4</sup>Dieser Mainstream findet sich noch in: Grundmann, *Analytische Einführung in die Erkenntnistheorie* (2008), S. 529–531, sowie Wilholt, »Soziale Erkenntnistheorie« (2007), S. 46.

und 18. Jahrhundert bereits eine sehr extensive und intensive Diskussion gegeben hat.«<sup>5</sup> Die Tatsache, dass Überlegungen zu testimonialen Wissen aus der deutschen Aufklärungsphilosophie innerhalb der aktuellen Debatten (die sich in historischen Rückverweisen fast ausschließlich auf John Locke, David Hume und Thomas Reid beziehen) unberücksichtigt bleiben, täuscht leicht darüber hinweg, wie ausführlich gerade dort darüber diskutiert wurde, wann wer welche Erkenntnisse auf das Zeugnis eines anderen hin übernehmen darf.

Tatsächlich sind gerade die Themen der Sozialen Erkenntnistheorie – wie Alvin Ira Goldman schreibt – »practically quite pressing.«<sup>6</sup> Denn bezüglich der Fragen danach, welchen Informationen wir vertrauen sollen und wer zu Recht als Experte gilt, stellt die moderne Informationsgesellschaft uns, die vom Anspruch nach Mündigkeit geprägten Nachfahren der Aufklärung, tatsächlich jeden Tag vor handfeste erkenntnistheoretische Probleme. Und so sehr sich die Situation auch durch moderne Informationstechnologien wie das Internet verschärft haben mag, ist sie doch strukturell mit der Situation im 18. Jahrhundert vergleichbar. Solche »pragmatischen« Fragestellungen passen daher wie wenige andere in die neuzeitlich-aufklärerische Tradition »praktischer Logiken«.<sup>7</sup> Bevor auf deren Inhalt eingegangen wird, ist noch einiges zum historischen Hintergrund und zur allgemeinen Philosophiegeschichtsschreibung anzumerken. Das vorherrschende Geschichtsbild bezüglich testimonialen Wissens fokussiert auf David Hume und Thomas Reid sowie, als individualistischen Ausgangspunkt, der zumindest teilweise überwunden wird, René Descartes. Bevor ich also auf Vertreter der deutschsprachigen Aufklärung und speziell auf Kant zu sprechen komme, soll dieser historische Hintergrund zumindest kurz skizziert werden. Dies wird insbesondere den Problemhorizont erkennbar werden lassen, der den systematischen Rahmen für die Entwicklung der Konzeption Kants zu testimonialen Wissen darstellt. Den Anfang machen jedoch einige systematisch-begriffliche Überlegungen zum Themenfeld, die bei der Charakterisierung der zu behandelnden Autoren unverzichtbar sind.

<sup>5</sup>Scholz, »Das Zeugnis anderer« (2001), S. 354.

<sup>6</sup>Goldman, »Experts« (2001), S. 85. Besonders alltagsnah sei die Herausforderung, zu bestimmen »how lay-persons should evaluate the testimony of experts and decide which of two or more rival experts is most credible. It is of practical importance because in a complex, highly specialized world people are constantly confronted with situations in which, as comparative novices (or even ignoramuses), they must turn to putative experts for intellectual guidance or assistance« (ebd.).

<sup>7</sup>Siehe hierzu oben Anm. 100, S. 150.

## 5.1. Systematische und begriffliche Vorbemerkungen zur Sozialen Erkenntnistheorie

In Kapitel 4 war zu sehen, dass die Konfrontation der Aufklärungsforderung nach Mündigkeit und Selbstdenken mit der epistemischen Situation des wissenschaftlichen Laien – und ein solcher ist jeder von uns zumindest bezüglich der meisten Disziplinen – von Kant dadurch entschärft wird, dass er bestimmte Bereiche des Wissens und Denkens akzentuiert. Moral und Klugheit sind die Kernkompetenzen des mündigen Menschen, der zu seiner Mündigkeit noch Wissen um die *conditio humana* benötigt, nicht aber in Wissenschaften bewandert sein muss. In Fragen der Moral und Klugheit benötigen wir darüber hinaus keine spezielle Methodenausbildung, sondern müssen unser vorhandenes Wissen zur Anwendung bringen und unsere Urteilskraft im intellektuellen Austausch mit anderen entwickeln. Selbstdenken ist – so zeigte Kapitel 2 – eine genuin soziale Angelegenheit. Es verweist nicht auf die autarke Wissensgewinnung des einsamen epistemischen Heroen, der allein im Hausrock am Kamin das Wissen der Welt rekonstruiert, sondern auf die aktive Teilnahme an einer als republikanisch verstandenen Vernunft. Der Selbstdenker versteht sich und handelt als gleichberechtigter Teilnehmer der ›*republique des lettres*‹.

Nun bringt jedoch die Tatsache, dass jeder von uns in den meisten Bereichen Laie ist, mit sich, dass wir in der Regel gar nicht als gleichberechtigte Teilnehmer eines intellektuellen Austausches auftreten können. Wir erlangen viel Wissen dadurch, dass wir von anderen erfahren, was der Fall ist. Wir lesen über das Geschehen in der Welt in einer Zeitung; wir informieren uns über wissenschaftliche Erkenntnisse in Fachzeitschriften oder populärwissenschaftlichen Magazinen; wir fragen Freunde und Bekannte, die sich mit etwas besser auskennen als wir. Und gerade das Wissen, das unserer Klugheit zugrunde liegt, entstammt zu einem erheblichen Teil nicht eigener Erfahrung, sondern der Erziehung, die uns zuteil wurde, als wir selbst Kinder waren. All dies sind Formen des Wissenserwerbs, in denen wir nicht mit gleichberechtigter Stimme auftreten, in denen wir aber auch nicht sagen, dass sie unsere Mündigkeit gefährden.

Zu Beginn möchte ich eine naheliegende, aber dennoch unbefriedigende Antwort auf diese Frage zurückweisen. In Kapitel 2 sagte ich, dass die Forderung der Aufklä-

nung nach Selbstbestimmung ihr Augenmerk vor allem auf handlungsorientierende Erkenntnisse in Ethik und Religion sowie Fragen der Klugheit richtet. Wir sollen – so ließe sich nun mutmaßen – bei Fragen, auf die naturwissenschaftliche Antworten schon vorhanden (oder doch zumindest möglich) sind, auf Experten vertrauen, nicht aber in Fragen der Moral und Religion sowie der Ausrichtung des eigenen Lebens auf Glückseligkeit hin. Hierfür sind zwei Gründe denkbar:

1) Der erste denkbare Grund wäre, dass eine wissenschaftliche Behandlung von Moral und Religion und sicheres Wissen in diesen Bereichen *niemandem* möglich seien. Einen solchen Gedankengang erwähnte ich oben zu Thomasius bezüglich der Privatheit religiöser Überzeugung.<sup>8</sup> Wenn Kant nun behauptet, das Wissen begrenzt zu haben, um dem Glauben Platz zu verschaffen und den Einfluss philosophischer ›Schulen‹ zu reduzieren,<sup>9</sup> dann lässt sich dies *prima facie* ebenso interpretieren. Jedoch scheint mir eine solche Interpretation nicht sonderlich fruchtbar zu sein. Denn zunächst ist offensichtlich, dass eine solche Position gerade die Moral betreffend nicht Kants Ansicht ist. Bei Fragen danach, wie wir handeln sollen, gelte vielmehr, dass *jeder* sicheres Wissen besitzen kann.<sup>10</sup> Wenngleich dies bezüglich *religiöser* Überzeugungen nicht ganz so leicht einzusehen ist, postuliert Kant doch zumindest, dass wir in Fragen des *moralisch* Richtigen *alle* kompetent urteilen können (mit Ausnahme vielleicht von kleinen Kindern und Menschen mit besonderen geistigen Anomalien). Doch auch in Fragen der Religion distanziert sich Kant von der Vorstellung, ein aufgeklärter Glaube sei ein solcher, der dem jeweiligen individuellen Belieben anheim gestellt und keinem intersubjektiv gültigen Maßstab der Vernünftigkeit unterworfen sei. Kant bewertet den Religionsglauben (im Gegensatz zum Kirchenglauben) auf der Grundlage der *praktischen* statt der *theoretischen* Vernunft, aber er bewertet ihn damit tatsächlich an einem Maßstab der *Vernunft*. Am ehesten ließe sich eine Forderung nach *eigenem* Urteilen mangels fundierten Wissens aus kantischer Sicht heraus noch im Bereich der *Klugheit* – speziell der *Privatklugheit* – vertreten.<sup>11</sup> Wenngleich es allgemein (für jeden Menschen) gültige Regeln in Bezug auf das Erreichen eigenen Glücks geben mag, sei dieses doch

---

<sup>8</sup>Siehe S. 131.

<sup>9</sup>Vgl. KrV B xxx–xxxii, AA III: 19.5–37.

<sup>10</sup>Siehe hierzu die Überlegungen zum »moralisch-epistemischen Optimismus« auf den Seiten 175–183.

<sup>11</sup>Siehe hierzu Kapitel 4.3.1.

von so vielen Faktoren und insbesondere von biographischen Zufälligkeiten abhängig, dass es sich doch immer nur um unsichere und unverbindliche »Ratschläge« handle.

Hier spielt möglicherweise auch eine Rolle, dass Privatklugheit sich auf Eigenschaften des Subjekts bezieht, zu denen dieses einen besonderen »privilegierten Zugang« zu haben scheint. Um zu wissen, was mich glücklich macht, muss ich bei meinen Handlungen auf meine eigenes Gefühl der Lust oder Unlust achten; und zu meinen Gefühlen der Lust und Unlust stehe ich selbst in einer besonderen Relation, die mein Urteil diesbezüglich privilegiert. Die Frage, ob ich lieber mit Freunden ausgehe, Sport treibe oder den Abend vor dem Fernseher verbringe, kann ich nicht delegieren, weil außer mir niemand die Antwort kennen kann. Denn dazu muss man wissen, welche Gefühle diese Tätigkeiten in mir auslösen; und dazu habe wiederum nur ich Zugang. Es liegt – sollte diese Theorie eines privilegierten Zugangs wahr sein<sup>12</sup> – eine epistemische Asymmetrie in der Natur der Sache. Allerdings wäre dieser Ansatz nur auf der Grundlage eines Intuitionismus oder Emotivismus in der Metaethik auf Fragen der Moral übertragbar und fällt für alle Bereiche außerhalb der Privatklugheit somit als Erklärungsansatz innerhalb des von Kant gesteckten Rahmens aus. Da er nicht mehr als die Privatklugheit betreffen kann und bei der Explikation des Begriffs der Mündigkeit keine weitere Funktion übernehmen wird, genügt hier dieser allgemeine Verweis, ohne dass ich damit behaupten wollte, die Theorie des privilegierten Zugangs überzeuge oder entspreche den Ansichten Kants.

2) Der zweite denkbare Grund resultiert aus der gegenteiligen Annahme, dass *jeder* sicheres Wissen in diesen Bereichen erwerben könne. Eine solche Annahme harmoniert besser mit Kants moralisch-epistemischen Optimismus.<sup>13</sup> Und auch diese Annahme spricht für unsere Forderung nach Selbstdenken in den entsprechenden Bereichen. Denn sowohl dann, wenn jeder das nötige Wissen hat, wie auch dann, wenn niemand darüber verfügt, entfällt jede Grundlage für eine Berufung auf Experten, die nur sinnvoll scheint, wo epistemische Asymmetrien vorliegen, also dort,

---

<sup>12</sup>Es gibt durchaus Gründe, um mindestens die Allgemeinheit einer solchen Behauptung zu bestreiten. Man beachte etwa das Phänomen der Selbsttäuschung: Wir können uns durchaus darin täuschen, was uns selbst Freude bereitet; bspw. wenn mit unseren tatsächlichen Neigungen ein Bild davon konfligiert, wie wir gerne wären. Jemand mag sich selbst sagen, er möge eine aktive Freizeitgestaltung, obwohl er sie stets als stressig erlebt und lieber zuhause auf dem Sofa sitzt. Andere können eine solche Selbsttäuschung mitunter durchschauen.

<sup>13</sup>Siehe oben, S. 177.

wo verschiedene Menschen unterschiedlich kompetent urteilen können. Das Dilemma von Mündigkeit und Abhängigkeit erweist sich hier im Grunde als ein solches von Mündigkeit als Forderung der Aufklärung und epistemischer Asymmetrie als dem bestimmenden Merkmal der modernen arbeitsteiligen Wissenschaftsorganisation. Epistemische Asymmetrie liegt dabei nicht *per se* vor, sondern immer in Bezug auf bestimmte Themengebiete und Kompetenzbereiche. Nur dort, wo eine solche Asymmetrie vorliegt und wir uns auf der nicht-privilegierten Seite befinden, scheint der Forderung der Aufklärung nach Selbstdenken nicht genügt zu werden. Denn es ist nicht verständlich, warum wir uns auf unser eigenes Urteil in Fällen verlassen sollen, in denen wir unsere epistemische Situation dadurch signifikant verschlechtern.

Zur Steigerung der Plausibilität lassen sich Kombinationen und Variationen aus beiden Gründen anführen. So ließe sich vorschlagen, den ersten Grund in Bezug auf religiöse Überzeugungen und den zweiten Grund in Bezug auf Moral und Ethik vorzubringen. Wir sollen dann in Fragen der Religion unseren eigenen Überzeugungen folgen, weil objektives Wissen nicht möglich und uns infolge dessen niemand epistemisch überlegen ist, und in moralischen Fragen, weil wir selbst kompetent beurteilen können, was moralisch richtig ist.<sup>14</sup> Oder wir reklamieren den ersten Grund für Fragen der Klugheit und den zweiten Grund für Fragen der Ethik, Moral und Religion. Es ist diese Konstellation, die den Aussagen Kants am nächsten zu kommen scheint. Denn während er sich sehr skeptisch bezüglich der Möglichkeit einer allgemeinen Klugheitslehre äußert, spricht er jedem die Fähigkeit zu, kompetent über Moral und Religion zu urteilen, wenn denn nur »Satzungen und Formeln«<sup>15</sup>, also beispielsweise die Bindung durch Dogmen eines kirchlichen Lehramtes, überwunden sind.

Ein solcher Vorschlag versucht, das Dilemma von Mündigkeit und epistemischer Abhängigkeit dadurch aufzulösen, dass Mündigkeit und Abhängigkeit jeweils eigene epistemische Bereiche zugewiesen werden. Abhängig und auf Experten angewiesen sind wir bei Angelegenheiten der Wissenschaft, weil dort epistemische Asymmetrien

<sup>14</sup>Wir können die Trennlinie auch anders verlaufend denken, bspw. zwischen einem vernünftigen Kern der Religion, über den jeder kompetent urteilen kann (Vernunftreligion) und zusätzliche Komponenten, die sich jedem kompetenten Urteil entziehen (Kirchenglauben). Da ich den Lösungsvorschlag in Gänze zurückweise, sind solche Fragen hier nicht relevant.

<sup>15</sup>WA A 483, AA VIII: 36.8–10: »Satzungen und Formeln, diese mechanischen Werkzeuge eines vernünftigen Gebrauchs oder vielmehr Mißbrauchs seiner Naturgaben, sind die Fußschellen einer immerwährenden Unmündigkeit.«

vorliegen; mündig sein sollen wir bei Fragen der Moral/Ethik und Religion sowie vielleicht in einigen (aber möglicherweise nicht in allen) Fragen der (Privat-) Klugheit, wo keine solchen Asymmetrien vorliegen, sondern die Ausgangsbedingungen gleich oder annähernd gleich sind. Welche Auswirkungen beispielsweise bestimmte Stoffe auf den menschlichen Organismus haben, können andere oft besser beurteilen als ich selbst, wenn sie die entsprechende Expertise haben. Ob meine Handlung mir selbst Freude bereitet, das muss ich hingegen selbst beurteilen; denn wer sollte hier mehr wissen als ich selbst?

Dieser Vorschlag wirkt verlockend, aber er erreicht – wie noch zu sehen sein wird – sein Ziel nicht. Er liefert uns weder einen Begriff von Mündigkeit und Selbstdenken, noch hilft er uns in unserem Kantverständnis. Zunächst lässt er sich nicht mit dem Wortlaut der kantischen Schriften in Einklang bringen, denn Kant sagt nicht, wir sollten uns bei bestimmten Fragen aus unserer Unmündigkeit herausarbeiten und den Mut aufbringen, unseren eigenen Verstand zu gebrauchen. Stattdessen betont er, wir sollen dies *immer* tun. Aufklärung sei die *Maxime, jederzeit* selbst zu denken,<sup>16</sup> und die *Maxime* einer *niemals* passiven, also *immer* aktiven Vernunft zeichne das vorurteilsfreie Denken aus<sup>17</sup>. Aufklärung heiße dann auch, »mit seiner Vernunft nicht passiv, sondern *jederzeit* sich selbst gesetzgebend zu sein«<sup>18</sup>. Unter den Vorurteilen ist wiederum der Aberglaube das schlimmste, welcher darin bestehe, die Natur als den Gesetzen unseres Verstandes nicht unterworfen zu denken.<sup>19</sup> Aberglaube drückt sich zum Beispiel im Glauben an die Wirkung von Gebeten, an die Existenz von Feen und Hexen oder an Horoskope aus. Das sind alles aber keine moralischen Fehltritte und auch keine Urteile, die sich allein aufgrund der praktischen Vernunft korrigieren lassen. Stattdessen handelt es sich wenigstens zu einem beachtlichen Teil um Fehltritte der theoretischen Vernunft, deren Korrektur wir den modernen Wissenschaften zuschreiben, die uns vor das Dilemma von Mündigkeit und epistemischer Asymmetrie stellen.<sup>20</sup>

Unsere Begriffe von Aufklärung und Mündigkeit haben sehr viel damit zu tun, wie jemand mit seiner epistemisch nachteiligen Position gegenüber Experten in unserer

<sup>16</sup>Vgl. WDO A 329, AA VIII: 146.30–31.

<sup>17</sup>Vgl. KU § 40, AA V: 294.20.

<sup>18</sup>KU § 40, AA V: 294.30–31.

<sup>19</sup>Vgl. KU § 40, AA V: 294.22–24.

<sup>20</sup>Auch Kant sieht hier Fehltritte der theoretischen Vernunft vorliegen; aber er schreibt ihre Korrektur nicht der empirischen Forschung, sondern der Metaphysik zu; siehe dazu unten Kapitel 7.3.3.

modernen Wissensgesellschaft umgeht. Deshalb befriedigt der Vorschlag, Selbstdenken und Mündigkeit auf Bereiche zu beschränken, in denen es kein Expertentum geben kann, auch systematisch nicht. Es fiele uns zu Recht schwer, jemanden als aufgeklärt zu bezeichnen, der von Geozentrismus, Phlogistontheorie oder einem Erdalter von etwa 7000 Jahren überzeugt ist, weil er selbsternannten ›Experten‹ auf diesem Gebiet folgt oder solche Theorien selbst für irgendwie ›plausibler‹ hält. Gerade Verfechter religiös inspirierter Gedankengebäude wie des *Intelligent Design* berufen sich gerne auf das Selbstdenken und eine vermeintlich größere ›Plausibilität‹ solch einfacher Erklärungen gegenüber den komplexeren und dem Alltagsdenken entfernteren wissenschaftlichen Theorien. Sie bringen damit – gänzlich gegen die Intention der Aufklärung – den ›gemeinen‹ (hier im Sinne von *vulgaris*, nicht von *communis*) Menschenverstand mit seinen Vorurteilen gegen die wissenschaftliche Vernunft in Stellung.

Ob im Gegenzug mündig und aufgeklärt ist, wer zwar den ›richtigen‹ Experten (Menschen mit tatsächlicher wissenschaftlicher Expertise auf dem betreffenden Gebiet), diesen aber ebenso *alles* glaubt, darf zumindest bezweifelt werden. Zur Mündigkeit gehört wesentlich auch der *kritische* Umgang mit unserer Wissenschafts- und Informationsgesellschaft. Es sollte also möglich sein, beide Aspekte so zu vereinen, dass Abhängigkeit und Mündigkeit bei denselben Überzeugungen *zugleich* vorliegen können. Sollte dem nicht so sein, stellte dies die Aufklärung vor ein Problem, aus dem es kein Entrinnen gäbe. Wir müssten ihre Grundintention dann entweder in der Gewinnung und in der Verbreitung wahrer wissenschaftlicher Ergebnisse sehen, könnten aber ihre Forderung nach Mündigkeit und Selbstdenken nicht mehr integrieren. Oder wir sähen in der Forderung nach Mündigkeit und Selbstdenken eben die Grundintention; dann aber ginge Aufklärung nicht mehr mit der neuzeitlichen Wissenschaftsentwicklung einher, sonder stünde ihr diametral entgegen. Als Zwischenfazit ergibt sich Folgendes: *Das Grundproblem jeder Aufklärungsphilosophie betrifft den gemeinsamen, aber dennoch individuell mündigen Umgang mit Wissen und Erkenntnis gerade angesichts epistemischer Asymmetrien.*

Einer verbreiteten philosophiehistorischen Auffassung zufolge befassen sich Autoren der Aufklärung, die sich erkenntnistheoretischen Fragen widmen, bevorzugt mit dem Problem, wie ein auf sich allein gestelltes Subjekt ohne Interaktion mit anderen



zu Wissen gelangt.<sup>21</sup> Stimmt dies, so versäumte es die Aufklärungsphilosophie, ihr eigenes Grundproblem überhaupt zu fassen zu bekommen, geschweige denn zu lösen. Sie steht vor der Aufgabe, sich mit dem *gemeinsamen* Umgang mit Wissen und Erkenntnis auseinanderzusetzen. Fragen des Umgangs mit Wissen und Erkenntnissen, die wir durch Interaktion mit Anderen haben, werden heute unter dem Schlagwort »*Social Epistemology*« oder »Soziale Erkenntnistheorie« diskutiert.<sup>22</sup> Es fragt sich somit, ob es in der Aufklärungsphilosophie bereits Vorläufer der heutigen *Sozialen Erkenntnistheorie* gibt. Wenn es entsprechende Überlegungen nicht geben sollte, wäre dies für die Bewertung der Reflexion der Aufklärer über ihr eigenes Projekt fatal. Innerhalb dieser Teildisziplin der Epistemologie werden in der Regel zwei Arten des Eingebundenseins unseres Wissens und Erkennens in eine epistemische Gemeinschaft diskutiert:

1) Zum einen übernehmen wir oft Erkenntnisse von anderen, die diese bereits besitzen. Wissen, welches wir von anderen haben, also etwas, was uns erzählt wurde, was wir in einem Buch gelesen oder im Radio gehört haben, nennen wir heute *testimoniales Wissen*. Zu Kants Zeiten war hierfür der Ausdruck »Glaube« (*fides*) oder – eindeutiger – »historischer Glaube« üblich, der aber einige terminologische Schwierigkeiten mit sich bringt, weswegen ich hier der Eindeutigkeit halber auf den moderneren *terminus technicus* »testimoniales Wissen« zurückgreife. Analog zu testimonialen Wissen werde ich dann auch von testimonialen Überzeugungen, dem testimonialen Wissenserwerb und Ähnlichem sprechen. Es ist wichtig zu beachten, dass die Mitteilung durch einen anderen<sup>23</sup> und das Vertrauen in denjenigen hier *konstitutiven* Charakter trägt. Wie Elizabeth Anscombe betont, ist das Phänomen, dass wir *jemandem glauben*, grundlegend unterschieden von Situationen, in denen wir *etwas glauben*, nachdem oder auch weil uns jemand dieses (oder etwas anderes) erzählt hat, ohne dass das Vertrauen

<sup>21</sup>Siehe etwa Grundmann, »Die traditionelle Erkenntnistheorie und ihre Herausforderer« (2001), passim.

<sup>22</sup>Einen Überblick über diese Disziplin geben Thomas Grundmann (vgl. *Analytische Einführung in die Erkenntnistheorie* [2008], S. 529–541) und Torsten Wilholt (vgl. »Soziale Erkenntnistheorie« [2007]). Klassische Beiträge finden sich in den Sammelbänden von Schmitt (vgl. *Socializing Epistemology* [1994]) und von Matilal und Chakrabati (vgl. *Knowing from Words* [1994]) sowie wiederum bei Schmitt (vgl. *Special Issue: Social Epistemology* [1987]). Klassische Arbeiten sind außerdem die Monographien von Alvin Ira Goldman (siehe *Knowledge in a Social World* [1999]) und Tony Coady (*Testimony* [1992]).

<sup>23</sup>Ich verwende die Ausdrücke »Mitteilung«, »mitteilen« und »mittelbar« in der Regel anders als Kant, der dabei nur manchmal an (genuin) testimoniales Wissen denkt, insgesamt aber einen weiteren Begriff verwendet. Es gibt auch Formen der Mitteilung<sub>Kant</sub>, die nicht auf testimoniales Wissen verweisen (siehe dazu Kapitel 8.2).

in die entsprechende Person grundlegend wäre.<sup>24</sup> Wenn uns jemand etwas mitteilt, was wir ohnehin wussten oder wofür wir unabhängige Erkenntnisgründe haben, oder wenn uns jemand auf etwas aufmerksam macht, was wir sonst nicht bemerkt hätten, liegt kein testimoniales Wissen vor, sondern nur dann, wenn wir etwas *auf die Autorität eines anderen hin* für wahr halten.<sup>25</sup> Ich werde von »genuin testimonialen Wissen« sprechen, wenn ich diesen Punkt betonen möchte, setze es aber auch bei dem Begriff »testimonialen Wissen« voraus. Testimonialen Wissen ist Wissen, das auf einem Wissenstransfer beruht, dem eine epistemische Asymmetrie zugrunde liegt. Nur wenn jemand anderes etwas weiß, was ich nur durch Berufung auf die Mitteilung als gerechtfertigt ansehen kann, vertraue ich auf eine Mitteilung und gründe meine eigene Überzeugung darauf. Diese Asymmetrie ist die notwendige – wenngleich noch nicht hinreichende – *Bedingung* testimonialen Wissens.

Es gibt nun zwei Personengruppen, von denen wir testimoniales Wissen bekommen: Einerseits *Experten*, also Menschen, die sich auf einem Themengebiet besser auskennen als ihre Mitmenschen, etwa weil sie aufgrund ihrer Ausbildung spezielle epistemische Fähigkeiten und Kenntnisse besitzen, und *Zeugen*, die zwar keine besonderen Kenntnisse oder Fähigkeiten besitzen, aber etwas erfahren haben, was uns noch unbekannt ist. Experten besitzen in der Regel erweiterte Kompetenzen, Zeugen befanden sich in besonderen epistemischen Gelegenheiten; beides privilegiert bestimmte Subjekte gegenüber anderen und zieht eine epistemische Asymmetrie nach sich. Als Oberbegriff über beide Gruppen werde ich hier den Ausdruck »Informant« verwenden; Informanten sind also in diesem Zusammenhang Menschen, die sich in epistemisch privilegierten Positionen befinden, weil sie als Zeugen oder Experten etwas wissen, was wir (als nicht privilegiert) nur unter Rückgriff auf ihr Wissen zu unserem eigenen Wissen machen können. Im allgemeinen lasse ich offen, ob wir testimoniales Wissen erwerben *können* oder über eine bestimmte Person tatsächlich erwerben und ob der Wissenstransfer legitim ist oder wäre oder die Kriterien für Mündigkeit verletzt; auch können sowohl Einzelpersonen als auch Personengruppen als Informanten bezeichnet werden. Und wenngleich der Ausdruck »testimonial« sprachlich auf den Zeugen (und nicht auf den Experten) verweist, werde ich ihn hier in Bezug auf Wissen auf der

<sup>24</sup>Vgl. Anscombe, »What Is It to Believe Someone?« (1979/2008), S. 4.

<sup>25</sup>Siehe zu diesem Punkt Hawley, »Testimony and Knowing How« (2010), S. 398–400.

Grundlage beider Personengruppen verwenden. Testimoniales Wissen ist dann also Wissen, welches jemand durch Rückgriff auf einen Informanten erworben hat.

2) Zum anderen findet die Generierung neuen Wissens in aller Regel in der Form kooperativer Forschung statt. Dies schließt an die grundlegenden Überlegungen zu Selbstdenken und Vernunft in Kapitel 2.3 an. Wissenschaft ist kein Unterfangen genialer Einzelkämpfer, die je individuell ihr Fach bereichern und sich dann bloß hinterher ihre neuen Erkenntnisse mitteilen.<sup>26</sup> Erkennen – zumal wissenschaftliches – beruht auf der Teilnahme an gemeinsamen Erkenntnisprozessen, dem Erlernen von gemeinsam Methoden richtigen Erkennens, der gemeinsamen Kontrolle der Ergebnisse und nicht zuletzt dem vorgängigen Erwerb einer gemeinsamen Sprache. Subjekte sind möglicherweise auch dort aufeinander angewiesen, wo keine epistemische Asymmetrie vorliegt. Ich spreche von Intersubjektivität, um solche Phänomene symmetrischer epistemischer Abhängigkeiten zu bezeichnen. Dabei stellen asymmetrische epistemische Abhängigkeiten für das Projekt intellektueller Selbständigkeit und Mündigkeit eine größere Gefahr dar als die Abhängigkeit von anderen, denen gegenüber sich das Subjekt als ebenbürtig verstehen kann. Wir wie gesehen haben, ist Intersubjektivität nicht nur mit Selbstdenken und Mündigkeit vereinbar, sondern sogar eine Voraussetzung kompetenten eigenen Urteilens, wenn es nur in der Form selbständiger Teilnahme, also ohne Asymmetrien und Hierarchien geschieht.<sup>27</sup>

Wir gehen normalerweise davon aus, *dass* es möglich ist, testimoniales Wissen zu haben. Diese Annahme der Möglichkeit testimonialen Wissens ist so fest in unserem Denken verankert, dass vorgeschlagen wurde, darin eine Grundbedingung für jede angemessene philosophische Explikation des Wissensbegriffs zu sehen.<sup>28</sup> Mir scheint eine solche Vorgabe für den Wissensbegriff korrekt zu sein – aus Gründen, die ich gleich vorlegen werde. Zunächst sei bemerkt, dass mit der Einsicht, *dass* testimoniales Wissen möglich ist, noch nicht gesagt ist, *wie* es möglich ist. Handelt es sich bei tes-

<sup>26</sup>Siehe hierzu Wilholt, »Soziale Erkenntnistheorie« (2007), S. 49–52.

<sup>27</sup>Siehe Kapitel 2.3.

<sup>28</sup>Siehe Fricker, »The Epistemology of Testimony« (1987), S. 57–58, 63. »[W]e must take the principle that *knowledge can be spread through language-use* as a constraint on our theorising about what knowledge is: it is a condition of adequacy on an account of knowledge that it have this consequence.« (ebd., S. 57 f.) Siehe auch McDowell, »Knowledge by Hearsay« (1994), S. 198, wo die Möglichkeit aber nur Bedingung eines adäquaten Begriffs testimonialen Wissens darstellt. »[I]f a knowledgeable speaker gives intelligible expression to his knowledge, it may become available at second hand to those who understand what he says« (ebd., S. 417).

timonialem Wissen um eine eigenständige Erkenntnisquelle neben Sinnlichkeit und Verstand? Gibt es ein genuines Erkenntnisprinzip, das uns sagt, dass Mitteilungen anderer zumindest *prima facie* zu trauen sei? Oder haben wir testimoniales Wissen, weil wir Erfahrungswissen davon haben, dass andere bestimmte Aussagen tätigen und dass von solchen Behauptungen in bestimmten Situationen auf das Vorliegen entsprechender Sachverhalte geschlossen werden kann? Handelt es sich bei testimonialem Wissen also um inferentielle Erkenntnisse, die auf einem logischen Schluss beruhen?

Der Begriff einer *Erkenntnisquelle* oder Quelle des Wissens (*fountain of knowledge*) findet sich bei John Locke, der im »*Essay Concerning Human Understanding*« schreibt, diese Quellen lägen gänzlich in der Erfahrung – der äußeren Wahrnehmung (*sensation*) einerseits und der inneren Selbstwahrnehmung (*reflexion*) andererseits.<sup>29</sup> Den Erkenntnisquellen entspringen aber keine Begründungen für Urteile, sondern das *Material* des Denkens, also die Inhalte, aus denen wir unsere Urteile bilden. Es sind die Vorstellungen (*ideas*), die den beiden Erkenntnisquellen entspringen, und unseren Geist, der zunächst eine *tabula rasa* (»white paper, void of all characters, without any ideas«<sup>30</sup>) sei, mit Inhalten des Denkens versorgen, aus denen er dann Urteile bilden und Wissen generieren kann.

Kant äußert sich in der ersten Auflage der »*Kritik der reinen Vernunft*« sehr ausführlich zu Erkenntnisquellen. Dabei benennt er drei konkrete Quellen – Sinn, Einbildungskraft und Apperzeption:

Es sind drei subjektive Erkenntnisquellen, worauf die Möglichkeit einer Erfahrung überhaupt, und Erkenntnis der Gegenstände derselben beruht: *Sinn*, *Einbildungskraft* und *Apperzeption*; jede derselben kann als empirisch, nämlich in der Anwendung auf gegebene Erscheinungen betrachtet werden, alle aber sind auch Elemente oder Grundlagen a priori, welche selbst diesen empirischen Gebrauch möglich machen. Der *Sinn* stellt die Erscheinungen empirisch in der *Wahrnehmung* vor, die *Einbildungskraft* in der *Assoziation* (und Reproduktion), die *Apperzeption* in dem *empirischen Bewußtsein* der Identität dieser reproduktiven Vorstellungen mit den Erscheinungen, dadurch sie gegeben waren, mithin in der *Rekognition*.<sup>31</sup>

<sup>29</sup>»Our observation employed either about external sensible objects, or about the internal operations of our minds, perceived and reflected on by ourselves, is that which supplies our understandings with all the material of thinking. These two are the fountains of knowledge, from whence all the ideas we have, or can naturally have, do spring« (Locke, *An Essay Concerning Human Understanding* [1690/1963], Buch II, Kap. I, § 2, in: Locke, *The Works of John Locke* [1823/1963], I: 82 f.).

<sup>30</sup>Locke, *An Essay Concerning Human Understanding* (1690/1963), Buch II, Kap. I, § 2, in: Locke, *The Works of John Locke* (1823/1963), I: 82 f.

<sup>31</sup>KrV A 115, AA IV: 86.16–27.

Dass Sinnlichkeit und Verstand (Apperzeption<sup>32</sup>) als Erkenntnisquellen angesprochen werden, verwundert nicht weiter. Aber auch die Einbildungskraft (als produktive wie reproduktive) ist nach dieser Auskunft eine Erkenntnisquelle. Diese Darstellung von drei Erkenntnisquellen findet sich in der ersten Auflage im Rahmen der Deduktion der reinen Verstandesbegriffe und folgt der dort zu findenden Vorgehensweise. So folgen der »Synthesis der Apprehension in der Anschauung«<sup>33</sup> die »Synthesis der Reproduktion in der Einbildung«<sup>34</sup> und schließlich die »Synthesis der Rekognition im Begriffe«<sup>35</sup>. In die zweite Auflage wurde diese Darstellung zwar nicht übernommen, es findet sich dort nur der Verweis darauf, dass (innerer) Sinn, Einbildungskraft und Apperzeption Quellen von Vorstellungen *a priori* enthalten,<sup>36</sup> und die Redeweise von Sinnlichkeit und Verstand als den »zwei Grundquellen des Gemüts«<sup>37</sup>, die in der Einleitung auch als »Stämme der menschlichen Erkenntnis«<sup>38</sup> bezeichnet werden.<sup>39</sup> Allerdings scheint mir die Darstellung, wonach Sinnlichkeit, Einbildungskraft und Apperzeption Erkenntnisquellen sind, für die hier interessierenden Fragen nicht hilfreich zu sein. Denn Kant bezieht sich hier in der »*Analytik der Begriffe*« nicht auf Erkenntnisse als *Urteile*, sondern auf Erkenntnisse im Sinne von bewussten objektiven Vorstellungen – also auf *Begriffe* und *Anschauungen* –, um zu zeigen, dass reine Verstandesbegriffe auch bei Anschauungen involviert sind.<sup>40</sup> Sinn, Einbildungskraft und Apperzeption können nur *zusammen* Vorstellungen hervorbringen, denen objektive Realität zukommt.

Auch an anderen Stellen spricht er von Erkenntnisquellen – oder auch von Quellen der Metaphysik<sup>41</sup> oder metaphysischer Urteile<sup>42</sup>, der reinen Mathematik und Natur-

<sup>32</sup>»Die Einheit der Apperzeption in Beziehung auf die Synthesis der Einbildungskraft ist der Verstand, und eben dieselbe Einheit, beziehungsweise auf die *transzendente Synthesis* der Einbildungskraft, der *reine Verstand*« (KrV A 119, AA IV: 88.22–25). »Und so ist die synthetische Einheit der Apperzeption der höchste Punkt, an dem man allen Verstandesgebrauch, selbst die ganze Logik, und, nach ihr, die Transzendental-Philosophie heften muß, ja dieses Vermögen ist der Verstand selbst« (KrV B 134, AA III: 109.35–39).

<sup>33</sup>KrV A 98, AA IV: 77.2.

<sup>34</sup>KrV A 100, AA IV: 77.32.

<sup>35</sup>KrV A 103, AA IV: 79.15.

<sup>36</sup>Vgl. KrV B 194, AA III: 144.5–11.

<sup>37</sup>KrV B 74, AA III: 74.9.

<sup>38</sup>KrV B 29, AA III: 46.7.

<sup>39</sup>Siehe dazu auch oben, Kap. 3.2 dieser Arbeit.

<sup>40</sup>Siehe zur Ambiguität von »Erkenntnis« oben, Anm. 72 auf S. 75.

<sup>41</sup>Vgl. Prol § 2, AA IV: 265.6–266.8.

<sup>42</sup>Vgl. Prol § 3, AA IV: 270.9.

wissenschaft<sup>43</sup>, der Vernunft<sup>44</sup>, von Begriffen<sup>45</sup> (des Raumes und der Zeit<sup>46</sup>), der Urteile darüber, was gerecht ist<sup>47</sup> –, aber nirgends gibt er so explizit die verschiedenen Quellen an. Einer ausführlicheren Diskussion der Quellen einer Erkenntnis ist der erste Paragraph der »Prolegomena« gewidmet. Kant unterscheidet dort zunächst Objekt, Quelle und Art einer Erkenntnis und sagt, anhand dieser drei ließen sich Wissenschaften einteilen. Der Art nach unterteilen sich Erkenntnisse in analytische und synthetische,<sup>48</sup> der Quelle nach – dies sagt er in den »Prolegomena« jedoch nicht explizit – offenbar in Erkenntnisse *a priori* und Erkenntnisse *a posteriori*. In der »Kritik der reinen Vernunft« schreibt er: »Man nennt solche *Erkenntnisse a priori*, und unterscheidet sie von den *empirischen*, die ihre Quellen *a posteriori*, nämlich in der Erfahrung haben.«<sup>49</sup> Als empirische Quellen spricht er die äußere und innere Erfahrung an, und offenbar gibt es auch Quellen in der reinen Vernunft und dem reinen Verstande.<sup>50</sup> Kant spricht zwar weder die Erfahrung noch die Vernunft als Erkenntnisquellen an, verortet diese Quellen aber *in* der Erfahrung und *in* der Vernunft, so dass es von geringerer Bedeutung zu sein scheint, die Quellen selbst zu individualisieren, als sie in diesem Sinne zuzuordnen. Kant nutzt das Wort »Quelle« häufig, im Zusammenhang von »Erkenntnisquelle« oder »Quelle von Erkenntnissen« ist jedoch zwischen 1781 und 1787 eine Verschiebung festzustellen. Während 1781 Sinn, Einbildungskraft und Apperzeption als Erkenntnisquellen bezeichnet werden, weil sie in Zusammenwirkung Vorstellungen mit objektiver Realität ermöglichen, gebraucht er später diesen Begriff eher im Sinne des Ursprungs von Rechtfertigungen von Urteilen, die *a priori* oder *a posteriori* sein können. Dennoch bleibt die Redeweise von Quellen von Begriffen bestehen, wird aber ebenso auf die Unterscheidung *a priori*/*a posteriori* bezogen.<sup>51</sup>

Dass Kant also einerseits die (äußere und innere) Erfahrung und andererseits die Vernunft, nicht aber die Auskunft anderer als Erkenntnisquellen anspricht, deutet *prima facie* auf eine individualistische Position hin. Doch es ist offensichtlich, dass

<sup>43</sup>Vgl. Prol § 5, AA IV: 280.10.

<sup>44</sup>Vgl. Prol A 3, AA IV: 255.8.

<sup>45</sup>Vgl. Prol A 62, AA IV: 288.22.

<sup>46</sup>Vgl. KrV B 119 f., AA III: 101.13–15.

<sup>47</sup>Vgl. MS-RL BA 32, AA VI: 229.18–230.6.

<sup>48</sup>Vgl. Prol § 2, AA IV:

<sup>49</sup>KrV B 2, AA III: 28.4–6. Siehe auch KrV B 35, AA III: 50.35, 51.22.

<sup>50</sup>Vgl. KrV § 1, AA IV: 265.6–266.8.

<sup>51</sup>Siehe z. B. KrV B 57, AA III: 63.37–64.2.

wir auch aus den Mitteilungen anderer Wissen erwerben. Wie lässt sich diese Möglichkeit testimonialen Wissens rekonstruieren, wenn wir Erfahrung und Vernunft als Erkenntnisquellen zulassen?

Hilfreich zur besseren systematischen Übersicht scheinen mir die begrifflichen Grundlagen zu sein, die Elizabeth Fricker entwickelt. Sie wirft die Frage auf, ob es sich bei der Mitteilung von Erkenntnissen um einen »epistemic link« handelt, der den Empfänger mit allen nötigen Prämissen versorgt, um in einer Überzeugung gerechtfertigt zu sein (»primary epistemic link«), oder ob dem Empfänger dazu zusätzliche Prämissen bekannt sein müssen (»secondary epistemic link«). Sehen, dass *p* der Fall ist, ist ein Beispiel für einen *primary epistemic link* zu der Überzeugung *p*. Wenn ich hingegen sehe, dass die Straße nass ist, dann ist dies nur ein *secondary epistemic link* zu der Überzeugung, dass es geregnet hat, denn zur Begründung benötige ich die weitere Prämisse, dass Regen die übliche Art und Weise ist, wie Straßen nass werden.

Die Frage nach dem Status testimonialen Wissens lässt sich nun folgendermaßen formulieren: Wenn mir jemand mitteilt, dass *p*, habe ich dann bereits alle nötigen Prämissen, um gerechtfertigt glauben zu können, dass *p* (*primary epistemic link*), oder benötige ich weitere Prämissen wie die, dass die angeführte Autorität vertrauenswürdig ist und immer die Wahrheit sagt (*secondary epistemic link*)? Fricker behauptet, dass Mitteilungen nur einen *secondary epistemic link* zu dem jeweiligen testimonialen Wissen darstellen.<sup>52</sup> Wir benötigen nach Frickers Vorstellung also weitere Prämissen, um durch Mitteilungen Wissen zu erlangen. Erfährt man beispielsweise von einem Passanten, in welcher Richtung sich die Kathedrale befindet, so reicht dies nach dieser Konzeption für sich genommen nicht als Begründung um zu wissen, wo sich die Kathedrale befindet. Nur wenn man weiter (begründet?) überzeugt ist, dass unser Informant selbst *weiß*, wo die Kathedrale ist (weil er vielleicht Einheimischer ist), und uns nicht belügt (weil es vielleicht eine anthropologische Tatsache ist, dass Menschen meist ehrlich antworten), können wir darauf *schließen*, wo die Kathedrale ist.<sup>53</sup>

Es ergeben sich drei mögliche Positionen, je nachdem, wie ein Philosoph darüber denkt, ob es sich bei testimonialen Erkenntnissen um einen *primary epistemic link* oder

<sup>52</sup>Vgl. Fricker, »The Epistemology of Testimony« (1987).

<sup>53</sup>Das Beispiel stammt von McDowell (vgl. »Knowledge by Hearsay« [1994], S. 197 f.).

einen *secondary epistemic link* handelt und ob eine Rechtfertigung von testimonialen Wissen als eines *secondary epistemic link* funktionieren kann<sup>54</sup>:

1) Der ›Credulismus‹ oder ›defaultism‹ behauptet, dass eine gültige Regel besagt, Mitteilungen seien *prima facie* hinreichende Begründungen für Wissen.<sup>55</sup> Credulisten sehen den Erwerb testimonialen Wissens also als *primary epistemic link* an.

2) Vertreter eines ›testimonialen Reduktionismus‹ hingegen behaupten, dass es sich bei testimonialen Wissen um einen *secondary epistemic link* handelt: Wir erwerben nur dann Wissen durch die Mitteilung anderer, wenn wir für die Überzeugung, dass uns wahre Erkenntnisse mitgeteilt werden, Gründe haben, die von dieser Mitteilung selbst unabhängig sind.<sup>56</sup>

3) Der ›testimoniale Skeptizismus‹ fordert uns schließlich auf, testimoniales Wissen gänzlich zu verwerfen; danach irren wir uns, wenn wir glauben, wir seien berechtigt, unsere testimonialen Überzeugungen als Wissen anzusehen. Er behauptet somit, dass testimoniales Wissen nicht im Sinne eines *primary epistemic link* verstanden werden kann und dass eine Rechtfertigung als *secondary epistemic link* nicht funktioniert.

<sup>54</sup>Die intensive Diskussion der Frage testimonialen Wissens hat freilich in den letzten Jahren weitere Misch- und Zwischenpositionen hervorgebracht, z. B. der Versuch von Jennifer Lackey eines dritten Weges jenseits von Credulismus und Reduktionismus (vgl. Lackey, »It Takes Two to Tango« [2006]). Dennoch scheinen mir die hier angeführten ›klassischen‹ Positionen das Feld am besten zu strukturieren. Versuche wie der von Lackey sind letztlich nur vor diesem Hintergrund verständlich.

<sup>55</sup>Torsten Wilholt verwendet die Ausdrücke »credulism« und »defaultism« für Positionen, die behaupten, dass wir bei Mitteilungen zumindest *prima facie* berechtigt sind, ihnen zu vertrauen (vgl. Wilholt, »Soziale Erkenntnistheorie« [2007], S. 48).

<sup>56</sup>Vgl. Grundmann, *Analytische Einführung in die Erkenntnistheorie* (2008), S. 533: »Der Reduktionismus besagt, dass ein Hörer (oder Leser) nur dann eine gerechtfertigte Überzeugung oder Wissen von dem, was der Sprecher (oder Autor) behauptet, erwirbt, wenn er gerechtfertigt glaubt, dass der Sprecher (oder Autor) zuverlässig und aufrichtig in dem ist, was er sagt (oder schreibt).« Nach Torsten Wilholt (»Soziale Erkenntnistheorie« [2007], S. 48) vertritt der testimoniale Reduktionismus die Auffassung, »in einer mitteilungsbasierten Überzeugung könne nur gerechtfertigt sein, wer auch von der Verlässlichkeit der fraglichen Mitteilung überzeugt sei und für diese Überzeugung wiederum Rechtfertigungsgründe besitze, die sich letztlich nicht auf Mitteilung anderer stützen.« Nach Oliver Scholz (»Das Zeugnis anderer« [2001], S. 358) zeichnet sich der testimoniale Reduktionismus durch folgende Annahme aus: »Um das Zeugnis anderer als Quelle von gerechtfertigter Meinung und Wissen zu vindizieren, ist eine Zurückführung auf andere epistemische Quellen erforderlich.«



## 5.2. Individualistische Ansätze in der Philosophie der Neuzeit

Die Frage nach der Möglichkeit testimonialen Wissens wird oft vor dem Hintergrund eines angenommenen erkenntnistheoretischen Individualismus innerhalb der Philosophie der Neuzeit diskutiert,<sup>57</sup> als dessen Gewährsmann René Descartes gilt.<sup>58</sup> Der Individualismus muss bestreiten, dass testimoniales Wissen im Sinne eines *primary epistemic link* möglich ist. Das heißt, er muss den Credulismus zurückweisen und sich zwischen den Positionen des testimonialen Reduktionismus und des testimonialen Skeptizismus entscheiden. Wir werden mit Thomas Reid sehen, wie unattraktiv beide Positionen sind (Abschnitt 5.3.1). Hier soll aber zunächst erläutert werden, wie für sie argumentiert werden kann. Bevor ich auf den testimonialen Reduktionismus eingehe, für den David Hume Pate steht (Abschnitt 5.2.2), sollen daher nun skeptische Argumente von Descartes Erwähnung finden.

### 5.2.1. René Descartes' testimonialer Skeptizismus

Während ich vorhin mit Kant die Vorteile epistemischer Arbeitsteilung anhand der Analogie zu Handel und Gewerbe aufzeigte<sup>59</sup>, beginnt Descartes seine Überlegungen mit der Betonung problematischer Aspekte des Vertrauens auf das mitgeteilte Wissen Anderer. Er behauptet im »*Discours de la Méthode*«, »daß Werke, die aus mehreren Teilen zusammengesetzt sind und von der Hand verschiedener Meister gefertigt wurden, häufig nicht dieselbe Vollkommenheit aufweisen wie die, an denen nur ein einzelner gearbeitet hat.«<sup>60</sup> Und er vergleicht die Gewinnung wissenschaftlicher Erkenntnis dann auch nicht mit der effizienteren arbeitsteiligen Produktion von Gütern in Fabriken und Manufakturen, sondern mit der Arbeit an Werken der Kunst und

<sup>57</sup>Ich behaupte damit nicht, dass der Individualismus ein prägendes Element oder gar Grundlage der neuzeitlichen Philosophie sei. Vielmehr werde ich darauf verweisen, dass weite Teile der Aufklärungsphilosophie den (erkenntnistheoretischen) Individualismus explizit zurückweisen. Einen ersten Teil dieser Zurückweisung lieferte bereits Kapitel 2.3.

<sup>58</sup>Vgl. Welbourne, »Is Hume Really a Reductivist?« (2002), S. 407f. »Perhaps the epistemic individualism inculcated by Descartes has caused philosophers either to neglect or to despise testimony.« Thomas Grundmann nennt hingegen Platon und Locke als Beispiele dieses Individualismus (vgl. Grundmann, *Analytische Einführung in die Erkenntnistheorie* (2008), S. 530f.).

<sup>59</sup>Siehe oben Kapitel 4.1.

<sup>60</sup>Descartes, *Oeuvres de Descartes* (1983), VI: 11.

Architektur. Diese seien vollkommener, wenn einer allein den Plan macht. Arbeiten hingegen viele Menschen nach ihren jeweils eigenen Vorstellungen an Teilen des Werkes, ohne durch einen gemeinsamen, den jeweiligen Vorstellungen der einzelnen Ausführenden vorausgehenden ursprünglichen Plan zusammengehalten zu werden, dann gebe es kein wohl proportioniertes Ganzes, sondern ein unproportioniertes Zufallsprodukt, das an die verwinkelten Straßen und Wege einer alten und über Jahrhunderte gewachsenen Stadt erinnere, wo statt vernünftiger Absichten bloß der Zufall regiere.<sup>61</sup>

Diese Passagen artikulieren zunächst kein klar erkennbares Argument; und in unserer heutigen Zeit neigt das ästhetische Empfinden vielleicht mehr als das von Descartes und seinen Zeitgenossen dazu, die natürliche und ungleichförmige Gewachsenheit, wie wir sie in historischen Stadtkernen exemplifiziert finden, mindestens ebenso, wenn nicht sogar höher zu schätzen als das Regelmäßige, Systematische und Geplante, das uns in Neubaugebieten, Satellitenstädten und Trabantensiedlungen entgegen schlägt. Freilich ist dieser ästhetische Reiz verwinkelter und unübersichtlicher Gassen nicht das, was wir in wissenschaftlichen Erkenntnissen suchen. Hier geht es uns um Transparenz und Übersichtlichkeit. Aber dass kooperative Forschung hier unterlegen sei, diesen Irrtum widerlegt die Erfahrung der Wissenschaftsgeschichte der vergangenen Jahrhunderte. Selbst den Anschein eines überzeugenden Arguments kann diese Analogie mit Stadtbildern daher nicht mehr erwecken; sie macht lediglich Descartes' Grundhaltung anschaulich, die sich gegen das ›Studium der Büchergelehrsamkeit‹ (›l'étude des lettres‹) älterer Bildungsvorstellungen richtet, diesem aber nicht das moderne Modell kooperativen Forschens, sondern die Vorstellung eines zurückgezogenen Denkers entgegenstellt.<sup>62</sup>

In den »*Regulae ad directionem ingenii*«, die ihm als Vorlage für den »*Discours de la Méthode*« dienten, entwickelt Descartes eine sachhaltigere und systematisch aufgefeiltere Argumentation zur Zurückweisung testimonialer Erkenntnisse, die in drei Stufen vorgeht, die sich auf den Mangel an Deutlichkeit mitgeteilter Erkenntnisse (1),

<sup>61</sup>Vgl. Descartes, *Oeuvres de Descartes* (1983), VI: 11–13.

<sup>62</sup>Vgl. ebd., VI: 9.

tatsächlich und möglicherweise widerstreitende Meinungen (2), und die Differenz von Wissenschaft und bloß historischer Kenntnis (3) beziehen<sup>63</sup>:

1) Zunächst sei mitgeteilten Informationen zu misstrauen, weil die Informanten oft selbst leichtgläubig und unvorsichtig und teils sogar missgünstig seien. Dabei sieht Descartes durch Eitelkeit und Geltungsdrang begründete Anreizstrukturen, die der Genese und Weitergabe sicheren Wissens entgegenstehen und Übertreibungen provozieren.<sup>64</sup> Ein Autor sei durch eigenen Geltungsdrang stets versucht, seine Ergebnisse überzuinterpretieren und ihnen durch schwer verständliches Vokabular den Anschein größeren intellektuellen Gewichts oder besonderer Wissenschaftlichkeit zu geben, statt bloß das wirklich Erreichte in nüchterner Sprache ohne Übertreibung vorzutragen. Der Witz der Argumentation besteht darin, auf stets vorhandene Anreizstrukturen und Versuchungen aufmerksam zu machen, denen wohl jeder Autor zumindest gelegentlich erliegt und die jedem Adressaten einen ersten Grund liefern, an der Bonität seiner Informationsquelle zu zweifeln. Dieser Grund ist dabei gänzlich unabhängig von besonderen Umständen wie den Charaktereigenschaften der jeweiligen Person und liegt daher universell vor. Nicht zwingend handelt es sich um eine bewusste Täuschung, deren Möglichkeit unterstellt wird; es könnte auch eine unbewusste – wenngleich möglicherweise schuldhafte – Unvorsichtigkeit vorliegen, die mit einer *Selbsttäuschung* des Autors einhergeht. Das Argument zielt darauf, unser Vertrauen in die *Redlichkeit und Vorsichtigkeit* oder das ›intellektuelle Verantwortungsbewusstsein‹ der Autoren zu unterminieren, ohne dabei ein besonders pessimistisches Menschenbild zugrunde legen zu müssen.

Dass jemand ein zuverlässiger Informant ist, setzt zuallererst voraus, dass er selbst zuverlässig und vorurteilsfrei zu erkennen vermag, damit wir nicht seine Irrtümer und Vorurteile übernehmen. Als allgemeines Kriterium für Zuverlässigkeit und Vorurteilsfreiheit nennt Descartes die Klarheit und Deutlichkeit einer Erkenntnis.<sup>65</sup> *Klar* nennt Descartes eine Erkenntnis (hier: *perceptio*), die uns gegenwärtig (*praesens*) und zugäng-

<sup>63</sup>Von diesen wird jedoch nur das 2. Argument in die weitere Argumentation des »Discours« übernommen.

<sup>64</sup>Vgl. Descartes, *Oeuvres de Descartes* (1983), X: 367.5–23.

<sup>65</sup>»[V]ideor pro regulâ generali posse statuere, illud omne esse verum, quod valde clare & distincte percipio« (ebd., VII: 35.14–15, siehe auch ebd., VIII: 16.18–17.10). Berühmt wurde die Unterscheidung durch die weitere Ausarbeitung bei Leibniz (vgl. »Meditationes de cognitione, veritate, et ideis« [1684/1999]).

lich (*aperta*) ist. Als Beispiel für eine klare Erkenntnis nennt Descartes in den »*Principia philosophiae*« einen starken Schmerz<sup>66</sup> und in den »*Meditationes de prima philosophia*« die Erkenntnis, dass ich denke und dass ich bin<sup>67</sup>. *Deutlich* ist wiederum eine klare Erkenntnis, die darüber hinaus nichts enthält, was nicht klar ist (und zwar, *weil* sie deutlich ist).<sup>68</sup> So ist die Wahrnehmung des Schmerzes nur dann klar, wenn sie nicht mit Annahmen über die Natur und Ursache des Schmerzes vermischt ist. Und das »*cogito, sum*« stellt nur dann eine deutliche Erkenntnis dar, wenn wir nicht glauben, es folge neben unserer Existenz als *res cogitans* auch unsere körperliche Existenz als *res extensa*.

Descartes behauptet, dass die meisten Menschen nie in ihrem Leben etwas klar und deutlich erkennen.<sup>69</sup> Nun ist es alltäglich, dass sich unserer Aufmerksamkeit Dinge klar darstellen; jedes Kind erkennt nach Descartes Dinge klar. Was fehlt, ist die Deutlichkeit unserer Erkenntnisse. Wer etwas klar, aber nicht deutlich erkennt, der erkennt eine Wahrheit mit Gewissheit, aber mischt Überzeugungen mit hinein, die in dem, was er erkennen konnte, nicht enthalten sind, und für die daher eine entsprechende Evidenz fehlt. Wir überschätzen in diesem Fall unsere Erkenntnis. Und wenn die meisten Menschen vielleicht vieles klar, aber kaum etwas deutlich erkennen, dann ist zu erwarten, dass ihre Mitteilungen Vorurteile enthalten, also Behauptungen, die durch das klar Erkannte nicht gedeckt sind. Eben dies liegt auch Descartes' Argument zugrunde, Autoren neigten oft dazu, ihre eigenen Erkenntnisse zu überschätzen.<sup>70</sup>

Es geht bei diesem Argument um die Verletzung epistemischer Pflichten bei dem ursprünglichen Erwerb einer Erkenntnis durch den Informanten selbst (durch Wahrnehmung, Vernunfttätigkeit oder auch wiederum durch die Mitteilung anderer) ebenso wie um die Verletzung seiner Aufrichtigkeitspflicht bei der Weitergabe des Wissens. Descartes muss hierbei nicht behaupten, dass die Verletzung solcher Pflichten die Regel und nicht die Ausnahme sei. Ebenso wie sein Traumargument in den »*Meditationes*

<sup>66</sup>Vgl. Descartes, *Oeuvres de Descartes* (1983), VIII: 22.10–11.

<sup>67</sup>Vgl. ebd., VII: 35.3–15.

<sup>68</sup>»Claram voco illam [perceptionem; A. G.], quae menti attendenti praesens & aperta est: sicut ea clarè à nobis videri dicimus, quae, oculo intuenti praesentia, satis fortiter & apertè illum movent. Distinctam autem illam, quae, cum clara sit, ab omnibus aliis ita sejuncta est & praecisa, ut nihil planè aliud, quàm quod clarum est, in se contineat« (ebd., VIII: 22.3–9).

<sup>69</sup>Vgl. ebd., VIII: 22.

<sup>70</sup>Siehe oben, S. 204.

*de prima philosophia*« nur auf der Prämisse aufbaut, dass wir *manchmal* träumen, ohne ein Kriterium zur Abgrenzung von Traum und Wirklichkeit zu haben,<sup>71</sup> reicht hier die Prämisse, dass Autoren wenigstens *manchmal* unredlich oder in ihrem eigenen Erkenntnisgewinn unvorsichtig sind, ohne dass wir aus unserer Perspektive darüber urteilen können, ob sie es in einem konkreten Fall sind. Wie das Argument des bösen Dämons in den »*Meditationes*« zeigt, genügt sogar die bloße Denkmöglichkeit eines Irrtumsszenarios, um Wissensansprüche zu unterminieren.

2) Selbst wenn wir keinen Grund hätten, anderen Menschen Unredlichkeit oder Unvorsichtigkeit zu unterstellen, bliebe doch ein gewichtiger Grund zum Zweifel an testimonialen Wissen bestehen: Menschen vertreten *widersprechende Meinungen*. Wie nach ihm David Hume und Immanuel Kant<sup>72</sup> sieht Descartes durch die Verbreitung sich widersprechender Meinungen die Autorität von Wissenschaften untergraben, wobei Kant und Hume dadurch insbesondere das Ansehen der Metaphysik gefährdet sehen. Die Uneinheitlichkeit des für wahr Gehaltenen mag auf manchen Gebieten stärker und auf anderen weniger stark ausgeprägt sein, ja innerhalb der einen oder anderen Disziplin gibt es vielleicht gar keine offensichtlichen Differenzen oder es gibt nur eine sehr kleine Minderheit, die einer überwältigenden Mehrheit gegenübersteht.

Descartes sieht wiederum in der *Möglichkeit* des Widerspruchs das Ansehen *jedes* tradierten Wissens unterminiert, auch dort, wo faktisch keine große Gruppe an Abweichlern von einer verbreiteten Auffassung existiert. Das Ansehen einer Meinung kann schließlich nicht von der *Anzahl* derer abhängen, die sie vertreten: Stimmenmehrheit ist kein Argument bei der Erforschung der Wahrheit. Man bedenke, dass die Vertreter aller wissenschaftlichen Revolutionen – vom Heliozentrismus bis zur Relativitätstheorie – zunächst eine kleine Minderheit bildeten.<sup>73</sup>

<sup>71</sup>Vgl. Descartes, *Oeuvres de Descartes* (1983), VII: 19.8–23. In der sechsten Meditation nennt er freilich als ein solches Kriterium die Kohärenz eines Erlebens mit unseren anderen (v. a. früheren) Erkenntnissen: »nunc enim adverto permagnum inter utrumque esse discrimen, in eo quod nunquam insomnia cum reliquis omnibus actionibus vitae a memoriâ conjugantur, ut ea quae vigilianti occurrunt« (ebd., VII: 89.21–25).

<sup>72</sup>Vgl. Hume, *A Treatise of Human Nature* (1739/2007), S. 3; KrV A ix, AA IV: 8.4–9; KrV B vii–ix, AA III: 7.2–8.25.

<sup>73</sup>Nach Thomas S. Kuhn »werden die wissenschaftlichen Revolutionen durch ein wachsendes, doch [...] oft auf eine kleine Untergruppe der wissenschaftlichen Gemeinschaft beschränktes Gefühl eingeleitet, daß ein existierendes Paradigma aufgehört hat, bei der Erforschung eines Aspekts der Natur [...] in adäquater Weise zu funktionieren« (Kuhn, *Die Struktur wissenschaftlicher Revolutionen* [1962/1967], S. 104).

Hierin scheint Descartes sein stärkstes Argument zu sehen, denn im »*Discours de la Méthode*« wird diese Diagnose zum entscheidenden Argument gegen die leichtfertige Berufung auf testimoniales Wissen: Durch die Tatsache, dass viele einander widerstreitende Meinungen existieren, werde das Selbstdenken quasi zur unfreiwilligen Notwendigkeit. Denn selbst *wenn* wir willens wären, unsere epistemische Selbständigkeit aufzugeben, müssten wir uns doch zumindest entscheiden, *wessen* Meinung wir als die unsrige übernehmen. Aber ohne eigenes Wissen scheint es aussichtslos zu sein, eine begründete Entscheidung zugunsten bestimmter Informanten und gegen andere zu fällen.<sup>74</sup> Jedenfalls beweist der Dissens zwischen Informanten, dass falsche Auskünfte wirklich und wir daher im Falle testimonialer Überzeugungen tatsächlich mit der Möglichkeit der Fehlinformation konfrontiert sind. Ob unser Informant seinerseits epistemische Pflichten verletzt hat, kann dabei offen bleiben.

3) Obwohl Descartes damit den Zweifel an der Möglichkeit testimonialen Wissens hinreichend begründet zu haben glaubt, liefert er ein drittes Argument. Selbst unter der kontrafaktischen Annahme der Zuverlässigkeit sämtlicher Mitteilungen, der Einhelligkeit unter Informanten und der absoluten Redlichkeit der Überbringer des Wissens, bliebe der Erwerb von Wissen aus Büchern unbefriedigend (und dasselbe gilt wohl auch für Wissen, das auf anderem Wege, aber immer noch aus zweiter Hand erworben wurde); denn wir erwürben dadurch keine Wissenschaft, sondern ›historische Kenntnisse‹ von Wissenschaften.<sup>75</sup> Als Beispiel eignet sich die Mathematik als Disziplin, die all denen, die sich am ihrem Methodenideal orientieren, wegen der Gewissheit und Klarheit ihrer Erkenntnisse und der Einhelligkeit der Mathematiker untereinander als Paradigma von Wissenschaftlichkeit gilt.<sup>76</sup> Hier können wir annehmen, dass die ersten beiden Kritikpunkte an testimonialen Wissen zu vernachlässigen sind. Und doch findet Descartes einen gewichtigen Grund, die ›Büchergelehrsamkeit‹ auch – vielleicht sogar gerade – innerhalb der Mathematik zurückzuweisen: Wir mögen Lehrbücher der Mathematik zurate ziehen, deren Inhalt fehlerfrei ist und deren Autoren keinerlei Absicht haben, uns zu betrügen. So wären wir doch keine Mathematiker, wenn wir

<sup>74</sup>»[I]e ne pouuois choisir personne dont les opinions me semblassent deuoir estre preferée a celles des autres, & ie me trouuay comme contrainct d'entreprendre moymesme de me conduire« (Descartes, *Oeuvres de Descartes* [1983], VI: 16.26–29).

<sup>75</sup>»[I]ta enim non scientias videremus didicisse, sed historias« (ebd., X: 367.22–23).

<sup>76</sup>Aber auch Kant, der eine Orientierung an der Mathematik für die Philosophie zurückweist, sieht die Mathematik privilegiert; vgl. KrV B x, AA III: 9.7–9. Siehe dazu auch unten, Kap. 8.2.

lediglich deren Inhalte korrekt reproduzieren könnten. Mathematiker wären wir erst, wenn wir dieselben *Kompetenzen* erworben haben, die bei der Generierung der in den Lehrbüchern enthaltenen Erkenntnisse angewandt wurden. Und dazu muss man die Beweise *selbst* führen und das Wissen *selbst* erzeugen (oder dies zumindest *können*). Testimonials Wissen widerstreitet der Forderung nach Methodenkompetenz, die stures Auswendiglernen nicht als Verdienst anerkennt.

Es ist diese dritte Überlegung, die in der Philosophie der Aufklärung<sup>77</sup> bis hin zu Kant<sup>78</sup> und sogar darüber hinaus<sup>79</sup> ihr Potential entfalten wird. Eine solche Aversion gegen reines Reproduzieren-können gelernter Inhalte und eine entsprechende Forderung nach der Ausbildung methodischer Kompetenzen bestimmt später die Wirkung von Christian Thomasius als eines universitären Lehrers.<sup>80</sup> In der Aufklärungsphilosophie im deutschsprachigen Raum von Thomasius über Wolff bis hin zu Kant wird gerade dieses Argument den zentralen Gesichtspunkt der Diskussion um testimonials Wissen bestimmen. Deswegen werde ich in den Kapiteln 6.2 und 7.2 noch ausführlicher darauf eingehen. Descartes hingegen übernimmt diese Argumentation nicht in den »*Discours de la Méthode*«, was dafür spricht, dass er ihr keine entscheidende Bedeutung oder wenig Überzeugungskraft beimisst. Und soweit ich sehe, spielt diese Überlegung auch in der aktuellen Diskussion in der Sozialen Erkenntnistheorie keine Rolle, ebenso wenig wie bei ihren Bezugsautoren Hume und Reid. Deren Thema ist im Anschluss an Descartes' Hauptargumentationsstrang die Frage nach der *Gewissheit* testimonialer Erkenntnisse: Lassen sich alle Zweifel an der Wahrheit von überbrachten Informationen ausräumen? Und inwieweit ist dies nötig, um sie als »Wissen« bezeichnen zu können?

Es handelt sich bei Descartes' Argumenten um drei Arten von Vorbehalten gegenüber testimonialen Wissen, die voneinander weitgehend unabhängig sind – wobei die ersten beiden Argumente die Gemeinsamkeit haben, dass sie die Möglichkeit der Fehlinformation zu erweisen suchen (wenngleich auf unterschiedlichen Wegen), während

---

<sup>77</sup>Siehe unten, Kapitel 6.2.

<sup>78</sup>Siehe Kap. 7.2.

<sup>79</sup>So schreibt Hegel in der »*Phänomenologie des Geistes*«: »Was die *mathematischen* Wahrheiten betrifft, so würde noch weniger [als bei historischen Wahrheiten; A. G.] der für einen Geometer gehalten werden, der die Theoreme Euklids *auswendig* wüßte, ohne ihre Beweise, ohne sie, wie man im Gegensatze sich ausdrücken könne, *inwendig* zu wissen.« (Hegel, *Gesammelte Werke* [1968 ff.], IX: 31.35–32.1).

<sup>80</sup>Vgl. Albrecht, »Christian Thomasius« (1999), S. 241–243.

das dritte Argument diese Möglichkeit gar nicht voraussetzt. Alle drei Argumente intendieren zumindest *prima facie* die Zurückweisung *jedlichen* testimonialen Wissens und nicht nur die Zurückweisung eines eingrenzbaren Bereichs desselben. Sollten sie gültig sein, so etablieren sie einen umfassenden testimonialen Skeptizismus.

Wie auch immer man diese Argumente nun bewerten mag, so ist sich Descartes doch der Folgen eines gänzlichen Verzichts auf testimoniales Wissen bewusst, denn dieses kommt in jedem menschlichen Denken notwendiger Weise in erheblichem Umfang vor: Schließlich haben wir alle als Kinder unser Wissen von anderen übernehmen müssen, ohne auch nur die Chance zur eigenen bewussten Kontrolle unseres Wissenserwerbs zu haben.<sup>81</sup> Hier liegt das Hauptproblem des erkenntnistheoretischen Individualismus: Das Vertrauen in das Wissen anderer steht zumindest hinsichtlich der zeitlichen Entwicklung am *Anfang* unseres Erkennens. Es ist keine Art des Wissenserwerbs, die wir erst spät auf der Grundlage anderer Arten erwerben, sondern gerade die erste Art, Wissen zu erwerben. Descartes denkt wohl noch nicht daran, dass bereits mit dem Erwerb einer Sprache Wissen über die Welt erworben wird.<sup>82</sup> Aber er erkennt doch, dass unser erstes Wissen oder zumindest der größte Teil unseres anfänglich erworbenen Wissens nicht durch *eigenes Nachdenken* und eigene *bewusste Wahrnehmung* (oder auch nur *bewusstes Erfassen* mitgeteilter Informationen) zustande kommt, weil unsere Fähigkeit zum bewussten und kritischen Erkenntnisgewinn erst ausgebildet werden muss. Deshalb sei die Übernahme fremder Ansichten, wie sie notgedrungen am Anfang eines jeden intellektuellen Lebensweges steht, zunächst ein unkritisch hingenommener Prozess.<sup>83</sup> Wenn Thomasius seine Vorurteiltstheorie mit

<sup>81</sup>Vgl. Descartes, *Oeuvres de Descartes* (1983), VI: 13.1–12: »Et ainsi encore ie pensay que, pource que nous auons tous esté enfans auant que d'estre hommes, & qu'il nous a fallu long temps estre gouuernez par nos appetis & nos Precepteurs, qui estoient souuent contraires les vns aux autres, & qui, ny les vns ny les autres, ne nous conseilloyent peustestre pas tousiours le meilleur, il est presqu'impossible que nos jugemens soient si purs, ny si solides qu'ils auroient esté, si nous auions eu l'vsage entier de nostre raison dès le point de nostre naissance, & que nous n'eussions iamais esté conduit que par elle.«

<sup>82</sup>In diesem Sinne zeigt Peter F. Strawson (»Knowing from Words« [1994]), dass unsere epistemische Praxis mit Wissen aus zweiter Hand anfangen muss und ohne dieses gar nicht möglich wäre. Es handelt sich dabei in der Regel nicht um die explizite Weitergabe von Wissen durch Mitteilung, sondern um die implizite Weitergabe in der Vermittlung von »cognitive-practical ways of proceeding into which we were initiated when we learned our language« (McDowell, »Knowledge by Hearsay« (1994), S. 415).

<sup>83</sup>Dies entspricht freilich nur der Darstellung in den »*Regulae ad directionem ingenii*« und dem »*Discours de la Méthode*«; in den »*Principia philosophiae*« argumentiert Descartes über das Zeugnis der Sinne, dem wir anfangs unkritisch folgten: »Quoniam infantes nati sumus, & varia de rebus sensibilibus iudicia prius tulimus, quam integrum nostrae rationis usum haberemus, multis praeiudiciis à veri cognitione avertimur« (Descartes, *Oeuvres de Descartes* [1983], VIII: 5.5–8). In den »*Meditationes*« lässt er zunächst



der Feststellung beginnt, dass der Mensch als Kind erst vieles lernen müsse, was er notgedrungen ungeprüft zu übernehmen und damit als Vorurteil anzunehmen habe, dann schließt er damit genau an Descartes' Vorstellungen an.<sup>84</sup>

Der erkenntnistheoretische Individualismus taugt also nicht als Beschreibung unserer normalen intellektuellen Entwicklung. Den Erwerb unserer ersten Erkenntnisse können wir gerade nicht bewusst kontrollieren. Der Ausweg wiederum kann nach Descartes nur darin bestehen, später im Leben einmal alles Gelernte als falsch anzusehen und sich zu fragen, welche Erkenntnisse sich dem isolierten Denker als unbezweifelbar wahr erweisen.<sup>85</sup> Da unser Wissen mindestens im Normalfall auf testimonialen Wissen aufbaut, kann ein Verzicht auf dieses Wissen nur unter der Bedingung realisiert werden, den eigenen Wissensbestand grundlegend neu aufzubauen und dazu erst einmal *alles* vorhandene Wissen zu verwerfen. Descartes betrachtet die natürliche Reihenfolge, der zufolge testimoniales Wissen am Anfang steht und die Grundlage unseres Wissensbestandes bildet, als kontingent: Es sei möglich, das eigene Denken als erste Quelle des Wissens zu nutzen und darauf erst die anderen Arten des Wissenserwerbs – eigene sinnliche Erfahrung und Information durch andere – aufzubauen. Freilich gelingt dies nur demjenigen, der einige Übung im Gebrauch der eigenen Vernunft hat und zudem die Motive des Individualismus einsieht. Als Option für Kinder, ihre geistige Entwicklung sogleich auf individualistischer Grundlage zu beginnen, taugt es nicht. Die Möglichkeit, durch Mitteilung anderer informiert zu werden, wäre dann erst vor dem Hintergrund dieses kartesischen Programms neu zu begründen.

Freilich sieht Descartes, welch gravierende Folgen eine solche Forderung zunächst hat, nur noch diejenigen Erkenntnisse als hinreichend fundiert anzusehen, die ein einzelner von Grund auf selbst kontrolliert hat, ohne sich dabei auf genuin testimo-

---

offen, woher seine aus frühester Jugend hingenommenen Vorurteile stammen (vgl. Descartes, *Oeuvres de Descartes* [1983], VII: 17.2–10). Im weiteren Verlauf argumentiert er dann aber lediglich gegen die Verlässlichkeit von Wahrnehmung und Vernunftgebrauch, die Verlässlichkeit testimonialer Erkenntnis wird gar nicht erst eigens thematisiert.

<sup>84</sup>Vgl. Schneiders, *Aufklärung und Vorurteilkritik* (1983), S. 104.

<sup>85</sup>»... quibus [præjudiciis; A. G.] non aliter videmus posse liberari, quàm si semel in vita de iis omnibus studeamus dubitare, in quibus vel minimam incertitudinis suspicionem reperiemus« (Descartes, *Oeuvres de Descartes* [1983], VIII: 5.8–11). »Animadverti jam ante aliquot annos quàm multa, ineunte aetate, falsa pro veris admiserim, & quàm dubia sint quaecunque istis postea superextruxi, ac proinde funditus omnia semel in vitâ esse evertenda, atque a primis fundamentis denuo inchoandum, si quid aliquando firmum & mansurum cupiam in scientiis stabilire« (ebd., VII: 17.2–8).

niales Wissen zu stützen. Es erscheint ihm zunächst sogar eher als Anmaßung, ein solches Projekt auch nur für sich selbst in Angriff zu nehmen.<sup>86</sup> Er hält es aber nicht für prinzipiell unmöglich, sondern nur die Umsetzung in großem Rahmen – als gesamtgesellschaftliches Projekt oder als Neuausrichtung der Wissenschaft – für problematisch oder zumindest unrealistisch.<sup>87</sup> Er selbst könne für sich allein den Gesamtbestand seines Wissens jedoch auf explizit individualistischer Grundlage rekonstruieren.<sup>88</sup> Es gelingt dies, insofern er letztlich zu zeigen vermag, dass unsere herkömmlichen Erkenntniswege – die eigene Erfahrung und die Informationen, die wir von anderen erlangen – durchaus Wissen konstituieren.<sup>89</sup> Inwieweit ihm dies tatsächlich gelingt, kann hier außen vor bleiben. Der Weg, den er wählt (der Rekurs auf einen Gottesbeweis), ist für Philosophen wie Kant jedenfalls nicht gangbar.

Was wir durch den Gebrauch unserer Vernunft »klar und deutlich« einsehen, an dessen Wahrheit besteht kein Zweifel – so jedenfalls meint Descartes in der dritten Meditation auf der Grundlage der zuvor bewiesenen Existenz Gottes nachweisen zu können.<sup>90</sup> Wäre dies die einzig legitime Basis unseres Wissens, so ergäbe sich ein Verständnis von Selbstdenken, das sich durch seine Radikalität auszeichnete, aber auch selbst *ad absurdum* führte: Es handelte sich um eine radikale Form des Individualismus, die nichts gelten lassen will als das, was jeder einzelne aus seinem eigenen Denken heraus als wahr erkennen kann. Dies scheint zunächst jede Form rezeptiv erlangten Wissens und *a fortiori* jede Form testimonialen Wissens *per se* zurückzuweisen. Die

<sup>86</sup>Vgl. Descartes, *Oeuvres de Descartes* (1983), VI: 13.13–16.29.

<sup>87</sup>Descartes gibt sich überzeugt, »qu'il n'y auroit veritablement point d'apparence qu'un particulier fist dessein de reformer un Estat, en y changeant tout des fondemens, & en le renuersant pour le redresser; ny mesme aussy de refomer le corps des sciences, ou l'ordre establi dans les escoles pour les enseigner« (ebd., VI: 13.21–26).

<sup>88</sup>Vgl. ebd., VI: 13.27–14.1.

<sup>89</sup>Allerdings benötigen wir dafür auch das Wissen um die rationale Fundierung der Gewissheit solcher Erkenntnisweisen. Deshalb kann nach Descartes der Atheist kein Wissen erlangen; schließlich steht ihm der Gottesbeweis nicht zur Verfügung, mittels dessen die Zuverlässigkeit unserer Erkenntnisquellen erst demonstriert wird (vgl. ebd., VII: 141.3–13).

<sup>90</sup>Nach Descartes sind nur Intuition und Deduktion zulässige Mittel wissenschaftlichen Erkenntnisgewinns. Dabei versteht er unter Deduktion dasjenige, was aus dem intuitiv erkannten mit Notwendigkeit erschlossen wird (vgl. ebd., X: 369.18–22). Zur Wissenschaft zählt also nichts weiter als die Folgerungshülle intuitiver Erkenntnis, weswegen der Begriff der Intuition das Fundament darstellt, worunter er *expressis verbis* nicht wie Wolff und andere die Erfahrungserkenntnis (siehe dazu Kap. 3.2.2 dieser Arbeit), sondern ausschließlich ein unmittelbares Begreifen des Geistes: »Per *intuitum* intelligo, non fluctantem sensuum fidem, vel malè componentis imaginationis iudicium fallax; sed mentis puræ & attentæ tam facilem distinctumque conceptum, vt de eo, quod intelligimus, nulla prorsus dubitatio relinquatur; seu, quod idem est, mentis puræ & attentæ non dubium conceptum, qui à solâ rationis luce nascitur« (ebd., X: 368.13–19).

Legitimität testimonialen Wissens müsste erst über individualistische Wissensquellen umständlich rekonstruiert werden.<sup>91</sup>

### 5.2.2. David Humes testimonialer Reduktionismus

Das Problem des radikalen Selbstdenkens liegt darin, dass sich aus reiner Vernunft das Corpus unseres Wissens nicht rekonstruieren lässt. Niemand ist so vermessen zu behaupten, wir könnten aus reiner Vernunft erkennen, dass Rom im Jahre 753 vor unserer Zeitrechnung gegründet wurde, dass Bananen beim Reifen gelb werden oder dass es draußen in diesem Moment regnet. Die radikale Konzeption des Selbstdenkens hätte daher eine absurde Revision des Wissensbegriffs zu Konsequenz. Um den Umfang dessen, was wir gemeinhin und vernünftiger Weise als unser Wissen bezeichnen, einzufangen, müssen wir also weitere Wissensquellen neben der Vernunft zulassen. Die nächste als legitim und zuverlässig anerkannte Wissensquelle ist die je eigene (sinnliche) Erfahrung. Daraufhin stellt sich dann die Frage, ob wir unseren Wissensbestand bereits mit diesen zwei Quellen – Vernunft und Erfahrung – rekonstruieren können, oder ob auch testimonialen Wissen eine eigene Wissensquelle zuzusprechen ist.

In der neueren Erkenntnistheorie nimmt die Diskussion testimonialen Wissens entsprechend dieser Überlegung oft die Frage zu ihrem Ausgangspunkt, ob testimoniales Wissen als *secondary epistemic link* auf nicht-testimoniales Wissen (also Wissen aus Vernunft und aus eigener Erfahrung) reduzierbar und die Annahme einer eigenständigen Wissensquelle somit unnötig ist. Die Position des »testimonialen Reduktionismus« wird dabei häufig David Hume attestiert.<sup>92</sup> Dieser glaube, dass testimoniales Wissen sich aus je eigenem Wahrnehmungswissen und weiteren Prämissen wie der Verlässlichkeit entsprechender Zeugnisse, welche wir wiederum aus eigenen Erfahrungen

<sup>91</sup>Vgl. Stevenson, »Why Believe What People Say?« (1993), S. 431: »On Descartes's new individualistic approach, testimony can have evidential force only in a very secondary way, if at all.«

<sup>92</sup>Siehe z. B. Grundmann, *Analytische Einführung in die Erkenntnistheorie* (2008), S. 532, sowie die Ausführungen von Axel Gelfert (vgl. »Hume on Testimony Revisited« [2010]), der sich selbst kritisch zu diesem »received view« verhält: »In contemporary discussions of the epistemic status of testimony-based beliefs, David Hume is typically cast in the role of ›global reductionist‹, who demands that each of us must have first-hand, non-testimonial evidence of the reliability of (relevant reference classes of) testimony, before accepting any new instance of it« (ebd., S. 60).

erworben haben, ergibt.<sup>93</sup> Es ist aber bereits fraglich, ob Hume überhaupt eine Theorie testimonialen Wissens vertritt.<sup>94</sup> Wenn überhaupt, dann muss der Leser sie erst aus seinen Ausführungen des zehnten Abschnitts des »*Enquiry Concerning Human Understanding*« heraus rekonstruieren. Nach Michael Michael Root vertritt Hume nur im »*Enquiry*« einen testimonialen Reduktionismus, nicht aber im »*Treatise*«.<sup>95</sup> Axel Gelfert behauptet, dass Hume eher einem *lokalen* Reduktionismus nahe komme.<sup>96</sup> Während der »globale testimoniale Reduktionismus« behauptet, wir könnten unser gesamtes Wissen auf der ausschließlichen Grundlage nicht-testimonialen Wissens rekonstruieren, fordert der »lokale testimoniale Reduktionismus« für *einzelne* Fälle von Mitteilungen, die Glaubwürdigkeit der Information auch unter Rückgriff auf bereits vorhandenes Wissen zu belegen, wobei dieses Wissen auch auf Mitteilungen beruhen darf.<sup>97</sup> Ein lokaler Reduktionismus akzeptiert, dass unser Wissenserwerb auf irreduzibel testimonialen Wissen beruht, fordert aber, dass wir – möglicherweise ab einem gewissen Alter, welches wir dann als Eintritt in die Mündigkeit beschreiben könnten – neues testimoniales Wissen nur erwerben können, indem wir fundierte Erkenntnisse (etwa über die Glaubwürdigkeit von Mitteilungen über bestimmte Themen) als Prämissen zugrunde legen. Schließlich sei es auch nach Hume nicht notwendig, testimoniales Wissen auf Wissen erster Hand zu reduzieren, um unser Vertrauen in Mitteilungen zu regulieren.<sup>98</sup> Auch Michael Root bestreitet, dass Hume einem globalen Reduktionismus verpflichtet sei. Denn sowohl bei der Einschätzung der Glaubwürdigkeit eines Informanten, als auch bei der Einschätzung der (Un-) Wahrscheinlichkeit des Behaupteten lasse sich auch nach Hume auf testimoniales Wissen zurückgreifen.<sup>99</sup>

<sup>93</sup>Vgl. Wilholt, »Soziale Erkenntnistheorie« (2007), S. 46, 48, Audi, *Epistemology* (1998), S. 144. Dass dies eine gute Charakterisierung Humes ist, bezweifelt Gelfert (»Hume on Testimony Revisited« [2010]).

<sup>94</sup>Vgl. Welbourne, »Is Hume Really a Reductivist?« (2002), S. 410: »Hume has no *theory* of testimony, properly so-called; hence not even a bad theory.« Ebenso Faulkner, »David Hume's Reductionist Epistemology of Testimony« (1998), S. 303: »Hume does *not* give a theory of testimony.«

<sup>95</sup>Vgl. Root, »Hume on the Virtues of Testimony« (2001).

<sup>96</sup>Vgl. Gelfert, »Hume on Testimony Revisited« (2010), S. 73.

<sup>97</sup>Vgl. hierzu Fricker, »Against Gullibility« (1994).

<sup>98</sup>Vgl. Gelfert, »Hume on Testimony Revisited« (2010), S. 73: »Testimony, thus, needs to be regulated by the same kinds of maxims as experience in general. But regulating our reliance on testimony in ways that accord with reason and experience, does not require reducing testimonial knowledge to first-hand experience.«

<sup>99</sup>Vgl. Root, »Hume on the Virtues of Testimony« (2001), S. 30: »Hume's account of testimony is individualistic in one sense. B must weigh, for himself, A's credibility against the implausibility that p before believing that p based on A's testimony. But Hume does not maintain that B must rely entirely on his own evidence in estimating A's credibility or p's implausibility. On Hume's account, B's backward-

Paul Faulkner behauptet, dass sich Hume bei eingehender Betrachtung als der *einzig*e wirkliche Vertreter eines testimonialen Reduktionismus erweise. Aber auch er bestreitet die Korrektheit der Standardinterpretation, schließlich sei die Erfahrungsbasis, die Hume für testimoniales Wissen in Anschlag bringt, nicht so beschaffen, dass wir aus verschiedenen Erfahrungen auf die Glaubwürdigkeit von Informationen und Informanten schließen müssten. Vielmehr nähmen wir die Glaubwürdigkeit direkt wahr – unter anderem in unserer Selbstwahrnehmung.<sup>100</sup> Die Erfahrungsbasis, die Hume beschreibt, besteht nicht ausschließlich in Paaren von Berichtswahrnehmungen und zugehörigen Tatsachenwahrnehmungen, sondern in anthropologischen Tatsachen, die die Wahrhaftigkeit fördern. Jeder weiß – auch von sich selbst –, dass Menschen zur Wahrheit tendieren und mit (einem Gefühl der) Scham auf aufgedeckte eigene Lügen reagieren.<sup>101</sup> Es sind solche Überlegungen, die die Vermutung nähren, die Rechtfertigungsgrundlage liege nach Hume nicht – oder wenigstens nicht nur – in der bisherigen Erfahrung mit fremden Informationen.<sup>102</sup>

Belege für die Interpretation Humes als eines testimonialen Reduktionisten finden sich im zehnten Abschnitt des »*Enquiry Concerning Human Understanding*«. Dieser Abschnitt »*Of Miracles*« ist nicht einfach als eigenständiger Essay innerhalb des »*Enquiry*« zu betrachten, der einen religionskritischen Nebenschauplatz eröffnet. In erster Linie untersucht er eine zentrale Fragestellung des »*Enquiry*«, die sich direkt aus dem vierten Abschnitt »*Sceptical Doubts concerning the Operations of the Understanding*« ergibt.

---

looking evidence that A is a credible witness can include the testimony of other witnesses and his belief about the prior probability that p can be based on the testimony of other witnesses as well.«

<sup>100</sup>Vgl. Faulkner, »David Hume's Reductionist Epistemology of Testimony« (1998), S. 305: »Hume does not state that we *infer* the credibility of testimony from our past observations of the conjunctions between testimony and the testified facts, *but* that we judge there will be such a conjunction because *we observe the veracity of testimony*. That is, we can make a *direct*, rather than inferential, judgement of the credibility of testimony.«

<sup>101</sup>»Were not the memory tenacious to a certain degree; had not men commonly an inclination to truth and a principle of probity; were they not sensible to shame, when detected in a falsehood: Were not these, I say, discovered by *experience* to be qualities, inherent in human nature, we should never repose the least confidence in human testimony« (Hume, »An Enquiry Concerning Human Understanding« [1748/1964], S. 90).

<sup>102</sup>Eine weitere Deutungsmöglichkeit liefert Michael Root, der die Rolle von Konventionen und gesellschaftlich geforderten Tugenden verweist: »First, B can rely on his past observations of witnesses (a backward-looking reason). He can estimate A's credibility based on his past experience that witnesses like A speak the truth. Second, B can rely on conventions (a forward-looking reason). He can estimate A's credibility based on the fact that A and B are members of an epistemic community in which giving credible testimony or being a credible witness is an artificial virtue, a conventional solution to a problem of human coordination, viz., one member revising his beliefs to match the reasonable beliefs of others« (Root, »Hume on the Virtues of Testimony« [2001], S. 19).

Es sei von Interesse herauszufinden, was die Natur jener Evidenz ist, durch die wir auch dort, wo das gegenwärtige Zeugnis unsere Sinne und unsere Erinnerung nicht zulangt, erkennen, was es gibt und was der Fall ist.<sup>103</sup>

Für weitgehend unproblematisch hält Hume unseren Wissenserwerb im Bereich der *relations of ideas* und derjenigen Tatsachen (*matters of fact*), von denen wir durch eigene sinnliche Wahrnehmung oder durch die Erinnerung an frühere eigene sinnliche Wahrnehmung wissen. Der größte Teil unseres Wissens beruht jedoch nicht auf diesen wenigen Quellen: Sonst wüssten wir tatsächlich neben mathematischen Wahrheiten bloß darüber Bescheid, was uns direkt umgibt oder umgab. Ließe unser Wissensbegriff nur als Wissen zu, was auf eigener Überlegung oder eigener Wahrnehmung beruht, so hätte dies wiederum absurde Konsequenzen: Nur der Mörder selbst oder ein direkter Augenzeuge konnte die Wahrheit über seine Tat; ein polizeilicher Ermittler oder ein Richter könnte niemals wissen, was geschah, insofern er nicht zufällig selbst Augenzeuge (oder der Mörder) ist.

Hume legt sich bereits im vierten Abschnitt des »*Enquiry Concerning Human Understanding*« fest, dass es sich um ein Kausalitätsverhältnis handeln muss, auf dessen Grundlage wir auf das Bestehen von Sachverhalten schließen, die wir nicht selbst wahrnehmen oder wahrgenommen haben,<sup>104</sup> also auch im Falle solcher Sachverhalte, die uns berichtet werden. Wenn wir keine direkte Kenntnis einer Tatsache haben, sondern nur indirekte Kenntnis, so ist unser Wissen Ergebnis einer Schlussfolgerung (»reasoning«). Als Beispiel einer Tatsache, von der zu wissen das Ergebnis einer Schlussfolgerung ist, führt Hume den Fall an, dass jemand von dem Aufenthalt eines Freundes in Frankreich weiß, weil er einen Brief von ihm erhalten hat, in dem er ihm dies mitteilt. Dies könnte ein klarer Fall testimonialen Wissens sein (es wäre immer noch ein Fall testimonialen Wissens – wenngleich kein so klarer Fall –, wenn als Grundlage des Wissens nicht eine Mitteilung im Wortlaut des Briefes dient, sondern etwa der Poststempel); jedenfalls ist testimoniales Wissen ein Paradebeispiel für das Wissen um Tatsachen, die unseren Sinnen weder zugänglich sind noch zugänglich waren und auf

<sup>103</sup> »It may, therefore, be a subject worthy of curiosity, to enquire what is the nature of that evidence, which assures us of any real existence and matter of fact, beyond the present testimony of our senses, or the records of our memory« (Hume, »An Enquiry Concerning Human Understanding« [1748/1964], S. 23).

<sup>104</sup> »All reasonings concerning matter of fact seem to be founded on the relation of *Cause and Effect*. By means of that relation alone we can go beyond the evidence of our memory and senses« (ebd., S. 24).

die wir nach Humes Darstellung im vierten Abschnitt des »*Enquiry*« daher auf dem Wege einer Schlussfolgerung gelangen. Dazu müssen wir – so behauptet Hume – die Kette von Wissensweitergaben rekonstruieren, die von dem berichteten Sachverhalt über den oder die ersten Augenzeugen und möglicherweise einen, mehrere oder viele Mittler (die deutschsprachige Aufklärungsphilosophie spricht von »Ohrenzeugen«<sup>105</sup>) bis zu uns führt.

Hume scheint sich Geschichtsschreibung folgendermaßen vorzustellen: Wir können Wissen erwerben, indem wir uns auf das Wissen eines Informanten stützen, insofern wir Grund zu der Annahme haben, dass unser Informant auch tatsächlich entsprechendes Wissen besitzt. Erwarb er dieses Wissen seinerseits wieder von einem anderen Informanten, benötigen wir wiederum die Annahme, dass dieser Informant wirkliches Wissen besitzt, entweder von einem weiteren Informanten oder aus der eigenen Wahrnehmung. An irgendeiner Stelle muss unsere Kette von Informanten bei jemandem ankommen, der das Wissen nicht von jemand anderem hat, sondern aus eigener Anschauung.<sup>106</sup> Nun sei für jeden solchen Übergang eine eigene Schlussfolgerung nötig (was im Falle von Berichten über Ereignisse, die lange vergangen sind, mitunter auch recht lange Schlussfolgerungsketten ergäbe). Wenn *A* beispielsweise als Anfang der Informationskette wahrnimmt, dass *p*, dann ist *A* hinreichend gerechtfertigt in der Überzeugung, dass *p*, und *weiß* daher, dass *p*. Wenn *A* nun *B* dieses Wissen mitteilt, dann kann auch *B* in ihrer gewonnenen Überzeugung hinreichend gerechtfertigt sein und somit *wissen*, dass *p*. Aber dazu müsse *B* eben darauf *schließen*, dass *p*. Als Prämissen für diesen Schluss stehe ihr zum einen die eigene Wahrnehmung zur Verfügung, dass *A* sagt, dass *p*; jeder Schluss auf entfernte Tatsachen beginne bei einer direkten Wahrnehmung oder Erinnerung<sup>107</sup>. *B* benötigt aber weiter einen Obersatz, demzufolge sie von *As* Behaupten, dass *p*, auf die Wahrheit von *p* schließen darf. Und dieser Obersatz beschreibt nach Hume einen allgemeinen Ursache-Wirkungs-Zusammenhang,

<sup>105</sup>Siehe Anm. 18 auf S. 246.

<sup>106</sup>»We learn the events of former ages from history; but then we must peruse the volumes, in which this instruction is contained, and thence carry up our inferences from one testimony to another, till we arrive at the eye-witnesses and spectators of these distant events« (Hume, »An Enquiry Concerning Human Understanding« [1748/1964], S. 39).

<sup>107</sup>Vgl. ebd.: »[O]ur conclusion from experience carry us beyond our memory and senses, and assure us of matters of fact, which happened in the most distant places and most remote ages; yet some fact must always be present to the senses or memory, from which we may first proceed in drawing these conclusions.«

der von einem berichteten Sachverhalt hin zur Aussage unseres Informanten reichen muss. Und wenn es sich um eine längere Informationskette handelt, benötigen wir eine entsprechend lange Kette von Obersätzen, die zusammen einen komplexen Kausalzusammenhang von dem Ereignis über sämtliche Informanten bis zu uns beschreiben.

Wie können Obersätze von Schlüssen, die den Übergang von der Erkenntnis, dass jemand sagt, etwas sei der Fall, zu der Erkenntnis, eben dies sei der Fall, begründet sein? Nach Hume haben wir Zutrauen in menschliches Zeugnis, weil wir aus Erfahrung von der Aufrichtigkeit menschlicher Berichte wissen. Er behauptet, unsere Gewissheit entstamme lediglich unserer Beobachtung der Wahrhaftigkeit menschlichen Zeugnisses und der üblichen Übereinstimmung der Tatsachen mit den Berichten von Zeugen.<sup>108</sup> Zwischen einer Äußerung und einem Sachverhalt, den die Äußerung beschreibt, besteht ein kausaler, regelmäßig wahrnehmbarer Zusammenhang. Es folgt also auf die Beobachtung eines Sachverhalts regelmäßig die Beobachtung der Äußerung oder umgekehrt auf die Beobachtung der Äußerung die Beobachtung des Sachverhalts. Wir stellen auf diese Weise eine kausale Beziehung zwischen beiden fest, die so geartet ist, dass die Äußerung kausale Folge (Wirkung) des Sachverhalts (Ursache) ist. Die Äußerung ist dadurch ein Zeichen für einen Sachverhalt ähnlich wie Krankheitssymptome Zeichen einer bestimmten Infektion sind, als deren Wirkung sie auftreten.<sup>109</sup>

Dabei bleibt zunächst offen, ob unsere Erfahrungsbasis den jeweiligen Informanten selbst betrifft oder eine Gruppe von Informanten.<sup>110</sup> Während aber die erste Option uns in vielen Fällen in die Situation bringt, gar keine Bewertungsgrundlage zu haben, weil uns die jeweiligen Informanten zum ersten Mal zur Verfügung stehen, ermöglicht uns die zweite Option, die Zuverlässigkeit von Informanten zu bewerten, mit denen

<sup>108</sup> »It will be sufficient to observe, that our assurance in any argument of this kind is derived from no other principle than our observation of the veracity of human testimony, and of the usual conformity of facts to the reports of witnesses« (Hume, »An Enquiry Concerning Human Understanding« [1748/1964], S. 90).

<sup>109</sup> Zu dieser Standardlesart und ihrer Verbreitung in der jüngeren Literatur der Sozialen Erkenntnistheorie vergleiche man die Übersicht von Axel Gelfert (vgl. »Hume on Testimony Revisited« [2010], S. 61–63).

<sup>110</sup> Vgl. Root, »Hume on the Virtues of Testimony« (2001), S. 20: »B's estimate of A's credibility can be based on either (3) or (4): (3) B observes that A's testimony has been conjoined with the truth and infers that her testimony usually conforms to the truth; (4) B observes that the testimony of witnesses like A has been conjoined with the truth and infers that her testimony usually conforms to the truth.«



wir bisher noch keinerlei Erfahrung gemacht haben.<sup>111</sup> Man denke hier etwa an die Einheimische, die wir als Touristen in einer fremden Gegend nach dem Weg fragen. Wir haben in aller Regel noch keine Erfahrungen mit ihr selbst als Informantin machen können, wohl aber mit der Zuverlässigkeit von Einheimischen im allgemeinen. Hume sagt allgemein über Ursache-Wirkungs-Zusammenhänge, wir erwarteten, dass auf Ereignisse, die einander ›ähnlich‹ sind, auch wiederum einander ähnliche Ereignisse folgen.<sup>112</sup> Worin jedoch die Ähnlichkeit besteht, bleibt gerade auch im Falle von Informanten und Informationen offen. Es bleibt also die Schwierigkeit bestehen, wie sich die relevanten Bezugsgruppen zusammensetzen.<sup>113</sup>

Der Schluss von einer Mitteilung auf eine bestehende Tatsache (›*matter of fact*‹), die sich unserer unmittelbaren Wahrnehmung und unserer Erinnerung verschließt, sei eine von mehreren Möglichkeiten des Schließens auf der Grundlage eines Ursache-Wirkungs-Zusammenhangs.<sup>114</sup> Wir entdecken also einen konstanten Zusammenhang zwischen menschlichen Behauptungen und dem Bestehen der behaupteten Sachverhalte, noch *bevor* wir damit beginnen, etwas auf die Behauptung anderer hin für wahr zu halten. Erst *nachdem* uns dieser Zusammenhang durch vielfältige Erfahrungen bekannt werden konnte, beginnen wir, aus den Behauptungen anderer auf die entsprechenden Sachverhalte zu schließen. Ob der Ausdruck »Kausalität« den gesuchten Zusammenhang gut beschreibt, sei zwar fraglich (wobei Hume dies offensichtlich bejaht, aber bezweifelt, dass dies ohne weiteres konsensfähig ist). Von größerer Bedeutung sei aber, dass die Evidenz einer Überzeugung im Falle testimonialen Wissens auf einer Schlussfolgerung beruhe, die einer Grundlage bedürfe. Und weil diese Grundlage nicht *a priori* sei, könne es sich nur um die Erfahrung eines regelmäßigen Zusammenhangs handeln.<sup>115</sup>

<sup>111</sup>Vgl. Root, »Hume on the Virtues of Testimony« (2001), S. 20: »Because witnesses can be alike, can form a natural kind, B may be able to predict that A will give honest testimony, even if B has never observed A's testimony.«

<sup>112</sup>Vgl. Hume, »An Enquiry Concerning Human Understanding« (1748/1964), S. 63: »we may define a cause to be *an object, followed by another, and where all the objects, similar to the first, are followed by objects similar to the second.*«

<sup>113</sup>Vgl. hierzu Coady, *Testimony* (1992), S. 83–85. Nach Michael Root (vgl. »Hume on the Virtues of Testimony« [2001], S. 20) muss Hume voraussetzen, dass es ›natürliche Arten‹ (›*natural kinds*‹) von Informanten gibt. Es handelt sich freilich um einen Spezialfall des allgemeinen Problems, wie die ›ähnlichen‹ Ereignisse in Humes Definition des Kausalitätsbegriffs zu bestimmen sind.

<sup>114</sup>Vgl. Hume, »An Enquiry Concerning Human Understanding« (1748/1964), S. 23–24.

<sup>115</sup>»The reason, why we place any credit in witnesses and historians, is not derived from any *connexion*, which we perceive *a priori*, between testimony and reality, but because we are accustomed to find a

Wo keine solche Grundlage vorliegt und wir dennoch auf einen Sachverhalt schließen, genau dort – so scheint es zunächst – liegt Leichtgläubigkeit vor, denn ein weiser Mensch richtet sich in seinen Überzeugungen nach den vorliegenden Evidenzen.<sup>116</sup> Doch Humes Punkt ist ein anderer: Leichtgläubigkeit (*»credulity«*) sei die häufigste Schwäche der Menschen. Obwohl Erfahrung mit Zeugnissen und der Wahrhaftigkeit die einzige Grundlage für unser Vertrauen in die Mitteilungen von Geschehnissen sei, richteten wir uns doch in der Bewertung von Mitteilungen nicht nach unseren Erfahrungen, sondern neigten dazu, alles Mögliche zu glauben. Wir glaubten Berichte über Geistererscheinungen, Zauberei und Wunder, so sehr ihnen auch die täglichen Erfahrungen und Beobachtungen widersprechen.<sup>117</sup>

Wichtig ist hier, dass Hume sich gegen Leichtgläubigkeit bei solchen Behauptungen wendet, die der Alltagserfahrung widersprechen. Wenn Hume die ›Leichtgläubigkeit‹ (*»credulity«*) vieler Menschen geißelt, muss dies weder ein generelle Ablehnung testimonialen Wissens nach sich ziehen, noch auch nur eine Relativierung der Gewissheit testimonialen Wissens. Vielmehr attackiert er eine übertriebene Bereitschaft, den Berichten anderer auch dort Glauben zu schenken, wo jemand gute Gründe hat, dies nicht zu tun.<sup>118</sup>

Gute Gründe, einer Mitteilung *keinen* Glauben zu schenken, haben wir Hume zufolge insbesondere dort, wo jemand etwas sehr Unwahrscheinliches, Wunderbares oder gar Absurdes behauptet.<sup>119</sup> Bei genauerem Hinsehen zeigt sich, dass es Hume gerade bei seiner allgemeinen Kritik an Wunderberichten nicht um die Evidenz für

---

conformity between them« (Hume, »An Enquiry Concerning Human Understanding« [1748/1964], S. 91f.).

<sup>116</sup>Vgl. ebd., S. 89: »A wise man [...] proportions his belief to the evidence.«

<sup>117</sup>»No weakness of human nature is more universal and conspicuous than what we commonly call credulity, or a too easy faith in the testimony of others; and this weakness is also very naturally accounted for from the influence of resemblance. When we receive any matter of fact upon human testimony, our faith arises from the very same origin as our inferences from causes to effects, and from effects to causes; nor is there any thing but our experience of the governing principles of human nature, which can give us assurance of the veracity of men. But tho' experience be the true standard of this, as well as of all other judgments, we seldom regulate ourselves entirely by it; but have a remarkable propensity to believe whatever is reported, even concerning apparitions, enchantments, and prodigies, however contrary to daily experience and observation« (Hume, *A Treatise of Human Nature* [1739/2007], S. 78).

<sup>118</sup>Vgl. Welbourne, »Is Hume Really a Reductivist?« (2002), S. 420: »Hume (unlike Reid) always uses the word ›credulity‹ in a bad sense; for him, as for us, it is the name of an intellectual vice, and does not refer, as it does in Reid, to the general propensity to believe what one is told.«

<sup>119</sup>Vgl. Hume, »An Enquiry Concerning Human Understanding« (1748/1964), S. 88–94.

eine Überzeugung geht, die sich nach dem Informanten und dessen Eigenschaften richtet, sondern um die entgegengesetzte Evidenz *gegen* diese Überzeugung, die mit dem Inhalt – oder der *Art* des Inhalts – der Information zu tun hat.<sup>120</sup> Deswegen kann Hume seine Kritik an testimonialen Wissen auch auf eine bestimmte Klasse von Fällen (die Wunderberichte) beschränken, während er gewöhnliche Fälle unangetastet lässt.<sup>121</sup> Erzählt uns jemand, dass John F. Kennedy von den Toten auferstanden, Tante Ernas unheilbare Krankheit geheilt oder Onkel Philipp über Wasser gelaufen sei, spricht genug gegen die Glaubwürdigkeit des Berichts, um ihm unsere Zustimmung zu verweigern. Dies gilt selbst dann, wenn die Glaubwürdigkeit der Autorität, die uns berichtet, sonst über allen Zweifel erhaben ist.<sup>122</sup> Doch gerade in den kuriosesten Fällen zeige sich eine völlig irrationale Bereitschaft, den Berichten zu vertrauen; und diese Bereitschaft resultiere aus unseren Affekten der Überraschung (*surprise*) und des Staunens (*wonder*).<sup>123</sup> Sie sei im Bereich des Religiösen besonders auffällig.<sup>124</sup> Religiöse Menschen glauben so abstruse Behauptungen wie dass ein Toter wieder lebendig wurde oder dass ein Mensch über Wasser lief und Wasser in Wein verwandelte. Leichtgläubig ist also im allgemeinen nicht derjenige, der eine Mitteilung ohne Evidenz ihrer Glaubwürdigkeit zur Grundlage seiner Überzeugungen macht – denn für die Glaubwürdigkeit von Mitteilungen haben wir genügend (nach Hume: empirische) Evidenz –, sondern derjenige, der die entgegenstehende Evidenz gegen die Wahrheit des Berichteten nicht würdigt. Allerdings kann diese gegensätzliche Evidenz nur dadurch die Glaubwürdigkeit einer Mitteilung unterminieren, weil sie von derselben Art ist. Deswegen ist die Explikation der Grundlagen testimonialen Wissens so wichtig für Hume. Es steht Erfahrung gegen Erfahrung und das Ergebnis ist ein Zustand des Nichtwissens, weil sich die Evidenzen auf beiden Seiten gegenseitig aufheben.

Humes Ziel im zehnten Abschnitt des »*Enquiry*« besteht darin, die Unmöglichkeit testimonialen Wissens von *Wundern* nachzuweisen, wobei er unter einem »Wunder«

<sup>120</sup>Vgl. Gelfert, »Hume on Testimony Revisited« (2010), S. 68: »Hume rules out miraculous testimony on the basis of specific features of the content of the testimony in question, rather than on the basis of failures of the institution of testimony as such.«

<sup>121</sup>Vgl. ebd., S. 74.

<sup>122</sup>Vgl. Hume, »An Enquiry Concerning Human Understanding« (1748/1964), S. 92.

<sup>123</sup>Vgl. ebd., S. 95: »The passion of *surprise* and *wonder*, arising from miracles, being an agreeable emotion, gives a sensible tendency towards the belief of those events, from which it is derived.«

<sup>124</sup>Vgl. ebd.: »But if the spirit of religion join itself the love of wonder, there is an end of common sense; and human testimony, in these circumstances, loses all pretensions to authority.«

die Verletzung eines allgemeinen Naturgesetzes (durch den Willen einer Gottheit oder ähnliches) versteht. Im Rahmen dieser Kritik an Wunderberichten beansprucht er zu zeigen, dass unser Wissen von Naturgesetzen, die zu verletzen das *Definiens* des Wunderbegriffs ausmacht<sup>125</sup>, und testimoniales Wissen dieselbe Grundlage und darum auch dieselben Grade an Gewissheit haben, weswegen sie ihre jeweilige Gewissheit auch gegenseitig aufheben, wenn sie sich widersprechen.

Widerspricht also ein menschliches Zeugnis einem allgemeinen Naturgesetz, dann stehen sich zwei einander widersprechende Erkenntnisse gegenüber, die beide die gleiche Grundlage haben: unsere Erfahrung. Da wir aber keinen Grund haben, dem einen mehr als dem anderen zu trauen, und menschliches Zeugnis kein höheres Ansehen genießt als das Zeugnis unserer Sinne, können wir nur schließen, dass den Berichten über Wunder weniger Gewissheit zukommt als anderen Mitteilungen, da unsere alltägliche Erfahrung gegen die Wahrheit des Berichts spricht. Im Falle religiöser Schriften, wo uns nicht ein direkter Augenzeuge ein Wunder berichtet, sondern eine lange Mitteilungskette vorliegt, dort komme es gar zu gänzlichen Verlust an Gewissheit. Denn wenn *A* sieht, dass *p*, und dies *B* mitteilt, dann weiß möglicherweise auch *B*, dass *p* (wenn sie hinreichende Gründe hat, *As* Auskunft zu vertrauen). Und wenn *B* dieses Wissen wiederum an *C* weitergibt, erlangt auch *C* dasselbe Wissen, dass auch *A* und *B* haben – vorausgesetzt sie hat hinreichende Gründe anzunehmen, dass *B* vertrauenswürdig ist und selbst wiederum hinreichende Gründe hat zu glauben, dass *p*. Aber die Zuverlässigkeit der Gründe oder die Evidenz (*evidence*) von *p* könne bei jedem Übergang nur abnehmen, niemals größer werden. Dies werde ich das »Humesche Prinzip« nennen.<sup>126</sup> (Dieses Prinzip ist in seiner Allgemeinheit falsch, wie später zu zeigen sein wird.<sup>127</sup>) *C* hat also in jedem Fall weniger gute Gründe

<sup>125</sup>Vgl. Hume, »An Enquiry Concerning Human Understanding« (1748/1964), S. 93, Anm.: »A miracle may be accurately defined, a transgression of a law of nature by a particular volition of the Deity, or by the interposition of some invisible agent.« Im Haupttext des zehnten Abschnitts hebt er ausschließlich auf die Verletzung eines Naturgesetzes ab: »A miracle is a violation of the laws of nature« (ebd., S. 93).

<sup>126</sup>Kant spricht in diesem Fall von »subordinirten Zeugen« und konstatiert ebenso eine abnehmende Glaubwürdigkeit bei Zunahme der Länge der Mitteilungskette. Umgekehrt führe eine größere Anzahl von Zeugen, die unabhängig voneinander, aber übereinstimmend dasselbe berichten, zu größerer Glaubwürdigkeit: »In der Reihe der subordinirten Zeugen nimmt die historische Glaubwürdigkeit ab; in der Reihe der coordinirten Zeugen nimmt sie zu. Die Reihe der coordinirten Zeugnisse heißt das öffentliche Gerüchte, der subordinirten Zeugen hingegen eine mündliche Ueberlieferung. Wenn in den coordinirten Zeugnisse der Augenzeuge unbekannt ist; so heißt eine gemeine Sage« (V-Lo/Philippi, AA XXIV: 450.23–28)

<sup>127</sup>Siehe unten, Kapitel 6.1.1 ab S. 246.

zu glauben, dass  $p$ , als  $B$ . Hat  $C$  nun anderweitige Gründe für die Annahme, dass  $\neg p$ , dann überragen diese Gründe leicht die Gründe aus der Kette von Mitteilungen, die sie für die Überzeugung hat, dass  $p$ . Handelt es sich bei  $p$  um ein Wunder, dann haben wir aus unserer Erfahrung direkte Evidenz dafür, dass  $\neg p$ , die mindestens der Evidenz entspricht, die wir für die Verlässlichkeit eines einzelnen Übergangs von einem Mittelzeugen auf den nächsten haben.

In den meisten Fällen ist es eine völlig richtige Reaktion auf die Mitteilungen anderer, dass wir unsere Überzeugungen nach ihren Äußerungen richten. Schließlich gehört die Mitteilung anderer zu den wichtigsten, nützlichsten und notwendigsten Arten, Wissen über Tatsachen zu erlangen.<sup>128</sup> Hume vertritt keine revisionistische Konzeption, die einen großen oder gar den größten Teil dessen, was wir für testimoniales Wissen halten, verwirft, sondern kritisiert spezielle Fälle von Informationen. Je nachdem welche Art von Bericht vorliegt und wer diesen Bericht abgibt, könne sogar von einem Beweis und nicht nur von Wahrscheinlichkeit gesprochen werden.<sup>129</sup> Muss man Hume nun einen testimonialen Reduktionismus unterstellen, um sein Argument gegen die Glaubwürdigkeit von Wunderberichten zu rekonstruieren?

Aber auch wenn nicht die Evidenz *für* die Wahrheit einer Mitteilung im Fokus der Kritik Humes steht, sondern die gegensätzliche Evidenz *gegen* ihre Glaubwürdigkeit, bleibt das Vertrauen auf die Mitteilung anderer in seinem Bild doch stets rechtfertigungsbedürftig. Daher ist die Bedeutung der Erfahrung auch für die Überzeugungskraft alltäglicher Mitteilungen nicht von der Hand zu weisen. Denn solange wir keine Gründe haben, die *für* die Glaubwürdigkeit von bestimmten Mitteilungen oder Mitteilungen im allgemeinen sprechen, haben wir auch keinerlei Gründe, etwas für wahr zu halten, was uns erzählt wird. Und vernünftigerweise werden wir unsere Zustimmung verweigern, wo wir keine Gründe haben. Hume sagt, dass wir in Alltagssituationen über solche Gründe tatsächlich in einem Maße verfügen, dass wir in der Regel Wissen durch die Mitteilungen anderer akquirieren. Gewiss neigen wir dazu, Informationen aus zweiter Hand viel zu leichtfertig zu vertrauen, insofern wir die

<sup>128</sup>Vgl. Hume, »An Enquiry Concerning Human Understanding« (1748/1964), S. 90: »[T]here is no species of reasoning more common, more useful, and even more necessary to human life, than that which is derived from the testimony of men, and the reports of eye-witnesses and spectators.«

<sup>129</sup>»And as the evidence, derived from witnesses and human testimony, is founded on past experience, so it varies with the experience, and is regarded either as a *proof* or a *probability*, according as the conjunction between any particular kind of report and any kind of object has been found to be constant or variable« (ebd., S. 91). Vgl. Gelfert, »Hume on Testimony Revisited« (2010).

Gegengründe nicht hinreichend beachten. Aber zunächst sei unser Vertrauen durch vorangegangene Erfahrungen zumindest *prima facie* berechtigt. Während Descartes nur Gründe aufzählt, die *gegen* die Zuverlässigkeit von Informationen sprechen (und auf das Thema testimoniales Wissen nicht wieder rekurriert), behauptet Hume, dass uns aus unserer Erfahrung viele Gründe *für* die Verlässlichkeit von Informationen vorlägen.

## 5.3. Nicht-individualistische Ansätze

### 5.3.1. Thomas Reids Credulismus

Nach der Standardinterpretation Humes behauptet dieser, dass wir erfahrungsabhängiges Wissen um die Zuverlässigkeit menschlichen Zeugnisses benötigen, *bevor* wir erstmalig durch Berichte anderer Wissen erwerben können. Doch die Überlegung, dass wir erst Erfahrungen mit der Verlässlichkeit menschlicher Zeugnisse machen müssen, um hinterher auf dieser Grundlage von einer Aussage, die uns gegenüber gemacht wird, auf das Bestehen eines durch diese Aussage beschriebenen Sachverhalts schließen zu können, erweist sich bei näherer Betrachtung schlicht als absurd.<sup>130</sup> Thomas Reid weist darauf hin, dass wir nach diesem Modell als Kinder zunächst misstrauisch sein müssten – schließlich fehlt uns zunächst jede Evidenz *für* die Zuverlässigkeit testimonialen Wissens –, um mit zunehmendem Alter immer unkritischer zu werden, nachdem wir immer mehr positive Belege in unserer Erfahrung sammeln konnten.<sup>131</sup> Im Gegenteil dazu sind offensichtlich gerade Kinder besonders gutgläubig, während Menschen mit zunehmendem Alter eine kritischere Einstellung zu testimonialen Wissen (zumindest in bestimmten Fällen) erwerben.

Reid artikuliert damit eine Einsicht, die später Wittgenstein in »Über Gewißheit« stark macht: »Das Kind lernt, indem es dem Erwachsenen glaubt. Der Zweifel kommt

<sup>130</sup>Vgl. Anscombe, »What Is It to Believe Someone?« (1979/2008), S. 3: »The view needs only to be stated to be promptly rejected. It was always absurd, and the mystery is how Hume could ever have entertained it.«

<sup>131</sup>Vgl. Reid, *An Inquiry Into the Human Mind on the Principles of Common Sense* (1764/1997), S. 194 f.: »Children, on this supposition, would be absolutely incredulous; and therefor absolutely incapable of instruction: those who had little knowledge of human life, and of the manners and characters of men, would be in next degree incredulous: and the most credulous men would be those of greatest experience, and of the deepest penetration; because, in many cases, they would be able to find good reasons for believing testimony, which the weak and the ignorant could not discover.«

nach dem Glauben.«<sup>132</sup> Erst spät lernen wir dann zwischen glaubwürdigen und unglaubwürdigen Informanten zu unterscheiden,<sup>133</sup> auch wenn wir dadurch zuvor vieles gelernt haben, was sich später möglicherweise als falsch herausstellt<sup>134</sup>. Also sollte eher das *Misstrauen* die Folge unserer Erfahrungen sein und nicht das *Vertrauen*, welches die natürliche Haltung des Menschen am Beginn seines Lebens darstellt.

Thomas Reid erkennt also die Absurdität einer reduktionistischen Position, wenn diese als Beschreibung unserer intellektuellen Entwicklung verstanden wird, wie sie tatsächlich vonstatten geht. Dabei ist er vielleicht der erste Autor, der explizit den testimonialen Reduktionismus verwirft und einen Credulismus, also eine nicht-individualistische Position bezüglich testimonialen Wissen vertritt.<sup>135</sup> Nach Reid gibt es zwei Arten geistiger Tätigkeiten (»operations of mind«), von denen die einen von einzelnen Subjekten ausgeführt und individualistisch verstanden werden können, während die anderen eines Zusammenspiels mit anderen bedürfen und irreduzibel sozial sind.<sup>136</sup> Reids bemerkenswerte Behauptung ist, dass es aussichtslos sei, geistige Tätigkeiten, die nur als soziale Tätigkeiten denkbar sind – die *social operations of mind* wie Mitteilen, Versprechen, Fragen oder Befehlen –, in Elemente auflösen zu wollen, die individualistisch verstanden werden können – *solitary operations of mind*. Die philosophische Tradition habe zwar stets versucht, sie in Termini individualistisch verstandener Tätigkeiten zu analysieren; dabei zeige sich aber nur, dass allgemein völlig Verständliches mysteriös werde.<sup>137</sup>

<sup>132</sup>Wittgenstein, *Über Gewißheit* (1977), § 160.

<sup>133</sup>Vgl. ebd., § 143: »Ein Kind lernt viel später, daß es glaubwürdige und unglaubwürdige Erzähler gibt, als es Fakten lernt, die ihm erzählt werden.«

<sup>134</sup>Vgl. ebd., § 161: »Ich habe eine Unmenge gelernt und es auf die Autorität von Menschen angenommen, und dann manches durch eigene Erfahrung bestätigt oder entkräftet gefunden.« Siehe auch ebd., §§ 159, 162, 170. Die Ähnlichkeit der Darstellungen Reids und Wittgensteins erkennt Stevenson (»Why Believe What People Say?« [1993], S. 434).

<sup>135</sup>Nach Thomas Grundmann ist Reid der erste Vertreter einer *externalistischen* Position und deshalb sei seine Theorie testimonialen Wissens derjenigen Humes überlegen; vgl. Grundmann, *Analytische Einführung in die Erkenntnistheorie* (2008), S. 537. Jedoch begründet Grundmann diese Einschätzung nicht weiter. Siehe zu dieser Einordnung auch Woudenberg, »Thomas Reid between Externalism and Internalism« (2013).

<sup>136</sup>Vgl. Reid, *Essays on the Intellectual Powers of Man* (1785/2002), S. 68: »Some operations of our minds, from their very nature, are *social*, others are *solitary*.« Weiter heißt es: »By the first, I understand such operations as necessarily suppose an intercourse with some other intelligent being.«

<sup>137</sup>Vgl. ebd.: »These acts of mind are perfectly understood by every man of common understanding; but, when philosophers attempt to bring them within the pale of their divisions, by analysing them, they find inexplicable mysteries, and even contradictions, in them.«

Dabei legt Reid sein Augenmerk auf solche Verstandeshandlungen, deren Ausführung nur durch das gemeinsame Handeln (»*intercourse*«) mit anderen vernünftigen Wesen möglich (und zwar *logisch* möglich) sei. Dabei liegt eine *gemeinsame* Tätigkeit vor und nicht das gleichzeitige Ausführen individueller Tätigkeiten wie in dem Fall, in dem zwei Passanten zufällig denselben Weg durch eine Stadt zurücklegen, ohne dieses Handeln als gemeinsames verstehen zu können.<sup>138</sup> Nach Reid liegt ein solcher Unterschied zwischen individuellem und gemeinsamem Handeln gerade auch bei Urteilen auf der einen und Mitteilungen auf der anderen Seite vor. Mitteilen sei eine gänzlich andere Tätigkeit als Urteilen. Wenn ein Zeuge einem Richter eine Auskunft gibt, dann drücke diese nicht sein Urteil (»*judgment*«), sondern eine Mitteilung (»*testimony*«) aus. Fragen wir hingegen jemanden nach seiner Überzeugungen in einer Angelegenheit der Wissenschaft, dann drückt seine Antwort ein Urteil (»*judgment*«) aus, ist aber keine Mitteilung (»*testimony*«).<sup>139</sup>

Urteil und Mitteilung unterscheiden sich nicht nur dadurch, dass eine Mitteilung jederzeit in Anwesenheit anderer *vernehmbar artikuliert* sein muss<sup>140</sup>, sondern vor allem auch darin, dass es sich nur bei falschen Mitteilungen um *Lügen* handelt, nicht aber bei falschen Urteilen<sup>141</sup>. Mitteilungen ähneln Versprechen, die Verpflichtungen begründen, während Urteile in Analogie zu bloßen Absichtsbekundungen zu verstehen sind, mit denen keine Verpflichtung einhergeht und die daher auch keine Rechte auf der Seite des Hörers begründen.<sup>142</sup> Versprechen wiederum sind die paradigmatischen

<sup>138</sup> Adam Smith scheint sich das Gruppenverhalten bei Tieren so vorzustellen, dass es sich nur scheinbar um gemeinsames Verhalten handelt, wenn bspw. ein Rudel Wölfe ein Reh jagt. Nach ihm sollten wir diese Situation so auffassen, dass mehrere Wölfe unabhängig voneinander jeweils ein Reh jagen und es sich dabei zufällig um ein und dasselbe Reh handelt (vgl. A. Smith, *Der Wohlstand der Nationen* [1789/1993], S. 16). So abwegig diese Beschreibungsform auch sein mag, sie verdeutlicht den hier anvisierten Unterschied.

<sup>139</sup> »Affirmation and denial is very often the expression of testimony, which is a different act of the mind, and ought to be distinguished from judgment.

A judge asks of a witness what he knows of such a matter to which he was an eye or ear witness. He answers, by affirming or denying something. But his answer does not express his judgment; it is his testimony. Again, I ask a man his opinion in a matter of science or of criticism. His answer is not testimony; it is the expression of his judgment.« (Reid, *Essays on the Intellectual Powers of Man* [1785/2002], S. 406 f.).

<sup>140</sup> Vgl. ebd., S. 407: »Testimony is a social act, and it is essential to it to be expressed by words or signs. A tacit testimony is a contradiction: But there is no contradiction in a tacit judgment; it is complete without being expressed.«

<sup>141</sup> Vgl. ebd.: »In testimony a man pledges his veracity for what he affirms; so that a false testimony is a lie: But a wrong judgment is not a lie; it is only an error.«

<sup>142</sup> Einen ähnlichen Unterschied artikuliert John Langshaw Austin bezüglich der Formulierungen »Ich weiß, dass *p*« und »Ich bin *mir* sicher, dass *p*«. Im ersten Fall gibt der Sprecher dem Hörer die Erlaubnis,



Fälle genuin sozialer intellektueller Tätigkeiten, die nur als ursprünglich soziale Phänomene verständlich sind und die Vorlage zu Diskussion anderer Formen sozialer Verstandestätigkeiten liefern.<sup>143</sup>

Bei dem Versuch, soziale Phänomene wie Versprechen, Absprachen oder Verträge auf individualistische Handlungen zurückzuführen, kommt uns der Verpflichtungscharakter solcher Phänomene abhanden. Und dann wird mysteriös, wie es sein kann, dass uns unser individuelles Handeln (das Äußern eines Versprechens) mit einer Verbindlichkeit belegen kann. Etwas Ähnliches passiere – so Reid – auch bei Mitteilungen: Der genuin soziale Charakter derselben lasse sich nicht erläutern, indem man eine Mitteilung als ein (privates) Urteil ›plus *X*‹ analysiert. Wir müssen die *social operations of mind* Reid zufolge als ursprünglich und natürlich ansehen<sup>144</sup> und ihnen als solchen mehr Aufmerksamkeit widmen. Es sei ein Fehler, dass Philosophen sich bei der Untersuchung menschlichen Denkens stets auf die Betrachtung des einzelnen Denkers in Situationen der Einsamkeit fokussieren.<sup>145</sup> Diesen Fehler macht offensichtlich Hume, wenn er den Erwerb von testimonialen Wissen so rekonstruiert, dass die Äußerungen unserer Informanten analog zu Krankheitssymptomen oder Fossilien verstanden werden, von denen wir auf eine Krankheitsursache oder den früheren Zustand der Fauna schließen. Hier gerät der soziale Aspekt des Mitteilens völlig aus dem Blick.

Nun mag es sein, dass Reids Thematisierung der sozialen Grundlagen unseres Denkens der Komplexität dieses Zusammenhangs nicht abschließend gerecht wird. Insbesondere mag man bezweifeln, dass es möglich ist, so scharf zwischen individuellen und sozialen Verstandestätigkeiten zu unterscheiden, wie Reid dies für richtig

---

etwas auf seine (des Sprechers) Verantwortung hin unter seine Überzeugungen aufzunehmen und auch weiterzugeben – es handelt sich um eine Mitteilung im hier besprochenen Sinn. Im zweiten Fall hingegen artikuliert der Sprecher nur ein eigenes Urteil, dass nicht als Mitteilung aufzufassen ist und welches der Hörer auch nur auf seine eigene (des Hörers) Verantwortung hin übernehmen und weitergeben darf; vgl. Austin, »Other Minds« (1946/1979), S. 98–103. Einen Zusammenhang zwischen Reids Theorie sozialer Verstandestätigkeiten und Austins Überlegungen zur Sprechakttheorie sehen Schuhmann und B. Smith (vgl. »Elements of speech act theory in the work of Thomas Reid« [1990]).

<sup>143</sup>Vgl. Coady, »Reid and the Social Operations of Mind« (2004).

<sup>144</sup>Vgl. Reid, *Essays on the Intellectual Powers of Man* (1785/2002), S. 69: »The Author of our being intended us to be social beings, and has, for that end, given us social intellectual powers, as well as social affections. Both are original parts of our constitution, and the exertions of both no less natural than the exertions of those powers that are solitary and selfish.«

<sup>145</sup>Vgl. ebd., S. 70: »Why have speculative men laboured so anxiously to analyse our solitary operations, and given so little attention to the social? I know no other reason but this, that, in the divisions that have been made of the mind's operations, the social have been omitted, and thereby thrown behind the curtain.«

hält.<sup>146</sup> Vielleicht sollten wir selbst die Annahme in Zweifel ziehen, dass es überhaupt Verstandestätigkeiten gibt, die als ursprünglich individualistisch zu verstehen sind. Coady etwa bezweifelt, dass Reid umfassenden Einblick hatte, wie weitreichend unsere eigene Urteilsfähigkeit durch den vorherigen Einfluss anderer bedingt ist.<sup>147</sup> Wie auch immer dies zu bewerten ist, so sollte doch der Fortschritt gegenüber Hume in Bezug auf testimoniales Wissen beachtet werden: Während Hume ohne weiteres davon ausgeht, dass die eigene direkte Wahrnehmung und die eigene Erinnerung völlig verschieden seien von dem Erkenntnisgewinn durch Mitteilungen – ersteres ist ›unmittelbar‹, zweiteres beruht auf einer Schlussfolgerung –, sieht Reid keinen nennenswerten Unterschied zwischen beiden. In seiner Schrift »*An Inquiry Into the Human Mind on the Principles of Common Sense*« behauptet Reid eine enge Analogie zwischen dem Zeugnis anderer Menschen und dem Zeugnis der Sinne, die es angeraten sein lasse, beides zugleich abzuhandeln.<sup>148</sup>

Nach Reid handelt es sich bei dem Erwerb von Informationen durch andere um eine selbständige, aber mit der eigenen Erfahrung auf eine Stufe gestellte Wissensquelle. Sie bedarf daher auch keiner Rechtfertigung auf der Grundlage von Erfahrung, sondern ist von sich auch bereits legitim. Unser testimonialer Wissenserwerb beruht auf zwei eigenständigen, ursprünglichen Prinzipien, die keiner vorgängigen Rechtfertigung bedürfen:

1) Das *Prinzip der Aufrichtigkeit* (»principle of veracity«<sup>149</sup>) besagt, dass wir dazu tendieren, die Wahrheit zu sagen und die Zeichen unserer Sprache zur Bezeichnung unserer wirklichen Überzeugungen zu gebrauchen.<sup>150</sup>

<sup>146</sup>Vgl. Coady, »Reid and the Social Operations of Mind« (2004), S. 197: »The basic problem is that Reid's contrasting of the solitary and the social operations draws him unwittingly into an equally sharp contrast between things that in reality overlap.«

<sup>147</sup>Vgl. ebd., S. 197–201. Möglicherweise stellt Kants Position mit ihrer Betonung der sozialen Grundlagen des je eigenen mündigen Urteilens (siehe Kap. 2.3) hier einen entscheidenden Fortschritt dar.

<sup>148</sup>Vgl. Reid, *An Inquiry Into the Human Mind on the Principles of Common Sense* (1764/1997), S. 190: »[S]o remarkable is the analogy between these two, and the analogy between the principles of the mind which are subservient to the one and those which are subservient to the other, that, without further apology, we shall consider them together.«

<sup>149</sup>ebd., S. 194.

<sup>150</sup>»The first of these principles is, a propensity to speak the truth, and to use the signs of language, so as to convey our real sentiments« (ebd., S. 193). In den 21 Jahre später erschienen »*Essays on the Intellectual Powers of Man*« heißt es: »Another first principle I take to be, That certain features of the countenance, sounds of the voice, and gestures of the body, indicate certain thoughts and dispositions of mind« (Reid, *Essays on the Intellectual Powers of Man* [1785/2002], S. 484).

2) Das *Prinzip der ›Gutgläubigkeit‹* (»principle of credulity«<sup>151</sup>) besagt, dass wir Vertrauen in die Aufrichtigkeit der anderen haben und glauben, was sie uns erzählen.<sup>152</sup>

Reid attackiert nicht nur den testimonialen Reduktionismus in der Form, wonach dieser behauptet, es gebe eine Erfahrungsgrundlage für unser Vertrauen in die Glaubwürdigkeit anderer, sondern auch die Position, die auf individualistischer Grundlage Gründe für unsere eigene Aufrichtigkeit entwickeln zu müssen meint. Wir müssen nicht erst Gründe dafür kennenlernen, die Wahrheit zu sagen (etwa soziale Sanktionsmechanismen gegenüber Lügner), sondern tendieren von Natur aus dazu. Gewiss handelt es sich bei den beiden Prinzipien um zwei Seiten derselben Medaille, wobei das Prinzip der Gutgläubigkeit dennoch hier das einschlägigere ist.

Das Vertrauen in Behauptungen anderer ist gegenüber dem Misstrauen, das erst über einen Lernprozess erworben wird, ursprünglich. Wir folgen dem ›Prinzip der Gutgläubigkeit‹, bevor wir auch nur in der Lage sind, Überlegungen zur Verlässlichkeit menschlichen Zeugnisses anzustellen.<sup>153</sup> Erst in der Folge, wenn unsere Fähigkeiten entwickelt sind, können wir Gründe für unsere Erkenntnisprinzipien bezüglich testimonialen Wissen finden.<sup>154</sup> Erwachsenen Menschen mit gereiften intellektuellen Fähigkeiten ist es überhaupt erst möglich, Gründe für die Verlässlichkeit menschlichen Zeugnisses in einer Weise vorzubringen, wie sie Hume bespricht. Hinzufügen ließe sich noch, dass gerade Überlegungen zu Charakter und Interesselosigkeit unserer Informanten, denen großes Gewicht bei der Abwägung zukommt, ob eine Information glaubhaft ist, oft selbst auf testimoniales Wissen bezüglich dieser Informanten angewiesen sind.<sup>155</sup> Ohne ursprüngliches Vertrauen in die Aufrichtigkeit anderer käme unser Denken gar nicht in Gang.<sup>156</sup> Ebenso ist das wahrheitsgemäße Aussagen

<sup>151</sup> Reid, *An Inquiry Into the Human Mind on the Principles of Common Sense* (1764/1997), S. 194.

<sup>152</sup> »Another original principle implanted in us by the Supreme Being, is a disposition to confide in the veracity of others, and to believe what they tell us« (ebd.). Analog in den »*Essays on the Intellectual Powers of Man*«: »Another first principle appears to me to be, That there is a certain regard due to human testimony in matters of fact, and even to human authority in matters of opinion« (Reid, *Essays on the Intellectual Powers of Man* [1785/2002], S. 487).

<sup>153</sup> Vgl. ebd.: »Before we are capable of reasoning about testimony or authority, there are many things which it concerns us to know, for which we can have no other evidence.«

<sup>154</sup> Vgl. ebd., S. 488: »[W]hen our faculties ripen, we find reason to check that propensity to yield to testimony and to authority, which was so necessary and so natural in the first period of life.«

<sup>155</sup> So Coady (vgl. »Reid and the Social Operations of Mind« [2004], S. 196) gegen Reid.

<sup>156</sup> Vgl. ebd., S. 193: »The quest for knowledge begins with dependence upon the word of others rather than validating that dependence some way down the path as a secondary supplement to individual knowledge. This ›beginning‹ is historical and also epistemically normative.«

ursprünglich, die Lüge hingegen etwas, was wir erst spät erlernen und wofür wir tatsächlich erst Gründe kennenlernen müssen. Beide Prinzipien sind natürlich auch voneinander unabhängig. Wir haben nicht deshalb Vertrauen in die Mitteilungen anderer, weil wir von einem allgemeinen Prinzip der Aufrichtigkeit wissen, sondern schon lange zuvor, wenn wir über solche Prinzipien noch gar nicht nachgedacht haben.

Reid beschreibt hier nach eigenem Verständnis zunächst Prinzipien, nach denen Menschen *de facto* denken, also solche, die wir tatsächlich anwenden, ohne sie zuvor begründet zu haben. Es handelt sich um Behauptungen in Betreff der *tatsächlichen* individuellen Entwicklung menschlichen Denkens, die gleichwohl nicht zufällig so und nicht anders verlaufe. Heißt dies dann, dass Hume zwar in Bezug auf die *tatsächliche* Entwicklung menschlichen Denkens Unrecht hat, aber ein an Descartes angelehntes Programm der individualistischen *Rekonstruktion* dennoch durchführbar sein könnte? Können wir den Prinzipien, denen wir *de facto* folgen, solche entgegenstellen, denen wir *idealerweise* folgen sollten?

Reid konzipiert zumindest, dass Menschen Überlegungen anstellen können, wie Hume sie generell fordert, wenn auch erst nachdem sie zunächst dem Prinzip der Gutgläubigkeit entsprechend Informationen erworben haben. Möglicherweise vertritt er zwar keinen globalen, wohl aber einen lokalen Reduktionismus, der folgendes behauptet: Es sei zwar unmöglich, unseren gesamten Wissensbestand auf individualistischer Grundlage zu rekonstruieren; wohl aber könnten wir, die wir als erwachsene Menschen mit reifer Vernunft schon viel über unsere Mitmenschen wissen (und sei es aus dem Zeugnis anderer), nun bei jeder Mitteilung überlegen, welche allgemeinen Gründe für die Glaubwürdigkeit sprechen. Dabei sei es uns erlaubt, auf psychologisches Wissen zurückzugreifen, das wir nicht selbst erarbeitet haben, sondern welches wir von anderen mitgeteilt bekamen. (Wir könnten es aus Kants Anthropologievorlesungen erworben haben.)

Elizabeth Fricker, die bekannteste Vertreterin eines lokalen Reduktionismus, bezeichnet den Credulismus als Leichtgläubigkeit (»gullibility«)<sup>157</sup>, der wegen der Realitätsferne eines *globalen* Reduktionismus eben durch die Alternative eines solchen *lokalen*

<sup>157</sup>Vgl. Fricker, »Against Gullibility« (1994), S. 145: »The thesis I advocate in opposition to a PR thesis [der These von einem präsuntiven epistemischen Recht; A. G.], is that a hearer should always engage in some assessment of the speaker for trustworthiness. To believe what is asserted without doing so is to believe blindly, uncritically. This is gullibility.«

Reduktionismus zu begegnen sei.<sup>158</sup> Fricker behauptet, dass nur ein lokaler Reduktionismus, der im Falle des Erwerbs von Informationen Evidenz für die Glaubwürdigkeit des jeweils Mitteilenden einfordert – sonst könnte aus Sicht des lokalen Reduktionismus der Informationserwerb nicht als mündig beschrieben werden –, Ausdruck einer kritischen Haltung sein könne.<sup>159</sup> Wenn *A*, um sich von der Wahrheit der Aussage *B*'s zu überzeugen, in *diesem* Sinne den eigenen Verstand gebrauchen soll, so muss er aus dem Hören, was *B* sagt, und seinen früheren Erfahrungen mit *B*'s Auskünften (oder mit Aussagen vergleichbarer Zeugen) auf die Wahrheit der Aussage *schließen*. Wir hätten – wäre ein solcher Schluss möglich – einen Begriff von Mündigkeit, der auf der einen Seite alle unsere Erkenntnisse der Forderung nach Selbständigkeit unterwirft und auf der anderen Seite die Möglichkeit eröffnet, testimoniales Wissen zu haben. Man kann nun aber bezweifeln, dass es möglich ist, mit einer solchen Strategie testimoniales Wissen in einem nennenswerten Umfang zu begründen.<sup>160</sup> Auch Fricker hält es für vergeblich, unser Wissen auf einer vollständig individualistischen Grundlage zu rekonstruieren. Aber gegeben unseren gesamten Wissensvorrat, der sich zu großen Teilen aus genuin testimonialen Wissen speist, lasse sich doch für einzelne Fälle von Mitteilungen eine lokale Reduktion leisten. Die Basis für eine solche Reduktion bildet unser gesamtes Hintergrundwissen über das Verhalten unserer Mitmenschen, all das, was wir (Volks-) Psychologie oder ›Menschenkenntnis‹ nennen können. Auch Kant beispielsweise behandelt solches Wissen unter dem Titel der »Weltklugheit« in der pragmatischen Anthropologie und schreibt ihm eine wichtige Funktion im Rahmen der Aufklärung zu, wie wir oben sahen.<sup>161</sup>

Elizabeth Fricker propagiert den lokalen Reduktionismus als einzig verbleibende Möglichkeit einer sozialen Erkenntnistheorie, die die Möglichkeit testimonialen Wissens mit dem Streben nach Mündigkeit vereint. Demnach wäre das Prinzip der Gutgläubigkeit im Kindesalter unumgänglich, aber im weiteren Verlauf immer mehr zurückzudrängen, bis wir irgendwann gänzlich auf seine Anwendung bei dem Erwerb

<sup>158</sup>Vgl. Fricker, »Against Gullibility« (1994), S. 136: »My issue is the local reductionist question: whether, within a subject's coherent system of beliefs and inferential practices [...], beliefs from testimony can be exhibited as justified in virtue of very general patterns of inference and justification; or if a normative epistemic principle special to testimony must be invoked to vindicate them and explain their status as knowledge.«

<sup>159</sup>Vgl. ebd.

<sup>160</sup>Siehe hierzu die klassische Argumentation in Anscombe, »Hume and Julius Caesar« (1973).

<sup>161</sup>Siehe Kapitel 4.2, v. a. S. 165–170.

neuen Wissens verzichten könnten, wenngleich unser Wissen natürlich weiterhin von früher erworbenem genuin testimonialen Wissen abhängig bliebe, für das wir keine lokalen Reduktionen vorliegen haben. Sowohl aus der Sicht des Credulismus, als auch aus der des lokalen Reduktionismus hängt es von unserer Abwägung von Gründen für und wider die Glaubwürdigkeit des Informanten ab, ob unser Umgang mit testimonialen Wissen kritisch oder unkritisch ist. Und der Vorteil beider Positionen ist damit, dass sie uns ermöglichen, die Forderung nach einem kritischen Umgang mit testimonialen Wissen durch eine Vielzahl epistemischer Regeln zu konkretisieren. Reid merkt an, dass ein kritisch denkender Mensch zunehmend seinen Erwerb testimonialen Wissens durch Überlegungen wie die von Hume angeführten begleite. Schließlich liefert uns die Erfahrung nicht nur Belege der Unzuverlässigkeit von Mitteilungen, sondern gerade auch die von Hume angeführten Belege ihrer Verlässlichkeit<sup>162</sup>; nur geschieht dies nicht, *bevor* wir erstmals auf Zeugnisse rekurren. Reid behauptet, dass wir mit zunehmendem Alter immer mehr Wissen auf Weisen erwerben, die nicht auf dem Vertrauen in andere beruhen. Aber dennoch könne es niemals zu einem völligen Verzicht auf testimoniales Wissen kommen. Denn auch wenn die Vernunft zunehmend weniger auf die Hilfe anderer rekurren müsse, sei doch jeder durch seine gesamte Lebensspanne hindurch darauf angewiesen, durch Mitteilungen anderer Erkenntnisse zu erwerben, die durch den ›eigenen Vernunftgebrauch‹ nicht erworben werden können.<sup>163</sup> Einen Zustand völliger kognitiver Autarkie erreichen wir niemals, weder im Sinne des globalen, noch im Sinne des lokalen Reduktionismus.

Das Problem des erkenntnistheoretischen Individualismus – die dauerhafte Angewiesenheit auf testimoniales Wissen – ist unausweichlich. Wie Reid erkennt, können wir nicht einfach beschließen, nur noch auf den *eigenen* Vernunftgebrauch zu setzen und auf jedes testimoniale Wissen zu verzichten. Wir können ihm zufolge ledig-

<sup>162</sup>Vgl. Reid, *Essays on the Intellectual Powers of Man* (1785/2002), S. 488: »But when our faculties ripen, we find reason to check that propensity to yield to testimony and to authority, which was so necessary and so natural in the first period of life.«

<sup>163</sup>»Reason hath likewise her infancy, when she must be carried in arms: then she leans entirely upon authority, by natural instinct, as if she was conscious of her own weakness; and without this support, she becomes vertiginous. When brought to maturity by proper culture, she begins to feel her own strength, and leans less upon the reason of others; she learns to suspect testimony in some cases, and to disbelieve it in others; and sets bounds to that authority to which she was at first entirely subject. But still, to the end of life, she finds a necessity of borrowing light from testimony, where she has none within herself, and of leaning in some degree upon the reason of others, where she is conscious of her own imbecillity« (Reid, *An Inquiry Into the Human Mind on the Principles of Common Sense* [1764/1997], S. 195.15–25).

lich *graduell* mündiger werden, indem wir – ausgehend von unserer ursprünglichen umfassenden Abhängigkeit von anderen – zunehmend mehr Erkenntnisse *selbst* kontrollieren. Das heißt einerseits, dass wir Wissen gar nicht mehr in demselben Umfang als testimoniales Wissen erwerben, sondern durch eigene Erfahrung und eigenen Verunftgebrauch. Dass dies aber nur einen Teil unseres Wissenserwerbs betreffen kann, wird klar, wenn man versucht, sich etwa unsere Rechtspraxis ohne testimoniales Wissen, also das Gerichtswesen ohne Zeugenaussagen vorzustellen. Testimoniales Wissen ist kein geringer, sondern der quantitativ vielleicht größte Teil unseres Wissens.<sup>164</sup> Und es ist illusorisch, diesen Teil vollständig zu ersetzen. Noch immer werden wir darauf angewiesen sein, einen großen Teil unseres Wissens als testimoniales Wissen zu erwerben. Und entsprechend verheerend wirkte sich ein Verzicht auf testimoniales Wissen aus, welches wir *ohne* nicht-testimoniales Rechtfertigung, also allein auf Grundlage des Prinzips der Gutgläubigkeit gewinnen.<sup>165</sup> Andererseits heißt dies, dass wir im Falle testimonialen Wissens Gründe für und gegen die Glaubwürdigkeit einer Mitteilung kennen, die sich auch, aber nicht nur auf die Glaubwürdigkeit eines Informanten stützen<sup>166</sup>. Die Bewertung von Mitteilungen gehört zu den wichtigsten Kompetenzen, die jeder von uns erwirbt und die zentrale Funktionen im gesellschaftlichen Zusammenleben erfüllen.<sup>167</sup> Die Basis hierfür bilden freilich das von anderen erworbene

<sup>164</sup>Vgl. Reid, *Essays on the Intellectual Powers of Man* (1785/2002), S. 557, wo Reid in Bezug auf die verschiedenen Arten wahrscheinlichen (im Gegensatz zu demonstrativem) Wissen schreibt: »The first kind is that of human testimony, upon which the greatest part of human knowledge is built.«

<sup>165</sup>Vgl. Reid, *An Inquiry Into the Human Mind on the Principles of Common Sense* (1764/1997), S. 194: »It is evident, that, in the matter of testimony, the balance of human judgment is by nature inclined to the side of belief; and turns to that side of itself, when there is nothing put into the oposite scale. If it was not so, no proposition that is uttered in discourse would be believed, until it was examined and tried by reason; and most men would be unable to find reasons for believing the thousandth part of what is told them. Such distrust and incredulity would deprive us of the greatest benefits of society, and place us in a worse condition than that of savages.«

<sup>166</sup>Vgl. Reid, *Essays on the Intellectual Powers of Man* (1785/2002), S. 558: »The belief we give to testimony in many cases is not solely grounded upon the veracity of the testifier. In a single testimony, we consider the motives a man might have to falsity. If there be no appearances of any such motive, much more if there be motives on the other side, his testimony has weight independent of his moral character. If the testimony be circumstantial, we consider how far the circumstances agree together, and with things that are known. It is so very difficult to fabricate a story, which cannot be detected by a judicious examination of the circumstances, that it acquires evidence, by being able to bear such a trial. There is an art in detecting false evidence in judicial proceedings, well known to able judges and barristers; so that I believe few false witnesses leave the bar without suspicion of their guilt.«

<sup>167</sup>Vgl. ebd., S. 557f. »The faith of history depends upon it, as well as the judgment of solemn tribunals, with regard to mens acquired rights, and with regard to their guilt or innocence when they are charged with crimes. A great part of the business of the Judge, of Counsel at the bar, of the Historian, the Critic,

Wissen und die Kompetenzen, die wir durch Unterweisung erworben haben. Hier scheint Mündigkeit eine Grenze zu haben; den schlechthin mündigen Menschen gibt es danach nicht.

### 5.3.2. Christian August Crusius' Präsumtionstheorie

Die Position Thomas Reids ist komfortabler als die Position des Individualismus. Allerdings hat sie einen ernsthaften Nachteil: Wir können Wissen aus den Mitteilungen anderer erhalten, weil diese Mitteilungen *de facto* eine zuverlässige Wissensquelle sind. Wir wissen nicht zuvor um die Zuverlässigkeit dieser Wissensquelle – denn woher sollten wir dies zuvor erfahren –, sondern handeln unbewusst nach Prinzipien, die unser Erkennen leiten. Diese Prinzipien sind von uns nicht erkannt, sondern ›angeboren‹; und so erwerben wir Wissen auf der Grundlage von Grundsätzen, die uns selten bewusst sind und die selbst keine Rechtfertigung besitzen. Aus einer Perspektive, wie sie uns als Ausgangspunkt der Aufklärung interessiert, ist es hingegen nicht sinnvoll, unsere epistemische Situation nach Kriterien zu bewerten, deren Verletzt- oder Erfülltsein das Subjekt nicht kontrollieren kann. Angeborene Grundsätze helfen uns generell nicht weiter, schon weil sie allzu sehr nach Vorurteilen aussehen; wir wollen bewusst *vernünftigen* Grundsätzen folgen. Eben dies ist ja die Forderung Kants, wenn dieser das Selbstdenken über die Kontrolle der Vernünftigkeit der Grundsätze des Denkens und Erkennens bestimmt.<sup>168</sup> Sich mit dem vorliegen unvermeidbarer angeborener epistemischer Prinzipien zu beruhigen, erweckt den Anschein eines Aufrufs zu Bequemlichkeit und Unmündigkeit.

Der Credulismus muss jedoch nicht unkritisch sein, insofern wir im Laufe der Zeit lernen, wann wir Gründe haben, einer Information zu misstrauen. Es gehört zu den wichtigen Kompetenzen, die jeder von uns im Laufe seines Lebens mehr oder minder stark ausprägt, die Bonität von Informationen und Informanten zu bewerten. Nur handelt es sich dabei um eine Kompetenz, die sich erst im Laufe der Jahre und auch auf der Grundlage testimonialen Wissens ausprägt und die nicht schon dem ersten Erwerb testimonialen Wissens zugrunde liegt. Sie *konstituiert* nicht testimoniales Wissen, aber sie *reguliert* es. Wir könnten etwa mit John Langshaw Austin sagen, dass

---

and the Antiquitarian, is to canvass and weigh this kind of evidence; and no man can act with common prudence in the ordinary occurrences of life, who has not some competent judgment of it.«

<sup>168</sup>Siehe oben, Kap. 2.2.



die Übernahme von Überzeugungen die *default*-Position ist, die wir erst in Frage stellen, wenn *berechtigte* Zweifel auftauchen:

Natürlicherweise sind wir vernünftig: Wir sagen nicht, wir wüssten etwas (aus zweiter Hand), wenn es irgendeinen konkreten Grund gibt, das Zeugnis anzuzweifeln. Aber es muss *irgend-einen* Grund geben. Es ist fundamental für Unterhaltungen (wie für andere Dinge), dass wir berechtigt sind, anderen zu vertrauen, außer insofern es einen konkreten Grund für Misstrauen gibt. Menschen zu glauben, ihr Zeugnis anzunehmen, das ist der, oder ein wichtiger, Sinn von Unterhaltungen.<sup>169</sup>

Austin behauptet, dass wir generell nicht alle Zweifel ausschließen können, aber auch nicht ausschließen müssen, um Wissen zu erwerben, und dass dies für alle Arten von Wissen gilt, testimoniales wie Wahrnehmungswissen.<sup>170</sup> Nach Austin haben wir ein präsumtives epistemisches Recht, das unser Vertrauen in die jeweilige Autorität zunächst legitimiert, auch wenn uns keine Gründe für ein solches Vertrauen vorliegen.<sup>171</sup> Diese Präsumtion der Glaubwürdigkeit bildet somit das zentrale (und irreduzible) Prinzip, welches den Erwerb testimonialen Wissens ermöglicht. Ich hatte für diese Position bereits den Ausdruck »Credulismus« eingeführt.<sup>172</sup>

Es kann gute Gründe dafür geben, misstrauisch zu sein. Aber Vertrauen oder die Annahme der Zuverlässigkeit einer Information und eines Informanten bleibt die *default*-Position. Deswegen bietet sich hier der Begriff der Präsumtion an: Ähnlich wie bei juristischen Präsumtionen – etwa der Unschuldsvermutung – handelt es sich nicht um einen inferentiellen Freifahrtschein (auf die Glaubwürdigkeit), sondern um eine Bestimmung, wo die Beweislast zu Beginn liegt. Der Vorteil einer Präsumtion gegenüber dem Verweis auf angeborene Grundsätze liegt auf der Hand: Es handelt sich um einen Grundsatz, der uns sagt, was zu glauben *vernünftig* ist und dessen vernünftige Anwendung wir selbst kontrollieren können. Eine Präsumtionstheorie passt also zu einer internalistischen Position.

<sup>169</sup> »Naturally, we are judicious: we don't say we know (at second hand) if there is any special reason to doubt the testimony: but there has to be *some* reason. It is fundamental in talking (as in other matters) that we are entitled to trust others, except in so far as there is some concrete reason to distrust them. Believing persons, accepting testimony, is the, or one main, point of talking« (Austin, »Other Minds« [1946/1979], S. 82).

<sup>170</sup> Vgl. ebd., S. 84: »Enough is enough: it does not mean everything. Enough means enough to show that (within reason, and for present intents and purposes) it ›can't‹ be anything else, there is no room for an alternative, competing, description of it. It does *not* mean, for example, enough to show it isn't a *stuffed* goldfinch.«

<sup>171</sup> Der Ausdruck »präsumtives epistemisches Recht« (»*presumptive epistemic right*«) stammt von Elizabeth Fricker (»Against Gullibility« [1994], S. 140).

<sup>172</sup> Siehe oben, S. 201, Fußnote 55.

Explizit von einer »Präsumtion« zugunsten der Information oder des Informanten spricht bereits Christian August Crusius im »*Weg zur Gewißheit und Zuverlässigkeit der menschlichen Erkenntniß*«, einem Werk, welches bereits einige Jahre vor Reids einschlägigen Schriften publiziert wurde.<sup>173</sup> Crusius ist gewiss nicht der erste Autor, der von Präsumtionen spricht. Sein Lehrer Adolph Friedrich Hoffmann thematisiert die »Präsumtions-Wahrscheinlichkeit« sehr ausführlich in seiner »*Vernunft-Lehre*« von 1737.<sup>174</sup> Crusius' zentrale Aussage zu testimonialen Wissen lautet: »Ein jedwedes Zeugniß hat eine historische Beweiskraft, vermöge des Grundes, daß man die Wahrscheinlichkeit bey einer Erzählung als den natürlichen Zustand präsumiren müsse«<sup>175</sup>. Da Crusius auch andere Präsumtionen kennt, können wir der Eindeutigkeit halber hier mit Crusius selbst von einer »historischen Präsumtion«<sup>176</sup> oder von der *Bonitätspräsumtion* sprechen. Diese besagt also, dass wir im Falle einer Information so lange davon auszugehen haben, dass ihr tatsächlich Wissen und Aufrichtigkeit auf der Seite des Informanten zugrunde liegt, wie uns keine Gründe bekannt sind, die die Präsumtion außer Kraft setzen.<sup>177</sup> Zwar sagt Crusius, dass bei testimonialen Wissen nur Wahrscheinlichkeit zu erreichen sei, die er »historische Wahrscheinlichkeit« nennt und die von Demonstrationen zu unterscheiden sei; denn *beweisen* lasse sich nicht, ob es sich bei einer Information um eine in Wissen des Informanten fundierte Nachricht handelt oder um eine vorsätzlich oder selbst fehlerhaft angenommene Erdichtung.<sup>178</sup> Aber ein

<sup>173</sup>Vgl. zu den folgenden Ausführungen die Überlegungen Crusius' zu testimonialen Wissen in Crusius, *Weg zur Gewißheit und Zuverlässigkeit der menschlichen Erkenntniß* (1747/1965), §§ 605–627. Ob Kant diese Überlegungen bekannt waren, lässt sich nicht zweifelsfrei ermitteln. Einerseits schien er selbst nicht über ein Exemplar dieses Werkes von Crusius zu verfügen (Es findet sich zumindest kein entsprechender Eintrag in Warda, *Immanuel Kants Bücher* [1922].), andererseits findet sich in seinen Anmerkungen in Georg Friedrich Meiers »*Auszug aus der Vernunftlehre*« eine Passage, die vermuten lässt, dass er Crusius' Überlegungen kannte (vgl. Refl 2589; AA XVI: 430.4–431.8. Kant spricht dort im Kontext »historische Wahrscheinlichkeit« von der Präsumtion, dass sich Unwahrheiten selbst verraten, und von der Bewertung der inneren Möglichkeit und Wahrscheinlichkeit des Berichteten. Wir werden gerade hierin die zentralen Überlegungen von Crusius ausmachen.).

<sup>174</sup>Vgl. Hoffmann, *Vernunft-Lehre* (1737), S. 1124–1144. Dabei verweist Hoffmann darauf, dass bereits vor ihm Autoren auf Präsumtionen verwiesen haben (vgl. ebd., Vorrede, unpaginiert).

<sup>175</sup>Crusius, *Weg zur Gewißheit und Zuverlässigkeit der menschlichen Erkenntniß* (1747/1965), § 617.

<sup>176</sup>Ebd., § 617.

<sup>177</sup>Vgl. ebd., § 606: »Ohne besondere Ursachen, welche die Präsumtion entkräften, oder das Gegentheil erweisen, präsumiret man nicht, daß eine Erzählung ohne Grund sey.« Ähnlich schreibt Kant: »Man hält eine Erzählung ohne Grund, wenn die Art, wie der Erzählende es hat verstehn können, schwer einzusehen ist. Man hält sie aber darin nicht vor ungegründet, wenn man keine Ursachen weiß« (Refl 2589; AA XVI: 430.7–10).

<sup>178</sup>Vgl. Crusius, *Weg zur Gewißheit und Zuverlässigkeit der menschlichen Erkenntniß* (1747/1965), § 605.

Blick auf alltägliche Erfahrungen<sup>179</sup> zeige bereits, dass es sich doch um »moralische Gewißheit« handeln könne<sup>180</sup>, was dem Status entspricht, der unserer empirischen Erkenntnis generell zukommt.<sup>181</sup> Dass testimoniales Wissen nicht wie mathematisches Wissen in Beweisen fundiert ist, tut seiner Validität keinen Abbruch.

Nun ergibt sich die Notwendigkeit, eine begründete Abgrenzung zwischen Präsumtionen und Vorurteilen (sowie »Hypothesen«<sup>182</sup>) zu erarbeiten. Viele Philosophen in der Zeit der Aufklärung waren sich der Tatsache bewusst, dass unser Denken auf grundlegenden Annahmen beruht. Sie erkannten aber auch, dass es kein Ausweg ist, dem Begriff »Vorurteil« seine pejorative Konnotation zu streiten und Vorurteile *toto genere* zu akzeptieren. Vielmehr gilt es, legitime Grundannahmen von (illegitimen) Vorurteilen (auch sprachlich) zu unterscheiden. Denn während Vorurteile generell illegitime Urteile darstellen, sollen Präsumtionen und vorläufige Urteile zumindest bei korrekter oder »kritischer« Anwendung legitim sein. Der Begriff der Präsumtion ist also aus Sicht der Aufklärung schon wegen der Notwendigkeit einschlägig, legitime von illegitimen vorläufig angenommenen Grundsätzen (Präsumtionen von Vorurteilen) zu unterscheiden.<sup>183</sup>

Aus Crusius' Sicht handelt es sich im Falle der Bonitätspräsumtion nicht um ein Vorurteil, sondern um eine Präsumtion, weil sie zwei Eigenschaften vereint:

1) *Die Bonitätspräsumtion ist als solche vernünftig.* Es wäre hingegen gerade unvernünftig, einem Informanten zu misstrauen, wenn sich kein besonderer Grund zu diesem Misstrauen findet. Als Gründe für die Vernünftigkeit der Bonitätspräsumtion

<sup>179</sup>Bei diesen alltäglichen Erfahrungen handelt es sich gewiss nicht um solche im Sinne Humes. Wir machen keine alltäglichen Erfahrungen, auf deren Grundlage wir erst auf die Bonität von Informationen und Informanten schließen. Vielmehr geht es um die alltägliche Erfahrung, dass Informationen diese Bonität ohne weitere auf den Einzelfall abgestimmte Legitimation bereits von uns zugesprochen bekommen.

<sup>180</sup>Vgl. Crusius, *Weg zur Gewißheit und Zuverlässigkeit der menschlichen Erkenntniß* (1747/1965), § 605: »Daß eine historische Wahrscheinlichkeit sey, und dieselbe sich auch in unzähligen Fällen gar leicht in eine moralische Gewißheit verwandele, lehret so gleich die innerliche Empfindung in den Exempeln, welche uns in dem menschlichen Leben vorkommen.«

<sup>181</sup>Nach Meier ist die »moralische Gewissheit« charakterisiert durch einen »Grad der Wahrscheinlichkeit, welcher in unserm regelmässigen Verhalten so gut ist, als eine ausführliche Gewissheit« (Meier, *Auszug aus der Vernunftlehre* [1752], S. 48 f., AA XVI: 432.23–24).

<sup>182</sup>Ausführlich setzt sich damit Christian Wolff auseinander; vgl. Wolff, *Discursus praeliminaris de philosophia in genere* (1728/1996), §§ 125–129.

<sup>183</sup>Vgl. Scholz, *Verstehen und Rationalität* (1999), S. 44: »Präsumtionen als vernünftige vorläufige Unterstellungen sind strikt von den irrationalen Vorurteilen zu unterscheiden, die die Aufklärer zurecht bekämpft haben«.

nennt Crusius die Tatsachen, dass Menschen generell ein natürliches Streben nach Wahrheit haben und dass »zumahl in einer mercklichen Zusammensetzung, sich Er-dichtung, Unwahrheit und Affectation selbst verräth«<sup>184</sup>. Bedeutsam sind sicherlich auch die Konsequenzen, die sich aus einem Verzicht auf genuin testimoniales Wissen ergäben.

2) *Die Anwendung der Bonitätspräsumtion ist im Einzelfall kritisierbar.* Auch Crusius kennt bereits, was in der heutigen Diskussion »defeater« genannt wird: »daß ein Zeugniß schon seine Glaubwürdigkeit verliere, wenn sich der Grund der allgemeinen historischen Präsumtion darauf nicht schickt«<sup>185</sup>. Die Bonitätspräsumtion stellt ein vorläufiges Urteil dar, aber nicht in dem Sinne, dass sich die Präsumtion selbst jederzeit als falsch herausstellen könnte, sondern in dem Sinne, dass jederzeit zur Disposition steht, ob sie in einem vorliegenden Einzelfall greift. Eine Zurückweisung der Anwendung auf einen Einzelfall lässt die Geltung der Präsumtion selbst unangetastet. Die Anwendung der Präsumtion zugunsten einer bestimmten Information könne daher »entweder entkräftet, oder gar durch Gegengründe ausdrücklich widerlegt werden«<sup>186</sup>. Ein mündiger Umgang mit testimonialem Wissen zeigt sich somit in der korrekten *Anwendung* der Bonitätspräsumtion auf vorliegende Fälle. »Keine Präsumtion gilt weiter, als wieferne sich auch ihr Beweisgrund in dem vorhandenen Exempel appliciren lässt«<sup>187</sup>. Das heißt hier, dass die Präsumtion der Glaubwürdigkeit des Informanten dann nicht anzuwenden ist, wenn es Gründe gibt, den natürlichen Zustand der Wahrscheinlichkeit nicht vorauszusetzen. Fälle, in denen sie nicht zur Anwendung kommen sollte, werden durch – wie man heute sagt – *defeaters* bestimmt. Solche *defeaters* beweisen (oder begründen) nicht das Gegenteil, aber sie unterminieren die Rechtfertigung einer Behauptung. Dadurch kann der an sich bereits vernünftige Erwerb testimonialen Wissens zugleich ein kritischer und der Empfänger einer Information ein mündiger Rezipient werden.

Um zu erkennen, welcher Art die *defeater* sind, die zu berücksichtigen sind, müssen wir uns zunächst fragen, welche Dinge überhaupt als Informationsquelle genutzt

<sup>184</sup>Crusius, *Weg zur Gewißheit und Zuverlässigkeit der menschlichen Erkenntniß* (1747/1965), § 606.

<sup>185</sup>Ebd., § 617.

<sup>186</sup>Ebd., § 606.

<sup>187</sup>Ebd., § 407.

werden können. Es erstaunt dabei die Ausführlichkeit, mit der er über naheliegende Quellen wie mündliche und schriftliche Mitteilungen hinausgeht:

Die Data zu einer historischen Wahrscheinlichkeit können sehr vielerley seyn. Es gehören dazu nicht nur Geschichtbücher und Urkunden, ausführliche und beyläufige Zeugnisse und Erzählungen, sondern auch Denckmale, Müntzen, Bilder, Aufschriften, Ueberbleibsale und hinterlassene Folgen, ja auch die innerliche Beschaffenheit der erzählten Sache gehöret mit darzu, ob sie nemlich leicht möglich oder an sich vermuthlich ist, oder nicht.<sup>188</sup>

Dies sind die Ausgangspunkte, die zunächst als solche zu würdigen sind. Es ließe sich hier einwenden, dass die Liste zu weit greift, indem sie Überbleibsel, Folgen und die innere Beschaffenheit der Sache selbst mit einbezieht. Crusius scheint damit den Bereich testimonialen Wissens zu verlassen, denn wer Fossilien findet und daraus Rückschlüsse auf vergangene Geschehnisse zieht, der macht etwas ganz anderes als derjenige, der eine Mitteilung erhält und testimoniales Wissen erwirbt. Dies war die Lehre, die im letzten Kapitel aus Reids Unterscheidung von *solitary* und *social operations of mind* gezogen werden konnte. Wenn wir auch manchmal bei Fossilien und ähnlichen Hinweisen auf frühere Geschehnisse von ›Zeugnissen‹ (früherer Zeiten) sprechen, so ist dies doch mit der Grundlage testimonialen Wissens nicht zu verwechseln.

Man beachte jedoch, wie Crusius diese »Data« in seiner Darstellung behandelt. Sie werden gerade nicht einfach mit Informationen aus zweiter Hand und Erzählungen gleichgestellt, sondern in einer Weise in die Überlegungen einbezogen, die an einen anderen Aspekt der Darstellung Humes erinnert:

Was die Beweiskraft der *Datorum* bey historischen Beweisen anlanget, so ist dieselbe theils in der Existenz und Beschaffenheit der Zeugnisse, d. i. der bezeugten Erfahrung anderer; theils in der Beschaffenheit der Sache selbst, die erzehlet wird, anzutreffen.<sup>189</sup>

Ebenso wie Hume achtet Crusius nicht nur auf den Informanten und dessen Kompetenz und Glaubwürdigkeit, sondern ebenso darauf, ob es sich ihrem Inhalt nach um eine glaubwürdige Erzählung handelt. Hier trennt Crusius diejenigen Ausgangspunkte, die genuin testimoniales Wissen begründen, von sonstigen Ausgangspunkten. Welche Bedeutung letzteren zukommt, wird an folgender Stelle deutlich:

<sup>188</sup>Crusius, *Weg zur Gewißheit und Zuverlässigkeit der menschlichen Erkenntniß* (1747/1965), § 608.

<sup>189</sup>Ebd., § 609. Siehe auch Kants Überlegungen in Refl 2589, AA XVI: 430.14–15: »Also aus der Beschaffenheit der Sache und der Beschaffenheit der Zeugen (vielheit, deren einer es nicht von den Andern hat).«

Man giebt dabey theils auf die Möglichkeit; theils auf die Wahrscheinlichkeit Achtung, welche der Sache auch schon zukommt, wiefern man auf die Zeugnisse, wodurch sie weiter bestätigt werden soll, noch nicht Acht hat.<sup>190</sup>

Es ist im Grunde nie der Fall, dass die Mitteilung durch andere die einzige Informationsquelle ist, die uns zur Verfügung steht. Oft hat ein Ereignis, das uns berichtet wird, weitere Spuren hinterlassen, wie etwa die Hinterlassenschaften einer bedeutenden Schlacht. Fast immer können wir einschätzen, wie wahrscheinlich es überhaupt ist, dass etwas so geschah, wie es uns jemand berichtet. Und selbst wo wir über keine weiteren Informationen verfügen, kann dies aussagekräftig sein; beispielsweise wenn uns ein historisches Ereignis berichtet wird, welches – seltsamer Weise – keinerlei Spuren hinterlassen hat. Solche Merkwürdigkeiten sprechen gegen die Annahme, es habe tatsächlich stattgefunden. Vor allem aber können wir unabhängig von der Mitteilung einschätzen, ob das, was uns berichtet wird, in sich schlüssig und allgemein möglich oder sogar wahrscheinlich ist, oder ob die Erzählung etwas sehr Außergewöhnliches<sup>191</sup>, Unwahrscheinliches oder gar Unmögliches und in sich widersprüchliches behauptet. Möglicherweise widerspricht sich unser Informant oder er behauptet etwas, was bekannten Naturgesetzen widerspricht.

Dies war die Pointe der Argumentation Humes gegen die Glaubwürdigkeit von Wunderberichten: Bei jeder Information gilt es nicht nur, die Informanten zu bewerten, sondern auch den Informationsgehalt anhand desjenigen Wissens, über welches wir bereits unabhängig von diesen bestimmten Informanten verfügen.<sup>192</sup> Zwar mögen wir über Einzelfälle als solche kein vorgängiges Wissen haben, jedoch liegt uns immer allgemeines Wissen über entsprechende Geschehnisse vor. Um Humes Beispiel zu verwenden: Wenn uns berichtet wird, jemand sei erst tot gewesen, später jedoch wieder erwacht, dann benötigen wir kein testimoniales Wissen mit gegenteiligem Inhalt. Wir können unseren Informanten bereits aufgrund unseres allgemeinen Wissens über die Irreduzibilität des Todes der Lüge oder des Irrtums bezichtigen. Einen solchen Umstand können wir insofern zu den *defeaters* zählen, als durch ihn die Bonitätspräsumtion hinfällig wird – er hebt die Evidenz auf, die der Mitteilung als solcher

<sup>190</sup>Crusius, *Weg zur Gewißheit und Zuverlässigkeit der menschlichen Erkenntniß* (1747/1965), § 609.

<sup>191</sup>Hierzu auch Refl 2589, AA XVI: 430.18: »Seltene Dinge haben eine unwahrscheinlichkeit. e. g. Große Armeen.«

<sup>192</sup>Dabei verfügen wir über dieses Wissen nicht zwingend unabhängig von Informanten überhaupt. Wenn wir eine Information bspw. mit unserem allgemeinen physikalischen Wissen konfrontieren, dann handelt es sich dabei in der Regel um Wissen, welches wir selbst aus zweiter Hand haben.

zukommt. Es reicht nicht, um das Gegenteil der bezeugten Sache zu erweisen, aber es ist doch genug, um Zweifel an der Glaubwürdigkeit der Information zu erregen. Und genau diese Funktion können wir denjenigen »Data« zusprechen, die selbst nicht geeignet sind, testimoniales Wissen zu begründen, weil sie nicht von der Art einer Mitteilung sind.

Dennoch stellt Crusius' Theorie einen wichtigen Fortschritt gegenüber Humes Position dar: Der Begriff der Präsumtion erlaubt es, mithilfe der ›defeater‹ kritische Momente zu integrieren, ohne annehmen zu müssen, testimoniales Wissen habe die gleiche Grundlage wie unsere sonstigen Erfahrungserkenntnisse. Ebenso wie Reid vertritt er eine credulistische Position, der zufolge wir keine zusätzlichen rechtfertigungsbedürftigen Prämissen benötigen, um von einer Mitteilung auf die Wahrheit des Mitgeteilten zu schließen. Aber während Reid von einem angeborenen Prinzip spricht, nach dem wir *de facto* handeln, und damit die Frage nach der Vernünftigkeit außer Acht lässt, geht es Crusius gerade darum, unseren Umgang mit testimonialen Wissen als prinzipiengeleitet und vernünftig auszuweisen. Freilich kann auch er nicht beweisen, dass allgemein gilt: Wenn Personen mit der Eigenschaft *XYZ* uns mitteilen, dass *p*, dann ist *p* wahr. Aber er kann erstens begründen, dass es vernünftig ist, zunächst von der Wahrheit einer Information auszugehen, und zeigt zweitens, dass ein solches Vorgehen nicht leichtgläubig sein muss.

## 5.4. Zusammenfassung und Ausblick

Ich habe in diesem Kapitel zwei Arten von Theorien testimonialen Wissens unterschieden und dazu paradigmatische Darlegungen aus der Philosophie der Neuzeit skizziert. Individualistische Ansätze behaupten, dass Mitteilungen von anderen nicht als *primary epistemic link* verstanden werden dürfen, der uns ohne Umschweife mit Wissen versorgt. Wir können entweder die Möglichkeit testimonialen Wissens *toto genere* zurückweisen und einen testimonialen Skeptizismus vertreten, oder aber im Sinne eines testimonialen Reduktionismus behaupten, dass solche Mitteilungen einen *secondary epistemic link* darstellen, also nur unter Rekurs auf weitere, begründungsbedürftige Prämissen Wissen generieren können. René Descartes und David Hume waren Vertreter eines solchen Individualismus. Nichtindividualistische Ansätze wie-

derum sehen Mitteilungen als *primary epistemic link* an, der uns direkt mit Wissen versorgt, ohne dass es dafür einer weiteren Begründung bedürfte. Der klassische Autor ist Thomas Reid; aber mit Christian August Crusius und seiner Präsumtionstheorie vertritt auch ein Vertreter der deutschsprachigen Aufklärung einen solchen Ansatz. Demnach können wir Mitteilungen anderer ohne Umschweife als Grundlage eigenen Wissenserwerbs ansehen, solange keine Gründe vorliegen, diese in Zweifel zu ziehen. Im folgenden 6. Kapitel soll nun genauer untersucht werden, was einen solchen Wissenserwerb aus der Sicht von Vertretern der Aufklärung im Deutschland des 18. Jahrhunderts zu einem ›kritischen‹ Umgang mit testimonialen Wissen macht.



## 6. Zwei Arten der Bewertung testimonialen Wissens

Wir müssen die Möglichkeit testimonialen Wissens anerkennen und einräumen, dass weder ein testimonialer Reduktionismus noch ein testimonialer Skeptizismus tragfähig sind. Es liegt aber auch auf der Hand, dass Selbstdenken im Gegensatz zu Leichtgläubigkeit steht und es möglich sein muss zu erläutern, was einen leichtfertigen Umgang mit testimonialen Wissen von einem kritischen Umgang unterscheidet.

So verwundert nicht, dass sich in der deutschen Aufklärungsphilosophie Auseinandersetzungen mit der Frage finden, wie Informationen zu bewerten sind. Zunächst fallen dabei diejenigen Ansätze auf, die die Informationsquelle *respective* den Prozess der Informationsübermittlung fokussieren. Es bietet sich an, dabei zunächst an Crusius und seine Theorie einer ›historischen Präsumtion‹ anzuschließen. Immerhin spricht auch Kant von einer Präsumtion, dass sich Unwahrheiten selbst verraten.<sup>1</sup> Neben Crusius werde ich vor allem auf Georg Friedrich Meier und Hermann Samuel Reimarus eingehen (Kapitel 6.1), um schließlich zu zeigen, dass Kant entsprechende Ideen zwar thematisiert, sie aber letztlich nicht hinreichen um zu beschreiben, wie ein mündiger Umgang mit Informationen aus zweiter Hand beschaffen ist. Aussichtsreicher ist hingegen die Bewertung der Informationen anhand der *Art* der mitgeteilten Erkenntnis. Entsprechende Überlegungen knüpfen direkt an Descartes' drittes Argument gegen die Büchergelehrsamkeit an, indem sie explizieren, worin der Unterschied zwischen (bloßer) historischer Kenntnis und Wissenschaft besteht. Diese Herangehensweise untersuche ich zunächst bei Christian Wolff (Kapitel 6.2). Sie wird sich später als Ausgangspunkt der Überlegungen Kants erweisen (Kapitel 7 und darin insbesondere Kapitel 7.2).

---

<sup>1</sup>Vgl. Refl 2589, AA XVI: 430.6.

## 6.1. Bewertung von Informationen anhand der Quellen

### 6.1.1. Kompetenz und Aufrichtigkeit

Crusius gibt ausführliche Hinweise dazu, wie testimoniale Erkenntnisse zu evaluieren sind.<sup>2</sup> Sie beruhen auf allgemeineren Überlegungen zur Bewertung von Informationen, die er diesen Regeln vorausschickt, und die für meine Belange interessanter sind, als die konkreten Regelausformulierungen. Die Betonung der Seite des Gegenstandes der Information, welche Crusius inhaltlich mit Hume verbindet, stellt eine dieser Überlegungen dar. Relevant bei der Bewertung der Bonität von Informanten und Informationen sind dann auf der Seite des Informanten zunächst dessen Kompetenz und Aufrichtigkeit. Crusius schreibt:

Bey den Zeugnissen können vier Umstände in Betrachtung kommen: ob einer ein wahres Zeugniß hat ablegen können; ob er es auch hat ablegen wollen; ob und wiefern er hat betrügen können; und wiefern sein Zeugniß mit andern Zeugnissen übereinstimmt.<sup>3</sup>

Der Bonitätspräsumtion folgend dürfen wir immer zunächst davon ausgehen, dass unser Informant »ein wahres Zeugniß hat ablegen können« – dass er etwa *kompetent* genug ist – und dass »er es auch hat ablegen wollen« – dass er *aufrichtig* ist.

Überlegungen zur Bonität von Informanten, wie wir sie nun als einen Aspekt der Bewertung von Informationen bei Crusius fanden, lassen sich auch bei Kant belegen<sup>4</sup>; Thomas Kater führt beispielsweise vier Stellen aus Mitschriften zu Kants Logikvorlesungen an.<sup>5</sup> In diesen Vorlesungen geht auch Kant von einer *prima facie* anzunehmenden Bonität von Informanten und Informationen aus und verweist auf Kompetenz und Aufrichtigkeit als entscheidende Kriterien bei der Bewertung von Informanten. Soweit stimmen seine Auskünfte mit denen von Crusius überein. Doch der Ausgangspunkt seiner Überlegungen ist ein anderer: Der Textaufbau sowie die

<sup>2</sup>In den §§ 615–626 seiner Schrift »Weg zur Gewißheit und Zuverlässigkeit der menschlichen Erkenntniss« nennt er 22 konkrete Regeln im Umgang mit Informationen aus zweiter Hand. Crusius nummeriert die Regeln von 1 bis 21, jedoch ist die Nummer 17 doppelt vergeben; vgl. Crusius, *Weg zur Gewißheit und Zuverlässigkeit der menschlichen Erkenntniß* (1747/1965), §§ 623 f.

<sup>3</sup>Ebd., § 611.

<sup>4</sup>Oliver Scholz (»Autonomie angesichts epistemischer Abhängigkeiten« [2001], 839 f.) sieht hierin den Schlüssel zu einem Verständnis, was Mündigkeit bei testimonialen Wissen nach Kant sein kann. Auch Thomas Kater (*Politik, Recht, Geschichte* [1999], S. 143–146) betont diese Überlegungen.

<sup>5</sup>Vgl. ebd. Die einschlägigen Passagen finden sich in V-Lo/Pöhlitz, AA XXIV: 242.4–250.9, V-Lo/Philippi, AA XXIV: 448.20–450.35, V-Lo/Pöhlitz, AA XXIV: 561.34–563.25, und V-Lo/Wiener, AA XXIV: 893.24–900.32.

übernommene Paragrapheneinteilungen weisen die Überlegungen Kants zunächst als Kommentierungen der §§ 206–214 des »*Auszugs aus der Vernunftlehre*« von Georg Meier aus, der darin selbst wiederum zumindest der Tendenz nach der Position Wolffs in den »*Vernünfftige[n] Gedanken von den Kräften des menschlichen Verstandes und ihrem richtigen Gebrauche in Erkenntnis der Wahrheit*« folgt<sup>6</sup>. Meiers Position zur Mündigkeit im Umgang mit testimonialen Erkenntnissen (der »vernünfftige Glaube«) liest sich wie folgt:

*Ein Zeuge ist glaubwürdig (testis fide dignus), wenn man auf eine gelehrte Art wenigstens wahrscheinlich erkennen kann, dass er genugsames Ansehen habe; das Zeugnis eines solchen Zeugen ist ein glaubwürdiges Zeugnis (testimonium fide dignum). Der vernünfftige oder sehende Glaube (fides oculata, rationalis) ist die Fertigkeit nur glaubwürdigen Zeugen zu glauben.*<sup>7</sup>

Einen unvernünftigen Glauben nennt Meier wie Wolff »Leichtgläubigkeit«.<sup>8</sup> Vernünftig ist es, die Zustimmung zu einer Aussage, die Gegenstand einer Mitteilung ist, von dem »Ansehen« des Informanten abhängig zu machen. Das Ansehen wiederum bestehe – ähnlich wie bei Crusius – in der Kompetenz oder »Tüchtigkeit« (Wolff spricht stattdessen von »Klugheit«<sup>9</sup>) und der »Aufrichtigkeit« des Informanten, also darin, dass er zum einen uns nicht absichtlich irre führt (Aufrichtigkeit), und zum anderen selbst die nötigen intellektuellen und epistemischen Voraussetzungen mitbringt, um das, worüber er Auskunft gibt, auch zuverlässig beurteilen zu können.<sup>10</sup> Die »Tüchtigkeit« oder epistemischen Voraussetzungen eines Informanten bestimmt Meier des weiteren wie folgt:

1) er muss bei der Sache gegenwärtig sein, die er bezeugt; 2) er muss im Stande sein, eine richtige Erfahrung zu bekommen; 3) er muss ein gutes und treues Gedächtnis haben, oder seine Erfahrung alsobald aufschreiben; 4) er muss die Gabe besitzen, seine eigene Erkenntnis auf eine richtige und hinlängliche Art zu bezeichnen.<sup>11</sup>

<sup>6</sup>Zu Wolffs Position zum Umgang mit testimonialen Wissen siehe Wolff, *Deutsche Logik* (1713/1978), S. 200–203, sowie Wolff, *Cogitationes rationales de viribus intellectus humani* (1740/1983), §§ 149–161.

<sup>7</sup>Meier, *Auszug aus der Vernunftlehre* (1752), § 214, AA XVI: 509.20–24.

<sup>8</sup>Vgl. Meier, *Auszug aus der Vernunftlehre* (1752), § 213, AA XVI: 508.26–27; Wolff (*Deutsche Logik* [1713/1978], S. 201) schreibt ähnlich wie Meier: »Jedoch, damit wir nicht leichtgläubig sind, und uns betrügen lassen; so müssen wir uns zweyer Dinge erst versichern: 1) daß derjenige, welcher etwas zeuget, die Sache recht habe erkennen können, damit er sich nicht selbst betrogen: 2) daß er die Sache so erzehlet, wie er sie erkandt hat, damit er nicht den Vorsatz habe, andere zu betrügen. Mit einem Worte, ich muß versichert seyn, daß der Zeuge klug und aufrichtig genug sey.« Was bei Wolff gegenüber Meier fehlt, ist lediglich der Verweis auf die sprachliche Kompetenz, das korrekt Erkante auch verständlich auszudrücken.

<sup>9</sup>Vgl. ebd.

<sup>10</sup>Vgl. Meier, *Auszug aus der Vernunftlehre* (1752), § 207, AA XVI: 504.21–30

<sup>11</sup>Meier, *Auszug aus der Vernunftlehre* (1752), § 209, AA XVI: 505.24–29.

Von der Kompetenz des Informanten ist also die notwendige Erfahrungssituation nochmal zu unterscheiden, was besonders bei Zeugen im alltäglichen Sinn dieses Wortes ersichtlich ist. Ein guter Zeuge ist, wer sich in einer bestimmten Situation befand, um eine Erfahrung machen zu können, die andere nicht gemacht haben (»er muß bei der Sache gegenwärtig sein«). Dies betrifft in mehr oder weniger starker Ausprägung alle Informanten. Nur aus bestimmten Positionen im Verhältnis zu einem Fußballfeld lassen sich beispielsweise Abseitspositionen erkennen; wer falsch steht, wird in der Regel zugeben, nicht erkannt zu haben, ob Abseits vorlag. Diese Wahrnehmungsposition begründet eine epistemische Asymmetrie im Falle von Mitteilungen. Genauso spielt die Kompetenz des Informanten eine Rolle. Wüsste der Schiedsrichterassistent nicht, was eine Abseitsposition ist, dann nützte sein Signal der Schiedsrichterin nicht bei ihrer Entscheidung. Die Wahrnehmungsposition macht in der Regel die epistemische Asymmetrie im Falle von Zeugen, die Kompetenz die Asymmetrie im Falle von Experten aus. Beide Aspekte – Wahrnehmungsposition und Kompetenz – werden in der Regel zusammengefasst zu der Kompetenz oder Fähigkeit, in einem konkreten Fall eine bestimmte Aussage begründet tätigen zu können, was bei Meier »Tüchtigkeit« heißt und der Aufrichtigkeit gegenübergestellt wird.<sup>12</sup> Scholz (der sich jedoch nicht auf Meier, sondern auf Kant beruft) spricht von den Bedingungen der »Aufrichtigkeit« und der »Kompetenz«,<sup>13</sup> wobei vergessen zu werden droht, dass zur »Tüchtigkeit« neben der Kompetenz auch die richtige Positionierung im Verhältnis zum Gegenstand des Erkennens gehört. Es ist aber letztlich unbedeutend, ob wir die richtige Positionierung als Aspekt *neben* der Kompetenz anführen oder ob wir den Ausdruck *Kompetenz* so verstehen, dass er diese Positionierung mit enthält. Im folgenden wird dieses Detail

<sup>12</sup>Siehe z. B. Goldman, *Knowledge in a Social World* (1999), S. 108: »There are two types of skepticism receivers might have about a speaker or her report. First, receivers might worry about the source's competence to make an accurate observation or interpretation of the alleged state of affairs, especially in a technical subject matter. [...] The second category of possible skepticism concern's the reporter's honesty rather than competence.« An einer anderen Stelle unterscheidet Goldman dann die genannten drei Momente: »I propose a [...] classification with three elements: (A) the reporter's competence, (B) the reporter's opportunity, and (C) the reporter's sincerity or honesty« (ebd., S. 123).

<sup>13</sup>Vgl. Scholz, »Das Zeugnis anderer« (2001), S. 361: »Für das Zeugnis anderer sind die Gültigkeitsbedingungen: (i) dass die bezeugende Person bei ihrer Äußerung aufrichtig ist, d. h., dass sie glaubt, was sie behauptet (Bedingung der *Aufrichtigkeit*), und (ii) dass sie (bei der Gelegenheit *O*) kompetent bezüglich des Sachverhalts *p* ist, um den es in ihrer Äußerung geht – und zwar in dem starken Sinne, dass die durch die Behauptung ausgedrückte Überzeugung wahr ist oder in einem geeigneten schwächeren Sinne (Bedingung der *Kompetenz*). An den beiden Bedingungen zusammengekommen bemißt [sic] sich die Glaubwürdigkeit der bezeugenden Person.«

in der Regel keine nennenswerte Funktion übernehmen, sodass ich der Einfachheit halber von »Kompetenz« spreche, ohne damit die Positionierung auszuschließen.

Kant folgt Meier in der obersten Zweiteilung und fasst die Kriterien der Bewertung zu den beiden genannten zusammen: »Die Tüchtigkeit des Zeugen besteht darin, daß er hat *können* die Wahrheit sagen. [...] Die Aufrichtigkeit des Zeugen, daß er hat *wollen* die Wahrheit sagen.«<sup>14</sup> Es greift also zu kurz, wenn Thomas Kater nur auf die Aufrichtigkeit oder »Wahrhaftigkeit« abhebt<sup>15</sup>; der Informant muss nicht nur die Wahrheit sagen *wollen*, er muss dies auch *können*. Doch wie zu sehen sein wird reicht es nicht, die beiden Aspekte Aufrichtigkeit und Tüchtigkeit anzuführen; mitunter sind ganz andere Überlegungen relevant, die sich nicht bei Meier, sondern erst bei Reimarus finden.

Schaut man bei Kant lediglich auf die Ausführungen, die aus seinen Logikvorlesungen überliefert sind, so finden sich genau die Bemerkungen, die bei allen genannten Autoren ebenfalls zu finden sind. Man solle – so warnt Kant – nur »aufrichtigen« und »tüchtigen« Informanten, nicht aber dem »gemeinen Mann« glauben<sup>16</sup>, eher das als wahr annehmen, was von vielen unabhängigen Informanten mitgeteilt wird<sup>17</sup>, und »Augenzeugen«, das sind Informanten, die etwas aus erster Hand erfahren haben, von »Ohrenzeugen« unterscheiden, die selbst nur wissen, was andere ihnen erzählten<sup>18</sup>. Auch solle man darauf achten, dass ein Zeuge von Falschauskünften keinen Nutzen habe.<sup>19</sup> Aber welchen Stellenwert haben diese Überlegungen innerhalb der kantischen Positionierung zur Verträglichkeit von Mündigkeit und testimonialen Wissen?

Es ist auf Grundlage des über Crusius und Meier Gesagten offensichtlich, dass Kant damit lediglich Gemeingut seiner Zeit wiedergibt, ohne viel an eigenen Gedanken hinzuzufügen. Er bleibt in der Ausführlichkeit und systematischen Ausgestaltung sogar hinter deren Darstellungen zurück. Gerade bei der Behandlung der subordi-

<sup>14</sup>V-Lo/Wiener, AA XXIV: 898.3–4, 20–21.

<sup>15</sup>Vgl. Kater, *Politik, Recht, Geschichte* (1999), S. 145: »Wahrhaftigkeit des Bezeugenden ist also das wesentliche Kriterium, das die Beurteilung von Zeugnissen leitet.«

<sup>16</sup>Vgl. V-Lo/Pölit, AA XXIV: 562.30–38, V-Lo/Wiener, AA XXIV: 898.1–22.

<sup>17</sup>Vgl. V-Lo/Philippi, AA XXIV: 450.23–28, sowie V-Lo/Pölit, AA XXIV: 563.15–17.

<sup>18</sup>Vgl. V-Lo/Philippi, AA XXIV: 450.20–28. An dieser Stelle erläutert Kant den § 208 des »*Auszugs aus der Vernunftlehre*«, an der Meier von »Augenzeugen« und »Hörenzeugen« spricht (vgl. Meier, *Auszug aus der Vernunftlehre* (1752), § 208, AA XVI: 505.20–23), Reimarus hingegen von »Hauptzeugen« oder »ersten Zeugen« und »Mittelzeugen« (vgl. Reimarus, *Die Vernunftlehre, als eine Anweisung zum richtigen Gebrauch der Vernunft in der Erkenntnis der Wahrheit* (1756), §§ 249–251).

<sup>19</sup>Vgl. V-Lo/Philippi, AA XXIV: 450.3–4.

nierten Informanten zeigt sich, wie weit er hinter dem etwa bei Crusius erreichten Reflexionsniveau zurückbleibt. Auch dieser sieht natürlich, dass ›Augenzeugen‹ einen *prima facie*-Vorrang vor ›Ohrenzeugen‹ haben.<sup>20</sup> Aber dieser Vorrang gilt nicht in allen Fällen. Crusius schreibt:

Jedoch können auch Fälle vorkommen, da die Glaubwürdigkeit einer Begebenheit nicht so wohl von der Versicherung eines Augenzeugen abhanget, weil nemlich derselbe unbekannt ist, und keine Präsumtion vor sich hat; sondern da ihr mehr von dem Zeugnisse eines mittelbaren Zeugen zuwächst, dessen Verstand und Glaubwürdigkeit bekannt ist, und welcher die Präsumtion vor sich hat, daß er seine Nachricht auf das Zeugniß tüchtiger Zeugen gegründet, und dieselben wohl geprüft habe.<sup>21</sup>

Das hier entwickelte Szenario besagt: Wir haben von einem Ereignis zwei Berichte. Der erste stammt von einem unmittelbaren Zeugen des Geschehens, von dem wir allerdings nichts oder sehr wenig wissen. Wir können selbst seine Bonität daher schwer einschätzen. Der zweite Bericht stammt von einem Informanten, der selbst auf andere Informanten angewiesen ist, also nur über testimoniales Wissen von dem Geschehen verfügt. Wir wissen aber auch, dass dieser Informant über die nötige Kompetenz in der Bewertung von Informanten und Informationen verfügt. Hier – sagt Crusius – ist die über mehrere subordinierte Informanten vermittelte Information glaubwürdiger als diejenige Information, die wir direkt von einem unmittelbaren Zeugen des Geschehens erhalten haben.

Humes Behauptung, die Gewissheit testimonialer Erkenntnis könne über die Zeit – durch die Vermehrung der Zwischenstationen – nur abnehmen, ist somit schlicht falsch. Letztlich ändert sich die Gewissheit nicht im Laufe der Zeit, sonst müsste eine historische Tatsache der Antike im Mittelalter mit viel größerer Gewissheit für wahr gehalten worden sein als in unseren Tagen. Und dies ist offensichtlicher Unsinn. Nur wenn sich neue Gegenbelege oder *defeater* finden, kann sich der Grad der Gewissheit verringern.<sup>22</sup> Die Qualität einer Information kann sich sogar erhöhen, wenn sie vermittelt über eine weitere Station akquiriert wird, und zwar dann, wenn dieser

<sup>20</sup>Vgl. Crusius, *Weg zur Gewißheit und Zuverlässigkeit der menschlichen Erkenntniß* (1747/1965), § 621: »Ein Zeuge, welcher etwas selbst gesehen hat, hat bey sonst gleichen Umständen einen Vorzug vor einem, welcher etwas aus den Nachrichten anderer hat.« (o. H. i. O.)

<sup>21</sup>Ebd., § 621, o. H. i. O.

<sup>22</sup>Vgl. ebd., § 626: »Die historische Wahrscheinlichkeit nimmt durch die Länge der Zeit nicht ab, es wäre denn, daß die Beweisgründe derselben in folgenden Zeiten durch neue Gründe entkräftet oder ausdrücklich widerleget werden könnten; oder daß die Erkenntnißgründe selbst, und zwar dergestalt verloren giengen, daß die übrig bleibenden zu einer Zuverlässigkeit oder moralischen Gewißheit nicht mehr hinlänglich wären.« (o. H. i. O.)

mittlere Informant sich uns gegenüber durch eine höhere Kompetenz auszeichnet, die Qualität der ursprünglichen Information zu bewerten. Ein Beispiel liefert uns die Idee eines kritischen Journalismus'. Natürlich ist es uns möglich, Pressemitteilungen von Parteien selbst zu lesen. Aber es stimmt nicht, dass wir dann besser informiert wären, als wenn wir die Aufbereitung der Informationen in einer Tageszeitung rezipieren: Ein guter Journalist weiß, welchen Informationen er trauen kann, welche zu überprüfen sind und wie er im Zweifelsfall nachhaken sollte. Ein allgemeiner Vorzug kurzer Informationsketten lässt sich also mitnichten rechtfertigen. Die Forderung nach Mündigkeit sollte also nicht als Forderung nach kurzen Informationsketten missverstanden werden. ›Kritischer Journalismus‹ fördert gerade Mündigkeit – und zwar dadurch, dass er der Informationskette ein weiteres Glied hinzufügt.

Kant verwendet wenig Energie auf die Ausarbeitung einer systematischen und tragfähigen Darstellung der Bewertung von Informanten, sondern versorgt lediglich die Zuhörer seiner Vorlesungen mit groben Informationen über längst bekannte Einsichten und Überlegungen. Kompetenz oder ›Tüchtigkeit‹ und Aufrichtigkeit sind gewiss wichtige Aspekte in der Beurteilung testimonialer Erkenntnisse, aber sie sind nicht die Gesichtspunkte, denen in Kants Philosophie systematische Relevanz zukommt. Dass Kant in seinen Vorlesungen gerade diese Aspekte anspricht, ist möglicherweise nur der Tatsache geschuldet, dass Georg Friedrich Meier, dessen Lehrbuch in diesen Punkten wenig ausführlich ist, gerade die beiden behandelt. Für Kants Philosophie relevant sind Überlegungen, die er selbst in seinen Logikvorlesungen nicht ausführlich thematisiert, wie etwa die Hermeneutik und Quellenkritik.

### 6.1.2. Hermeneutik und Quellenkritik

Hermann Samuel Reimarus hat eine systematisch äußerst ausgefeilte Darstellung davon erarbeitet, wann Informationen oder Informanten glaubwürdig sind.<sup>23</sup> Dabei ist zu beachten, dass Reimarus die Bonität nicht nur des *Informanten*, sondern der *Information*<sup>24</sup> oder des ›Zeugnisses‹ – also des *Gesamts* einer Nachricht, ihres Überbringers

<sup>23</sup>Vgl. Reimarus, *Die Vernunftlehre, als eine Anweisung zum richtigen Gebrauch der Vernunft in der Erkenntnis der Wahrheit* (1756), §§ 239–258.

<sup>24</sup>Der Ausdruck »Information« ist hier systematisch mehrdeutig, insofern er sprachlich einerseits auf den gesamten Prozess der Übermittlung eines Informationsgehalts durch einen Informanten und ein Medium der Informationsübertragung verweisen kann, andererseits aber auch auf den bloßen Infor-

und des Prozesses ihrer Überbringung – thematisiert,<sup>25</sup> wovon wiederum die Bonität des Informanten nur einen Teil beschreibt und nicht wie bei Meier die der Information bereits garantiert<sup>26</sup>.

Zu den beiden Aspekten Kompetenz und Aufrichtigkeit, welche diese Bonität des Informanten beschreiben, kommen bei der Bewertung der Bonität des Zeugnisses zwei weitere Aspekte hinzu. Mit ihrer Hilfe lassen sich weitere Überlegungen auch bei Kant identifizieren, die insbesondere seine Religionsphilosophie prägen.<sup>27</sup> Reimarus nennt als wichtige Aspekte im Umgang mit testimonialen Wissen:

1. Ob des Zeugen Erfahrung einerley sey mit dem, was wirklich geschehen ist? welches auf seine dargelegte Geschicklichkeit in der Erfahrung ankömmt.
2. Ob seine Nachricht davon einerley sey mit dem, was er sich selbst vorstellt erfahren zu haben? welches von seiner willkürlichen Aufrichtigkeit im Berichte abhängt.
3. Ob der Verstand, welchen wir aus seiner Nachricht gezogen, einerley sey mit dem, was er hat bezeugen wollen? das gehöret für die Erklärungskunst.
4. Ob der vermeynte Zeuge eben die Person sey, welche die Nachricht gegeben? das gehöret für die Kritik.<sup>28</sup>

Die ersten beiden Teilaspekte der Bonitätsfrage entsprechen dem, was wir mit Meier bereits als ›Tüchtigkeit‹ oder Kompetenz (hier: »Geschicklichkeit«) und Aufrichtigkeit beschrieben haben. Die beiden anderen Kriterien sind neu und ihre Beachtung dadurch bedingt, dass nicht mehr der Informant, sondern der gesamte Informationsprozess betrachtet wird. Während uns im Alltag zunächst Fragen nach Kompetenz und Aufrichtigkeit des Informanten beschäftigen, sind Heuristik und Kritik gerade bei

---

mationsgehalt. Hier ist die erste Bedeutung angesprochen, für die ich auch von Informationsprozess sprechen werde – unter der Maßgabe, dass der Informationsgehalt mit inbegriffen ist.

<sup>25</sup>Vgl. Reimarus, *Die Vernunftlehre, als eine Anweisung zum richtigen Gebrauch der Vernunft in der Erkenntnis der Wahrheit* (1756), § 239: »Glaubwürdig heißt ein Zeugniß, wenn es wegen seiner Wahrheit werth ist, in die Stelle unserer eigenen Erfahrung gesetzt zu werden.«

<sup>26</sup>Vgl. Meier, *Auszug aus der Vernunftlehre* (1752), § 214, AA XVI: 509.22–23.

<sup>27</sup>Das Interesse an Überlegungen zu testimonialen Wissen innerhalb der Philosophie des 18. Jahrhunderts speist sich zu einem erheblichen Teil aus Fragen bezüglich der Zuverlässigkeit und Tragkraft heiliger Schriften, speziell natürlich des Neuen Testaments. Bei David Hume finden sich einschlägige Überlegungen entsprechend in Abschnitt 10 (»On Miracles«) des »*Enquiry Concerning Human Understanding*«. Und Hermann Samuel Reimarus, dessen Bekanntheit sich primär den von Lessing anonymisiert herausgegeben ›Fragmenten‹ verdankt und der uns hauptsächlich wegen seiner Religionsphilosophie und Offenbarungskritik bekannt ist, liefert mit die ausführlichsten Überlegungen zu testimonialen Wissen in der deutschen Aufklärungsphilosophie. Vgl. Reimarus, *Die Vernunftlehre, als eine Anweisung zum richtigen Gebrauch der Vernunft in der Erkenntnis der Wahrheit* (1756), §§ 239–258. In allen mir bekannte Fällen geht es in irgendeiner Form um Offenbarungskritik.

<sup>28</sup>Ebd., § 240.



der Beurteilung historischer Dokumente wie alter Urkunden oder heiliger Schriften von Bedeutung.

Es ergeben sich vier Stichworte zum mündigen Umgang mit testimonialen Wissen: (1) die *Kompetenz* des Informanten, (2) die *Aufrichtigkeit* des Informanten, (3) *Hermeneutik* oder die Frage nach dem korrekten Verständnis des Zeugnisses auf der Seite des Informationsempfängers und (4) *Kritik* oder die Identifizierung des Informanten. Freilich sind hermeneutische Überlegungen in diesem Zusammenhang nicht neu; Meier thematisiert sie zwar nur am Rande und sieht die Verständigung in der Verantwortung des Informanten, aber gerade Crusius setzt sich direkt im Anschluss an seine Überlegungen zu testimonialen Wissen ausführlich mit solchen Fragen auseinander.<sup>29</sup> Doch Reimarus thematisiert sie explizit als Aspekte der Bewertung von Informationen durch einen mündigen Informationsempfänger.

Die Hermeneutik behandelt zunächst nicht Fähigkeiten und Neigungen der Urheber testimonialer Erkenntnisse (der Informanten), sondern Kompetenzen und Tätigkeiten der Empfänger oder Adressaten von Informationen. Während Meier die Sorge um die rechte Verständlichkeit von Mitteilungen Sache des Mitteilenden und seiner sprachlichen Kompetenzen sein ließ, nimmt Reimarus den Empfänger der Mitteilungen in die Pflicht. Gerade Fragen der Hermeneutik fordern nach Reimarus das aktive und kompetente Mitdenken des Rezipienten, denn nur derjenige kann verstehen, was ihm mitgeteilt wird, der die nötige Sprach-, aber auch Fachkompetenz besitzt und diese im konkreten Einzelfall aktiv einsetzt. Sprach- und Sachkompetenz sind dabei als zusammenhängend zu betrachten. Denn erstens ist die Bedeutung sprachlicher Ausdrücke und ihr Verständnis nicht unabhängig von (Welt-) Wissen über entsprechende Gegenstände.<sup>30</sup> Deswegen ist Meiers Unterscheidung zwischen der Kompetenz, eine richtige Erfahrung zu machen, und der Fähigkeit, diese korrekt mitzuteilen, nicht unproblematisch; denn wer beispielsweise über den Begriff der Abseitsstellung nicht verfügt, kann auch nicht die Erfahrung machen, dass Daniel im Abseits steht, als Do-

<sup>29</sup>Vgl. Crusius, *Weg zur Gewißheit und Zuverlässigkeit der menschlichen Erkenntniß* (1747/1965), §§ 628–656. Siehe dazu auch Scholz, *Verstehen und Rationalität* (1999), S. 44–51.

<sup>30</sup>Vgl. Reimarus, *Die Vernunftlehre, als eine Anweisung zum richtigen Gebrauch der Vernunft in der Erkenntnis der Wahrheit* (1756), § 256: »Die Sprachkunde ist mit der Sachenkunde genau verbunden, weil niemand ein Wort verstehen kann, ohne von der Sache einen Begriff zu haben.« Reimarus verwirft hier die oft als selbstverständlich unterstellte Trennung zwischen begrifflichem Wissen und Weltwissen. Ähnliche Aussagen finden sich im 20. Jahrhundert bei Quine (»Two Dogmas of Empiricism« [1951]) und Davidson, »On the Very Idea of a Conceptual Scheme« (1974).

minik ihm den Ball zuspielt. Zweitens sind sprachliche Ausdrücke in ihrer Bedeutung kontextsensitiv.<sup>31</sup> Man täuscht sich, wenn man glaubt von Informanten verlangen zu können, sie sollten ihre Äußerungen so tätigen, dass der Äußerungskontext von den Rezipienten nicht mitberücksichtigt werden müsste. Die unvermeidbare Kontextsensitivität sprachlicher Äußerungen nimmt immer den Rezipienten in die Pflicht. Und drittens sind auch die Gedanken der Informanten nicht von Anfang an hinreichend bestimmt.<sup>32</sup> Es gibt immer Verständnismöglichkeiten, die wir im Zweifelsfall durch selbständiges Mitdenken als unvernünftig ausschließen müssen, ohne dass dies durch die Mitteilung explizit vorgegeben wäre oder dem Mitteilenden anderweitig vorgeschwebt hätte.<sup>33</sup>

»Kritik« steht hier für die Frage, ob eine Mitteilung auch tatsächlich aus der Quelle stammt, die als solche ausgegeben wird; es handelt sich um Untersuchungen, für die sich inzwischen der Ausdruck »Quellenkritik« als *terminus technicus* eingebürgert hat. Wenig verwunderlich ist, dass es sich um einen Ausdruck handelt, der fast nur in speziellen Kontexten – etwa in der Geschichtswissenschaft oder in der Theologie –, nicht aber im Alltag beheimatet ist. Wenn Jasmin von Peter erfährt, dass es regnet, dann stellt sich die Frage, ob es tatsächlich Peter ist, der spricht, nicht. Im Alltag und gerade im mündlichen Gespräch können wir den Absender einer Nachricht in der Regel mühelos identifizieren. Anders verhält es sich bei schriftlichen Mitteilungen und vor allem historischen Dokumenten und Urkunden, die sich durchaus als Fälschungen erweisen können.

Eine Form von Quellenkritik, die sich bei Kant findet, ist das Bestreiten der Möglichkeit, Gott als Quelle testimonialen Wissens zu identifizieren.<sup>34</sup> Es gebe keinerlei Möglichkeit zu erkennen, dass Gott der Urheber einer Mitteilung sei, wohl aber Möglichkeiten, ihn als Urheber auszuschließen. Das einzige zulässige, aber auch ein hinrei-

<sup>31</sup>Vgl. Reimarus, *Die Vernunftlehre, als eine Anweisung zum richtigen Gebrauch der Vernunft in der Erkenntnis der Wahrheit* (1756), § 257: »Bey vielerley bedeutenden Worten kann die eine wirkliche Bedeutung jeder Stelle nicht anders, als durch den Zusammenhang der Wörter und Sachen, bestimmt seyn.«

<sup>32</sup>Vgl. ebd., § 254: »Alle Menschen denken aber nicht gleich klar und deutlich: oder sie bestimmen ihre Gedanken nicht so genau. . . «

<sup>33</sup>Man denke an folgendes Beispiel Wittgensteins: »Jemand sagt mir: ›Zeige den Kindern ein Spiel!‹ Ich lehre sie, um Geld würfeln, und der Andere sagt mir ›Ich habe nicht so ein Spiel gemeint‹. Mußte ihm da, als er mir den Befehl gab, der Ausschluß des Würfelspiels vorschweben?« (Wittgenstein, *Philosophische Untersuchungen* [1953/2003], § 70). Siehe hierzu auch Kambartel, »Versuch über das Verstehen« (1991).

<sup>34</sup>Zu Kants Zurückweisung von Offenbarung zugunsten einer Vernunftreligion siehe Dörflinger, »Über den aufgeklärten Umgang mit Gottes Wort« (2009).

chendes Kriterium sei die Vereinbarkeit der Mitteilung oder Aufforderung mit dem moralischen Gesetz.<sup>35</sup> Kants Beispiel im »*Streit der Fakultäten*« macht seine Haltung mehr als deutlich:

Zum Beispiel kann die Mythe von dem Opfer dienen, das Abraham auf göttlichen Befehl durch Abschlachtung und Verbrennung seines einzigen Sohnes – (das arme Kind trug unwissend noch das Holz hinzu) – bringen wollte. Abraham hätte auf diese vermeinte göttliche Stimme antworten müssen: »Daß ich meinen guten Sohn nicht töten solle, ist ganz gewiß; daß aber du, der du mir erscheinst, Gott sei, davon bin ich nicht gewiß und kann es auch nicht werden«, wenn sie auch vom (sichtbaren) Himmel herabschallte.<sup>36</sup>

Kants Verhältnis zu heiligen Schriften ist nicht durch detaillierte quellenkritische Analysen geprägt, sondern durch dieses eine globale Argument gegen die Möglichkeit von als solchen identifizierbaren Offenbarungen Gottes: Gott ist als Quelle einer Mitteilung nicht anders zu identifizieren als über die moralische Beschaffenheit des Mitgeteilten. *Wenn* es sich um eine Mitteilung handelt, die moralisch Gebotenes als solches anweist oder doch wenigstens mit unseren moralischen Einsichten kompatibel ist, *dann* ist es zumindest *möglich*, dass Gott tatsächlich Urheber der Mitteilung ist. Handelt es sich hingegen um eine Information, die gegen unsere moralischen Einsichten verstößt, dann können wir Gott als Urheber ausschließen.

Auf hermeneutische Überlegungen greift Kant zurück, um zu erläutern, wie aus der Perspektive der Aufklärung mit Schriften umzugehen sei, deren Urheber nicht Gott ist, sondern ein Mensch, der selbst an eine Inspiration seines Schreibens durch Gott oder eine direkte Offenbarung glauben mag. Weil der Inhalt heiliger Schriften mit Kants religionsphilosophischer Haltung nicht immer harmoniert, muss die Vereinbarkeit auf dem Wege der Hermeneutik erfolgen. Und deswegen sei es Aufgabe des Lesers, den *symbolischen* Sinn der Aussagen herauszufinden, statt die Schriften wörtlich auszulegen:

Daß alle Völker der Erde mit dieser Vertauschung angefangen haben, und daß, wenn es darum zu tun ist, was ihre Lehrer selbst, bei Abfassung ihrer heiligen Schriften wirklich gedacht haben, man sie alsdann nicht symbolisch, sondern *buchstäblich* auslegen müsse, ist nicht zu streiten; weil es unredlich gehandelt sein würde, ihre Worte zu verdrehen. Wenn es aber nicht bloß um die *Wahrhaftigkeit* des Lehrers, sondern auch, und zwar wesentlich, um die *Wahrheit* der Lehre zu tun ist, so kann und soll man diese, als bloße symbolische Vorstellungsart, durch eingeführte Förmlichkeit und Gebräuche jene praktischen Ideen zu begleiten, auslegen; weil sonst der intellektuelle Sinn, der den Endzweck ausmacht, verloren gehen würde.<sup>37</sup>

<sup>35</sup>Vgl. SF A 102, AA VII: 63.9–17.

<sup>36</sup>SF A 102 f., AA VII: 63.32–38.

<sup>37</sup>Anth BA 108, AA VII: 192.7–17.

Diese Vertauschung aufzuheben bezeichnet Kant explizit als »Aufklärung«.<sup>38</sup> »Heilige Schriften« haben einen »intellektuellen Sinn«, der nicht den Zweck der Verfasser dieser Schriften ausmacht, sondern *unseren* »Endzweck«. Damit spielt Kant auf ein Thema des Kapitels 4.2.1 an: Der »Endzweck« war nichts geringeres »als die ganze Bestimmung des Menschen«<sup>39</sup>. Aufgeklärte Religion interpretiert heilige Schriften so, dass genau dieser Inhalt dort hineingelesen werden kann. Und sie ist darin so frei, gegen jede – und sei sie noch so offensichtliche – Autorintention zu verstoßen.<sup>40</sup>

Ein solches Vorgehen hat freilich mit dem üblichen Umgang mit testimonialen Erkenntnissen wenig gemein. Wir sollten sogar sagen, dass es sich überhaupt nicht um einen Umgang mit testimonialen Erkenntnissen handelt, denn die Mitteilung ist nicht die Grundlage unserer Erkenntnis. Wir sollen den »heiligen Schriften« ja nicht den von ihren Autoren intendierten Literalsinn entnehmen und auf Grundlage des Ansehens ihrer Verfasser das Gesagte für wahr halten. Stattdessen sollen wir von Anfang an davon ausgehen, dass die Verfasser irren, und das in ihrem literal gemeinten Texten als symbolisch ausgedrückt erkennen, was wir unabhängig von ihren Texten bereits wissen. Es gleicht eher den Fällen, in denen uns jemand auf etwas aufmerksam macht, was wir dann selbst sehen, oder in denen wir einen mathematischen Beweis vorgeführt bekommen, den wir im Anschluss selbst kontrollieren können. Das Ansehen des Informanten ist in beiden Fällen irrelevant, weswegen es sich nicht um *genuin* testimoniales Wissen handelt.<sup>41</sup> Und so nützt es auch nicht als allgemeiner Vorschlag zur Vereinbarung von epistemischer Autonomie und testimonialen Wissen, weil es sich bei dem Ergebnis der Bibelauslegung im Sinne Kants einfach nicht um testimoniales Wissen handelt.

## 6.2. Historische Kenntnis versus Wissenschaft

Nach Kant ist die Maxime einer niemals passiven Vernunft durchaus mit dem Erwerb von Wissen durch das Zeugnis anderer verträglich, weil man sich auch bei dem Wissenserwerb über andere mündig (aktiv) oder unmündig (passiv) verhalten kann.

<sup>38</sup>Siehe Anth BA 107 f., AA VII: 191.36–192.5.

<sup>39</sup>KrV B 868, AA III: 543.11; siehe oben Seite 140 in Kapitel 4.2.1.

<sup>40</sup>Vgl. Dörflinger, »Über den aufgeklärten Umgang mit Gottes Wort« (2009), S. 134.

<sup>41</sup>Siehe oben, Kapitel 5.1, ab S. 194.

Eine erste, sich ganz natürlich einstellende Idee ist in diesem Zusammenhang, die Mündigkeit in die Bewertung der Bonität des Informanten zu setzen. Vor dem Hintergrund einer solchen Überlegung wird mitunter auch Kant interpretiert, etwa von Thomas Kater und Oliver R. Scholz. Wie in Kapitel 6.1 zu sehen war, wird der von Wolff und Meier aufgestellte kurze Kriterienkatalog, den Kant in seinen Vorlesungen erläutert, von ihm ebenso wenig negiert wie die beiden zusätzlichen Kriterien, die Reimarus systematisiert und die in Kants Religionsphilosophie und Offenbarungskritik so bedeutsam werden. Aber mit diesen vier Kriterien ist noch keine befriedigende Darstellung dessen erreicht, wie Kant Aufklärung mit der Möglichkeit testimonialen Wissens vereinbart. Tatsächlich sind der grundlegende Punkt noch gar nicht berührt.

### 6.2.1. Vernunftwahrheiten und Erfahrungstatsachen

Kant sagt es sei egal, ob wir eine Überzeugung auf der Grundlage auf der Grundlage eigener oder fremder Erfahrung annehmen. Darin kommt nicht nur zum Ausdruck, dass testimoniales Wissen kein von anderen Wissensarten abgeleitetes oder gar defizientes Wissen ist. Die Informationen, die andere uns geben, sind der eigenen Wahrnehmung gleichrangig. Es kommt aber implizit auch zum Ausdruck, dass die Differenzierung von Erkenntnissen in solche aus Erfahrung (empirisches Wissen) und solche aus Vernunft (Vernunftwahrheiten) wichtig ist. Es gibt Erkenntnisse, bei denen wir Andere als Autoritäten ansehen und ihr Zeugnis als hinreichend annehmen können, und es gibt Erkenntnisse, bei denen das nicht so ist. In der ›Jäsche-Logik‹ lesen wir:

Wenn wir in Dingen, die auf Erfahrungen und Zeugnissen beruhen, unsre Erkenntnis auf das Ansehen andrer Personen bauen: so machen wir uns dadurch keiner Vorurteile schuldig; denn in Sachen dieser Art muß, da wir nicht alles selbst erfahren, und mit unserm eigenen Verstande umfassen können, das Ansehen der Person die Grundlage unsrer Urteile sein. – Wenn wir aber das Ansehen anderer zum Grunde unseres Fürwahrhaltens in Absicht auf Vernunft Erkenntnisse machen: so nehmen wir diese Erkenntnisse auf bloßes Vorurteil an.<sup>42</sup>

Die Gewissheit ist bei eigenen Erfahrungen (Erfahrungswissen) und bei Mitteilungen (testimonialen Wissen) dieselbe, beides ist fehlbar, aber dennoch *Wissen*.<sup>43</sup> Daher genügt es selbst den pedantischsten Ansprüchen an die Sprache zu sagen, man *wisse*, dass es eine Stadt namens Rom gibt, dass Kant in Königsberg lebte und dergleichen, ohne dies

<sup>42</sup>Log A 120, AA IX: 77.31–78.5. Für dieses Zitat gibt es – soweit ich sehen kann – in den Notizen Kants keine direkte Vorlage. Sein Inhalt wird sich im Verlauf der Überlegungen jedoch bestätigen.

<sup>43</sup>Vgl. Log A 111, Anm., AA IX: 72.24.

jemals selbst überprüft zu haben.<sup>44</sup> Kant unterscheidet Erkenntnisse dieser Art, von denen testimoniales Wissen zu haben möglich und legitim ist, von Vernunftwahrheiten, von denen testimoniales Wissen zu haben unmöglich ist oder denen eine solche Form zumindest unangemessen ist.

Kant hat die hier zugrunde liegende Unterscheidung nicht erst eingeführt. Während der gesamten Neuzeit wurden Unterscheidungen zwischen zwei Arten von Erkenntnissen artikuliert, die Kants Unterscheidung von Erfahrungswissen und Vernunftwahrheiten ähneln. Leibniz' Unterscheidung von *vérités de raison* und *vérités de fait*<sup>45</sup> sowie Humes Unterscheidung von *relations of ideas* und *matters of fact*<sup>46</sup> sind vielleicht die bekanntesten Darstellungen. Angewandt auf die Frage nach dem Umgang mit testimonialen Wissen ergibt sich jedoch eine nicht ganz so einfach sichtbare Verbindung zu Descartes, wenn dieser die Büchergelehrsamkeit als Ausdruck bloß »historischer Kenntnisse« kritisiert. Descartes kritisiert, dass wir keine Wissenschaft, sondern lediglich historische Kenntnisse erwürben, wenn wir Wissen aus Büchern erwerben.<sup>47</sup> Die sich anschließende Frage ist, was den Unterschied zwischen Wissenschaft und historischen Kenntnissen ausmacht. Diesen – so werde ich argumentieren – verstehen wir nur vor dem Hintergrund der neuzeitlichen Unterscheidung zweier Erkenntnisarten und ihrer Relevanz für Fragen der Sozialen Erkenntnistheorie.

Einen guten Ansatz zum Verständnis des Zusammenhangs der Unterscheidung beider Erkenntnisarten mit der Frage nach der Legitimität des Fürwahrhaltens aufgrund von Mitteilungen finden wir bei Thomas Hobbes, der schreibt:

Es gibt zwei Arten von Wissen (*knowledge*): Das eine ist *Tatsachenwissen* (*knowledge of fact*), das andere ist das *Wissen vom Schließen von einer Behauptung auf eine andere*. Das erste ist nichts anderes als sinnliche Wahrnehmung und Erinnerung und ist *absolutes Wissen* (*absolute knowledge*); wie wenn wir sehen, dass etwas getan wird, oder uns erinnern, dass es getan wurde. Und dieses Wissen verlangen wir von einem Zeugen. Das andere Wissen heißt *Wissenschaft* (*science*) und ist *konditional* (*conditional*); so wissen wir, dass, *wenn die gezeigte Figur ein Kreis ist, dass ihn dann jede gerade Linie durch seinen Mittelpunkt in zwei gleich große Teile teilt*. Und dieses Wissen erwarten wir

<sup>44</sup>Vgl. WDO A 319, AA VIII: 141.13–17. Dagegen spricht jedoch der von Kant vorgeschlagene Sprachgebrauch in MAN A v, AA IV: 468.17–19: »*Eigentliche Wissenschaft kann nur diejenige genannt werden, deren Gewißheit apodiktisch ist; Erkenntnis, die bloß empirische Gewißheit enthalten kann, ist ein nur uneigentlich so genanntes Wissen.*«

<sup>45</sup>Vgl. Leibniz, »La monadologie« (1714/2002), § 33.

<sup>46</sup>Vgl. Hume, »An Enquiry Concerning Human Understanding« (1748/1964), S. 20–23.

<sup>47</sup>Siehe oben Kapitel 3, S. 207.

von einem Gelehrten (*»philosopher«*), also von jemandem, der sich auf den Gebrauch der Vernunft beruft.<sup>48</sup>

Was wir von einem Zeugen verlangen, ist *absolutes* im Gegensatz zu *konditionalem* Wissen. Dabei liegt der entscheidende Unterschied zwischen beiden Arten nicht etwa darin, dass sich der Zeuge bei absolutem Wissen besonders sicher sein müsste – »absolut« hat nicht das Geringste mit »unfehlbar« zu tun, genauso wenig wir »konditional« mit »fehlbar« oder »vorläufig«<sup>49</sup> –, sondern in der inneren Struktur der Erkenntnis selbst. Konditionales Wissen ist Wissen um den *Zusammenhang* von (Behauptungen über) Tatsachen, während absolutes Wissen einfach einzelne Tatsachen beschreibt, die (kontingenter Weise) geschehen sind.<sup>50</sup> So zählt als absolutes Wissen, dass 1755 vor Lissabon ein Seebeben stattfand, dass Rom die Hauptstadt Italiens ist und 753 v. u. Z. gegründet wurde oder dass Kant in Königsberg lehrte. Überwiegend konditional ist hingegen das Wissen der Mathematik oder der Newtonschen Physik. Es klärt uns nicht über einzelne Tatsachen auf, sondern über mathematische oder physikalische Zusammenhänge, die zwischen einzelnen Tatsachen bestehen. Der Satz des Pythagoras sagt uns: *Wenn* in einem rechtwinkligen Dreieck die Katheten die Längen  $a$  und  $b$  (z. B. 3 cm und 4 cm) haben, *dann* hat die Hypotenuse die Länge  $c = \sqrt{a^2 + b^2}$  (5 cm). Konditionales, nicht absolutes Wissen zählt dabei im eigentlichen Sinne als Wissenschaft<sup>51</sup> oder (dem Sprachgebrauch der deutschen Aufklärung näher) Philosophie, welche dadurch der Geschichte (*»history«*) oder dem Tatsachenwissen entgegengesetzt wird.<sup>52</sup>

<sup>48</sup> »There are of knowledge two kinds; whereof one is knowledge of fact: the other knowledge of the consequence of one affirmation to another. The former is nothing else, but sense and memory, and is absolute knowledge; es when we see a fact doing, or remember it done: an this is knowledge required in a witness. The latter is called science; and is conditional; as when we know, that, if the figure shown be a circle, then any straight line through the centre shall divide it into two equal parts. And this is the knowledge required in a philosopher; that is to say, of him that pretends to reasoning« (Hobbes, *Leviathan* [1651/1962], Chapter IX, S. 71).

<sup>49</sup> Ich vermeide aus naheliegenden Gründen die Übersetzungsmöglichkeiten »hypothetisch« oder »bedingt« für »conditional« und bleibe bei der etwas sperrig klingenden Eindeutschung »konditional«.

<sup>50</sup> Logisch scheint diese Unterscheidung schwierig zu artikulieren zu sein, insofern sich jede »absolute« Aussage  $p$  ganz einfach in die »konditionale« Aussage  $\top \supset p$  umwandeln ließe, wenn  $\top$  hier für eine beliebige Tautologie steht. Umgekehrt kann jedes Konditional  $p \supset q$  auch nicht-konditional in der Form  $\neg(p \wedge \neg q)$  dargestellt werden.

<sup>51</sup> »Science is the knowledge of consequences, and dependence of one fact upon another« (Hobbes, *Leviathan* [1651/1962], S. 35).

<sup>52</sup> Tatsachenwissen sei – wenn es aufgezeichnet wurde (*»[t]he register of knowledge of fact«*) – *Geschichte*, und zwar zum einen *Naturgeschichte*, zum anderen *Kultur- oder Menschheitsgeschichte* (*»civil history; which is the history of the voluntary actions of men in commonwealths«*) (vgl. ebd., S. 71).

Interessant für meine Fragestellung ist Hobbes, weil er die beiden Erkenntnisarten unterscheidet als Wissen, welches wir von Zeugen verlangen, auf der einen Seite und Wissen, welches ein Gelehrter haben soll, auf der anderen Seite. Testimoniales Wissen erwerben wir in der Regeln bei ›absolutem‹ Wissen oder Tatsachenwissen. Der Zeuge soll nicht allgemeine Wahrheiten über Zusammenhänge explizieren, sonder verraten, was geschehen ist. Es soll also für gewöhnlich kein konditionales Wissen oder wissenschaftliche Erkenntnisse vortragen. Absolutes und konditionales Wissen entsprechen weitgehend dem, was wir von einem *Zeugen* auf der einen und einem *Sachverständigen* oder ›Experten‹ auf der anderen Seite erwarten. Und dieser Unterschied ist relevant für die Frage nach einem verantwortlichen Umgang mit testimonialen Wissen.

An Hobbes' Darstellung sei ein weiterer Punkt hervorgehoben, der auch bei Wolff und Kant wichtig sein wird: Das »Wissen vom Schließen von einer Behauptung auf eine andere« (»knowledge of the consequence of one affirmation to another«) bezeichnet ein *know how*, kein *know that*, weswegen die direkte Übertragung in die deutsche Sprache entsprechend sperrig klingt. Es ist kein Wissen im eigentlichen Sinn dieses Wortes, sondern ein *Können* oder eine Kompetenz. Wer dieses ›Wissen‹ im Sinne von *know how* besitzt, kann nicht bloß diesen wahren Satz äußern, dass eine gerade Linie durch den Mittelpunkt eines Kreises diesen in gleich große Teile teilt. Er kann diesen Satz in verschiedenen Situationen *anwenden*. Bei Tatsachenwissen mögen ebenfalls Kompetenzen des Informanten vorausgesetzt sein (siehe Kapitel 6.1.1), aber das Tatsachenwissen selbst *besteht* doch nicht in einer solchen Kompetenz. Von einem Gelehrten hingegen erwarten wir eine entsprechende Kompetenz; wir erwarten von einem Mathematiker, dass er Beweise *führen*, und nicht, dass er sie auswendig aufsagen kann.

Ich hatte schon in Kapitel 2.2 herausgestellt, dass die Frage nach der Kompetenz für die Aufklärung bei Wolff und Kant entscheidend sein werde. Gerade deswegen schließen beide an diesen Gedanken einer Unterscheidung von Wissensarten an, den wir in einer sehr einfachen, aber klaren Ausgestaltung bei Hobbes finden. Kants direkte Vorlage für die Ausarbeitung seiner eigenen Überlegungen ist Wolffs Konzeption dieser Unterscheidung<sup>53</sup>, die nun dargestellt werden soll.

<sup>53</sup>vgl. Albrecht, »Kants Kritik der historischen Erkenntnis – ein Bekenntnis zu Wolff?« (1982), S. 12 f.



### 6.2.2. Philosophische und historische Erkenntnis bei Christian Wolff

Christian Wolff unterscheidet in seinem »*discursus praeliminaris de philosophia in genere*« drei Arten der Erkenntnis: (1) die historische Erkenntnis (»*cognitio historica*«, § 3) als bloße unzusammenhängende Kenntnis dessen, was ist oder geschieht (»*nuda facti notitia*«, § 7), (2) die philosophische Erkenntnis (»*cognitio philosophica*«, § 6) als eine *rationale*, Gründe und Ursachen erforschende (»*in [cognitione; A. G.] philosophica reddimus rationem*«, § 17) Erkenntnis dessen, was ist oder geschieht, und (3) die mathematische Erkenntnis (»*cognitio mathematica*«, § 14) als Erkenntnis von Quantitäten.<sup>54</sup> Da er die historische Erkenntnis des weiteren in die gemeine (*communis*) und die verborgene (*arcana*) historische Erkenntnis unterteilt, ergibt sich die in Abbildung 6.1 dargestellte Einteilung.

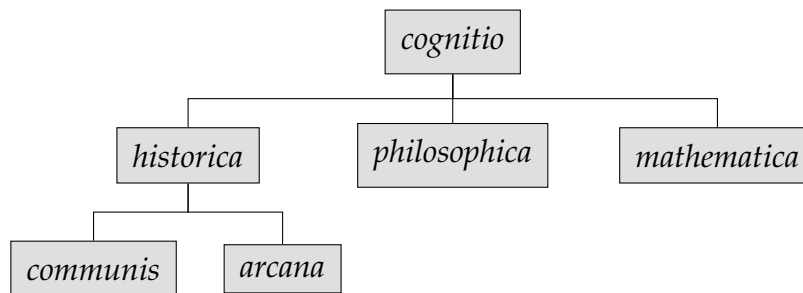


Abbildung 6.1.: Einteilung der Erkenntnisarten nach Christian Wolff

Wolffs Darstellung unterscheidet sich von Hobbes' Systematik am augenscheinlichsten durch die weitere Kategorie der mathematischen Erkenntnis, die Kant im Anschluss an Wolff mit der philosophischen zur rationalen Erkenntnis zusammenfassen wird.<sup>55</sup> Ich stelle die mathematische Erkenntnis der Einfachheit und Übersichtlichkeit halber zunächst zurück und behandle sie als Sonderfall in der Auseinandersetzung mit Kants Konzeption.<sup>56</sup> Hier expliziere ich zunächst den Unterschied zwischen historischer und philosophischer Erkenntnis (Kapitel 6.2.2), um dann zu erörtern, wie sich mit Wolff die Behauptung Descartes' konkretisieren lässt, durch das Lesen von

<sup>54</sup>Vgl. Wolff, *Discursus praeliminaris de philosophia in genere* (1728/1996), Cap.I. De triplici cognitione humana. Siehe auch die weniger ausführlichen Bemerkungen in Wolff, *Deutsche Logik* (1713/1978), Vorbericht, sowie Wolff, *Cogitationes rationales de viribus intellectus humani* (1740/1983), Praefatio.

<sup>55</sup>Vgl. KrV B 863–865, AA III: 540.32–33, 541.18–20. Siehe dazu weiter unten Kapitel 7.2.

<sup>56</sup>Siehe Kapitel 8.2.

Büchern erwerbe man nur historische Kenntnisse statt echter Wissenschaft (Kapitel 6.2.3). Im letzten Abschnitt gehe ich einem Einwand gegen meine Wolffinterpretation nach und zeige auf, dass es sich bei der Differenzierung von historischen und philosophischen Erkenntnissen nicht, wie etwa Friedrich Kambartel behauptet, um einen Unterschied zwischen singulären und allgemeinen Urteilen handelt (Kapitel 6.2.4).

Die drei Erkenntnisarten werden im ersten Kapitel des »*Discursus praeliminaris de philosophia in genere*« jeweils so vorgestellt, dass zunächst die Grundlage der jeweiligen Erkenntnisart beschrieben (§1: »*Fundamentum cognitionis historicae*«; §4: »*Fundamentum cognitionis philosophicae*«; §13: »*Fundamentum cognitionis mathematicae*«), danach die Definition derselben angeben (§3: »*cognitio historica*«; §6: »*cognitio philosophica*«; §14: »*cognitio mathematica*«) und schließlich ihr Verhältnis zu den zuvor besprochenen Erkenntnisarten diskutiert wird. Bezüglich der historischen und philosophischen Erkenntnis wird darüber hinaus zwischen der Beschreibung ihrer Grundlage und der Angabe ihrer Definition zusätzlich die Frage nach ihrer Reichweite angesprochen, aber nicht abschließend beantwortet (§2: »*Cur ejus [i. e. cognitionis historicae; A. G.] hic limites non constituentur*«; §5: »*Cur cognitionis philosophicae non constituentur limites*«). Interessant und aussagekräftig sind jeweils Grundlage und Definition, die nur zusammen ein Verständnis der jeweiligen Erkenntnisart ermöglichen. Im Falle der historischen Erkenntnissen lesen sich diese wie folgt:

*Wir erkennen mit Hilfe der Sinne die Dinge, die in der materiellen Welt sind und geschehen, und der Geist ist sich der Veränderungen bewußt, die in ihm selbst geschehen.*<sup>57</sup>

Die Erkenntnis der Dinge, die sind und geschehen, sei es dass sie in der materiellen Welt, sei es dass sie in den immateriellen Substanzen, wird von uns *historisch* genannt.<sup>58</sup>

Die historische Erkenntnis ist also die Erkenntnis dessen, was ist oder geschieht, und ihre Grundlage ist die sinnliche Wahrnehmung. Als Beispiele für historische Erkenntnisse nennt Wolff, dass jemand aus Erfahrung wisse, dass die Sonne morgens auf- und abends untergehe und dass Tiere sich durch Zeugung fortpflanzen.

Noch 1709 in den »*Vernünfftige[n] Gedanken von den Kräften des menschlichen Verstandes und ihrem richtigen Gebrauche in Erkenntnis der Wahrheit*« identifiziert Wolff die histo-

<sup>57</sup>Wolff, *Discursus praeliminaris de philosophia in genere* (1728/1996), § 1: »*Sensuum beneficio cognoscimus, quae in mundo materiali sunt atque fiunt, & mens sibi conscia est mutationum, quae in ipsa accidunt.*«

<sup>58</sup>Ebd., § 3: »*Cognitio eorum, quae sunt atque fiunt, sive in mundo materiali, sive in substantiis immaterialibus accidunt, historica a nobis appellatur.*«

rische Erkenntnis mit der *cognitio communis*.<sup>59</sup> Im »*Discursus praeliminaris*« bildet die *cognitio communis* eine Untergruppe der historischen Erkenntnis. Diese – die *cognitio historica* – zerfällt in die *cognitio (historica) communis* und die *cognitio (historica) arcana*, die »verborgene« Erkenntnis:

Die *gemeine historische Erkenntnis* [(*cognitio historica communis*)] ist die Erkenntnis der Tatsachen der Natur (auch der rationalen), die offenbar sind, die *verborgene historische Erkenntnis* [(*cognitio historica arcana*)] aber ist die Erkenntnis der Tatsachen der Natur (auch der rationalen), die verborgen sind.<sup>60</sup>

Den Herausgebern Günter Gawlick und Lothar Kreimendahl folgend bezeichne ich die *cognitio communis* als »gemeine (historische) Erkenntnis« und die *cognitio vulgaris* als »gewöhnliche Erkenntnis«. Gemeine historische Erkenntnis liegt dort vor, wo wir lediglich hinschauen (oder hinhören, fühlen etc.) müssen, um zu erkennen, was ist oder geschieht. So fühlen wir etwa, dass die Sonne uns wärmt, ohne erst einen Schluss auf diese Tatsache vollziehen zu müssen. Bei der gemeinen historischen Erkenntnis handelt es sich also um *nicht-inferentielles Wissen von Tatsachen* auf der Grundlage von Erfahrung. Dagegen liegt verborgene historische Erkenntnis dort vor, wo wir ausgehend von einer Erkenntnis, die uns direkt zugänglich ist, auf eine Tatsache erst schließen müssen. Eine verborgene historische Erkenntnis besteht beispielsweise in dem Wissen, dass weißes Licht polychromatisch ist. Das bekannte Experiment mit einem Prisma zeigt, dass weißes Licht in seine Spektralfarben zerlegt werden kann und aus einer Mischung von monochromatischem Licht verschiedener Farben besteht.<sup>61</sup> Auf diese Tatsache müssen wir ausgehend von unserer Beobachtung bei dem Experiment jedoch erst *schließen*, wir sehen dies nicht einfach. Es handelt sich um *inferentielles Erfahrungswissen von Tatsachen*, also Wissen, das inferentiell ist, aber letztlich auf (nicht-inferentiellen) Wahrnehmungsurteilen aufbaut und von Tatsachen handelt.<sup>62</sup>

<sup>59</sup>Vgl. Wolff, *Deutsche Logik* (1713/1978), § 6: »Hierdurch wird die gemeine Erkenntnis von der Erkenntnis eines Welt-Weisen unterschieden.« Dass er die gemeine Erkenntnis mit der historischen identifiziert wird einerseits dadurch deutlich, dass ihr Begriff als Gegenbegriff zur Erkenntnis eines Weltweisen verwendet wird, andererseits erhellt es aus der 1740 publizierte Übersetzung der »*Deutsche[n] Logik*« in die lateinische Sprache; vgl. Wolff, *Cogitationes rationales de viribus intellectus humani* (1740/1983), § 6: »Atque hoc ipso cognitio philosophica a communi (quam & historicam dicimus) differt.«

<sup>60</sup>Wolff, *Discursus praeliminaris de philosophia in genere* (1728/1996), § 21: »Cognitio historica communis est cognitio factorum naturae, etiam rationalis, quae patent: Cognitio autem historica arcana est cognitio factorum naturae, etiam rationalis, quae latent.«

<sup>61</sup>So lautet das Beispiel in ebd., § 20.

<sup>62</sup>Mit Hilfe von Experimenten und dem Einsatz technischer Geräte könne jedoch die *cognitio arcana* in eine *cognitio communis* verwandelt werden (vgl. ebd., § 24). Im Alltag ist – um Wolffs Beispiel aufzugrei-

Der Verweis auf rationale Erkenntnis ist an dieser Stelle nicht erkenntnistheoretisch zu verstehen, sondern verweist darauf, dass es sich auch hier (wie allgemein bei historischen Erkenntnissen) sowohl um Erkenntnis dessen handelt, was in der materiellen Welt geschieht, als auch um Erkenntnis mentaler Vorgänge; letztere – es ist nicht ganz klar, ob die mentalen Vorgänge oder die Erkenntnis von ihnen – nennt er ›rational‹.<sup>63</sup> Auch diese Vorgänge können sowohl offensichtlich als auch verborgen sein.

Historische Erkenntnis ist (inferentielles oder nicht-inferentielles) Erfahrungswissen davon, was ist oder geschieht. Philosophische Erkenntnis geht über dieses Erfahrungswissen hinaus, insofern sie nach den *Gründen* dessen fragt, was ist oder geschieht. Während das einfache Volk sich mit dem historischen Wissen zufrieden gebe, dass Wasser siedet, wenn es über eine offene Flamme gesetzt wird, frage der Philosoph (oder derjenige, der nach philosophischer Erkenntnis strebt), warum dies geschieht.<sup>64</sup> Ich zitiere Wolff wiederum mit der Grundlage und der Definition dieser Erkenntnisart:

*Die Dinge, die sind oder geschehen, ermangeln nicht ihres Grundes, aus dem erkannt wird, warum sie sind oder geschehen.*<sup>65</sup>

Die Erkenntnis des Grundes der Dinge, die sind oder geschehen, werden *philosophisch* genannt.<sup>66</sup>

Philosophische Erkenntnis ist die Erkenntnis des Grundes, aus dem zu erkennen ist, warum etwas ist oder geschieht, und ihre Grundlage wird durch den Satz des zureichenden Grundes beschrieben. Weil alles, was ist, einen zureichenden Grund hat, warum es ist oder geschieht, lässt sich auch jederzeit nach diesem Grund fragen. Zu jeder historischen Erkenntnis lässt sich somit – sollte der Satz vom zureichenden

---

fen – die Elastizität der Luft nicht zu merken, das Wissen darum ist verborgen und müsste aus anderen Erkenntnissen geschlossen werden. Nimmt man jedoch eine Luftpumpe und verschließt die Ventile, dann merkt man beim Hineindrücken des Kolbens sehr leicht, dass die enthaltene Luft komprimiert wird und sich wieder ausdehnt, sobald wir die Kraft von außen auf den Kolben reduzieren. Ein neueres Beispiel für die Transformation inferentiellen in nicht-inferentielles Wissen ist die Nebelkammer, mit deren Hilfe sich Teilchen, die sonst nicht sichtbar sind, anhand einer ›Nebelspur‹ sichtbar werden. Es ist nicht leicht zu entscheiden, wie überzeugend diese Auffassung Wolffs ist. Ob es sich dabei dann tatsächlich um nicht-inferentielles Wissen (*cognitio communis*), dass ein entsprechendes Teilchen die Nebelkammer passiert, oder ob es sich noch immer um inferentielles Wissen (*cognitio arcana*) handelt, ist ein Streitpunkt in der Diskussion zwischen John H. McDowell und Robert B. Brandom, wobei Brandom die Position Wolffs einnimmt (vgl. McDowell, »Brandom on Observation« [2010], S. 141).

<sup>63</sup>»Addo vocem *rationalis*, ut intelligitur, ad facta naturae hic quoque referri ea, quae in substantiis immaterialibus finitis, veluti mentibus nostris, accidunt, & cognitionis historicae non minus objectum sunt, quam quae in mundo materiali contingunt (§ 3)« (Wolff, *Discursus praeliminaris de philosophia in genere* [1728/1996], § 21).

<sup>64</sup>Vgl. ebd., § 23.

<sup>65</sup>Ebd., § 4: »Ea, quae sunt vel fiunt, sua non destituuntur ratione, unde intelligitur, cur sint, vel fiant.«

<sup>66</sup>Ebd., § 6: »Cognitio rationis eorum, quae sunt, vel fiunt, philosophica dicitur.«

Gründe allgemein gelten<sup>67</sup> – eine entsprechende philosophische Erkenntnis finden, die den Grund dessen enthält, wovon die historische Erkenntnis handelt. Wer etwa weiß, dass ein Stück Holz auf Wasser schwimmt, während ein Stück Eisen untergeht, hat historische Erkenntnis dieser Tatsachen. Wer darüber hinaus weiß, dass Holz auf Wasser schwimmt, weil seine Dichte geringer als die des Wassers ist, während Eisen untergeht, weil seine Dichte wiederum größer als die des Wassers ist, hat philosophische Erkenntnis. Zumindest gilt dies *prima facie* unter einer gleich zu besprechenden Einschränkung (siehe Abschnitt 6.2.3 ab S. 270).

Wer über philosophisches Wissen verfügt, ist demjenigen, der lediglich historische Kenntnisse besitzt, bei der Anwendung seines Wissens überlegen. Nehmen wir an, Ingrid und Max wissen beide, dass Holz auf Wasser schwimmt und dass Steine untergehen. Sie verfügen also beide über historisches Wissen bezüglich dieser beiden Tatsachen. Im Gegensatz zu Max weiß Ingrid aber auch, *warum* dies so ist – sie weiß, dass Holz schwimmt, weil seine Dichte geringer ist als die Dichte des Wassers, und dass Steine untergehen, weil ihre Dichte größer ist als die des Wassers. Nun sagt Wolff, dass die *Anwendung* der philosophischen Erkenntnis sicherer sei als die der historischen Kenntnis. (Er sagt explizit nicht, dass das philosophische *Wissen* sicherer sei, sondern seine *Anwendung*.) Natürlich können beide – Ingrid und Max – ihr Wissen anwenden, indem sie ein Floß aus Holz bauen und ihre Sachen am Strand mit Steinen beschweren, damit sie bei Flut und Wellen nicht davongetrieben werden können. Aber Ingrid weiß auch, dass dies unter der Bedingung gilt, dass Holz eine geringere und Steine eine größere Dichte haben als Wasser. Sie wird daher ihr Floß nicht aus Azobé bauen und ihre Sachen nicht mit Bimsstein beschweren.<sup>68</sup> Außerdem sei die philosophische Erkenntnis in der Anwendung breiter als die historische: Sollten keine Steine zur Hand sein, wird Ingrid wissen, dass auch jeder andere hinreichend schwere Gegenstand die Aufgabe der Steine übernehmen kann. Und ihr wird bewusst sein, dass nicht nur Holz zur Konstruktion eines Floßes taugt, sondern auch leere Fässer oder Materialien mit geringer Dichte.<sup>69</sup> In der Regel erklärt philosophische Erkenntnis die Tatsachen, von denen wir historische Erkenntnis haben, indem sie sie unter einen

<sup>67</sup> Allerdings sei es in unserem Zusammenhang nicht nötig, die streng allgemeine Geltung des Satzes vom zureichenden Grund vorauszusetzen und zu beweisen (vgl. Wolff, *Discursus praeliminaris de philosophia in genere* [1728/1996], § 5).

<sup>68</sup> Vgl. ebd., § 41.

<sup>69</sup> Vgl. ebd., § 42.

allgemeineren Begriff subsumiert und eine allgemeinere Tatsache als Erklärung anführt. Durch diese größere Allgemeinheit benötigen wir weniger Erkenntnisse, um über mehr Fälle Bescheid zu wissen.<sup>70</sup> Es hat also ganz praktische Vorteile, von der historischen Erkenntnis zur philosophischen fortzuschreiten.

Während das erste Kapitel des »*Discursus praeliminaris de philosophia in genere*« die drei Erkenntnisarten *cognitio historica*, *cognitio philosophica* und *cognitio mathematica* unterscheidet und in Relation zueinander setzt, exponiert das zweite Kapitel den Begriff »*philosophia*«. Die Übersetzung mit dem deutschen »Philosophie« wird in vielen Situationen unpassend klingen, denn Wolffs Philosophiebegriff unterscheidet sich durch seine Weite grundlegend von unserer heutigen Verwendung. Es wäre zu überlegen, andere Ausdrücke – etwa »Gelehrter« für »*philosophus*« und »Weltweisheit« für »*philosophia*« – zu verwenden, was jedoch terminologische Folgeprobleme mit sich brächte. Ich bleibe daher bei Ausdrücken »Philosophie« und »Philosoph«, die ich mitunter in einfache Anführungszeichen setze, wenn betont werden soll, dass es sich um Wolffs Terminologie handelt, und eine Verwechslung erhebliche Missverständnisse zur Folge hätte.

Philosophie sollte dem Wort nach sicherlich diejenige Wissenschaft sein, die philosophische Erkenntnis zu ihrem Inhalt hat. Und als Philosophen bezeichnen wir denjenigen, der über philosophisches Wissen verfügt oder nach ihm strebt. Doch Wolffs Definition von »*philosophia*« ist etwas komplexer aufgebaut, als zu erwarten wäre. Ich zitiere die Definition zusammen mit den beiden anschließenden Paragraphen, die für ein Verständnis der Definition nötig sind:

[§ 29:] *Philosophie* ist die Wissenschaft der möglichen Dinge, wie und warum sie möglich sind.<sup>71</sup>

[§ 30:] Unter *Wissenschaft* verstehe ich hier die Fertigkeit, seine Behauptungen zu beweisen, das

<sup>70</sup>Vgl. Wolff, *Discursus praeliminaris de philosophia in genere* (1728/1996), § 43.

<sup>71</sup>Ebd., § 29: »*Philosophia* est scientia possibilium, quatenus esse possunt.« Gawlick und Kreimendahl übersetzen stattdessen: »*Philosophie* ist die Wissenschaft des Möglichen, insofern es sein kann.« Sie bleiben also näher am Wortlaut. Ich habe die Übersetzung gewählt, die bereits Stiebritz als solche angibt (vgl. Stiebritz, *Erläuterungen der Vernünftigen Gedancken von den Kräfften des menschlichen Verstandes Wolffs* [1741/1977], § 29), weil sie zum einen den Zusammenhang von philosophischer Erkenntnis und Philosophie transparenter macht und zum anderen auch Wolff selbst vorzuschweben scheint (vgl. Wolff, *Deutsche Logik* [1713/1978], Vorbericht, § 1): »Die Welt-Weisheit ist eine Wissenschaft aller möglichen Dinge, wie und warum sie möglich sind.« Der Text des »*Discursus praeliminaris*« ist wörtlich übernommen in die Übersetzung dieses Zitats; vgl. Wolff, *Cogitationes rationales de viribus intellectus humani* (1740/1983), Prolegomena, § 1: »*Philosophia* est scientia possibilium, quatenus esse possunt.« Die erste Erwähnung findet diese Definition der Philosophie bereits 1709 in: Wolff, *Aërometriae Elementa* (1709/1981), Praefatio: »*Philosophiam* ego definire soleo per rerum possibilium, qua talium, scientiam.« Es handelt sich nach allgemeiner Auffassung um Wolffs eigene Neuschöpfung, die er 1705 fand und

heißt, sie aus gewissen und unerschütterlichen Grundsätzen durch gültigen Schluß herzuleiten.<sup>72</sup> [§ 31:] *In der Philosophie ist der Grund anzugeben, warum die möglichen Dinge Wirklichkeit erlangen können.* Philosophie nämlich ist die Wissenschaft der möglichen Dinge, wie und warum sie möglich sind (§ 29). [...] Wer aber beweist, warum etwas geschehen kann, der gibt den Grund an, warum dies geschehen kann: Ein Grund ist nämlich dasjenige, woraus verstanden wird, warum etwas anderes ist.<sup>73</sup>

Das Definiens hat die nicht ganz einfache Form »ein *X* (Wissenschaft) aller *Y* (möglichen Dinge), insofern sie *Z* (möglich/wirklich werdend) sind«. Klar ist, dass *X* hier das *genus* angibt, welches in § 30 weiter erläutert wird, und dass zu diesem *genus* eine *differentia specifica* zu identifizieren ist. Dabei ist es ratsam, mit Johann Friedrich Stiebritz in dieser Definition zwischen einer *differentia specifica materialis* (den Gegenstandsbereich, *Y*, »*possibilium*«) und einer *differentia specifica formalis* (*Z*, »*quatenus esse possunt*«) zu unterscheiden und beides getrennt zu erläutern.<sup>74</sup> Es ist die *differentia specifica formalis*, die in § 31 nähere Erläuterung erfährt und sich auf den Begriff der *cognitio philosophica* bezieht. Ich erläutere die drei Momente der Definition im einzelnen:

1) Das *genus* der Philosophie ist »Wissenschaft« (»*scientia*«), wobei Wissenschaft als Fähigkeit oder Kompetenz (»*habitus*«) bestimmt wird. Nicht eine Menge wahrer Erkenntnisse zählt als Wissenschaft – sie ist keine (auch keine systematisch geordnete) Sammlung wahrer Sätze –, sondern die je individuelle Kompetenz zu wissenschaftlichem Arbeiten. Die wissenschaftliche Tätigkeit wird hier als *beweisen* (»*demonstrare*«)

---

nach einer in Briefen geführten Diskussion mit Caspar Neumann 1709 in den »*Aërometriae elementa*« erstmal öffentlich kommunizierte (vgl. Wolff, *Discursus praeliminaris de philosophia in genere* [1728/1996], § 29, Stiebritz, *Erläuterungen der Vernünftigen Gedancken von den Kräfte des menschlichen Verstandes Wolffs* [1741/1977], § 29, sowie Gawlick und Kreimendahl, »Einleitung« [1996], S. xxvii).

<sup>72</sup>Wolff, *Discursus praeliminaris de philosophia in genere* (1728/1996), § 30: »Per *Scientiam* hic intelligo habitum asserta demonstrandi, hoc est, ex principiis certis & immotis per legitimam consequentiam inferendi.« Vgl. Wolff, *Deutsche Logik* (1713/1978), Vorbericht, § 2: »Durch die Wissenschaft verstehe ich eine Fertigkeit des Verstandes, alles, was man behauptet, aus unwidersprechlichen Gründen unumstößlich darzutun.« Der Text des »*Discursus praeliminaris*« ist wiederum fast wörtlich in der Übersetzen dieses Zitats übernommen; vgl. Wolff, *Cogitationes rationales de viribus intellectus humani* (1740/1983), Prolegomena, §2: »Per *scientiam* intelligo habitum asserta demonstrandi, hoc est, ex principiis certis & immotis per legitimam consequentiam inferendi.«

<sup>73</sup>Wolff, *Discursus praeliminaris de philosophia in genere* (1728/1996), § 31: »In *philosophia* reddenda est ratio, cur *possibilia* actum consequi possint. *Philosophia* enim est *scientia possibilium*, quatenus esse possunt (§ 29). [...] Enimvero qui demonstrat, cur aliquid fieri possit, is rationem reddit, cur id fieri queat: ratio enim id est, unde intelligitur, cur alterum sit.« Siehe auch Wolff, *Aërometriae Elementa* (1709/1981), Praefatio: »*Philosophi* igitur est, non solum nosse, quae fieri possint, quae non; sed & rationes perspicere, ob quas aliquid fieri potest, vel esse nequit.«

<sup>74</sup>Vgl. Stiebritz, *Erläuterungen der Vernünftigen Gedancken von den Kräfte des menschlichen Verstandes Wolffs* (1741/1977), § 29.

näher beschrieben, was die Fundierung in *letzten Gründen* – und nicht bloß die Prüfung (»*probare*«) durch Kontrolle der nächsten vorausgehenden Gründe bezeichnet. Der Beweis (»*demonstratio*«) lässt im Unterschied zur Prüfung (»*probatio*«) ausschließlich Definitionen, Axioma, unzweifelhafte Erfahrungssätze und bereits bewiesene Aussagen gelten.<sup>75</sup> Diese Kompetenz bestimmt Wolff freilich über eine einheitliche Methodik: die mathematische Methode.<sup>76</sup> Wie wir in Kapitel 2.2 sahen, ist damit die Grundbedingung des Selbstdenkens nach Wolff angegeben: Ein wirklicher Selbstdenker (»*eclecticus*«) kann nur sein, wer über eine methodisch geschulte Vernunft, also über Wissenschaft (*scientia*) im Sinne eigener Kompetenz (nicht im Sinne des Kennens vieler wahrer Aussagen) verfügt. Da *scientia* das *genus* ist, ist Philosophie eine, wenngleich nicht die einzige Wissenschaft.<sup>77</sup>

2) Dass Philosophie die Wissenschaft aller möglichen Dinge (»*scientia possibilium*«) ist, bestimmt ihren Gegenstandsbereich. Wolff bestimmt das Mögliche als das, was keinen Widerspruch in sich oder zu etwas anderem, von dem wir wissen, dass es ist oder geschieht, enthält.<sup>78</sup> Einen Widerspruch in sich können wir inneren Widerspruch, einen Widerspruch zu etwas anderem, von dem wir wissen, dass es ist oder geschieht, einen äußeren Widerspruch nennen. Es ist beispielsweise unmöglich, dass Max sowohl

<sup>75</sup>»*Probatio igitur probabilis a demonstratione non differt nisi principii*. Nam demonstrationis principia sunt definitiones, axiomata, experientiae indubitatae & propositiones jam demonstratae« (Wolff, *Philosophia rationalis sive Logica* [1740], § 588). Siehe auch ebd., § 562.

<sup>76</sup>Siehe hierzu Kapitel 2.2.2, ab Seite 31.

<sup>77</sup>Daraus erhellt schon, dass der Begriff »*philosophia*« nicht mit dem der Wissenschaft (»*scientia*«) zusammenfällt; auch die Mathematik ist Wissenschaft, aber keine Philosophie. Werner Schneiders behauptet dagegen, nach Wolff zähle streng genommen nur die Philosophie als Wissenschaft: »Die wahre Wissenschaft beginnt erst mit der Ursachenerkenntnis, mit der *cognitio philosophica*; ja Philosophie und Wissenschaft sind sogar mehr oder weniger identisch.« Dagegen würden »die beiden anderen Erkenntnisarten zu vorwissenschaftlichem Faktenkennen bzw. zu bloßer Methodologie [...] degradier[t]« (vgl. Schneiders, »*Deus est philosophus absolute summus*« [1986], S. 15). Allerdings kann ich nicht erkennen, wie Schneiders dieses Urteil fundiert. Gerade die Mathematik scheint zwar ihre Relevanz nach Wolff von der Philosophie zu erhalten, aber vor allem methodisch das Paradigma wissenschaftlichen Erkennens darzustellen.

<sup>78</sup>»Möglich nenne ich alles, was seyn kan, es mag entweder würcklich da seyn, oder nicht« (Wolff, *Deutsche Logik* [1713/1978], Vorbericht, § 3). »Weil nichts zugleich seyn und nicht seyn kan (§. 10.); so erkennt man, daß etwas unmöglich sey, wenn es demjenigen widerspricht, davon wir bereits wissen, daß es ist oder seyn kan[...] Woraus man ferner ersiehet, daß *möglich* sey, was nichts widersprechendes in sich enthält, das ist, nicht allein selbst neben andern Dingen, welche sind oder seyn können, bestehen kan, sondern auch nur dergleichen in sich enthält, so neben einander bestehen kan« (Wolff, *Deutsche Metaphysik* [1720/1983], § 12). Wolffs Ausdifferenzierung des Begriffs des Möglichen ist von Alexander Gottlieb Baumgarten aufgegriffen worden, der zwischen einem »in sich Möglichen« (*possibile in se*) und einem »hypothetisch Möglichen« (*possibile hypothetice*) unterscheidet (Vgl. Baumgarten, *Metaphysica — Metaphysik* [1739/2011], §§ 15–18; AA XVII: 29.16–24, 30.8–23).



Junggeselle als auch verheiratet ist (innerer Widerspruch); und ebenso ist es unmöglich, dass Max mit Ingrid in Urlaub ist, wenn wir bereits wissen, dass Ingrid im Nachbarraum eine Lehrveranstaltung abhält (äußerer Widerspruch). Dass Max Junggeselle ist, ist möglich (sofern uns nichts Gegenteiliges bekannt ist). Und dass Max mit Ingrid im Urlaub ist, ist ebenso möglich, insofern wir Ingrid schon länger nicht gesehen haben (und sie uns vielleicht sogar von ihren Urlaubsplänen mit Max erzählte). Da wir wissen, dass Pferde nicht fliegen können und Geräte ohne Energiezufuhr nicht ewig in Bewegung bleiben können, stehen solche Dinge in Widerspruch zu diesen Tatsachen, von denen wir Erkenntnis haben. Sie sind also unmöglich. Entsprechend gehören fliegende Pferde und *perpetua mobilia* nicht zum Gegenstandsbereich der Philosophie.

Dabei stellt die Angabe, Philosophie beziehe sich auf sämtliche *possibilia*, eine Betonung der Weite des Gegenstandsbereichs in zwei Hinsichten dar. *Erstens* sagt dies, dass sie über alle wirklichen Dinge hinausgeht und sich auch auf das bezieht, was nur möglich ist. Denn – wie Wolff betont – betrachtet Philosophie nicht nur dasjenige, was tatsächlich ist oder geschieht, sondern auch das, was sein oder geschehen *kann*, wenngleich die entsprechende Möglichkeit nicht realisiert ist.<sup>79</sup> Wenn sich die Physik etwa mit dem freien Fall oder der Flugbahn einer Kanonenkugel beschäftigt, dann ist weder vorausgesetzt noch auch nur von Interesse, ob tatsächlich gerade ein Gegenstand fällt oder eine Kanonenkugel abgeschossen wurde. Die unmittelbare und sicherlich gewollte Folge ist, dass sie die Dinge nicht im einzelnen, sondern im allgemeinen betrachtet.<sup>80</sup> *Dieser bestimmte Flug dieser bestimmten Kanonenkugel kommt* – wenn überhaupt – nur als Instantiierung allgemeiner physikalischer Gesetze in Betracht.

*Zweitens* ist sie nicht auf den Gegenstandsbereich einer einzelnen Disziplin wie der Physik oder der Psychologie eingeschränkt, sondern umfasst schließlich den Gesamtbereich unseres Wissens. Explizit zählt Wolff Logik<sup>81</sup>, Ethik und Politik<sup>82</sup>,

<sup>79</sup>Vgl. Wolff, *Ratio praelectionum Wolfianarum in Mathesin et Philosophiam universam et Opus Hugonis Grotii de Jure belli et pacis* (1718/1972), sectio II, caput I, § 3: »Est nempe mihi philosophia scientia omnium possibilium qua talium, ita ut ad obiectum philosophia referri debeant res omnes, qualescunque esse possunt, sive existant sive non.«

<sup>80</sup>»Unde in philosophia res considerantur in universali non in singulari« (ebd., § 3, S. 107 f.).

<sup>81</sup>Vgl. Wolff, *Discursus praeliminaris de philosophia in genere* (1728/1996), § 61.

<sup>82</sup>Vgl. ebd., §§ 63–65.

Ökonomie<sup>83</sup>, Naturrecht<sup>84</sup>, Technologie<sup>85</sup>, Ontologie<sup>86</sup>, Physik<sup>87</sup>, Kosmologie<sup>88</sup>, Pneumatik und Metaphysik<sup>89</sup>, Meteorologie<sup>90</sup> und einige andere auf. Jede Erkenntnis und jede handwerkliche Fähigkeit kann philosophisch betrachtet und dadurch verbessert werden. Philosophie wird damit – wie Stiebritz erläutert – in einem weiteren Sinne betrachtet, insofern sie eine Eigenschaft oder Fähigkeit des Subjekts bezeichnet (»*philosophia subiective et habitualiter considerata*«), nicht eine Menge von Erkenntnissen über einen bestimmten Gegenstandsbereich (»*philosophia obiective et systematice considerata*«<sup>91</sup>). Die *differentia specifica materialis* bezieht sich damit auf die Bestimmung des *genus* als einer Fähigkeit. Wegen ihres Umfangs sei es – so Wolff – auch niemandem vergönnt, in allen Belangen Philosoph zu sein;<sup>92</sup> es gibt den Universalgelehrten nicht, der zu allen Fragen der Philosophie kompetent urteilen kann. Betrachtete Wolff hingegen die Philosophie als durch ihren Gegenstandsbereich bestimmt, dann ergäbe sich ein Begriff von Philosophie, der dem Weltbegriff bei Kants ähnelte, insofern die so bestimmte Philosophie dasjenige Wissen akkumulierte, welches jeder Mensch zur erfolgreichen Gestaltung seines eigenen Lebens (zur Glückseligkeit) benötigt.<sup>93</sup> Was Wolff in seiner Definition im »*Discursus praeliminaris*« vorschwebt, ist eine Art Schulbegriff von Philosophie, wonach sie »nur als eine von den Geschicklichkeiten zu gewissen beliebigen Zwecken angesehen wird.«<sup>94</sup>

Die Definition von Möglichkeit als Widerspruchsfreiheit suggeriert, dass der Gegenstandsbereich der Philosophie (die *possibilia*) durch bloße logische Konsistenz definiert ist. Doch dann verstehen wir die *differentia specifica formalis* nicht, wonach Philosophie

<sup>83</sup>Vgl. Wolff, *Discursus praeliminaris de philosophia in genere* (1728/1996), § 66 f.

<sup>84</sup>Vgl. ebd., § 68.

<sup>85</sup>Vgl. ebd., § 71.

<sup>86</sup>Vgl. ebd., § 73.

<sup>87</sup>Vgl. ebd., § 76.

<sup>88</sup>Vgl. ebd., § 77.

<sup>89</sup>Vgl. ebd., § 79.

<sup>90</sup>Vgl. ebd., § 80.

<sup>91</sup>Stiebritz, *Erläuterungen der Vernünfftigen Gedancken von den Kräfte des menschlichen Verstandes Wolffs* (1741/1977), § 44.

<sup>92</sup>Vgl. Wolff, *Discursus praeliminaris de philosophia in genere* (1728/1996), § 48.

<sup>93</sup>Vgl. Stiebritz, *Erläuterungen der Vernünfftigen Gedancken von den Kräfte des menschlichen Verstandes Wolffs* (1741/1977), § 44: »Erwäget man aber die Welt-Weisheit obiective, systematice, und also in engem Verstande: so versteht man darunter, nach dem angenommenen Gebrauch der in Reden, nichts anders, als eine durch die bloße Vernunft erlangte Wissenschaft, worinnen einem Menschen deutlich vorgetragen wird, was ihm in ieden Stande zu seiner Glückseligkeit zu wissen und zu thun nöthig ist.« Siehe hierzu oben Kapitel 4.2.

<sup>94</sup>KrV B 867; AA III: 543.33–34.

nach Gründen für diese Möglichkeit sucht.<sup>95</sup> Dies verstehen wir nur, wenn alles, was möglich ist, einen Grund seiner Möglichkeit hat. Möglich ist dann aber nicht einfach dasjenige, was widerspruchsfrei denkbar ist, sondern erst das ›real Mögliche‹, also dasjenige, dessen Verwirklichung in dieser Welt geschieht oder doch geschehen kann – dasjenige, von wir wissen können, unter welchen Bedingungen, die ihrerseits *realiter* möglich sind, es tatsächlich wirklich würde. Der Entwurf, den die Entwicklungsabteilung eines Automobilkonzerns vorlegt, handelt von etwas, das zunächst nicht wirklich, aber (hoffentlich) in diesem Sinne *realiter* möglich ist. Die Entwickler wissen zugleich, wie es möglich ist – welche Arbeiten unternommen werden müssen, um es zur Wirklichkeit zu bringen. Es handelt sich um eine reale Möglichkeit, insofern beschrieben werden kann, wie ein Prototyp zu bauen ist. Mit diesem Prototypen tritt die reale Möglichkeit über zur Wirklichkeit.<sup>96</sup> Scheinbar möchte Wolff behaupten, dass diese reale Möglichkeit bereits damit garantiert ist, dass der Begriff (oder eine Konzeption) von etwas keinen allgemeinen (Natur-) Gesetzen widerspricht (äußere Möglichkeit).

3) Der dritte Aspekt nach *genus* und *differentia specifica materialis* beantwortet die Frage, in welcher Hinsicht die möglichen Dinge wissenschaftlich untersucht werden. Der *differentia specifica formalis* nach ist es Aufgabe der Philosophie zu erläutern, *warum* etwas *möglich* ist oder sein kann (›quatenus [possibilia] esse possunt‹). Dabei liegt die Grundlage der philosophischen Erkenntnis in dem Satz vom zureichenden Grunde, der sagt, dass alles, was *ist*, seinen zureichenden Grund hat, warum es ist. Aber gilt

<sup>95</sup>Siehe dazu auch Schneiders, »Deus est philosophus absolute summus« (1986), S. 23: »Allem Anschein nach versucht er [d. i. Wolff; A. G.], mit seiner Definition der Philosophie als Wissenschaft vom Möglichen zwei Dinge miteinander zu vereinbaren. Einerseits möchte er die Philosophie (trotz des betonten Ausgangs von der Erfahrung) von der Fesselung an die Wirklichkeit befreien. Das Denken muß sich in den Raum des logisch Möglichen als des widerspruchsfrei Denkbaren erheben können – gegebenenfalls sogar unter Vernachlässigung der Wirklichkeit. Andererseits soll die Philosophie gerade erklären, wie das Wirkliche möglich (ermöglicht) ist, d. h. nach seinen Gründen oder Bedingungen fragen – wobei Wolff kaum deutliche Unterschiede zwischen physischer und metaphysischer Ursache macht.« Schneiders fragt allgemein, ob der Möglichkeitsbegriff bei Wolff überhaupt als Grundlage eines Verständnisses seines Philosophiebegriffs dienen kann, zumal es fraglich sei, »ob die Erörterung des Möglichkeitsbegriffs zu klaren Resultaten geführt hat« (ebd., S. 9).

<sup>96</sup>Auf diese Weise trägt Horst Seidl die Unterscheidung von logischer und realer Möglichkeit als Bestandteil von Wolffs wie auch von Baumgartens Philosophie vor. Die äußere – bei Baumgarten: hypothetische (Vgl. Baumgarten, *Metaphysica — Metaphysik* [1739/2011], § 16, AA XVII: 30.8–12) – Möglichkeit sei eine solche, die von Ursachen abhängt (vgl. Seidl, »Artikel ›Möglichkeit‹« [1984], Sp. 86). Siehe auch Schneiders, »Deus est philosophus absolute summus« (1986), S. 17: »Möglichsein wird also mit Bezug auf Wirklichsein verstanden, als das Möglichsein eines zunächst nur möglichen, aber möglicherweise dann auch wirklichen Dinges: die res possibilis ist als essentia zunächst potentia.«

dies auch von allem, was möglich ist? Baumgarten behauptet, dass jedes Mögliche als solches einen zureichenden Grund habe.<sup>97</sup> Und so erläutert auch Stiebritz Wolffs Definition.<sup>98</sup> Nun scheint Wolff den Satz vom zureichenden Grunde jedoch stets nur auf *wirkliche* Dinge zu beziehen. Weder in der Fassung des »*Discursus*«<sup>99</sup> noch in der »*Deutschen Metaphysik*«<sup>100</sup> noch auch in der »*Philosophia prima sive ontologia*«<sup>101</sup> ist von *möglichen* Dingen die Rede. Aber dennoch scheint die Deutung, dass er auch auf mögliche Dinge anwendbar ist, nicht ganz abwegig zu sein; zumindest ist es auch die Interpretation, die Stiebritz zu Wolffs Metaphysik anführt: Der Satz vom zureichenden Grund spreche von allem, was *ist*, nicht von allem, was *wirklich* ist. Und dieses »ist« lasse sich auf mögliche so gut wie auf wirkliche Dinge beziehen.<sup>102</sup> Und in der Tat spricht Wolff in seinen Definitionen dieses Satzes zwar nicht von möglichen Dingen, grenzt dessen Anwendungsbereich aber auch nicht explizit auf die wirklichen Dinge ein.<sup>103</sup> Somit bliebe die Option bestehen, Wolff so zu interpretieren, dass das »alles, was ist,«<sup>104</sup> von dem das *principium rationis sufficientis* sagt, es habe einen zureichenden Grund, sich auf alle wirklichen und möglichen Dinge bezieht. Dies mag zunächst etwas gezwungen erscheinen, hat aber den Vorteil, dass seine Definition von Philosophie als der Wissenschaft der möglichen Dingen, wie und warum sie möglich sind, verständlich wird. Und tatsächlich sagt Wolff in der »*Philosophia prima*

<sup>97</sup>Vgl. Baumgarten, *Metaphysica — Metaphysik* (1739/2011), § 20, AA XVII: 31.9–12.

<sup>98</sup>Vgl. Stiebritz, *Erläuterungen der Vernünfftigen Gedancken von den Kräfte des menschlichen Verstandes Wolffs* (1741/1977), § 32.

<sup>99</sup>»*Ea, quae sunt vel fiunt, sua non destituuntur ratione, unde intelligitur, cur sint, vel fiant*« (Wolff, *Discursus praeliminaris de philosophia in genere* [1728/1996], § 4). Der »*Discursus*« spricht also von den Dingen, die sind oder geschehen (»*ea, quae sunt vel fiunt*«) und orientiert sich damit an die Formulierung der Definition philosophischer Erkenntnis.

<sup>100</sup>»[S]o muß auch alles, was ist, seinen zureichenden Grund haben, warum es ist« (Wolff, *Deutsche Metaphysik* [1720/1983], § 30, o. H. i. O.).

<sup>101</sup>Die lateinische Metaphysik formuliert das Prinzip negativ: »*nil sit sine ratione sufficiente, cur potius sit, quam non sit*« (Wolff, *Philosophia prima sive ontologia* [1730/1977], § 71).

<sup>102</sup>»Der Satz heisset: alles, was ist, hat seinen zureichenden Grund, warum es ist. Was da ist, ist entweder möglich allein, oder auch wirklich. Darum gehet dieser Satz beydes auf mögliche, als auch auf wirkliche Dinge. Und von beyden wird bekräftiget, daß iederzeit etwas da seyn müste, woraus ich bey einem möglichen verstehen kan, woraus es vielmehr möglich, als unmöglich; vielmehr auf die Art, als auf eine iede andre Art möglich sey« (Stiebritz, *Erläuterung der Wolffschen Vernünfftigen Gedancken von Gott, der Welt und der Seele des Menschen, auch allen Dingen überhaupt* [1742/1999], § 75).

<sup>103</sup>Er erläutert den Satz vom zureichenden Grund zwar in der »*Deutschen Metaphysik*« als »es muß allezeit etwas seyn, daraus man verstehen kan, warum es würcklich werden kan«, aber dabei ist offensichtlich nicht von »wirklich sein«, sondern von »wirklich werden können« die Rede, was nicht voraussetzt, dass etwas bereits wirklich *ist*.

<sup>104</sup>Wolff, *Deutsche Metaphysik* (1720/1983), § 30.

*sive Ontologia*«, dass der Begriff des Seienden (*»ens«*) nicht nur das Wirkliche, sondern ebenso das Mögliche umfasst.<sup>105</sup> Und insofern ist das Prinzip vom zureichenden Grund ebenso auf die *possibilia* anwendbar.

Während also in Wolffs Definition der Philosophie das *genus* die Philosophie als Wissenschaft auszeichnet, legen die *differentia specifica materialis* (*»possibilium«*) ihre Gegenstandsbereich (die *possibilia*) und die *differentia specifica formalis* die anzustrebende Erkenntnisart (*cognitio philosophica*) fest. Die *possibilia* sind all diejenigen Dinge und Geschehnisse, die *realiter* möglich sind. Dass diese *possibilia* in der Philosophie dahingehend untersucht werden, *»quatenus esse possunt«*, heißt, dass die Philosophie philosophische Erkenntnis von ihnen generiert. Sie ist die Wissenschaft, der es darum geht, von dem, was *realiter* möglich ist, *Gründe* und *Ursachen*<sup>106</sup> seines möglichen Seins oder Geschehens anzugeben. Da Wissenschaft als Fähigkeit zu wissenschaftlich strengem methodischem Vorgehen bestimmt wurde, ist sie damit die Kompetenz, unter Wahrung der Methode der Vernunft – der mathematischen Methode – philosophische Erkenntnis möglicher Dinge und Sachverhalte zu erwerben und darzustellen.

### 6.2.3. Historische Kenntnis der Philosophie

Der größte Teil unseres Wissen besteht nach Wolff jedoch nicht in philosophischer, sondern in historischer Erkenntnis. Das ›Volk‹ (*vulgus*) besitze ausschließlich historische Erkenntnis, welche darum auch die ›gewöhnliche Erkenntnis‹ (*cognitio vulgaris*) genannt werde. Die Philosophie ist nur wenigen vorenthalten. Allerdings benötigten die meisten Menschen im Leben auch keine andere Erkenntnis als die historische, denn bei allem Nutzen, den uns die philosophische Erkenntnis bringt, sei im Alltag doch die historische Erkenntnis vollends ausreichend.<sup>107</sup> Sie wird dadurch nicht herabgewürdigt und kann auch nicht durch eine andere Erkenntnis ersetzt werden. Die

<sup>105</sup>»[Q]uod possibile est, ens est« (Wolff, *Philosophia prima sive ontologia* [1730/1977], § 135). Siehe auch ebd., §§ 102, 133 f.

<sup>106</sup>Dabei ist sich Wolff durchaus der Tatsache bewusst, dass es einen Unterschied zwischen Gründen und Ursachen gibt (vgl. ebd., § 71). Er nutzt selbst das Wort »Grund« als Übersetzung des lateinischen »ratio« und »Ursache« für »causa« (vgl. Wolff, *Deutsche Metaphysik* [1720/1983], § 13). Siehe dazu auch Stiebritz, *Erläuterung der Wolffschen Vernünfftigen Gedancken von Gott, der Welt und der Seele des Menschen, auch allen Dingen überhaupt* (1742/1999), § 74.

<sup>107</sup>Vgl. Wolff, *Discursus praeliminaris de philosophia in genere* (1728/1996), § 23, siehe zum Nutzen der historischen Erkenntnis auch ebd., § 13.

historische Erkenntnis liefert gerade dadurch, dass sie der Erfahrung entspringt, der Philosophie eine sichere Basis.<sup>108</sup> Gerade deswegen sollen wir nach Wolff die ›Ehe‹ zwischen historischer und philosophischer Erkenntnis heiligen.<sup>109</sup> Denn beide stehen nicht unverbunden nebeneinander, sondern philosophische Erkenntnis basiert auf historischer Erkenntnis und *ergänzt* dies bei dem gebildeten Teil der Menschheit.

Ich habe in Kapitel 5.2.1 behauptet, dass Descartes' Unterscheidung von Wissenschaft (*scientia*) und historischer Kenntnis (*historia*) für die deutsche Aufklärungsphilosophie von Bedeutung sein werde und gerade für die Frage nach einem mündigen Umgang mit Informationsquellen wichtig werde. Wolff liefert uns eine erste Explikation des Begriffs der ›historischen Kenntnis‹. Doch was gewinnen wir für die Frage nach einem mündigen Umgang mit testimonialen Wissen? Was wird aus Descartes' Kritik der ›Büchergelehrsamkeit‹? Ich vertrete im folgenden die Auffassung, dass die Entgegensetzung von *scientia* und *historia* bei Wolff – wie später bei Kant – als Differenz von *philosophia* und *cognitio(nes) historica(e) philosophiae* rekonstruiert wird.

Descartes sagt, durch das Lesen von Büchern erwürben wir keine Wissenschaft, sondern bloß historische Kenntnisse. Doch wie ist dies zu verstehen? Jeder weiß, dass bei Gewitter der Donner mit einiger Verzögerung auf den Blitz folgt. Es handelt sich um eine einfache historische Erkenntnis. Die Wissenschaft erklärt dies nun dadurch, dass die Schallgeschwindigkeit deutlich geringer ist als die Lichtgeschwindigkeit, und bewahrt dieses philosophische Wissen in Büchern auf. Wenn ich nun ein solches Buch aufschlage und lese, dass der Blitz dem Donner vorausgeht, weil die Lichtgeschwindigkeit größer als die Schallgeschwindigkeit ist, dann – so sollte man doch annehmen, erwerbe ich eben jenes philosophische Wissen und damit einen Teil jener Wissenschaft. Doch diese Annahme ist vorschnell. Wie Wolff darlegt, erwerbe ich auf diese Weise möglicherweise gar keine philosophische Erkenntnis, sondern historische Kenntnis der Philosophie.

Nach Wolff können wir sowohl von der philosophischen Erkenntnis anderer als auch von der Philosophie historische Erkenntnis haben.<sup>110</sup> Dass jemand eine philosophische Erkenntnis hat, ist eine Tatsache. Und wenn ich weiß, dass etwa Newton

<sup>108</sup>Vgl. Wolff, *Discursus praeliminaris de philosophia in genere* (1728/1996), § 11: »...firmo ac inconcusso nititur fundamento.«

<sup>109</sup>Vgl. ebd., § 12: »...nobis per omnem philosophiam sanctum est utriusque connubium.«

<sup>110</sup>Vgl. ebd., §§ 8, 50.

das Fallen schwerer Gegenstände über die wechselseitige Anziehung von Körpern erklärte, dann habe ich historische Erkenntnis von dieser philosophischen Erkenntnis (»*cognitionis philosophicae cognitio historica*«) Newtons. Und es ist ebenso eine Tatsache, dass das Folgen von Donner auf Blitz in der Philosophie durch die unterschiedlichen Geschwindigkeiten von Licht und Schall erklärt wird. Wer das weiß, der hat also eine historische Erkenntnis der Philosophie (»*cognitio historica philosophiae*«). Jede Einführung in eine Wissenschaft nimmt ihren Weg anfänglich über solche Erkenntnisse und auch der fertig ausgebildete Wissenschaftler kommt ohne solche Erkenntnisse nicht aus, insofern er die Forschungsergebnisse seiner Kollegen rezipiert oder sich in einen neuen Themenbereich einarbeitet.

Zu den bekanntesten Aspekten von Wolffs Philosophie gehört seine Warnung vor einer bloßen *historica cognitio cognitionis philosophicae* oder *philosophiae*<sup>111</sup>, die von Kant gerade in Anspielung an die Schulbildung im Gefolge Wolffs aufgegriffen<sup>112</sup> und als zentrales Element in seiner Aufklärungskonzeption integriert wird. Doch wie sollen wir diese Warnung verstehen? Denn angenommen, wir haben uns die Inhalte eines Lehrbuchs angeeignet. Besitzen wir dann nicht philosophische Erkenntnisse? Wir wissen doch dann, wie man die Phänomene des entsprechenden Teils der Philosophie erklärt. Wenn Ingrid Max sagt, dass Holz schwimmt, weil seine Dichte geringer ist als die des Wassers, dann teilt sie ihm doch philosophische Erkenntnis mit. Max kann daraufhin auf die Frage, warum Holz schwimmt, sagen: »Nun, es schwimmt, weil seine Dichte geringer ist als die des Wassers. Wäre sie größer, ginge es unter.« Er scheint nun auch über ›philosophisches‹ Wissen zu verfügen und in dieser (wenn auch überschaubar großen) Hinsicht ›Philosoph‹ zu sein.

Es ließe sich darauf verweisen, dass die Definition der Philosophie sich auf einen Begriff von Wissenschaft als *genus* stützte, der diese nicht als Inbegriff gewisser Lehren (*obiective considerata*), sondern als methodische Kompetenz des Subjekts (*subiective consi-*

<sup>111</sup>Vgl. Wolff, *Discursus praeliminaris de philosophia in genere* (1728/1996), §§ 9, 51.

<sup>112</sup>Vgl. Hinske, »Zwischen Aufklärung und Vernunftkritik« (1993), S. 61–3. »Es gibt kaum einen Gedanken Wolffs, den Kant mit größerer Zustimmung und Leidenschaft aufgenommen und weitergedacht hätte, als Wolffs Warnung vor einer bloßen *cognitio philosophiae historica*, durch die der ursprüngliche Charakter der philosophischen Erkenntnis in sein blankes Gegenteil verkehrt wird« (ebd., S. 62). Siehe KrV B 864, AA III: 540.37–541.12: »Daher hat der, welcher ein System der Philosophie, z. B. das *wolffische*, eigentlich *gelernt* hat, [...] doch keine andere als vollständige *historische* Erkenntnis der wolffischen Philosophie[...] Er hat gut gefaßt und behalten, d. i. *gelernt*, und ist ein Gipsabdruck von einem lebenden Menschen.«

*derata*) bestimmt. Wer eine Wissenschaft nur durch das Lesen von Büchern erwirbt, der erwirbt damit nicht die entsprechenden Fähigkeiten. Und diese (inzwischen auch von Hobbes bekannte)<sup>113</sup> Strategie ist durchaus korrekt. Doch um welche Kompetenzen geht es hier?

Es wäre zu kurz gegriffen, nur auf eine allgemeine Methodik zu verweisen und zu sagen, man müsse die mathematische Methode (Wolff) beherrschen oder analog diejenige Methode, die führende Wissenschaftstheoretiker als ›die‹ Methode der Wissenschaften auszumachen glauben. Die Beherrschung allgemeiner Methoden wissenschaftlichen Arbeitens ist *ein Teil* der Kompetenzen, die wir erwerben müssen, um über eine Wissenschaft zu verfügen, es ist nicht das Gesamt der Kompetenzen, zu dem nur noch die Inhalte hinzugefügt werden müssen. Schließlich würde diese Deutung zwar erklären, warum Max zwar nur eine historische Kenntnis der ›Philosophie‹ erwirbt, wenn er sich Ingrids Erklärung merkt. Aber sie erklärte nicht, warum er bloß historische Kenntnis der philosophischen Erkenntnis Ingrids erwirbt und nicht einfach philosophische Erkenntnis; denn in der Definition der *cognitio philosophica* war von methodischer Strenge und Wissenschaft keine Rede.

Wenn Max von Ingrid erfährt, dass Holz wegen seiner geringen Dichte schwimmt, dann – so behauptet Wolff – erwirbt er möglicherweise nur historische Kenntnis der Philosophie, aber kein philosophisches Wissen, weil ihm eine bestimmte *Kompetenz* fehlt. Und Wolff bestimmt auch, welche Kompetenz ihm in diesem Fall fehlt: Max kann zwar den Grund dafür, dass Holz schwimmt, *benennen*. Um über philosophische Erkenntnis zu verfügen, müsse man darüber hinaus *beweisen* können, dass dies der Grund ist: »Wenn einer nicht beweisen kann, daß der von einem anderen angeführte Grund einer Tatsache wirklich ihr Grund ist, hat er keine philosophische Erkenntnis dieser Tatsache.«<sup>114</sup>

Ingrid und Max wissen beide, dass Holz schwimmt, weil seine Dichte geringer ist als die des Wassers, aber im Gegensatz zu Ingrid besitzt Max nur historische Kenntnis dieses Sachverhalts. Dies liegt nicht daran, dass Max dieses Wissen nur aus zweiter Hand hat und Ingrid dies selbst festgestellt hätte. Ingrid mag dies etwa aus einem

<sup>113</sup>Siehe Kapitel 6.2.1.

<sup>114</sup>»Si quis demonstrare non noverit, rationem facti ab altero allegatam esse ejus rationem, is cognitione philosophica ejusdem facti destituitur« (Wolff, *Discursus praeliminaris de philosophia in genere* [1728/1996], § 9, o. H. i. O.).



Lehrbuch der Physik und damit selbst nur aus zweiter Hand wissen. Es muss möglich sein, ›philosophisches‹ Wissen aus Lehrbüchern zu erwerben, wenn Wolffs Darstellung kompatibel sein soll mit der epistemischen Situation, in der wir uns notwendiger Weise befinden. Denn dazu gehört, dass wissenschaftliche Ausbildung über Lehrbücher und Vorlesungen vermittelt wird und wir Vieles von Anderen lernen. Sähen wir dies stets als bloß historische Kenntnis, könnten wir niemanden als ›Philosophen‹ in irgendeiner Disziplin bezeichnen. Wir wären epistemische Individualisten wie Descartes und diese Position ist – so war in Kapitel 5 zu sehen – in keiner Weise befriedigend. Wir müssen davon ausgehen, dass es prinzipiell möglich ist, philosophisches Wissen durch das Lesen von Büchern oder Auskünfte von anderen zu erwerben, wenn uns die Unterscheidung von philosophischer und historischer Erkenntnis in unserem Bestreben, einen Begriff mündigen Wissenserwerbs zu erarbeiten, irgendwie weiterhelfen soll.

Es ist zunächst instruktiv zu sehen, dass auch aus Erfahrung nichts als historische Erkenntnis entspringen kann.<sup>115</sup> Aus Erfahrung wissen wir also, *was* ist und geschieht, jedoch nicht, *warum* es ist oder geschieht. Doch auch dies ist zunächst schwer zu verstehen, denn Naturwissenschaften erkennen doch, warum sich die Dinge so verhalten, wie sie sich nun einmal verhalten, indem sie mit Experimenten und Beobachtungen – also *empirisch* – herausfinden.

Eine wohlfeil zu habende Antwort läge darin zu vermuten, philosophische Erkenntnis ginge über historische Erkenntnis nach Wolff hinaus, indem sie das, was wir in der historischen Erkenntnis aus Erfahrung wissen, aus ›reiner Vernunft‹ erweist. Wir interpretierten ihn dann als denjenigen Rationalisten, der die Erfahrung nicht als gültige Grundlage echter Wissenschaft zu akzeptieren bereit wäre. Jedoch ist Wolff kein Rationalist in dem genannten Sinne.<sup>116</sup> Besonders deutlich wird dies dort, wo er die »*psychologia empirica*«, die nach ihm wie nach Baumgarten zur Metaphysik gehört,<sup>117</sup>

<sup>115</sup>»Quae per experientiam stabiliuntur, eorum nonnisi historica est cognitio« (Wolff, *Discursus praeliminaris de philosophia in genere* [1728/1996], § 10).

<sup>116</sup>Siehe dazu ausführlich Kreimendahl, »Empiristische Elemente im Denken Christian Wolffs« (2007). Jean École liefert eine sehr differenzierte Darstellung, die rationalistische Elemente im Denken Wolffs abseits des naiven Rationalismusverständnisses beschreibt (vgl. École, »En quels sens peut-on dire que Wolff est rationaliste?« [1979]).

<sup>117</sup>Vgl. Wolff, *Discursus praeliminaris de philosophia in genere* (1728/1996), § 99, wo die Psychologie schlechthin (und *a fortiori* auch die empirische Psychologie) zur Metaphysik gezählt wird; Baumgarten, *Metaphysica — Metaphysik* (1739/2011), §§ 501–503.

sowie die »*psychologia rationalis*« einführt und ihr Verhältnis zueinander bestimmt. Denn von der *rationalen* Psychologie sagt er:

Da dies ein neues und der vorgefaßten Meinung entgegengesetztes Unternehmen ist, neue Dinge aber anfangs von den meisten ungern zugestanden werden, war der wichtigste Grund, warum ich die rationale Psychologie von der empirischen trennte, dass sie nicht ohne Unterschied zurückgewiesen würden. [...] Die praktische Philosophie ist von größter Wichtigkeit: welche Dinge aber von größter Bedeutung sind, wollten wir nicht auf solche Grundsätze aufbauen, die zu Gegenständen einer Streitfrage werden können. Aus diesem Grund bauen wir die Wahrheiten der praktischen Philosophie nur auf Grundsätzen auf, die durch die Erfahrung in der empirischen Psychologie evident gesichert werden.<sup>118</sup>

Die historische Erkenntnis liefert dadurch, dass sie der Erfahrung entspringt, »eine feste und unerschütterliche Grundlage.«<sup>119</sup> Gerade deswegen sollen wir nach Wolff die ›Ehe‹ zwischen historischer und philosophischer Erkenntnis heiligen.<sup>120</sup> Denn beide stehen nicht unverbunden nebeneinander, sondern philosophische Erkenntnis basiert auf historischer Erkenntnis. »Wenn durch Erfahrung dasjenige festgestellt wird, woraus sich anderes, was ist und geschieht oder geschehen kann, begründen lässt, liefert die historische Erkenntnis die Grundlage der philosophischen.«<sup>121</sup> Generell könne uns zwar Erfahrung nur historische, aber keine philosophische Erkenntnis liefern. Doch diese historische Erkenntnis *fundiere* die philosophische Erkenntnis.<sup>122</sup>

Was zur historischen Erkenntnis hinzukommen muss, damit philosophische Erkenntnis vorliegt, ist die Einsicht in den *Zusammenhang* von *explanans* und *explanandum*. Und dieser Zusammenhang lässt sich durch die genannten Sätze nicht mitteilen; um um ihn zu wissen – um über philosophische Erkenntnis zu verfügen –, müssen wir die *Kompetenz* besitzen, diesen Zusammenhang – wie Wolff sagt – zu ›beweisen‹ oder – etwas abseits von Wolffs Sichtweise – zu erläutern. Max und Ingrid können beide

<sup>118</sup>Wolff, *Discursus praeliminaris de philosophia in genere* (1728/1996), § 112: »Novus cum sit ausus & praejudicatae opinioni adversus, nova vero ab initio a plerisque aegre admittantur; praegnans maxime ratio fuit, cur Psychologiam rationalem ab empiricam discernerem, ne psychologica promiscue rejicerentur. [...] Philosophia practica est maximi momenti: quae igitur maximi sunt momenti, istiusmodi principiis superstruere nolumus, quae in disceptationem vocantur. Ea de causa veritates philosophiae practicae non superstruimus nisi principiis, quae per experientiam in Psychologia empirica evidenter stabiliuntur.«

<sup>119</sup>ebd., § 11: »...firmo ac inconcusso nititur fundamento.«

<sup>120</sup>Vgl. ebd., § 12: »...nobis per omnem philosophiam sanctum est utriusque connubium.«

<sup>121</sup>Ebd., § 10: »Si per experientiam stabiliuntur ea, ex quibus aliorum, quae sunt atque fiunt, vel fieri possunt, ratio reddi potest, cognitio historica philosophicae fundamentum praebet.«

<sup>122</sup>»Quae per experientiam stabiliuntur, eorum nonnisi historica est cognitio (§ 3). Quodsi ergo ex iis rationem reddis aliorum, quae sunt atque fiunt, cognitionem philosophicam iisdem superstruis (§ 6)« (ebd., § 10).

sagen, dass Holz wegen seiner geringen Dichte schwimmt (und dass alle Körper mit einer entsprechend geringen Dichte schwimmen). Aber wenn wir Max fragen, warum Körper mit einer so geringen Dichte schwimmen, wird er dies vielleicht nicht beantworten, sondern nur auf Ingrid verweisen können. Ingrid wiederum wird in der Lage sein zu erläutern, wie es kommt, dass Körper mit einer geringen Dichte schwimmen. Denn wir nahmen an, dass Ingrid philosophisches Wissen besitzt. Insofern Max nicht in der Lage ist, den Zusammenhang zu erläutern, besitzt er keine eigene philosophische Erkenntnis, sondern historische Erkenntnis der philosophischen Erkenntnis (*cognitio cognitionis philosophicae historica*) Ingrids<sup>123</sup> oder historische Erkenntnis der Philosophie<sup>124</sup>. Beide – Max und Ingrid – haben ihr Wissen, warum Holz schwimmt, aus zweiter Hand. Aber während Ingrid philosophisches Wissen erwarb, bleibt das Wissen bei Max bloß historisch. Der Unterschied besteht schlicht darin, dass Ingrid den Zusammenhang von *explanans* und *explanandum* verstanden hat und erläutern kann, während Max nur die Angabe des Grundes zu wiederholen vermag.

Wolff beabsichtigt nicht die Abwertung historischer Erkenntnis der Philosophie, sondern die begriffliche Differenzierung zwischen historischer und eigener philosophischer Erkenntnis. Dabei fehlt die eigene philosophische Erkenntnis, solange jemand nicht zeigen kann, dass der angeführte Grund wirklich die geforderte Erklärungsleistung erbringen kann.<sup>125</sup> Wem diese Erkenntnis fehlt, der hat eine *bloß* historische Erkenntnis philosophischer Erkenntnis. Nach Wolff erkennt man den Mangel philosophischer Erkenntnis an der Unfähigkeit zu zeigen, dass der angeführte Grund zureichend ist.<sup>126</sup> Man muss den Zusammenhang erläutern können. Wer etwas versteht, der besitzt eine Reihe von Fähigkeiten, zu denen auch, aber nicht nur die

<sup>123</sup>Vgl. Wolff, *Discursus praeliminaris de philosophia in genere* (1728/1996), § 8.

<sup>124</sup>Vgl. ebd., § 50.

<sup>125</sup>Vgl. ebd., § 9: »Si quis demonstrare non noverit, rationem facti ab altero allegatam esse ejus rationem, is cognitione philosophica ejusdem facti destituitur« (o. H. i. O.).

<sup>126</sup>Vgl. ebd., § 9: »Si quis demonstrare non noverit, rationem facti ab altero allegatam esse ejus rationem, is cognitione philosophica ejusdem facti destituitur.« Das muss nicht heißen, dass er – etwa bei physikalischem Wissen – die nötigen Ausgangsdaten selbst ermittelt, etwa selbst Experimente durchführt oder Studien erstellt. Diese Ausgangsdaten sind historische Kenntnisse und können tradiert werden. Ansonsten könnte niemand je ein Naturgesetz verstehen, ohne selbst entsprechende Experimente durchzuführen, was mitunter zu absurden Konsequenzen führte. (Man denke an Statistiken in den Sozialwissenschaften, Beobachtungen in der physikalischen Kosmologie mit ihrem notorisch hohen technischen Aufwand oder Fossilienfunde.) Dass die angeführten Gründe selbst wieder nur historisch gewusst werde, ist kein Mangel, denn es handelt sich um Tatsachen. Aber ihr Nexus mit dem, was sie erklären, ist Gegenstand philosophischen Wissens (vgl. ebd., § 10).

Artikulation des Verstandenen gehört. Er hat vielmehr selbst Kompetenzen eines Naturforschers. Und darum ist nicht derjenige aufgeklärt, der viel gelernt und behalten hat, was er verbal reproduzieren kann, sondern derjenige, der viel verstanden und entsprechende Kompetenzen erworben hat. Aufklärung in der wolffschen Ausprägung geht daher darauf, die Welt um uns herum nicht nur zu kennen, sondern zu verstehen, und stellt daher den Naturforscher mit seinen Kompetenzen in den Mittelpunkt der Aufklärungsbemühungen.

Wolff ist bewusst, dass jeder Einzelne mit der Aufgabe, in allen Bereichen philosophisches Wissen zu haben, überfordert wäre.<sup>127</sup> Deswegen ist es nicht ehrenrührig, in vielen Dingen bloß historische Erkenntnis der Weltweisheit zu haben. Wir sind damit noch immer gebildeter als ohne jedes Wissen (wenngleich wir uns eingestehen müssen, dass uns in vielen Fällen selbst das historische Wissen um die Weltweisheit fehlt.) Wer historische Kenntnis der Philosophie hat, hat in der Anwendung oft dieselben Vorteile wie jemand, der tatsächlich philosophisches Wissen hat. Nachdem Ingrid ihm sagte, warum Holz schwimmt und Steine untergehen, kann Max seine historischen Kenntnisse genauso anwenden wie Ingrid ihr philosophisches Wissen: Auch er wird sein Floß nicht aus Azobé bauen und seine Sachen am Strand nicht mit Bimsstein beschweren. Und er weiß, welche Gegenstände denselben Dienst verrichten können, wenn kein Holz oder keine Steine zur Hand sind.

Was Ingrid im Gegensatz zu Max vermag ist, philosophische Behauptungen zu beurteilen.<sup>128</sup> Max kann Ingrids Behauptung über den Grund, warum Holz schwimmt, zwar benennen und auch anderen mitteilen, aber er vermag auf Einwände gegen die Erklärung nicht zu reagieren. Und wenn Ingrid ihm eine falsche Erklärung genannt hätte, könnte er dies nicht bemerken. Ingrid wiederum kann beurteilen, welche Eigenschaften des Holzes die Tatsache erklären, dass es schwimmt, und welche dies nicht tun. Mündigkeit und Selbstdenken sind Forderungen an denjenigen, der philosophisches Wissen zu haben beansprucht. Bei historischen Erkenntnissen wären sie völlig fehl am Platze. Über philosophisches Wissen *kann* aber nur derjenige verfügen, der methodisch ausgebildet ist. Daraus ergibt sich Wolffs Behauptung, dass Selbstden-

<sup>127</sup>Vgl. Wolff, *Discursus praeliminaris de philosophia in genere* (1728/1996), § 48: »Nemo in omnibus philosophus«.

<sup>128</sup>Vgl. ebd., § 52.

ken keine Frage des Entschlusses, sondern der Kompetenz ist, die sich nur auf der Grundlage einer methodischen Schulung entwickeln lasse (siehe Kapitel 2.2.2).

Wer sein Wissen lediglich rezipierend aus Büchern aufnimmt, erlangt keine Wissenschaft, sondern lediglich historische Kenntnis von Wissenschaften. Dies liegt nicht daran, dass er die Wahrheit der Aussagen nicht selbst kontrolliert hat und diese daher fraglich wäre – es gibt kaum bessere Möglichkeiten, die Wahrheit von Aussagen zu überprüfen, als in einschlägigen wissenschaftlichen Publikationen nachzuschlagen –, sondern weil er damit noch nicht die entsprechenden Kompetenzen erworben hat, den Zusammenhang der Wahrheiten zu beurteilen. Das ›gemeine Volk‹ weiß um Ergebnisse der Wissenschaften und es hat – auch in einem strengen Sinne – *Wissen*, aber es verfügt nicht über Wissenschaft, weil es seine Erkenntnisse nicht entsprechend systematisiert. Und so ist die Forderung nach einem *System* der Wissenschaften zentral für das entsprechende Aufklärungsverständnis. Denn das, was ist oder geschieht, in seinem systematischen Zusammenhang darzustellen, heißt nichts anderes als zu verstehen, warum es ist oder geschieht.

#### 6.2.4. Exkurs: Historische Erkenntnis allgemeiner Tatsachen

Bei den bisherigen Überlegungen bin ich davon ausgegangen, dass historische Erkenntnis sich auch in allgemeinen Urteilen wie »*Alle Steine sind schwer*« äußern kann. Immerhin führt Wolff gerade solche Urteile als Beispiele historischer Erkenntnisse an. Das Vermögen der philosophischen Erkenntnis, die nicht einzelne Wahrheiten, sondern den Zusammenhang von Wahrheiten thematisiert, ist die Vernunft. Die *ratio* – sagt Wolff entsprechend – ist das Vermögen, den *Zusammenhang* allgemeiner Wahrheiten (*nexus veritatum universalium*) zu erkennen.<sup>129</sup> Die allgemeinen Wahrheiten selbst sind Gegenstand historischer Erkenntnis und können durch eigene Beobachtung und Erfahrung oder durch Mitteilung von anderen erworben werden.

Die Vernunft, der wir die philosophische Erkenntnis zuordnen können, ist auf der anderen Seite bei Wolff auch nicht einfach das Vermögen des Schließens oder des Verbindens von Wahrheiten schlechthin, sondern des Verbindens *allgemeiner Wahrheiten*.

<sup>129</sup>Vgl. Wolff, *Psychologia empirica* (1732/1968), § 483: »*Ratio est facultas nexus veritatum universalium intuendi seu perspicendi.*« Siehe auch Wolff, *Deutsche Metaphysik* (1720/1983), § 368: »Die Einsicht, so wir in den Zusammenhang der Wahrheiten haben, oder das Vermögen den Zusammenhang der Wahrheiten einzusehen, heisset *Vernunft*.«

ten<sup>130</sup>, die als solche der Erfahrung entstammen. Nach Meier, der hierin Wolff folgt, ist die Erkenntnis, dass *alle* Menschen irren können, für sich noch keine rationale, sondern eine historische Erkenntnis. Sie wird zur *cognitio rationalis*, wenn sie »auf eine deutliche Art aus Gründen« erkannt wird.<sup>131</sup> Die Verständlichkeit der Welt ist nicht schon darin gegeben, dass alles, was geschieht, nach Regeln (allgemeinen Naturgesetzen) geschieht, sondern darin, dass diese allgemeinen Gesetze selbst wiederum untereinander verbunden und auseinander erkennbar sind.<sup>132</sup> Hieran knüpft dann auch Kant an, wenn er in der »*Kritik der Urteilskraft*« das transzendente Prinzip der reflektierenden Urteilskraft als eines beschreibt, das »die Einheit aller empirischen Prinzipien unter gleichfalls empirischen, aber höheren Prinzipien und also die Möglichkeit der systematischen Unterordnung derselben untereinander begründen soll.« Erst durch eine solche Kombination mehrerer *allgemeiner* Erkenntnisse entsteht »ein System der Erfahrung nach besonderen Naturgesetzen«<sup>133</sup>. Und dies entspricht dann wiederum dem regulativen Prinzip der systematischen Einheit, wie es im Anhang zur transzendentalen Dialektik beschrieben und noch der Vernunft, nicht der Urteilskraft zugeschrieben wird.<sup>134</sup> Nicht allgemeine Gesetze schlechthin sind Ausdruck der Vernunft (im engeren Sinne), sondern die Rückführung verschiedener Naturgesetze auf höhere und ihre Verbindung in einem einheitlichen System. Es ist genau dies, was – wie Wolff behauptet – das »gemeine Volk« (»vulgus«) nicht besitzt, welches zwar wisse, dass das Wasser auf dem Feuer siedet, aber nicht, warum dies so ist.<sup>135</sup> Behauptete er, dass gemeine Volk verfüge nicht über allgemeine Wahrheiten, weil ihm nur historische Erkenntnisse zugänglich sind, könnten wir dies kaum ernst nehmen.

<sup>130</sup>Siehe oben, Anmerkung 129, Seite 278.

<sup>131</sup>Meier, *Auszug aus der Vernunftlehre* (1752), § 17, AA XVI: 93.17–18.

<sup>132</sup>Vgl. Wolff, *Psychologia empirica* (1732/1968), § 482: »*Veritates universales inter se connectuntur.*« Und in der Anmerkung dazu heißt es: »*Veritatum universalium nexus fundatur in nexu rerum, quem in Cosmologia stabilivimus [...] quemadmodum veritas logica in veritate rerum transcendentali.*«

<sup>133</sup>KU B xxvii, AA V: 180.8–11, 24–25.

<sup>134</sup>Vgl. KrV B 708, AA III: 448.22–30: »Die reine Vernunft ist in der Tat mit nichts als sich selbst beschäftigt, und kann auch kein anderes Geschäft haben, weil ihr nicht die Gegenstände zur Einheit des Erfahrungsbegriffs, sondern die Verstandeserkenntnisse zur Einheit des Vernunftbegriffs, d. i. des Zusammenhanges in einem Prinzip gegeben werden. Die Vernunfteinheit ist die Einheit des Systems, und diese systematische Einheit dient der Vernunft nicht objektiv zu einem Grundsatz, um sie über die Gegenstände, sondern subjektiv als Maxime, um sie über alles mögliche empirische Erkenntnis der Gegenstände zu verbreiten.«

<sup>135</sup>Vgl. Wolff, *Discursus praeliminaris de philosophia in genere* (1728/1996), § 23.

Doch gegen diese Interpretation argumentieren unabhängig voneinander Friedrich Kambartel und Helmut Holzhey jeweils unter Rückgriff auf eine Stelle aus der Deutschen Logik.<sup>136</sup> Diese handelt zwar *prima facie* nicht von historischer, sondern von Erfahrungserkenntnis; aber da nach Wolff der Begriff »historische Erkenntnis« mit dem Begriff »Erkenntnis aus Erfahrung« zumindest extensionsgleich ist, ist sie für den Begriff historischer Erkenntnis durchaus einschlägig. Und sie ist hier von einigem Interesse, weil sich die entsprechende Deutung auf das Verständnis der Konzeption Kants auswirkt (auch Kambartel und Holzhey geht es letztlich um eine Interpretation Kants, nicht Wolffs). Wolff schreibt in der ›Deutschen Logik‹ im Kapitel »Von der Erfahrung, und wie dadurch die Sätze gefunden werden«:

Da wir nun nichts als einzeln Dinge empfinden; so sind auch die Erfahrungen nichts als Sätze von einzelnen Dingen. Derowegen wer sich auf die Erfahrung geruffet, ist billig gehalten, einen besonderen Fall anzuführen, es sey denn, daß die Erfahrung so beschaffen ist, daß sie entweder ein jeder gleich haben kan, wenn er sie verlangt, oder wenigstens sich bald darauf zu besinnen weiß, weil er sie vorhin selbst mehr als einmal gehabt.<sup>137</sup>

Da historische Erkenntnisse genau diejenigen Erkenntnisse sind, die wir aus Erfahrung haben, können wir schließen, dass historische Erkenntnisse Erkenntnisse von einzelnen Dingen (*singularia*) sind. Historische Erkenntnisse gibt es *a fortiori* – so scheint es – nur in der Form singulärer Urteile wie »Peter ist wütend« oder »Dieser Stein ist schwer«, nicht aber als allgemeine Urteile wie »Alle Menschen sind sterblich« oder »(Alle) Steine sind schwer«. Auch schon Hobbes' Darstellung legt in diesem Sinne nahe, dass absolutes Wissen, welches wir legitimer Weise als testimoniales Wissen akzeptieren, ausschließlich singuläre oder besondere Urteile betrifft, also solche Urteile, die von einem einzelnen Gegenständen aussagen, dass sie die und die Eigenschaften haben oder ihnen dies und jenes zugestoßen ist. Allgemeine Urteile, die eine Eigenschaft von *allen* Gegenständen (einer bestimmten Art) aussagen, scheinen eher auf die Seite konditionalen Wissens zu gehören. Sie sagen, immer dann, *wenn* etwas ein Gegenstand der Art  $\Phi$  ist, *dann* hat es auch die Eigenschaft  $\Psi$ . *Wenn* beispielsweise die Sonne auf einen Stein scheint, *dann* wird dieser erwärmt. Insbesondere allgemeine Naturgesetze

<sup>136</sup>Vgl. Kambartel, *Erfahrung und Struktur* (1968), S. 57 f., und Holzhey, *Kants Erfahrungsbegriff* (1970), S. 91.

<sup>137</sup>Wolff, *Deutsche Logik* (1713/1978), Capitel 5, § 2. Parallel heißt es in Wolffs lateinischer Übersetzung: »Quoniam nonnisi singularia percipimus; experientia singularium est seu propositionibus singularibus constat, quarum subjectum est individuum quoddam« (Wolff, *Cogitationes rationales de viribus intellectus humani* [1740/1983], § 119). Siehe dazu auch Wolff, *Philosophia rationalis sive Logica* (1740), §§ 664–667. »Quoniam nonnisi singularia percipimus, experientia singularium est« (ebd., § 665).

gehören zumindest nach Hobbes zu dem konditionalen, nicht zu dem absoluten Wissen.

Hinzu kommt eine terminologische Schwierigkeit: Der Ausdruck »historisch« (*historicus*) hat bei Wolff je nach Kontext unterschiedliche Gegenbegriffe. In der Unterteilung dreier Erkenntnisarten sind der historischen Erkenntnis (*cognitio historica*) die »mathematische« (*cognitio mathematica*) und die »philosophische« (*cognitio philosophica*) entgegengesetzt. Bei der Einteilung von Schriften ist »historisch« (*liber historicus*) der Gegenbegriff zu »dogmatisch« (*liber dogmaticus*). *Libri historici* berichten Tatsachen der Natur oder der Menschen, während die *libri dogmatici* allgemeine Wahrheiten enthalten.<sup>138</sup> Und dann kann »historisch« auch als Gegenbegriff zu »wissenschaftlich« oder »szientifisch« (*scientificus*) verwendet werden: Die *libri dogmatici* unterteilt Wolff wiederum in *libri dogmatici historici* und *libri dogmatici scientifici*, je nachdem, ob sie selbst der Forderung nach wissenschaftlicher Darstellung der Lehren genügen, oder bloß von wissenschaftlichen Erkenntnissen berichten, ohne selbst wissenschaftliche Ansprüche zu erfüllen.<sup>139</sup>

Aus Wolffs Sicht sind gerade allgemeine Naturgesetze paradigmatische Fälle historischer Erkenntnisse. Als Beispiel einer historischen Wahrheit nennt Wolff den Fall, in dem jemand aus Erfahrung weiß, dass ein Regenbogen entsteht, wenn Regen und Licht der Sonne zusammentreffen.<sup>140</sup> »Historisch« nennt er jede Erkenntnis dessen, was ist oder geschieht (»*Cognitio eorum, quae sunt atque fiunt*«<sup>141</sup>), und er exemplifiziert dies durch die Erfahrungserkenntnisse, dass morgens die Sonne aufgeht und sich Tiere durch Zeugung fortpflanzen.<sup>142</sup> Aber wie lassen sich Wolffs Äußerungen zur Erfahrung als Erkenntnis einzelner Dinge in der »*Deutschen Logik*« dann mit seiner Schilderung der historischen Erkenntnis im »*Discursus praeliminaris*« in Einklang bringen?

<sup>138</sup>»In libris vel recensentur facta sive naturae, sive hominum; vel proponuntur dogmata, seu veritates universales« (Wolff, *Philosophia rationalis sive Logica* [1740], § 743). »Libri facta recensentes dicuntur historici. Et propositiones singulares, si fuerint verae, veritatum historicarum nomine veniunt« (ebd., § 744). »Liber dogmaticus a nobis dicitur, qui dogmata, seu veritates universales proponit« (ebd., § 750).

<sup>139</sup>Vgl. ebd., § 751.

<sup>140</sup>Vgl. ebd., § 744: »Si quis observet, coelo pluvio ac lucente Sole apparuisse iridem, & factum idem recenseat, is veritatem historicam proponit. Et historicus erit liber, in quo plura istiusmodi facta recensentur.«

<sup>141</sup>Wolff, *Discursus praeliminaris de philosophia in genere* (1728/1996), § 3.

<sup>142</sup>»E. gr. historica ejus est cognitio, qui expertus novit, Solem mane oriri, vespere autem occidere; initio veris gemmas effrondescere arborum; animalia propagari per generationem; nos nil appetere nisi sub ratione boni« (ebd., § 3, vgl. Seifert, *Cognitio historica* [1976], S. 165 f.).



Wolff vertritt im »*Discursus praeliminaris*« die Ansicht, dass wir allgemeine Erkenntnisse über kausale Zusammenhänge aus der Erfahrung haben. Wir erfahren, dass verschüttetes Wasser den Tisch nass macht; nicht nur, dass Peter gestern ein Wasserglas verschüttete und anschließend der Tisch nass war und dass Wolfgang am Tag zuvor ein Glas Wasser verschüttete und ebenfalls der Tisch nass wurde und so weiter, sondern dass verschüttetes Wasser *immer* (oder *simpliciter*) den Tisch nass macht. Aber wir nehmen dies nicht abstrakt wahr, sondern durch die Wahrnehmung konkreter Beispiele. Es gibt – so ein erster Deutungsversuch – keine Erfahrung allgemeiner Erkenntnisse ohne Wahrnehmung besonderer Fälle. Und von diesen konkreten Beispielen sagt Wolff, dass sie *in bestimmten Fällen* zusätzlich zu der allgemeinen Erfahrungserkenntnis anzuführen seien. Sie müssen angeführt werden, wenn nicht jeder in der Lage ist, selbst die Erfahrung zu machen, oder nicht jeder die Erfahrung selbst schon hätte gemacht haben können (wenn er nur auf seine Wahrnehmungen geachtet hätte). Im Falle des Wassers, das den Tisch nass macht, ist kein konkreter Fall anzuführen, da jeder in der Lage ist, eine solche Wahrnehmung selbst zu haben. Hier liegt die Erfahrungserkenntnis einfach in dem allgemeinen Urteil, dass Wasser nass macht. Nun gibt es Wahrnehmungen, die nicht jeder nach Belieben erzeugen kann, aber jeder schon einmal gemacht hat. Dass Donner auf Blitz folgt, ist eine solche Erfahrungserkenntnis, zu der nach Wolff ebenfalls keine Nennung konkreter Beispiele nötig ist. Aber es gibt auch Fälle, bei denen nicht jeder die Erfahrung hat machen können und die auch nicht reproduzierbar sind, ohne dass dies gegen ihre Zuverlässigkeit spräche. Man denke an den Geologen, der sich auf seismologische Messungen verschiedener Erdbeben beruft. In solchen Fällen ist die konkrete Erfahrungssituation zu beschreiben, damit der Zuhörer beurteilen kann, ob die Erfahrung richtig gedeutet wurde. Schließlich täusche man sich leicht und oft darin, welche Erkenntnis in einer bestimmten Situation wirklich erlangt werden kann.<sup>143</sup>

Entgegen der Deutung Kambartels geht es hier also nicht um allgemeine im Unterschied zu singulären Urteilen, sondern um inferentielles im Unterschied zu nicht-

<sup>143</sup>Vgl. Wolff, *Deutsche Logik* (1713/1978), Capitel 5, § 2: »Man erfordert aber dieses aus zweyerley Ursachen: einmahl, damit man sehe, was einer vor Empfindungen gehabt, da er zu seiner Erfahrung gelangt: darnach, damit man sehen kan, wie einer nach Anleitung seiner Empfindungen seinen Satz formire. Und dieses ist höchstnöthig, denn wir finden, daß gar ofte Leute einander widersprechen, und doch beyde sich auf die Erfahrung beruffen.«

inferentielllem Wissen.<sup>144</sup> Im »*Discursus praeliminaris*« finden wir für diese Thematik den Ausdruck *cognitio (historica) arcana*, der in der »*Deutschen Logik*« noch fehlt. Bei *beiden* Wissensarten handelt es sich um historische Erkenntnis und bei *beiden* kann es sich um singuläre wie auch um allgemeine Erkenntnisse handeln. Dabei geht es nicht nur um eine gründliche Methodik empirischer Forschung, sondern auch um die Möglichkeit kritischer Kontrolle vermeintlich objektiver Erkenntnisse. Denn

daß einer solche oder andere Empfindungen gehabt, kan er nicht erweisen, als durch Zeugen, wenn einige mit dabey gewesen, und also fordert er mit Recht, man solle ihm dies glauben. Allein er kan nicht fordern, daß ich glaube, er habe richtig geschlossen: denn dieses kan nach den Regeln, vernünftig zu schlüssen, beurtheilet werden, weil nichts gewöhnlicher, als daß man durch die Erfahrung Sätze zu erschleichen suchet, wovon ich in der Methaphysick [...] ein Exempel gegeben.<sup>145</sup>

Nicht alles, was wir aus der Erfahrung zu haben beanspruchen, entstammt tatsächlich direkt unserer nicht-inferentiellen Wahrnehmung. Vieles muss erst erschlossen werden. In der »*Deutschen Metaphysik*« verweist Wolff auf die Behauptung, man könne aus der Erfahrung auf die Einwirkung des Körpers auf die Seele schließen, weil man einen steten Zusammenhang zwischen bestimmten körperlichen und seelischen Ereignissen erfahre. Ein Schluss von der zeitlichen Koexistenz solcher Ereignisse auf eine Einwirkung sei aber nicht statthaft, weil wir über keinen Begriff einer solchen Einwirkung verfügten.<sup>146</sup>

Die kritische Funktion der Unterscheidung von inferentielllem und nicht-inferentielllem Erfahrungswissen – diskursive und intuitive Urteile, verborgene und gemeine Erkenntnis – liegt darin, dass nachprüfbar sein muss, ob jemand tatsächlich erfahrungsbaasiertes Wissen referiert. Die zu bannende Gefahr liegt dabei nicht in einer möglichen Unaufrichtigkeit des Informanten, sondern in der Fehldeutung und Überinterpretation des Berichteten. Es ist eine Maxime des wissenschaftlichen Arbeitens nach Wolff, dass den Rezipienten von Forschungsergebnissen transparent gemacht werden soll, auf welcher Erfahrungsgrundlage die Ergebnisse erzielt wurden. Dabei handelt es sich noch immer um historische Erkenntnisse, wenn mitgeteilt wird, dass etwas der Fall ist (unabhängig davon, ob es sich um singuläre oder allgemeine Urteile handelt). Es ist

<sup>144</sup>Siehe dazu auch oben, Kap. 3.2.1 ab S. 89.

<sup>145</sup>Wolff, *Deutsche Logik* (1713/1978), Capitel 5, § 4.

<sup>146</sup>Vgl. ebd., S. 529. In der Lateinischen Logik nennt Wolff das umgekehrte Beispiel eines »[i]nfluxus physici animæ in corpus« sowie die magnetische Anziehung, von der wir nicht sagen könnten, wir nähmen sie wahr (vgl. Wolff, *Philosophia rationalis sive Logica* [1740], § 667).

dies ein Grundsatz, der noch die Übernahme von historischen Erkenntnis aus zweiter Hand betrifft. Das Hauptaugenmerk legt Wolff aber weiterhin auf die Differenz von historischer und philosophischer Erkenntnis, die durch die von Kambartel und Holzhey angeführten Stellen gar nicht berührt wird.

### 6.3. Zusammenfassung und Ausblick

In Kapitel 5 hatte ich auf Christian August Crusius als einen Vertreter der deutschen Aufklärung verwiesen, der eine ›defaultistische‹ Position bezüglich der Möglichkeit testimonialen Wissens vertritt: Wir präsupponieren die Zuverlässigkeit von Mitteilungen, solange nicht gegen sie spricht. Auch Kant scheint diese Theorie zu übernehmen, wie aus einer Anmerkung im handschriftlichen Nachlass hervorgeht.<sup>147</sup> Die Frage war nun, wie eine solche Position als aufgeklärt oder ›kritisch‹ verstanden werden kann. Hierbei fanden sich zwei Herangehensweise:

1) Die eine Möglichkeit, welche sich bei Autoren wie Crusius, Meier und Reimarus ausgearbeitet findet, verweist auf die Betrachtung der Zuverlässigkeit der Informationsquellen. Der Erwerb testimonialen Wissens ist also kritisch genau dann, wenn wir keine Informationen übernehmen, deren Überbringer Verdachtsmomente liefern oder deren Ursprung fraglich ist. Wir bewerten also die Bonität eines Informanten oder einer Information.

2) Die zweite Möglichkeit besteht darin, bestimmte Arten von Erkenntnissen von der Möglichkeit testimonialen Wissens auszunehmen beziehungsweise zu konkretisieren, welche Gefahren bei der Übernahme solcher Erkenntnisse auf Mitteilung hin zu erwarten sind. Christian Wolffs Unterscheidung der drei Erkenntnisarten zu Beginn des »*Discursus praeliminaris de philosophia in genere*« führt dies exemplarisch vor und schließt damit an Descartes' Warnung vor einer bloß historischen Kenntnis an, die aus der Büchergelehrsamkeit hervorgehe. Er macht einen Anfang in dem Bemühen, den Begriff der ›historischen Kenntnis‹ zu spezifizieren.

Die Warnung vor einer bloßen *cognitionis philosophicae cognitio historica* besagt freilich nicht, dass eine Übernahme philosophischen Wissens von anderen nicht möglich oder

<sup>147</sup>Siehe Anm. 173 auf S. 235 dieser Arbeit.

nicht nicht wünschenswert sei. Sie konkretisiert, welche Defizite möglich sind, wenn wir solche Erkenntnisse lediglich passiv rezipieren, ohne zu beachten, dass der Erwerb wissenschaftlichen Wissens ganz wesentlich ein Erwerb von wissenschaftlichen *Kompetenzen* ist. Descartes' Warnung ist korrekt, wenn sie verstanden wird als Warnung vor einem bloßen Nachsprechen wissenschaftlicher Erkenntnisse ohne wissenschaftliche Ausbildung.

Bei Kant finden sich – wie bei vielen Autoren der damaligen Zeit – *beide* Herangehensweisen; doch zeigte sich, dass seine Anknüpfung an die Überlegungen zur Bonität des Informanten oder der Information nicht ausreichen, einen Begriff aufgeklärten und mündigen Erwerbs testimonialen Wissens zu erläutern. Das folgende 7. Kapitel soll zeigen, dass Kant vielmehr an Wolff anschließt, wenn es um den Umgang mit testimonialen Wissen geht. Seine Sorge gilt weniger der Verlässlichkeit der Information als dem Verständnis derselben auf der Seite des Rezipienten.

## 7. Kants *Soziale Erkenntnistheorie*: Autonomie endlicher Subjekte

Das Ziel dieser Arbeit besteht darin, den Gehalt des »sapere aude« so zu explizieren, dass zum einen die Endlichkeit des Menschen kein unüberwindliches Hindernis seiner Aufklärung darstellt, die Forderung der Aufklärung aber zum anderen aber auch nicht zu Leerformel wird. Es geht daher um die Artikulation von Regeln des mündigen Denkens, die mit der Natur des Menschen kompatibel sind. Nun liegt die größte Herausforderung für die Explikation der geforderten Selbständigkeit darin, ihre Vereinbarkeit mit unserer Angewiesenheit auf testimoniales Wissen zu zeigen. Die Frage lautet also: Wie muss sich jemand gegenüber dem Wissen und den Mitteilungen Anderer verhalten, um als mündig gelten zu können? Das Gesamt derjenigen Regeln, denen jemand folgen muss, um als mündig gelten zu können, bezeichnete ich anfangs als eine *ethics of belief*. Somit lässt sich die Frage auch folgenderweise artikulieren: Welche Aussagen beinhaltet eine kantische *ethics of belief* bezüglich testimonialem Wissen?

Einige der Regeln, deren Beachtung Kant im Umgang mit testimonialem Wissen einfordert, sahen wir bereits im 6.1. Kapitel. Dabei stellten wir aber zugleich fest, dass die Nennung dieser Regeln nicht ausreicht, den Begriff der Mündigkeit hinsichtlich der Problematik testimonialen Wissens zu erläutern. Zugleich deutete ich an, dass verstärkt auf die Warnung vor bloß historischen Kenntnissen statt wissenschaftlichem Wissen zu achten ist. Eben dies zu verstehen wird sich als Schlüssel zu Kants *ethics of belief* erweisen.

## 7.1. Der Status testimonialen Wissens bei Kant

Frederick F. Schmitt führt Kants Aufklärungsverständnis als ein mögliches Hindernis für eine philosophische Konzeption an, die mit testimonialen Wissen umgehen kann, weil er ihm ein entsprechendes Mündigkeitsideal unterstellt.<sup>1</sup> Ist der erkenntnistheoretische Individualismus also ein notwendiger Bestandteil der Aufklärungsphilosophie? Dies schiene nach dem bisher Gesagten für das Projekt der Aufklärung fatal zu sein, denn ein solcher Individualismus gefährdete einen großen Teil unseres Wissensbestandes, wenn er nicht sogar von Anfang an *jeden* Wissensanspruch zunichte machte. Wird die Möglichkeit von testimonialen Erkenntnissen also durch Forderungen der Aufklärung in Frage gestellt? Thomas Grundmann sieht einen solchen Zusammenhang zwischen der Forderung der Aufklärung nach epistemischer Autonomie und einem erkenntnistheoretischen Individualismus, der jegliche epistemische Arbeitsteilung ausschließe. Denn nur wer jederzeit unabhängig von externen Autoritäten entscheiden könne, ob die ihm vorliegenden Gründe seine Überzeugung hinreichend stützen, sei epistemisch autonom. Gerade dies jedoch sei bei epistemischer Arbeitsteilung gerade nicht möglich.<sup>2</sup> Dabei nimmt die Vorstellung, dass epistemische Autonomie einen Zugangsinternalismus erfordere, wonach nur solche Gründe eine Überzeugung rechtfertigen können, die dem Subjekt transparent sind,<sup>3</sup> eine Mittlerrolle in der Verbindung von Aufklärung und Individualismus ein: Wenn ich eine Überzeugung unter Berufung auf eine Autorität (einen Zeugen oder Experten) für wahr halte, dann sind die Gründe, die die Überzeugung rechtfertigen, dieser Autorität transparent, nicht aber mir.<sup>4</sup>

Nehmen wir an, Peter teilt uns mit, dass es regnet; dann weiß Peter, aus welchem Grund er weiß, dass es regnet. Vielleicht schaute er aus dem Fenster oder er hörte den

<sup>1</sup>Vgl. Schmitt, »Justification, Sociality, and Autonomy« (1987), S. 46: »A different motivation for rejecting testimony, one which plausibly applies to testimonial justification, might lie in the idea that testimonial evidence, however conclusive, is not the sort on which an intellectually autonomous subject would rely. Kant might be seen as offering this motivation...«

<sup>2</sup>Vgl. Grundmann, »Die traditionelle Erkenntnistheorie und ihre Herausforderer« (2001), S. 15–17. Grundmann behauptet: »Wir können die epistemische Autonomie folgendermaßen definieren: Ein Subjekt ist epistemisch autonom gdw. es (i) auf sich allein gestellt (unabhängig von externen Autoritäten), (ii) unabhängig von empirischen Meinungen über die Welt, (iii) aufgrund reiner Vernunftabwägungen beurteilen kann, welche seiner Meinungen gerechtfertigt sind. Es ist offensichtlich, daß Descartes und Kant sich an diesem Ideal orientiert haben« (ebd., S. 17). Es ist gerade dieses Bild epistemischer Autonomie, das es zurückzuweisen gilt!

<sup>3</sup>Vgl. ebd., S. 14, sowie Grundmann, *Analytische Einführung in die Erkenntnistheorie* (2008), S. 532.

<sup>4</sup>Vgl. ebd.

Regen auf dem Wellblechdach der Garage. Aber *wir* wissen nicht, welche Gründe Peter für seine Überzeugung hat (vielleicht handelt es sich um schlechte Gründe); im Grunde ist uns nicht einmal bekannt, ob er überhaupt objektive Gründe für seine Überzeugung hat. (Die Überzeugung, dass es regnet, könnte auch einfach Ausdruck von Peters Pessimismus sein.) Und selbst wenn Peter uns die Gründe für seine Überzeugung nennt – und beispielsweise sagt: »Ich war gerade draußen und stellte fest, dass es regnet.« –, dann kann doch nur Peter abschließend beurteilen, ob diese Angabe nicht vielleicht gelogen ist. Es verwundert daher nicht, dass einige Interpreten schon in dem Ausspruch »sapere aude!« und der Maxime einer niemals passiven Vernunft sowie in Aufforderungen zum Selbstdenken Anlass genug sehen, die Möglichkeit testimonialen Wissens im Rahmen des kantischen Denkens auszuschließen.<sup>5</sup>

Nimmt man außerdem an, dass für Kant der erkenntnistheoretische Internalismus selbstverständlich ist<sup>6</sup> oder sich aus der Forderung nach epistemischer Autonomie ergibt, dann hat man bereit einen ersten Grund, ihm eine individualistische Position zu unterstellen. Außerdem schreibt Kant selbst: »Es ist so bequem, unmündig zu sein. Habe ich ein Buch, das für mich Verstand hat, [...] so brauche ich mich ja nicht selbst zu bemühen.«<sup>7</sup> Allem Anschein nach wird hier testimoniales Wissen (aus Büchern) mit Unmündigkeit identifiziert. Ist Kant also ein erkenntnistheoretischer Individualist, der die Abhängigkeit von Autoritäten zurückweisen muss?

<sup>5</sup>Vgl. z. B. Schmitt, »Justification, Sociality, and Autonomy« (1987), S. 46, sowie Grundmann, »Die traditionelle Erkenntnistheorie und ihre Herausforderer« (2001) und Grundmann, *Analytische Einführung in die Erkenntnistheorie* (2008), S. 529–541.

<sup>6</sup>Es liegt durchaus nahe, die Formulierung zu Beginn des § 16 der »Kritik der reinen Vernunft« als Bekenntnis zu einem epistemologischen Internalismus zu interpretieren: »Das: *Ich denke*, muß alle meine Vorstellungen begleiten können« (KrV § 16, AA III: 108.19). Vgl. z. B. Schulting, »Kant, Non-Conceptual Content and the ›Second Step‹ of the B-Deduction« (2012), S. 73. Auch die Überlegungen im Architektonikkapitel der »Kritik der reinen Vernunft« sprechen für eine internalistische Lesart. Dagegen behauptet Andrew Chignell, dass Kants Begründungsbegriff von seiner Grundausrichtung her externalistisch sei, wenngleich Kant stets auch zu internalistischen Intuitionen tendiere: »[D]espite the at bottom externalist character of the account, there is an emphatic nod to internalist intuitions [...]. Knowledge cannot merely be based on sufficient objective grounds; rather, the subject must also be in a position, on reflection, to cite those grounds, although she need not be (and usually is not) able to determine that they are objectively sufficient« (Chignell, »Kant's Concepts of Justification« [2007], S. 49 f.). Marcus Willaschek attestiert Kant eine externalistische Position bezüglich des Inhalts von Begriffen. »Kant nimmt hier bis in die Beispiele die externalistischen Argumente Putnams und Kripkes vorweg« (Willaschek, »Der transzendente Idealismus und die Idealität von Raum und Zeit« [1997], S. 548). Für eine Interpretation Kants als Inhaltsexternalist sprechen sicherlich v. a. die Überlegungen in der Widerlegung des Idealismus (siehe KrV B 274–279, AA III: 190.24–193.24).

<sup>7</sup>WA A 482, AA VIII: 35.13–16.

Gegen eine individualistische Interpretation Kants sprechen zunächst die Stellen, in denen er an einen *sensus communis* und die Maxime der »erweiterten Denkungsart« appelliert oder sich gegen den »logischen Egoismus« wendet. Unter Rückgriff auf diese Momente des kantischen Œuvres ist die These von einem erkenntnistheoretischen Individualismus Kants leicht zurückzuweisen.<sup>8</sup> Schmitt behauptet aber nun, die Forderung, aus einer allgemeinen Perspektive heraus zu denken, habe nichts mit der Möglichkeit testimonialen Wissens zu tun, weswegen Kant genauso Individualist bleibe wie John Locke.<sup>9</sup> *Sensus communis* und erweiterte Denkungsart verweisen auf die Notwendigkeit von Intersubjektivität und den sozialen Charakter der Vernunft, garantieren aber nicht die Möglichkeit testimonialen Wissens. Die genannten Stellen können den Individualismusvorwurf also noch nicht gänzlich, sondern nur in einer bestimmten Hinsicht entkräften.

Oliver Scholz hat auf Schmitts Interpretation reagiert und die Lesart zurückgewiesen, wonach Kants Aufklärungskonzeption dem Gedanken widerspricht, man könne sich als aufgeklärter Bürger durch das Lesen von Büchern bilden.<sup>10</sup> Auch Michel Foucault legt dar, dass Kant nicht die Legitimität der Autorität von Büchern anzweifelt, sondern bestimmte Arten des Verhaltens gegenüber solchen Autoritäten. Es gehe um die »Art und Weise, wie das Individuum seinen eigenen Verstand durch das Buch ersetzt«<sup>11</sup>. In Übereinstimmung mit den Interpretationen Scholz' und Foucaults ist sich Kant vollkommen darüber im klaren, wie gering die Menge unseres Wissens wäre, versuchten wir, auf testimoniales Wissen zu verzichten. Von früheren Zeiten und anderen Ländern beispielsweise hätten wir gar kein Wissen.<sup>12</sup> Aus einer Logikvorlesung Kants wird das Beispiel berichtet, dass wir nur auf der Grundlage von Berichten wissen können, dass Madrid die Hauptstadt Spaniens ist. Dies gilt ganz offensichtlich für alle, die selbst noch nie in Madrid waren und ihr Wissen diesbezüglich nur aus mündlicher oder schriftlicher Mitteilung (beispielsweise aus Atlanten) haben. Aber selbst wenn

<sup>8</sup>Siehe oben, Kapitel 2.3.

<sup>9</sup>»Still, the way sociality enters here is consistent with a Lockean view, since there is no reliance on testimony. All the cognitive work is ones own. Kant remains an individualist in the same sense in which Locke is an individualist« (Schmitt, »Justification, Sociality, and Autonomy« [1987], S. 47).

<sup>10</sup>Vgl. Scholz, »Autonomie angesichts epistemischer Abhängigkeiten« (2001).

<sup>11</sup>Foucault, *Die Regierung des Selbst und der anderen* (2008/2009), S. 49.

<sup>12</sup>Vgl. V-Lo/Blomberg, AA XXIV: 245.10–13: »Ein großer Teil unserer Erkenntniße entspringt durch Glauben, und ohne den Glauben würden wir sehr vieler historischen Erkenntniße Entbehren müßen. wir würden keine größere Erkenntniße haben, als höchstens des Orts, wo wir leben, und der Zeit, in der wir leben.«



wir nach Madrid gingen, um uns mit eigenen Augen zu überzeugen, könnten wir nur von Einwohnern (oder durch von Einwohnern aufgestellte Schilder und ähnliches Informationsmaterial) erfahren, dass dies tatsächlich Madrid und überdies die Hauptstadt Spaniens ist.<sup>13</sup> Die vermeintlich unmittelbar eigene Erfahrung, die wir machen könnten, erweist sich somit als fundiert in Wissen, das selbst wiederum testimonial ist.<sup>14</sup>

Auch in vielen anderen Fällen lässt sich zeigen, dass von vorausgehenden Informationen abhängig ist, was wir wahrnehmen können. So kann zum Beispiel nur derjenige wahrnehmen, dass eine Banane reif ist, der weiß, dass Bananen beim Reifen ihre Farbe von Grün hin zu Gelb ändern, aber noch nicht schwarz werden. Und solche Informationen hat jeder von uns in der Regel zuvor von anderen gelernt, weswegen auch die je eigene unmittelbare Wahrnehmung ihre Grundlage (zumindest häufig) in testimonialen Wissen hat. Wir könnten die Dinge nicht *als* das wahrnehmen, als was wir sie wahrnehmen (zum Beispiel ein Stück Obst als reife Banane), wenn uns nicht zuvor von anderen gelehrt worden wäre, dies zu tun.<sup>15</sup> Und dabei erwerben wir nicht einfach eine Fähigkeit, sondern lernen auch allgemeine Wahrheiten über die Dinge, die wir in der Folge zu beurteilen beherrschen. Dies ist die Lehre, die wir auch schon aus Kants Madrid-Beispiel ziehen können.

Gerade weil es nicht möglich ist, unser testimoniales Wissen auf dem Wege eigener Erfahrung einzuholen, diese vielmehr in vielen Fällen selbst auf testimonialen Wissen beruht, ist es keine Option, den Ausdruck »Wissen« für diejenigen Überzeugungen zu reservieren, deren Rechtfertigung ohne Berufung auf Autoritäten auskommt. Eine solche Haltung nennt Kant einen »historischen Unglauben«; und diesen könne »man sich gar nicht als vorsätzlich, mithin auch nicht als zurechnungsfähig denken (weil

<sup>13</sup>Vgl. V-Lo/Wiener, AA XXIV,2: 896.1–9

<sup>14</sup>G. E. M. Anscombe hat ein ganz ähnliches Beispiel entwickelt, um die Unhintergebarkeit testimonialen Wissens aufzuzeigen. Sie legt dar, dass auch Einheimische in solchen Fällen nicht ohne Rückgriff auf genuin testimoniales Wissen auskommen können. In ihrem Beispiel muss selbst der gebürtige New Yorker Informationen von anderen bekommen haben, um auch nur die einfache Frage beantworten zu können, ob New York in Nordamerika liegt. Vgl. Anscombe, »What Is It to Believe Someone?« (1979/2008), S. 4: »Even if you inhabit New York and you have simply learned its name as the name of the place you inhabit, there is the question: How extensive a region is this place you are calling ›New York?‹ And what has New York got to do with this bit of a map? Here is a complicated network of received Information.«

<sup>15</sup>Vgl. Strawson, »Knowing from Words« (1994), S. 26: »[W]hat we in fact perceive, the very nature or character of our perceptual experience itself, is determined by the instruction, the information, we have received from the words of others.«

jeder einem Faktum, welches nur hinreichend bewährt ist, eben so gut als einer mathematischen Demonstration glauben muß, er mag wollen oder nicht)«<sup>16</sup>.

Für Kant ist es zunächst gleichgültig, ob wir Erkenntnisse durch je eigene Wahrnehmung belegen können oder lediglich durch den Bericht Anderer wissen. »Das Fürwahrhalten auf ein Zeugnis ist weder dem Grade noch der Art nach vom Fürwahrhalten durch eigene Erfahrung unterschieden.«<sup>17</sup> Dass es der Art nach nicht von Wissen durch direkte Wahrnehmung unterschieden ist, heißt auch, dass es nicht auf einem Schluss beruht, der die Aussage eines Anderen, die guten Erfahrungen mit dessen früheren Aussagen und Ähnliches zu Prämissen hat.<sup>18</sup> Testimoniales Wissen ist ebenso wie Wahrnehmungswissen nicht-inferentiell – was nicht heißt, dass man nicht über die Fähigkeit zu formal und material gültigen Inferenzen verfügen müsste, um solches Wissen erwerben zu können.<sup>19</sup>

Dass testimoniales und Wahrnehmungswissen dem Grade nach nicht unterschieden sind, heißt vermutlich, dass wir zwar Irrtümern und Täuschungen anheimfallen können, wenn wir etwas für wahr halten (was uns jemand sagt oder was wir glauben wahrzunehmen), diese Möglichkeit aber den Status der Erkenntnis als Wissen in den alltäglichen Fällen nicht unterminiert.<sup>20</sup> Es gibt auf dem Weg zu testimonialen

<sup>16</sup>WDO A 328, AA VIII: 146.8–11.

<sup>17</sup>Log A 103, AA IX: 69.2–4. Jäsches Vorlage zu diesem Satz war eine Randnotiz Kants zu Meier, *Auszug aus der Vernunftlehre* (1752), § 206 (AA XVI: 496.28–30, 497.18–22): »Das Glauben auf ein Zeugnis ist von dem Vorwahrhalten durch eigene Erfahrung gar nicht dem Grade nach unterschieden, auch nicht der Art nach. Aber wohl das Glauben auf (logisch) unzureichende Gründe der Vernunft« (Refl 2765, AA XVI: 501.9–12). Ein Beleg in einer von Kant selbst publizierten Schrift findet sich in: WDO A 319, AA VIII: 141.10–17.

<sup>18</sup>In demselben Sinne schreibt später Austin, dass es sich bei testimonialen Wissen um eine (legitime) eigenständige Wissensquelle handle, die keiner externen Rechtfertigung bedarf. Vgl. Austin, »Other Minds« (1946/1979), S. 82: »The statement of an authority [...] enables me to know something, which I shouldn't otherwise have known. It is a source of knowledge.«

<sup>19</sup>Dies ist eine der Kernaussagen Wilfrid Sellars', der darauf verweist, dass auch solch »unmittelbar« gewonnenes Wissen nur möglich ist, weil wir über eine Reihe allgemeiner Erkenntnisse verfügen und zu entsprechenden Inferenzen fähig sind. »I presume that no philosopher who has attacked the philosophical idea of givenness or, to use the Hegelian term, immediacy, has intended to deny that there is a difference between *inferring* that something is the case and, for example, *seeing* it to be the case. If the term ›given‹ referred merely to what is observed as being observed, or, perhaps, to a proper subset of the things we are said to determine by observation, the existence of ›data‹ would be as noncontroversial as the existence of philosophical perplexities« (Sellars, *Empiricism and the Philosophy of Mind* [1997], S. 13).

<sup>20</sup>Lawrence Pasternack schreibt: »It is not that Kant is overly optimistic about the reliability of testimony. Rather, he is equally pessimistic about it and our own judgment and so accepts testimony as evidence because it is no worse than relying upon our own experience« (Pasternack, »Kant on Opinion« [2014], S. 52).

Wissen und Wahrnehmungswissen Irrtumsmöglichkeiten, die es bei mathematischem Wissen nicht gibt; deswegen ist der Grad der Gewissheit geringer. Er ist aber doch höher als bei Meinungen, bloßen Vermutungen und Hypothesen. Von besonderer Bedeutung ist aber, dass es sich um dieselbe Art (nicht-inferentiellen) Wissens handelt; die Mitteilungen anderer sind also keine abgeleitete, sondern eine ursprüngliche Wissensquelle. Wir können hier von einer Wissensquelle *sui generis* sprechen oder sagen, dass Mitteilungen und eigene Erfahrungen *derselben* Wissensquelle angehören, die sich in zwei Arten aufteilen lässt. Ihren Niederschlag findet diese Darstellungsweise in dem normalsprachlichen Gebrauch von »Erfahrung«: Wir »erfahren« nicht nur etwas »am eigenen Leib«, wir erfahren insbesondere auch von anderen, das etwas der Fall ist. Wir erfahren beispielsweise aus der Zeitung die letzten Fußballergebnisse. Von diesem Sprachgebrauch scheint sich Kant jedoch zu distanzieren, wie Helmut Holzhey behauptet.<sup>21</sup> Wir wir dies auch terminologisch fassen, es bleibt von Wichtigkeit, dass es nach Kants Überzeugung zwischen eigener und fremder Erfahrung keinen philosophisch relevanten Unterschied gibt.

Der These von einem Gegensatz zwischen Aufklärung und epistemischer Arbeitsteilung hat Kant also selbst widersprochen. Wir sind darauf angewiesen, unser Wissen auch durch das Wissen anderer – auf dem Wege mündlicher Mitteilungen sowie durch Bücher – zu erweitern. Wer auf das Lesen von Büchern verzichtete, wäre hinterher nicht aufgeklärt, sondern ungebildet und am Ende gerade unfähig, sich etwa in Fragen der Gerechtigkeit und Richtigkeit politischer Entscheidungen ein angemessenes Urteil zu bilden.<sup>22</sup> Mag auch – wie Michael Albrecht behauptet<sup>23</sup> – eine zur Schau gestellte Abneigung gegen das Lesen von Büchern die Philosophie der Neuzeit und dabei insbesondere den eklektizistischen Teil der deutschen Aufklärung prägen, so liegt

<sup>21</sup> »Das Bekanntwerden mit dem, was andere erfahren haben, versteht Kant – im Unterschied zum alltäglichen Sprachgebrauch, in dem das Wort »Erfahren« gerade auch für ein Kennenlernen durch Hörensagen verwendet wird – nicht mehr als Erfahrung« (Holzhey, *Kants Erfahrungsbegriff* [1970], S. 124). Er beruft sich dabei auf eine Bemerkung Kants in seinem Handexemplar des Meierschen Logikbuchs (siehe Refl S. 2844; AA XVI: 542.7: »Wir erfahren keine Begebenheit, die uns erzählt wird.«). Dabei bleibt jedoch fraglich, ob es sich um eine eigene terminologische Festlegung oder eine Erläuterung des Sprachgebrauch Meiers handelt.

<sup>22</sup> In Kapitel 4.3.3 argumentierte ich für die Notwendigkeit zumindest basalen Wissens für die eigene Lebensführung. So gering dieses dem Umfang nach im Vergleich zum Gesamtumfang menschlichen Wissens auch sein mag, wir erwerben es doch zumindest partiell aus Büchern. Wenn Kant diese Ansicht nicht teilte, wäre es unverständlich, warum er eine »*Anthropologie in pragmatischer Hinsicht*« schreibt.

<sup>23</sup> Vgl. Albrecht, »Kants Kritik der historischen Erkenntnis – ein Bekenntnis zu Wolff?« (1982), S. 18–23.

doch auf der Hand, dass Bildung durch das Lesen von Büchern letztlich grundlegend für Mündigkeit ist.

Um das Mündigkeitsideal als vernünftig auszuweisen, sind wir gezwungen, eine Differenz zwischen einem mündigen und einem unmündigen Umgang mit Büchern anzunehmen. Bücher sollen unser Denken bereichern, nicht uns das Denken abnehmen – denn von genau dieser Gefahr, sich von Büchern das Denken *abnehmen* zu lassen, handelt der Satz aus der Schrift »*Was ist Aufklärung?*«. Worin liegt aber der Unterschied zwischen einem mündigen und einem unmündigen Umgang mit Büchern oder allgemein mit Informationen? Wann lässt man sich das Denken von Büchern ›abnehmen‹ und wann ist es für das Denken bereichernd?

In den Reflexionen zu Meiers »*Auszug aus der Vernunftlehre*«, die der Vorbereitung seiner Logikvorlesungen dienen, schreibt Kant: »Der historische Glaube ist vernünftig, wenn er kritisch ist.«<sup>24</sup> Was aber heißt es, dass ein Glaube kritisch ist? Unkritisch sind wir im Falle testimonialer Erkenntnis sicherlich, wenn wir leichtfertig jedem Glauben schenken und alles für bare Münze nehmen, was uns erzählt wird. Dies kann aber nicht heißen, dass wir jede Form genuin testimonialen Wissens als Ausdruck von Unmündigkeit zurückweisen. Es scheint erforderlich zu sein, einen Kompromiss zwischen beiden Extrempositionen zu finden<sup>25</sup> und einen testimonialen Skeptizismus zu vermeiden, ohne in Leichtgläubigkeit zu verfallen. Hierzu wiederum müssen konkrete Regeln im Umgang mit testimonialen Erkenntnissen angegeben werden, die einen mündigen Umgang mit Informationen von einem unmündigen abheben.<sup>26</sup> Zur Bewertung epistemischer Regeln gibt uns Kant eine Formel an die Hand, die dem kategorischen Imperativ ähnelt. Auch wenn ich sie in der vorliegenden Arbeit nun bereits oft zitierte, sei sie an dieser Stelle wiederholt:

<sup>24</sup>Refl 2763, AA XVI: 501.4.

<sup>25</sup>Im »Vorbericht, der sehr wenig für die Ausführung verspricht« zu den »*Träumen eines Geistersehers*« schreibt Kant, es sei »eben so wohl ein dummes Vorurtheil, von vielem, das mit einigem Schein der Wahrheit erzählt wird, ohne Grund Nichts zu glauben, als von dem, was das allgemeine Gerücht sagt, ohne Prüfung Alles zu glauben« (TG A 5, AA II: 318.9–12).

<sup>26</sup>Dem ›positiven Begriff‹ des Selbstdenkens zufolge sollen wir uns fragen, ob wir im Denken Grundsätzen folgen, die wir als allgemeine Regeln unseres Vernunftgebrauchs »tunlich« finden. Siehe zum positiven Begriff des Selbstdenkens oben Kapitel 2.2.1, S. 27, und die Angaben in Anmerkung 50, S. 27. Den Grundsatz, epistemisch gänzlich autark zu leben, können wir nicht akzeptieren; und daher sollten wir uns nach einer Alternative umschauen. Eine solche Alternative muss beinhalten, dass wir auf Äußerungen anderer hin vieles als Wissen akzeptieren und in unser Überzeugungssystem aufnehmen, einiges aber auch ausschließen.

Sich seiner *eigenen* Vernunft bedienen will nichts weiter sagen, als bei allem dem, was man annehmen soll, sich selbst fragen: ob man es wohl tunlich finde, den Grund, warum man etwas annimmt, oder auch die Regel, die aus dem, was man annimmt, folgt, zum allgemeinen Grundsatz seines Vernunftgebrauches zu machen?<sup>27</sup>

Diesen allgemeinen Maßstab gilt es natürlich auch auf den Erwerb testimonialen Wissens anzuwenden.

Zunächst einmal lässt sich die Maxime eines generellen Misstrauens verwerfen: Informationen, die uns andere mitteilen, keinen Glauben zu schenken, führte dazu, dass unsere epistemische Praxis zusammenbräche. Wir verfügten nicht einmal mehr über einen Grundstock an Wissen, und deshalb kann dies keine vernünftige epistemische Regeln sein.<sup>28</sup> Ebenso wenig wollen wir freilich unkritische Leichtgläubigkeit zu unserer Maxime machen. Also benötigen wir konkretere Regeln zum Umgang mit testimonialen Wissen. Nehmen wir – um ein einfaches Beispiel zu konstruieren – einmal an, Peter erzählt Jasmin, dass es regnet. Nehmen wir weiter an, dass Jasmin tatsächlich explizit der Frage nachgeht, was sie beachten muss, um auf Peters Auskunft kritisch zu reagieren. Vermutlich wird sie zunächst überlegen, ob Peter überhaupt vertrauenswürdig ist. Wenn Peter ständig die Unwahrheit sagt, wird sie vorsichtiger werden. »Wer einmal lügt, dem glaubt man nicht.« So lautet eine vertraute Maxime des kritischen Umgangs mit testimonialen Wissen. Auch wird sie sich fragen, ob Peter vielleicht ein spezielles Interesse daran haben könnte, dass sie glaubt, dass es regnet. Möglicherweise möchte er sich aus der Verabredung zu einem Ausflug herauswinden. Eine weitere Maxime besagt daher, dass wir mit Auskünften vorsichtiger umgehen, wenn der Zeuge ein eigenes Interesse hat, uns von etwas zu überzeugen. Gerade wenn erste Verdachtsmomente aufgekommen sind, fallen uns auch noch weitere Fragen ein: Woher kann Peter überhaupt wissen, dass es regnet? War er selbst gerade draußen?

<sup>27</sup>WDO A 229, AA VIII: 146–7.

<sup>28</sup>Auch Alix Cohen zeigt, dass eine Zurückweisung der Möglichkeit testimonialen Wissens mit der Universalisierbarkeitsforderung an epistemische Grundsätze unverträglich ist. Sie argumentiert dabei für drei Thesen (vgl. Cohen, »Kant on the Ethics of Belief« [2014], S. 326–328):

- 1) Ohne testimoniales Wissen wäre die »erweiterte Denkungsart« nicht möglich.
- 2) Die Universalisierung der Maxime, Mitteilungen nicht zu vertrauen, führte zur Unmöglichkeit von Mitteilungen selbst und damit in einen Widerspruch.
- 3) Wir unterliegen einem je eigenen Hang, unsere Erkenntnis mitzuteilen. Die Universalisierung der Maxime des Misstrauens führte jedoch dazu, dass wir diesem nicht mehr nachgehen könnten, was zu wollen uns unmöglich ist.

Konnte er aus dem Fenster schauen? Dies ergibt eine dritte mögliche Maxime: Wir sollten uns nur von solchen Leuten überzeugen lassen, die in der Lage sind, entsprechende Informationen zu erlangen. Und das kann einerseits heißen, dass potentielle Quellen testimonialen Wissens sowohl die persönlichen Kompetenzen haben (wer eine Amsel kaum von einer Krähe zu unterscheiden weiß, kann keine vertrauenswürdige Wissensquelle in ornithologischen Fragen sein), als auch sich in der richtigen Situation befinden müssen (nur der ist ein guter Zeuge eines Verbrechens, der sich in Tatortnähe aufgehalten hat und das Geschehen auch beobachten konnte). Es gibt also viele Möglichkeiten, den Begriff in der Form von Regeln zu konkretisieren, ohne die Möglichkeit testimonialen Wissens zurückzuweisen. Dabei liegt es zunächst nahe davon auszugehen, dass diese Regeln sich darauf beziehen, *wer* uns eine Information überbringt – es handelt sich um Regeln der Bewertung der Bonität von Informanten. Welche konkreten Regeln aber sind aus der Sicht der Aufklärungsphilosophie speziell bei Kant vernünftig?

Kant spricht bei »historischen Wahrscheinlichkeiten« von der Präsumtion, dass sich Unwahrheiten verraten.<sup>29</sup> Er benennt also zumindest eine Präsumtionstheorie, die wie Crusius behauptet, dass wir die Glaubwürdigkeit einer Informationsquelle präsumieren können, solange sich kein Grund findet, daran zu zweifeln. Überlegungen, wann die Glaubwürdigkeit einer Information in Zweifel zu ziehen ist, finden sich vor allem auch in seinen Vorlesungen; aber – so hatten wir gesehen – diese sind nicht geeignet, Kants Position zur Vereinbarkeit von Mündigkeit und testimonialen Wissen zu erläutern (siehe Kapitel 6.1). Es wird sich nun zeigen, dass die Überlegungen zum Unterschied von Philosophie und historischer Kenntnis bei Wolff (Kapitel 6.2) einen geeigneteren Ausgangspunkt bietet.

## 7.2. Kant und die historische Kenntnis der Philosophie

Bei Wolff bleibt Mündigkeit ein Status, den nur Gelehrte und auch diese nur in jeweils eng umgrenzten Wissenschaftsbereichen erlangen können. Mündigkeit wird zur kompetenten Teilnahme am Projekt einer methodisch disziplinierten und letztlich empirisch fundierten Wissenschaft, die Einsicht in die Gründe und Ursachen allen

---

<sup>29</sup>Vgl. Refl 2589, AA XVI: 430.4–6.

Geschehens zu erwerben versucht. Für Kants Forderung, jederzeit seinen eigenen Verstand zu gebrauchen, ist dieser Begriff von Mündigkeit viel zu anspruchsvoll. Es könnte niemand mündig in diesem Sinne werden, denn Mündigkeit wird so zu einer Art von Spezialistentum.

Damit Kant also von der Anknüpfung an Wolffs Systematik dennoch profitieren kann, muss er Änderungen vornehmen. Im folgenden werde ich zeigen, wie Kant die Begriffe der historischen und philosophischen Erkenntnis anders expliziert, als Wolff. Das Ergebnis wird sein, dass Kant den Bereich der Erkenntnisse, über die als bloß historische Erkenntnis zu verfügen ein defizienter Zustand ist, auf die metaphysischen Erkenntnisse, also den Kern der Philosophie beschränkt. Im Anschluss expliziere ich, was Kant unter »Metaphysik« versteht (Kapitel 7.3) und *warum* letztlich nur die Philosophie (in einem Sinne, der moderner ist, als Wolffs Begriff der *philosophia* oder ›Weltweisheit‹) für Fragen der Mündigkeit von Bedeutung ist (Kapitel 7.4).

Im Kapitel über die »Architektonik der reinen Vernunft« in der »Kritik der reinen Vernunft« unterteilt Kant die Gattung »Erkenntnis« in die Arten historische/empirische, mathematische und philosophische Erkenntnis. Die historische Erkenntnis ist Erkenntnis *ex datis*, die rationale oder Vernunfterkennntnis ist Erkenntnis *ex principiis*. Diese unterteilt sich wiederum in philosophische Erkenntnis als rationaler Erkenntnis *aus Begriffen* und mathematische Erkenntnis als rationaler Erkenntnis *aus der Konstruktion von Begriffen* (in der reinen Anschauung).<sup>30</sup> Seine Konzeption baut dabei auf der nun von Hobbes und insbesondere Wolff vertrauten Unterscheidung von historischen und philosophischen Erkenntnissen – bei Hobbes zwischen *absolute knowledge* und *conditional knowledge*<sup>31</sup> – auf. Die Grundlage, an der er sich orientiert, ist vermutlich

<sup>30</sup>Vgl. KrV B 863–865, AA III: 540.23–542.2. Dies ist zu trennen von der »Stufenleiter« der *Vorstellungsarten*, die »Vorstellung« als Gattungsbegriff betrachtet und in der auch von »Erkenntnis« als einer Art von Vorstellungen gehandelt wird. Die Erkenntnisse als objektive bewusste Vorstellungen unterteilen sich hier in Anschauungen und Begriffe (vgl. KrV B 376 f., AA III: 249.37–250.14). Mit dieser Stufenleiter verwandt sind die Grade der Erkenntnis hinsichtlich ihres objektiven Gehalts, die die »Jäsche-Logik« aufzählt: vorstellen, wahrnehmen, kennen, erkennen, verstehen, einsehen, begreifen (vgl. Log A 96 f., AA IX: 64.29–65.24). Der »Jäsche-Logik« zufolge handelt es sich bei diesen Stufenleitern oder Graden um Unterschiede der Erkenntnisse bezüglich ihrer Qualität oder *Klarheit* nach, während es uns hier um Unterschiede bezüglich der logischen Vollkommenheit der Modalität oder *Gewissheit* nach geht (vgl. Log A 107, AA IX: 70.27–35, sowie Log A 96 f., AA IX: 64.29–65.24).

<sup>31</sup>Siehe oben, Kapitel 6.2.1.

Christian Wolffs Systematik im »*Discursus praeliminaris de philosophia in genere*«<sup>32</sup>, aber er übernimmt sie nicht einfach, sondern nutzt sie für seine Zwecke, indem er sie seinen Interessen gemäß variiert und dadurch in seine Programmatik, die stärker als die Wolffs durch eklektische Einflüsse geprägt ist,<sup>33</sup> integriert. Kant versucht, die begriffliche Klarheit Wolffs mit der Forderung nach geistiger Selbständigkeit, die den Gehalt des »sapere aude!« ausmacht und in seiner Forderung nach Selbstdenken zum Ausdruck kommt, zu verbinden.<sup>34</sup> Eine solche Verbindung lässt die von Wolff herrührende Begrifflichkeit von historischer, philosophischer und mathematischer Erkenntnis freilich nicht unberührt.

<sup>32</sup>Dass Kant die Unterscheidung der Erkenntnisarten von Wolff – wenngleich möglicherweise vermittelt über einige andere Autoren – übernommen habe, behauptet Michael Albrecht (vgl. Albrecht, »Kants Kritik der historischen Erkenntnis – ein Bekenntnis zu Wolff?« [1982], S. 12 f.).

<sup>33</sup>Zur eklektischen Aufklärung bei Thomasius siehe Albrecht, *Eklektik* (1994), S. 398–416, sowie Gerlach, »Eklektizismus oder Fundamentalphilosophie?« (2001). Es ist unklar, ob Philosophen der Aufklärung wie Christian Thomasius korrekt als Eklektiker zu bezeichnen sind, ist doch bei diesem schon ein Übergang von einer Philosophie des Eklektizismus zu einer Philosophie des Selbstdenkens zu erkennen. Vgl. Albrecht, *Eklektik* (1994), S. 403: »In der Sache begründete Thomasius den Übergang von der Eklektik zum ›Selbstdenken‹ – das Wort fand er noch nicht«. Siehe hierzu außerdem Albrecht, »Thomasius – kein Eklektiker?« (1989); Holzhey, »Philosophie als Eklektik« (1983); Schneiders, »Vernünftiger Zweifel und wahre Eklektik« (1985). Zur Differenz einer eklektischen Philosophie in der Tradition Thomasius' zu Wolff und dem Wolffianismus siehe Gerlach (»Eklektizismus oder Fundamentalphilosophie?« [2001]), zur Eklektik insgesamt die sehr ausführliche begriffsgeschichtliche Darstellung in Albrecht (*Eklektik* [1994], hier v. a. S. 398–603). Kant beschreibt die antiken Eklektiker der ›Jäsche-Logik‹ zufolge als »Selbstdenker, die sich zu keiner Schule bekannten, sondern die Wahrheit suchten und annahmen, wo sie sie fanden« (Log A 37; AA IX: 31.29–30), stellt also einen expliziten Zusammenhang zwischen Aufklärung und antiker Eklektik heraus. Andererseits schreibt er selbst abwertend, dass die Neuplatoniker »sich Eklektiker nannten, weil sie ihre eigenen Grillen allenthalben in älteren Autoren zu finden wußten, wenn sie solche vorher hineingetragen hatten« (WDO A 324; AA VIII: 144.34–36). Giorgio Tonelli sieht Kant als *Vertreter* der Eklektik: »I also came to the conclusion that he was an *anti-Wolffian* eclectic« (Tonelli, »Conditions in Königsberg and the Making of Kant's Philosophy« [1975], S. 139). Tonelli schreibt dabei gegen die Einordnung Kants in die Leibniz-Wolffsche Schulmetaphysik an: »Kant non è [...] mai stato un wolffiano, e il suo sviluppo si spiega appunto con una costante intenzione polemica nei confronti del wolffismo, che lo spinge ad accettare viepiù radicalmente le dottrine avverse a tale filosofia« (Tonelli, *Elementi metodologici e metafisici in Kant dal 1745 al 1768* (1959), S. vii, o. H. im Orig.). Auch dank der Arbeiten von Tonelli lässt sich heute nicht mehr pauschal von einer wolffianischen Anfangsphase Kants sprechen, mag auch Tonellis Darstellung »ihrerseits polemisch überspitzt sein« (Schwaiger, *Kategorische und andere Imperative* [1999], S. 31).

<sup>34</sup>Vgl. Albrecht, »Kants Kritik der historischen Erkenntnis – ein Bekenntnis zu Wolff?« (1982). Dem widerspricht auch nicht, dass das bekannte Horaz-Zitat auf einer Medaille der Alethophilen in der Form »sapere audent« (womit Leibniz und Wolff gemeint waren) den Weg in den Diskurs der Aufklärung fand, wie Bronisch (vgl. »Was ist Aufklärung?« [2011], S. 256) behauptet, und dass damit zum Ausdruck gebracht wurde, dass gerade diese beiden Autoren dem Wahlspruch beispielgebend gefolgt seien (vgl. D. Döring, »Sapere aude« oder die Notwendigkeit der autonomen Vernunft« [2011], S. 263). Zumindest Kants *Deutung* des »sapere aude!« verlässt den Boden der Philosophie Wolffs.



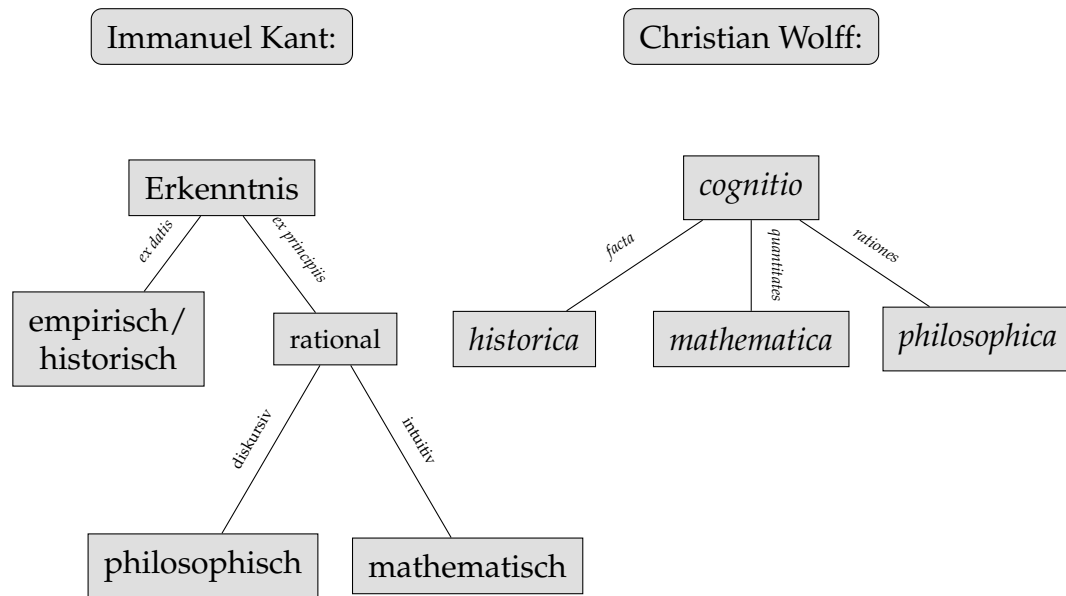


Abbildung 7.1.: Einteilung der Erkenntnisarten nach Wolff und Kant im Vergleich

Im folgenden soll Kants Fassung dieser Systematik erläutert werden in Kontrast zu und in Anlehnung an Wolffs Darstellung, der sie zumindest in ihren groben Konturen noch immer entspricht (siehe Abbildung 7.1). Ich beginne hierzu im nächsten Abschnitt mit dem Begriff der rationalen Erkenntnis, der bei Kant gegenüber Wolff neu eingeführt wird (Kapitel 7.2.1). Dazu ist auch der zugehörige Gegenbegriff der historischen oder empirischen Erkenntnis zu klären (Kapitel 7.2.2). Eigentliches Ziel ist die Herausstellung des Begriffs und der Bedeutung philosophischer Erkenntnis, die – wie sich herausstellen wird – auch aus methodischen Gründen im Zentrum der Forderung nach epistemischer Autonomie steht.<sup>35</sup> Den Unterschied zwischen philosophischer und mathematischer Erkenntnis als Unterarten der rationalen Erkenntnisse und die besondere Stellung der mathematischen Erkenntnis werde ich in Kapitel 8.2 eingehender beleuchten, um die besonderen Schwierigkeiten der philosophischen Erkenntnis zu besprechen, die sich aus der Endlichkeit unseres Denkens ergeben.

### 7.2.1. Vernunft Erkenntnisse

Eine Abweichung von Wolff ist bereits bei oberflächlicher Betrachtung sichtbar: Kant fasst die mathematische und philosophische Erkenntnis zunächst zur rationalen Er-

<sup>35</sup>Siehe dazu Kap. 7.3, insb. 7.3.1, sowie 7.4.

kenntnis zusammen, um sie anschließend wieder zu differenzieren. Dahinter jedoch steht eine grundlegende Neufassung der Begriffe philosophischer und mathematischer Erkenntnis sowie ein gegenüber Wolff abgewandelter Begriff der Vernunftkenntnis. Gerade Kants Begriff rationaler Erkenntnis wird im weiteren Verlauf wichtig für ein Verständnis dessen, was es nach ihm heißt, mündig Informationen zu rezipieren.

Christian Wolff nennt eine Erkenntnis mathematisch, wenn sie von Quantitäten handelt.<sup>36</sup> So verfügt derjenige über eine *cognitio mathematica*, der weiß, dass die Fallbeschleunigung auf der Erdoberfläche im Schnitt etwa  $9,81 \frac{m}{s^2}$  beträgt oder dass im Kühlschrank noch zwei Flaschen Schwarzbier liegen. Diese Erkenntnisse sehen auf den ersten Blick wie *cognitiones historicae* aus, aber wegen ihres thematischen Bezugs auf Quantitäten werden sie »*mathematicae*« genannt. Ebenso hat derjenige eine *cognitio mathematica* und nicht *philosophica*, der bei der Angabe der Gründe einer Tatsache auch die involvierten Quantitäten ausgehend von den Angaben der bei den Gründen vorhandenen Quantitäten mit berechnen kann. Wer also nicht nur die Erdanziehung auf der Grundlage der Tatsache der Gravitation, dass sich schwere Körper gegenseitig anziehen, zu erklären weiß (und so über eine *cognitio philosophica* verfügt), sondern darüber hinaus auch mittels einer Berechnung ausgehend von Radius und Masse der Erde und dem Newtonschen Gravitationsgesetz  $F_G = G \cdot \frac{m_1 \cdot m_2}{r^2}$  erklären kann, warum die Fallbeschleunigung gerade besagte  $9,81 \frac{m}{s^2}$  beträgt, verfügt über eine *cognitio mathematica*. Diese setzt freilich die *cognitio philosophica* voraus und bekräftigt diese.<sup>37</sup>

Grundlage der *cognitio mathematica* kann somit sowohl die *cognitio historica* als auch die *cognitio philosophica* sein; es hat mitunter gar den Anschein, als handle es sich bei der *cognitio mathematica* wahlweise um eine *cognitio historica* oder *cognitio philosophica* von Quantitäten, also gar nicht um eine Art *neben* diesen, sondern um eine jeweilige *Unterart* derselben. Eine solche Begriffsbestimmung ist aber unbefriedigend, wie auch Kant bemängelt, der darauf hinweist, dass die Philosophie auch von Quantitäten und die Mathematik auch von Qualitäten handle.<sup>38</sup> Deswegen sei es ein Fehler, den

<sup>36</sup>Vg. Wolff, *Discursus praeliminaris de philosophia in genere* (1728/1996), § 14: »Cognitio quantitatis rerum est ea, quam mathematicam appellamus.«

<sup>37</sup>Der größte Nutzen der *cognitio mathematica* ist nach Wolff gerade darin zu sehen, dass sie die enthaltene *cognitio philosophica* mit größerer Gewissheit ausstattet, und nicht etwa in dem Nutzen, den uns mathematische Zusammenhänge auf technischem Gebiet bringen (vgl. ebd., § 27).

<sup>38</sup>»Übrigens handelt die Philosophie eben sowohl von Größen, als die Mathematik, z. B. von der Totalität, der Unendlichkeit usw. Die Mathematik beschäftigt sich auch mit dem Unterschiede der

Unterschied der Erkenntnisarten auf dieser Grundlage fassen zu wollen, statt die Art des Erkennens als Ausgangspunkt zu wählen.

Die Thematik einer jeweiligen Erkenntnisart, das, *wovon* Erkenntnisse einer bestimmten Art handeln, falls dies einheitlich und klar bestimmt sein sollte, ergebe sich erst hinterher auf der Grundlage von Definitionen, die sich auf die ›Form‹ der jeweiligen Erkenntnis beziehen:

In dieser Form besteht also der wesentliche Unterschied dieser beiden Arten der Vernunftkenntnis, und beruht nicht auf dem Unterschiede ihrer Materie, oder Gegenstände. Diejenigen, welche Philosophie von Mathematik dadurch zu unterscheiden vermeineten, daß sie von jener sagten, sie habe bloß die *Qualität*, diese aber nur die *Quantität* zum Objekt, haben die Wirkung für die Ursache genommen. Die Form der mathematischen Erkenntnis ist die Ursache, daß diese lediglich auf Quanta gehen kann.<sup>39</sup>

Unter einer Erkenntnis versteht Kant hier<sup>40</sup> die »bestimmte[.] Beziehung gegebener Vorstellungen auf ein Objekt.«<sup>41</sup> Wir erkennen einen Gegenstand – etwa ›dieses Buch‹ –, wenn wir Vorstellungen – die Anschauung des Buches und den Begriff der Farbe Grün – auf diesen Gegenstand beziehen und ihn dadurch näher Bestimmen: »Dieses Buch ist grün.« Dadurch bringen wir die beiden Vorstellungen – hier die Anschauung und den Begriff – zur objektiven Einheit der Apperzeption und fällen ein Urteil. Denn ein Urteil ist »nichts anderes [...], als die Art, gegebene Erkenntnisse [Anschauungen und Begriffe; A. G.] zur objektiven Einheit der Apperzeption zu bringen.«<sup>42</sup> Die ›Form‹ einer Erkenntnis ist dann anhand dieser Beziehung zu charakterisieren, also anhand der Frage, *wie* oder auf welcher Grundlage wir die Vorstellung zur objektiven Einheit der Apperzeption bringen. Die grundlegende Unterscheidung, die Kant hier als relevant erachtet, ist: Wir können die Vorstellungen auf der Grundlage von Erfahrung (*a posteriori*) oder ohne diese Grundlage (*a priori*) zur Einheit bringen.<sup>43</sup> Und dies spiegelt sich wieder in der Art und Weise, wie Kant nicht erst mathematische und

---

Linien und Flächen, als Räumen, von verschiedener Qualität, mit der Kontinuität der Ausdehnung, als einer Qualität derselben« (KrV B 743, AA III: 470.15–20).

<sup>39</sup>KrV B 742, AA III: 469.34–470.4.

<sup>40</sup>Siehe Anmerkung 72 auf S. 75. In der ›Stufenleiter‹ bestimmt Kant die Erkenntnis abweichend als eine Vorstellung, die mit Bewusstsein auf Objekte bezogen wird. Dass es sich dabei aber um einen anderen Begriff handelt, der nur mit demselben Wort belegt ist, wird daraus deutlich, dass sich Erkenntnisse in diesem Sinne in Anschauungen und Begriffe unterteilen. Sie *bestimmen* ein Objekt nicht, sondern dienen dazu, dieses *in Urteilen* zu bestimmen, also in Erkenntnissen der anderen Art. Sie sind aber selbst keine Urteile, sondern nur mögliche Bestandteile von Urteilen.

<sup>41</sup>KrV B 137, AA III: 111.17–18.

<sup>42</sup>KrV B 141, AA III: 114.7–8.

<sup>43</sup>Vgl. KrV B 12 f., AA III: 35.1–36.5.

philosophische, sondern bereits historische und rationale Erkenntnisse differenziert. »Wenn ich von allem Inhalte der Erkenntnis, objektiv betrachtet, abstrahiere, so ist alles Erkenntnis, subjektiv, entweder historisch oder rational. Die historische Erkenntnis ist *cognitio ex datis*, die rationale aber *cognitio ex principiis*«<sup>44</sup> Der Unterscheidungsgrund liegt – wie hier schon zu vermuten ist – darin, ob eine Erkenntnis ausschließlich der Spontaneität entstammt oder nur durch Rekurs auf Rezeptivität möglich ist. Die rationale Erkenntnis ist – so werde ich später zeigen – eine Erkenntnis des autonomen oberen Erkenntnisvermögens, die historische Erkenntnis ist eine Erkenntnis des unteren Erkenntnisvermögens.<sup>45</sup>

Statt ihres Gegenstandsbereichs ist bei Kant also der Ursprung oder die Art ihres *Erwerbs* Ausgangspunkt der Differenzierung von Erkenntnisarten. Dabei unterscheidet er das Empirische vom Rationalen und historische von rationalen Erkenntnissen.<sup>46</sup> Auf das nicht ganz einfache Verhältnis des Empirischen zu den historischen Erkenntnissen werde ich gleich eingehen,<sup>47</sup> bis dahin werde ich das Empirische unberücksichtigt lassen und mich ausschließlich dem Unterschied zwischen historischen und rationalen Erkenntnissen widmen.

Kant bestimmt den Unterschied historischer und rationaler Erkenntnis folgendermaßen: Historische Erkenntnis ist *cognitio ex datis*, rationale Erkenntnis *cognitio ex principiis*. Rational ist eine Erkenntnis, wenn sie »aus allgemeinen Quellen der Vernunft, [...] d. i. aus Prinzipien«<sup>48</sup> erkannt wird. Aus Prinzipien oder den allgemeinen Quellen der Vernunft – und nicht *ex datis* – stammen wiederum Philosophie und Mathematik. Mathematische und philosophische Erkenntnis haben somit eine wichtige Gemeinsamkeit: Sie sind beide *Vernunft Erkenntnisse*, also Erkenntnisse, für deren Erwerb wir keine Erfahrung benötigen, die uns nicht gegeben (*ex datis*) werden müssen, sondern die wir aus dem je eigenen Gebrauch der Vernunft schöpfen können. Dabei gibt es zwei Arten, eine Erkenntnis aus Prinzipien zu generieren, und nach diesen zwei Arten differenziert Kant die beiden Arten rationaler Erkenntnisse, Mathematik und Philosophie: Eine rationale Erkenntnis ist eine ›diskursive‹ Vernunft Erkenntnis *aus Begriffen* oder eine ›intuitive‹ Vernunft Erkenntnis *aus der Konstruktion von Begriffen*.

<sup>44</sup>KrV B 863 f., AA III: 540.30–33.

<sup>45</sup>Siehe dazu Kap. 7.3.3.

<sup>46</sup>Vgl. KrV B 863 f., AA III: 540.27–33.

<sup>47</sup>Siehe Kapitel 7.2.2.

<sup>48</sup>KrV B 864 f., AA III: 541.15–17.

Vernunftkenntnis aus Begriffen sind philosophische, Vernunftkenntnis aus der Konstruktion von Begriffen mathematische Erkenntnisse.<sup>49</sup>

Damit ergibt sich die Einteilung, die im Ergebnis (ihrer resultierenden Dreiteilung) derjenigen Wolffs sehr ähnlich sieht, insofern sie die Erkenntnisse in empirisch/historische (bei Wolff: *cognitio historica*), mathematische (bei Wolff: *cognitio mathematica*) und philosophische Erkenntnisse (bei Wolff: *cognitio philosophica*) einteilt (siehe wiederum Abbildung 7.1 auf Seite 298). In ihrem Konstruktionsprinzip hingegen unterscheidet sich diese Einteilungen gewaltig voneinander, insofern Wolff die Erkenntnisse hinsichtlich ihres Gegenstandes – *facta, rationes, quantitates* – unterscheidet, Kant hingegen hinsichtlich der Art ihres Erwerbs – *ex datis, ex principiis*, aus Begriffen, aus der Konstruktion von Begriffen.

Der wichtigste Unterschied zwischen Kants und Wolffs Einteilung ist folgender: Wolff erklärt uns, dass *jede* Erkenntnis ihre Grundlage in der Erfahrung habe, denn die rationale Erkenntnis zeichnet sich nicht durch die Quellen ihres ursprünglichen Erwerbs aus, sondern durch ihre rationale *Verbindung*.<sup>50</sup> Und diese Erfahrungsgebundenheit gelte nicht nur innerhalb der Naturforschung, sondern auch für die *philosophia prima*, Moral- und politische Philosophie und sogar für die Mathematik, die ihre Begriffe, teilweise sogar ihre Grundsätze aus der Erfahrung hätten.<sup>51</sup> Das Neue an Kants Systematik ist die Annahme eines Bereichs von Erkenntnissen, die ihre Quelle in der Vernunft – der »Spontaneität« als Selbsttätigkeit<sup>52</sup> des erkennenden Subjekts – haben.

<sup>49</sup> »Alle Vernunftkenntnis ist nun entweder die aus Begriffen, oder aus der Konstruktion von Begriffen; die erstere heißt philosophisch, die zweite mathematisch« (KrV B 865, AA III: 541.18–20).

<sup>50</sup> Vgl. Wolff, *Psychologia empirica* (1732/1968), § 483: »Ratio est facultas nexus veritatum universalium intuendi seu perspicendi.« Außerdem Wolff, *Discursus praeliminaris de philosophia in genere* (1728/1996), §§ 10 f., 26, 34. »Praemittenda adeo est cognitioni philosophicae historica atquecum ista constanter conjugenda, ne firmum desit fundamentum« (ebd., § 11). Dabei zeigt § 10, dass wir um die Gründe für eine Tatsache wiederum aus Erfahrung wissen können und also historische Erkenntnis die feste Grundlage (»firm[um] ac inconcuss[um] [...] fundament[um]«, § 11) der philosophischen liefern kann. Zusätzlich ist die philosophische Erkenntnis der Bestätigung durch historische Erkenntnis im Experiment bedürftig (§ 26). Insofern die Philosophie Wissenschaft sein soll, muss sie nach Wolff in Experiment und Beobachtung fundiert sein: »In philosophia itaque principia ab experientia derivanda, quae demonstrantur experimentis ac observationibus confirmanda« (ebd., § 34). Siehe auch Schneiders, »Vernunft und Verstand – Krisen eines Begriffspaares« (1995), S. 44 f.

<sup>51</sup> Vgl. Wolff, *Discursus praeliminaris de philosophia in genere* (1728/1996), § 12.

<sup>52</sup> »Selbsttätigkeit« ist bei Kant wie schon bei Baumgarten die Übersetzung des lateinischen »spontaneitas« (vgl. KrV B 68, AA III: 70.22, 70.27, 107.25; Baumgarten, *Metaphysica — Metaphysik* [1739/2011], § 704, auch in AA XVII: 131.26, 131.33). Noch Wolff übersetzt »spontaneitas« als »Willkühr«, wie er im ersten Register der »Deutschen Metaphysik« vermerkt (vgl. Wolff, *Deutsche Logik* [1713/1978], S. 677).

### 7.2.2. *Cognitio ex datis*: Historische und empirische Erkenntnis

Einen weiteren bereits oberflächlich erkennbaren Unterschied zwischen Wolffs und Kants Systematik stellt die Verwendung des Wortes »empirisch« dar. Während Wolff zumindest im »*Discursus praeliminaris*« unisono von *cognitiones historicae* spricht, verwendet Kant manchmal den Ausdruck »historisch« und mitunter den Ausdruck »empirisch«, um eine Erkenntnis zu bezeichnen, die keine Vernunftkenntnis ist. Zunächst ließe sich vermuten, dass »empirisch« einfach ein Synonym zu »historisch« ist; schon bei Wolff waren die historischen Erkenntnisse mit den Erfahrungserkenntnissen zumindest koextensional. Bei Kant scheint sich bereits aus der Begriffsbestimmung zu ergeben, dass genau die empirischen Erkenntnisse historisch sind. Eine weitere sprachlich naheliegende Möglichkeit besagt, dass wir unter empirischen Erkenntnissen die Erkenntnisse aus eigener Erfahrung, unter historischen Erkenntnissen aber die uns mitgeteilten Erkenntnisse aus zweiter Hand verstehen.<sup>53</sup> Beide Vorschläge taugen nicht als Interpretation der Unterscheidung, wie ich in diesem Abschnitt darlegen werde.

Friedrich Kambartel behauptet, es sei zwischen der *cognitio ex datis* als historischer Erkenntnis auf der einen und empirischer Erkenntnis auf der anderen Seite scharf zu unterscheiden, da Kant mit der *cognitio ex datis* im Anschluss an Wolff ausschließlich singuläre Aussagen über einzelne Gegenstände und einzelne Geschehnisse bezeichne<sup>54</sup>, während empirische Erkenntnisse wesentlich allgemein seien oder wesentlich allgemeine Behauptungen enthielten.<sup>55</sup> »Von der ›cognitio ex datis‹ ist bei Kant wie bei Leibniz die ›empirische Erkenntnis‹ wohl zu unterscheiden. Diese, d. h. z. B. die Physik, ist Philosophie, nämlich ›empirische Philosophie‹.«<sup>56</sup> Während historische Erkenntnisse nur in singulären, nicht aber in generellen Urteilen bestünden, verwende Kant »empirische Erkenntnis« gleichbedeutend mit der »rationale[n] Verarbeitungs-

<sup>53</sup>Dies schlägt Thomas Kater vor (vgl. Kater, *Politik, Recht, Geschichte* [1999], S. 140).

<sup>54</sup>Kambartel sieht Allgemeines bei Wolff in historischen Erkenntnissen nur in Form von *Begriffen* enthalten. Wegen deren Allgemeinheit brauche es auch für Wolff und alle anderen, die hierin in der Tradition des Aristoteles stehen, mehrere Wahrnehmungen, um eine Erfahrung bilden zu können (Vgl. Kambartel, *Erfahrung und Struktur* [1968], S. 55–57). Mit Kant gesprochen ließe sich sagen: Es müssen viele Fälle gegeben sein, damit wir mittels *reflektierender* Urteilskraft *Begriffe bilden* können, die dann die *bestimmende* Urteilskraft auf einen einzelnen Fall *anwenden* kann. Aber die *Urteile* bleiben doch singuläre.

<sup>55</sup>Vgl. ebd., S. 54–58, 85, 99.

<sup>56</sup>Ebd., S. 85. Interessant ist, dass Kambartel den Ausdruck »Erkenntnis« in Entgegensetzung gegen die *cognitio ex datis* betont, als ob es sich bei dieser nicht um eine Erkenntnis handelte.

stufe der Wahrnehmung, die exemplarisch die physikalische Erkenntnis darstellt«<sup>57</sup>. In dieser Unterscheidung sieht Kambartel die wichtige Neuerung, die Kants Philosophie gegenüber ihren Vorläufern erbringe – ein besseres Verständnis des Empirischen, welches er dem bloß Historischen der Neuzeit gegenüberstelle. Die Grundlage hierfür bestehe in den von Kant angeführten *empirischen* Prinzipien<sup>58</sup>, so dass die empirische Erkenntnis wegen ihrer in Prinzipien gründenden Allgemeinheit auf die Seite der *cognitio ex principiis* zu gehören scheint.

Dass zumindest ein Teil dieser Behauptungen nicht haltbar ist, zeigte bereits das letzte Kapitel. Die Tradition, in der Kant steht, versteht unter der *cognitio historica* keine singulären Urteile in dem Sinn, den Kambartel hier voraussetzt. Und auch Kant gibt – soweit ich sehe – keinerlei Anlässe, den Begriff historischer Erkenntnis in diesem Sinne zu fassen.<sup>59</sup> Fraglos handelt es sich bei Vernunftkenntnissen ausnahmslos um allgemeine Erkenntnisse und nicht um singuläre Aussagen. Wenn eine Aussage also ein singuläres Urteil artikuliert, dann liegt notwendig eine historische Erkenntnis vor. Aber daraus folgt nicht, dass alle historischen Erkenntnisse in singulären Urteilen bestehen. Und noch viel weniger lässt sich daraus etwas über den Unterschied zwischen historischen und empirischen Erkenntnissen lernen. Empirischen Erkenntnissen kommt »nur angenommene und komparative *Allgemeinheit*«<sup>60</sup> im Unterschied zur strengen Allgemeinheit von Vernunftkenntnissen zu – Kant nennt sie auch »empirische Allgemeinheit«<sup>61</sup>. Aber für die Annahme, historischer Erkenntnis fehle nach Kant auch diese Stufe an Allgemeinheit, fehlt schlicht jegliche textbasierte Evidenz. Und auch für die Annahme, empirische Erkenntnisse seien – wie Kambartel schreibt –

<sup>57</sup>Kambartel, *Erfahrung und Struktur* (1968), S. 99.

<sup>58</sup>Vgl. ebd., S. 85.

<sup>59</sup>Kant bringt den Begriff historischer Erkenntnis nur im Kontrast zu »dogmatischer« Erkenntnis mit dem Mangel an Allgemeinheit in Verbindung, welcher ihr aber auch nur manchmal anhafte. Eine solche Darstellung findet sich zumindest in der »*Logik Blomberg*«: »Eine Erkenntnis ist *Historisch*, wenn sie mit der Form der Vernunft nicht übereinstimmt, *rational* wenn sie mit derselben übereinstimmt, und zwar ohne Ansehung des Objects. Hier aber müssen wir auch auf das Object reflectiren, wenn wir den Unterschied zwischen der Dogmatischen, und Historischen Erkenntnis feste setzen wollen.

1.<sup>mo</sup> Die *Dogmatische* ist eine allgemeine Erkenntnis, die a priori aus der Vernunft entspringet

2.<sup>do</sup> Die *Historische* aber ist *nicht immer* allgemein, und beruhet auf den aussagen geschehener Dinge, auf der aussage der anderen, sie entstehet also *a posteriori*.« (V-Lo/Blomberg, AA XXIV: 99.14–24)

Daraus scheint aber doch zu folgen, dass das Historische *manchmal* allgemein ist.

<sup>60</sup>KrV B 3; AA III: 29.3–4.

<sup>61</sup>KrV B 4, AA III: 29.9.

als »rationale Verarbeitungsstufe«<sup>62</sup> zu verstehen, sehe ich keine Grundlage in Kants Schriften.

Dagegen ist es *prima facie* nicht abwegig, von empirischen Prinzipien zu sprechen und *a fortiori* physikalische Erkenntnisse, wie sie Wolff als philosophische Erkenntnisse vorschwebten, als *cognitiones ex principiis* anzusehen. Kant spricht oft von »empirischen Prinzipien« und sogar von »Vernunftkenntnis aus empirischen Prinzipien«, die er »empirische Philosophie«<sup>63</sup> nennt. Und damit scheint die hier vorgelegte Deutung der Unterscheidung von historischen und Vernunftkenntnissen durchaus gefährdet zu sein, insofern ich vorausgesetzt habe, dass es sich bei den Vernunftkenntnissen oder *cognitiones ex principiis* um Erkenntnisse *a priori* handelt. Was also sind Prinzipien und was sind Erkenntnisse aus Prinzipien?

Erkenntnisse aus Prinzipien sind zunächst ganz allgemein solche, die wir mittels eines Vernunftschlusses erhalten, der als Obersatz eine allgemeine Aussage enthält, die *in dieser Verwendung als Obersatz eines Vernunftschlusses* »Prinzip« genannt wird. Kant schreibt:

Ich würde daher Erkenntnis aus Prinzipien diejenige nennen, da ich das Besondere im Allgemeinen durch Begriffe erkenne. So ist denn ein jeder Vernunftschluß eine Form der Ableitung einer Erkenntnis aus einem Prinzip. Denn der Obersatz gibt jederzeit einen Begriff, der da macht, daß alles, was unter der Bedingung desselben subsumiert wird, aus ihm nach einem Prinzip erkannt wird. Da nun jede allgemeine Erkenntnis zum Obersatze in einem Vernunftschlusse dienen kann, [...] so können diese denn auch, *in Ansehung ihres möglichen Gebrauchs*, Prinzipien genannt werden.<sup>64</sup>

Es kann also eine jede allgemeine Aussage – wenngleich dies eine uneigentliche Rede-weise ist – auch Prinzip genannt werden. Ob eine allgemeine Aussage ein Prinzip ist, das ist keine Frage ihrer Form, insofern diese isoliert von anderen Urteilen betrachtet wird. Eine allgemeine Aussage ist dann ein Prinzip, wenn sie in einem entsprechenden logischen Kontext steht. Ein Vorurteil ist entsprechend der »Logik« zufolge ein vorläufiges Urteil, welches als Prinzip oder Grundsatz (beide Ausdrücke sind synonym) akzeptiert wird und dadurch unbegründete oder Fehltrile generiert.<sup>65</sup>

<sup>62</sup>Kambartel, *Erfahrung und Struktur* (1968), S. 99.

<sup>63</sup>KrV B 868, AA III: 543.25–26.

<sup>64</sup>KrV B 357, AA III: 238.24–32, Hervorhebung von mir. Einen Vernunftschluss nennt Kant einen Schluss mit mehr als einer Prämisse; der Gegenbegriff ist der des *Verstandesschlusses* (vgl. KrV B 360, AA III: 240.14–20).

<sup>65</sup>»Vorurteile sind vorläufige Urteile, *in so ferne sie als Grundsätze angenommen werden*. – Ein jedes Vorurteil ist als ein Prinzip irriger Urteile anzusehen und aus Vorurteilen entspringen nicht vorurteile, sondern irrige Urteile« (Log A 116, AA IX: 75.24–27).



Die entsprechende allgemeine Aussage können wir nach Kant nun aber aus der Vernunft oder aus der Erfahrung haben; und somit gibt es Vernunftprinzipien und eben auch empirische Prinzipien.<sup>66</sup> Im ersten Fall läge ein »realer Vernunftgebrauch« zugrunde, in dem die Vernunft selbst unabhängig von jeder Erfahrung (Begriffe und Grundsätze aufstellt, im zweiten Fall handelte es sich nur um einen logischen Vernunftgebrauch, in dem die Vernunft ihr gegebene allgemeine Erkenntnisse miteinander verknüpft, ohne selbst auf den konkreten Inhalt bezogen zu sein.<sup>67</sup> Entsprechend bezeichnet Kant den Begriff »Prinzip« als zweideutig: Eine allgemeine Aussage könne relativ zu ihrem Gebrauch ein Prinzip sein, insofern sie den Obersatz eines Vernunftschlusses bildet, und sie könne »an sich selbst« und ihrem »eigenen Ursprung nach« ein Prinzip sein.<sup>68</sup> Nur letztere nennt er »schlechthin Prinzipien«, während »alle allgemeine Sätze überhaupt komparative Prinzipien heißen können.«<sup>69</sup> Im Architektonikkapitel der »*Kritik der reinen Vernunft*« scheint mir dann wiederum gar kein Zweifel daran zu bestehen, dass Kant Prinzipien im Sinne hat, die gänzlich *a priori* sind.<sup>70</sup> Gerade um dies herauszustellen bemüht er sich um mehrfache Abgrenzung der »reinen Philosophie« auch gegen die »empirische Philosophie« und ihre »empirischen Prinzipien«.<sup>71</sup> Prinzipien im eigentlichen Sinn dieses Wortes sind *a priori*<sup>72</sup> und darin unterscheidet sich Kants Begriff der *cognitio ex principiis* von Wolffs Begriff der *cognitio philosophica*. Die empirischen Prinzipien, von denen Kant spricht sind in ihrer Verwendung Prinzipien, aber doch keine Erkenntnisse aus Prinzipien, sondern gerade aus Erfahrung. Nun ist es möglich, etwas auf der Grundlage solcher empirischer Prinzipien zu erkennen, was dann in gewisser Hinsicht eine Erkenntnis ›aus (empirischen) Prinzipien‹ ist. So kann derjenige, der das Fundament seines Hauses untergräbt, aus

<sup>66</sup>Vgl. KrV B 868, AA III: 543.24–26: »Alle Philosophie aber ist entweder Erkenntnis aus reiner Vernunft, oder Vernunftkenntnis aus empirischen Prinzipien. Die erstere heißt reine, die zweite empirische Philosophie.«

<sup>67</sup>Vgl. KrV B 355, AA III: 237.26–30.

<sup>68</sup>Vgl. KrV B 356, AA III: 238.12–15.

<sup>69</sup>KrV B 358, AA III: 359.7–8.

<sup>70</sup>Ein weiteres Indiz findet sich zu Beginn der »*Kritik der Urteilskraft*« innerhalb der Einteilung des ›Gebiets der Philosophie‹: »So weit Begriffe a priori ihre Anwendung haben, so weit reicht der Gebrauch unseres Erkenntnisvermögens nach Prinzipien und mit ihm die Philosophie« (KU S. xvi, AA V: 174.3–5).

<sup>71</sup>»Alle Philosophie aber ist entweder Erkenntnis aus reiner Vernunft, oder Vernunftkenntnis aus empirischen Prinzipien. Die erstere heißt reine, die zweite empirische Philosophie« (KrV B 868, AA III: 543.24–26).

<sup>72</sup>In der »*Jäsche-Logik*« heißt es: »Wir haben die Vernunftkenntnisse für Erkenntnisse aus Prinzipien erklärt; und hieraus folgt: daß sie a priori sein müssen« (Log A 21, AA IX: 22.33–34).

empirischen Prinzipien und damit in einer gewissen Hinsicht *a priori* wissen, dass es einstürzt.<sup>73</sup> Doch wie er es doch nicht gänzlich *a priori* wissen kann, so ist seine Erkenntnis auch nicht gänzlich *ex principiis*. Denn die empirischen Erkenntnisse, die er als Prinzipien verwenden kann, müssen doch zunächst in der Erfahrung gegeben (*ex datis*) sein.

Eine alternative Deutung der Unterscheidung historischer und empirischer Erkenntnis entwickelt Thomas Kater, der überdies Kants Unterscheidung von objektiv und subjektiv betrachteten Erkenntnissen berücksichtigt. Nach Kater zeichnet sich die empirische Erkenntnis – ebenso wie die rationale Erkenntnis – durch Objektivität aus, weil sie aus eigener Erfahrung – die rationale Erkenntnis aus eigener Vernunft – entspringe. Die historische Erkenntnis hingegen sei bloß mitgeteilt, wie Kant der »Jäsche-Logik« zufolge die historische Gewissheit als abgeleitete Gewissheit aus *fremder* Erfahrung der Gewissheit aus *eigener* Erfahrung gegenüberstellt<sup>74</sup>; und so wird auch plausibel, warum es sowohl von empirischer als auch von rationaler Erkenntnis wiederum historische Erkenntnis geben kann. Nach diesem Modell unterscheidet Kant also zunächst zwischen objektiver und (bloß) subjektiver Erkenntnis und unterteilt die objektive Erkenntnis wiederum in rationale Erkenntnis (eigener Vernunftgebrauch) und empirische Erkenntnis (eigene Erfahrung).<sup>75</sup>

Diese grundlegende Unterscheidung ließe sich auch auf Kants Unterscheidung subjektiv und objektiv zureichenden Fürwahrhaltens und die Bezeichnung des lediglich subjektiv, nicht aber objektiv zureichenden Fürwahrhaltens als *Glauben* sowie des sowohl subjektiv als auch objektiv zureichenden Fürwahrhaltens als *Wissen* beziehen.<sup>76</sup> Da die Bezeichnung testimonialer Erkenntnis als »historischer Glaube« im 18.

<sup>73</sup>Siehe hierzu KrV B 2, AA III: 28.7–18.

<sup>74</sup>Vgl. Log A 107 f., AA IX: 71.3–7. Man beachte jedoch, dass an dieser Stelle zum einen von historischer *Gewissheit*, nicht aber von historischer *Erkenntnis* gesprochen wird und dass zum anderen die historische Gewissheit als abgeleitete *empirische* (»derivative empirica«) Gewissheit der empirischen Gewissheit *per se* gar nicht entgegengestellt, sondern der *ursprünglichen* empirischen (»originarie empirica«) Gewissheit gegenübergestellt und damit doch noch immer als eine von zwei Formen empirischer Gewissheit betrachtet wird.

<sup>75</sup>Vgl. Kater, *Politik, Recht, Geschichte* (1999), S. 141: »Ist der Ursprung der Erkenntnis objektiv, beruht sie also auf unmittelbarer Sinneswahrnehmung oder eigener Vernunftanstrengung. Die Erkenntnis subjektiven Ursprungs ist die je mitgeteilte Erkenntnis, und zwar unabhängig davon, ob sie auf fremder Erfahrung beruht oder auf fremder Vernunft. Damit ist sichergestellt, daß eine mitgeteilte Vernunftkenntnis aus Sicht dessen, dem sie mitgeteilt worden ist, keine Erkenntnis *der* Vernunft darstellt.«

<sup>76</sup>Vgl. KrV B 850, AA III: 532.36–533.5, sowie Log A 98–107, AA IX: 65.33–70.31.

Jahrhundert durchaus verbreitet war, liegt es nahe, diese Unterscheidung auch in die Deutung des Begriffs historischer Erkenntnis hinein zu lesen.<sup>77</sup> Der Begriff historischer Erkenntnis wird hier also im Sinne testimonialer Erkenntnis gedeutet und als (bloß) subjektiv abgetan, hinterher aber durch Überlegungen zur Bonität des Zeugen partiell rehabilitiert.<sup>78</sup>

Dem widerspricht jedoch der Status, der testimonialen Erkenntnissen bei Kant zugeschrieben wird (siehe Kapitel 7.1). Kant negiert jeden graduellen wie auch jeden qualitativen Unterschied zwischen dem Fürwahrhalten auf Grund eigener Erfahrung und dem auf Grund fremder Erfahrung.<sup>79</sup> In der »Jäsche-Logik« wird die historische Gewissheit explizit unter der Rubrik »Wissen« thematisiert.<sup>80</sup> Auch in »Was heißt: sich im Denken orientieren?« wird gesagt, dass testimoniale Erkenntnisse völlig zu Recht als Wissen bezeichnet werden.<sup>81</sup> Wissen ist aber ein Fürwahrhalten, das subjektiv *und* objektiv zureichend ist.<sup>82</sup> Wenn historische Erkenntnis also Wissen ist oder sein kann, dann kann sie nicht dadurch charakterisiert werden, dass man sagt, sie sei eine nur subjektiv zureichende Erkenntnis. Und auch die Deutung, sie sei nur subjektiven, nicht aber objektiven Ursprungs, konfligiert mit der kategorischen Gleichstellung von Erkenntnissen aus eigener und solchen aus fremder Erfahrung.

In der Tat finden wir bei Kant zunächst eine grundlegende Unterscheidung, die sich des Begriffspaares »subjektiv«/»objektiv« bedient und die begriffliche Unterscheidung zwischen historischen und empirischen Erkenntnissen erst ermöglicht. Erst im Anschluss unterscheidet er rationale von historischen sowie rationale von empirischen Erkenntnissen – und setzt in der »Kritik der reinen Vernunft« das Rationale dem Empirischen entgegen. Daraus folgt gerade deswegen nicht die Identität des Empirischen und des Historischen, weil beide Unterscheidungen auf verschiedenen »Ebenen« liegen. Und eben diese unterschiedlichen »Ebenen« werden mit Hilfe der

<sup>77</sup>Thomas Kater stellt diese Verbindungen nicht her. Er bezieht den subjektiven Ursprung nicht auf ein bloß subjektiv zureichendes Fürwahrhalten und erkennt auch, dass Kant keinen Unterschied bzgl. der Evidenz von Wahrnehmungs- und testimonialen Wissen behauptet. Dennoch deutet Kater den Begriff »historisch« im Sinne von »testimonial« und behauptet, solcher Erkenntnis komme nach Kant nur ein subjektiver, aber kein objektiver Ursprung zu, obwohl er selbst zuvor sieht, dass Kant die mittelbare Erfahrung wie jede andere Erfahrung auch ansieht und dem historischen allein das *a priori* erkennbare entgegensetzt (siehe Kater, *Politik, Recht, Geschichte* [1999], S. 140).

<sup>78</sup>Vgl. ebd., S. 143–146.

<sup>79</sup>Vgl. Log A 103, AA IX: 69.2–4.

<sup>80</sup>Vgl. Log A 108, AA IX: 71.6–7.

<sup>81</sup>Vgl. WDO A 319, AA VIII: 141.10–17.

<sup>82</sup>Vgl. KrV B 850, AA III: 533.4–5, sowie Log A 107, AA IX: 70.27–31.

Ausdrücke »subjektiv« und »objektiv« beschrieben. Den deutlichsten Ausdruck findet dies in der ›Jäsche-Logik‹:

Man kann nämlich Erkenntnisse unterscheiden

- 1) nach ihrem *objektiven* Ursprunge, d. i. nach den Quellen, woraus eine Erkenntnis allein möglich ist. In dieser Rücksicht sind alle Erkenntnisse entweder *rational* oder *empirisch*;
- 2) nach ihrem *subjektiven* Ursprunge, d. i. nach der Art, wie eine Erkenntnis von den Menschen kann erworben werden. Aus diesem letztern Gesichtspunkte betrachtet sind die Erkenntnisse entweder *rational* oder *historisch*, sie mögen an sich entstanden sein, wie sie wollen. Es kann also *objektiv* etwas ein Vernunfterkentnis sein, was *subjektiv* doch nur historisch ist.<sup>83</sup>

Wir dürfen dies nicht so verstehen, dass einige Erkenntnisse einen objektiven, andere lediglich einen subjektiven Ursprung hätten. *Jede* Erkenntnis, die als konkretes Wissen eines Subjekts von einem Sachverhalt vorliegt, kann sowohl hinsichtlich ihres subjektiven als auch hinsichtlich ihres objektiven Ursprungs betrachtet werden. Jede Erkenntnis hat folglich sowohl einen objektiven als auch einen subjektiven Ursprung. Gerade *nicht* unterschieden werden hier subjektive von objektiven Erkenntnissen oder ein nur subjektiv zureichendes Fürwahrhalten (Glauben) von einem solchen, das auch objektiv zureichend ist (Wissen).

Eine Erkenntnis subjektiv betrachten heißt, auf das jeweilige Verhältnis des Denkenden zu dieser Erkenntnis achten. Hierbei interessiert nicht der Inhalt der Erkenntnis, sondern aus welchen Gründen jemand diese für wahr hält. Sie ist dabei historisch, wenn sie in einem konkreten Fall für wahr gehalten wird, weil die in Rede stehende Person selbst wahrgenommen oder von anderen erfahren hat, dass etwas der Fall ist. Zwischen eigener und fremder Erfahrung existiert aus Kants Perspektive kein relevanter Unterschied<sup>84</sup>, beides ist subjektiv betrachtet historische Erkenntnis.

Eine Erkenntnis objektiv betrachten heißt hingegen, von dem Verhältnis eines besonderen Subjekts zu ihr gerade absehen und fragen: Was für eine Art von Erkenntnis liegt vor? Ebenso wie wir unter »Wissenschaft« einerseits die Institution und das Ge-

<sup>83</sup>Log A 20f., AA IX: 22.11–20. Dies fügt sich auch sehr gut in die – weitaus weniger ausführlichen und daher deutungsoffeneren – Ausführungen der ersten Kritik ein: »Ich verstehe hier aber unter Vernunft das ganze obere Erkenntnisvermögen, und setze also [objektiv betrachtet, A. G.] das Rationale dem Empirischen entgegen.

Wenn ich [hingegen; A. G.] von allem Inhalte der Erkenntnis, objektiv betrachtet, abstrahiere, so ist alles Erkenntnis, subjektiv, entweder historisch oder rational« (KrV B 863f., AA III: 540.27–31).

<sup>84</sup>Dies gilt für seine publizierten Werke. In den Logikvorlesungen unterschied Kant sehr wohl zwischen eigener und fremder Erfahrung und auch zwischen Erfahrungen erster, zweiter und dritter Hand und diskutiert auch die Frage, wie die Glaubwürdigkeit sukzessiv abnimmt (bei »subordinierten Zeugen«, »mündliche Überlieferung«) oder durch das übereinstimmende Zeugnis Vieler »koordinierte[r] Zeugen« (»das öffentliche Gerüchte«) zunimmt (vgl. V-Lo/Philippi, AA XXIV: 450.20–28).

samt an vorliegendem Wissen und andererseits die je eigene Fähigkeit und Expertise verstehen können,<sup>85</sup> so können wir »Erkenntnis« einerseits als objektiv vorliegenden Teil der Wissenschaft und andererseits als mein je eigenes Urteil verstehen. Im ersten Fall betrachten wir eine Erkenntnis objektiv, im zweiten Falle subjektiv. Und auch im Falle objektiver Erkenntnisse lässt sich fragen: Handelt es sich um eine Erkenntnis *a priori*, eine Vernunftkenntnis? Oder handelt es sich um eine Behauptung, deren Wahrheit ausschließlich durch Rekurs auf (eigene oder fremde) Sinneswahrnehmung auszumachen ist, also eine Erkenntnis *a posteriori*? Wir fragen dann nicht mehr, ob dieser oder jener etwas ohne Rekurs auf Erfahrungen oder Mitteilungen erkannte, sondern ob die Erkenntnis selbst derart ist, dass es *möglich* und *angemessen* ist, sie ohne Hilfe der Wahrnehmung zu erkennen. Der Unterschied zwischen rationalen und empirischen Erkenntnissen fällt also mit der Unterscheidung zwischen Erkenntnissen oder Urteilen *a priori* und *a posteriori* zusammen, die ebenso nur das Urteil an sich, nicht aber die besondere Situation und die zufälligen Kompetenzen des gerade Urteilenden berücksichtigt.

Eine Erkenntnis, die subjektiv betrachtet rationale Erkenntnis sein kann, ist immer auch objektiv betrachtet rationale Erkenntnis. Aber während es nicht möglich ist, von objektiv empirischer Erkenntnis subjektiv rationale Erkenntnis zu erlangen (man müsste aus reiner Vernunft erkennen, was nur empirisch erkennbar ist), lässt sich doch subjektiv historische Erkenntnis von objektiv rationalen Erkenntnissen erwerben, insbesondere indem man sich sagen lässt, was andere rational erkannt haben.<sup>86</sup> Eine graphische Übersicht dazu gibt Abbildung 7.2, in der der problematische Fall einer his-

<sup>85</sup>Diese Unterscheidung spielt in der deutschen Aufklärungsphilosophie durchaus eine Rolle. Als Belege können die bereits oben angeführten Erläuterungen von Stiebritz zu Wolffs Logik dienen (vgl. Stiebritz, *Erläuterungen der Vernünftigen Gedancken von den Kräfften des menschlichen Verstandes Wolffs* [1741/1977], § 44, sowie oben Kapitel 6.2.2, S. 267). Siehe als weiteren Beleg Mendelssohn, »Über die Frage: was heißt aufklären?« (1784/2008), S. 4.

<sup>86</sup>Wolff thematisiert außerdem den Fall, dass wir mathematische Sätze anhand der Erfahrung belegen (vgl. Wolff, *Discursus praeliminaris de philosophia in genere* [1728/1996], § 19). Wir könnten beispielsweise den Satz des Pythagoras dadurch stützen wollen, dass wir verschiedene rechtwinklige Dreiecke ausmessen und induktiv darauf schließen, dass  $a^2 + b^2 = c^2$  allgemein gilt. Ähnlich verhält es sich mit den Beispielen, die Kripke anführt. Dieser vermengt in seiner Kritik an der Auffassung, die Klassen apriorischer und empirischer Erkenntnisse seien disjunkt, beide Ebenen, insofern er durch das Anführen von Erkenntnissen, die objektiv rational, aber subjektiv historisch sind, die Möglichkeit gegeben sieht, empirische Erkenntnis mathematischer Wahrheiten zu haben (vgl. Kripke, *Name und Notwendigkeit* [1981], S.45 ff.).

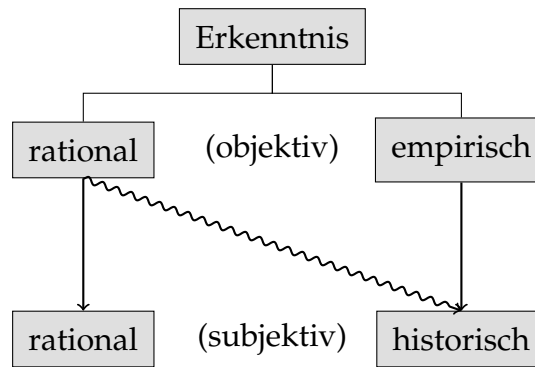


Abbildung 7.2.: Objektive und subjektive Differenzierung von Erkenntnissen nach Immanuel Kant

torischen Erkenntnis von Vernunftwahrheiten hervorgehoben ist. Wir verstehen damit auch die Aussage der ›Jäsche-Logik‹ besser, die ich bereits weiter oben<sup>87</sup> anführte:

Wenn wir in Dingen, die auf Erfahrungen und Zeugnissen beruhen, unsre Erkenntnis auf das Ansehen anderer Personen bauen: so machen wir uns dadurch keiner Vorurteile schuldig; denn in Sachen dieser Art muß, da wir nicht alles selbst erfahren, und mit unserm eigenen Verstande umfassen können, das Ansehen der Person die Grundlage unsrer Urteile sein. – Wenn wir aber das Ansehen anderer zum Grunde unsers Fürwahrhaltens in Absicht auf Vernunft Erkenntnisse machen: so nehmen wir diese Erkenntnisse auf bloßes Vorurteil an.<sup>88</sup>

Testimoniale Erkenntnis ist eine Unterart historischer Erkenntnisse und wer testimoniales Wissen um die Vernunftwahrheiten hat, die ein anderer erkannte, der hat historische Erkenntnis objektiv rationaler Erkenntnisse. Die Grundforderung der Aufklärung wertet testimoniales Wissen bezüglich rationaler Erkenntnisse ab, erlaubt sie aber bei empirischen Erkenntnissen. Ob wir etwas aus eigener oder fremder *Erfahrung* haben, das markiert aus Sicht des »sapere aude!« keinen relevanten Unterschied, wohl aber, ob wir etwas aus eigener oder fremder *Vernunft* haben.

Mit der Kritik an der historischen Erkenntnis von Vernunftwahrheiten schließt sich Kant Descartes' Kritik an der Büchergelehrsamkeit an, aus der keine echte Wissenschaft resultiere, weil sie bloß den Erwerb historischer Kenntnisse beinhalte.<sup>89</sup> Wie auch schon Wolff unterscheidet sich Kant darin von Descartes, dass er den Begriff der ›bloß historischen Kenntnis‹ ausführlich ausarbeitet und dabei nicht historische Erkenntnisse *per se* ablehnt, sondern nur solche von (objektiv) philosophischen (oder

<sup>87</sup>Siehe Kapitel 6.2.1, Seite 254.

<sup>88</sup>Log A 120, AA IX: 77.31–78.5.

<sup>89</sup>Siehe dazu Kapitel 5.2.1, insb. ab S. 207.

allgemeiner: rationalen) Erkenntnissen. Im Unterschied zu Wolff grenzt er den Bereich der philosophischen Erkenntnisse auf die Erkenntnisse *a priori* ein, zu deren Rechtfertigung wir nicht auf Erfahrung verweisen müssen. Damit ist es ein weitaus engerer Bereich, der für Fragen der Mündigkeit relevant ist, als noch bei Wolff. Übernahme er dessen Konzeption ohne Änderung, so wäre nur derjenige schlechthin aufgeklärt, der in allen Bereichen der Wissenschaft eigene Kompetenz besitzt. In der Tat aber ist der Bereich dessen, was für Mündigkeit relevant ist, viel geringer. Es ist plausibel zu sagen, dass auch derjenige mündig sein kann, der Aussagen der Quantenmechanik oder der Allgemeinen Relativitätstheorie weder zu erläutern noch zu begründen in der Lage ist, während es eine zwingende Voraussetzung von Mündigkeit ist, in Fragen des moralisch Richtigen selbst kompetent urteilen zu können. Fragen der Moral sind nicht nur der Form nach philosophische (also diskursive Vernunft-) Erkenntnisse – während quantenmechanisches Wissen (zumindest überwiegend, vielleicht aber auch zur Gänze) empirisches Wissen darstellt –; die Moral ist darüber hinaus auch von grundlegender Bedeutung für das, was Kant die Bestimmung des Menschen nennt (siehe Kapitel 4), während wir dieser Bestimmung auch dann selbstbestimmt folgen können, wenn wir über kein tiefgreifendes physikalisches Wissen verfügen.

Nach Kants Aufklärungsprogrammatik ist es problematisch, von philosophischen Erkenntnissen *bloß* testimoniales Wissen zu haben, weil dadurch das Selbstdenken durch bloßes »Nachbilden« ersetzt wird.<sup>90</sup> Dies ist die primäre Konkretisierung des »Sapere aude!«: Man soll nicht dasjenige, was aus dem je eigenen Gebrauch der Vernunft erkannt werden kann, stattdessen als genuin testimoniales Wissen übernehmen, also als Wissen, dessen Korrektheit man unabhängig von der Autorität eines Anderen nicht beurteilen kann. Und darauf bezieht sich die an Wolff angelehnte Abneigung gegen eine bloß historische Erkenntnis philosophischen Wissens hinter Kants Diktum, man könne und solle nicht Philosophie, sondern Philosophieren lernen.<sup>91</sup>

<sup>90</sup>Vgl. KrV B 864, AA III: 541.8. Kant spricht dort von dem »nachbildende[n] Vermögen«, welches »nicht das erzeugende« ist.

<sup>91</sup>Vgl. NEV A 5, AA II: 306.30–32, sowie KrV B 865, AA III: 541.34–542.2. Siehe zur Vorgeschichte dieser Redeweise die Überlegungen von Norbert Hinske (»Ursprüngliche Einsicht und Versteinierung« [1995]), der ebenfalls Christian Wolffs drei Erkenntnisarten als wichtige Grundlage ausmacht (vgl. ebd., S. 19–23). Dass wir häufig und mit einer gewissen Notwendigkeit den Unterricht mit einer solchen historischen Darstellung wissenschaftlicher Lehren beginnen, worauf erst die Einübung in wissenschaftliche Techniken, das eigene Verstehen wissenschaftlicher Theorien und die selbständige Teilnahme an Forschungstätigkeiten folgt, ist möglicherweise Hintergrund der zunächst schwer verständlichen Aussage: »In einer Wissenschaft *wissen* wir oft nur die *Erkenntnisse*, aber nicht die dadurch

Kant nennt ein System diskursiver Vernunft Erkenntnisse auch *Metaphysik*<sup>92</sup> und stellt damit – ausgerechnet – eine Disziplin in den Mittelpunkt seines Aufklärungsprogramms, die eben durch die Aufklärung in Verruf geraten zu sein scheint.<sup>93</sup> Dies überrascht, insofern Metaphysik landläufig gerade nicht mit der Aufklärung in Verbindung gebracht wird und Kant sie mit der Vernunftkritik gerade zu überwinden scheint. Doch zunächst handelt es sich nicht um die (positive) Aufforderung, Metaphysik selbst zu betreiben, sondern um die (negative) Warnung, keine metaphysischen Behauptungen von anderen zu übernehmen. Es ist ja denkbar, dass wir auf Metaphysik auch weitestgehend verzichten können. Wir müssten sie dafür zunächst als solche identifizieren und jede Übernahme metaphysischer Überzeugungen auf der Grundlage von Mitteilungen verweigern. Ich werde im folgenden zunächst Kants Begriff der Metaphysik skizzieren, damit überhaupt feststeht, um welchen Themenbereich es der Aufklärungsforderung geht. Ich werde dabei in mehreren Schritten vorgehen: Zum ersten ist der Begriff der Metaphysik zu konkretisieren und sein enges Verhältnis zum Begriff der Philosophie darzulegen. Es wird sich zeigen, dass Kants gegenüber seinen Vorgängern deutlich veränderter Metaphysikbegriff die methodischen Überlegungen aus diesem Kapitel mit den inhaltlichen Überlegungen in Kapitel 4 verbindet.

---

*vorgestellten Sachen*; also kann es eine Wissenschaft von demjenigen geben, wovon unsre Erkenntnis kein Wissen ist« (Log A 110, AA IX: 72.8–10).

<sup>92</sup>»[D]as System der reinen Vernunft (Wissenschaft), die ganze (wahre sowohl als scheinbare) philosophische Erkenntnis aus reiner Vernunft im systematischen Zusammenhange [...] heißt *Metaphysik*« (KrV S. 869, AA III: 543.29–544.2).

<sup>93</sup>Dass Metaphysik nicht im Gegensatz zur Aufklärung stehen muss, sondern gerade deren Anliegen sein kann, ist freilich bekannt. Frederick C. Beiser etwa schreibt: »Only metaphysics, the young Kant believed, could rescue the *Aufklärung*'s faith in reason from the attacks of the Pietists. Only it could provide a rational justification for our moral and religious beliefs, and thus a middle path between skepticism and fideism« (Beiser, »Kant's intellectual development« [1992], S. 30). Gerade das Bemühen um eine Religion nach Maßgabe der Vernunft motiviert metaphysische Bemühungen (vgl. Schmidt-Biggemann, »Metaphysik als Provokation« [2010]). Gegen die Metaphysik wendet sich in der deutschen Aufklärungsphilosophie insbesondere der Versuch von Thomasius, den Einfluss der Theologie auf die Jurisprudenz zurückzuweisen (vgl. Hunter, »Christian Thomasius and the Desacralization of Philosophy« [2000], S. 602). Zu einer »bürgerlichen« Aufklärung in dieser Traditionslinie siehe Hunter, *Rival Enlightenments* (2001), passim.



### 7.3. Selbstdenken als Metaphysik

Ob Kant als Metaphysiker zu lesen ist, gehört zu den Fragestellungen, welche die Kantforschung der ersten Hälfte des 20. Jahrhunderts prägten.<sup>94</sup> Man kann aber kaum behaupten, dass die Diskussion zu einem abschließenden Ergebnis gekommen wäre, denn noch immer ist unklar, wie sich Kants Philosophie zur Metaphysik verhält.<sup>95</sup> Einige Interpreten sehen das Problem darin, dass der Ausdruck »Metaphysik« bei Kant keine einheitliche Bedeutung habe.<sup>96</sup>

Eine wichtige Rolle spielen möglicherweise diachrone Unterschiede in der Auffassung Kants zu Begriff, Wesen und Möglichkeit von Metaphysik. So nennt Frederick C. Beiser vier verschiedene Phasen der zeitlichen Entwicklung Kants, die mit unterschiedlichen Positionen zur Frage nach Metaphysik verbunden sind.<sup>97</sup> Und Eckart Förster spricht von drei Metaphysikbegriffen bei Kant – ›vor-kritisch‹, ›kritisch‹ und ›nach-kritisch‹.<sup>98</sup> Nun interessiert hier der ›kritische‹ Begriff von Metaphysik, insofern dieser auf der vernunftkritischen Analyse unserer Endlichkeit basiert (der ›vor-kritische‹ Begriff also nicht thematisch ist und das »*Opus postumum*« in dieser Arbeit nicht besprochen werden soll).

Was ist das neue an einer ›kritischen Metaphysik‹? Kants Explikation des Begriffs klingt einfach: Eine Metaphysik ist kritisch genau dann, wenn ihr eine Untersuchung über die Möglichkeit von Metaphysik vorangeht; andernfalls heißt sie dogmatisch.<sup>99</sup> Die Vernunftkritik wiederum lässt sich unschwer als eine Analyse unserer Endlich-

<sup>94</sup>Siehe dazu den Überblick in Funke, »Die Diskussion um die metaphysische Kantinterpretation« (1976).

<sup>95</sup>Siehe dazu das schon etwas ältere, aber noch immer aktuelle Urteil von Walsh (vgl. »Kant and Metaphysics« [1976], S. 372).

<sup>96</sup>Vgl. bspw. Beiser, »Kant's intellectual development« (1992), S. 26 f. Reinhard Brandt schreibt: »Ein wichtiges Ziel der folgenden Ausführungen ist es zu zeigen, daß eine Pauschalvorstellung von der Metaphysik in der Kantischen Philosophie nur die Kreation des Interpreten sein kann – in den Werken, die die Quelle unserer Erkenntnisse bilden, läßt sich eine einheitliche Vorstellung von Metaphysik und von dem Problem der Metaphysik nicht finden« (Brandt, »Kant als Metaphysiker« [1990], S. 77).

<sup>97</sup>Er spricht von der »*period of infatuation*« (1746–1759), der »*period of disillusionment*« (1760–1766), der »*period of partial reconciliation*« (1766–1772) und der »*period of divorce*« (1772–1780) (vgl. Beiser, »Kant's intellectual development« [1992], S. 26).

<sup>98</sup>Vgl. Förster, »Kants Metaphysikbegriff« (1987).

<sup>99</sup>Dogmatismus ist die »Anmaßung, mit einer reinen Erkenntnis aus Begriffen (der philosophischen), nach Prinzipien, so wie sie die Vernunft längst im Gebrauche hat, ohne Erkundigung der Art und des Rechts, womit sie dazu gelangt ist, allein fortzukommen. Dogmatismus ist also das dogmatische Verfahren der reinen Vernunft, ohne vorangehende Kritik ihres eigenen Vermögens« (KrV B xxxv, AA III: 21.27–30). Siehe auch KrV B 7, AA III: 31.7–12.

keit<sup>100</sup> und verstehen. Wir sind endlich, insofern unsere Spontaneität nur durch Rückgriff auf unsere Sinnlichkeit die eigene Tätigkeit mit Gehalt und Weltbezug ausstatten kann. Kein Gedanke kann einen Inhalt haben, ohne dass er sich direkt oder indirekt auf unsere Erfahrungen bezieht; ein Denken ohne Rezeptivität wäre entsprechend ein »frictionless spinning in the void«<sup>101</sup> (siehe hierzu Kapitel 3). Deswegen müssen sich metaphysische Begriffe und Erkenntnisse mindestens dadurch auf Sinnlichkeit beziehen, dass sie für *mögliche* Erfahrungen gelten. Dies wiederum hat Auswirkungen auf den Begriff von Metaphysik.

Beckmann unterscheidet vier verschiedene mögliche Auswirkungen der Kritik auf Metaphysik:

Kritik kann versuchen, Metaphysik [...] entweder zu ersetzen [...] oder zu zersetzen [...] oder allererst zu ermöglichen [...] oder prinzipiell zu verändern. Im ersten Fall steht Kritik der Metaphysik gegenüber in der Beziehung der *Substitution*, im zweiten Fall in der Beziehung der *Destruction*, im dritten Fall in der Beziehung der *Konstitution* und im vierten Fall schließlich in der Beziehung der *Transformation*[.]<sup>102</sup>

Dabei versuche Kants Vernunftkritik, Metaphysik allererst zu ermöglichen oder zu *konstituieren*. Damit scheint sich an den Inhalten der Metaphysik nicht viel zu ändern, außer dass möglicherweise *weniger* metaphysische Wahrheiten erkannt werden können, als man zuvor fälschlicher Weise annahm. Dagegen sehen auch einige Interpreten eine fundamentale Änderung. Otfried Höffe etwa behauptet, gemessen an dem überlieferten Begriff von Metaphysik sei Kants Transzendentalphilosophie gar nicht metaphysisch.<sup>103</sup>

Dies zeigt zur Genüge, dass der Metaphysikbegriff klärungsbedürftig ist, soll die These von ihrem zentralen Stellenwert für die Forderung der Aufklärung nach Mündigkeit gehaltvoll sein. Ich werde im folgenden zunächst Kants Metaphysikbegriff rekonstruieren und sein Verhältnis zum Begriff der Philosophie beleuchten (Kapitel 7.3.1), um anschließend zu zeigen, warum Kant denkt, dass wir auf Metaphysik nicht verzichten können (Kapitel 7.3.2). Am Ende werde ich dann zeigen, dass autonomes Denken tatsächlich darin besteht, über Kompetenz im Bereich der Metaphysik zu verfügen (Kapitel 7.3.3). Freilich heißt dies nicht, über eine »eigene« Metaphysik zu

<sup>100</sup>Darauf insistiert besonders Martin Heidegger (vgl. Heidegger, *Kant und das Problem der Metaphysik* [1965], § 5 und passim).

<sup>101</sup>McDowell, *Mind and World* (1994), S. 11.

<sup>102</sup>Beckmann, »Zur Transformation von Metaphysik durch Kritik« (1985), S. 292.

<sup>103</sup>Vgl. Höffe, »Ethik ohne und mit Metaphysik« (2007), S. 416 f.

verfügen, die sich möglicherweise durch Originalität auszeichnen und sich von derjenigen anderer unterscheiden soll. Wir sollen im Bereich der einen Metaphysik je selbst kompetent urteilen können.

### 7.3.1. Kants Metaphysikbegriff

Die Philosophie der Neuzeit kennt keinen einheitlichen Metaphysikbegriff, sondern vielfältige Verwendungsweisen von »Metaphysik« und »metaphysisch«, die sich in synchroner Betrachtung zwischen den Regionen, Strömungen und auch Autoren beträchtlich unterscheiden und in diachroner Betrachtung den Wandlungen einer im Entstehen begriffenen philosophischen Disziplin unterliegen.<sup>104</sup> Man beachte etwa, dass das bekannte Schema einer in Ontologie, rationale Kosmologie, rationale Psychologie und rationale oder natürliche Theologie einzuteilenden Metaphysik erst innerhalb der an Wolff anschließenden Schulmetaphysik entstand und die (terminologisch fixierte) Einteilung in eine *metaphysica generalis* und eine *metaphysica specialis* sogar noch jüngeren Datums ist.<sup>105</sup> Der Begriff der Metaphysik schillert nicht minder als der der Aufklärung, weswegen die These, es stünde gerade die Metaphysik im Zentrum der Aufklärung, erläuterungsbedürftig ist.

Kant gibt in der »*Kritik der reinen Vernunft*« verschiedene Bestimmungen des Metaphysikbegriffs an und unterscheidet mehrfach zwischen weiteren und engeren Wortverwendungen.<sup>106</sup> Die folgende Systematisierung, bei der die Metaphysik bezüglich ihrer *Quellen* (1), ihrer *Teildisziplinen* (2) und ihres *Interesses* (3) betrachtet wird,

<sup>104</sup>Vgl. Borsche, »Artikel Metaphysik VI. Neuzeit« (1980).

<sup>105</sup>Ernst Vollrath bemerkt, dass sich die Einteilung in eine allgemeine und eine spezielle Metaphysik in der Philosophie vor Kant gar nicht explizit, sondern höchstens implizit finde (vgl. Vollrath, »Die Gliederung der Metaphysik in eine Metaphysica Generalis und eine Metaphysica Specialis« [1962], S. 258–263). Michael Albrecht schreibt, Wolff habe diese Unterscheidung von seinen Vorgängern nicht übernommen (vgl. Albrecht, »Christian Wolff und der Wolffianismus« [2014], S. 105), wobei er die Antwort auf die Frage schuldig bleibt, bei welchen Vorgängern die Unterscheidung explizit getroffen wurde. Am nächsten kommt der Bezeichnung »*metaphysica generalis*« noch Alexander Baumgarten, der in seiner Metaphysik – und dort auch nur beiläufig im Sinne einer auch möglichen Bezeichnungsweise – von der Ontologie als einer »*metaphysica universalis*« spricht: »*Ontologia* (ontosophia, metaphysica, [...] *metaphysica universalis*, architectonica, philosophia prima,) est scientia praedicatorum entis generaliorum« (Baumgarten, *Metaphysica — Metaphysik* [1739/2011], § 4, AA XVII: 24.5–6). Üblicher war es, die Ontologie gar nicht als Metaphysik, sondern als *prima philosophia* zu bezeichnen (z. B. Wolff, *Philosophia prima sive ontologia* [1730/1977]).

<sup>106</sup>Vgl. KrV B 869 f., AA III: 543.27–544.24.

mag dabei zu einem besseren Überblick beitragen und die Fragen nach Einheitlichkeit und Wahl der relevanten Begriffsbestimmung zu beantworten.<sup>107</sup>

1) In Bezug auf ihre *Erkenntnisquellen* wird Metaphysik als die Erkenntnis aus reiner Vernunft bestimmt.<sup>108</sup> »Metaphysische Erkenntnis muß lauter Urteile a priori enthalten, das erfordert das Eigentümliche ihrer Quellen.«<sup>109</sup> Das ist die Bestimmung, der zufolge die Metaphysik den Überlegungen im vorangehenden Kapitel 7.2 zufolge im Fokus der Aufklärung steht. Allerdings gibt es zwei Disziplinen, die gänzlich a priori erkennen: Philosophie und Mathematik. Nun bestimmt Kant eine Erkenntnis als mathematisch oder als *intuitive* rationale Erkenntnis, wenn sie aus der *Konstruktion* von Begriffen in der reinen Anschauung des Raumes (Geometrie) oder der Zeit (Arithmetik) erfolgt. Diejenige apriorische Erkenntnis hingegen, die nicht durch die Konstruktion von Begriffen erfolgt, nennt Kant philosophisch oder auch *diskursive* rationale Erkenntnis. Und das System der philosophischen Erkenntnisse oder der diskursiven Vernunft Erkenntnisse heißt Metaphysik.<sup>110</sup> Dies ist die weiteste und systematisch ursprüngliche unter den Bestimmungen, die Kant angibt. Daraus ergibt sich weiter, dass Metaphysik schon begrifflich mit der (reinen) Philosophie zusammenfällt,<sup>111</sup> insofern sie die Vernunft Erkenntnis aus Begriffen (nicht: aus der Konstruktion der Begriffe) ist<sup>112</sup>.

Dabei ist sich Kant der Tatsache bewusst, einen gegenüber den ihm stets präsenten Vorgängern Wolff und Baumgarten *neuen* Ausgangspunkt der Bestimmung des Metaphysikbegriffs zu wählen, indem er festlegt, Metaphysik sei das, was wir aus reiner Vernunft wissen. Wolff bestimmt die Metaphysik über Ihre Teilbereiche Ontologie, Kosmologie und Pneumatik (Psychologie und natürliche Theologie).<sup>113</sup> Baumgarten definiert die Metaphysik über ihre Stellung im System der Wissenschaften, ohne auf

<sup>107</sup>In den »*Prolegomena*« betrachtet Kant selbst die Metaphysik nach ihrem Objekt, ihren Quellen und der Erkenntnisart. Die Erkenntnisart betrifft in diesem Zusammenhang die Unterscheidung synthetischer und analytischer Urteile. Kant betont diese Unterscheidung, weil eine Verwechslung zu einem Irrtum über die eigentlichen *Quellen* der Metaphysik führe. Denn zu glauben, die Sätze der Metaphysik folgten aus dem Satz vom ausgeschlossenen Widerspruch (seien also analytisch), heiße fälschlich die Quellen der Metaphysik in ihr selbst, nicht in der reinen Vernunft suchen (vgl. Prol § 3, AA IV: 270.5–15). Die Betrachtung des Objekts der Metaphysik entspricht wiederum der Betrachtung der Teildisziplinen.

<sup>108</sup>Vgl. Prol § 1, AA IV: 265.5–266.8; KrV B 869, AA III: 543.27–544.2.

<sup>109</sup>Prol § 2, AA IV: 266.15–16.

<sup>110</sup>Vgl. KrV B 869, AA III: 543.27–544.2.

<sup>111</sup>Vgl. KrV B 869, 878, AA III: 544.2–8, 549.13–16.

<sup>112</sup>Vgl. KrV B 865, AA III: 541.18–20, 542.3.

<sup>113</sup>Vgl. Wolff, *Discursus praeliminaris de philosophia in genere* (1728/1996), § 79.

den Ursprung metaphysischer Erkenntnis in der Vernunft oder der Erfahrung zu rekurrieren. Eine Disziplin zählt nach ihm zur Metaphysik, wenn sie die Grundlage einer Reihe anderer Disziplinen bildet.<sup>114</sup> Beide integrieren daher auch bedenkenlos empirische Wissenschaften in die Metaphysik; Wolff sieht sogar die empirische Psychologie gerade wegen ihres empirischen Charakters als besonders geeignet an, eine tragende Rolle für andere Disziplinen zu spielen.<sup>115</sup> Und auch Baumgarten folgt Wolff in der Integration der empirischen Psychologie in die Metaphysik,<sup>116</sup> betrachtet Metaphysik also nicht als reine Vernunftwissenschaft in einem Sinn, der Kants Metaphysikbegriff bestimmt.

Hatte sich Kant in früheren Schriften noch Baumgartens Bestimmung des Metaphysikbegriffs angeschlossen<sup>117</sup> und ebenfalls die empirische Psychologie zur Metaphysik gezählt<sup>118</sup>, so behauptet er in der »*Kritik der reinen Vernunft*«, nur durch die Neubestimmung die Metaphysik als *einheitliche* philosophische Disziplin begründen zu können: »Alle reine Erkenntnis a priori macht also, vermöge des besonderen Erkenntnisvermögens, darin es allein seinen Sitz haben kann, eine besondere Einheit aus, und Metaphysik ist diejenige Philosophie, welche jene Erkenntnis in dieser systematischen Einheit darstellen soll«<sup>119</sup>. Kant behauptet, als erster eine klare Bestimmung der alten Idee einer Wissenschaft unter dem Namen »Metaphysik« angegeben zu haben, indem er die Wissenschaften *ihren Quellen* und nicht ihren Objekten nach einteilt.<sup>120</sup>

2) *Inhaltlich* oder in Bezug auf ihre *Teildisziplinen* weist Kant der Metaphysik im engeren Sinne folgende Themenfelder zu: Ontologie, rationale Physiologie (unterteilt

<sup>114</sup> »*Metaphysica est scientia primorum in humana cognitione principiorum*« (Baumgarten, *Metaphysica — Metaphysik* [1739/2011], § 1, AA XVII: 23.16). Dass dies nicht im Sinne der obersten (apriorischen) Grundsätze Kants zu verstehen ist, erhellt aus der Integration der empirischen Psychologie in die Metaphysik (vgl. Baumgarten, *Metaphysica — Metaphysik* [1739/2011], §§ 502 f., AA XVII: 130.17–22).

<sup>115</sup> Vgl. Wolff, *Discursus praeliminaris de philosophia in genere* (1728/1996), § 112.

<sup>116</sup> Die Abschnitte der »*Metaphysica*«, die die empirische Psychologie behandeln, wurden von Kant der pragmatischen Anthropologie, wie er sie in seinen Vorlesungen behandelte, zugrunde gelegt (vgl. Falduto, *The Faculties of the Human Mind and the Case of Moral Feeling in Kant's Philosophy* [2014], S. 54 f.). Sie sind abgedruckt in Band XV der Akademieausgabe der Werke Kants (siehe AA XV: 5–54).

<sup>117</sup> »Die Metaphysik ist nichts anders als eine Philosophie über die ersten Gründe unseres Erkenntnisses« (UD A 79, AA II: 283.13–14). Offensichtlich handelt es sich um eine Übersetzung der Definition Baumgartens (siehe Anm. 114).

<sup>118</sup> In den 1760er Jahren nennt er sie »die metaphysische Erfahrungswissenschaft vom Menschen« (NEV A 9, AA II: 309.2–3).

<sup>119</sup> KrV B 873, AA III: 546.8–11. Martin Heidegger behauptet, damit entferne sich Kant gar nicht von Baumgartens Begriff der Metaphysik (vgl. Heidegger, *Kant und das Problem der Metaphysik* [1965], § 1).

<sup>120</sup> Vgl. KrV B 870–873, AA III: 544.25–546.15.

in *physica rationalis* und *psychologia rationalis*), rationale Kosmologie und rationale Theologie. In einem weiteren Sinne enthält sie außerdem die Kritik der reinen Vernunft als Propädeutik und die Metaphysik der Sitten. Diese Inhalte ergeben sich aber nicht rhapsodisch, sondern werden aus der methodischen Bestimmung als Vernunftserkenntnis aus Begriffen entwickelt, wie Abbildung 7.3 (auf Seite 319) illustriert. Dabei

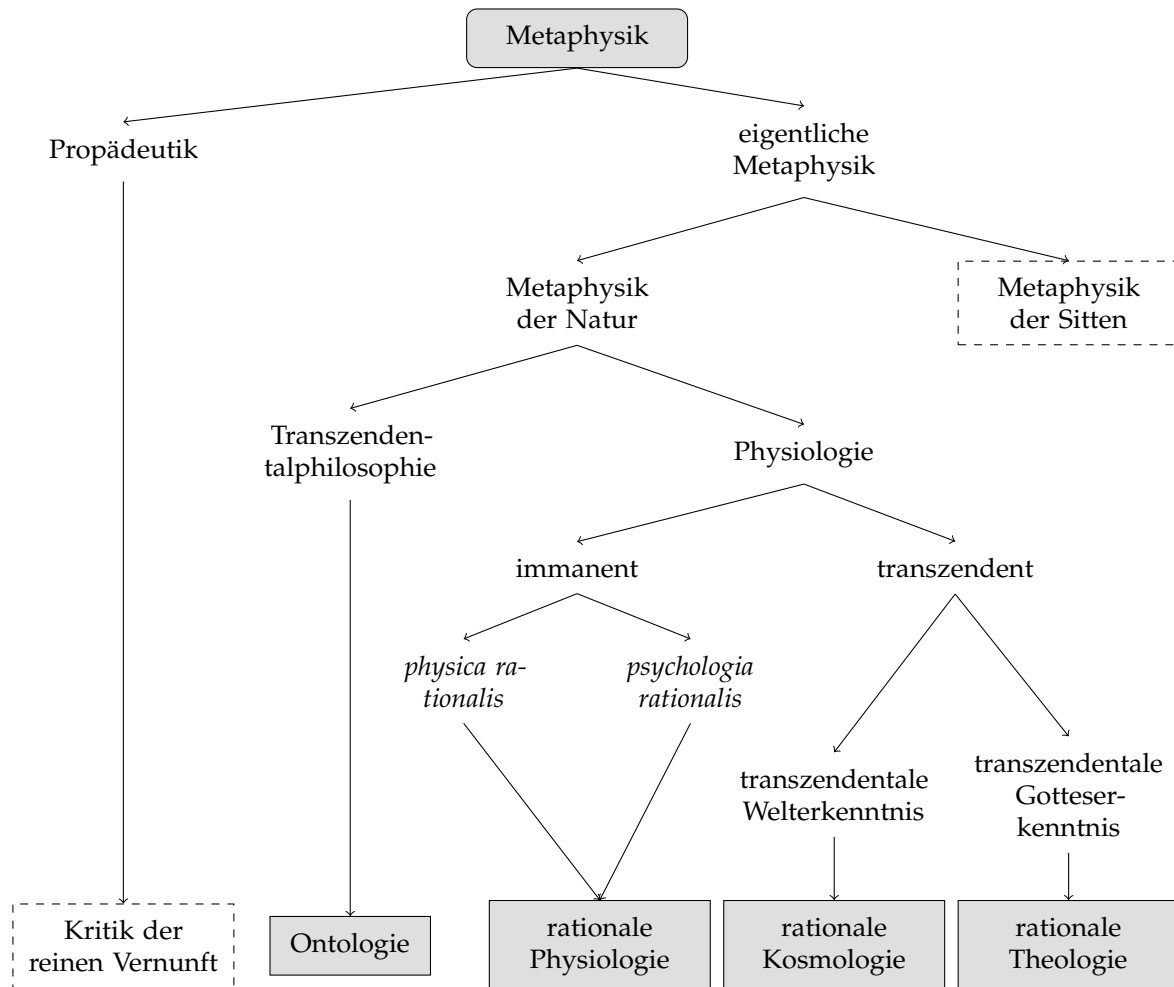


Abbildung 7.3.: Systematik des Metaphysikbegriffs nach KrV B 869–875, AA III: 543.27–547.15.

unterscheidet er sogleich die »eigentliche Metaphysik« von der Vernunftkritik als deren Propädeutik, wenngleich man letztere auch ohne weiteres zur Metaphysik hinzurechnen könne. In einem engeren Sinn hingegen verstehe man unter Metaphysik das System der reinen Erkenntnisse der Vernunft im »spekulativen« Gebrauch, also unter Ausschluss der Metaphysik der Sitten (Tugendlehre und Rechtsphilosophie).

Die Metaphysik als Vernunftkenntnis aus Begriffen – wie sie Kant unter Bezug auf ihre Quellen bestimmt – ist ohne solche Einschränkungen offenkundig nicht deckungsgleich mit dem, was man für gewöhnlich (und auch zu Kants Zeit) unter Metaphysik versteht. Schließlich enthält sie insbesondere die gesamte Moral- und Rechtsphilosophie, die Kant unter dem Namen einer Metaphysik der Sitten publiziert. Diese wiederum ergibt damit einen Metaphysikbegriff, der nach den genannten Einschränkungen, also der Eliminierung von Propädeutik und praktischer Philosophie, koextensiv zu sein scheint mit damals geläufigen Bestimmungen, wenn man ihn etwa mit der Einteilung bei Christian Wolff vergleicht.<sup>121</sup>

Die Einteilung folgt dabei Überlegungen zur Art des Erwerbs einer Erkenntnis, die – wie in Kapitel 7.2.1 gesehen – deren Form ausmacht. Beispielsweise unterteilt er die immanente Physiologie in Physik und Psychologie in Abhängigkeit davon, ob uns die Gegenstände durch den äußeren oder den inneren Sinn gegeben werden.<sup>122</sup> Insofern ist die inhaltliche Bestimmung des Metaphysikbegriffs sekundär und von der methodischen Bestimmung, die sich an den Erkenntnisquellen orientiert, abhängig. In der »Kritik der Urteilskraft« heißt es entsprechend, dass »es in der Einteilung einer Vernunftwissenschaft gänzlich auf diejenige Verschiedenheit der Gegenstände ankommt, deren Erkenntnis verschiedener Prinzipien bedarf.«<sup>123</sup>

3) Bezüglich ihres *Interesses* ist die Metaphysik auf die Ideen Gott, Freiheit und Unsterblichkeit ausgerichtet, welche ihren eigentlichen und einzigen Zweck ausma-

<sup>121</sup> Wobei Wolff die Psychologie und Theologie zunächst zu einer Pneumatologie zusammenfasst. Vgl. Wolff, *Discursus praeliminaris de philosophia in genere* (1728/1996), § 79: »Psychologia & Theologia naturalis nonnunquam Pneumaticæ nomine communi insigniuntur, & Pneumatica per spirituum scientiam definiri solet. Ontologia vero, Cosmologia generalis & Pneumatica communi Metaphysicæ nomine compellantur. Est igitur Metaphysica scientia entis, mundi in genere atque spirituum.« Dies entspricht der heute geläufigen Aufteilung in eine *metaphysica generalis* (Ontologie) und die drei Teildisziplinen der *metaphysica specialis* (Psychologie, Kosmologie, Theologie), wobei sich eine solche Einteilung in allgemeine und spezielle Metaphysik weder bei Wolff, noch bei Kant findet. Im Vergleich zu Kant fehlt bei Wolff die rationale Physik, die Kant als Gegenstück zur rationalen Psychologie unter der Rubrik »rationale Physiologie« neu einführt und dann in den »*Metaphysischen Anfangsgründe der Naturwissenschaften*« ausführlicher behandelt. (Dass die rationale Physiologie das Thema der »*Metaphysischen Anfangsgründe*« beschreibt, ergibt sich aus der Rolle, die dem Begriff der Materie in der »*Kritik der reinen Vernunft*« zugewiesen wird; vgl. KrV B 875 f., AA III: 547.23–548.4). Dafür schließt er die empirische Psychologie aus der Metaphysik aus und räumt ihr nur noch unter pragmatischen Gesichtspunkten einen Platz in der Philosophie ein (vgl. KrV B 876 f., AA III: 548.9–28). Gerade in dem letzten Punkt kommt zum Ausdruck, dass Kant die Systematik nicht mehr wie Wolff inhaltlich – anhand des Objekts –, sondern methodisch – nach Maßgabe der Erkenntnisquellen – fundiert.

<sup>122</sup> Vgl. KrV B 874, AA III: 546.36–547.10.

<sup>123</sup> KU B xiii, AA V: 172.17–19.

chen.<sup>124</sup> Dabei nutzt Kant aus, dass die wichtigsten Fragen unserer Vernunft, welche auch wegen ihrer Relevanz im Fokus der Aufklärung stehen (vornehmlich also die Religion), gerade diejenigen Fragen sind, die (ausschließlich) aus reiner Vernunft heraus zu behandeln sind.<sup>125</sup> Sie betreffen das ›Übersinnliche‹, also diejenigen Gegenstände einer Erkenntnis, die nicht auf der Grundlage von Erfahrung zu beantworten sind, sondern verlangen, über den Bereich der Erfahrung hinaus zu gehen. In den »*Fortschritten der Metaphysik*« nennt Kant die Themenfelder, die das Interesse an der Metaphysik begründet, sogar als mögliches *Definiens* des Metaphysikbegriffs.<sup>126</sup> Es sind dies die Themen, die – so glaubt Kant – in der Entwicklung des Metaphysikbegriffs stets prägend blieben und welche die eigentliche Bestimmung der Philosophie – ihren Weltbegriff – ausmachen.

Die quellenorientierte Definition dient dem Ziel, dem *Schulbegriff* der Philosophie gerecht zu werden, indem sie eine einheitliche und trennscharfe, also den Richtlinien der Definitionslehre gemäße Bestimmung des Begriffs der Metaphysik festlegt. Da Metaphysik den Kern der Philosophie, nämlich die eigentliche Philosophie bildet, ist damit der Begriff der Philosophie ebenso festgelegt. Die Berechtigung dieser Festlegung ergibt sich nun aus der Kongruenz mit dem Weltbegriff der Philosophie, der sich an »der Beziehung aller Erkenntnis auf die wesentlichen Zwecke der menschlichen Vernunft (*teleologia rationis humanae*)«<sup>127</sup> orientiert. Wir könnten sagen, dass die

<sup>124</sup> »Diese unvermeidlichen Aufgaben der reinen Vernunft selbst, sind *Gott, Freiheit und Unsterblichkeit*. Die Wissenschaft aber, deren Endabsicht mit allen ihren Zurüstungen eigentlich nur auf die Auflösung derselben gerichtet ist, heißt *Metaphysik*« (KrV B 7, AA III: 31.6–9). »Die Metaphysik hat zum eigentlichen Zwecke ihrer Nachforschung nur drei Ideen: *Gott, Freiheit und Unsterblichkeit* [...]. Alles, womit sich diese Wissenschaft sonst beschäftigt, dient ihr bloß zum Mittel, um zu diesen Ideen und ihrer Realität zu gelangen« (KrV B 395, AA III: 260.20–24).

<sup>125</sup> »Und gerade in diesen letzteren Erkenntnissen, welche über die Sinnenwelt hinausgehen, wo Erfahrung gar keinen Leitfaden, noch Berichtigung geben kann, liegen die Nachforschungen unserer Vernunft, die wir, der Wichtigkeit nach, für weit vorzüglicher, und ihre Endabsicht für viel erhabener halten, als alles, was der Verstand im Felde der Erscheinungen lernen kann, wobei wir, sogar auf die Gefahr zu irren, eher alles wagen, als daß wir so angelegene Untersuchungen aus irgend einem Grunde der Bedenklichkeit, oder aus Geringschätzung und Gleichgültigkeit aufgeben sollten« (KrV B 6 f., AA III: 30.24–31.12). Dies spricht auch gegen eine immer wieder zu vernehmende Unterstellung, das traditionelle Interesse an Erkenntnissen *a priori* gründe in deren Immunität gegenüber Irrtümern (siehe z. B. Christensen und Kornblith, »Testimony, Memory and the Limits of the *a Priori*« [1997], S. 2 f.).

<sup>126</sup> Siehe die retrospektive Darstellung in FM A 9 f., AA XX: 260.3–6: »Dieser Endzweck, auf den die ganze Metaphysik angelegt ist, ist leicht zu entdecken, und kann in dieser Rücksicht eine Definition derselben begründen: ›sie ist die Wissenschaft, von der Erkenntnis des Sinnlichen zu der des Übersinnlichen durch die Vernunft fortzuschreiten.«

<sup>127</sup> KrV B 867, AA III: 542.27–28.



grundlegende Definition derselben nach ihren Quellen den *Schulbegriff* der Metaphysik angibt, ihre Beziehung zu den Themen Gott, Freiheit und Unsterblichkeit aber auf den *Weltbegriff* derselben verweist, »der dasjenige [enthält], was jedermann notwendig interessiert«<sup>128</sup>, und was daher »doch als Naturanlage (*metaphysica naturalis*) wirklich«<sup>129</sup> ist.

Inhaltlich versucht Kant Kontinuität zu wahren. Insofern die Metaphysik im engeren Sinne nur die Metaphysik der Natur umfasse, ergibt sich am Ende der Einteilung die ›klassische‹ Aufteilung in Ontologie, Physiologie (unter Einschluss der Psychologie), Kosmologie und Theologie. Differenzen sind vor allem im Ausschluss aller empirischen Erkenntnisse auszumachen und in den übergeordneten Einteilungen. Wolff fasst beispielsweise Theologie und Psychologie zur Pneumatologie zusammen, weil sie beide von ›Geistern‹ (*spiritus*) handeln.<sup>130</sup> Da Kant auf Einteilungen nach solchen rein inhaltlichen Gesichtspunkten verzichtet, ergeben sich die Ähnlichkeiten erst auf der untersten Ebene der Systematisierung.

Es ist von Bedeutung festzuhalten, dass der zentrale Ausgangspunkt der Bestimmung des Metaphysikbegriffs der methodische ist, also der Verweis auf die Quellen der Metaphysik aus reiner Vernunft. Damit ist grundlegend, was vorhin im Zentrum der Überlegungen zu Kants sozialer Erkenntnistheorie stand: Was wir aus reiner Vernunft erkennen können – also die Metaphysik –, das darf nicht im Modus bloß historischer Kenntnis für wahr gehalten werden. Bis hierher könnte man versucht sein zu vermuten, wir könnten nun einfach auf Metaphysik verzichten und damit die Forderung des Selbstdenkens umgehen. Dass dieser Weg aber nicht gangbar ist, ergibt sich – so werden wir gleich sehen – daraus, dass Metaphysik den Kern der Philosophie ausmacht: »Und doch ist Metaphysik die eigentliche, wahre Philosophie!«<sup>131</sup> Kant verwendet die Termini Philosophie und Metaphysik (fast) gleichbedeutend – genau genommen identifiziert er die Metaphysik mit der *reinen* Philosophie, der Erkenntnis aus reiner Vernunft, die sich nicht auf empirische Prinzipien stützt.<sup>132</sup> Es ist

<sup>128</sup>KrV B 867, AA III: 543.31–32.

<sup>129</sup>KrV B 21, AA III: 41.3.

<sup>130</sup>Vgl. Wolff, *Discursus praeliminaris de philosophia in genere* (1728/1996), § 79.

<sup>131</sup>Log A 39, AA IX: 32.36–37.

<sup>132</sup>Vgl. KrV B 869, AA III: 543.27–544.8. Siehe auch KrV B 878, AA III: 549.13–16: »Metaphysik also, sowohl der Natur, als der Sitten, vornehmlich die Kritik der sich auf eigenen Flügeln wagenden Vernunft, welche *vorübergehend* (propädeutisch) vorhergeht, machen eigentlich allein dasjenige aus, was wir im echten Verstande Philosophie nennen können.«

diese reine Philosophie, deren Inhalte wir niemals auf die Autorität anderer hin für wahr halten dürfen, wenn wir mündig und selbstbestimmt denken wollen. Und dies erläutert dann auch, warum wir nach Kant eigentlich nicht Philosophie als System wahrer Erkenntnisse, sondern ausschließlich die Tätigkeit des Philosophierens zu lernen haben.

Ich rekurrierte oben auf den *Weltbegriff der Philosophie*, um die Akzentuierung bestimmter Erkenntnisbereiche innerhalb der Aufklärungsprogrammatik zu beschreiben. Danach war sie die Wissenschaft von den letzten Zwecken der Vernunft und als solche mit der Bestimmung des Menschen befasst. Im Kapitel 4.2 über die Bestimmung des Menschen sahen wir, dass die Philosophie ihrem Weltbegriffe nach im Fokus der Aufklärung steht, weil sie Inhalte thematisiert, die jeden Menschen notwendig angehen. Auf der Grundlage der Kapitel 7.2 lässt sich nun zeigen, dass Philosophie ebenso ihrem Schulbegriff nach im Zentrum des »*sapere aude!*« steht, weil sie diesem Schulbegriffe nach der Inbegriff rationaler Erkenntnisse ist. »Philosophie ist [...] das System der philosophischen Erkenntnisse oder der Vernunft Erkenntnisse aus Begriffen. Das ist der Schulbegriff von dieser Wissenschaft.«<sup>133</sup> Philosophische Erkenntnis ist nun aber eine rationale Erkenntnis, die im Unterschied zu mathematischer Erkenntnis diskursiv und nicht intuitiv ist; der Gesamtbereich rationaler Erkenntnis zerfällt also in Mathematik und (›reine‹) Philosophie. Rationale Erkenntnis ist diejenige Erkenntnis, der eine bloß historische Erkenntnis nicht angemessen ist (wobei Einschränkungen für die Mathematik gelten<sup>134</sup>). Also ist es gerade die Metaphysik und mit ihr die (›reine‹) Philosophie, bei der wir aufgefordert sind, uns in unseren Überzeugungen nicht nach der Auskunft anderer zu richten, sondern unsere *eigene* vernünftige Einsicht zu suchen. Wie der Weltbegriff die Philosophie aus inhaltlichen Gesichtspunkten heraus in das Zentrum der Aufklärung stellte, so ist sie ihrem Schulbegriff nach formal im Fokus des »*sapere aude!*«.

Zwischen Schul- und Weltbegriff der Philosophie besteht kein Widerstreit, so als beschrieben sie verschiedene und miteinander unvereinbare, in Konkurrenz zueinander oder auch nur unverbunden nebeneinander stehende Projekte. Es ließe sich zwar *prima facie* vermuten, dass der Weltbegriff beschreibt, wie eine aufgeklärte Philosophie sein soll, während der Schulbegriff den *Status quo* der damaligen akademisch betriebenen

<sup>133</sup>Log A 23; AA IX: 23.30–32.

<sup>134</sup>Siehe dazu Kapitel 8.2.

Philosophie beschreibt, die in ihrem Tun die Absichten der Aufklärung verkennt, weil »sie nur als eine von den Geschicklichkeiten zu gewissen beliebigen Zwecken angesehen wird.«<sup>135</sup> In der Tat aber gehen beide Hand in Hand, insofern der Schulbegriff das zur Praxis notwendige Modell philosophischer Theorie beschreibt (auf die Anbindung an die Praxis verweist der Begriff der ›Welt‹).<sup>136</sup> Wie in Kapitel 4 dargestellt, verlangt der Weltbegriff der Philosophie, demgemäß sie dasjenige Wissen vereint, dass wir benötigen, um unserer Bestimmung als Menschen gerecht zu werden, in geringem Umfang auch empirisches Wissen. Wir benötigen die ›Weltkenntnis‹ der physischen Geographie und vor allem der pragmatischen Anthropologie. Aber dieses Wissen ist doch ausgerichtet auf einen Kern, den uns nur die Metaphysik, und innerhalb der Metaphysik speziell die Metaphysik der Sitten gewährt; schließlich ist die Moral die Wissenschaft von der ganzen Bestimmung des Menschen.<sup>137</sup>

Der Schulbegriff bestimmt die Philosophie als System aller philosophischen Erkenntnisse, also aller diskursiven<sup>138</sup> Vernunft Erkenntnisse, d. i. der rationalen, aber nicht mathematischen, oder der *metaphysischen* Erkenntnisse. Ihrem Schulbegriffe nach ist die Philosophie daher im Kern Metaphysik: »das System der reinen Vernunft (Wissenschaft), die ganze (wahre sowohl als scheinbare) philosophische Erkenntnis aus reiner Vernunft im systematischen Zusammenhange [...] heißt *Metaphysik*«<sup>139</sup>. »Metaphysik also [...] mach[t] eigentlich allein dasjenige aus, was wir im echten Verstande Philosophie nennen können.«<sup>140</sup> Und es sind die Themen und Urteile der Metaphysik, die Kant

<sup>135</sup>KrV B 867; AA III: 543.33–34. Siehe zu dieser Deutung z. B. A. Döring, »Ueber Kants Lehre von Begriff und Aufgabe der Philosophie« (1885), S. 481: »Das ist also das Gesamtergebnis [sic] dieser Untersuchung, daß uns Kant vor die Alternative stellt, die Philosophie als Vernunftkunstler nach dem Schulbegriffe als universelles System des Wissens, oder als weisheitsstrebende nach dem Weltbegriffe als Inbegriff der allen Menschen angelegenen Erkenntnisse zu betreiben.«

<sup>136</sup>Vgl. Kleinhaus, *Der »Philosoph« in der neueren Geschichte der Philosophie* (1999), S. 89. Peter Trawny sieht im Schulbegriff der Philosophie die (notwendigen, aber nicht hinreichenden) formalen Voraussetzungen artikuliert, die eine Erkenntnis erfüllen muss, um als philosophisch zu gelten (vgl. Trawny, »Das Ideal des Weisen« [2008], S. 467). Siehe zum Zusammenhang beider Begriffe auch die Arbeit von Christoph Böhr, der den Weltbegriff mit der Forderung nach Popularität, den Schulbegriff hingegen mit der Forderung nach Gründlichkeit verbunden sieht, dabei aber einen engen Zusammenhang beider Begriffe hervorhebt (vgl. Böhr, *Philosophie für die Welt* [2003], S. 183–190).

<sup>137</sup>Siehe Seite 140.

<sup>138</sup>Zu dem Begriff der Diskursivität siehe Kapitel 3.2.1.

<sup>139</sup>KrV B 869, AA III: 543.29–544.2. Siehe auch KrV B 873, AA III: 546.8–11: »Alle reine Erkenntnis a priori macht also, vermöge des besondern Erkenntnisvermögens, darin es allein seinen Sitz haben kann, eine besondere Einheit aus, und Metaphysik ist diejenige Philosophie, welche jene Erkenntnis in dieser systematischen Einheit darstellen soll.«

<sup>140</sup>KrV B 878, AA III: 549.13–16.

als philosophische Erkenntnisse bezeichnet und von der die Aufklärungsforderung sagt, wir sollen sie nicht auf die Autorität anderer hin übernehmen.

### 7.3.2. Die Unverzichtbarkeit der Metaphysik

Die Aufforderung, metaphysische Urteile nicht auf die Autorität anderer hin zu übernehmen, impliziert für sich genommen noch nicht die Aufforderung, selbst Metaphysik zu betreiben. Könnten wir annehmen, dass Kant die Ansicht vertritt, dass sich metaphysische Fragen gar nicht objektiv beantworten lassen – wie er es bezüglich der *Noumena* zu behaupten scheint –, dann bliebe uns auch die gänzliche Urteilsenthaltung. Dass wir anderen nicht glauben sollen, was sie uns über Metaphysik sagen, heißt nicht, dass wir dies selbst erkennen müssten. Wir glauben niemandem, der behauptet, uns die Lottozahlen vom nächsten Samstag sagen zu können; aber deswegen denken wir nicht, wir müssten diese selbst vorhersagen.

Die Frage, wie Kant zur Möglichkeit von Metaphysik steht, ist nicht leicht zu beantworten, wie aus den gegensätzlichen Angaben Kants und insbesondere auch den unterschiedlichen Interpretationen hervorgeht.<sup>141</sup> So sei es einerseits »demütigend für die menschliche Vernunft, daß sie in ihrem reinen Gebrauche nichts ausrichtet, und sogar noch einer Disziplin bedarf, um ihre Ausschweifungen zu bändigen, und die Blendwerke, die ihr daher kommen, zu verhüten.«<sup>142</sup> Solche Äußerungen nähren die Ansicht, Kant sei der ›Alleszermalmer der Metaphysik‹, wie Moses Mendelssohn ihn in den »*Morgenstunden*« nannte.<sup>143</sup> Auf der anderen Seite beteuert Kant, das ›kritische Geschäft‹ sei nur der Auftakt zum doktrinalen<sup>144</sup>, und stellt eine Metaphysik der Natur in Aussicht, die zumindest teilweise 1786 in Form der »*Metaphysischen Anfangsgründen der Naturwissenschaft*« das Licht der literarischen Welt erblickt.

Während Kants Standpunkt zur Frage nach der *Möglichkeit* eigentümlich dunkel bleibt – man bedenke, dass dies gerade die Hauptfrage seines Hauptwerkes ist –,

<sup>141</sup>So spricht Walsh recht passend von einem »scandal to philosophy generally and to Kantian scholarship in particular that commentators are unable to agree about Kant's attitude to metaphysics« (Walsh, »Kant and Metaphysics« (1976), S. 372). Zur Auseinandersetzung um die Frage, ob Kant selbst Metaphysiker war, siehe die Übersicht in Funke, »Die Diskussion um die metaphysische Kantinterpretation« (1976).

<sup>142</sup>KrV B 823, AA III: 517.4–7.

<sup>143</sup>Vgl. Mendelssohn, *Morgenstunden oder Vorlesungen über das Daseyn Gottes* (1785), Vorbericht.

<sup>144</sup>Vgl. KU B x, AA V: 170.20–22.

äußert er sich sehr klar und unmissverständlich zur *Notwendigkeit* von Metaphysik. Das Pendant zum Weltbegriff und seiner Beziehung auf den Endzweck der Vernunft – die ganze Bestimmung des Menschen – im Falle der Philosophie ist dann im Falle der Metaphysik das ›Bedürfnis‹ der Vernunft. Fraglich bleibt nur, ob Metaphysik damit eine Aufgabe unseres Nachdenkens bleibt, die nicht endgültig aufzulösen ist oder von deren Auflösung wir noch weit entfernt sind – wie dies der Verweis auf das Ideal des Philosophen und den Lehrer im Ideal der »*Kritik der reinen Vernunft*« suggeriert<sup>145</sup> –, oder ob wenigstens ein Grundstein bereits gelegt ist. Auf diesen Punkt werde ich gleich eingehen; doch bevor die Frage nach der Möglichkeit von Metaphysik diskutiert wird, möchte ich zunächst fragen, inwiefern wir sie überhaupt *benötigen*.

Bekanntlich bezeichnet Kant die Metaphysik als unvermeidlich, weil der menschlichen Vernunft ein ›Bedürfnis‹ nach Metaphysik innewohne. Deswegen könne auch niemand auf die Beschäftigung mit Metaphysik und das Fällen metaphysischer Urteile verzichten:

Es ist nämlich umsonst, *Gleichgültigkeit* in Ansehung solcher Nachforschungen erkünsteln zu wollen, deren Gegenstand der menschlichen Natur *nicht gleichgültig* sein kann. Auch fallen jene vorgeblichen *Indifferentisten*, so sehr sie sich auch durch die Veränderung der Schulsprache in einem populären Tone unkenntlich zu machen gedenken, wofern sie nur überall etwas denken, in metaphysische Behauptungen unvermeidlich zurück, gegen die sie doch so viel Verachtung vorgaben.<sup>146</sup>

Der Indifferentist glaubt, es sei gar nicht nötig, in metaphysischen Fragen ein objektiv gültiges Urteil abzugeben.<sup>147</sup> Diese Gleichgültigkeit gegenüber metaphysischen Fragen sei – so Kant – eine »Wirkung [...] der gereiften *Urteilstkraft* des Zeitalters,«<sup>148</sup> welches auch »das eigentliche Zeitalter der *Kritik*«<sup>149</sup> sei und *als solches* von Kant wohl auch noch immer als das Zeitalter der Aufklärung angesehen wird. Doch eine solche

<sup>145</sup>Vgl. KrV B 866 f., AA III: 542.19–542.37.

<sup>146</sup>KrV A x; AA IV: 8.28–34. Eine Parallelstelle findet sich in der »*Logik*«: »Was aber Metaphysik betrifft: so scheint es, als wären wir bei Untersuchung metaphysischer Wahrheiten stutzig geworden. Es zeigt sich jetzt eine Art von *Indifferentism* gegen diese Wissenschaft, da man es sich zur Ehre zu machen scheint, von metaphysischen Nachforschungen, als von bloßen *Grübeleien*, verächtlich zu reden.« (Log A 39, AA IX: 32.31–36)

<sup>147</sup>Hier ist nicht der Ort, sich ausführlich mit dem Begriff des Indifferentismus auseinander zu setzen, den Kant den theologischen Auseinandersetzungen des 17. und 18. Jahrhunderts entnimmt. Siehe dazu die kurze Einordnung sowie die weiteren Verweise in Gierl, *Pietismus und Aufklärung* (1997), S. 511 f., sowie Albrecht, *Eklektik* (1994), S. 513 f. Kant übersetzt den Ausdruck »Indifferentism« durchgängig mit »Gleichgültigkeit« (siehe GSE A 96, AA II: 250.11) und bezeichnet die Indifferentisten in Fragen der Moral auch als *Latitudinärer der Neutralität* (RGV B 9, AA VI: 22.19–28).

<sup>148</sup>KrV A xi, AA IV: 9.2–3.

<sup>149</sup>KrV A xi, AA IV: 9.33.

Gleichgültigkeit lasse sich nur scheinbar aufrecht erhalten, denn Metaphysik – oder Philosophie im eigentlichen Sinne – sei nicht verzichtbar, sie lasse sich höchstens mehr oder minder gut unkenntlich machen. Kant nennt – so ergibt sich bei genauerem Lesen – zwei Gründe für die Unmöglichkeit eines Verzichts auf Metaphysik, die ich im folgenden explizieren werde: Zum einen gebe es innerhalb der Metaphysik Aufgaben, die wir nicht vermeiden können (Abschnitt 1), zum zweiten liege die Metaphysik jedem Denken als solchem zugrunde (Abschnitt 2).<sup>150</sup>

1) Als ersten Grund für die Unmöglichkeit, auf Metaphysik einfach zu verzichten, führt Kant an, es gebe Themen und Fragestellungen, mit denen wir uns früher oder später beschäftigen müssen, weil sie der menschlichen Natur nicht gleichgültig sein können:

Diese unvermeidlichen Aufgaben der reinen Vernunft selbst, sind *Gott, Freiheit und Unsterblichkeit*. Die Wissenschaft aber, deren Endabsicht mit allen ihren Zurüstungen eigentlich nur auf die Auflösung derselben gerichtet ist, heißt *Metaphysik*, deren Verfahren im Anfange *dogmatisch* ist, d. i. ohne vorhergehende Prüfung des Vermögens oder Unvermögens der Vernunft zu einer so großen Unternehmung zuversichtlich die Ausführung übernimmt.<sup>151</sup>

Warum sind diese Aufgaben unvermeidlich? Können wir nicht sehr gut auskommen, ohne die Frage nach der Existenz Gottes zu stellen? Müssen wir diese Frage beantworten oder können wir uns nicht einfach auf den Standpunkt eines generellen *Ignorabimus* zurückziehen? Gerade wenn die Vernunftkritik zeigt, dass genannte Fragen die Grenzen unseres Wissens übersteigen, wenn sie »das Wissen aufheb[t], um zum Glauben Platz zu bekommen,«<sup>152</sup> scheint doch Metaphysik als *Erkenntnis* des Übersinnlichen obsolet zu werden. Die Frage beispielsweise, ob das Universum einen Anfang in der Zeit hat, oder ob es räumlich in Grenzen eingeschlossen oder unendlich (oder unbegrenzt, aber endlich) ist, können wir unbeantwortet lassen. Wir können genauso eine Antwort verweigern wie in vertrauten Fällen, wenn wir nach einer Auskunft gefragt werden und eine Antwort unter Verweis auf unser eigenes Nichtwissen verweigern. In vielen Fällen ist möglich, was die antiken Skeptiker als *Epoche* bezeichnen.

<sup>150</sup>Diese Punkte entsprechen der Einteilung der Metaphysik in eine *metaphysica generalis* und eine *metaphysica specialis*. Ich gehe an dieser Stelle nicht weiter auf diese Einteilung und ihre historischen Hintergründe ein. Siehe dazu ausführlich Vollrath, »Die Gliederung der Metaphysik in eine Metaphysica Generalis und eine Metaphysica Specialis« (1962).

<sup>151</sup>KrV B 7, AA III: 31.6–12.

<sup>152</sup>KrV B xxx, AA III: 19.6.

Es ist verlockend, Kants Festhalten an der Notwendigkeit dieser Fragen einfach der Tatsache zuzuschreiben, dass er im 18. Jahrhundert lebte und die Selbstverständlichkeiten dieser Zeit artikulierte. Aber diese Selbstverständlichkeiten müssen nicht die unseren sein. In Kapitel 4 war die Situation ähnlich: Kant stellt in der Aufklärungsschrift ganz selbstverständlich die Religion in das Zentrum seiner Ausführungen, weil Unmündigkeit in Fragen der Religion die schädlichste und entehrendste sei. Warum dies so ist, erörtert er nicht; und der Leser mag den Verdacht hegen, dass dieses Urteil den zeitlichen Umständen des 18. Jahrhunderts geschuldet ist. Es fand sich jedoch eine Rechtfertigung dieses Urteils in den Überlegungen zur Bestimmung des Menschen, die sich an der Ethik orientiert und Fragen unserer Handlungsausrichtung betrifft.<sup>153</sup> Und dies scheint mir auch im Falle der Metaphysik der Hintergrund von Kants Urteil zu sein, es gebe ein Bedürfnis der Vernunft. Unter einem ›Bedürfnis‹ darf freilich kein empirisches Bedürfnis verstanden werden, welches wir ›empfinden‹ und das uns dazu drängt, diese Fragen zu stellen. Wenn das Bedürfnis ein Bedürfnis *der Vernunft* ist, dann kann es nicht bloß subjektiv unbefriedigend, sondern dann muss es objektiv unvernünftig sein, diese Fragen nicht zu stellen.

Urteilsenthaltung ist überall dort keine vernünftige Option, wo eine Frage gestellt wird, auf die eine Antwort zu haben für unser Handeln nötig ist. Kant denkt, dass die Fragen nach Gott und Unsterblichkeit der Seele eben solche Fragen sind, die wir nicht übergehen können, weil wir sie bei der vernünftigen Orientierung unseres Handelns beantworten *müssen*. Er wird diese Fragen in den Bereich des »moralischen Glaubens« verweisen und behaupten, wir könnten sie wegen eines Bedürfnisses der Vernunft, die Bedingungen unseres moralischen Handlungserfolgs als gegeben anzunehmen, nicht abweisen. Entsprechend schreibt Kant:

Man kann aber das Bedürfnis der Vernunft als zwiefach ansehen: *erstlich* in ihrem *theoretischen*, *zweitens* in ihrem *praktischen* Gebrauch. Das erste habe ich eben angeführt; aber man sieht wohl, daß es nur bedingt sei, d. i. wir müssen die Existenz Gottes annehmen, wenn wir über die ersten Ursachen alles Zufälligen, vornehmlich in der Ordnung der wirklich in der Welt gelegten Zwecke, *urteilen wollen*. Weit wichtiger ist das Bedürfnis der Vernunft in ihrem praktischen Gebrauche, weil es unbedingt ist, und wir die Existenz Gottes voraus zu setzen nicht bloß alsdann genötigt werden, wenn wir *urteilen wollen*, sondern weil wir *urteilen müssen*.<sup>154</sup>

<sup>153</sup>Siehe oben, Kap. 4.2.

<sup>154</sup>WDO A 315, AA VIII: 139.6–15.

Wir können Fragen der theoretischen Vernunft unbeantwortet lassen und unser Urteil zurückhalten. Aber Fragen der praktischen Vernunft lassen keine Epoche zu, weil wir *handeln müssen* und dazu *urteilen müssen*.

Nun ist es zunächst die Metaphysik *der Sitten*, also Metaphysik im praktischen Vernunftgebrauch, die wir aus diesem Grund nicht vermeiden können. Wir können nicht handeln, ohne uns irgendwie zu Fragen der Moral zu verhalten. Und moralische Aussagen, die nicht davon handeln, wie wir *de facto* handeln, sondern davon, wie wir handeln *sollen*, können nicht durch die Erfahrung beantwortet werden, sind also allesamt metaphysisch. Dass Kant sie im genannten Zitat nicht erwähnt, ist sicherlich der Tatsache geschuldet, dass er sich in der »*Kritik der reinen Vernunft*« eben ausschließlich mit dem reinen spekulativen Vernunftgebrauch, also der Metaphysik der Natur befasst. Im praktischen Vernunftgebrauch wiederum scheint Kant die Möglichkeit objektiver Urteile für nicht weiter problematisch zu halten.

Nach Kant gibt es darüber hinaus im spekulativen Vernunftgebrauch metaphysische Urteile, die durch keine objektiv gültigen Gründe entschieden werden können, die aber mit unseren Handlungen so eng verbunden sind, dass uns eine Antwort abverlangt wird: Dazu gehören die Existenz Gottes und die Unsterblichkeit unserer Seele, sowie unsere Freiheit im Sinne einer Unabhängigkeit von uns determinierenden Ursachen.<sup>155</sup> Kant sagt, dass die Unsterblichkeit der Seele und die Existenz Gottes jenseits des Bereichs unseres Wissens liegen, wir aber begründeter und vernünftiger Weise an sie ›glauben‹ können.<sup>156</sup> Diese Fragen, bei denen unsere Erkenntnis an ihre Grenzen stößt, betreffen ausgerechnet das *Interesse* der Metaphysik und korrespondieren dem Weltbegriff der Philosophie.

<sup>155</sup> »Diese Postulate sind die der *Unsterblichkeit*, der *Freiheit*, positiv betrachtet (als der Kausalität eines Wesens, so fern es zur intelligibelen Welt gehört), und das *Dasein Gottes*. Das *erste* fließt aus der praktisch notwendigen Bedingung der Angemessenheit der Dauer zur Vollständigkeit der Erfüllung des moralischen Gesetzes; das *zweite* aus der notwendigen Voraussetzung der Unabhängigkeit von der Sinnenwelt und des Vermögens der Bestimmung seines Willens, nach dem Gesetze einer intelligibelen Welt, d. i. der Freiheit; das *dritte* aus der Notwendigkeit der Bedingung zu einer solchen intelligibelen Welt, um das höchste Gut zu sein, durch die Voraussetzung des höchsten selbständigen Guts, d. i. des Daseins Gottes« (KpV A 238 f., AA V: 132.19–29).

<sup>156</sup> Bezüglich unserer Freiheit sagt er freilich, dass wir wenigstens ihr *Möglichkeit* wissen können: »Freiheit ist aber auch die einzige unter allen Ideen der spek. Vernunft, wovon wir die Möglichkeit a priori *wissen*, ohne sie doch einzusehen, weil sie die Bedingung des moralischen Gesetzes ist, welches wir wissen« (KpV A 5, AA V: 4.7–10).



2) Der andere Grund lautet: Jeder stellt metaphysische Behauptungen auf, sobald »er nur überall etwas denk[t]«<sup>157</sup>. Die transzendente Analytik zeigt, dass jeder objektive Gedanke ein metaphysisches Fundament hat: Es gibt keinen Gedanken, der frei von Metaphysik ist, weil jedes Denken von Kategorien und Grundsätzen des reinen Verstandes Gebrauch macht. Der *Verstand* schreibt der Natur *a priori* theoretische Gesetze vor, die Kategorien und Grundsätze der transzendentalen Analytik. Hier fügt sich die »kopernikanische Wende«<sup>158</sup> oder – im originalen Wortlaut Kants – die »Revolution der Denkart«<sup>159</sup>, die in der Vorrede zur zweiten Auflage der Vernunftkritik beschrieben wird, in die Aufklärungskonzeption ein: Es ist denkbar, dass der Verstand autonom ist, wir uns also in der Erkenntnis der natürlichen Welt als frei handelnd und nicht als passiv erleidend verstehen können, weil angenommen werden kann, dass sich die Dinge in der Welt als Gegenstände unserer Erkenntnis nach unserem Verstand und seinen Gesetzen richten.<sup>160</sup> Die Notwendigkeit metaphysischer Grundlagen des Denkens führt uns zum Begriff der Autonomie des Denkens und Erkennens. Dieser Begriff wurde bereits im 2. Kapitel verwendet und vorausgesetzt, aber noch nicht geklärt. Hier ergibt sich gleich die Gelegenheit, den Begriff autonomen Erkennens mit Inhalt zu füllen.

Man mag hier einwenden: Im Anhang zur transzendentalen Dialektik findet sich ein weiterer Ansatz einer »kritischen Metaphysik«, die sich von einer dogmatischen Metaphysik primär darin unterscheidet, dass ihre Erkenntnisse als *regulativ* verstanden werden. Kant rekuriert dort zunächst auf die Ansicht, dass es ein natürlicher Hang *der Vernunft* (und nicht etwa individueller Irrtum) sei, dass wir uns über die Grenzen der Vernunft hinaus bewegen.<sup>161</sup> Es ist kein Irrtum, sondern Ausdruck von Vernunft, sich um immer größere Systematik und Einheitlichkeit unseres Wissens zu bemühen. Und die größte Einheitlichkeit sei erst durch Abschluss der Wissenschaft im Bereich der Metaphysik möglich. Dies sei auch nicht schädlich, wenn man nur im Auge behalte, dass damit nichts objektiv über die Gegenstände der Metaphysik erwiesen ist.<sup>162</sup>

<sup>157</sup>KrV A x, AA IV: 8.33.

<sup>158</sup>Der Ausdruck »kopernikanische Wende« oder »kopernikanische Revolution« lässt sich bei Kant selbst nicht belegen und auch der genaue Sinn der Analogie ist umstritten (siehe dazu Schönecker, Schulting und Strobach, »Kants kopernikanisch-newtonische Analogie« [2011]).

<sup>159</sup>KrV B xi, AA III: 9.19.

<sup>160</sup>Vgl. KrV B xvi–xviii, AA III: 12.3–33.

<sup>161</sup>Vgl. KrV B 670, AA.

<sup>162</sup>Vgl. KrV B 673–675, AA III: 428.19–430.2.

Diese Überlegungen überführt Kant in der »*Kritik der Urteilkraft*« in die Idee einer formalen Zweckmäßigkeit der Natur für unsere Urteilkraft. Ich werde dies unter dem Titel der »Heautonomie« diskutieren<sup>163</sup>. Nach Auskunft der »*Prolegomena*« gehören diese Überlegungen als »Scholien« gar nicht in das System der Metaphysik und gingen auch nur diejenigen etwas an, die professionell Metaphysik betreiben und um Vollständigkeit bemüht sind.<sup>164</sup> In der »*Kritik der Urteilkraft*« wird die Frage nach der größtmöglichen Systematik und Einheitlichkeit schließlich nicht mehr als Aufgabe der Vernunft beschrieben, sondern der reflektierenden Urteilkraft zugeschrieben und unter dem Stichwort der »Heautonomie« oder der »formalen Zweckmäßigkeit der Natur« behandelt. Ich werde dieser (späteren) Einordnung folgen und die »regulative Metaphysik« der »*Kritik der reinen Vernunft*« hier nicht weiter behandeln.

Bevor ich auf die Autonomie des Denkens eingehe, fasse ich kurz zusammen: Es gibt zwei Gründe, aus denen wir nicht auf Metaphysik verzichten können; und diesen Gründen korrespondieren jeweils eigene Bereiche der Metaphysik: Wir müssen metaphysische Behauptungen machen, sobald wir *handeln* wollen. Und wir müssen andere metaphysische Behauptungen machen, wenn wir *denken* wollen. Zu den Voraussetzungen des Handelns gehören die Metaphysik der Sitten, die rationale Psychologie und die rationale Theologie. Zur Voraussetzung des Denkens gehört die Ontologie.

### 7.3.3. Autonomie und Spontaneität

Nach Kants Bestimmung dessen, was es heißt, selbst zu denken, sollen wir unsere je eigene Vernunft zum obersten Probestein der Wahrheit machen. Diese Forderung erwies sich jedoch *prima facie* als zu anspruchsvoll, wenn wir daraus die Aufforderung ableiten, die Wahrheit einer jeden Überzeugung selbst – ohne Vertrauen auf die Mitteilungen anderer oder gar ohne Rekurs auf die eigene Wahrnehmung – zu kontrollieren. In Kapitel 7.2 zeigte ich, dass dieser Anspruch nur auf rationale Erkenntnisse, also Mathematik und Philosophie bezogen werden kann. Im folgenden werde ich zeigen, dass die Beziehung dieser Forderung auf die Metaphysik als den Kern der Philosophie geeignet ist, die Aussage zu interpretieren, wir sollten unsere eigene Vernunft zum obersten Probestein der Wahrheit machen.

<sup>163</sup>Siehe unten, ab S. 343.

<sup>164</sup>Vgl. Prol § 60, AA IV: 362.5–365.4.

Es sind die oberen Erkenntnisvermögen, die auf Prinzipien a priori beruhen<sup>165</sup> und daher a priori gesetzgebend und somit *autonom* sind. Obere Erkenntnisvermögen sind der Verstand, die Vernunft und die Urteilskraft, wobei das Gesamt des oberen Erkenntnisvermögens wahlweise als Vernunft oder als Verstand bezeichnet wird. Denn neben der ›engeren‹ Verwendung als Ausdruck für eines der drei oberen Erkenntnisvermögen neben »Urteilskraft« und »Vernunft« könne der Ausdruck »Verstand« auch für das gesamte obere Erkenntnisvermögen einschließlich Vernunft und Urteilskraft stehen.<sup>166</sup> Und manchmal verwendet Kant eben auch den Terminus »Vernunft« in einem weiten Sinne als Ausdruck für das gesamte obere Erkenntnisvermögen.<sup>167</sup>

Das untere Erkenntnisvermögen hingegen ist nach Kant das Vermögen sinnlicher Erkenntnisse. Hier ließe sich aber fragen: Handelt es sich bei der Sinnlichkeit überhaupt um ein Vermögen? In der Anthropologie findet sich ein Satz, der dies verneint: »In Ansehung des Zustandes der Vorstellungen ist mein Gemüt entweder *handelnd* und zeigt *Vermögen* (facultas), oder es ist *leidend* und besteht in *Empfänglichkeit* (receptivitas).«<sup>168</sup> Demnach ist der Verstand als das gesamte obere Erkenntnisvermögen ein Vermögen, aber die Sinnlichkeit als bloße Rezeptivität ist kein Vermögen; denn der Begriff des Vermögens setzt die Fähigkeit zu einer Handlung – zu einem aktiven Tun – voraus, während die Sinnlichkeit in einem bloß passiven Erleiden besteht. Später bezeichnet Kant die Sinnlichkeit jedoch explizit als unteres Erkenntnisvermögen:

*Verstand*, als das Vermögen zu *denken* (durch *Begriffe* sich etwas vorzustellen), wird auch das *obere* Erkenntnisvermögen (zum Unterschiede von der Sinnlichkeit, als des *unteren*) genannt, darum, weil das Vermögen der Anschauungen (reiner oder empirischer) nur das Einzelne in Gegenständen, dagegen das der Begriffe das Allgemeine der Vorstellungen derselben, die *Regel*, enthält, der das Mannigfaltige der sinnlichen Anschauungen untergeordnet werden muß, um Einheit zur Erkenntnis des Objekts hervorzubringen.<sup>169</sup>

In der »*Anthropologie*« stellt Kant zunächst fest, dass Erkenntnis nur aus dem *Zusammenspiel* von Rezeptivität und Spontaneität resultieren kann. Die Möglichkeit, Erkenntnis zu haben, die aus diesem Zusammenspiel beider Stämme oder Grundquellen resultiert – und nicht die Stämme selbst –, heiße nun Erkenntnisvermögen.<sup>170</sup> Danach

<sup>165</sup>Vgl. KU B 243, AA V: 345.5–6.

<sup>166</sup>Vgl. Anth BA 115 f., AA VII: 196.17–197.3.

<sup>167</sup>Vgl. KrV B 863, AA III: 540.28.

<sup>168</sup>Anth BA 25, AA VII: 140.16–18.

<sup>169</sup>Anth BA 115, AA VII: 196.17–24.

<sup>170</sup>»Ein *Erkenntnis* enthält beides verbunden in sich und die Möglichkeit, eine solche zu haben, führt den Namen des *Erkenntnisvermögens* von dem vornehmsten Teil derselben, nämlich der Tätigkeit des Gemüts, Vorstellungen zu verbinden, oder voneinander zu sondern« (Anth BA 25, AA VII: 140.18–22).

ist weder die Sinnlichkeit noch der Verstand als Erkenntnisvermögen zu bezeichnen, sondern die Vermögen, die wir vermittels des Zusammenspiels von Sinnlichkeit und Verstand besitzen.

Nach Kant gehören alle diejenigen Vorstellungen zum unteren oder sinnlichen Erkenntnisvermögen, bei denen sich das Gemüt (auch!) leidend verhält. Zum oberen oder intellektuellen Erkenntnisvermögen gehören hingegen diejenigen Vorstellungen, in Ansehung derer sich das Gemüt *ausschließlich* tätig verhält, die also nur ein Tun (das Denken) enthalten:

Vorstellungen, in Ansehung deren sich das Gemüt leidend verhält, durch welche also das Subjekt *affiziert* wird (dieses mag sich nun selbst affizieren oder von einem Objekt affiziert werden), gehören zum *sinnlichen*: diejenigen aber, welche ein bloßes *Tun* (das Denken) enthalten, zum *intellektuellen* Erkenntnisvermögen. Jenes wird auch das *untere*, dieses aber das *obere* Erkenntnisvermögen genannt.<sup>171</sup>

Es gibt kein Erkenntnisvermögen, das ausschließlich sinnlich oder rezeptiv wäre; in diesem Falle wäre es eben nicht einmal ein Vermögen. Nach dieser Einteilung gehören lediglich die *reinen* Verstandesbegriffe (und Grundsätze) zum oberen Erkenntnisvermögen, während alle empirischen Erkenntnisse – also alle empirischen Begriffe und Urteile – zum unteren Erkenntnisvermögen zu zählen sind, wenngleich es natürlich dennoch Erkenntnisse sind, die der *Verstand* hervorbringt. Sinnlichkeit (Rezeptivität) ist selbst kein Erkenntnisvermögen, weil sie selbst nicht urteilt und daher keine Erkenntnisse hervorbringt. Nur der Verstand urteilt, aber er urteilt zum einen über das, was er sinnlich wahrnimmt, und zum anderen über das, wofür er keiner Wahrnehmung bedarf.

Es scheint mir notwendig zu sein zu sagen, dass wir in unterschiedlichen Bedeutungen von Sinnlichkeit und Verstand sprechen, je nachdem, ob wir sie als Erkenntnisstämme (oder -quellen) oder als Erkenntnisvermögen betrachten. Die beiden Stämme der Erkenntnis sind jeweils für sich genommen nicht in der Lage, Erkenntnisse zu produzieren. Als Erkenntnisvermögen genommen handelt es sich nicht um die jeweiligen Erkenntnisstämme in Reinform, sondern um das Vermögen (also die Fähigkeit), Erkenntnisse zu generieren, die als rationale Erkenntnisse (*a priori* und *ex principiis*)

<sup>171</sup> Anth BA 25, AA VII: 140.23–28. Nach Reinhard Brandt handelt es sich dabei um eine distanzierte Darstellung fremder Redegebräuche, denen sich Kant nicht selbst anschließe, sie sogar zurückweise (vgl. Brandt, *Kritischer Kommentar zu Kants »Anthropologie in pragmatischer Hinsicht«* [1999], S. 174). Leider nennt Brandt keine Gründe für diese These, die mit dem Wortlaut des Textes so gar nicht harmonieren möchte.

dem oberen Erkenntnisvermögen (>Verstand<) oder als empirische Erkenntnisse (*a posteriori* und *ex datis*) dem unteren Erkenntnisvermögen (>Sinnlichkeit<) angehören.

Soll der Zusammenhang mit dem Begriff der Autonomie betont werden, dann bietet sich der Ausdruck »Vernunft« an: »Nun nennt man das Vermögen, nach der Autonomie, d. i. frei (Prinzipien des Denkens überhaupt gemäß) zu urteilen, die Vernunft.«<sup>172</sup> Hier ist die Vernunft als das obere Erkenntnisvermögen angesprochen und als solches mit dem Begriff der Autonomie verbunden. Es ist nicht nur die Vernunft im engeren Sinne, sondern die oberen Erkenntnisvermögen als solche, denen Autonomie zukommt. Autonomie ist die Eigenschaft des Subjekts, nach »Prinzipien des Denkens überhaupt« zu urteilen, und ein Vermögen, welches über eigene Prinzipien *a priori* verfügt, ist ein oberes Erkenntnisvermögen.<sup>173</sup> Die oberen Erkenntnisvermögen sind daher der Ort, an dem sich Kants Aufklärungsprogramm entfaltet.

Prinzipien *a priori* und die aus ihnen gewonnenen Erkenntnisse nennt Kant philosophisch und das System philosophischer Erkenntnisse Metaphysik. Autonom sein heißt entsprechend, über ein metaphysisches Fundament zu verfügen, wie es bei den oberen Erkenntnisvermögen der Fall ist. Da es drei obere Erkenntnisvermögen gibt – Verstand, Vernunft und Urteilskraft –, finden wir auch drei Fälle von Autonomie vor<sup>174</sup>: Die *Vernunft* gibt der *Freiheit* das Gesetz, den kategorischen Imperativ. Der *Verstand* gibt der *Natur* das Gesetz, die Kategorien und Grundsätze des reinen Verstandes.<sup>175</sup> Und die *Urteilskraft* gibt *sich selbst* ein Gesetz (das transzendente Prinzip der formalen Zweckmäßigkeit der Natur), weswegen sie nicht einfach als *autonom*, sondern genauer als *heautonom* bezeichnet werden könnte.<sup>176</sup>

<sup>172</sup>SF A 25, AA VII: 27.30–32.

<sup>173</sup>»Daß es drei Arten der Antinomie gibt, hat seinen Grund darin, daß es drei Erkenntnisvermögen: Verstand, Urteilskraft und Vernunft gibt, deren jedes (als oberes Erkenntnisvermögen) seine Prinzipien *a priori* haben muß« (KU B 243, AA V: 345.3–6).

<sup>174</sup>Vgl. EEKU S. 32, AA XX: 225.21–32.

<sup>175</sup>»Der Verstand ist *a priori* gesetzgebend für die Natur als Objekt der Sinne, zu einem theoretischen Erkenntnis derselben in einer möglichen Erfahrung. Die Vernunft ist *a priori* gesetzgebend für die Freiheit und ihre eigene Kausalität, als das Übersinnliche in dem Subjekte, zu einem unbedingt-praktischen Erkenntnis« (KU B liii, AA V: 195.4–8). Siehe auch KU B xi–xiii, AA V: 171.4–172.22.

<sup>176</sup>»Die Gesetzgebung durch Naturbegriffe geschieht durch den Verstand und ist theoretisch. Die Gesetzgebung durch den Freiheitsbegriff geschieht von der Vernunft und ist bloß praktisch« (KU B xvii, AA V: 174.32–34). »Die Urteilskraft hat also auch ein Prinzip *a priori* für die Möglichkeit der Natur, aber nur in subjektiver Rücksicht, in sich, wodurch die nicht der Natur (als Autonomie), sondern ihr selbst (als Heautonomie) für die Reflexion über jene ein Gesetz vorschreibt, welches man das Gesetz der Spezifikation der Natur in Ansehung ihrer empirischen Gesetze nennen könnte« (KU B xxxvii, AA V: 185.35–186.3). »Diese Gesetzgebung müßte man eigentlich Heautonomie nennen, da die Urtheilskraft nicht der Natur, noch der Freyheit, sondern lediglich ihr selbst das Gesetz giebt und kein Vermögen

Dass ein Erkenntnisvermögen autonom ist, heißt gerade, dass es auf Prinzipien *a priori* beruht. Und in Anlehnung an Kants Begriff der Metaphysik ergibt sich: Ein Erkenntnisvermögen ist autonom genau dann, wenn es eine Grundlage in der Metaphysik hat. Das ist eine begriffliche Wahrheit über den Begriff der Autonomie. Diese Autonomie ist eine *Folge* davon, dass es sich um obere Erkenntnisvermögen handelt; um den Ursprung der Autonomie zu erkennen, gilt es somit, den Begriff des oberen Erkenntnisvermögens zu explizieren. In der »*Kritik der reinen Vernunft*« klärt Kant den Begriff eines oberen Erkenntnisvermögens nicht explizit, gibt aber folgende Auskunft, die zunächst dafür spricht, den Begriff des oberen Erkenntnisvermögens unter Rückgriff auf den Begriff der Autonomie zu erläutern: »Ich verstehe hier aber unter Vernunft das ganze obere Erkenntnisvermögen, und setze also das Rationale dem Empirischen entgegen.«<sup>177</sup> Das Wort »also« zeigt an, dass die Identifizierung der Vernunft mit dem Rationalen eine Folge dessen ist, dass sie als das ganze obere Erkenntnisvermögen betrachtet wird. Das obere Erkenntnisvermögen ist also ein Vermögen rationaler Erkenntnis und wird als solches dem Vermögen, empirische Erkenntnis zu generieren, gegenübergestellt. Danach ist ein oberes Erkenntnisvermögen ein solches, mittels dessen wir zu rationalen Erkenntnissen, also Erkenntnissen *ex principiis* fähig sind. Das untere Erkenntnisvermögen, zu dem Sinnlichkeit und Einbildungskraft gehören, liefert empirische Erkenntnisse oder Erkenntnisse *ex datis*.<sup>178</sup>

In der »*Anthropologie in pragmatischer Hinsicht*« findet sich eine Bestimmung des Begriffs des oberen Erkenntnisvermögens, die auf ein anderes Merkmal als den Erwerb rationaler Erkenntnisse verweist. Hier steht nicht der Begriff der Vernunft, sondern der Begriff des *Verstandes* im Vordergrund:

In Ansehung des Zustandes der Vorstellungen ist mein Gemüt entweder *handelnd* und zeigt *Vermögen* (facultas), oder es ist *leidend* und besteht in *Empfänglichkeit* (receptivitas). [...] Vorstellungen, in Ansehung deren sich das Gemüt leidend verhält [...] gehören zum *sinnlichen*: diejenigen aber, welche ein bloßes *Tun* (das Denken) enthalten, zum *intellektuellen* Erkenntnisvermögen. Jenes wird auch das *untere*, dieses aber das *obere* Erkenntnisvermögen genannt.<sup>179</sup>

---

ist, Begriffe von Objekten hervorzubringen, sondern nur mit denen, die ihr anderweitig gegeben sind, vorkommende Fälle zu vergleichen und die subjective Bedingungen der Möglichkeit dieser Verbindung *a priori* anzugeben« (EEKU S. 32, AA XX: 225.27–32).

<sup>177</sup>KrV B 863, AA III: 540.27–29.

<sup>178</sup>Siehe hierzu oben Kapitel 7.2.

<sup>179</sup>Anth BA 25, AA VII: 140.16–28.

Der Verstand ist das Vermögen der Spontaneität im Unterschied zur Sinnlichkeit als der Rezeptivität: »Wollen wir die *Rezeptivität* unseres Gemüts, Vorstellungen zu empfangen, so fern es auf irgend eine Weise affiziert wird, *Sinnlichkeit* nennen; so ist dagegen das Vermögen, Vorstellungen selbst hervorzubringen, oder die *Spontaneität* des Erkenntnisses, der *Verstand*.«<sup>180</sup>. Im Unterschied zu den bisher betrachteten Explikationen geht es Kant hier *expressis verbis* um eine Bestimmung des Begriffs des oberen Erkenntnisvermögens; das angeführte Merkmal ist also grundlegend und nicht – wie das der Autonomie – abgeleitet. Dieses grundlegende Merkmal des oberen Erkenntnisvermögens ist die Selbsttätigkeit oder *Spontaneität*, die den Verstand als den einen Stamm der menschlichen Erkenntnis neben der Sinnlichkeit ausmacht. Zu sagen, dass ein solches Vermögen *als* oberes Erkenntnisvermögen ein Vermögen ist, das über Prinzipien *a priori* verfügt, heißt, den Begriff der Selbsttätigkeit oder Spontaneität weiter zu explizieren.

In Kapitel 2.2.1 hatte ich von einem positiven und einem negativen Begriff des Selbstdenkens in Analogie zum negativen und positiven Begriff der Freiheit in der »*Grundlegung zur Metaphysik der Sitten*« gesprochen. Hier begegnet ein solcher Kontrast wiederum. Als Verstand ist das obere Erkenntnisvermögen nicht leidend äußeren Einflüssen unterworfen, sondern selbsttätig – spontan. Dies entspricht dem negativen Begriff des Selbstdenkens. Als Vernunft wiederum verfügt das obere Erkenntnisvermögen über eigene Grundsätze *a priori*; dies entspricht dem positiven Begriff des Selbstdenkens. Diese Grundsätze, die autonomen Gesetze des Verstandes und der Urteilskraft sowie der Vernunft sind der letzte Probierstein der Wahrheit, den Kant in seiner Konkretisierung des Begriffs des Selbstdenkens anführt. Dieser Maßstab reicht freilich nicht aus, um an ihm allein die Wahrheit unserer Urteile zu überprüfen. Urteile können diesem Maßstab entsprechen und dennoch falsch sein. Aber ein Urteil, welches diesen Maßstäben schon nicht entspricht, dessen Wahrheit ist unmöglich und darf von uns auch nicht angenommen werden. Ich werde im folgenden die Autonomie der Vernunft (1), des Verstandes (2) und der Urteilskraft (3) beschreiben, um diesen Gedanken zu konkretisieren.

1) Die Vernunft gibt der Freiheit das Gesetz. Wie Kant insbesondere in der »*Grundlegung zur Metaphysik der Sitten*« betont, ist nur die Vorstellung von Autonomie in der

<sup>180</sup>KrV B 75, AA III: 75.5–8. Siehe auch Kapitel 3.2 dieser Arbeit.

Lage, den allgemein bindenden Charakter moralischer Normen verständlich zu machen.<sup>181</sup> Alle anderen, auf Heteronomie gegründeten ethischen Theorien konnten den Begriff der Pflicht, der wir als endliche Wesen unterworfen sind, nicht entwickeln. Und nur der Begriff der Autonomie mache es möglich, dass ein Wesen als endliches Wesen Gesetzen unterworfen ist, die es *nötigen* und ihm *befehlen*, und dennoch seine Würde (als selbst gesetzgebend) bewahrt.<sup>182</sup> Dies mag zunächst paradox anmuten, denn Grundsätze, die ich mir lediglich selbst gebe, scheinen doch solche zu sein, von denen ich mich auch jederzeit selbst entbinden kann.<sup>183</sup> Deshalb dürfen wir Autonomie nicht in einer Weise vorstellen, nach der wir uns die bestimmenden Grundsätze selbst in einem willkürlichen Akt selbst geben. Es sind Grundsätze, die uns als Vernunftwesen ausmachen.<sup>184</sup> Nach Rödl ist das Gesetz identisch mit dem Willen, weil es lediglich ausdrückt, dass der Wille praktische Vernunft ist.<sup>185</sup> Sollte eine solche Interpretation korrekt sein, dann wäre klar, wie dieser Begriff der Autonomie die Vereinbarkeit von Freiheit und Vernunft gewährleistet: Frei sein hieße, in seinem Denken und Handeln die Grundsätze zur Geltung zu bringen, die uns als Vernunftwesen ausmachen.<sup>186</sup>

Da theoretische und praktische Vernunft keine getrennten Vermögen sind, sondern unterschiedliche Gebrauchsarten desselben Vermögens, liegt es nahe, dass die Vernunft im engeren Sinne nicht nur in der Ethik und allgemein im Handeln als praktische, sondern gerade im Erkennen als theoretische Vernunft wirksam ist.<sup>187</sup> Von der Vernunft ist nun aber sowohl ein realer als auch ein bloß formaler Gebrauch denkbar.

<sup>181</sup> »Es ist kein Wunder, wenn wir auf alle bisherige Bemühungen, die jemals unternommen worden, um das Prinzip der Sittlichkeit ausfindig zu machen, zurücksehen, warum sie insgesamt haben fehlschlagen müssen. Man sahe den Menschen durch seine Pflicht an Gesetze gebunden, man ließe es sich aber nicht einfallen, daß er nur seiner eigenen und dennoch allgemeinen Gesetzgebung unterworfen sei, und daß er nur verbunden sei, seinem eigenen, dem Naturzwecke nach aber allgemein gesetzgebenden, Willen gemäß zu handeln« (GMS BA 73, AA).

<sup>182</sup> Vgl. GMS BA 86 f. AA IV: 440.7–13.

<sup>183</sup> Vgl. Pinkard, *German Philosophy 1760-1860* (2002), S. 226.

<sup>184</sup> Vgl. Korsgaard, *The Sources of Normativity* (1996), S. 90-130, hier speziell S. 90 f.

<sup>185</sup> Vgl. Rödl, »Selbstgesetzgebung« (2011). Sie dazu auch Menke, »Autonomie und Befreiung« (2010).

<sup>186</sup> Der Begriff der Autonomie als Vermögen der Vernunft, der Freiheit Gesetze vorzuschreiben, wird in unzähligen Beiträgen zur Kantforschung besprochen. Diese Beiträge können an dieser Stelle weder referiert werden, noch soll ihnen ein weiterer Beitrag an die Seite gestellt werden. Neben den bereits genannten Beiträgen sind zu nennen: Sturma, »Kants Ethik der Autonomie« (2004); Gunkel, *Spontaneität und moralische Autonomie* (1989); Shell, *Kant and the Limits of Autonomy* (2009); Shell, »Kant and the ›Paradox‹ of Autonomy« (2012)..

<sup>187</sup> Dies behauptet auch Charles Larmore, der sich dazu auf die Beschreibung der kopernikanischen Wende in der Vorrede zur zweiten Auflage der »Kritik der reinen Vernunft« beruft (vgl. Larmore, *The Autonomy of Morality* [2008], S. 41).



Der Gebrauch eines Erkenntnisvermögens heißt dabei *real*, wenn es selbst Begriffe und Grundsätze hervorbringt. Er heißt logisch oder *formal*, wenn das Erkenntnisvermögen lediglich auf bereits gegebene Begriffe und Erkenntnisse angewandt wird.<sup>188</sup> In Ansehung der Naturerkenntnis können wir von unserer Vernunft (als theoretische Vernunft) jedoch nur einen formalen, keinen realen Gebrauch machen:

Die Gesetzgebung durch Naturbegriffe geschieht durch den Verstand und ist theoretisch. Die Gesetzgebung durch den Freiheitsbegriff geschieht von der Vernunft und ist bloß praktisch. Nur allein im Praktischen kann die Vernunft gesetzgebend sein; in Ansehung des theoretischen Erkenntnisses (der Natur) kann sie nur (als gesetzkundig vermittelt des Verstandes) aus gegebenen Gesetzen durch Schlüsse Folgerungen ziehen, die doch immer nur bei der Natur stehenbleiben.<sup>189</sup>

Dies ist damit gemeint, dass die Vernunft der Freiheit, nicht der Natur das Gesetz gebe. Der formale oder logische Gebrauch der Vernunft liegt unserem Denken in allen Bereichen zugrunde; aber nur in Bezug auf unser Handeln gibt sie uns genuine Vernunftbegriffe (den *Freiheitsbegriff*) und Vernunftprinzipien (moralisch-praktische Gesetze, den *kategorischen Imperativ*) an die Hand. Deswegen ist die Vernunft nur in der Moralphilosophie autonom, während in der Naturphilosophie der Verstand Autonomie ausübt.

2) Der Verstand schreibt der Natur sein Gesetz vor. Durch diesen Gedanken einer Autonomie des theoretischen Erkennens erläutert Kant die Möglichkeit einer Metaphysik der Natur: Der Ausgangspunkt der Verwirrung, mit der die »*Kritik der reinen Vernunft*« sich auseinandersetzt, lautet: Wie kann es sein, dass wir durch bloßes Denken, ohne auf Erfahrung zurückzugreifen, etwas darüber erkennen können, wie die Dinge, die unabhängig von uns existieren, sind? In anderen Worten lässt sich fragen: Wie ist Metaphysik (der Natur) möglich? Nicht verwunderlich ist es nach Kant, dass wir mit bloßer Vernunft etwas über unsere Vernunft selbst ausmachen können. Deswegen kommt die Verwunderung, die ihn bei der Kritik der reinen *spekulativen* Vernunft antreibt, in *dieser* Form nicht im Kontext einer Kritik der reinen *praktischen* Vernunft vor. Es wäre naheliegend davon auszugehen, dass Erkenntnisse darüber, wie die Dinge in der Welt unabhängig von uns sind, nur durch die Aktualisierung *rezeptiver* Fähigkeiten zu erlangen sind. In der zeitlichen Reihenfolge ist nach Kant

<sup>188</sup>»Es gibt von ihr [der Vernunft; A. G.], wie von dem Verstande, einen bloß formalen, d. i. logischen Gebrauch, da die Vernunft von allem Inhalte der Erkenntnis abstrahiert, aber auch einen realen, da sie selbst den Ursprung gewisser Begriffe und Grundsätze enthält, die sie weder von den Sinnen, noch vom Verstande entlehnt« (KrV B 355, AA III: 237.26–30). Siehe auch MSI § 5, AA II: 393.16–22.

<sup>189</sup>KU B xvii, AA V: 174.32–175.2.

auch klar, dass wir unser rezeptives Erkenntnisvermögen aktualisieren müssen, ehe wir Wissen über die Welt erlangen können. Von diesem Gedanken geht er in der »Kritik der reinen Vernunft« aus, ohne ihn eigens zu begründen. Dennoch dürfe man davon, dass der menschliche Verstand gleichsam als *tabula rasa* beginne, nicht darauf schließen, dass unsere Erfahrungserkenntnis rein rezeptiv gewonnen werden könne. Vielmehr beinhalte sie rationale Erkenntnis:

Wenn aber gleich alle unsere Erkenntnis mit der Erfahrung anhebt, so entspringt sie darum doch nicht eben alle aus der Erfahrung. Denn es könnte wohl sein, daß selbst unsere Erfahrungserkenntnis ein Zusammengesetztes aus dem sei, was wir durch Eindrücke empfangen, und dem, was unser eigenes Erkenntnisvermögen (durch sinnliche Eindrücke bloß veranlaßt,) aus sich selbst hergibt, welchen Zusatz wir von jenem Grundstoffe nicht eher unterscheiden, als bis lange Übung uns darauf aufmerksam und zur Absonderung desselben geschickt gemacht hat.<sup>190</sup>

Sollte Metaphysik (der Natur) jedoch tatsächlich möglich sein, dann muss einsichtig gemacht werden, wie ein Vermögen der *Spontaneität* die Welt so soll abbilden können, wie sie *de facto ist* (und nicht wie sie sein *sollte*).

Die scheinbare Aporie, die mit der Frage nach der Möglichkeit metaphysischer Naturerkenntnis einhergeht, hat die Form eines Dilemmas: Unser Denken soll wahre Sätze generieren, die sich auf Gegenstände beziehen, diese bestimmen und damit Sinn und Bedeutung haben.<sup>191</sup> Nur wenn es eine Beziehung zwischen unseren Vorstellungen und Dingen in der Welt gibt, verfügen wir über Erkenntnisse.<sup>192</sup> und dies scheint nur auf zwei Arten möglich zu sein: Entweder macht der Gegenstand die Vorstellung möglich oder die Vorstellung den Gegenstand. Der erste Fall liegt etwa dort vor, wo wir sinnlich wahrnehmen, dass etwas der Fall ist. Sehe ich, dass es regnet, dann gibt es eine klare Verbindung zwischen dem Gegenstand und meiner Vorstellung, die erklärt, warum meine Vorstellung gerade eine Vorstellung dieses Regens ist. Aber diese Verbindung kommt über die Sinnlichkeit zustande und ist daher nicht metaphysisch, sondern empirisch, kann uns also die Möglichkeit des Gegenstandsbezugs reiner Verstandeserkenntnisse nicht erhellen. Der andere Fall findet sich im Handeln: Wenn ich einen Gegenstand nach einem vorgefertigten Plan anfertige, dann

<sup>190</sup>KrV B 1 f., AA III: 27.14–21.

<sup>191</sup>Vgl. KrV B 299, AA III: 204.37–205.3. Bedeutung ist »Beziehung aufs Objekt« (KrV B 300, AA III: 205.20–21).

<sup>192</sup>Dies geht aus dem Begriff der Erkenntnis hervor. Erkenntnis in einem »eigentlichen« Sinn von objektiv gültigen Urteilen (siehe dazu Anmerkung 72 auf Seite 75) besteht in der »bestimmten Beziehung gegebener Vorstellungen auf ein Objekt« (KrV B 137, AA III: 111.17–18). Erkenntnis im »uneigentlichen« Sinn von Anschauungen und Begriffen sind *objektive* Perzeptionen und damit ebenso auf Gegenstände bezogen (siehe KrV B 376, AA III: 250.3).

besteht eine einsichtige Beziehung zwischen diesem Plan und dem Gegenstand und es ist verständlich, warum dieser Plan eben ein Plan dieses Gegenstandes ist. Nun entstammt der Plan tatsächlich meiner Spontaneität und nicht der Sinnlichkeit, aber er beschreibt nicht den Gegenstand, sondern schreibt vor, wie dieser sein soll. Daher eignet sich diese Möglichkeit ebenfalls nicht dazu einsichtig zu machen, wie metaphysische Erkenntnisse aus reiner (theoretischer) Vernunft entspringen und dennoch Gegenstandsbezug haben können.

Der Grund hierfür liegt in der Endlichkeit des Verstandes, wie sie in Kapitel 3 beschrieben wurde: Unser Verstand ist diskursiv, insofern er sich nur mittels weiterer Vorstellungen auf Gegenstände zu beziehen vermag. Ein direkter Bezug auf Gegenstände, der nicht über Merkmale vermittelt ist, nennt Kant Anschauung. Eine solche Anschauung ist nun entweder sinnlich oder intellektuell. Und eine intellektuelle Anschauung können wir uns kaum anders als produktiv vorstellen: sie bringt ihre Gegenstände selbst hervor.<sup>193</sup> Produktiv kann der Bezug unseres Verstandes auf seinen Gegenstand aber nur als praktische Vernunft sein. Deswegen scheitern also beide Ansätze, wenn es darum geht, die Möglichkeit metaphysischer Naturerkenntnisse zu erklären.<sup>194</sup>

Nun lasse sich die Aporie auflösen, wenn gezeigt werden kann, dass die reinen Verstandesbegriffe und Grundsätze des reinen Verstandes die Existenz der Gegenstände zwar nicht bewirken, dass sie allein es aber möglich machen, etwas *als einen Gegenstand* zu erkennen. An dieser Stelle greift die Überlegung zur Änderung der Denkart in der Vorrede zur zweiten Auflage der »Kritik der reinen Vernunft«.<sup>195</sup> Kant arbeitet sie in folgender Form heraus:

Die Vernunft muß mit ihren Prinzipien, nach denen allein übereinkommende Erscheinungen für Gesetze gelten können, in einer Hand, und mit dem Experiment, das sie nach jenen ausdachte, in der anderen, an die Natur gehen, zwar um von ihr belehrt zu werden, aber nicht in der Qualität eines Schülers, der sich alles vorsagen läßt, was der Lehrer will, sondern eines bestellten Richters, der die Zeugen nötigt auf die Fragen zu antworten, die der er ihnen vorlegt.<sup>196</sup>

<sup>193</sup>Siehe dazu Kap. 3.3.1.

<sup>194</sup>Vgl. KrV § 14, AA III: 104.6–17. Siehe zu diesem Dilemma auch den Brief an Herz vom 21. Februar 1772 (AA X: 124 f.).

<sup>195</sup>Die Literatur zu dieser Überlegung und der Analogie, mit der Kant sie beschreibt, ist schier unüberschaubar. Einen Überblick geben Schönecker, Schulting und Strobach (vgl. »Kants kopernikanisch-newtonische Analogie« [2011]).

<sup>196</sup>KrV B xiii, AA III: 10.21–28.

Kant beschreibt den Erwerb theoretischen Wissens explizit in Analogie zum mündigen Erwerb testimonialen Wissens und bringt damit zum Ausdruck, dass die Art der Mündigkeit in beiden Fällen dieselbe ist. Die Mündigkeit liegt in der Selbsttätigkeit (und damit in der *Spontaneität*) des erkennenden Subjekts begründet und diese liegt im Rahmen der wissenschaftlichen Naturerkenntnis, die Kant hier beschreibt, in zweierlei Form vor:

- a) Die Vernunft hat eigene »Prinzipien, nach denen allein übereinkommende Erscheinungen für Gesetze gelten können«. Diese Prinzipien sagen etwa, dass jedes Ereignis, das geschieht, nach einer Regel auf ein vorhergehendes Ereignis folgt, von dem es verursacht wurde (zweite Analogie der Erfahrung)<sup>197</sup>, oder dass die Substanz in einer Veränderung bestehen bleibt (erste Analogie der Erfahrung)<sup>198</sup>. Und diese Prinzipien sind selbst der Erfahrung nicht entlehnt, sondern stellen metaphysische Erkenntnisse dar, die in jeder Erfahrung vorausgesetzt werden. Denn nur wenn gilt, dass alles Geschehen nach Kausalgesetzen geschieht, lassen sich überhaupt objektive Ereignisse denken.

In dieser Überlegung besteht die Auflösung des genannten Dilemmas in der Analytik des Verstandes der »*Kritik der reinen Vernunft*«. Vorstellungen seien »in Ansehung des Gegenstandes alsdann a priori bestimmend, wenn durch sie allein es möglich ist, etwas *als einen Gegenstand zu erkennen*.«<sup>199</sup> Die reinen Verstandesbegriffe sind »Begriffe von einem Gegenstande überhaupt, dadurch dessen Anschauung in Ansehung einer der *logischen Funktionen* zu Urteilen als bestimmt angesehen wird.«<sup>200</sup>

- b) Der zweite Punkt fokussiert die Vorgehensweise neuzeitlicher Naturwissenschaft, die sich nicht nur auf schlichte Beobachtungen stützt, sondern gezielt *Experimente* einsetzt. Dass die Fallbeschleunigung für alle Gegenstände, unabhängig von ihrer Masse, dieselbe ist, das lässt sich nicht einfach beobachten. In unserer alltäglich Wahrnehmung fallen Steine und Federn durchaus unterschiedlich schnell. Erst

<sup>197</sup> »Alle Veränderungen geschehen nach dem Gesetze der Verknüpfung der Ursache und Wirkung« (KrV B 232, AA III: 166.32–33, o. H. i. O.).

<sup>198</sup> »Bei allem Wechsel der Erscheinungen beharret die Substanz, und das Quantum derselben wird in der Natur weder vermehrt noch vermindert« (KrV B 224, AA III: 162.4–6, o. H. i. O.).

<sup>199</sup> KrV § 14, AA III: 104.15–17.

<sup>200</sup> KrV § 14, AA III: 106.17–19.

durch gezielte Versuche lässt sich erweisen, dass die Unterschiede durch Faktoren wie den Luftwiderstand verursacht werden.

Dieser Punkt betrifft nicht speziell die Metaphysik, sondern die empirischen Wissenschaften, die neben der metaphysischen Grundlage weitere Aktivitäten unseres Denkvermögens erfordern, die sich nicht in synthetischen Urteilen *a priori* äußern. Kant zieht diese Überlegungen auch nicht heran, um die Möglichkeit der Metaphysik zu begründen, sondern um sich dem anderen Punkt unter Verweis auf Analogien zu etablierten Wissenschaften anzunähern.

John McDowell betont, dass Vernunftkenntnisse auch in allen Erkenntnissen des Verstandes involviert sind und wir deswegen auch im Falle der Aktualisierung rezeptiver Erkenntnisvermögen Freiheit ausüben.<sup>201</sup> Gerade weil unsere empirische Erkenntnis nicht Ergebnis bloßer Rezeptivität, sondern des Zusammenwirkens der beiden Stämme unseres Erkenntnisvermögens – Sinnlichkeit (Rezeptivität) und Verstand (Spontaneität) – ist, kann Kant sagen, wir müssten *immer* aktiv und autonom sein. Ansonsten müsste er sagen, wir sollten beim Nachdenken über das Wahrgenommene oder Mitgeteilte mündig und niemals passiv sein.<sup>202</sup>

Kants Konzeption von Autonomie und Mündigkeit auf der Grundlage einer Unterscheidung von historischer und rationaler Erkenntnis setzt gerade nicht voraus, historische Erkenntnisse beruhten ausschließlich auf unserer Sinnlichkeit, ohne eines Beitrags des Verstandes zu bedürfen. Es gibt keine Erfahrungs- oder auch nur Wahrnehmungserkenntnis, die nicht durch metaphysische Urteile und Begriffe fundiert wäre. Es gibt keine Tatsachenurteile, die ohne Vernunftkenntnisse und ohne über reine Verstandesbegriffe zu verfügen möglich wären. Die Unterscheidung rationaler und empirischer Erkenntnisse kann nicht dadurch getroffen werden, dass man sagt, das, was ausschließlich Wirkung des Verstandes ist, heiße rationale Erkenntnis, dasjenige

<sup>201</sup> »The idea of a faculty of spontaneity is the idea of something that empowers us to take charge of our lives. Kant points the way to a position in which we can satisfyingly apply that idea to empirical thinking: we can hold that empirical inquiry is a region of our lives in which we exercise a responsible freedom, and not let that thought threaten to dislodge our grip on the requirement that empirical thinking be under constraint from the world itself« (McDowell, *Mind and World* [1994], S. 43).

<sup>202</sup> Auf dieses Moment weist auch Hegel hin, wenn er gegen Jacobis Kant-Auslegung schreibt: »Wichtiger aber ist es, bey dieser Behandlung der Kantischen Kritik der Vernunft nicht zu übersehen, daß das unendliche Verdienst derselben nicht bemerklich gemacht ist, die *Freyheit des Geistes* auch in der *theoretischen* Seite als Princip erkannt zu haben. Dies Princip, freylich in einer abstracten Form, liegt in der Idee einer ursprünglich-synthetischen Apperception des Selbstbewußtseyns, welches auch im Erkennen wesentlich *selbstbestimmend* seyn will« (Hegel, *Gesammelte Werke* [1968 ff.], XV: 16.14–19).

hingegen, was ausschließlich Wirkung der Sinnlichkeit ist, heiße historische Erkenntnis. Es gäbe dann keine historische Erkenntnis und vermutlich auch keine rationale Erkenntnis; denn auch die reinen Verstandeserkenntnisse – Begriffe wie Grundsätze – und sogar die Mathematik als Paradigma einer erfolgreichen Gewinnung synthetischer Erkenntnisse *a priori* setzen in der Darstellung der »Kritik der reinen Vernunft« voraus, dass wir über Sinnlichkeit verfügen, die ihnen erst Gehalt und Gegenstandsbezug geben.<sup>203</sup> Und ohne durch unsere Sinne angeregt zu werden, vermag unser Verstand auch seine reinen Erkenntnisse nicht zu generieren, weswegen in zeitlicher Hinsicht unsere Erkenntnis zweifellos mit der Erfahrung anfangen.<sup>204</sup>

3) Die *Urteilkraft* gibt nicht der Natur oder der Freiheit, sondern sich selbst ein Gesetz, weswegen ihr genau genommen nicht Autonomie, sondern *Heautonomie* zukommt.<sup>205</sup> Es ist zunächst nicht offensichtlich, dass die Urteilkraft überhaupt *a priori* gesetzgebend ist – wobei die Tatsache, dass sie zu den oberen Erkenntnisvermögen zählt, dies vermuten lässt. Urteilkraft ist ihrem Begriff nach »das Vermögen, das Besondere als enthalten unter dem Allgemeinen zu denken.«<sup>206</sup> Wer eine Anschauung unter einen Begriff bringt, etwa indem er ein Rotkehlchen als solches erkennt, oder einen Anwendungsfall einer Regel als solche identifiziert, gebraucht seine Urteilkraft. Über eine gute (reflektierende) Urteilkraft zu verfügen, nennt Kant »Witz«<sup>207</sup> und die ursprüngliche Anlage oder das Talent zu einer guten Urteilkraft »Mutterwitz«.<sup>208</sup> Urteilkraft muss im Zusammenspiel mit anderen – in der gegenseitigen Kontrolle der korrekten Anwendung von Begriffen und Regeln – geschult werden, sie ist das notwendige Gegenstück zur theoretischen Ausbildung durch Vermittlung von Kenntnissen.<sup>209</sup>

<sup>203</sup>Zur Abhängigkeit des Status von Begriffen – des reinen Verstandes wie auch der Mathematik – als Erkenntnissen von der Erfahrung siehe KrV B 147, AA III: 117.17–26. Siehe außerdem KrV B 196, AA III: 145.11–20.

<sup>204</sup>Vgl. KrV B 1, AA III: 27.5–13.

<sup>205</sup>Vgl. KU B xxxvii, AA V: 185.35–186.1. Genau genommen ist sie als *reflektierende* Urteilkraft autonom, nicht aber als bestimmende Urteilkraft, als welche sie sich ausschließlich nach den Gesetzen des Verstandes richtet (Vgl. KU § 71, AA V: 389.20–17).

<sup>206</sup>KU B xxv, AA V: 179.19–20.

<sup>207</sup>In der »*Anthropologie in pragmatischer Hinsicht*« identifiziert Kant den Witz mit der *reflektierenden* Urteilkraft, die Urteilkraft selbst mit dem, was er in der »*Kritik der Urteilkraft*« als *bestimmende* Urteilkraft bezeichnet: »So wie das Vermögen, zum Allgemeinen (der Regel) das Besondere auszufinden, *Urteilkraft*, so ist dasjenige: zum Besonderen das Allgemeine auszudenken, der *Witz* (ingenium)« (vgl. Anth BA 123, AA VII: 201.12–14).

<sup>208</sup>Siehe z. B. KrV B 172, AA III: 131.29.

<sup>209</sup>Vgl. KrV B 172, AA III: 131.21–132.2.

Deswegen findet sich hier auch der Kontrast zu einem Verständnis von Aufklärung, welches diese in ›Kenntnisse‹ setzt, wie in Kapitel 2.3 hervorgehoben wurde. Wer über viele Kenntnisse (viel Theorie) verfügt, kann sich dennoch als unfähig zur korrekten Anwendung dieser Theorie erweisen, insofern er nicht beurteilen kann, wann welche Regel zu wählen und wie sie in konkreten Situationen umzusetzen ist. Der Arzt, der aus seinem Studium die richtige Therapie zu jeder hinreichend erforschten Krankheit zu nennen weiß, aber in der praktischen Arbeit die Krankheiten am Patienten nicht zu bestimmen und die Therapie nicht einzustellen vermag, wäre ein Beispiel eines Gelehrten ohne Urteilskraft.<sup>210</sup> Urteilskraft zu besitzen heißt, über Fähigkeiten oder ein Können, nicht über Wissen zu verfügen; die englische Sprache stellt hierfür das Begriffspaar *know how* und *know that* bereit; und die Einsicht, die sich bei Kant bereits findet, ist die, dass jedes Wissen in einem Können (einem *know how*) fundiert ist, das sich in jeder korrekten Verwendung von Begriffen zeigt.<sup>211</sup>

In der Regel dient Urteilskraft der Anwendung einer vorhandenen Regel oder eines vorhandenen Begriffs, die oder der ihr anderweitig gegeben ist. Kant spricht von der *bestimmenden* Urteilskraft.<sup>212</sup> Sie ist daher nicht selbstbestimmt, sondern heteronom – auch dort, wo sie im Schematismuskapitel der »*Kritik der reinen Vernunft*« als *transzendente* Urteilskraft die Bedingungen der Anwendung reiner Verstandesbegriffe auf die reine Anschauung (die Grundsätze des reinen Verstandes) angibt. Die Regeln, an denen sie sich dabei orientiert, gibt sie sich nicht selbst, sondern diese werden ihr von dem Verstand vorgegeben. Noch in der »*Kritik der reinen Vernunft*« ist daher von einer Gesetzgebung der Urteilskraft keine Rede.

Die *bestimmende* Urteilskraft kann kein eigenes Prinzip und keine eigene Gesetzgebung haben, weil sie *per definitionem* nur der Anwendung der Prinzipien und Begriff anderer Erkenntnisvermögen dient. Aber spätestens in der »*Kritik der Urteilskraft*« kennt Kant auch eine der bestimmenden Funktion gegenüber gestellte *reflektierende* Funktion der Urteilskraft. Die Urteilskraft sei »bloß reflektierend«, wenn »nur das

<sup>210</sup>Vgl. KrV B 172 f., AA III: 132.2–10.

<sup>211</sup>Der *locus classicus* zu solchen Überlegungen ist heute zweifelsohne Ryle, *The Concept of Mind* (1949/2002), Kap. 2.

<sup>212</sup>»Ist das Allgemeine (die Regel, das Prinzip, das Gesetz) gegeben, so ist die Urteilskraft, welche das Besondere darunter subsumiert, (auch, wenn sie als transzendente Urteilskraft a priori die Bedingungen angibt, welchen gemäß allein unter jenem Allgemeinen subsumiert werden kann) *bestimmend*« (KU B xxvi, AA V: 179.20–24).

Besondere gegeben [ist], wozu sie das Allgemeine finden soll«<sup>213</sup>. Ein solcher Fall liegt also beispielsweise dann vor, wenn wir eine Reihe von Gegenständen in unserer Anschauung haben, die wir noch nicht begrifflich klassifiziert haben und die es nun zu benennen gilt. Ein anderes Beispiel ist für die weiteren Überlegungen wichtig: Nehmen wir an, wir verfügen über eine Menge von empirischen Gesetzen. Aufgabe der reflektierenden Urteilskraft ist es nun, ein System von Naturgesetzen zu finden, welches diese Menge an empirischen Gesetzen vereinheitlicht. Als Newton die Gesetze des Himmels und der Erde in der Mechanik vereinheitlichte und zu Anwendungsfällen desselben Gravitationsgesetzes macht, war dies eine Leistung seiner reflektierenden Urteilskraft. Es gab zuvor keine Regeln und Begriffe, unter die er die Erscheinungen bloß zu subsumieren gehabt hätte. Das Gravitationsgesetz und die anderen der von ihm entdeckten Regeln waren nicht bereits vorhanden, sondern mussten in gewisser Hinsicht tatsächlich »erfunden« werden. Natürlich sind die Phänomene, die eine systematische Darstellung der Natur beschreibt, unabhängig von dieser vorhanden und insofern die Bezeichnung »erfinden« für das Finden von allgemeinen Naturgesetzen unpassend. Aber die Darstellung eines auf Einfachheit hin angelegten Systems von Naturgesetzen ist doch das Produkt unserer geistigen Tätigkeit.

Während die bestimmende Urteilskraft sich auf ihr anderweitig gegebene Begriffe, Regeln und Grundsätze stützt und insofern keiner eigenen Prinzipien bedarf, lässt die Beschreibung der reflektierenden Urteilskraft Raum für eine eigene Gesetzgebung. In der dritten Kritik behauptet Kant entsprechend, die Urteilskraft verfüge als reflektierende Urteilskraft über ein eigenes *transzendentes Prinzip*, »durch welches die allgemeine Bedingung a priori vorgestellt wird, unter der allein Dinge Objekte unserer Erkenntnis überhaupt werden können.«<sup>214</sup> Kontrastiert werden die transzendentalen den *metaphysischen* Prinzipien, die ebenfalls Erkenntnisse *a priori* darstellen, dabei aber ihre Objekte, deren Begriffe wir aus empirischen Quellen haben, lediglich *a priori*

<sup>213</sup>KU B xxvi, AA V: 179.24–25. Umstritten ist, inwieweit Kant die Urteilskraft bereits in der »Kritik der reinen Vernunft« sowohl in ihrer bestimmenden als auch in ihrer reflektierenden Funktion in den Blick nimmt. *Prima facie* ließe sich vermuten, dass die erste Kritik die Urteilskraft ausschließlich als bestimmend auffasst. Dagegen argumentiert jedoch Béatrice Longuenesse, dass Kant bereits in der Vernunftkritik beide Funktionen kennt und dass das eigentlich Neue innerhalb der Darstellung der »Kritik der Urteilskraft« nicht die Beschreibung einer reflektierenden Urteilskraft überhaupt sei, sondern die Berücksichtigung von Fällen, in denen sie *ausschließlich* reflektierend ist. Siehe dazu Longuenesse, *Kant and the Capacity to Judge* (1998), S. 163–166, sowie Allison, *Kant's Theory of Taste* (2001), S. 16.

<sup>214</sup>KU B xxix, AA V: 181.15–17.



weiter bestimmen. In der »*Kritik der reinen Vernunft*« heißen solche Erkenntnisse *rein*, die nicht nur *a priori* sind, sondern die auch keine empirisch gewonnenen Begriffe voraussetzen. Zu sagen, jede Veränderung habe eine Ursache, artikuliert demnach ein metaphysisches Prinzip, weil der Begriff der Veränderung nach Kant nur auf der Grundlage von Erfahrung gebildet werden kann.<sup>215</sup> Dagegen sei die Behauptung, alle Körper seien als Substanzen zu erkennen, transzendental, insofern die Körper darin lediglich »durch ontologische Prädikate (reine Verstandesbegriffe)« gedacht werden.<sup>216</sup>

Um transzendental zu sein, muss ein Prinzip also drei Bedingungen erfüllen: Es muss, erstens, *a priori* erkannt werden; es darf, zweitens, keine empirischen Begriffe enthalten (es muss also ›rein‹ sein); und es muss, drittens, die notwendige Bedingung dafür explizieren, dass Dinge überhaupt Gegenstände unserer Erkenntnis werden können. Die Grundsätze des reinen Verstandes sind solche transzendentalen Prinzipien, denn sie werden *a priori* erkannt, enthalten lediglich reine Verstandesbegriffe und explizieren Bedingungen für objektive Erkenntnisse. Aber auch die Urteilskraft soll ein solches Prinzip enthalten, welches vorausgesetzt werden müsse, um überhaupt Erkenntnisse von Dingen haben zu können. Dieses transzendente Prinzip der reflektierenden Urteilskraft besagt, dass

die besonderen empirischen Gesetze in Ansehung dessen, was in ihnen durch jene [allgemeinen Gesetze des Verstandes; A. G.] unbestimmt gelassen ist, nach einer solchen Einheit betrachtet werden müssen, als ob gleichfalls ein Verstand (wenn gleich nicht der unsrige) sie zum Behuf unserer Erkenntnisvermögen, um ein System der Erfahrung nach besonderen Naturgesetzen möglich zu machen, gegeben hätte.<sup>217</sup>

Inhaltlich konkretisiert wird dieses Prinzip durch drei Maximen, die ähnlich bereits im Anhang zur Transzendentalen Dialektik der »*Kritik der reinen Vernunft*« vorkommen, dort aber nicht der Urteilskraft, sondern der Vernunft zugeschrieben werden. Dort ist von Prinzipien der Kontinuität, der Spezifikation und der Homogenität die Rede.<sup>218</sup>

<sup>215</sup> »Von den Erkenntnissen *a priori* heißen aber diejenigen rein, denen gar nichts Empirisches beige-mischt ist. So ist z. B. der Satz: eine jede Veränderung hat ihre Ursache, ein Satz *a priori*, allein nicht rein, weil Veränderung ein Begriff ist, der nur aus der Erfahrung gezogen werden kann« (KrV B 3, AA III: 28.23–27).

<sup>216</sup> Vgl. KU B xxix, AA V: 181.20–27. Kant scheint in der »*Kritik der Urteilskraft*« von der Darstellung der »*Kritik der reinen Vernunft*« abzuweichen, insofern nach letzterer der Begriff der Veränderung ein empirischer Begriff sein soll, während die erstere den Begriff der veränderlichen Substanz als Begriff *a priori* behandelt.

<sup>217</sup> KU B xxvii, AA V: 180.21–26.

<sup>218</sup> Siehe KrV B 686, AA III: 435.33–35.

In der Einleitung in die »*Kritik der Urteilskraft*« werden diese nun zu Maximen der (reflektierenden) Urteilskraft.

Maximen der Urteilskraft sind subjektive Grundsätze derselben.<sup>219</sup> Deshalb ist auch die Autonomie der Urteilskraft eine subjektive oder *Heautonomie*. Die Autonomie von Vernunft und Verstand ist hingegen *objektiv*, insofern sie ihre Gesetze a priori »durch Begriffe von Dingen oder möglichen Handlungen« geben. Wenn wir einen Gegenstand unter einen Begriff gebracht haben, etwa eine Handlung unter den Begriff der Lüge, dann können wir auf dieser Grundlage weitere Aussagen über ihn machen, etwa von der Handlung, die wir als Lüge klassifizierten, sagen, dass sie der Moral zuwider ist. Aber Urteile der reflektierenden Urteilskraft hängen nicht davon ab, unter welchen Begriff wir einen Gegenstand bringen. Wir können beispielsweise nicht sagen, dass ein Gegenstand schön sei, weil es sich um ein Gemälde oder eine Skulptur (oder ein Gemälde von diesem oder jenem) handelt. Auch ist ein Gegenstand (oder die Abbildung eines Gegenstandes) nicht darum schön, weil er in seiner Art – seinem Begriff nach – vollkommen ist. Es heißt aber weiter, dass Gesetzgeber und Gesetzesadressat unterschieden werden. Vernunft und Verstand geben sich nicht selbst das Gesetz, sondern der Verstand der Natur und die Vernunft der Freiheit.

Aber auch wenn diese Maximen *subjektive* Prinzipien sind, sind sie doch mehr als nur ein Ausdruck unserer Gewohnheiten. Sie beschreiben nicht, wie wir *de facto* denken, sondern wie wir denken *sollen*. Gerade daran erkenne man, dass es sich bei der formalen Zweckmäßigkeit der Natur (welche ein Prinzip beschreibt, in welchem die genannten drei Maximen zusammengefasst sind) um ein *transzendentes* Prinzip der Urteilskraft handelt.<sup>220</sup> Sie sind weder durch äußere Erfahrung noch durch (empirisch-) psychologische Begebenheiten (aus innerer Erfahrung) zu fundieren, sondern durch eine rationale (philosophische) Begründung. Die Maximen können wir begründet anwenden, wenn wir voraussetzen Grund haben, dass die Natur hinsichtlich ihrer Erkennbarkeit durch unser Erkenntnisvermögen zweckmäßig eingerichtet ist. Dieses Prinzip drückt die formale Zweckmäßigkeit der Natur aus, welche nicht der Natur selbst oktroyiert werden kann (denn diese ist auch ohne eine solche Zweckmäßigkeit möglich), aber unserer Urteilskraft, welche eines solchen Prinzips bedarf, um allgemeine Begriffe und Naturgesetze zur Beschreibung der mannigfachen Phänomene

<sup>219</sup>Vgl. KU B xxxiv, AA V: 184.10–16.

<sup>220</sup>Vgl. KU B xxxi, AA V: 182.26–36.

zu finden. Die Rechtmäßigkeit einer solche Unterstellung der Zweckmäßigkeit der Natur nachzuweisen ist Aufgabe einer »Deduktion«, die Kant im fünften Abschnitt der Einleitung in die dritte Kritik durchzuführen beansprucht und die in der ersten Einleitung in die »*Kritik der Urteilskraft*« noch nicht vorkommt.<sup>221</sup>

## 7.4. Autonomie und testimoniales Wissen

Aus dem Gesagten lassen sich nun Regeln spezifizieren, wie ein mündiger Mensch mit testimonialen Wissen umgeht. Die erste dieser Regeln findet sich dabei in der Darstellung des Aberglaubens, die auf der Einsicht beruht, dass jedes unserer Urteile einen ›metaphysischen Kern‹ besitzt: Es setzt die Wahrheit oder Falschheit bestimmter metaphysischer Urteile voraus, die in dem Urteil nicht explizit erwähnt werden. Manche Urteile, die dem äußeren Anschein nach keine metaphysischen Urteile sind, verletzen damit aber gerade metaphysische Erkenntnisse. Und die oberste Regel mündigen Urteilens besagt, man solle die in allen Urteilen vorliegenden metaphysischen Erkenntnisse als solche ernst nehmen und nicht durch vermeintliche empirische Erkenntnisse oder bloß subjektiv historische Erkenntnisse ersetzen.

Urteile sind Akte oberer Erkenntnisvermögen, es gibt entsprechend Urteile der Vernunft, des Verstandes und der Urteilskraft. Nicht immer sind solche Urteile frei von empirischen Bestandteilen. Die Urteile, dass dieser Winter sehr mild war, dass Peter durch sein ständiges Lügen Unrecht tut oder dass sich bestimmte beobachtbare Phänomene unter einheitliche Gesetze bringen lassen, kommen nur auf Erfahrungsgrundlage zustande und sind insofern ›empirisch‹. Sie müssen uns – ›historisch‹ – *gegeben* werden. Aber sie enthalten doch einen ›autonomen‹ Bestandteil, der uns gerade *nicht* gegeben werden kann. Offensichtlich ist dies bei dem Urteil über Peter. Denn dieses Urteil setzt voraus und beinhaltet, dass Lügen Unrecht ist. Aber auch das Urteil, dass der Winter mild war, setzt Kategorien und Grundsätze voraus und das Urteil über die Möglichkeit der Vereinheitlichung der Beschreibung der Phänomene beruht auf dem transzendentalen Prinzip der reflektierenden Urteilskraft. Sie alle gelten *a priori* und stellen daher rationale oder Vernunft Erkenntnisse dar.

<sup>221</sup>Ich werde auf die Schwierigkeiten dieser Deduktion hier nicht ausführlich eingehen. Siehe dazu Allison, *Kant's Theory of Taste* (2001), S. 35–42, Allison, »Reflective Judgment and the Application of Logic to Nature« (2012), sowie Guyer, »Reason and Reflective Judgment« (1990).

Durch die Notwendigkeit von Vernunftkenntnissen in *allen* Urteilen ergibt sich auch bei historischen Erkenntnissen, die wir sowohl aus eigener Erfahrung als auch von Informanten haben können, eine Verwendung für den je eigenen Verstand: zu überprüfen, ob das, was uns erzählt wird oder was wir wahrnehmen, aus (allgemein- und transzendental-) logischen Gesichtspunkten heraus war sein *kann*.<sup>222</sup> Und dies ist auch der Umgang mit Zeugen, wie wir ihn aus der Rechtspraxis kennen: Wir haben selbst keine Möglichkeit zu überprüfen, ob ein Bericht der Wahrheit entspricht. Aber wir können doch überprüfen, ob er konsistent ist und *möglicherweise wahre* Aussagen macht. So dient die Vernunft bei historischer Erkenntnis zwar nicht dem Erwerb neuer, aber der Berichtigung bereits vorhandener Erkenntnisse, deren natürlicher Maßstab die eigene und fremde Erfahrung ist. Kant drückt dies auch so aus, dass er sagt, die Logik sei ein *Kanon* (wenn auch kein *Organon*) der Erkenntnis.<sup>223</sup>

Die Vermutung liegt nahe, dass eine Kritik an Wundern und Aberglauben primär aus der Richtung einer naturwissenschaftlichen Aufklärung zu erwarten ist.<sup>224</sup> Es lässt sich jedoch leicht zeigen, dass Kant die Möglichkeit von Wundern – wie zuvor bereits Spinoza im »*Tractatus theologico-politicus*«<sup>225</sup> – durch *metaphysische* Erkenntnisse widerlegt sieht, insbesondere durch den »Grundsatz der Zeitfolge nach dem Gesetze der Kausalität«, den die zweite Erfahrungsanalogie begründet.<sup>226</sup>

Der Wunderglaube ist eine Form des Aberglaubens. Aberglaube wiederum ist nach der »*Kritik der Urteilskraft*« das Vorurteil, »sich die Natur Regeln, welche der Verstand ihr durch sein eigenes wesentliches Gesetz zum Grunde legt, als nicht unterworfen vorzustellen«<sup>227</sup>. Kants Begriff des Aberglaubens lässt sich als Konkretisierung die-

<sup>222</sup>Vgl. KrV B 84, AA III: 80.11–16: »Also ist das bloß logische Kriterium der Wahrheit, nämlich die Übereinstimmung einer Erkenntnis mit den allgemeinen und formalen Gesetzen des Verstandes und der Vernunft zwar die *conditio sine qua non*, mithin die negative Bedingung aller Wahrheit: weiter aber kann die Logik nicht gehen, und den Irrtum, der nicht die Form, sondern den Inhalt trifft, kann die Logik durch keinen Probestein entdecken.«

<sup>223</sup>Vgl. KrV B 86, AA III: 81.11–13: »Nun kann man es als eine sichere und brauchbare Warnung anmerken: daß die allgemeine Logik, *als Organon betrachtet*, jederzeit eine Logik des Scheins, d. i. dialektisch sei.« Siehe auch KrV B 87 f., AA III: 81.30–82.32.

<sup>224</sup>So schreibt bspw. Winfried Schröder: »Das Wunder ist in den Metaphysiken und Rationaltheologien, in deren Rahmen außergewöhnliche Eingriffe Gottes in die Naturordnung vorgesehen sind, der systematische Ort, an dem, wie es scheint, der Gegensatz zwischen Theismus und Naturwissenschaft am schärfsten hervorbrechen muß« (Schröder, *Ursprünge des Atheismus* [1998], S. 268).

<sup>225</sup>Vgl. Spinoza, *Spinoza Opera* (1925), III: 82.26–84.19.

<sup>226</sup>»Alle Veränderungen geschehen nach dem Gesetze der Verknüpfung der Ursache und Wirkung« (KrV B 232, AA III: 166.32–33, o. H. i. O.).

<sup>227</sup>KU § 40, AA V: 294.22–24

ses Gedankens verstehen, die davon ausgeht, dass nur das als möglich betrachtet werden darf, was den Gesetzen des Verstandes entspricht. Und diese sind wiederum Gegenstand der Metaphysik, welche Disziplin daher jeder berücksichtigen muss, der selbstbestimmt urteilen möchte. Denn selbstbestimmt urteilen heißt hier nichts anderes, als den Gesetzen der eigenen Vernunft (im weiteren Sinne) und damit des eigenen Verstandes gemäß urteilen. Wer Wundergeschichten glaubt, der macht den Fehler, die Autorität anderer höher zu schätzen als die Autorität des eigenen Verstandes; und damit den eigenen Vernunftgebrauch nicht mehr als oberstes Kriterium der Wahrheit<sup>228</sup> gelten zu lassen.<sup>229</sup>

Auf diese Weise lässt sich zusammenfassen, dass Aberglaube überall dort vorliegt, wo metaphysische Erkenntnisse nicht als solche behandelt, sondern dem unterworfen werden, was uns von irgend woher *gegeben* wird. In der Schrift »*Was heißt: sich im Denken orientieren?*« findet sich etwa folgende Bestimmung des Begriffs »Aberglaube«:

[S]o müssen zuletzt aus innere Eingebungen durch Zeugnisse äußere bewährte Facta, aus Traditionen, die anfänglich selbst gewählt waren, mit der Zeit *aufgedrungene* Urkunden, mit einem Worte die gänzliche Unterwerfung der Vernunft unter Facta, d. i. der *Aberglaube* entspringen, weil dieser sich doch wenigstens in eine *gesetzliche Form* und dadurch in einen Ruhestand bringen läßt.<sup>230</sup>

Abergläubisch ist nicht immer derjenige, der explizit von objektiv philosophischen Erkenntnissen subjektiv historische Erkenntnis hat, sondern oft derjenige, der die philosophischen Erkenntnisse, die ihm selbst zur Verfügung stehen, in der Anwendung seiner Erkenntnisvermögen einfach ignoriert. In jeder Erkenntnis und in jedem Urteil sind wir nicht bloß passiv rezipierend, sondern immer auch selbst tätig: Unsere Spontaneität ist integraler Bestandteil selbst historischer Erkenntnisse. Spontaneität äußert sich in metaphysischen Erkenntnissen, also objektiv rationalen, dabei aber diskursiven Urteilen. Und diese unvermeidliche Metaphysik konstituiert die oberen Erkenntnisvermögen und durchdringt zugleich sämtliche Erkenntnisse auch des unteren. Aufklärung fordert von uns, diese metaphysische Basis unseres Denkens ernst

<sup>228</sup>Vgl. WDO A 329, AA VIII: 146.29–35. Siehe dazu oben Kapitel 2.2.1, S. 26.

<sup>229</sup>»*Aberglaube* ist der Hang, in das, was als nicht natürlicher Weise zugehend vermeint wird, ein größeres Vertrauen zu setzen, als was sich nach Naturgesetzen erklären läßt – es sei im Physischen oder Moralischen« (SF A 106, AA VII: 65.26–28.). Eine Parallele zum Begriff des Aberglaubens als Missachtung rationaler Erkenntnisse in der Erkenntnis der Natur findet sich auch in der praktischen Philosophie: »Der durch Furcht abgenötigte Gehorsam in Ansehung eines solchen Kirchenglaubens, als zur Seligkeit erforderlich, ist also Aberglaube« (SF A 108, AA VII: 66.36–38). Aberglaube ist hier das Vertrauen in Schriftquellen, die uns Rituale und Überzeugungen vorschreiben, die sich nicht aus reiner Vernunft nachvollziehen lassen.

<sup>230</sup>WDO A 327, AA VIII: 145.30–35.

zu nehmen und nichts für wahr zu halten, was diesem obersten Proberstein unseres Denkens widerspricht.

Mündig urteilen heißt also, die Ansprüche der Vernunft zu achten, dasjenige, was sie ohne Rekurs auf Erfahrung zu erkennen vermag, auch entsprechend selbst zu verantworten und nicht dem Diktat einer (vermeintlichen) Erfahrung zu unterwerfen. Was dem Bereich objektiv rationaler Erkenntnisse zugehört, soll nicht subjektiv historisch erkannt werden. Genau dies passiert jedoch im Bereich des Aberglaubens, der gerade in dort vorliegt, wo der metaphysische Charakter des Wissens nicht erkannt oder nicht beachtet wird. Dieser Begriff des Aberglaubens beruht also offensichtlich auf den Überlegungen zur Metaphysik und zum Begriff historischer Erkenntnis. Wie ich im folgenden Kapitel zeigen möchte, integriert ihn Kant in eine *Ethics of Belief*, die auf genau dieser Konzeption aufbauend (mündige oder aufgeklärte) Überzeugung von (unmündiger oder unaufgeklärter) Überredung unterscheidet.

## 8. Kants *Ethics of Belief*

Wenn jemand absichtlich die Unwahrheit sagt, dann lügt er und verdient Tadel. Ebenso handelt unmoralisch, wer ein falsches Versprechen abgibt oder wer andere Menschen durch rassistische Äußerungen zum Hass aufwiegelt. Aber wie verhält es sich mit den Ansichten, die jemand hegt, ohne sie anderen mitzuteilen? Falsche Versprechen und Lügen sind Verstöße gegen ethische Normen, die Menschen durch sprachliche Handlungen gegenüber anderen begehen. Wenn wir nun nicht nur die äußeren Handlungen eines Menschen ethisch bewerten, sondern bereits seine Überzeugungen selbst sowie die Art und Weise, wie er Überzeugungen bildet; wenn wir Menschen tadeln, weil sie an Hexen und Magie, an Horoskope und Homöopathie glauben, weil sie rassistische, sexistische oder andere Vorurteile hegen oder weil sie leichtgläubig sind und anderen Menschen alles Mögliche glauben, dann vertreten wir eine *ethics of belief*. Wir kritisieren Menschen für ihre Überzeugungen oder die Weisen ihrer Überzeugungsbildung unabhängig davon, was sie mit diesen Überzeugungen anstellen.

William K. Clifford argumentiert, dass all unsere Überzeugungen Gegenstand ethischer Bewertung sein sollten, weil jede Überzeugung, die wir haben, sich auf irgendeinem Weg in Handlungen äußern wird, die andere Menschen affektieren.<sup>1</sup> Auch Kant hält manche Überzeugungen oder vielmehr die Art und Weise, wie sie gebildet werden, für tadelns- oder lobenswert.<sup>2</sup> Sie sind als Ausdruck von Mündigkeit oder eben Unmündigkeit bewertbar, auch ohne auf die Konsequenzen der Überzeugungen zu achten. Systematischen Niederschlag findet dies dort, wo er auch die Wahrhaftigkeit *sich selbst gegenüber* zu den moralischen Pflichten zählt.<sup>3</sup> Aber es scheint sich auch

---

<sup>1</sup>Vgl. Clifford, »The Ethics of Belief« (1877), S. 289–295.

<sup>2</sup>»Daher können wir freylich jemand Tadeln, welcher einer falschen Erkenntniß beyfall gegeben hat; wenn nemlich die Schuld wircklich an ihm selbst lieget, daß er nemlich diejenige gründe, welche ihm von dem Gegenstand der Erkenntniß, die er hat, hätten überzeugen, und also von seinem Irrthum befreyen können, abweist« (V-Lo/Blomberg, AA XXIV: 160.12–17). Diese Stelle zitiert Cohen (vgl. »Kant on the Ethics of Belief« [2014], S. 317).

<sup>3</sup>Vgl. MS-TL § 9, AA VI: 430.9–26.

direkt aus dem Programm der Aufklärung und der Aufforderung zum Ausgang aus selbstverschuldeter Mündigkeit zu ergeben, denn schon die Anwendung des Prädikats »selbstverschuldet« setzt die Möglichkeit der ethischen Bewertung voraus.

Seit geraumer Zeit wird über eine *ethics of belief* bei Kant gesprochen, die sich im vorletzten Abschnitt der »*Kritik der reinen Vernunft*« ausmachen lasse. Allerdings sind seine Bemerkungen im »*Kanon der reinen Vernunft*« durchgehend kurz und skizzenhaft,<sup>4</sup> was ihre Interpretation merklich erschwert. Seit einigen Jahren steigt das Interesse an diesem Thema,<sup>5</sup> was nicht zuletzt an dem Begriff des Glaubens liegt, mit dem Kant in den Augen mancher Interpreten einen interessanten Ansatz zu einem »nicht-epistemischen Rechtfertigungsbegriff« entwickle<sup>6</sup> und durch den seine *ethics of belief* in Richtung des späteren Pragmatismus tendiere<sup>7</sup>.

Nun liegt es nahe, gerade hier eine systematische Verbindung von Aufklärungsprogramm und Vernunftkritik und damit der Endlichkeit des Menschen, auf deren Konzeption die Vernunftkritik basiert, zu vermuten. Diese Vermutung muss sich freilich mit zwei Vorbehalten auseinandersetzen: Kant spricht dort erstens nicht explizit von Aufklärung, Mündigkeit und Selbstdenken, aber es lässt sich leicht zeigen, dass genau diese Programmatik den Ausführungen zugrunde liegt. Und zweitens ließe sich fragen, in welchem Zusammenhang diese kurzen und skizzenhaften Abschnitte, die in Arbeiten zur Vernunftkritik kaum Erwähnung finden,<sup>8</sup> mit den Kernthemen der Vernunftkritik – Deduktion der Kategorien, Grundsätze des reinen Verstandes, transzendente Dialektik – stehen *respective* ob es überhaupt einen näheren Zusammenhang gibt.

Ich werde argumentieren, dass die Überlegungen im Abschnitt »*Vom Meinen, Wissen und Glauben*« eine *ethics of belief* auf Grundlage des »sapere aude!« enthalten und dass es sich in der Tat um einen interessanten und brauchbaren Ansatz handelt. Vielleicht sollte ich genauer sagen, dass sich auf dieser Grundlage eine solche entwickeln lässt, denn die Skizzenhaftigkeit seiner Ausführungen überlässt doch noch sehr viel dem Leser. Es sind dabei vor allem die Begriffe der *Überzeugung* und der *Überredung*, die seinen

<sup>4</sup>Vgl. Chignell, »Belief in Kant« (2007), S. 323.

<sup>5</sup>Siehe Stevenson, »Opinion, Belief or Faith, and Knowledge« (2003), Chignell, »Belief in Kant« (2007), Chignell, »Kant's Concepts of Justification« (2007), Cohen, »Kant on the Ethics of Belief« (2014).

<sup>6</sup>Vgl. Chignell, »Kant's Concepts of Justification« (2007), S. 33 f.

<sup>7</sup>Vgl. Chignell, »Belief in Kant« (2007), S. 335.

<sup>8</sup>Vgl. ebd., S. 323 f.



Ansatz auszeichnen (Abschnitt 8.1). Die Frage, warum es im Umgang mit rationalen Erkenntnissen zu beachtende Unterschiede zwischen Metaphysik und Mathematik gebe, führt auf einige abschließende Beobachtungen dazu, wie philosophische Inhalte mündig erkannt werden (Abschnitt 8.2).

In diesen beiden Abschnitten werden die relevanten Punkte einer auf Mündigkeit hin ausgerichteten *ethics of belief* bereits enthalten sein. Nun ist es jedoch so, dass Kants Überlegungen sich besonders durch seinen Begriff des *Vernunftglaubens* auszeichnen, der in der Darstellung sicherlich nicht stillschweigend übergangen werden darf. Die Besonderheit der Position Kants liegt in der Behauptung, es gebe auch Gründe für die Vernünftigkeit einer Überzeugung, die sich nicht auf die Wahrheit der Überzeugung, sondern ein Bedürfnis des Subjekts richten. Die Motivation dieser Position liegt darin, dass Kants Aufklärungsprogramm einerseits religiöse Überzeugungen fokussiert, andererseits aber nur vernünftig begründete Überzeugungen als zulässig ansieht. Da sich aus unserer Endlichkeit ergibt, dass wir bezüglich zentraler religiöser Aussagen keine Gründe finden, welche die Wahrheit der Überzeugungen belegen können, sieht sich Kant gezwungen, einen Begriff subjektiv zureichenden Fürwahrhaltens zu entwickeln (Abschnitt 8.3).

## 8.1. Überreden und Überzeugen

Dem Titel nach befassen sich Kants Überlegungen im Abschnitt *Vom Meinen, Wissen und Glauben im Kanon der reinen Vernunft* mit einer Begriffstrias, die sich beispielsweise im siebenten Kapitel der »*Deutschen Logik*« von Wolff, *Deutsche Logik* (1713/1978) findet.<sup>9</sup> Er beginnt seine Darstellung jedoch mit einem anderen Begriffspaar, nämlich mit der Unterscheidung von Überredung und Überzeugung. Auch dieses Begriffspaar findet sich freilich bereits bei früheren Autoren. Baumgarten etwa bezeichnet Überredung als sinnliche, Überzeugung hingegen als intellektuelle Gewissheit.<sup>10</sup> Und Meier sieht in der Überredung einen deffizienten Zustand, in dem wir einen Irrtum fälschlich für gegründetes Wissen halten.<sup>11</sup> Kants Bestimmung weicht von beiden ab:

<sup>9</sup>Vgl. Wolff, *Deutsche Logik* (1713/1978), S. 200–205.

<sup>10</sup>Vgl. Baumgarten, *Metaphysica — Metaphysik* (1739/2011), S. 531.

<sup>11</sup>Meier, *Auszug aus der Vernunftlehre* (1752), § 184.

Das Fürwahrhalten ist eine Begebenheit in unserem Verstande, die auf objektiven Gründen beruhen mag, aber auch subjektive Ursachen im Gemüte dessen, der da urteilt, erfordert. Wenn es für jedermann gültig ist, so fern er nur Vernunft hat, so ist der Grund desselben objektiv hinreichend, und das Fürwahrhalten heißt alsdenn *Überzeugung*. Hat es nur in der besonderen Beschaffenheit des Subjekts seinen Grund, so wird es *Überredung* genannt. Überredung ist ein bloßer Schein, weil der Grund des Urteils, welcher lediglich im Subjekte liegt, für objektiv gehalten wird.<sup>12</sup>

Jedes Urteil hat subjektive Ursachen, aber manche Urteile haben darüber hinaus objektive Gründe. Im Idealfall ist es wohl so, dass beides zusammenfällt und der objektive Grund eines Urteils zugleich seine subjektive Ursache ist. Wenn Ingrid sieht, dass Max den Kaffee verschüttet, dann hat ihre Überzeugung, dass Max seinen Kaffee verschüttet hat, eine subjektive Ursache, die zugleich ein objektiver Grund ist: ihre Wahrnehmung von Max' Ungeschicklichkeit. Es kommen dabei nur solche Gründe als objektive Gründe in Betracht, die dem Urteilenden *de facto* zugänglich sind. Wenn Ingrid unaufmerksam war und nicht sah, wie Max den Kaffee verschüttet, dann hat sie keinen objektiven Grund für diese Überzeugung, auch wenn sie einen solchen haben *könnte*, wäre sie nicht in Gedanken gewesen. Und ebenso hatte Pierre de Fermat keine objektiven Gründe für die Behauptung, dass die Gleichung  $a^n + b^n = c^n$  für  $a, b, c, n \in \mathbb{N}^+$  und  $n > 2$  keine Lösungen hat. Diese Behauptung war daher zunächst nicht als *Theorem* aufzufassen, sondern als Fermats *Vermutung*, auch wenn ein Beweis dieser Aussage natürlich schon damals »existierte«<sup>13</sup>, wie sich später zeigen ließ. Als objektive Gründe zählen also nur solche Gründe, die ein Urteilender als Gründe eines Urteils nennen kann und von denen er weiß, dass sie objektive Gründe sind.

### 8.1.1. Vernünftige Gründe

Paradigmatische Fälle von Überredung finden wir bei Wunschdenken und Selbsttäuschung.<sup>14</sup> In der »*Logik Blomberg*« findet sich als Beispiel der Gedanke an ein Leben

<sup>12</sup>KrV B 848, AA III: 531.27–532.4. Eine Parallelstelle findet sich in der »*Kritik der Urteilskraft*«: »Zuerst wir zu jedem Beweise, er mag (wie bei dem Beweise durch Beobachtung des Gegenstandes oder Experiment) durch unmittelbare empirische Darstellung dessen, was bewiesen werden soll, oder durch Vernunft a priori aus Prinzipien geführt werden, erfordert: daß er nicht *Überrede*, sondern *Überzeuge*, oder wenigstens auf Überzeugung wirke, d. i. daß der Beweisgrund oder der Schluß nicht ein bloß subjektiver (ästhetischer) Bestimmungsgrund des Beifalls (bloßer Schein), sondern objektiv-gültig und ein logischer Grund der Erkenntnis sei; denn sonst wird der Verstand berückt, aber nicht überführt« (KU § 90, AA V: 461.14–22).

<sup>13</sup>Zumindest gilt dies in einer naheliegenden Bedeutung des Ausdrucks »existieren«, nach der mathematische Beweise auch dann existieren, wenn sie noch nicht entdeckt wurden.

<sup>14</sup>Vgl. Chignell, »Belief in Kant« (2007), S. 331, sowie Cohen, »Kant on the Ethics of Belief« (2014), S. 323.

nach dem Tod, den wir annehmen, weil uns dieser Gedanke gefällt *respective* weil der Gedanke, dass es kein solches Leben gibt, Unbehagen bereitet.<sup>15</sup> Wäre der doxastische Voluntarismus wahr, dann »würden wir uns beständig Chimären von einem glücklichen Zustande machen und sie sodann auch immer für wahr halten.«<sup>16</sup> Aber auch wenn wir nicht einfach für wahr halten können, was wir möchten, tendieren wir doch gerade dort, wo wir keine objektiven Gründe kennen, dazu, zu glauben, was uns gefällt. Dass der doxastische Voluntarismus falsch ist,<sup>17</sup> heißt zumindest nach Kant nicht, dass der Wille und dass unsere Wünsche und Neigungen *keinen* Einfluss auf unser Fürwahrhalten haben. Es heißt lediglich, dass sie gegen überzeugende Beweise von Wahrheiten nichts ausrichten können und dass es uns nicht gelingt, bewusst unsere Überzeugungen zu wählen. Es heißt nicht, dass sie nicht unbewusst unsere Urteile beeinflussen.

Ein Beispiel für Selbsttäuschung lässt sich im Anschluss an Kants Ausführungen zur *natürlichen Dialektik* der »Grundlegung« finden. Wir erwerben moralische *Überzeugungen*, wenn wir erkennen, dass etwas eine moralische Forderung darstellt (oder dass es erlaubt ist), weil wir die objektiven Gründe dieses Urteils einsehen. Aber allzu oft reden wir uns und anderen ein, etwas sei (generell oder in einem speziellen Fall) erlaubt, weil wir ein subjektives Bedürfnis haben. Wir bestreiten dann die Allgemeingültigkeit eines moralischen Gebotes oder behaupten, dass in einem gegebenen Fall eine Ausnahme legitim sei. Die Gründe, die wir dafür vorbringen, sind allesamt unzureichend, es ist lediglich eine subjektive Neigung, die uns dazu antreibt, ein bestimmtes Urteil zu fällen. Dennoch – das ist der Witz der natürlichen Dialektik – überreden wir nicht nur andere, sondern auch uns selbst, unserer Argumentation zu vertrauen.

Wie entscheiden wir, ob ein Urteil gut begründet ist oder ob es sich um Wunschenken und Selbsttäuschung handelt? Offenbar gibt es zwei Punkte, an denen wir ansetzen können: Wir können die irrationalen subjektiven Ursachen zu eliminieren versuchen und wir können untersuchen, ob unsere Gründe tatsächlich objektiv sind. Dazu müssen wir zunächst eruieren, was der »wahre« Grund für eine Überzeugung ist.

<sup>15</sup>Vgl. V-Lo/Blomberg, AA XXIV: 198.25–30. Weiter heißt es dort: »Das menschliche Gemüth ist auf diese Art wircklich sehr vielen Illusionen, und Blendwercken unterworfen, blos darum öfters, weil uns etwas gefällt, so halten wir es vor gewiß, und blos darum, weil uns etwas mißfällt, oder verdreußt, halten wir es vor ungewiß. Diese Gewisheit [sic], oder Ungewißheit aber ist nicht objectiv, sondern vielmehr Subjectiv [sic]« (V-Lo/Blomberg, AA XXIV: 198.31–36).

<sup>16</sup>Log A 113, AA IX: 74.4–5.

<sup>17</sup>Siehe dazu auch Anm. 8 auf S. 3 und die dort zitierte Literatur.

Max muss ausschließen, dass der Grund für seine Urteile über Peter in seinem Neid liegt. Wenn er erkennt, dass dies sein Grund ist, stellt er fest, dass er keinen objektiven Grund hat und sein Urteil unbegründet ist. Wie erkennt Max aber, was der Grund für sein Urteil ist und ob es sich um einen objektiven Grund oder eine bloß subjektive Ursache handelt?

Leslie Stevenson hält es für naheliegend, die Frage, ob ein objektiver Grund vorliegt, als eine Frage der ›Introspektion‹ aufzufassen. Wenn Max urteilt, dass Peter unsympathisch ist, und nun wissen möchte, ob dieses Urteil auf einem objektiv zureichenden Grund beruht, dann solle er sich fragen, welcher Grund ausschlaggebend für sein Urteil ist. Es könnte ja sein, dass er entdeckt, neidisch auf Peter zu sein und aus diesem Neid heraus zu urteilen. Aber das ist offensichtlich unbefriedigend, denn dass Max eine mögliche irrationale Ursache in sich entdeckt, mag ihn zur Vorsicht mahnen, aber es beweist noch lange nicht, dass sein Urteil unbegründet ist. Es ist hilfreicher, wenn er die Gründe untersucht, die für sein Urteil sprechen (und vielleicht auch die, die gegen sein Urteil sprechen), und diese Gründe anderen zur Prüfung vorlegt. Und so sagt auch Kant, dass die Überprüfung des eigenen Urteils an dem Urteil anderer die *einzige* Möglichkeit sei, Überredung und Überzeugung zu unterscheiden.<sup>18</sup>

Erschwerend kommt hinzu, dass Kant neben objektiven Gründen und subjektiven Ursachen auch objektiv zureichende und subjektiv zureichende Gründe erwähnt. Nun ließe sich *prima facie* vermuten, dass die objektiven Gründe einfach mit den objektiv zureichenden Gründen zu identifizieren seien und *a fortiori* die subjektiv zureichenden Gründe den subjektiven Ursachen entsprächen. Ich halte dies für unbefriedigend, weil es das, was Kant *Glauben* nennt, zu einer Wirkung kontingenter Ursachen degradiert. Ein Grund ist nicht allein dadurch bereits subjektiv *zureichend*, dass er in uns ein Fürwahrhalten (egal ob vernünftiger oder unvernünftiger Weise) *verursacht*. Die Überlegungen zu subjektiv zureichenden Gründen können nur dann gewinnbringend sein, wenn ein subjektiv zureichender Grund Gewähr dafür leistet, dass unser Für-

<sup>18</sup>»Überredung demnach kann von der Überzeugung subjektiv zwar nicht unterschieden werden, wenn das Subjekt das Fürwahrhalten, bloß als Erscheinung seines eigenen Gemüts, vor Augen hat; der Versuch aber, den man mit den Gründen desselben, die für uns gültig sind, an anderer Verstand macht, ob sie auf fremde Vernunft eben dieselbe Wirkung tun, als auf die unsrige, ist doch ein, obzwar nur subjektives, Mittel, zwar nicht Überzeugung zu bewirken, aber doch die Privatgültigkeit des Urteils, d. i. etwas in ihm, was bloße Überredung ist, zu entdecken« (KrV B 849, AA III: 532.17–24). Darauf verweist schließlich auch Stevenson (vgl. »Opinion, Belief or Faith, and Knowledge« [2003], S. 79).

wahrhalten *vernünftig* ist.<sup>19</sup> Einen Grund als subjektiv zureichend zu bezeichnen, heißt nicht, ihm eine kausale Funktion zuzuschreiben, sondern einen epistemischen Status. Mir scheint Kant bei der thematischen Hinführung im Abschnitt *Vom Meinen, Wissen und Glauben* das subjektiv zureichende Fürwahrhalten noch nicht zu berücksichtigen.

Ich schlage zunächst vor, in einem ersten Schritt zu erläutern, wann ein Grund zureichend ist und erst dann den Unterschied zwischen subjektiv und objektiv zureichenden Gründen zu klären. Um zu verstehen, wann ein Grund (subjektiv oder objektiv) zureichend ist, sollten wir davon ausgehen, dass ein Grund nur dann ein zureichender Grund sein kann, wenn die Bildung eines Fürwahrhaltens auf seiner Grundlage *vernünftig* ist. Um diesem Gedanken gerecht zu werden, schlage ich vor, den Begriff des *zureichenden Grundes* unter Rückgriff auf doxastische Grundsätze zu erläutern. Unter einem *doxastischen Grundsatz* verstehe ich eine Regel, die (bewusst oder unbewusst) unser Fürwahrhalten leitet, indem sie als Grundsatz bestimmt, was wir als Grund für ein Urteil akzeptieren.<sup>20</sup> Ein Grund ist *zureichend* genau dann, wenn der doxastische Grundsatz, der ihn als Grund für ein Urteil ausweist, ein vernünftiger Grundsatz gemäß der positiven Bestimmung des Selbstdenkens und *a fortiori* kein Vorurteil ist. Der Grundsatz, Informationen von anderen als Grundlage unseres Wissens zu akzeptieren, solange nichts gegen deren Vertrauenswürdigkeit spricht, ist ein solcher Grundsatz (siehe Kapitel 5). Wenn Ingrid sich auf diesen Grundsatz berufen kann, dann liegt eine Überzeugung und keine Überredung vor, auch wenn Peter lügt. Überzeugungen sind also die Folgen von vernünftigen doxastischen Grundsätzen, Überredung ist die Folge eines Vorurteils.

Die zentrale Forderung »sapere aude!« tritt in der »Kritik der reinen Vernunft« in Form der Unterscheidung von *Überzeugung* und *Überredung* hervor. Selbstdenken heißt

<sup>19</sup>Dagegen urteilt Lawrence Pasternack: »It refers to the psychological state of firmly holding a proposition to be true« (Pasternack, »Kant on Opinion« [2014], S. 43). Allerdings schreibt er weiter: »Conviction has the same extension as subjective sufficiency, but it explicitly brings out a normative element« (ebd., S. 46), womit doch eine Wertung aus der Perspektive der Vernunft Einzug hält. Tatsächlich scheint gerade der »doktrinale Glaube« lediglich einen psychologischen Zustand zu beschreiben (siehe Kapitel 8.3); aber wenn die subjektive Zulänglichkeit nichts anderes bezeichnete, ginge der Witz der Überlegungen verloren.

<sup>20</sup>Ich verwende den Ausdruck »doxastisch« in einem allgemeinen Sinne, so dass er auch »epistemisch« mit umgreift und auf alle Modi des Fürwahrhaltens – Meinen, Glauben und Wissen – bezogen werden kann. Es ließe sich stattdessen auch der Ausdruck »epistemisch« verwenden; jedoch wird dieser öfter in einem eingeschränkten Sinne verwendet und lediglich auf Wissen bezogen, was hier die Folge hätte, dass der Ausdruck »epistemischer Grundsatz« nur auf solche Grundsätze passte, die objektive Gründe als solche ausweisen und Wissen konstituieren.

nach Kant, sich im Denken am Maßstab des eigenen Vernunftgebrauchs auszurichten, also nur das für wahr zu halten, was wir selbst als nach vernünftigen doxastischen Grundsätzen fundiert ansehen können. Ein Vorurteil wiederum ist ein unvernünftiger Grundsatz des Denkens, also ein Urteil, dass selbst nicht hinreichend fundiert ist, uns aber als Prinzip dient, auf dessen Grundlage wir weitere Urteile generieren. Wenn Max glaubt, dass Peter unsympathisch ist, und Max dies glaubt, weil Peter aus A-Dorf kommt, dann besteht sein Vorurteil darin, dass er ein unbegründetes Inferenzschema akzeptiert: *Wenn Person A aus A-Dorf kommt, dann ist A unsympathisch*. Sein Urteil, dass Peter unsympathisch ist, ist selbst kein Vorurteil, sondern eine *Folge* seines Vorurteils. Er könnte dies entdecken, indem er seine Urteile an den Urteilen anderer Menschen überprüft; diese werden Urteile, die nach dem genannten Inferenzschema begründet werden, nicht akzeptieren, woraufhin Max erkennen kann, dass er manche seiner Urteile vermutlich auf der Grundlage eines Vorurteils bildet. Er würde dann zunächst versuchen, sein Urteil mit weiteren Gründen auszustatten und eine explizite Grundlage suchen, die sein Vorurteil offensichtlich nicht bieten kann.

Kants Darstellung setzt voraus, dass unser Fürwahrhalten überhaupt Regeln folgt, die wir als vernünftig oder unvernünftig bewerten können. Wenn unser Fürwahrhalten aber nicht auf einem objektiven Grund, sondern lediglich auf einer subjektiven Ursache beruht, dann ist denkbar, dass wir überhaupt keiner Regel folgen. Für gewöhnlich sind es jedoch wiederkehrende Beeinflussungen wie im Falle des Wunschdenkens oder der Sympathie und Antipathie, die uns dazu bringen, etwas aufgrund subjektiver Ursachen statt objektiver Gründe für wahr zu halten. Und wenn wir dem auch nur in Einzelfällen nachgeben, laufen wir Gefahr, die entsprechende Urteilsweise zu habitualisieren<sup>21</sup> und zu einer Regel zu machen, der wir (unbewusst) folgen. Dass wir eine entsprechende Regel nicht als solche unseres Denkens benennen können, heißt nicht, dass sie nicht als Grundsatz unseres Denkens fungiert.

Wie Kant in »*Was heißt: sich im Denken orientieren?*« ausführt, ist es eine Illusion, wenn jemand glaubt, er könne sein Denken dauerhaft *ohne* verbindliche Regeln gestalten. Er wird sein Denken letztlich an den Regeln orientieren, die er *nicht* frei wählt.<sup>22</sup> Urteile, die nicht Ausdruck des Selbstdenkens sind, bilden wir nicht *ohne* Regeln. Wir bilden sie auf der Grundlage anderer Regeln, die wir nicht als vernünftig einsehen können

<sup>21</sup>Dies ist ein entscheidendes Argument bei Clifford (vgl. »The Ethics of Belief« [1877], S. 294).

<sup>22</sup>Vgl. WDO A 327 f., AA VIII: 145.6–35.

und die uns zumeist auch gar nicht bewusst sind. Statt vernünftiger epistemischer Grundsätze regieren biografische Zufälligkeiten wie Gewohnheiten und Neigungen unser Denken. Max' Urteil, dass Peter unsympathisch ist, steht in Zusammenhang zu anderen Urteilen – hier mit dem Urteil, dass Peter aus A-Dorf kommt. Und dieser Zusammenhang wird selbst Ursachen haben; vielleicht ist Max durch ein traumatisierendes Erlebnis im Zusammenhang mit A-Dorf geprägt. Er folgt dann immer noch einem Grundsatz in seinem Urteilen, aber einem Grundsatz, der nicht Ausdruck seiner Vernunft, sondern Resultat biographischer Zufälligkeiten ist. Wir können nur nach Regeln urteilen, doch können die entsprechenden Regeln vernünftig sein oder unvernünftig. Vernünftig ist eine Regel, die wir ganz bewusst zum allgemeinen Grundsatz unseres Denkens machen (und im Falle einer Diskussion als zustimmungsfähigen Grundsatz benennen) können. Ein Vorurteil ist eine Regel, der wir im Denken folgen, obwohl wir sie nicht als vernünftigen Leitfaden ansehen können.

Wenn meine Analyse richtig ist, dann müssen wir bei der Beurteilung, ob ein Grund zureichend ist, zunächst einen doxastischen Grundsatz identifizieren, den es von den Bedingungen seiner Anwendung zu unterscheiden gilt. Mir scheint, dass Kant in den Abschnitten der transzendentalen Methodenlehre lediglich auf diese doxastischen Grundsätze achtet und die Frage nach Anwendungsbedingung nicht berücksichtigt. Die Frage, ob wir vernünftigen doxastischen Grundsätzen folgen und dabei Erfolg haben, oder ob wir mit diesen vernünftigen Grundsätzen scheitern, ist zwar für eine Analyse des Begriffs »Wissen« von zentraler Bedeutung, aber aus Sicht der *ethics of belief* nicht relevant. Ob in einem konkreten Fall Wissen vorliegt, mag von Zufällen abhängen, die wir selbst nicht kontrollieren können. Aber ob wir mündig und verantwortlich urteilen, das kann aus der Sicht Kants wegen des ethischen Charakters der Fragestellung nicht davon abhängen, ob wir »Glück« haben – man könnte hier von *epistemic luck* sprechen.<sup>23</sup>

<sup>23</sup>Der Ausdruck ist in Anlehnung an Williams (vgl. *Moral Luck* [1981]) gebildet und findet sich etwa bei Engel (vgl. »Is Epistemic Luck Compatible with Knowledge?« [1992]) und Hills (vgl. »Moral Testimony and Moral Epistemology« [2009], S. 104 f.).

Gegen diese Interpretation spricht *prima facie*, dass Kant Urteile, die auf objektiv zureichenden Gründen beruhen, als »Wissen« bezeichnet. »Wissen« wiederum ist ein eindeutig veridischer Begriff: Wir können eine Überzeugung ausschließlich dann als Wissen bezeichnen, wenn sie tatsächlich wahr ist. Wir stehen also vor der Wahl, entweder den Ausdruck »objektiv zureichend« mit einer eigenen Wahrheitsbedingung zu versehen, die Wahrheitsbedingung zusätzlich zum Vorliegen objektiv zureichender Gründe in den Begriff des Wissens zu integrieren oder als zusätzliche epistemische Kategorie neben »Wissen« auch »wahres Wissen« zuzulassen (vgl. Chignell, »Belief in Kant« [2007], S. 330).

Meine Analyse kongruiert mit dem, was wir von einer *ethics of belief* vernünftigerweise erwarten sollten. Es geht um die Unterscheidung epistemisch verantwortungsvoller (lobenswerter) Haltungen auf der einen und epistemisch fahrlässiger (tadelnswerter) Ansichten auf der anderen Seite. Wir wollen aber nicht denjenigen tadeln, der einer Täuschung anheim fiel, die er selbst nicht entdecken konnte. Wenn Ingrid und Max sich in einer fremden Stadt nach dem Weg erkundigen, aber das Pech haben, dass ein Witzbold ihnen die falsche Richtung weist, dann ist dessen Lüge zu tadeln, nicht aber Ingrids und Max' Gutgläubigkeit. Ingrid und Max erwerben eine Überzeugung, die nicht auf subjektiven Ursachen beruht, aber auch nicht unbegründet ist. Und dies liegt daran, dass sie vernünftigen epistemischen Grundsätzen folgen, wenngleich ihre Ausführung unvorhergesehen (und unvorhersehbar) scheitert.

Anders verhält es sich bei falschen Grundsätzen. Wir tadeln ja gerade diejenigen, die aus (beispielsweise) rassistischen Vorurteilen heraus urteilen (und zwar ganz unabhängig davon, ob aus diesen Vorurteilen in Einzelfällen wahre Urteile resultieren). Und wir tadeln denjenigen, der dem Grundsatz folgt, seine politischen Urteile generell an denen seiner Eltern auszurichten. Wir sagen, dass er unmündig sei, weil er hierin einem unvernünftigen epistemischen Grundsatz folgt, der keine objektiven Gründe generiert, sondern geradezu dazu aufruft, objektiv rationale Erkenntnisse subjektiv historisch zu erwerben. Der Grundsatz ruft zum Verzicht auf Selbstdenken auf und ist als solcher Aufruf tadelnswert, mögen aus diesem Verzicht auch wahre Urteile resultieren.

Ein zweiter Aspekt der Unterscheidung von Überzeugung und Überredung ist, dass Überredung unbewusst stattfindet: Sie liegt vor, wenn jemand aus einer subjektiven Zufälligkeit heraus urteilt, aber denkt, vernünftigen epistemischen Grundsätzen zu

---

Um das Sprechen von falschen Überzeugungen zu vermeiden, könnten wir auch sagen, dass weder Überzeugung noch Überredung, sondern einfach eine Täuschung vorliegt. Aber letztlich scheint mir *Überzeugung* ein epistemischer Begriff zu sein, der nicht von der Wahrheit des Urteils, sondern lediglich von den Gründen abhängt, die den Urteilenden verfügbar sind. Als Beleg dafür, dass dies mit Kants Wortgebrauch vereinbar ist, ließe sich folgende Bemerkung anführen: »Die subjektive Zulänglichkeit heißt *Überzeugung* (für mich selbst), die objektive, *Gewißheit* (für jedermann)« (KrV B 850, AA III: 533.5–7). Dass Überzeugung sich hier nicht auf das nur subjektiv zureichende Fürwahrhalten bezieht, erhellt daraus, dass Wissen, Glauben und Meinen alle als Stufen der »subjektive[n] Gültigkeit des Urteils, in Beziehung auf die Überzeugung (welche zugleich objektiv gilt)« (KrV B 850, AA III: 532.36–37) angesprochen werden. Leider macht diese Bemerkung das Verständnis letztlich schwieriger, da Kant die Zusammenhänge nicht weiter erläutert, sondern lapidar anmerkt, er werde sich »bei der Erläuterung so faßlicher Begriffe nicht aufhalten« (KrV B 850, AA III: 533.7–8).



folgen.<sup>24</sup> Max denkt in unserem Beispiel vielleicht, er fälle ein erfahrungsbasiertes Urteil über Peter, doch in Wahrheit folgt er einer zufällig erworbenen Abneigung gegen A-Dorf oder seinem Neid gegenüber Peter. Sein Urteil ist Ausdruck eines Vorurteils, wenngleich er selbst denkt, vernünftigen Grundsätzen zu folgen. Wir können in aller Regel wohl davon ausgehen, dass der Grund darin liegt, dass derjenige, der einem Vorurteil aufsitzt, selbst nicht weiß, welchem Grundsatz er folgt (sei es, dass er gar keinen Grundsatz nennen könnte, sei es, dass er glaubt, einem Grundsatz zu folgen, der in seinem Denken nicht maßgebend war und den er vielleicht sogar verletzt).

In Anlehnung an Kant bezeichne ich ein Urteil, bei dem der Urteilende sich die Gründe seines Urteilens transparent gemacht hat und weiß, welchen epistemischen Grundsätzen er folgt, als »überlegt«.<sup>25</sup> Aufklärung fordert von uns also, überlegt zu urteilen. Und das bedeutet, dass wir uns bewusst machen sollen, warum wir etwas für wahr halten und ob es sich dabei um einen zureichenden Grund handelt. Ein brauchbares Kriterium, dies zu erkennen, ist der in Kapitel 2.3 beschriebene ›Pluralismus‹ oder die ›erweiterte Denkungsart‹. Auf diese Weise können wir auch ohne explizite Überlegung zu mündigen und vorurteilsfreien Urteilen gelangen. Denn unsere bloß kontingenten Grundsätze verraten sich als unvernünftig, wenn wir bei anderen keine Zustimmung finden. Freilich ist dieses Kriterium dabei weder hinreichend – die Menschen in unserer Umgebung mögen dieselben Vorurteile hegen – noch ist es stets zuverlässig – mitunter können wir mit einem vernünftigen Urteil auf vorurteilsbeladene Gesprächspartner treffen.

Nun kann ein Grundsatz, der zureichende Gründe liefert, einerseits auf die empirische Darstellung des Gegenstandes, andererseits auf Prinzipien der Vernunft gestützt sein.<sup>26</sup> Wenn wir überlegen, auf welchen doxastischen Grundsätzen unser Urteil beruht, dann ist nach Kant genau die Frage relevant, die – wie Kapitel 6 zeigte – seinen Umgang mit testimonialen Wissen bestimmt:

Die erste Frage vor aller weitem Behandlung unserer Vorstellungen ist die: in welchem Erkenntnisvermögen gehören sie zusammen? Ist es der Verstand, oder sind es die Sinne, vor denen sie verknüpft, oder verglichen werden? Manches Urteil wird aus Gewohnheit angenommen, oder

<sup>24</sup>Allerdings suggeriert eine Bemerkung Kants im selben Abschnitt, dass uns auch Überredungen manchmal bewusst sein können: »Überredung kann ich für mich behalten, wenn ich mich dabei wohl befinde« (KrV B 850, AA III: 532.33–34).

<sup>25</sup>Vgl. KrV B 316 f., AA III: 214.33–215.31.

<sup>26</sup>Siehe dazu das Zitat in Anmerkung 12 auf S. 355.

durch Neigung geknüpft; weil aber keine Überlegung vorhergeht, oder wenigstens kritisch darauf folgt, so gilt es für ein solches, das im Verstande seinen Ursprung erhalten hat.<sup>27</sup>

Was hat die Frage nach dem Ursprung einer Erkenntnis mit der Frage zu tun, ob sie der Vernunft oder bloßer Gewohnheit und Neigung entstammt? Mir scheint die Antwort in folgendem zu liegen. Wir erwerben empirische Erkenntnis, indem wir bestimmte Ereignisse stets verknüpft vorfinden. Eine solche Art des Erkenntniserwerbs erinnert daher nicht grundlos an den Erwerb einer Gewohnheit, weswegen es nicht absurd scheint, wenn David Hume die Grundlage all unserer Schlüsse aus Erfahrung in der Gewohnheit (*custom, habit*) vermutet.<sup>28</sup> Aber rationale Erkenntnisse dürfen wir nicht auf solche Art annehmen; hier ist es gerade kein legitimer Maßstab, ob wir etwas regelmäßig in unserer Wahrnehmung verknüpft finden.

Wenn wir nun aber nicht wissen, ob eine Erkenntnis eine empirische oder eine rationale Erkenntnis ist (und sie vielleicht fälschlich für empirisch halten), dann kann es uns passieren, dass wir sie als Erkenntnis akzeptieren, weil wir sie in der Erfahrung bestätigt finden. Wir sehen die Grundsätze des reinen Verstandes etwa in der Erfahrung bestätigt und akzeptieren sie als vermeintlich empirisch fundiertes Wissen. Oder wir akzeptieren ein moralisches Urteil, weil alle Menschen in unserer Umgebung beständig entsprechend urteilen. In solchen Szenarien fällen wir Urteile aus bloßer Gewohnheit, also aus Vorurteil, weil die Grundsätze, denen wir bei dem Fällen unserer Urteile folgen, gar nicht die relevanten Grundsätze sind, die bei den entsprechenden Urteilen anzulegen sind.

Um mündig und vorurteilsfrei zu denken, müssen wir nicht bei jedem Urteil die Gründe und Gegengründe abwägen; aber wir müssen darüber Gewissheit erlangen, auf welcher Grundlage wir urteilen, und speziell darüber, ob es sich um eine (objektiv) rationale oder empirische Erkenntnis handelt und entsprechend (subjektiv) rationale Erkenntnis gefordert ist oder historische Erkenntnis legitim und ausreichend ist. Kant sagt dazu, wir bedürften nicht jederzeit einer ›Untersuchung‹, wohl aber stets der ›Überlegung‹ (*reflexio*).<sup>29</sup> Aufklärung und die Forderung nach Selbstdenken erfordern keine tiefgreifenden Untersuchungen. Wenn wir sehen, dass etwas der Fall ist, oder

<sup>27</sup>KrV B 316, AA III: 215.6–12.

<sup>28</sup>Vgl. Hume, »An Enquiry Concerning Human Understanding« (1748/1964), S. 37.

<sup>29</sup>»Nicht alle Urteile bedürfen einer *Untersuchung*, d. i. einer Aufmerksamkeit auf die Gründe der Wahrheit [...]. Aber alle Urteile [...] bedürfen einer *Überlegung*, d. i. einer Unterscheidung der Erkenntniskraft, wozu die gegebenen Begriffe gehören« (KrV B 316 f., AA III: 215.12–18).

wenn uns jemand mitteilt, dass es der Fall ist, dann brauchen wir nicht weiter zu untersuchen, ob dieser Grund denn auch zuverlässig ist. Wir müssen etwa keine weiteren Informationen über die Glaubwürdigkeit unseres Informanten einholen; der epistemische Grundsatz, Mitteilungen Glauben zu schenken, ist völlig ausreichend. Aber wir sollen doch in dem angesprochenen Sinne *überlegt* urteilen, also wissen, ob es sich um eine Erkenntnis handelt, bei welcher der entsprechende epistemische Grundsatz Anwendung finden kann.

### 8.1.2. Objektive Gründe

Im weiteren Verlauf diskutiert Kant ausschließlich das überlegte, aufgeklärte und vernünftige Fürwahrhalten. Dieses hat drei Stufen: Meinen, Wissen und Glauben. Sie unterscheiden sich in ihrem Status, insofern Wissen allein objektiv und subjektiv zureichend ist, Glauben immerhin noch subjektiv zureichend, objektiv aber unzureichend, Meinen hingegen objektiv und subjektiv unzureichend ist. Wissen liegt dort vor, wo wir über objektive Gründe verfügen. Glaube ist ein Status, der zwar keine objektiv zureichenden Gründe zu haben beanspruchen kann, aber subjektiv zureichende Gründe geltend macht. Da es bei allen drei Arten des Fürwahrhaltens um überlegte Überzeugungen geht, täuscht sich der Urteilende in allen Fällen nicht über den Status seiner Überzeugung.

Trotz der oberflächlichen Ähnlichkeit zu verbreiteten Darstellungen beispielsweise bei Wolff<sup>30</sup> ist diese Systematik durchaus originell. Autoren wie Wolff und Meier verstehen den Glauben schlicht als ›historischen Glauben‹, also als testimoniales Wissen,<sup>31</sup> welches Kant hier wiederum unter den Begriff des Wissens subsumiert, ohne ihm eine eigene Kategorie zuzuweisen. Meinungen werden in aller Regel als unzureichend bewiesene Behauptungen verstanden; ein Rekurs auf das Wissen um den Status des je eigenen Fürwahrhaltens findet sich zumindest bei Meier, der zugleich zwischen gemeiner (›*opinio vulgaris*‹) und gelehrter oder philosophischer Meinung

<sup>30</sup>Siehe Wolff, *Deutsche Logik* (1713/1978), S. 200–205, sowie Wolff, *Philosophia rationalis sive Logica* (1740), §§ 594–661.

<sup>31</sup>ebd.: »*Fides dicitur assensus, quem praebemus propositioni propter auctoritatem dicentis, ipsamque propositionem credere dicimur.*« Meier schreibt: »Aus anderer Leute Erfahrung werden wir, vermittelt des Glaubens, gewiss« (Meier, *Auszug aus der Vernunftlehre* [1752], § 206, AA XVI: 496.28–29).

(*hypothesis philosophica, erudita*) unterscheidet.<sup>32</sup> Was sich meines Wissens nirgends vor Kant findet, das ist die Unterscheidung zwischen subjektiv und objektiv zureichendem Fürwahrhalten.

Nun habe ich bisher nur gesagt, wann ein Grund zureichend ist, ohne auf den Unterschied zwischen objektiv und subjektiv zureichenden Gründen einzugehen. Ein Grund ist ein zureichender Grund, wenn es nach Maßgabe des positiven Begriffs des Selbstdenkens vernünftig ist, auf seiner Grundlage einem Urteil seine Zustimmung zu geben. Einen Zusammenhang zwischen beiden können wir jedoch bereits festhalten. Denn wie aus der Einteilung in Wissen, Glauben und Meinen unmittelbar hervorgeht, folgt aus der objektiven Zulänglichkeit die subjektive. Wenn ich einsehe, dass ich über einen objektiven Grund *G* verfüge zu urteilen, dass *p*, dann ist *G* ein Grund, der auch subjektiv zureichend ist.<sup>33</sup> Wann ist ein Grund nun aber auch *objektiv* und wann ist er nur *subjektiv* zureichend? Kants einzige Auskunft scheint zu sein: »Die subjektive Zulänglichkeit heißt *Überzeugung* (für mich selbst), die objektive, *Gewißheit* (für jedermann).«<sup>34</sup> Doch was heißt dies? Die Schwierigkeit in der Interpretation liegt offensichtlich darin, dass auch die subjektive Zulänglichkeit vernünftig sein soll und insofern scheinbar nicht nur für mich gelten kann. Die Bedeutung dieser Unterscheidung ist nur durch die Darstellung des Begriffs des Vernunftglaubens zu erhellen. Schließlich sind fast alle Gründe, die wir kennen, entweder objektiv zureichende oder schlicht unzureichende Gründe einer Überzeugungsbildung. Der Bereich möglicher subjektiv zureichender und objektiv unzureichender Gründe ist auch nach Kant sehr begrenzt und es fragt sich (aus der Perspektive des Philosophen,

<sup>32</sup>Vgl. Meier, *Auszug aus der Vernunftlehre* (1752), § 181, AA XVI: 461.22–24: »Eine Meinung (opinio) ist eine jede ungewisse Erkenntnis, in so ferne wir sie annehmen, und zugleich erkennen, dass sie nicht gewiss sei.« Dagegen definiert Wolff schlichter: »Propositio insufficienter probata dicitur *Opinio*« (Wolff, *Philosophia rationalis sive Logica* [1740], § 602).

<sup>33</sup>Kant kennt kein Fürwahrhalten, das objektiv zureichend, subjektiv aber unzureichend ist. Wenn Ingrid einen objektiv zureichenden Grund hat, dann hat sie *eo ipso* einen subjektiv zureichenden Grund. Leslie Stevenson verweist darauf, dass objektive Zulänglichkeit subjektive Zulänglichkeit impliziert und sich so die Dreiteilung in Meinen, Glauben und Wissen ergibt (vgl. Stevenson, »Opinion, Belief or Faith, and Knowledge« [2003], S. 78). Andrew Chignell hält die Annahme dieser Implikation für unbegründet und spricht im Falle von objektiv zureichenden Gründen, die dem Urteilenden nicht zugänglich sind, von »mere convictions« (vgl. Chignell, »Belief in Kant« [2007], S. 331 f.). Es ist aber eindeutig, dass Kant eine entsprechende Kategorie nicht für diskussionswürdig erachtet.

<sup>34</sup>KrV B 850, AA III: 533.5–7. Kant fügt an, er werde sich »bei der Erläuterung so faßlicher Begriffe nicht aufhalten« (KrV B 850, AA III: 533.7–8). Siehe auch Log A 98 f., AA IX: 66.4–7: »Das gewisse Fürwahrhalten oder die *Gewißheit* ist mit dem Bewußtsein der Notwendigkeit verbunden; das ungewisse dagegen oder die *Ungewißheit* mit dem Bewußtsein der Zufälligkeit oder der Möglichkeit des Gegenteils.«

nicht des bloßen Interpretieren), ob es solche Gründe tatsächlich gibt. Sowohl die bisher erwähnten empirischen Erkenntnisse *ex datis* als auch die Vernunft Erkenntnisse *ex principiis* zählen zu den Überzeugungen mit objektiv zureichender Grundlage.

Andrew Chignell sagt, ein Grund sei objektiv zureichend, wenn er die Wahrheit des Urteils hinreichend *wahrscheinlich* macht.<sup>35</sup> Dies könne der Urteilende sicherlich nicht mit letzter Sicherheit ausmachen und darum handle es sich um eine *externalistische* Position.<sup>36</sup> Nach Chignell können wir zwar wissen, auf *welchen* Gründen unser Urteil beruht, aber wir können nur vermuten, ob sie objektiv zureichend sind.<sup>37</sup> Ob ein zureichender Grund objektiv zureichend ist, hänge also im Gegensatz zur Frage nach subjektiv zureichenden Gründen doch von unserem *epistemic luck* ab.

Dies ist aus mehreren Gründen unbefriedigend. Zum einen ist es unbefriedigend, von einer externalistischen Position auszugehen, denn wenn wir eine Person für ihre Überzeugungen und die Art ihrer Überzeugungsbildung verantwortlichen machen, dann möchten wir auf Aspekte rekurrieren, die diese Person auch überschauen und beeinflussen kann. Zum anderen konstituiert Wahrscheinlichkeit kein Wissen. »Unter Wahrscheinlichkeit ist ein Fürwahrhalten aus unzureichenden Gründen zu verstehen, die aber zu den zureichenden ein größeres Verhältnis haben, als die Gründe des Gegenteils.«<sup>38</sup> Somit begründet Wahrscheinlichkeit bloß Meinung, aber kein Wissen.

Wie im Falle der Überredung liegt bei der Meinung kein objektiv zureichender Grund vor, aber der ›Meinende‹ lässt sich dadurch nicht täuschen, sondern *weiß*, dass er (noch) nicht über einen objektiven Grund verfügt, und hält ihn daher auch subjektiv nicht für zureichend. Der Unterschied zwischen legitimen und illegitimen vorläufigen Urteilen besteht primär darin, dass der Urteilende bei legitimen vorläufigen Urteilen weiß, dass sie einer objektiven Grundlage entbehren, und entsprechend mit ihnen verfährt. Er wird keine Schlüsse aus ihnen ziehen beziehungsweise berücksichtigen, dass alles, was er aus ihnen schließt, ebenfalls nicht objektiv begründet ist. Und er

<sup>35</sup> »A *sufficient objective ground* is one that renders the proposition in question moderately-to-highly likely« (Chignell, »Kant's Concepts of Justification« [2007], S. 42). »A *sufficient objective ground* for assent to a proposition is one that indicates to a moderate-to-high degree—though not always infallibly—that the proposition is true« (Chignell, »Belief in Kant« [2007], S. 326).

<sup>36</sup> Vgl. Chignell, »Kant's Concepts of Justification« (2007), S. 49.

<sup>37</sup> »it is also worth noting that despite the at bottom externalist character of the account, there is an emphatic nod to internalist intuitions [...]. Knowledge cannot merely be based on sufficient objective grounds; rather, the subject must also be in a position, on reflection, to cite those grounds, although she need not be (and usually is not) able to determine that they are objectively sufficient« (ebd., S. 49 f.).

<sup>38</sup> Log A 126, AA IX: 81.23–26. Siehe dazu Refl 2583, AA XVI: 9–11.

wird sie niemandem als Wissen mitteilen, sondern sie als seine Vermutungen für sich behalten oder sie zumindest explizit als Vermutungen kennzeichnen.

Allerdings bedarf es zumindest einzelner Anhaltspunkte, die für die Wahrheit des Urteils sprechen; und dass diese Anhaltspunkte vorliegen, das muss wiederum gewusst werden.<sup>39</sup> Es mag sein, dass ich nicht weiß, ob noch Schwarzbier im Kühlschrank ist. Ich erinnere mich vielleicht nicht mehr genau, ob ich ein oder zwei Flaschen gekauft habe und wie viele ich am Wochenende trank, und kann nicht ausschließen, dass sich mein Mitbewohner eine nahm. Damit ich aber doch vermuten kann, dass noch Schwarzbier im Kühlschrank ist, muss ich doch *wissen*, dass ich Schwarzbier kaufte, dass ich die Flaschen in den Kühlschrank lege und einiges mehr. Selbst wenn ich der Hoffnung, es sei noch Schwarzbier im Kühlschrank, eine sehr geringe Wahrscheinlichkeit beimesse, muss es doch Anhaltspunkte geben, die mehr als nur wahrscheinlich sind, sonst ließe sich *gar nicht* von Wahrscheinlichkeit sprechen.

Meinungen sind nicht generell abzulehnen. Zu ihnen gehören nach traditioneller Auffassung auch *Hypothesen*,<sup>40</sup> worunter Meinungen verstanden werden, aus denen sich beobachtbare Geschehnisse in der Welt erklären lassen.<sup>41</sup> Schon Wolff betont die Bedeutung von vorläufigen Urteilen, legt aber zugleich Wert darauf, dass der Status von ›Hypothesen‹ jederzeit als solcher berücksichtigt werden muss.<sup>42</sup> Sobald bloß vorläufige Urteile unter unseres Überzeugungen nicht mehr als solche kenntlich sind, laufen wir Gefahr, sie zu Prämissen unserer Schlüsse zu machen und damit die Zuverlässigkeit unseres gesamten Wissensgebäudes zu unterminieren.

Nach Kant wiederum ist ein vorläufiges Urteil – eine Meinung – ein Vorurteil, wenn es als Grundsatz unseres Schließens gebraucht wird. Gerade daraus erhellt, warum Meinungen nicht Gegenstand von Behauptungen sein dürfen: Wir verbreiten Vorurteile, wenn wir Meinungen im Modus des Behauptens aussprechen und bezüglich einer Meinung »*p*« nicht sagen, wir hielten es für möglich oder wahrscheinlich, dass *p*, sondern schlicht behaupten, dass *p*. Alles, was Grundlage für einen weiteren Erkenntnisserwerb sein soll, muss gewusst werden, und zwar rationale Erkenntnisse in

<sup>39</sup> »Ich darf mich niemals unterwinden, zu *meinen*, ohne wenigstens etwas zu *wissen*, vermittelt dessen das an sich bloß problematische Urteil eine Verknüpfung mit Wahrheit bekommt, die, ob sie gleich nicht vollständig, doch mehr als willkürliche Erdichtung ist« (KrV B 850, AA III: 533.9–12).

<sup>40</sup> Vgl. Wolff, *Philosophia rationalis sive Logica* (1740), § 606.

<sup>41</sup> Vgl. Meier, *Auszug aus der Vernunftlehre* (1752), § 181, AA XVI: 461.24–29, sowie Wolff, *Discursus praeliminaris de philosophia in genere* (1728/1996), § 126.

<sup>42</sup> Vgl. ebd., §§ 127–129, sowie Wolff, *Philosophia rationalis sive Logica* (1740), §§ 606–610.

rationaler und empirische Erkenntnisse in historischer Form. So lautet die oberste Anweisung mündigen Denkens und Urteilens; wer dieser Anweisung nicht nachkommt, der verfängt sich in Vorurteilen.

## 8.2. Von anderen lernen

Der wichtigste Unterschied zwischen Wissen und Meinen dürfte unumstritten sein: Wissen kann und darf ich mitteilen, Meinungen soll ich für mich behalten. Man könnte genauer sagen: Dann und nur dann wenn Person *A* *weiß*, dass *p* (also *objektiv gültige* Gründe für *p* hat), dann ist sie auch berechtigt, anderen mitzuteilen, dass *p*. Handelt es sich nicht um Wissen, besitzt Person *A* also keine objektiv zureichenden Gründe für *p*, dann kann und darf sie natürlich auf ihre eigene Überzeugung verweisen. *A* darf sagen, dass sie vermutet, dass *p*, oder auch, sie sei sich sehr sicher, dass *p* (je nachdem, wie viele Anhaltspunkte sie dafür hat, dass *p*). Aber es liegen Welten zwischen der einfachen Aussage, dass *p*, und der Aussage, man sei sich sicher, dass *p*. John Langshaw Austin hat dies so erläutert, dass er sagt, Behaupten sei wie das Geben von Versprechen; wenn ich sage »Ich weiß, dass *p*«, dann *verspreche* ich gleichsam die Wahrheit von »*p*« und ein Anderer kann *p* auf *meine* Verantwortung hin glauben und weitersagen. Möchte ich diese Verantwortung nicht übernehmen, kann ich sagen, dass ich *mir* sicher bin (Kant sagt – im Kontext des Glaubens – *ich* sei gewiss, statt *es* sei gewiss<sup>43</sup>); der Andere mag es immer noch auf meine Aussage hin glauben, aber er glaubt es dann auf *seine eigene* Verantwortung.<sup>44</sup>

Wer etwas behauptet und sagt, er wisse etwas, teilt nicht einfach mit, dass er selbst die entsprechende wahre und adäquat begründete Überzeugung hat, sondern übernimmt Verantwortung für diese Überzeugung. Er *verspricht*, eine passende Begründung zu haben, *verpflichtet* sich zur Angabe von Gründen und gibt seinen Zuhörern die *Berechtigung*, es *auf seine Verantwortung* hin zu wiederholen. Die Verantwortlichkeit auf Seiten des Mitteilenden ist damit klar. Wie aber muss sich der Empfänger von Informationen verhalten, um von dem Wissen anderer zu lernen und gleichzeitig

<sup>43</sup>Vgl. KrV B 857, AA III: 537.1–2.

<sup>44</sup>Vgl. Austin, »Other Minds« (1946/1979), S. 98–103. »When I have said only that I am sure, and prove to have been mistaken, I am not liable to be rounded on by others in the same way as when I have said ›I know‹. I am sure *for my part*, you can take it or leave it: accept it if you think I'm an acute and careful person, that's your responsibility« (ebd., S. 100).

seiner eigenen Verantwortung für das *eigene* Überzeugungssystem – also der *ethics of belief* – gerecht zu werden?

### 8.2.1. Gründe mitteilen

Wir lernen von anderen, wenn sie uns ihr Wissen mitteilen. Das ist zumindest bei empirischen Erkenntnissen für Kant ganz unproblematisch. Wenn Ingrid gesehen hat, dass etwas der Fall ist, und daraufhin Max mitteilt, dass es der Fall ist, dann weiß Max hinterher genau so gut wie Ingrid, dass es der Fall ist. Bei empirischen Erkenntnissen zählen eigene Wahrnehmungen und Mitteilungen als objektive Gründe. Anders verhält es sich bei rationalen Erkenntnissen. Wenn Ingrid aufgrund eigener Überlegungen *weiß*, dass der Kompaktheitssatz aus dem Endlichkeitssatz der Folgebeziehung folgt oder dass Wolffs Beweis der Satzes vom zureichenden Grund aus dem Prinzip des ausgeschlossenen Widerspruchs ungültig ist, dann hat sie objektiv zureichende Gründe für ihre Überzeugungen und deswegen mathematisches beziehungsweise philosophisches Wissen. Wenn sie nun Max mitteilt, dass der Kompaktheitssatz aus dem Endlichkeitssatz der Folgebeziehung folgt und Wolffs Beweis nicht gültig ist, dann zählt dies jedoch nicht als objektiv zureichend und Max erwirbt kein Wissen (zumindest kein mathematisches und philosophisches, sondern lediglich historisches). Kann Max nun dennoch von Ingrid lernen?

Wie schon bei Wolff ist es auch im Kontext der Systematik Kants nicht *per se* verwerflich, historische Erkenntnis der philosophischen Erkenntnis anderer zu haben. Wenn wir uns mit der Geschichte der Philosophie befassen, dann sammeln und systematisieren wir gerade solche Erkenntnisse. Damit verfügen wir natürlich über philosophiehistorisches und nicht über philosophisches Wissen. In den »*Prolegomena*« schreibt Kant: »Es gibt Gelehrte, denen die Geschichte der Philosophie (der alten sowohl, als neuen) selbst ihre Philosophie ist«<sup>45</sup>. Eine solche Haltung bleibt hinter der Forderung der Aufklärung zurück. Zwar spricht nichts gegen den Erwerb historischer Erkenntnisse, sie dürfen die rationalen Erkenntnisse jedoch nicht als solche ersetzen; die Geschichte der Philosophie soll nicht mit der Philosophie selbst verwechselt werden.

Unproblematisch ist natürlich das Lernen von anderen durch Kontrolle der Vernünftigkeit eigener Gedanken. Angenommen, Max versucht, den Beweis des Kom-

---

<sup>45</sup>Prol A 3, AA IV: 255.5–6.



paktheitssatzes selbst zu führen und Wolffs Beweis selbst zu widerlegen. Wenn er sich nun fragt, ob seine Gründe objektiv zureichend sind, wendet er sich an Ingrid, die die Kompetenz besitzt, dies zu entscheiden. Aber auf diese Weise würde er nie in größerem Umfang mathematisches und philosophisches Wissen erwerben. Die Entdeckung solcher Beweise wie des Kompektheitssatzes sind großartige Leistungen, die den wenigsten gelingen können und die ein großes Maß an Originalität und Kreativität verlangen. Es geht aber gerade nicht um Originalität; rationales Wissen kann ebenso derjenige erlangen, der die Beweise von anderen lernt. Welchen Status mathematisches Wissen hat, ob es sich um bloß historische Kenntnisse oder um Kompetenz und Einsicht handelt, ist unabhängig davon, wie dieses Wissen ursprünglich erworben wurde. Der Unterschied besteht in der aktuellen Kompetenz, nicht im vergangenen Erwerb. Und auch bei philosophischem Wissen ist nicht der Ersterwerb entscheidend, sondern die ausgebildete Kompetenz.

Max kann also Wissen erwerben, wenn Ingrid ihm nicht nur die Ergebnisse ihres Nachdenkens mitteilt, sondern zugleich die (objektiv zureichenden) Gründe nennt, die zeigen, dass ihre Überzeugungen wahr sind. Wenn sie Max die Beweise liefert (und Max die Beweise versteht und nachvollzieht), dann erwirbt auch Max entsprechendes Wissen. Und er mag den kategorischen Imperativ zunächst in all seinen Formulierungen auswendig lernen, ohne ihn anwenden oder auch kritisch beurteilen zu können. Später aber erwirbt er tieferes Verständnis und stellt fest, dass er die Überzeugung, die er zunächst nur verbal reproduzieren konnte, weiterhin teilt. Er ist dann selbst Philosoph geworden, wenngleich er die Überzeugungen, die er hat, nicht selbst entdeckte. Somit kann eine Erkenntnis, die wir als historische Erkenntnis erwerben, auch bei uns (subjektiv) zu einer eigenständig philosophischen Erkenntnis werden.

Umgekehrt kann eine Überzeugung, die wir als eigenständige philosophische oder mathematische Erkenntnis erworben haben, diesen Status auch wieder verlieren. Denn mitunter verfügen wir nach einiger Zeit nicht mehr über die Kompetenz, die Begründungen zu rekonstruieren. Auch wenn wir einst mathematische Theoreme mitsamt ihrer Beweise gelernt haben sollten, muss uns der Beweis heute nicht mehr verfügbar sein. Ingrid mag den Kompaktheitssatz selbst bewiesen haben. Aber wenn sie sich nun nicht mehr an den Beweis erinnert, hat sie dann ebenso lediglich historische Kenntnis wie Max? Burge nimmt an, dass eine objektiv rationale Erkenntnis auch subjektiv

rational ist, wenn jemandem die Gründe nicht mehr einfallen.<sup>46</sup> Kant scheint auf die gegenteilige Position festgelegt zu sein und sagen zu müssen, dass nur subjektiv rationale Erkenntnis hat, wer die Gründe dieser Erkenntnis zu nennen und zu explizieren vermag.

### 8.2.2. Gründe und Kompetenzen

Interessant ist hier insbesondere folgende Überlegung zum Status der Mathematik als Wissenschaft gegenüber der Philosophie: Beide sind keine empirischen Erkenntnisse, also kein tradierbares Wissen, von dem es legitim ist, bloß historisches Wissen zu haben. Einen beachtlichen Vorteil gegenüber der Philosophie habe die Mathematik aber, insofern sie leichter *lehr-* und *lernbar* sei und es bei ihr nicht – oder nicht so oft – den bedenklichen Fall einer subjektiv bloß historischen Erkenntnis objektiv rationaler – hier: mathematischer – Wahrheiten gebe. Es ist also im Bereich der Mathematik leichter, Mündigkeit zu erwerben; mündiges mathematisches Urteilen wird durch den Unterricht der Mathematik begünstigt.

Nun sei es bei mathematischem Wissen viel leichter als bei philosophischen Erkenntnissen, sie so mitzuteilen, dass der Rezipient tatsächlich rationales Wissen erwirbt und nicht lediglich historische Kenntnis:

Es ist aber doch sonderbar, daß das mathematische Erkenntnis, so wie man es erlernt hat, doch auch subjektiv für Vernunftkenntnis gelten kann [...]. Die Ursache ist, weil die Erkenntnisquellen, aus denen der Lehrer allein schöpfen kann, nirgend anders als in den wesentlichen und echten Prinzipien der Vernunft liegen, und mithin von dem Lehrlinge nirgend anders hergenommen, noch etwa gestritten werden können, und dieses zwar darum, weil der Gebrauch der Vernunft hier nur in concreto, obzwar dennoch a priori, nämlich an der reinen, und eben deswegen fehlerfreien, Anschauung geschieht, und alle Täuschung und Irrtum ausschließt.<sup>47</sup>

Es gebe in der Mathematik keine anderen Erkenntnisquellen, auf die wir verfallen können, als die Vernunft. Jedes Argument in der Mathematik sei entweder objektiv gültig oder offensichtlich unzureichend. Unmöglich hingegen sei es, dass andere Quellen sich unbemerkt einschleichen, die Mathematik ist also nicht anfällig für

<sup>46</sup>»Although nothing in ›Content Preservation‹ commits me on this matter, I believe that a person clearly *can be* entitled to believe a theorem she believes because of preservative memory even if she cannot remember the proof she gave long ago, and even if she cannot remember that she gave a proof. Most of what one is entitled to believe from past reading, past interlocution, past reasoning, or past empirical learning, derives from sources and warrants that one has forgotten« (Burge, ›Interlocution, Perception, and Memory« [1997], S. 38).

<sup>47</sup>KrV B 865, AA III: 541.24–34.

Vorurteile. Aber warum ist sie nicht anfällig für Vorurteile? Dies liegt – so sagt Kant – daran, dass die Vernunft zwar *a priori* (wie die Philosophie), aber *in concreto* gebraucht werde. Und dies wiederum schließe Täuschung und Irrtum aus. Wir müssen also auf den *formalen* Unterschied zwischen Mathematik und Philosophie achten, d. i. auf den Unterschied in der Art und Weise, wie entsprechende Erkenntnisse generiert werden. Gerade dies nennt Kant ja die *Form* einer Erkenntnis (siehe Kapitel 7.2).

Der Mathematik kommt in Kants Darstellung gegenüber der Philosophie insofern ein besonderer Status zu, als er sie im expliziten Kontrast zur Philosophie als Wissenschaft bezeichnet, obwohl sie keine Erfahrungswissenschaft ist. Sie sei »von den frühesten Zeiten her [...] den sichern Weg einer Wissenschaft gegangen«<sup>48</sup> und wegen dieser Erfolgsgeschichte einer reinen Vernunftwissenschaft mögliches Vorbild auf dem Weg zur Wissenschaftlichkeit auch der Philosophie.<sup>49</sup> Damit referiert er freilich die Hoffnung vieler Autoren der Neuzeit, die Wissenschaftlichkeit der Philosophie durch Orientierung an der methodischen Strenge der Mathematik zu gewährleisten. Wolff ist dabei derjenige, den Kant stets vor Augen hatte (siehe Kapitel 2.2). Doch verwirft er gerade diese Hoffnung und ersetzt sie durch die Forderung, die Vernunft gerade in Fragen der Philosophie durch Intersubjektivität zu fundieren (Kapitel 2.3).

Der primäre Grund für die Lehrbarkeit der Mathematik liegt nicht darin, dass man nichts Falsches glaubt, weil die Mathematik eine mit besonderer Gewissheit vorgehende Disziplin ist, sondern darin, dass die Grundlagen in den »echten Prinzipien der Vernunft« liegen, die dann auch die je eigenen sind. Das bloße Lernen einer Formel zur Berechnung ohne die entsprechenden Herleitungen führt jedenfalls nach Kant nicht zum adäquaten Erlernen der Mathematik – trotz ihrer Sicherheit, die dann möglicherweise größer sein mag, als wenn ich selbst die Herleitung vorgenommen habe.<sup>50</sup>

Dass Mathematik leichter lehrbar ist, liegt darin begründet, dass ein Unterricht der Mathematik so eingerichtet sein könne und müsse, dass die lernende Teilnahme darin gerade das selbständige Mitdenken der rationalen Inhalte sei. Wer Mathematik lernt,

<sup>48</sup>KrV B x, AA III: 9.7–9.

<sup>49</sup>Vgl. Prol §§ 5 f., AA IV: 279.15–280.32, sowie KrV B 14–17, AA III: 36.14–38.24.

<sup>50</sup>Vgl. Log A 105, AA IX: 69.8–10: »Mathematische Vernunftwahrheiten kann man auf Zeugnisse zwar glauben, weil Irrtum hier teils nicht leicht möglich ist, teils auch leicht entdeckt werden kann; aber man kann sie auf diese Art doch nicht wissen.« Siehe auch Refl 1631, AA XVI: 52.2–3, sowie Refl 2471, AA XVI: 384.8–10.

memoriert nicht vorgefertigte Lösungswege, um sie im richtigen Moment zu reproduzieren, sondern übt mit fortlaufend anderen, aber ähnlichen Aufgaben, Lösungen selbst zu finden. Es ist natürlich nicht garantiert, dass ein Unterricht der Mathematik ihrer Natur als rationaler Wissenschaft adäquat ist, aber es sei doch leichter möglich, als in der Philosophie. Ein Philosophieunterricht mag – unter ungünstigen, aber häufigen Umständen – so eingerichtet sein, dass der Schüler bedeutende Argumente aus der Philosophiegeschichte lernt, aber keine Methodenkompetenz erwirbt, selbständig zu philosophieren. Aber ein Mathematikunterricht nimmt nicht die Form an, dass ein Schüler nur Beweise auswendig lernt. Tut er dies doch, so erwirbt der Schüler nur ein historisches Wissen von einem mathematischen Tatbestand.

Die Methodenorientierung ist freilich kein Alleinstellungsmerkmal der Mathematik, sondern wünschenswert in *jeder* wissenschaftlichen Disziplin, auch den empirischen Wissenschaften. Der Physiker soll die Gesetze der Physik nicht *auswendig* kennen, sondern sie anwenden, ihre Begründung nennen und sie bei widerstreitender Erfahrung entsprechend modifizieren können. Er wird zum Forscher und Anwender ausgebildet, nicht zur Formelsammlung.<sup>51</sup> Im Unterschied zur Mathematik kann es dabei in empirischen Wissenschaften auch vorkommen, dass Inhalte gelehrt werden, die schlicht als testimoniales Wissen gelernt werden, weil sie auf Erfahrungen beruhen, die nicht jeder selbst machen kann oder muss. In der Mathematik kommt solches empirisches Wissen wie in der (reinen) Philosophie kaum<sup>52</sup> vor, weswegen der Unterricht in Mathematik wie in Philosophie idealiter kein testimoniales Wissen generiert. Nur generiert die Mathematik tatsächlich auch im Unterricht subjektiv rationales Wissen, während die Philosophie dazu neigt, sich in historischer Erkenntnis zu verfangen.

Wieso gelingt der Philosophie nicht, was in der Mathematik so selbstverständlich ist? Der Grund dafür ist, dass die Mathematik sich nach Kant leichter auf eine gemeinsame Grundlage beziehen kann, da in ihr Definitionen und Axiome und damit Beweise

<sup>51</sup>Dasselbe gilt auch noch mit gewissen Einschränkungen für die Vertreter der oberen Fakultäten, also Juristen, Mediziner und Theologen. Auch sie sollen zur Anwendung ihrer Erkenntnisse ausgebildet werden, wenngleich hier der Forschungsaspekt deutlich zurücktritt. Generell steht bei den oberen Fakultäten der Anwendungs- und bei den Fächern der unteren Fakultät (Naturwissenschaft, Mathematik, Philosophie) der Forschungsaspekt im Vordergrund. Vgl. SF A 6–10, AA VII: 18.30–20.11.

<sup>52</sup>In beiden Fällen beinhaltet die Ausbildung notwendiger Weise auch historisches Wissen um die Geschichte des eigenen Faches. Dieses mag umfangreicher (Philosophie) oder geringer (Mathematik) ausfallen, aber letztlich muss doch selbst der Mathematiker wenigstens die jüngere Vergangenheit seines Faches zur Kenntnis nehmen, um auch nur relevante Fragen der Forschung ausmachen zu können.

möglich sind, die jeder entsprechend ausgebildete Zuhörer selbst nachvollziehen und kontrollieren kann.<sup>53</sup> Entscheidend ist, dass es seiner Darstellung nach nicht auf eine vermeintliche Korrekturresistenz ankommt, sondern darauf, dass jeder ihre Wahrheit unmittelbar *selbst* einsehen könne. Und dies liege wiederum – im Falle der Axiome und Postulate – an der Möglichkeit einer Darstellung in der reinen Anschauung. Dass die Lehrbarkeit der Philosophie nicht in derselben Weise gegeben ist, liegt also an der Unverfügbarkeit dessen, was Kant intellektuelle Anschauung nennt.

Philosophische Erkenntnis haben wir nur als *diskursive* rationale Erkenntnis; und in dieser Diskursivität unseres Erkennens besteht gerade die Eigenart des endlichen Denkens. Verfügten wir in der Philosophie über die Möglichkeit eines *intuitiven* rationalen Erkennens analog der reinen Anschauung in der Mathematik, so wäre unser Denken nicht endlich. Nun basiert Kants Definition mathematischer Erkenntnis damit natürlich auf der in der transzendentalen Ästhetik der »Kritik der reinen Vernunft« entfalteten Theorie mathematischen Wissens, die heute kaum jemand ohne weiteres zu akzeptieren bereit ist. In dem hier zu verhandelnden Zusammenhang interessiert die mathematische Erkenntnis jedoch nur als Kontrastfolie, die die Eigenart philosophischer Erkenntnis zu verdeutlichen helfen soll.<sup>54</sup>

Die Philosophie sei in dem Zustand, den Kant vorzufinden behauptet, keine Wissenschaft, weil ihr die gemeinsame Basis fehlt, so dass philosophische Argumente auf Prämissen beruhen, die von der Anerkennung durch uns und unsere Gesprächspartner abhängen. Sie verfährt daher viel stärker *ad hominem*, denn die Überlegungen, die auf unsicheren Axiomen aufbauen, sind nur für denjenigen überzeugend, der die entsprechenden Grundüberzeugungen teilt. Der Streit philosophischer Schulen und schließlich die Gegenreaktion des Skeptizismus sind Kants Belege für diese Diagnose.

Wenn wir die Grundlagen philosophischen Vorgehens jedoch nicht nachvollziehen können, erscheint uns jede Prämisse, die nicht weiter begründet wird, als »innere

<sup>53</sup>KrV B 754–766, insb. B 754 f., AA III: 477.5–483.32, insb. 477.5–8: »Die Gründlichkeit der Mathematik beruht auf Definitionen, Axiomen, Demonstrationen. Ich werde mich damit begnügen, zu zeigen: daß keines dieser Stücke in dem Sinne, darin sie der Mathematiker nimmt, von der Philosophie könne geleistet, noch nachgeahmet werden.«

<sup>54</sup>Wir können dabei die Frage, ob Kant eine überzeugende Theorie mathematischen Erkennens anbietet, daher außer Acht lassen. Ob es so etwas wie eine reine Anschauung (von Raum und Zeit) gibt und was unter einer solchen Anschauung zu verstehen ist, das braucht uns nicht zu beschäftigen. Denn philosophisches Wissen kann auf eine solche Anschauung nach Kant nicht zurückgreifen. Und nur dies interessiert; die reine Anschauung der Mathematik könnten wir ebenso als bloß gedachten Kontrast zum selben Zweck verwenden.

Eingebung«. Wollte Max von Ingrid lernen, und verwendete Ingrid in ihren Argumentationen Prämissen, deren Gültigkeit Max nicht selbst kontrollieren kann, so bliebe ihm nichts anderes übrig, als Ingrids Wort als oberstes Kriterium der Wahrheit anzusehen. Die Tatsache, dass er nicht selbst die Gültigkeit der Behauptungen kontrollieren kann, bedingt damit seine Abhängigkeit von Ingrids Autorität und damit seine eigene Unmündigkeit. Das war Wolffs wichtige Einsicht.<sup>55</sup> Daraufhin müssten wiederum – sollte Ingrid schulbildend wirken – »aus inneren Eingebungen durch Zeugnisse äußere bewährte Facta, aus Traditionen, die anfänglich selbst gewählt waren, mit der Zeit aufgedrungene Urkunden, mit einem Worte die gänzliche Unterwerfung der Vernunft unter Facta, d. i. der *Aberglaube* entspringen«<sup>56</sup>. Das Problem der unzureichenden Fundierung für die Lehrbarkeit der Philosophie besteht also nicht in der Gefahr, falsche Sätze für wahr zu halten, sondern darin, dass es letzte Sätze gibt, die nur durch die Autorität des Lehrers bezeugt sind. Es ist also die Unfähigkeit des Lehrers, Gründe für alle seine Behauptungen anzugeben, die die Lehr- und Lernbarkeit der Philosophie unterminieren.

Gerade darin liegt aber die Schwierigkeit in dem Bestreben, Philosophie als auch subjektiv rationales Wissen zu erwerben. Weil sich die echten Quellen der Vernunft nicht so leicht identifizieren lassen, verfallen wir schnell der Versuchung, grundlegende Urteile (Prinzipien oder ›Grundsätze‹) von Autoritäten zu übernehmen. Denn – so lehrte uns schon Wolff<sup>57</sup> – nur dadurch, dass wir selbst zu fundierten, vernünftigen Einsichten gelangen, können wir vermeiden, unser Fürwahrhalten an zufälligen Einflüssen statt an der Vernunft auszurichten. Der bloße Anspruch auf Selbständigkeit führt nur zu einem Schein des Selbstdenkens, zur Verwendung historischer Kenntnisse philosophischer Urteile als Grundsätze des weiteren Erkenntniserwerbs. Die rationalen Grundlagen unseres Denkens selbst zu verantworten macht aber gerade Aufklärung und Mündigkeit aus. Solche Grundlagen selbst verantworten zu können heißt wiederum, über entsprechende methodische Kompetenzen in der Philosophie zu verfügen. Intellektuelle Tugendhaftigkeit äußert sich im Bemühen um den Erwerb philosophischer Kompetenzen. Der bequemere Weg bestünde freilich darin, einfach die Grundsätze anderer unkontrolliert zu übernehmen. So mag beispielsweise auch

---

<sup>55</sup>Siehe Kapitel 2.2.2.

<sup>56</sup>WDO A 327, AA VIII: 145.30–34.

<sup>57</sup>Siehe oben auf S. 32.

derjenige, der von Wolff, Meier und Reimarus die richtigen Grundsätze des Umgangs mit testimonialen Wissen erlernt hat, in der Folge korrekt und kritisch urteilen. Aber aufgeklärt ist er erst, wenn er über diese Grundsätze selbst kompetent urteilen und diskutieren kann, statt sich nur auf die genannten Autoren oder eine ›*best practice*‹ zu berufen.

Beiden – Philosophie und Mathematik – geht es letztlich nicht um den Erwerb von Tatsachenwissen, sondern von philosophischen und mathematischen Kompetenzen. Derjenige, der beispielsweise die Axiome der Klassischen Aussagenlogik bloß benennen, aber nicht anwenden, geschweige denn ihre Korrektheit beweisen kann, hat gar kein mathematisches Wissen. Und ebenso hat derjenige kein philosophisches Wissen, der die verschiedenen Formulierungen des kategorischen Imperativs zwar auswendig aufsagen, sie aber weder anwenden, noch vernünftig darüber diskutieren kann, ob es sich um einen guten Vorschlag zur Grundlegung der Ethik handelt. Und das ist eben der Kern der Auflösung des vermeintlichen Widerspruchs zwischen der Forderung nach Selbstdenken und unserer Abhängigkeit von anderen. Kants *ethics of belief* fordert nicht, von Anderen epistemisch und kognitiv unabhängig zu werden. Sie fordert aber im Bereich rationaler Erkenntnisse die eigenständige vernünftige Kontrolle über die Korrektheit unserer Überzeugungen zu erwerben. Der Mathematik gelinge dies besser als der Philosophie, weil sie über eine feste Grundlage verfüge und sich auf dieser Grundlage mathematische Kompetenzen leichter vermitteln ließen, zumal diese in der Fähigkeit zur Befolgung einer bestimmten Methode bestünden. Aufgrund des unterschiedlichen Charakters der jeweiligen epistemischen Grundlagen könne die Mathematik aber nur scheinbar als Vorbild für philosophisches Vorgehen dienen.

### 8.3. Handeln auf epistemisch unzureichender Grundlage

Bis hierher fügt sich Kants *ethics of belief* in seine Aufklärungskonzeption, zumal sie die Überlegungen zu testimonialen Wissen aus den Kapitel 5 und 6.2 zu integrieren erlaubt und eine eindeutig evidentialistische Position beschreibt. Die klassische evidentialistische Position in den *ethics of belief* – wie sie etwa von William K. Clifford vertreten wird – zeichnet sich durch die Überzeugung aus, dass es *immer* schlecht

und tadelnswert ist, eine unzureichend begründete Überzeugung zu haben.<sup>58</sup> Kants Begriffe des Wissens und des Meinens bleiben dabei beide im Rahmen einer evidentialistischen Position, denn auch im Falle des Meinens halten wir eine Behauptung nicht schlechthin für wahr, sondern lediglich für möglich oder auch wahrscheinlich. Nun gibt es auch Autoren, die behaupten, es sei doch zumindest in manchen Situationen besser und sogar vernünftig, eine unzureichend begründete Überzeugung zu haben.<sup>59</sup> Eine Überzeugung zu haben sei etwa dann vernünftig, wenn wir zwar keine hinreichenden Anhaltspunkte für ihre Wahrheit haben, das Haben dieser Überzeugung jedoch positive Effekte zeitige. Klassische Beispiele sind zum einen die Pascal'sche Wette und zum anderen die Annahme, dass sich eine optimistische Einstellung bei bestimmten Krankheiten positiv auf den Heilungserfolg auswirke.<sup>60</sup>

Kant scheint sich auf eine evidentialistische Position festzulegen, denn er beschreibt die »innere« Lüge, also eine Unaufrichtigkeit im Fürwahrhalten sich selbst gegenüber, als Verstoß gegen eine unbedingte Pflicht, der auf einer Stufe mit der »äußeren« Lüge stehe.<sup>61</sup> Und die unbedingte Geltung des Lügenverbots ohne Ansehen der Folgen steht spätestens durch Kants Auseinandersetzung mit Constant außer Frage.<sup>62</sup> Gerade weil er die unbedingte Geltung des Gebots der Aufrichtigkeit nicht wie William K. Clifford konsequentialistisch über die schlechten Folgen der Unaufrichtigkeit begründet,<sup>63</sup> scheint es *prima facie* kaum denkbar, Gründe einzubeziehen, die nicht auf die Wahrheit der Überzeugung, sondern ihre positiven oder negativen Folgen rekurrieren. Denn er betont, dass es für die Bewertung einer Überzeugung nicht relevant ist, ob sich aus ihr positive oder negative Folgen ergeben:

<sup>58</sup> »To sum up: it is wrong always, everywhere, and for any one, to believe anything upon insufficient evidence« (Clifford, »The Ethics of Belief« [1877], S. 195).

<sup>59</sup> Die klassische Reaktion findet sich bei William James (vgl. »The Will to Believe« [1896/1919]).

<sup>60</sup> Vgl. Chignell, »The Ethics of Belief« (2013).

<sup>61</sup> Vgl. MS-TL A 85 f., AA VI: 430.9–431.3.

<sup>62</sup> Vgl. VRML, AA VIII: 423–430.

<sup>63</sup> Clifford schreibt: »No real belief, however trifling and fragmentary it may seem, is ever truly insignificant; it prepares us to receive more of its like, confirms those which resemble it before, and weakens others; and so gradually it lays a stealthy train in our inmost thoughts, which may some day explode into overt action, and leave its stamp upon our character for ever« (Clifford, »The Ethics of Belief« [1877], S. 292). Er argumentiert dabei, dass einzelne Urteilsakte, die zunächst harmlos erscheinen mögen, doch zur Habitualisierung einer unkritischen Urteilsweise beitragen: »Every time we let ourselves believe for unworthy reasons, we weaken our powers of self-control, of doubting, of judicially and fairly weighing evidence« (ebd., S. 294). Ein ähnliches Argument findet sich bzgl. der Unaufrichtigkeit sich selbst gegenüber auch bei Kant (vgl. MS-TL A 86, AA VI: 430.35–431.3).



Es kann auch bloß Leichtsinn, oder gar Gutmütigkeit, die Ursache davon sein, ja selbst ein wirklich guter Zweck dadurch beabsichtigt werden, so ist doch die Art, ihm nachzugehen, durch die bloße Form ein Verbrechen des Menschen an seiner eigenen Person, und eine Nichtswürdigkeit, die den Menschen in seinen eigenen Augen verächtlich machen muß.<sup>64</sup>

Gerade die Pascal'sche Wette kritisiert er, weil es unwürdig sei, sich eine Überzeugung aus Hoffnung auf Belohnung oder Furcht vor Strafe selbst einzureden.<sup>65</sup>

Nun wird behauptet, Kants *ethics of belief* seien gerade deswegen von aktuellem Interesse, weil er mit dem Begriff des Glaubens die evidentialistische Linie verlasse und sich der Position des späteren Pragmatismus annähere.<sup>66</sup> Es gebe also andere Gründe für die Vernünftigkeit einer Überzeugung als solche, die auf ihre Wahrheit hinzielen. Wir können Rechtfertigungen von Überzeugungen, die die Wahrheit einer Überzeugung belegen, »epistemische Rechtfertigungen« nennen und von »nicht-epistemischen Rechtfertigungen« abgrenzen.<sup>67</sup> Kant spricht hier von »subjektiv zureichenden« Gründen, die auch aus Sicht des Urteilenden nicht objektiv zureichend sind und die Überzeugung ganz bewusst an ein eigenes *Bedürfnis* rückbinden (es handelt sich auch hier nicht um Überredung, sondern um Überzeugung oder ein *überlegtes* Urteil). Es handelt sich allem Anschein nach also bei objektiv zureichenden Gründen um epistemische, bei bloß subjektiv zureichenden Gründen um nicht-epistemische Gründe.

Ich stimme freilich der Aussage zu, dass Kant nicht-epistemische Rechtfertigungsgründe für Überzeugungen benennt, die eine Überzeugung auch dann als vernünftig erscheinen lassen, wenn diese objektiv nicht zureichend begründet werden kann und es sich auch nicht um die bescheidene Position eines Meinens handelt. Allerdings denke ich nicht, dass es sich bei Kants Glaubensbegriff um ein tragfähiges Konstrukt handelt. Der Begriff des Glaubens ist schwierig, weil Kant darin die Legitimität bloß subjektiv zureichender Erkenntnisgründe behauptet. Bis hierher schien es ja so zu sein, dass mündig und aufgeklärt derjenige urteilt, der seine Zustimmung daran bemisst, ob etwas einen *objektiv* zureichenden Grund hat. Nun sagt Kant, auch subjektiv zulängliche Erkenntnisgründe können ein aufgeklärtes Fürwahrhalten konstituieren, wenn der Urteilende nur *weiß*, dass sie lediglich subjektiv, nicht aber objektiv zureichend sind – wenn also *Überzeugung* und keine *Überredung* stattfindet.

<sup>64</sup>MS-TL A 85, AA VI: 430.4–8.

<sup>65</sup>Vgl. MS-TL A 85 f., AA VI: 430.19–23.

<sup>66</sup>Vgl. Chignell, »Belief in Kant« (2007), S. 335.

<sup>67</sup>Vgl. Chignell, »Kant's Concepts of Justification« (2007), S. 34.

Um in solchen Fragen nicht in Beliebigkeit zu verfallen, erwächst aus dieser Konstellation – die Fragen sind einerseits unvermeidlich, transzendieren aber andererseits den Bereich unseres Wissens – das Bedürfnis der Vernunft nach Orientierung.<sup>68</sup> Wie in Kapitel 2 und zu Beginn von Kapitel 5 bereits aufgezeigt, ist es nach Kant kein gangbarer Weg, Fragen nach Übersinnlichem – also etwa die Frage nach der Existenz Gottes oder nach seinen Eigenschaften – dem privaten Belieben zu überantworten. Sie können zwar nicht wissenschaftlich, ja nicht einmal im *modus* des Wissens beantwortet werden, aber sie sollen doch *vernünftig* zu beantworten sein. Und dies könne auch jeder, der sich nur von dem Vorurteil der eigenen Unfähigkeit und der Überlegenheit anderer befreit. Hierzu wiederum leistet die Vernunftkritik einen entscheidenden Beitrag:

Die Veränderung betrifft also bloß die arroganten Ansprüche der Schulen, die sich gerne hierin (wie sonst mit Recht in vielen anderen Stücken) für die alleinigen Kenner und Aufbewahrer solcher Wahrheiten möchten halten lassen, von denen sie dem Publikum nur den Gebrauch mitteilen, den Schlüssel derselben aber für sich behalten (*quod mecum nescit, solus vult scire videri*).<sup>69</sup>

Der Vernunftkritik hat das Ziel, Aufklärung zu befördern, indem sie die Ansprüche philosophischer Schulen beschränkt. Durch die Erkenntnis, dass es keine wissenschaftliche Erkenntnis der »unvermeidlichen Aufgaben der reinen Vernunft« gibt, braucht der Einzelne sich durch die Aussprüche und Anmaßungen anderer nicht einschüchtern zu lassen, sondern kann den Mut finden, seine eigene Vernunft zu gebrauchen. Auf der Grundlage der praktischen Vernunft seien sie einfach zu beantworten. Dies ist zumindest dann nicht ganz unplausibel, wenn man Kants moralisch-epistemischen Optimismus voraussetzt.<sup>70</sup> Dieser ist die Grundlage dafür, dass sich jeder in Fragen der Metaphysik ganz einfach selbst vernünftig orientieren könne, wenn er nur den Mut und die Entschlusskraft dazu findet und sich von philosophischen Schulen nicht einschüchtern lässt.

Jeder Glaube betrifft also etwas, das die Reichweite unseres Erkennens übersteigt. Grundbedingung ist somit, dass wir nur dann sagen, wir *glauben*, dass *p*, wenn wir weder objektive Gründe für die Behauptung, dass *p*, haben, noch solche dagegen. Der Glaube tritt nun wiederum in dreierlei Gestalt auf, als *doktrinaler Glaube* (1), als *pragmatischer Glaube* (2) und als *moralischer Glaube* (3).

<sup>68</sup>Siehe dazu WDO A 309–311, AA VIII: 136.1–137.3.

<sup>69</sup>KrV B xxxiii, AA III: 20.28–33.

<sup>70</sup>Siehe oben, Kapitel 4.3.2, S. 175–183.

1) Der *doktrinale Glaube* ist ein theoretisches Fürwahrhalten in Fragen, die für uns keine direkte Relevanz haben. Zu dieser Form des Glaubens zählt er insbesondere die Physikotheologie und gibt als einzigen Unterschied zum Meinen die ›Festigkeit‹ an, die sich in der Bereitschaft zeige, eine Wette einzugehen.<sup>71</sup> Ein solches Konstrukt ist freilich wenig überzeugend, spielt in Kants Systematik aber auch keine weitere Rolle. Andrew Chignell behauptet, dass sich auf Grundlage des doktrinalen Glaubens auch eine ›liberale Metaphysik‹ errichten lasse, in der jeder nach seinen Überzeugungen über Dinge an sich reden möge, solange diese Überzeugungen nicht mit objektivem Wissen verwechselt werden. Dies sei möglich auf Grundlage der Einsicht in die Unerkennbarkeit der Dinge an sich.<sup>72</sup> Eine Grundlage scheint mir diese Interpretation in den Schriften Kants nicht zu haben (und tatsächlich verweist Chignell auch auf keine textbasierte Evidenz). Auch scheint mir ein solches Unterfangen, dass dem »frictionless spinning in the void«<sup>73</sup> sehr nahe käme, nicht sehr anziehend zu sein.

2) Der *pragmatische Glaube* liegt vor, wenn wir ein Ziel verfolgen und nur eine Bedingung wissen, unter der das Ziel erreicht werden kann. Nach Kant glauben wir dann vernünftiger Weise, dass die entsprechende Bedingung erfüllt ist, da wir sonst unser Ziel nicht verfolgen können. Sein eigenes Beispiel lautet: Ein Arzt versucht, einen Patienten zu heilen, kann aber nicht aus objektiven Gründen beurteilen, welche Krankheit dieser hat. Er vermutet, dass der Patient an der Schwindsucht leidet, und unter dieser Annahme weiß er, was zu tun ist.

Nun scheint mir nicht einsichtig zu sein, warum Kant nicht einfach sagt, dass hier ein Fall von Meinen vorliegt, und es in manchen Fällen nötig ist, bei unseren Entscheidungen Vermutungen über die zugrunde liegende Situation (nicht über die moralischen Gebote!) einzubeziehen. Ein verantwortungsvoller Arzt würde wohl urteilen, dass Schwindsucht die Krankheit ist, die zu vermuten ist, und entsprechend handeln. Aber er wird weiter berücksichtigen, dass es sich um eine Vermutung handelt; treten Erscheinungen auf, die gegen diese Vermutung sprechen, wird er sie überdenken und gegebenenfalls die Therapie ändern oder abbrechen. Vielleicht sollten wir erstens sagen, dass es ein objektiver Grund ist, der dafür spricht, *diese* Behauptung – dass es

<sup>71</sup>Vgl. KrV B 852–856, AA III: 534.14–536.11.

<sup>72</sup>»Given this situation, we can and should go ahead and build metaphysical arguments in all the usual ways, by appealing to ›intuitions‹ (of the Moorean rather than the Kantian sort), reflective equilibrium, inference to best explanation, simplicity, and so forth« (Chignell, »Belief in Kant« [2007], S. 360).

<sup>73</sup>McDowell, *Mind and World* (1994), S. 11.

die Schwindsucht und keine andere Krankheit ist – für wahr zu halten, wenngleich der Grund nicht zureichend ist und nur Wahrscheinlichkeit, aber kein Wissen generiert. Und dann können wir zweitens sagen, dass ein subjektiver Grund vorliegt, das Urteil nicht zu suspendieren, sondern trotz unzureichender Grundlage *sofort* zu urteilen; und dieser subjektive Grund ist der eingetretene Handlungsdruck.

Ein recht eindrückliches Beispiel, welches Kants Position entgegen kommt, liefert Andrew Chignell mit folgendem Szenario: Ein Bergsteiger befinde sich in einer Situation, in der er sein eigenes Leben nur dadurch retten kann, dass er ungesichert über eine Kluft springt. Er hat keine epistemische Grundlage, um objektiv entscheiden zu können, ob ihm dies gelingen wird. Er *weiß* also nicht, ob er über die Kluft springen kann. Nimmt man nun aber an, dass die Chancen, eine entsprechende Leistung zu erzielen, von der Festigkeit der Überzeugung abhängt, dass man es schaffen kann, so sei es durchaus vernünftig, an die eigene Fähigkeit zu glauben.<sup>74</sup>

Dieses Szenario verdeutlicht den Punkt, auf den es Kant anzukommen scheint: Wenn wir unser Handeln auf bloße Meinung gründen, dann unterminiert dies unsere Motivation und Zuversicht. Es ändert zwar nichts daran, was vernünftiger Weise zu tun ist, aber derjenige, der bewusst bloß vermutet, wird verzagt handeln und damit den Handlungserfolg gefährden. Und dies mag eine gewisse psychologische Plausibilität haben. Jeder, der sich sportlichen Herausforderungen stellt, kennt die Bedeutung der eigenen Überzeugungen für die eigene Leistungsfähigkeit.

3) Bei dem *moralischen Glauben* ist uns der Zweck, den wir verfolgen, durch die Moral vorgegeben; des Weiteren wissen wir, dass dieser Zweck nur erreicht werden kann, wenn eine bestimmte Bedingung erfüllt ist. Der Zweck, der uns vorgegeben ist, besteht in dem höchsten Gut.

Glückseligkeit allein ist für unsere Vernunft bei weitem nicht das vollständige Gut. Sie billigt solche nicht [...], wofern sie nicht mit der Würdigkeit, glücklich zu sein, d. i. dem sittlichen Wohlverhalten, vereinigt ist. Sittlichkeit allein, und, mit ihr, die bloße *Würdigkeit*, glücklich zu sein, ist aber auch noch lange nicht das vollständige Gut. Um dieses zu vollenden, muß der, so sich als der Glückseligkeit nicht unwert verhalten hatte, hoffen können, ihrer teilhaftig zu werden.<sup>75</sup>

Ob wir an die Existenz Gottes glauben oder nicht, das ändert nichts an dem praktischen Wissen, das uns zur Verfügung steht. Insbesondere folgen keine kategorischen oder moralischen Imperative, die ohne religiöse Annahmen nicht zu begründen wären. Und

<sup>74</sup>Vgl. Chignell, »Belief in Kant« (2007), S. 343 f.

<sup>75</sup>KrV B 841, AA III: 527.33–528.3.

auch wenn Religion »das Erkenntnis aller unserer Pflichten als göttlicher Gebote«<sup>76</sup> sei, hängen doch unsere Pflichten nicht von der Religion ab. Aber der Glaube stütze doch die Erfolgsaussichten unseres Handelns gemäß den Geboten der Sittlichkeit. Denn er lasse uns *hoffen*, dass eine Lebensausrichtung, die Gebote der Sittlichkeit an oberster und Ratschläge der Klugheit an zweiter Stelle ansiedelt, *in beidem* Erfolg haben könne, also sowohl zu Sittlichkeit, als auch zu Glückseligkeit führe. Unglaube hingegen unterminiere die Motivation zu moralischem Handeln, insofern er mit der Einsicht in die Möglichkeit (oder gar Wahrscheinlichkeit) des Scheiterns verbunden sei. Dennoch – das ist nicht fraglich – darf die Motivation zu moralischem Handeln nicht in der Erwartung göttlicher Belohnung und Strafe liegen.

Bereits die »*Kritik der reinen Vernunft*« artikuliert die Hoffnung, »ob sich nicht in ihrer praktischen Erkenntnis Data finden, jenen transzendenten Vernunftbegriff des Unbedingten zu bestimmen«<sup>77</sup>. Die »*Kritik der reinen Vernunft*« beschneidet die Ansprüche der Schulen in Fragen der Metaphysik, um *auf eben diesem Gebiet* dem Einzelnen die Freiheit des Selbstdenkens zu geben.

Nur solche Gegenstände sind Sachen des Glaubens, bei denen das Fürwahrhalten notwendig frei, d. h. nicht durch objektive, von der Natur und dem Interesse des Subjekts unabhängige, Gründe der Wahrheit bestimmt ist.<sup>78</sup>

Aber dies heißt gerade *nicht*, Fragen der Religion, die nicht mit den Mitteln der theoretischen Philosophie zu beantworten sind, dem privaten Belieben und subjektiven Zufälligkeiten anheim zu stellen. Das Aufklärungsverständnis des »sapere aude!« beruht wesentlich auf der Überzeugung, dass diejenigen Fragen, die für uns als Menschen von Bedeutung sind, einer *vernünftigen* und damit intersubjektiv kommunizierbaren und kritisierbaren Beantwortung zugänglich sind. Der Indifferentismus, der verschiedene Antwortmöglichkeiten als gleichrangige Optionen akzeptiert statt sie dem Maßstab der Vernunft unterzuordnen, ist nach Kant ja gerade keine Option. Bester Beleg hierfür ist sein Begriff eines Vernunftglaubens.

Die Situation der Metaphysik, die Kant so eindringlich in den Vorreden der »*Kritik der reinen Vernunft*« beschreibt, tritt zunächst als Bedrohung der Aufklärung auf. Wenn Metaphysik ihrem Weltbegriff nach die Fragen thematisiert, die wir beantworten

<sup>76</sup>RGV B 229, AA VI: 153.28–29.

<sup>77</sup>KrV B xxi, AA III: 14.16–18. Siehe auch KrV B xxiv f., AA III: 16.9–16.

<sup>78</sup>Log A 106, AA IX: 70.9–12.

müssen, um unserer Bestimmung gerecht werden zu können, diese Fragen aber einer vernünftigen Antwort nicht zugänglich zu sein scheinen, dann gefährdet dies die Möglichkeit, unser je eigenes Leben vernünftig auszurichten. So erklärt sich die Emphase, mit der er das Schicksal der menschlichen Vernunft beschreibt, durch unabweisbare und unbeantwortbare Fragen belästigt zu werden.<sup>79</sup>

Der anvisierte Ausweg lautet: Wir haben zwar keine theoretische Ausgangsbasis für eine vernünftige Beantwortung der metaphysischen Fragen, aber eine Ausgangsbasis in der praktischen Vernunft. Die praktische Vernunft sagt uns, was wir tun sollen, und gibt uns einen notwendigen Zweck mit auf den Weg: das höchste Gut in Gestalt einer »Glückseligkeit [...] in dem genauen Ebenmaße mit der Sittlichkeit der vernünftigen Wesen, dadurch sie derselben würdig sind.«<sup>80</sup> Da uns dieses höchste Gut als notwendiger Zweck aufgegeben sei, sei es nur vernünftig, die Bedingungen für gegeben zu halten, unter denen allein er realisierbar ist. Obwohl wir nicht *wissen* können, ob ein Gott existiert und ob es ein Leben nach dem Tod gibt, können wir doch bestimmte Antworten als vernünftig ausmachen. Der Begriff eines moralischen Glaubens und die Ethiktheologie sind Versuche, die Aufklärungskonzeption vor den Resultaten der Vernunftkritik in Schutz zu nehmen.

---

<sup>79</sup>Vgl. KrV A vii, AA IV: 7.2–6.

<sup>80</sup>KrV B 842, AA III: 528.13–14.

## 9. Schlussbemerkungen

Unsere Endlichkeit steht der Forderung nach Selbstdenken entgegen, insofern wir das Besondere gar nicht durch eigenes Nachdenken bestimmen können, sondern auf gegebene Erkenntnisse angewiesen bleiben, und insofern wir in der vernünftigen Ausrichtung unserer Handlungen stets mit der Abhängigkeit unseres Willens von Neigungen als Hindernissen konfrontiert werden. Unsere Endlichkeit macht Aufklärung aber nicht unmöglich, sondern erst notwendig. Ein nicht-endliches Wesen bedürfte nicht der Aufklärung, der nur dasjenige Wesen unterworfen werden kann, dessen Vernunfttätigkeit von seiner Sinnlichkeit abhängig ist, da diese seinem diskursiven Denken überhaupt erst Inhalte bereitstellt. Der Verstand eines endlichen Wesens ist diskursiv, insofern er nur mittelbaren Bezug zu den Gegenständen seines Denkens aufweist: Denken ist Erkennen durch Begriffe; und Begriffe sind Vorstellungen, die sich nur vermitteltst allgemeiner Merkmale auf ihre Gegenstände beziehen. Vorstellungen, die einer solchen Vermittlung nicht bedürfen, sondern sich unmittelbar auf Gegenstände beziehen, nennt Kant »Anschauungen«. Ohne Vorstellungen, die sich unvermittelt auf Gegenstände beziehen, könnte es aber gar keinen Gegenstandsbezug geben, unser Denken wäre ein »frictionless spinning in the void«<sup>1</sup>, wie John H. McDowell schreibt.

Ein unendliches Wesen müsste in seinem Denken nicht zwischen rezeptivem und spontanem Erkenntnisvermögen unterscheiden: Sein Erkennen wäre gänzlich spontan und seine Vernunft fände kein Hindernis an den eigenen sinnlichen Antrieben. Damit wäre ein solches Wesen in einer Weise selbstbestimmt, aktiv und ›spontan‹, die sich von unserer Art des Denkens und Erkennens nicht graduell, sondern qualitativ unterscheidet. Wir endliche Wesen hingegen, deren oberes Erkenntnisvermögen diskursiv ist, sind stets der Gefahr ausgesetzt, unsere Aktivität und Spontaneität hintanzustellen und uns der Passivität hinzugeben. Dem entgegenzuwirken heißt Aufklärung.

---

<sup>1</sup>McDowell, *Mind and World* (1994), S. 11.

Kant bestimmt Aufklärung als den Ausgang des Menschen aus selbst verschuldeter Unmündigkeit und damit als Haltung, immer und überall selbst zu denken und die eigene Vernunft als obersten Maßstab der Wahrheit seiner Überzeugungen gelten zu lassen. Dabei nimmt er jedoch die Warnung Wolffs vor einem Abgleiten in Flachheit und Beliebigkeit durch eine falsch verstandene Aufklärung auf. Es kommen dabei zwei unterschiedliche Aufklärungsverständnisse in den Blick: Selbstdenken kann zum einen als Resultat eines *Entschlusses*, zum anderen als Ausdruck einer *Fähigkeit* verstanden werden. Wolffs Einsicht ist: Nur durch die Ausbildung eigener intellektueller Kompetenzen lässt sich Selbstdenken erreichen. Kant vertritt nun allem Anschein nach die Gegenposition, auch indem er sich von Wolffs Methodenideal – der mathematischen Methode – explizit abgrenzt. Tatsächlich verwirft Kant den Gedanken, intellektuelle Kompetenz durch bestimmte Standards oder eine bestimmte Methode beschreiben zu können. Er verfällt jedoch nicht der naiven Vorstellung, Selbstdenken sei schlicht das Resultat eines Entschlusses, der keiner weiteren Kompetenzen bedürfte. Stattdessen bindet er sie zurück an die Ausbildung und Ausübung intellektueller Kompetenz in Gemeinschaft und im Austausch mit anderen. Der aufgeklärt Denkende ist daher nicht der isoliert von anderen jedes Urteil nur vor sich selbst rechtfertigende Individualist, sondern derjenige, der sich nach dem Modell einer republikanischen Vernunft selbst als gleichberechtigtes Mitglied einer Gemeinschaft von Denkenden begreift. Die eigene Vernunft ist zu verstehen als der je eigene *Gebrauch* der *allgemeinen* Menschenvernunft.

Aufklärung verlangt von uns nicht, alles zu wissen, sondern das zu wissen, was für unser alltägliches Handeln wesentlich ist. ›Wesentliche‹ Erkenntnisse sind wiederum solche, die sich auf die ›Bestimmung des Menschen‹ – ein zentrales Schlagwort der zweiten Hälfte der Aufklärung – beziehen und den *Weltbegriff der Philosophie* ausmachen. Ein solches Wissen nennt Kant »pragmatisch« und versteht darunter handlungsrelevantes Wissen, also einerseits Wissen darum, wie wir handeln sollen, – welches sich in den verschiedenen Arten von Imperativen (Regeln der Geschicklichkeit, Ratschläge der Klugheit und Gebote der Sittlichkeit) artikuliert – sowie andererseits Wissen über die Situation, in der wir Menschen uns als Menschen in der Welt befinden (die *conditio humana*). Die Herausforderung besteht dabei nicht darin, solches Wissen erst selbst zu erwerben; gewöhnlich verfügen wir längst über dieses Wissen. Worum wir uns



hingegen erst bemühen müssen ist, das vorhandene Wissen in unserem Handeln wirksam werden zu lassen.

Dennoch bleibt die Frage bestehen: Kann Mündigkeit vereinbar sein mit dem Erwerb von Wissen durch die Auskunft Anderer? Selbstdenken wird verstanden als Selbstbestimmung im Denken, als Versuch, unabhängig von Traditionen und Autoritäten unser Denken selbst zu verantworten. Der Unaufgeklärte verzichtet darauf, selbst zu denken – so Kants *prima facie* problematisches Postulat –, wenn er Bücher kaufen kann, die das »verdrießliche Geschäft« des Denkens für ihn übernehmen.<sup>2</sup> Wenn wir denken, dann tun wir jedoch oft gut daran, uns nicht auf unsere eigenen oft schlecht ausgebildeten Fähigkeiten und unsere eigenen mitunter schlecht fundierten Einsichten zu verlassen, sondern auf das Wissen von solchen, die es besser wissen als wir. Wir fragen Menschen, die sich aufgrund ihrer Ausbildung besser mit der Materie auskennen (Experten), oder solche, die einen Sachverhalt besser beurteilen können als wir, weil sie sich zu einer bestimmten Zeit an einem bestimmten epistemisch günstigen Ort aufgehalten haben (Zeugen). Bereits im 18. Jahrhundert waren sich Philosophen wie Kant der Tatsache bewusst, dass der Erwerb von Wissen keine Leistung von Einzelkämpfern, sondern Resultat gemeinschaftlicher Erkenntnisbemühungen ist. So besäßen wir gar nicht in nennenswertem Umfang Wissen, wenn wir nicht über sogenanntes testimoniales Wissen verfügten, also über solche Überzeugungen, die wir lediglich auf die Autorität anderer Personen hin für wahr halten, insofern diese uns entsprechende Informationen zur Verfügung stellen und uns an ihrem Wissen teilhaben lassen. Die Notwendigkeit solchen Wissens scheint aber die Forderung der Aufklärung, in allen Belangen selbst zu denken, *ad absurdum* zu führen, auch dann, wenn wir den Bereich dessen, was wir selbst kompetent beurteilen müssen, auf pragmatisches Wissen einschränken.

Seit Descartes, der einen der folgenreichsten Angriffe auf die »Büchergelehrsamkeit« führte, bemühen sich Philosophen um eine sinnvolle Darlegung der Möglichkeit testimonialen Wissens. Descartes' Argumente weisen in zwei unterschiedliche Richtungen: Zum einen argumentiert er gegen die Verlässlichkeit der Auskünfte, die wir von anderen erhalten. Zum anderen behauptet er, durch das Lesen von Büchern erwürben wir doch keine Wissenschaft, sondern lediglich »historische Kenntnisse«. Von weitaus größerer Relevanz für das Projekt der Aufklärung ist die zweite Argumentationsrichtung,

---

<sup>2</sup>WA A 482, AA VIII: 35.13–16.

weil sie die Entwicklung eigener intellektueller Kompetenzen betrifft. Wir sind nicht unaufgeklärt, wenn wir auf Grundlage einer Mitteilung etwas für wahr halten, was *de facto* falsch ist, sondern dann, wenn wir uns passiv verhalten und bloß rezipieren, was unser aktives Mitdenken und die Entwicklung eigener intellektueller Kompetenzen verlangt.

Die Forderung, selbst die Verantwortung für die eigenen Überzeugungen zu übernehmen, betrifft zunächst dasjenige Wissen, welches wir nicht aus der Erfahrung, sondern aus dem Gebrauch unserer Vernunft haben: Mathematik und Philosophie. Da die Mathematik wegen der Möglichkeit der Darstellung ihrer Inhalte in der reinen Anschauung leichter adäquat gelehrt und gelernt werden kann, bleibt als schwierige Herausforderung die adäquate Aneignung philosophischen Wissens, also rationaler Erkenntnis aus Begriffen. Ein solches rationales Wissen aus Begriffen nennt Kant auch *Metaphysik*.<sup>3</sup> Und damit bezieht sich die Forderung des »Sapere aude!« zunächst und vor allem auf metaphysische Erkenntnisse, was aus der Sicht manches Aufklärungsverständnisses überraschen dürfte. Nun also soll Aufklärung *nur* durch Metaphysik möglich sein, freilich durch eine Metaphysik, die sich als ›kritische‹ Metaphysik von der Metaphysik seiner Vorgänger unterscheidet. Doch das Grundproblem dieser Arbeit tritt nun neu hervor: Ist Metaphysik aus der Perspektive endlicher Wesen überhaupt möglich?

Nach Kant zeichnen sich obere Erkenntnisvermögen dadurch aus, dass sie metaphysische Erkenntnisse generieren und dadurch Prinzipien enthalten, die all unser Erkennen bestimmen. Zwar sind wir endlich und können daher nur durch Rückgriff auf Sinnlichkeit gehaltvolle Gedanken haben. Aber dieses Denken, welches nur durch

---

<sup>3</sup>Die Bestimmungen des Selbstdenkens als der Forderung, selbständig metaphysische Erkenntnisse zu generieren, harmonieren mit Kants Explikation des Begriffs des Aberglaubens wie auch des Vorurteils. Vorurteile sind vorläufige, unbegründete Urteile, insofern sie als Prinzipien unseres Schließens wirksam sind. Um Vorurteile zu vermeiden müssten wir zunächst erkennen, welche Prinzipien unseren Urteilen zugrunde liegen, und uns aktiv mit den begrifflichen Grundlagen unseres Denkens auseinander setzen (vgl. Log A 116 f., AA IX: 75.24–76.12). Vorurteilsbehaftet bleibt derjenige, der die begrifflichen Grundlagen seines Denkens so hinnimmt, wie sie ihm gegeben wurden. Aberglaube ist nach Kant das Vorurteil, die Welt so zu repräsentieren, als wäre sie nicht notwendig den Gesetzen unseres Verstandes unterworfen. Es handelt sich also nicht einfach um empirisch falsche Urteile, sondern um Vorurteile, da sie auf einem falschen metaphysischen Grundsatz beruhen. Dem Aberglauben steht daher die metaphysische Einsicht entgegen, dass alles, was geschieht, nach objektiven Gesetzen geschieht. Deswegen ist er eine Form der Heteronomie im Denken: Wer abergläubisch ist, der bewertet die gegebene Information höher als sein eigenes Denken. Dabei spielt es keine Rolle, ob die Information von den eigenen Sinnen zu kommen scheint oder von einem vermeintlichen Experten oder Zeugen.

seinen Bezug auf Erfahrung gehaltvoll ist, ist doch zugleich autonom, d. h. es wird durch Grundsätze bestimmt, die selbst nicht der Erfahrung entlehnt, auf diese aber notwendigerweise anwendbar sind. Eine *Ethics of Belief* im Sinne Kants und seines Aufklärungsprogramms hat daher zur Kernforderung, nicht das passiv zu übernehmen, was unser eigenes Denken regieren sollte. Der Grundsatz, den obersten Probestein der Wahrheit in seiner *eigenen* Vernunft zu suchen, den Kant als Definition des Begriffs des Selbstdenkens anführt, verweist in diesem Sinne auf die Autonomie der Erkenntnisvermögen. Wer Erkenntnisse, die er *a priori* (oder ›*ex principiis*‹) erwerben könnte, passiv aufnimmt, der lässt sich überreden statt überzeugen.

Damit ist die Frage nach einer *ethics of belief* bei Kant im Grunde auch abschließend beantwortet. Selbstverständlich ließen sich viele weitere und weitaus konkretere Regeln benennen, die der mündige und aufgeklärte Mensch befolgen sollte. Aber diese Regeln stellen keine Konkretisierung des Begriffs Mündigkeit dar. Denn letztere besteht niemals in der bloßen Befolgung solcher Regeln, die vielmehr selbst zum Thema selbständigen Philosophierens zu machen sind. Mündig ist also nicht, wer epistemischen Regeln der Aufklärung folgt, sondern wer die eigenen epistemischen Grundsätze reflektiert und selbständig artikulieren, bewerten, verteidigen und gegebenenfalls revidieren kann.

# Anhang

# Literaturverzeichnis

## A. Quellen

### a. Schriften Kants (mit Siglen)

Die Schriften Kants (und ausschließlich diese) werden durchgängig nach Siglen zitiert. Diese orientieren sich an den Gepflogenheiten der *Kant-Studien*. In jedem Fall wird die zitierte Stelle durch Angabe des Orts in der Akademie-Ausgabe (*Kant's Gesammelte Schriften*) kenntlich gemacht. Das gilt auch dann, wenn dem Zitat eine andere Textausgabe zugrunde liegt.

- |      |   |
|------|---|
| AA   | Immanuel Kant. <i>Gesammelte Schriften (Akademie-Ausgabe)</i> . Hrsg. von der Preussischen Akademie der Wissenschaften (Bd. 1–22), der Deutschen Akademie der Wissenschaften zu Berlin (Bd. 23) und der Akademie der Wissenschaften zu Göttingen (ab Bd. 24). Berlin u. a.: Reimer, ab 1922 Walter de Gruyter, 1900 ff. |
| Anth | Immanuel Kant. »Anthropologie in pragmatischer Hinsicht«. In: <i>Werkausgabe</i> . Bd. XII: <i>Schriften zur Anthropologie 2</i> . Hrsg. von Wilhelm Weischedel. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1968, S. 399–690.   |
| BDG  | Immanuel Kant. »Der einzig mögliche Beweisgrund vom Dasein Gottes«. In: <i>Werkausgabe</i> . Bd. II: <i>Vorkritische Schriften bis 1768 2</i> . Hrsg. von Wilhelm Weischedel. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1968, S. 621–738.  |
| EEKU | Immanuel Kant. »Erste Einleitung in die ›Kritik der Urteilskraft‹«. In: <i>Kritik der Urteilskraft</i> . Hrsg. und mit einer Einl. vers. von Heiner F. Klemme. Hamburg: Meiner, 2009, S. 485–555.   |

- FBZE Immanuel Kant. »Fortgesetzte Betrachtung der seit einiger Zeit wahrgenommenen Erderschütterungen«. In: *Gesammelte Schriften (Akademie-Ausgabe)*. Bd. I: *Vorkritische Schriften I. 1747–1756*. hrsg. von der Preußischen Akademie der Wissenschaften. Berlin: Reimer, 1910, S. 463–472.
- FM Immanuel Kant. »Über die von der königl. Akademie der Wissenschaften zu Berlin für das Jahr 1791 ausgesetzte Preisfrage: Welches sind die wirklichen Fortschritte, die die Metaphysik seit Leibnizens und Wolf's Zeiten in Deutschland gemacht hat?«. In: *Werkausgabe*. Bd. VI: *Schriften zur Metaphysik und Logik 2*. Hrsg. von Wilhelm Weischedel. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1968, S. 582–676.
- GMS Immanuel Kant. »Grundlegung zur Metaphysik der Sitten«. In: *Werkausgabe*. Bd. VII: *Kritik der praktischen Vernunft. Grundlegung zur Metaphysik der Sitten*. Hrsg. von Wilhelm Weischedel. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1968, S. 7–102.
- GNVE Immanuel Kant. »Geschichte und Naturbeschreibung der merkwürdigsten Vorfälle des Erdbebens, welches an dem Ende des 1755sten Jahres einen großen Theil der Erde erschüttert hat«. In: *Gesammelte Schriften (Akademie-Ausgabe)*. Bd. I: *Vorkritische Schriften I. 1747–1756*. hrsg. von der Preußischen Akademie der Wissenschaften. Berlin: Reimer, 1910, S. 429–461.
- GSE Immanuel Kant. »Beobachtungen über das Gefühl des Schönen und Erhabenen«. In: *Werkausgabe*. Bd. II: *Vorkritische Schriften bis 1768 2*. Hrsg. von Wilhelm Weischedel. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1968, S. 825–884.
- IaG Immanuel Kant. »Idee zu einer allgemeinen Geschichte in weltbürgerlicher Absicht«. In: *Werkausgabe*. Bd. XI: *Schriften zur Anthropologie, Geschichtsphilosophie, Politik und Pädagogik 1*. Hrsg. von Wilhelm Weischedel. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1968, S. 33–50.
- KpV Immanuel Kant. »Kritik der praktischen Vernunft«. In: *Werkausgabe*. Bd. VII: *Kritik der praktischen Vernunft. Grundlegung zur Metaphy-*

- sik der Sitten*. Hrsg. von Wilhelm Weischedel. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1968, S. 103–302.
- KrV Immanuel Kant. *Kritik der reinen Vernunft*. Hrsg. von Jens Timmermann. Hamburg: Meiner, 2003.
- KU Immanuel Kant. *Kritik der Urteilskraft*. Hrsg. und mit einer Einl. vers. von Heiner F. Klemme. Hamburg: Meiner, 2009.
- Log Immanuel Kant und Gottlob Benjamin Jäsche. »Immanuel Kants Logik. Ein Handbuch zu seinen Vorlesungen«. In: Immanuel Kant. *Werkausgabe*. Bd. VI: *Schriften zur Metaphysik und Logik 2*. Hrsg. von Wilhelm Weischedel. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1968, S. 417–582.
- MAN Immanuel Kant. »Metaphysische Anfangsgründe der Naturwissenschaften«. In: *Werkausgabe*. Bd. IX: *Schriften zur Naturphilosophie*. Hrsg. von Wilhelm Weischedel. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1968, S. 9–135.
- MSI Immanuel Kant. »De mundi sensibilis atque intelligibilis forma et principiis«. In: *Werkausgabe*. Bd. V: *Schriften zur Metaphysik und Logik I*. Hrsg. von Wilhelm Weischedel. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1968, S. 7–107.
- MS-RL Immanuel Kant. »Die Metaphysik der Sitten. Erster Theil, metaphysische Anfangsgründe der Rechtslehre«. In: *Werkausgabe*. Bd. VIII: *Die Metaphysik der Sitten*. Hrsg. von Wilhelm Weischedel. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1968, S. 303–499.
- MS-TL Immanuel Kant. »Die Metaphysik der Sitten. Metaphysische Anfangsgründe der Tugendlehre«. In: *Werkausgabe*. Bd. VIII: *Die Metaphysik der Sitten*. Hrsg. von Wilhelm Weischedel. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1968, S. 501–634.
- NEV Immanuel Kant. »Nachricht von der Einrichtung seiner Vorlesungen in dem Winterhalbenjahre von 1765-1766«. In: *Werkausgabe*. Bd. II: *Vorkritische Schriften bis 1768 2*. Hrsg. von Wilhelm Weischedel. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1968, S. 907–917.

- NG Immanuel Kant. »Versuch den Begriff der negativen Größen in die Weltweisheit einzuführen«. In: *Werkausgabe*. Bd. II: *Vorkritische Schriften bis 1768* 2. Hrsg. von Wilhelm Weischedel. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1968, S. 779–819.
- Päd Immanuel Kant. »Über Pädagogik«. In: *Werkausgabe*. Bd. XII: *Schriften zur Anthropologie, Geschichtsphilosophie, Politik und Pädagogik* 2. Hrsg. von Wilhelm Weischedel. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1968, S. 693–761.
- Prol Immanuel Kant. »Prolegomena zu einer jeden künftigen Metaphysik, die als Wissenschaft wird auftreten können«. In: *Werkausgabe*. Bd. V: *Schriften zur Metaphysik und Logik* 1. Hrsg. von Wilhelm Weischedel. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1968, S. 113–264.
- Refl Immanuel Kant. »Reflexionen«. In: *Gesammelte Schriften (Akademie-Ausgabe)*. Bd. XIV-XIX: *Gesammelte Schriften*. hrsg. von der Berlin-Brandenburgischen Akademie der Wissenschaften. Berlin u. a., 1900 ff.
- RGV Immanuel Kant. »Die Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft«. In: *Werkausgabe*. Bd. VIII: *Die Metaphysik der Sitten*. Hrsg. von Wilhelm Weischedel. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1968, S. 645–879.
- SF Immanuel Kant. »Der Streit der Fakultäten«. In: *Werkausgabe*. Bd. XI: *Schriften zur Anthropologie, Geschichtsphilosophie, Politik und Pädagogik* 1. Hrsg. von Wilhelm Weischedel. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1968, S. 267–393.
- TG Immanuel Kant. »Träume eines Geistersehers, erläutert durch Träume der Metaphysik«. In: *Werkausgabe*. Bd. II: *Vorkritische Schriften bis 1768* 2. Hrsg. von Wilhelm Weischedel. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1968, S. 923–989.
- TP Immanuel Kant. »Über den Gemeinspruch: Das mag in der Theorie richtig sein, taugt aber nicht für die Praxis«. In: *Werkausgabe*. Bd. XI: *Schriften zur Anthropologie, Geschichtsphilosophie, Politik und Pädagogik*



1. Hrsg. von Wilhelm Weischedel. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1968, S. 377–397.
- UD Immanuel Kant. »Untersuchung über die Deutlichkeit der Grundsätze der natürlichen Theologie und der Moral. Zur Beantwortung der Frage, welche die Königl. Akademie der Wissenschaften zu Berlin auf das Jahr 1763 aufgegeben hat«. In: *Werkausgabe*. Bd. II: *Vorkritische Schriften bis 1768* 2. Hrsg. von Wilhelm Weischedel. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1968, S. 743–773.
- V-Lo/Blomberg Immanuel Kant. »Logik Blomberg«. In: *Gesammelte Schriften (Akademie-Ausgabe)*. Bd. XXIV: *Vorlesungen über Logik*. hrsg. von der Akademie der Wissenschaften zu Göttingen. Berlin: Walter de Gruyter, 1966, S. 7–301.
- V-Lo/Philippi Immanuel Kant. »Logik Philippi«. In: *Gesammelte Schriften (Akademie-Ausgabe)*. Bd. XXIV: *Vorlesungen über Logik*. hrsg. von der Akademie der Wissenschaften zu Göttingen. Berlin: Walter de Gruyter, 1966, S. 303–496.
- V-Lo/Pölitx Immanuel Kant. »Logik Pölitx«. In: *Gesammelte Schriften (Akademie-Ausgabe)*. Bd. XXIV: *Vorlesungen über Logik*. hrsg. von der Akademie der Wissenschaften zu Göttingen. Berlin: Walter de Gruyter, 1966, S. 497–603.
- V-Lo/Wiener Immanuel Kant. »Wiener Logik«. In: *Gesammelte Schriften (Akademie-Ausgabe)*. Bd. XXIV: *Vorlesungen über Logik*. hrsg. von der Akademie der Wissenschaften zu Göttingen. Berlin: Walter de Gruyter, 1966, S. 785–940.
- VRML Immanuel Kant. »Über ein vermeintes Recht aus Menschenliebe zu lügen«. In: *Werkausgabe*. Bd. VIII: *Die Metaphysik der Sitten*. Hrsg. von Wilhelm Weischedel. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1968, S. 635–643.
- VUE Immanuel Kant. »Von den Ursachen der Erderschütterungen bei Gelegenheit des Unglücks, welches die westliche Länder von Europa gegen das Ende des vorigen Jahres betroffen hat«. In: *Gesammelte Schriften (Akademie-Ausgabe)*. Bd. I: *Vorkritische Schriften I. 1747–1756*.

- hrsg. von der Preußischen Akademie der Wissenschaften. Berlin: Reimer, 1910, S. 417–427.
- VvRM Immanuel Kant. »Von den verschiedenen Rassen der Menschen«. In: *Werkausgabe*. Bd. XI: *Schriften zur Anthropologie, Geschichtsphilosophie, Politik und Pädagogik 1*. Hrsg. von Wilhelm Weischedel. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1968, S. 11–30.
- WA Immanuel Kant. »Beantwortung der Frage: Was ist Aufklärung?«. In: *Werkausgabe*. Bd. XI: *Schriften zur Anthropologie, Geschichtsphilosophie, Politik und Pädagogik 1*. Hrsg. von Wilhelm Weischedel. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1968, S. 53–61.
- WDO Immanuel Kant. »Was heißt: Sich im Denken orientieren?«. In: *Werkausgabe*. Bd. V: *Schriften zur Metaphysik und Logik 1*. Hrsg. von Wilhelm Weischedel. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1968, S. 265–283.
- ZeF Immanuel Kant. »Zum ewigen Frieden. Ein philosophischer Entwurf«. In: *Werkausgabe*. Bd. XI: *Schriften zur Anthropologie, Geschichtsphilosophie, Politik und Pädagogik 1*. Hrsg. von Wilhelm Weischedel. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1968, S. 191–251.

## b. Sonstige Quellen

- Aristoteles. *Nikomachische Ethik*. Hrsg., erläutert. und mit einer Einl. vers. von Günther Bien. Übers. von Eugen Rolfes. Hamburg: Meiner, 1972.
- Baumgarten, Alexander Gottlieb. *Acroasis logica in Christianum L. B. de Wolff*. Nachdruck der Ausg. Halle 1761. Hrsg. von Jean Ecole. 2. Aufl. Hildesheim und Zürich: Olms, 1983.
- »Gedancken vom Vernünfftigen Beyfall auf Academien. Wonebst er Zu seiner Antritts-Rede und ersten Franckfurthischen Lese-Stunden eingeladen«. Zweyte vermehrte Auflage, Halle im Magdeburgischen, in Verlegung Carl Hermann Hemmerde, 1741. Hrsg., eing. und mit Anm. vers. von Alexander Aichele. In: *Aufklärung. Interdisziplinäres Jahrbuch zur Erforschung des 18. Jahrhunderts und seiner Wirkungsgeschichte* 20 (2008), S. 270–304.
- *Metaphysica — Metaphysik*. Hrsg., übers. und mit einer Einl. vers. von Günter Gawlick und Lothar Kreimendahl. Stuttgart-Bad Cannstatt: frommann-holzboog, 2011.

- Crusius, Christian August. *Anweisung vernünftig zu leben. darinnen nach Erklärung der Natur des menschlichen Willens die natürlichen Pflichten und allgemeinen Klugheitslehren im richtigen Zusammenhange vorgetragen werden.* Leipzig: Gleditzsch, 1744.
- *Die philosophischen Hauptwerke.* Bd. III: *Weg zur Gewißheit und Zuverlässigkeit der menschlichen Erkenntniß.* Hrsg. von Giorgio Tonelli. Hildesheim: Georg Olms Verlag, 1965.
- Descartes, René. *Oeuvres de Descartes.* Hrsg. von Charles Adam und Paul Tannery. Paris: Librairie Philosophique J. Vrin, 1983.
- Fichte, Johann Gottlieb. *Die Bestimmung des Menschen.* Berlin: Voss, 1800.
- Hegel, Georg Wilhelm Friedrich. *Gesammelte Werke.* In Verbindung mit der Deutschen Forschungsgemeinschaft herausgegeben von der Nordrhein-Westfälischen Akademie der Wissenschaften und der Künste. Hamburg: Meiner, 1968 ff.
- Hobbes, Thomas. *The English Works.* Bd. 3: *Leviathan. Or, the Matter, Form, and Power of a Commonwealth, Ecclesiastical and Civil.* Hrsg. von William Molesworth. Reprint of the edition 1839. Aalen: Scientia, 1962.
- Hoffmann, Adolph Friedrich. *Vernunft-Lehre. Darinnen die Kennzeichen des Wahren und Falschen Aus den Gesetzen des menschlichen Verstandes hergeleitet werden.* Leipzig, 1737.
- Hume, David. *The Clarendon Edition of the Works of David Hume.* Bd. 1: *A Treatise of Human Nature. Being an Attempt to Introduce the Experimental Method of Reasoning into Moral Subjects.* A Critical Edition. Hrsg. von David Fate Norton und Mary J. Norton. Oxford: Clarendon Press, 2007.
- »An Enquiry Concerning Human Understanding«. In: *The Philosophical Works.* Bd. 4: *Essays Moral, Political, and Literary.* Hrsg. von Thomas Hill Green und Thomas Hodge Grose. 4 Bde. Aalen: Scientia Verlag, 1964, S. 1–135.
- Leibniz, Gottfried Wilhelm. »Meditationes de cognitione, veritate, et ideis«. In: *Sämtliche Schriften und Briefe. Sechste Reihe: Philosophische Schriften.* Bd. 4: 1677 – Juni 1690. Hrsg. von Leibniz-Forschungstalle der Universität Münster. Berlin, 1999, S. 585–592.
- Lessing, Gotthold Ephraim. »Eine Duplik«. In: *Gotthold Ephraim Lessings Schriften.* Hrsg. von Karl Lachmann. Bd. 13. Leipzig: Göschen, 1897, S. 21–90.
- Locke, John. *The Works of John Locke.* Reprografischer Nachdr. der Ausgabe London 1823. 10 Bde. Aalen: Scientia Verlag, 1963.

- Meier, Georg Friedrich. *Auszug aus der Vernunftlehre*. Halle: Gebauer, 1752.
- *Vernunftlehre*. Halle: Gebauer, 1752.
- Mendelssohn, Moses. *Morgenstunden oder Vorlesungen über das Daseyn Gottes*. Berlin: Christian Friedrich Voß und Sohn, 1785.
- »Über die Frage: was heißt aufklären?« In: *Was ist Aufklärung? Thesen und Definitionen. Kant, Erhard, Hamann, Herder, Lessing, Mendelssohn, Riem, Schiller, Wieland*. Hrsg. von Ehrhard Bahr. Stuttgart: Reclam, 2008, S. 3–8.
- Reid, Thomas. *The Edinburgh Edition of Thomas Reid*. Bd. 2: *An Inquiry Into the Human Mind on the Principles of Common Sense. A Critical Edition*. Hrsg. von Derek R. Brookes. Edinburgh: Edinburgh UP, 1997.
- *The Edinburgh Edition of Thomas Reid*. Bd. 3: *Essays on the Intellectual Powers of Man. A Critical Edition*. Hrsg. von Derek R. Brookes. Mit einer Einl. von Knud Haakonssen. Edinburgh: Edinburgh UP, 2002.
- Reimarus, Hermann Samuel. *Die Vernunftlehre, als eine Anweisung zum richtigen Gebrauch der Vernunft in der Erkenntnis der Wahrheit*. Hamburg: Bohn, 1756.
- Schelling, Friedrich Wilhelm Joseph. *Historisch-kritische Ausgabe. Reihe I: Werke*. Stuttgart: frommann-holzboog, 1976–.
- Smith, Adam. *Der Wohlstand der Nationen. Eine Untersuchung seiner Natur und seiner Ursachen*. Hrsg. und mit einer Einl. vers. von Horst Claus Recktenwald. 6. Aufl. München: Deutscher Taschenbuch Verlag, 1993.
- Spalding, Johann Joachim. *Betrachtung über die Bestimmung des Menschen*. 3. Aufl. Berlin: Johann Jacob Weitbrecht, 1749.
- Spinoza, Baruch de. *Ethik in geometrischer Ordnung dargestellt*. Hrsg., übers. und mit einer Einl. vers. von Wolfgang Bartuschat. Hamburg: Meiner, 2007.
- *Spinoza Opera*. Hrsg. von Carl Gebhardt. Heidelberg: Winter, 1925.
- Stiebritz, Johann Friedrich. *Erläuterung der Wolffschen Vernünfftigen Gedancken von Gott, der Welt und der Seele des Menschen, auch allen Dingen überhaupt*. Zwei Teile in einem Band. Nachdr. der Ausg. Halle/Saale 1742–1743. Hildesheim, Zürich und New York: Olms, 1999.
- *Erläuterungen der Vernünfftigen Gedancken von den Kräfte des menschlichen Verstandes Wolffs*. Nachdruck der Ausgabe Halle 1741. Hildesheim und New York: Olms, 1977.

Thomasius, Christian. »Christian Thomasius eröffnet Der Studirenden Jugend zu Leipzig in einem Discours Welcher Gestalt man denen Frantzosen in gemeinem Leben und Wandel nachahmen solle? ein Collegium über des Gratians Grund-Reguln, Vernünfftig, klug und artig zu leben«. In: *Ausgewählte Werke*. Bd. 22: *Kleine Teutsche Schriften*. Hrsg. von Werner Schneiders. Hildesheim, Zürich und New York: Olms, 1994, S. 1–70.

Wolff, Christian. *Aërometriae elementa, in quibus aliquot Aëris vires ac proprietates juxta methodum Geometrarum demonstrantur*. Hildesheim und New York: Georg Olms Verlag, 1981.

- *Ausführliche Nachricht von seinen eigenen Schrifften, die er in deutscher Sprache heraus gegeben*. Hildesheim und New York: Georg Olms Verlag, 1973.
- *Cogitationes rationales de viribus intellectus humani*. Hrsg. und mit einem Vorw. vers. von Jean École. Hildesheim, Zürich und New York: Olms, 1983.
- »De differentia intellectus systematici & non systematici. Über den Unterschied zwischen dem systematischen und dem nicht-systematischen Verstand«. Übersetzt, eingeleitet und herausgegeben von Michael Albrecht. In: *Aufklärung. Interdisziplinäre Halbjahresschrift zur Erforschung des 18. Jahrhunderts und seiner Wirkungsgeschichte* 23 (2011), S. 229–301.
- *Discursus praeliminaris de philosophia in genere. Einleitende Abhandlung über Philosophie im allgemeinen*. Hrsg., übers. und mit einer Einl. vers. von Günter Gawlick und Lothar Kreimendahl. *Forschungen und Materialien zur deutschen Aufklärung*; Bd. 1. Stuttgart-Bad Cannstatt: frommann-holzboog, 1996.
- *Oratio de Sinarum philosophia practica. Rede über die praktische Philosophie der Chinesen*. lateinisch – deutsch. Hrsg., übers. und mit einer Einl. vers. von Michael Albrecht. Hamburg: Meiner, 1988.
- *Philosophia prima sive ontologia*. Hrsg. von Jean Ecole. Hildesheim und New York: Georg Olms Verlag, 1977.
- *Philosophia rationalis sive Logica. Methodo scientifica pertractata et ad usum scientiarum atque vitae aptata*. 3. Aufl. Frankfurt und Leipzig, 1740.
- *Gesammelte Werke*. Bd. II.5 (II. Abt. – Lateinische Schriften): *Psychologia empirica*. Hrsg. von Jean Ecole. Hildesheim: Georg Olms Verlag, 1968.

- Wolff, Christian. *Ratio prælectionum Wolfianarum in Mathesin et Philosophiam universam et Opus Hugonis Grotii de Jure belli et pacis*. Reprogr. Nachdr. d. 2. Aufl. Halle, 1735. Hildesheim: Olms, 1972.
- *Gesammelte Werke*. Bd. 1.2 (I. Abt. – Deutsche Schriften): *Vernünfftige Gedancken von Gott, der Welt und der Seele des Menschen, auch allen Dingen überhaupt* (Deutsche Metaphysik). Mit einer Einleitung und einem kritischen Apparat hrsg. von Charles A. Corr. Hildesheim, Zürich und New York: Georg Olms Verlag, 1983.
  - *Vernünfftige Gedanken von den Kräften des menschlichen Verstandes und ihrem richtigen Gebrauche in Erkenntnis der Wahrheit*. Hrsg. von Hans Werner Arndt. Christian Wolff – *Gesammelte Werke*, I. Abt. - deutsche Schriften; Band 1. Hildesheim und New York: Georg Olms Verlag, 1978.
- Zöllner, Johann Friedrich. »Ist es rathsam, das Ehebüdnis nicht ferner durch die Religion zu sancieren?« In: *Berlinische Monatsschrift* 2 (1783), S. 508–516.

## B. Weitere Literatur

- Albrecht, Michael. »Christian Thomasius. Der Begründer der deutschen Aufklärung und seine Philosophie«. In: *Philosophen des 17. Jahrhunderts. Eine Einführung*. Hrsg. von Lothar Kreimendahl. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1999, S. 238–259.
- »Christian Wolff und der Wolffianismus«. In: *Philosophie des 18. Jahrhunderts*. Bd. 5: *Heiliges Römisches Reich Deutscher Nation, Schweiz, Nord- und Osteuropa*. Hrsg. von Helmut Holzhey und Vilem Mudroch. Grundriss der Geschichte der Philosophie, begründet von Friedrich Ueberweg 1. Basel: Schwabe Verlag, 2014. Kap. 3, S. 103–236.
  - »Einleitung«. In: Wolff, Christian. *Oratio de Sinarum philosophia practica. Rede über die praktische Philosophie der Chinesen*. lateinisch – deutsch. Hrsg. und mit einer Einl. vers. von Michael Albrecht. Hamburg: Meiner, 1988, S. ix–cvi.
  - *Eklektik. Eine Begriffsgeschichte mit Hinweisen auf die Philosophie- und Wissenschaftsgeschichte*. Stuttgart-Bad Cannstatt: frommann-holzboog, 1994.
  - »Kants Kritik der historischen Erkenntnis – ein Bekenntnis zu Wolff?« In: *Studia Leibnitiana* 14.1 (1982), S. 1–24.

- Albrecht, Michael. »Thomasius – kein Eklektiker?« In: *Christian Thomasius 1655–1728. Interpretationen zu Werk und Wirkung. Mit einer Bibliographie der neueren Thomasius-Literatur*. Hrsg. von Werner Schneiders. Hamburg: Meiner, 1989, S. 73–94.
- Allison, Henry E. »Kant's Conception of *Aufklärung*«. In: *Essays on Kant*. Oxford: Oxford UP, 2012. Kap. 15, S. 229–235.
- *Kant's Theory of Taste. A Reading of the Critique of Aesthetic Judgment*. Cambridge u. a.: Cambridge UP, 2001.
  - *Kant's Transcendental Idealism. An Interpretation and Defense*. Revised and Enlarged Edition. New Haven und London: Yale UP, 2004.
  - »Reflective Judgment and the Application of Logic to Nature. Kant's Deduction of the Principle of Purposiveness as an Answer to Hume«. In: *Essays on Kant*. Oxford: Oxford UP, 2012. Kap. 11, S. 177–188.
- Alphéus, Karl. »Was ist der Mensch. (Nach Kant und Heidegger)«. In: *Kant-Studien* 59 (1968), S. 187–198.
- Anscombe, Gertrude Elizabeth Margaret. »Hume and Julius Caesar«. In: *Analysis* 34 (1973), S. 1–7.
- *Intention*. Cambridge: Harvard UP, 2000.
  - »What Is It to Believe Someone?« In: *Faith in a Hard Ground. Essays on Religion, Philosophy and Ethics by G.E.M. Anscombe*. Hrsg. von Mary Geach und Luke Gormally. Exeter: Imprint Academic, 2008, S. 1–10.
- Apel, Karl-Otto. *Transformation der Philosophie*. Bd. 2: *Das Apriori der Kommunikationsgemeinschaft*. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1976.
- Arndt, Hans Werner. »Die Logik von Reimarus im Verhältnis zum Rationalismus der Aufklärungsphilosophie«. In: *Logik im Zeitalter der Aufklärung. Studien zur »Vernunftlehre« von Hermann Samuel Reimarus*. Hrsg. von Wolfgang Walter und Ludwig Borinski. Göttingen: Vandenhoeck und Ruprecht, 1980, S. 59–74.
- Atlas, Samuel. »Solomon Maimon's Doctrine of Infinite Reason and its Historical Relations«. In: *Journal of the History of Ideas* 13.2 (1952), S. 168–187.
- Audi, Robert. *Epistemology. A Contemporary Introduction to the Theory of Knowledge*. London und New York: Routledge, 1998.

- Austin, John Langshaw. »Other Minds«. In: *Philosophical Papers*. Hrsg. von James Opie Urmson und Geoffrey James Warnock. 3. Aufl. Oxford und New York: Oxford University Press, 1979, S. 76–116.
- Bae, Kim So. *Die Entstehung der Kantischen Anthropologie und ihre Beziehung zur empirischen Psychologie der Wolffschen Schule*. Frankfurt am Main u. a.: Lang, 1994.
- Bartuschat, Wolfgang. »Kant über Philosophie und Aufklärung«. In: *Kant und die Zukunft der europäischen Aufklärung*. Hrsg. von Heiner F. Klemme. Berlin und New York: Walter de Gruyter, 2009, S. 7–27.
- *Spinozas Theorie des Menschen*. Hamburg: Meiner, 1992.
- Baum, Manfred. *Deduktion und Beweis in Kants Transzendentalphilosophie. Untersuchungen zur Kritik der reinen Vernunft*. Königstein/Ts.: Hain bei Athenäum, 1986.
- Beckmann, Jan. »Zur Transformation von Metaphysik durch Kritik«. In: *Philosophical Review* 92.2 (1985), S. 291–309.
- Beiser, Frederick C. »Kant's intellectual development. 1746–1781«. In: *The Cambridge Companion to Kant*. Hrsg. von Paul Guyer. Cambridge: Cambridge UP, 1992, S. 26–61.
- Berlin, Isaiah. *The Proper Study of Mankind. An Anthology of Essays*. Hrsg. von Henry Hardy und Roger Hausheer. London: Chatto & Windus, 1997.
- Berndt, Frauke und Daniel Fulda. »Praxis und Programm. Die doppelte Aufklärung«. In: *Die Sachen der Aufklärung. Beiträge zur DGEJ-Jahrestagung 2010 in Halle a. d. Saale*. Hrsg. von Frauke Berndt und Daniel Fulda. Hamburg: Meiner, 2012, S. xiii–xxvi.
- Bittner, Rüdiger. »Maximen«. In: *Akten des 4. Internationalen Kant-Kongresses Main 6.-10. April 1974*. Hrsg. von Gerhard Funke. Bd. II,1. Berlin und New York: Walter de Gruyter, 1974.
- Böhme, Gernot. *Anthropologie in pragmatischer Hinsicht. Darmstädter Vorlesungen*. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1985.
- Böhr, Christoph. *Philosophie für die Welt. Die Popularphilosophie der deutschen Spätaufklärung im Zeitalter Kants*. Stuttgart-Bad Cannstatt: fromann-holzboog, 2003.
- Borsche, Tilmann. »Artikel Metaphysik VI. Neuzeit«. In: *Historisches Wörterbuch der Philosophie*. Bd. 5: L-Mn. Hrsg. von Joachim Ritter und Karlfried Gründer. Basel: Schwabe & Co. AG, 1980, Sp. 1238–1270.
- Brandt, Robert B. *Making It Explicit*. Cambridge und London: Harvard UP, 1994.
- Brandt, Reinhard. *Die Bestimmung des Menschen bei Kant*. Hamburg: Meiner, 2007.



- Brandt, Reinhard. »Kant als Metaphysiker«. In: *Der Begriff der Politik. Bedingungen und Gründe politischen Handelns*. Hrsg. von Volker Gerhardt. Stuttgart: Metzler, 1990, S. 57–94.
- »Klugheit bei Kant«. In: *Klugheit*. Hrsg. von Wolfgang Kersting. Weilerswist: Velbrück Wissenschaft, 2005, S. 98–132.
  - *Kritischer Kommentar zu Kants »Anthropologie in pragmatischer Hinsicht«*. (1798). Hamburg: Meiner, 1999.
  - »The Guiding Idea of Kant's Anthropology and the Vocation of the Human Being«. In: *Essays on Kant's Anthropology*. Hrsg. von Brian Jacobs und Patrick Kain. Cambridge: Cambridge UP, 2003, S. 85–104.
  - *Universität zwischen Selbst- und Fremdbestimmung. Kants »Streit der Fakultäten«*. Mit einem Anhang zu Heideggers »Rektoratsrede«. Berlin: Akademie-Verlag, 2003.
- Bronisch, Johannes. »Was ist Aufklärung? Vernunft und Religion bei Christian Wolff«. In: *Denkströme. Journal der Sächsischen Akademie der Wissenschaften* 7 (2011), S. 251–256. URL: [http://repo.saw-leipzig.de/pubman/item/escidoc:19005/component/escidoc:20017/denkstroeme-heft7\\_251-256\\_bronisch.pdf](http://repo.saw-leipzig.de/pubman/item/escidoc:19005/component/escidoc:20017/denkstroeme-heft7_251-256_bronisch.pdf) (besucht am 24.06.2012).
- Bubner, Rüdiger. »Was kann, soll und darf Philosophie?« In: *Wozu Philosophie? Stellungnahmen eines Arbeitskreises*. Hrsg. von Hermann Lübbe. Berlin und New York: Walter de Gruyter, 1978, S. 1–16.
- Burge, Tyler. »Content Preservation«. In: *The Philosophical Review* 102.4 (1993), S. 457–488.
- »Interlocution, Perception, and Memory«. English. In: *Philosophical Studies* 86.1 (1997), S. 21–47. URL: <http://www.jstor.org/stable/4320744>.
- Carboncini Gavanelli, Sonia. »Das Paradox der Aufklärung. Christian Wolff und die *Encyclopédie*«. In: *Christian Wolff und die europäische Aufklärung. Akten des 1. Internationalen Christian-Wolff-Kongresses, Halle (Saale), 4.–8. April 2004*. Hrsg. von Jürgen Stolzenberg und Oliver-Pierre Rudolph. Bd. 1. Hildesheim, Zürich und New York, 2007, S. 73–94.
- Chiereghin, Franco. »Wozu Hegel in einem Zeitalter der Endlichkeit?« In: *Hegel-Studien* 33 (1998), S. 191–207.
- Chignell, Andrew. »Belief in Kant«. In: *The Philosophical Review* 116.3 (2007), S. 323–360.

- »Kant's Concepts of Justification«. In: *Noûs* 41.1 (2007), S. 33–63.
- Chignell, Andrew. »The Ethics of Belief«. In: *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*. Hrsg. von Edward N. Zalta. 2013. URL: <http://plato.stanford.edu/archives/spr2013/entries/ethics-belief/> (besucht am 27.02.2015).
- Christensen, David und Hilary Kornblith. »Testimony, Memory and the Limits of the a Priori«. In: *Philosophical Studies: An International Journal for Philosophy in the Analytic Tradition* 86.1 (1997), S. 1–20.
- Ciafardone, Raffaele. *L'Illuminismo tedesco*. Torino: Loescher, 1983.
- »Über das Primat der praktischen Vernunft vor der theoretischen bei Thomasius und Crusius mit Beziehung auf Kant«. In: *Studia Leibnitiana* 14.1 (1982), S. 127–135.
- Clifford, William K. »The Ethics of Belief«. In: *The Contemporary Review* 29 (Jan. 1877), S. 289–309.
- Coady, C. A. J. »Reid and the Social Operations of Mind«. In: *The Cambridge Companion to Thomas Reid*. Hrsg. von Terence Cuneo und René van Woudenberg. Cambridge: Cambridge UP, 2004, S. 180–203.
- *Testimony. A Philosophical Study*. Oxford: Clarendon, 1992.
- Cohen, Axi. *Kant and the Human Sciences. Biology, Anthropology and History*. London und New York: Palgrave Macmillan, 2009.
- »Kant on Doxastic Voluntarism and its Implications for the Ethics of Belief«. In: *Kant Yearbook* 5 (2013), S. 33–50.
- »Kant on the Ethics of Belief«. In: *Proceedings of the Aristotelian Society* 114.3 (2014), S. 317–334.
- D'Alessandro, Giuseppe. »Die Wiederkehr eines Leitworts. Die ›Bestimmung des Menschen‹ als theologische, anthropologische und geschichtsphilosophische Frage der deutschen Spätaufklärung«. In: *Aufklärung. Interdisziplinäre Halbjahresschrift zur Erforschung des 18. Jahrhunderts und seiner Wirkungsgeschichte*. Bd. 11: *Die Bestimmung des Menschen*. Hrsg. von Norbert Hinske. 1. Hamburg: Meiner, 1999, S. 21–48.
- Davidson, Donald. »On the Very Idea of a Conceptual Scheme«. In: *Proceedings and Addresses of the American Philosophical Association* 47 (1974), S. 5–20.
- Deligiorgi, Katerina. *Kant and the Culture of Enlightenment*. Albany: State University of New York Press, 2005.

- »Universalisability, Publicity, and Communication. Kant's Conception of Reason«. In: *The European Journal of Philosophy* 10.2 (2002), S. 143–59.
- Dörflinger, Bernd. »Die Einheit der Menschheit als Tiergattung. Zum Rassebegriff in Kants physischer Anthropologie«. In: *Kant und die Berliner Aufklärung. Akten des IX. Internationalen Kant-Kongresses*. Hrsg. von Volker Gerhard, Rolf-Peter Horstmann und Ralph Schumacher. Bd. IV: Sektionen XI–XIV. Berlin und New York: Walter de Gruyter, 2001, S. 342–351.
- »Über den aufgeklärten Umgang mit Gottes Wort. Kant zur Auslegung ›heiliger‹ Schriften«. In: *Die Kultur des Textes. Studien zur Textualität*. Hrsg. von Christian Bermes, Ernst Wolfgang Orth und Peter Welsen. Würzburg: Königshausen & Neumann, 2009, S. 123–141.
- Döring, August. »Ueber Kants Lehre von Begriff und Aufgabe der Philosophie«. In: *Preußische Jahrbücher* 56 (1885), S. 464–481.
- Döring, Detlef. »»Sapere aude« oder die Notwendigkeit der autonomen Vernunft. Erwiderung auf den Beitrag von Johannes Bronisch«. In: *Denkströme. Journal der Sächsischen Akademie der Wissenschaften* 7 (2011), S. 257–263. URL: [http://repo.saw-leipzig.de/pubman/item/escidoc:19050/component/escidoc:20018/denkstroeme-heft7\\_257-263\\_doering.pdf](http://repo.saw-leipzig.de/pubman/item/escidoc:19050/component/escidoc:20018/denkstroeme-heft7_257-263_doering.pdf) (besucht am 24.06.2012).
- Düsing, Klaus. *Die Teleologie in Kants Weltbegriff*. Köln: Bouvier, 1968.
- »Naturteleologie und Metaphysik bei Kant und Hegel«. In: *Hegel und die »Kritik der Urteilskraft«*. Hrsg. von Hans Friedrich Fulda und Rolf-Peter Horstmann. Stuttgart: Klett-Cotta, 1990, S. 139–157.
- »Spontane, diskursive Synthesis. Kants neue Theorie des Denkens in der kritischen Philosophie«. In: *Metaphysik und Kritik. Festschrift für Manfred Baum zum 65. Geburtstag*. Hrsg. von Sabine Doyé. Berlin und New York: Walter de Gruyter, 2004, S. 83–107.
- École, Jean. »Du rôle de l'entendement intuitif dans la conception wolffienne de la connaissance«. In: *Airchiv für Geschichte der Philosophie* 68 (1986), S. 280–291.
- »En quels sens peut-on dire que Wolff est rationaliste?« In: *Studia Leibnitiana* 11.1 (1979), S. 45–61.

- Ehrensperger, Florian. *Weltseele und unendlicher Verstand. Das Problem von Individualität und Subjektivität in der Philosophie Salomon Maimons*. Inaugural-Dissertation zur Erlangung des Doktorgrades der Philosophie an der Ludwig-Maximilians-Universität München (Hochschulschrift). München, 2006. URL: [http://salomon-maimon.de/forschung/Dissertation\\_Ehrensperger\\_13.9.06.pdf](http://salomon-maimon.de/forschung/Dissertation_Ehrensperger_13.9.06.pdf) (besucht am 29.07.2012).
- Emundts, Dina, Hrsg. *Immanuel Kant und die Berliner Aufklärung*. Wiesbaden: Dr. Ludwig Reichert Verlag, 2000.
- Engel, Mylan. »Is Epistemic Luck Compatible with Knowledge?« In: *Southern Journal of Philosophy* 30.2 (1992), S. 59–75.
- Engelhard, Kristina. *Das Einfache und die Materie. Untersuchungen zu Kants Antinomie der Teilung*. Berlin: Walter de Gruyter, 2005.
- Engfer, Hans-Jürgen. »Christian Thomasius. Erste Proklamation und erste Krise der Aufklärung in Deutschland«. In: *Christian Thomasius 1655–1728. Interpretationen zu Werk und Wirkung. Mit einer Bibliographie der neueren Thomasius-Literatur*. Hrsg. von Werner Schneiders. Hamburg: Meiner, 1989, S. 21–36.
- »Menschliche Vernunft. Kritik der Urteilstkraft §§ 76–77«. In: *Neuzeitliches Denken. Festschrift für Hans Poser zum 65. Geburtstag*. Hrsg. von Hans-Jürgen Engfer, Günter Abel und Christoph Hubig. Berlin und New York: Walter de Gruyter, 2002, S. 267–283.
- *Philosophie als Analysis. Studien zur Entwicklung philosophischer Analysiskonzeptionen unter dem Einfluß mathematischer Methodenmodelle im 17. und frühen 18. Jahrhundert*. Stuttgart-Bad Cannstatt: frommann-holzboog, 1982.
- Engstrom, Stephen. »Kant's Distinction between Theoretical and Practical Knowledge«. In: *The Harvard Review of Philosophy* 10 (2002), S. 49–63.
- Enskat, Rainer. *Bedingungen der Aufklärung. Philosophische Untersuchungen zu einer Aufgabe der Urteilstkraft*. 1. Aufl. Weilerswist: Velbrück Wissenschaft, 2008.
- Falduto, Antonio. *The Faculties of the Human Mind and the Case of Moral Feeling in Kant's Philosophy*. Berlin: Walter de Gruyter, 2014.
- Faulkner, Paul. »David Hume's Reductionist Epistemology of Testimony«. In: *Pacific Philosophical Quarterly* 79.4 (Dez. 1998), S. 302–313.

- Firpo, Luigi. »Ancora a proposito di ›sapere aude!‹« In: *Rivista storica italiana* 72 (1960), S. 114–117.
- Fonnesu, Luca. »Kants praktische Philosophie und die Verwirklichung der Moral«. In: *Recht – Geschichte – Religion. Die Bedeutung Kants für die Gegenwart*. Hrsg. von Herta Nagl-Docekal und Rudolf Langthaler. Berlin, 2004, S. 49–61.
- Förster, Eckart. *Die 25 Jahre der Philosophie. Eine systematische Rekonstruktion*. Frankfurt am Main: Klostermann, 2011.
- »Die Bedeutung von §§ 76,77 der *Kritik der Urteilskraft* für die Entwicklung der nachkantischen Philosophie (Teil 1)«. In: *Zeitschrift für philosophische Forschung* 56.2 (2002), S. 169–190.
  - »Die Bedeutung von §§ 76,77 der *Kritik der Urteilskraft* für die Entwicklung der nachkantischen Philosophie (Teil 2)«. In: *Zeitschrift für philosophische Forschung* 56.3 (2002), S. 321–345.
  - »Kants Metaphysikbegriff. vor-kritisch, kritisch, nach-kritisch«. In: *Metaphysik nach Kant?* Hrsg. von Dieter Henrich und Rolf-Peter Horstmann. Bd. 17. Veröffentlichungen der Internationalen Hegel-Vereinigung. Stuttgart: Klett-Cotta, 1987, S. 123–136.
- Foucault, Michel. *Die Regierung des Selbst und der anderen. Vorlesung am Collège de France 1982/83*. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 2009.
- »Was ist Aufklärung?« In: *Ethos der Moderne. Foucaults Kritik der Aufklärung*. Hrsg. von Eva Erdmann, Rainer Forst und Axel Honneth. Frankfurt am Main und New York: Campus, 1990, S. 35–54.
  - *Was ist Kritik?* Berlin: Merve-Verlag, 1992.
- Frege, Gottlob. *Die Grundlagen der Arithmetik. Eine logisch mathematische Untersuchung über den Begriff der Zahl*. Hrsg. von Christian Thiel. Hamburg: Meiner, 1988.
- Fricker, Elizabeth. »Against Gullibility«. In: *Knowing from Words. Western and Indian Philosophical Analysis of Understanding and Testimony*. Hrsg. von Bimal Krishna Matilal und Arindam Chakrabati. Dordrecht, 1994, S. 125–161.
- »The Epistemology of Testimony«. In: *Proceedings of the Aristotelian Society, Supplementary Volumes* 61 (1987), S. 57–106.
- Funke, Gerhard. »Die Diskussion um die metaphysische Kantinterpretation«. In: *Kant-Studien* 67.3 (1976), S. 409–424.

- Gawlick, Günter und Lothar Kreimendahl. »Einleitung«. In: Wolff, Christian. *Discursus praeliminaris de philosophia in genere = Einleitende Abhandlung über Philosophie im allgemeinen*. Historisch-kritische Ausgabe. Hrsg., übers. und mit einer Einl. vers. von Günter Gawlick und Lothar Kreimendahl. Stuttgart-Bad Cannstatt: frommann-holzboog, 1996, S. xvii–li.
- Gawlick, Günter und Lothar Kreimendahl. »Einleitung«. In: Baumgarten, Alexander. *Metaphysica = Metaphysik*. Historisch-kritische Ausgabe. Hrsg., übers. und mit einer Einl. vers. von Günter Gawlick und Lothar Kreimendahl. Stuttgart-Bad Cannstatt: frommann-holzboog, 2011, S. ix–lxxxvii.
- Gelfert, Axel. »Hume on Testimony Revisited«. In: *Logical Analysis and History of Philosophy* 13 (2010), S. 60–75.
- »Kant and the Enlightenment's Contribution to Social Epistemology«. In: *Episteme: A Journal of Individual and Social Epistemology* 7.1 (2010), S. 79–99.
  - »Kant on Testimony«. In: *British Journal for the History of Philosophy* 14.4 (2006), S. 627–652.
- Gerhardt, Volker. *Selbstbestimmung. Das Prinzip der Individualität*. Stuttgart: Reclam, 1999.
- Gerlach, Hans-Martin. »Eklektizismus oder Fundamentalphilosophie? Die alternativen Wege von Christian Thomasius und Christian Wolff im philosophischen Denken der deutschen Frühaufklärung an der Universität Halle«. In: *Aufklärung. Interdisziplinäre Halbjahresschrift zur Erforschung des 18. Jahrhunderts und seiner Wirkungsgeschichte* 12.2 (2001), S. 9–26.
- Gierl, Martin. *Pietismus und Aufklärung. Theologische Polemik und die Kommunikationsreform der Wissenschaft am Ende des 17. Jahrhunderts*. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1997.
- Gloy, Karen. »Die Kantische Differenz von Begriff und Anschauung und ihre Begründung«. In: *Kant-Studien* 75.1 (Jan. 1984), S. 1–37.
- Goldman, Alvin Ira. »Experts. Which Ones Should You Trust?«. In: *Philosophy and Phenomenological Research* 63.1 (2001), S. 85–110.
- *Knowledge in a Social World*. Oxford: Clarendon, 1999.
- Gram, Moltke S. »Intellectual Intuition. The Continuity Thesis«. In: *Journal of the History of Ideas* 42.2 (1981), S. 287–304.

- Gressis, Rob. »Recent Work on Kantian Maxims«. In: *Philosophy Compass* 5.3 (2010), S. 228–239.
- Gressis, Rob. »Recent Work on Kantian Maxims I: Established Approaches«. In: *Philosophy Compass* 5.3 (2010), S. 216–227.
- Grundmann, Thomas. *Analytische Einführung in die Erkenntnistheorie*. Berlin und New York: Walter de Gruyter, 2008.
- »Die traditionelle Erkenntnistheorie und ihre Herausforderer«. In: *Erkenntnistheorie. Positionen zwischen Tradition und Gegenwart*. Hrsg. von Thomas Grundmann. Paderborn: Mentis, 2001, S. 9–29.
- Grüne, Stefanie. *Blinde Anschauung. Die Rolle von Begriffen in Kants Theorie sinnlicher Synthesis*. Frankfurt am Main: Klostermann, 2009.
- Gunkel, Andreas. *Spontaneität und moralische Autonomie. Kants Philosophie der Freiheit*. Bern und Stuttgart: Pault Haupt, 1989.
- Gutschmidt, Rico. »Aufklärung der Aufklärung«. In: *Deutsche Zeitschrift für Philosophie* 60.2 (2012), S. 193–211.
- Guyer, Paul. »From Nature to Morality. Kant's New Argument in the ›Critique of Teleological Judgment‹«. In: *Architektonik und System in der Philosophie Kants*. Hrsg. von Hans Friedrich Fulda und Jürgen Stolzenberg. Hamburg: Meiner, 2001, S. 375–404.
- »Reason and Reflective Judgment. Kant on the Significance of Systematicity«. In: *Noûs* 24.1 (März 1990), S. 17–43.
- Halbfaß, Wilhelm. *Descartes' Frage nach der Existenz der Welt. Untersuchungen über die cartesianische Denkpraxis und Metaphysik*. Meisenheim am Glan: Hain, 1968.
- Hanna, Robert. *Kant and the Foundations of Analytic Philosophy*. Oxford: Oxford UP, 2001.
- Hawley, Katherine. »Testimony and Knowing How«. In: *Studies in the History and Philosophy of Science* 41 (2010), S. 397–404.
- Heidegger, Martin. *Kant und das Problem der Metaphysik*. 3. Aufl. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 1965.
- Heidemann, Dietmar H. »Anschauung und Begriff. Ein Begründungsversuch des Stämme-Dualismus in Kants Erkenntnistheorie«. In: *Aufklärungen. Festschrift für*

- Klaus Düsing zum 60. Geburtstag. Hrsg. von Kristina Engelhard. Berlin: Duncker & Humblot, 2002, S. 65–90.
- Heidemann, Dietmar H. *Kant und das Problem des metaphysischen Idealismus*. Berlin und New York: Walter de Gruyter, 1998.
- Hills, Alison. »Moral Testimony and Moral Epistemology«. In: *Ethics* 120.1 (Okt. 2009), S. 94–127.
- Hinske, Norbert. »Artikel Aufklärung«. In: *Staatslexikon. Recht, Wirtschaft, Gesellschaft*. Bd. 1: *Abendland - Deutsche Partei*. 7. Aufl. Freiburg: Herder, 1985, Sp. 391–400.
- »Die Jäsche-Logik und ihr besonderes Schicksal im Rahmen der Akademie-Ausgabe«. In: *Kant-Studien* 91.s1 (2000), S. 85–93.
  - »Eine antike Katechismusfrage. Zu einer Basisidee der deutschen Aufklärung«. In: *Aufklärung. Interdisziplinäre Halbjahresschrift zur Erforschung des 18. Jahrhunderts und seiner Wirkungsgeschichte*. Bd. 11: *Die Bestimmung des Menschen*. Hrsg. von Norbert Hinske. 1. Hamburg: Meiner, 1999, S. 3–6.
  - »Einleitung«. In: *Was ist Aufklärung? Beiträge aus der Berlinischen Monatsschrift*. Hrsg. und mit einer Einl. vers. von Norbert Hinske. 4. Aufl. Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1990, S. xiii–lxix.
  - *Kant als Herausforderung an die Gegenwart*. Freiburg (Br.) und München: Alber, 1980.
  - »Kants Vernunftkritik – Frucht der Aufklärung und oder Wurzel des Deutschen Idealismus?«. In: *Aufklärung. Interdisziplinäre Halbjahresschrift zur Erforschung des 18. Jahrhunderts und seiner Wirkungsgeschichte* 17.1 (1993), S. 3–6.
  - »Pluralismus und Publikationsfreiheit im Denken Kants«. In: *Meinungsfreiheit*. Bd. 1: *Grundgedanken und Geschichte in Europa und USA*. Hrsg. von Johannes Schwardtländer und Dietmar Willoweit. Kehl am Rhein und Strassburg: Engel, 1986, S. 31–49.
  - »Reimarus zwischen Wolff und Kant. Zur Quellen- und Wirkungsgeschichte der Vernunftlehre von Hermann Samuel Reimarus«. In: *Logik im Zeitalter der Aufklärung. Studien zur »Vernunftlehre« von Hermann Samuel Reimarus*. Hrsg. von Wolfgang Walter und Ludwig Borinski. Göttingen: Vandenhoeck und Ruprecht, 1980, S. 9–32.
  - »Ursprüngliche Einsicht und Versteinerung. Zur Vorgeschichte von Kants Unterscheidung zwischen ›Philosophie lernen‹ und ›Philosophieren lernen‹«. In: *Das*



- kritische Geschäft der Vernunft. Symposion zu Ehren von Gerhard Funke.* Hrsg. von Gisela Müller. Bonn, 1995, S. 7–28.
- Hinske, Norbert. »Wolffs empirische Psychologie und Kants pragmatische Anthropologie. Zur Diskussion über die Anfänge der Anthropologie im 18. Jahrhundert«. In: *Aufklärung. Interdisziplinäres Jahrbuch zur Erforschung des 18. Jahrhunderts und seiner Wirkungsgeschichte* 11.1 (1999).
- »Wolffs Stellung in der deutschen Aufklärung«. In: *Christian Wolff 1679-1754. Interpretationen zu seiner Philosophie und deren Wirkung.* Hrsg. von Werner Schneiders. 2., durchges. Aufl. Hamburg, 1986, S. 306–319.
  - »Zwischen Aufklärung und Vernunftkritik. Die philosophische Bedeutung des Kantschen Logikcorpus«. In: *Aufklärung. Bd. 7: Kant und die Aufklärung.* Hrsg. von Norbert Hinske. Hamburg: Meiner, 1993, S. 57–71.
  - *Zwischen Aufklärung und Vernunftkritik. Studien zum Kantschen Logikcorpus.* Stuttgart-Bad Cannstatt: frommann-holzboog, 1998.
- Hintikka, Jaakko. »Kant on the Mathematical Method«. In: *Kant's Philosophy of Mathematics. Modern Essays.* Hrsg. von Carl J. Posy. Dordrecht, Boston und London: Springer, 1992, S. 21–42.
- »Kantian Intuitions«. In: *Inquiry* 15 (1972), S. 341–345.
  - »On Kant's Notion of Intuition (Anschauung)«. In: *The first Critique. Reflections on Kant's Critique of pure reason.* Hrsg. von Terence Penelhum und John James MacIntosh. Belmont: Wadsworth Publishing Co., 1969, S. 38–53.
- Höffe, Otfried. »Eine republikanische Vernunft. Zur Kritik des Solipsismus-Vorwurfs«. In: *Kant in der Diskussion der Moderne.* Hrsg. von Gerhard Schönrich und Yasushi Kato. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1996, S. 396–407.
- »Ethik ohne und mit Metaphysik. Zum Beispiel Aristoteles und Kant«. In: *Zeitschrift für philosophische Forschung* 61 (2007), S. 405–422.
- Holzhey, Helmut. *Kants Erfahrungsbegriff. Quellengeschichtliche und bedeutungsanalytische Untersuchungen.* Basel und Stuttgart: Schwabe, 1970.
- »Philosophie als Eklektik«. In: *Studia Leibnitiana* 15 (1983), S. 19–29.
- Horkheimer, Max und Theodor Wiesengrund Adorno. *Dialektik der Aufklärung. Philosophische Fragmente.* Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1997.

- Howell, Robert. »Intuition, Synthesis and Individuation in the Critique of Pure Reason«. In: *Noûs* 7.3 (1973), S. 207–232.
- Hunter, Ian. »Christian Thomasius and the Desacralization of Philosophy«. In: *Journal of the History of Ideas* 61.4 (2000), S. 595–616. URL: <http://www.jstor.org/stable/3654071>.
- *Rival Enlightenments. Civil and Metaphysical Philosophy in Early Modern Germany*. Cambridge: Cambridge UP, 2001.
- Israel, Jonathan. *Radical Enlightenment. Philosophy and the Making of Modernity 1650–1750*. Oxford, 2001.
- James, William. »The Will to Believe«. In: *The Will to Believe. And Other Essays in Popular Philosophy*. London u. a.: Longmans, Green, und Co., 1919, S. 1–31.
- Kambartel, Friedrich. *Erfahrung und Struktur. Bausteine zu einer Kritik des Empirismus und Formalismus*. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1968.
- »Versuch über das Verstehen«. In: *Der Löwe spricht ... und wir können ihn nicht verstehen*. Hrsg. von B. McGuinness u. a. Frankfurt am Main, 1991, S. 121–37.
- Kamlah, Andreas. »Kants Antwort auf Hume und eine linguistische Analyse seiner Modalbegriffe«. In: *Kant-Studien* 100.1 (2009), S. 28–52.
- Kant, Immanuel. »Fortgesetzte Betrachtung der seit einiger Zeit wahrgenommenen Erderschütterungen«. In: *Gesammelte Schriften (Akademie-Ausgabe)*. Bd. I: *Vorkritische Schriften I. 1747–1756*. hrsg. von der Preußischen Akademie der Wissenschaften. Berlin: Reimer, 1910, S. 463–472.
- »Geschichte und Naturbeschreibung der merkwürdigsten Vorfälle des Erdbebens, welches an dem Ende des 1755ten Jahres einen großen Theil der Erde erschüttert hat«. In: *Gesammelte Schriften (Akademie-Ausgabe)*. Bd. I: *Vorkritische Schriften I. 1747–1756*. hrsg. von der Preußischen Akademie der Wissenschaften. Berlin: Reimer, 1910, S. 429–461.
- »Logik Blomberg«. In: *Gesammelte Schriften (Akademie-Ausgabe)*. Bd. XXIV: *Vorlesungen über Logik*. hrsg. von der Akademie der Wissenschaften zu Göttingen. Berlin: Walter de Gruyter, 1966, S. 7–301.
- »Logik Philippi«. In: *Gesammelte Schriften (Akademie-Ausgabe)*. Bd. XXIV: *Vorlesungen über Logik*. hrsg. von der Akademie der Wissenschaften zu Göttingen. Berlin: Walter de Gruyter, 1966, S. 303–496.

- Kant, Immanuel. »Logik Pölitz«. In: *Gesammelte Schriften (Akademie-Ausgabe)*. Bd. XXIV: *Vorlesungen über Logik*. hrsg. von der Akademie der Wissenschaften zu Göttingen. Berlin: Walter de Gruyter, 1966, S. 497–603.
- »Von den Ursachen der Erderschütterungen bei Gelegenheit des Unglücks, welches die westliche Länder von Europa gegen das Ende des vorigen Jahres betroffen hat«. In: *Gesammelte Schriften (Akademie-Ausgabe)*. Bd. I: *Vorkritische Schriften I. 1747–1756*. hrsg. von der Preußischen Akademie der Wissenschaften. Berlin: Reimer, 1910, S. 417–427.
  - »Wiener Logik«. In: *Gesammelte Schriften (Akademie-Ausgabe)*. Bd. XXIV: *Vorlesungen über Logik*. hrsg. von der Akademie der Wissenschaften zu Göttingen. Berlin: Walter de Gruyter, 1966, S. 785–940.
- Kater, Thomas. *Politik, Recht, Geschichte. Zur Einheit der politischen Philosophie Immanuel Kants*. Würzburg: Königshausen & Neumann, 1999.
- Keienburg, Johannes. *Immanuel Kant und die Öffentlichkeit der Vernunft*. Berlin und New York: Walter de Gruyter, 2011.
- Kern, Andrea. *Quellen des Wissens. Zum Begriff vernünftiger Erkenntnisfähigkeiten*. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 2006.
- Khurana, Thomas. »Paradoxien der Autonomie. Zur Einleitung«. In: *Paradoxien der Autonomie*. Hrsg. von Thomas Khurana und Christoph Menke. Berlin, 2011, S. 7–23.
- Kleinhans, Bernd. *Der »Philosoph« in der neueren Geschichte der Philosophie. »eigentlicher Philosoph« und »vollendeter Gelehrter«. Konkretionen des praktischen Philosophen bei Kant und Fichte*. Würzburg: Königshausen & Neumann, 1999.
- Korsgaard, Christine. *The Sources of Normativity*. Cambridge, 1996, S. 90–130.
- Kreimendahl, Lothar. »Christian Wolff: Einleitende Abhandlung über Philosophie im allgemeinen«. In: *Interpretationen. Hauptwerke der Philosophie. Rationalismus und Empirismus*. Stuttgart: Reclam, 1994, S. 215–246.
- »Empiristische Elemente im Denken Christian Wolffs«. In: *Christian Wolff und die europäische Aufklärung. Akten des 1. Internationalen Christian-Wolff-Kongresses, Halle (Saale), 4.-8. April 2004*. Hrsg. von Jürgen Stolzenberg und Oliver-Pierre Rudolph. Bd. 1. Hildesheim, Zürich und New York, 2007.
  - *Kant. Der Durchbruch von 1769*. Köln: Dinter, 1990.

- Kreimendahl, Lothar. »Kants vorkritisches Programm der Aufklärung«. In: *Kant und die Zukunft der europäischen Aufklärung*. Hrsg. von Heiner F. Klemme. Berlin und New York: Walter de Gruyter, 2009, S. 124–142.
- Kripke, Saul Aaron. *Name und Notwendigkeit*. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1981.
- Kroner, Richard. *Von der Vernunftkritik zur Naturphilosophie*. Bd. 1: *Von Kant bis Hegel*. 4. Aufl. Tübingen: Mohr Siebeck, 2007.
- Kuhn, Thomas S. *Die Struktur wissenschaftlicher Revolutionen*. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1967.
- La Rocca, Claudio. »Was Aufklärung sein wird. Zur Diskussion um die Aktualität eines Kantischen Konzepts«. In: *Recht – Geschichte – Religion. Die Bedeutung Kants für die Gegenwart*. Hrsg. von Herta Nagl-Docekal und Rudolf Langthaler. Berlin, 2004, S. 123–138.
- Lackey, Jennifer. »It Takes Two to Tango. Beyond Reductionism and Non-Reductionism in the Epistemology of Testimony«. In: *The Epistemology of Testimony*. Hrsg. von Jennifer Lackey und Ernest Sosa. New York: Oxford UP, 2006.
- Larmore, Charles. *The Autonomy of Morality*. Cambridge: Cambridge UP, 2008.
- Leech, Jessica. »Making Modal Distinctions. Kant on the Possible, the Actual, and the Intuitive Understanding«. In: *Kantian Review* 19.3 (2014), S. 339–365.
- Leibniz, Gottfried Wilhelm. »La monadologie«. In: *Monadologie und andere metaphysische Schriften*. Hrsg., übers., erläutert. und mit einer Einl. vers. von Ulrich Johannes Schneider. Hamburg: Meiner, 2002, S. 110–151.
- Locke, John. *The Works of John Locke*. Bd. 1–3: *An Essay Concerning Human Understanding*. Reprografischer Nachdr. der Ausgabe London 1823. Aalen: Scientia Verlag, 1963.
- Longuenesse, Béatrice. *Kant and the Capacity to Judge. Sensibility and Discursivity in the Transcendental Analytic of the »Critic of Pure Reason«*. Princeton: Princeton UP, 1998.
- Louden, Robert B. »The Second Part of Morals«. In: *Essays on Kant's Anthropology*. Hrsg. von Brian Jacobs und Patrick Kain. Cambridge, 2003, S. 60–84.
- Macor, Laura Anna. *Die Bestimmung des Menschen (1748–1800). Eine Begriffsgeschichte*. Stuttgart-Bad Cannstatt: fromann-holzboog, 2013.
- Matheron, Alexandre. »Spinoza and Euclidean Arithmetic. The Example of the Fourth Proportional«. In: *Spinoza and the Sciences*. Hrsg. von Marjorie Grene und Debra Nails. Dordrecht u. a.: Reidel, 1986, S. 125–150.

- Matilal, Bimal Krishna und Arindam Chakrabati, Hrsg. *Knowing from Words*. Dordrecht, 1994.
- McDowell, John H. »Brandom on Observation«. In: *Reading Brandom. On Making It Explicit*. Hrsg. von Bernhard Weiss und Jeremy Wanderer. London und New York, 2010, S. 129–144.
- »De Re Senses«. In: *Philosophical Quarterly* 46.136 (1984), S. 283–94.
- »Knowledge by Hearsay«. In: *Knowing from Words. Western and Indian Philosophical Analysis of Understanding and Testimony*. Hrsg. von Bimal Krishna Matilal und Arindam Chakrabati. Dordrecht: Kluwer, 1994, S. 195–224.
- *Mind and World*. Cambridge: Harvard UP, 1994.
- McLaughlin, Peter. *Kants Kritik der teleologischen Urteilstkraft*. Bonn: Bouvier, 1989.
- Mengüsoğlu, Takiyettin. »Der Begriff des Menschen bei Kant«. In: *Kritik und Metaphysik. Studien*. Heinz Heimsoeth zum achtzigsten Geburtstag. Hrsg. von Friedrich Kaulbach und Joachim Ritter. Berlin: Walter de Gruyter, 1966, S. 106–119.
- Menke, Christoph. »Autonomie und Befreiung«. In: *Deutsche Zeitschrift für Philosophie* 58.5 (2010), S. 675–694.
- Mikalsen, Kjartan Koch. »Testimony and Kant's Idea of Public Reason«. In: *Res Publica* 16.1 (2010), S. 23–40.
- Nuzzo, Angelica. *Kant and the Unity of Reason*. West Lafayette: Purdue UP, 2005.
- »Kritik der Urteilstkraft §§ 76–77. Reflective Judgment and the Limits of Transcendental Philosophy«. In: *Kant Yearbook* 1.1 (Apr. 2009), S. 143–172.
- O'Neill, John. »The Rhetoric of Deliberation. Some Problems in Kantian Theories of Deliberative Democracy«. In: *Res Publica* 8 (2002), S. 249–268.
- O'Neill, Onora. »Aufgeklärte Vernunft. Über Kants Anti-Rationalismus«. In: *Die eine Vernunft und die vielen Rationalitäten*. Hrsg. von Karl-Otto Apel und Matthias Kettner. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1996, S. 206–226.
- *Constructions of Reason. Explorations of Kant's Practical Philosophy*. Cambridge: Cambridge UP, 1989.
- Parsons, Charles. »Kant's Philosophy of Arithmetic«. In: *Kant's Philosophy of Mathematics. Modern Essays*. Hrsg. von Carl J. Posy. Dordrecht, Boston und London, 1992, S. 43–79.

- Pasternack, Lawrence. »Kant on Opinion. Assent, Hypothesis, and the Norms of General Applied Logic«. In: *Kant-Studien* 105.1 (2014), S. 41–82.
- Paton, Herbert James. *The Categorical Imperative. A Study in Kant's Moral Philosophy*. Chicago: University of Chicago Press, 1948.
- Philipsen, Peter-Ulrich. »Nichts als Kontexte. Dekonstruktion als schlechte Unendlichkeit?«. In: *Hegels Seinslogik. Interpretationen und Perspektiven*. Hrsg. von Andreas Arndt und Christian Iber. Berlin: Akademie Verlag, 2000, S. 186–201.
- Pieper, Annemarie. »Ethik als Verhältnis von Moralphilosophie und Anthropologie. Kants Entwurf einer Transzendentalpragmatik und ihre Transformation durch Apel«. In: *Kant-Studien* 69 (1978), S. 314–329.
- Pinkard, Terry P. *German Philosophy 1760-1860. The Legacy of Idealism*. Cambridge: Cambridge UP, 2002.
- Pippin, Robert B. »Idealism and Finitude. Laudatio for Henry Allison«. In: *Recht und Frieden in der Philosophie Kants. Akten des X. Internationalen Kant-Kongresses*. Hrsg. von Valerio Rohden u. a. Bd. 1. Berlin, 2008, S. 21–28.
- Poser, Hans. »Die Stufen der Modalität. Kants System der Modalbegriffe«. In: *Logik, Ethik und Sprache. Festschrift für Rudolf Freundlich*. Hrsg. von Kurt Weinke. Wien und München, 1981, S. 195–212.
- Prien, Bernd. *Kants Logik der Begriffe. Die Begriffslehre der formalen und transzendentalen Logik Kants*. Berlin: Walter de Gruyter, 2006.
- Quarfood, Marcel. »Discursivity and Transcendental Idealism«. In: *Kant's Idealism. New Interpretations of a Controversial Doctrine*. Hrsg. von Dennis Schulting und Jacco Verburgt. Dordrecht: Springer, 2012, S. 143–158.
- Quine, Willard van Orman. »Two Dogmas of Empiricism«. In: *Philosophical Review* 60.1 (Jan. 1951), S. 20–43.
- Rameil, Udo. »Kant über Logik als Vernunftwissenschaft«. In: *Metaphysik und Kritik. Festschrift für Manfred Baum zum 65. Geburtstag*. Hrsg. von Sabine Doyé, Marion Heinz und Udo Rameil. Berlin und New York: Walter de Gruyter, 2004, S. 51–81.
- Rang, Bernhard. »Zweckmäßigkeit, Zweckursächlichkeit und Ganzheitlichkeit in der organischen Natur. Zum Problem einer teleologischen Naturauffassung in Kants ›Kritik der Urteilskraft‹«. In: *Philosophisches Jahrbuch* 100 (1993), S. 39–71.

- Rawls, John. *The Law of Peoples. With »The Idea of Public Reason Revisited«*. Cambridge (Mass.) und London: Harvard UP, 1999.
- Recki, Birgit. »»An der Stelle [je]des anderen denken«. Über das kommunikative Element der Vernunft«. In: *Die Vernunft, ihre Natur, ihr Gefühl und der Fortschritt. Aufsätze zu Immanuel Kant*. Paderborn: Mentis, 2006, S. 111–125.
- »Kant und die Aufklärung«. In: *Die Vernunft, ihre Natur, ihr Gefühl und der Fortschritt. Aufsätze zu Immanuel Kant*. Paderborn: Mentis, 2006, S. 15–38.
- Reich, Klaus. *Die Vollständigkeit der kantischen Urteilstafel*. 2. Aufl. Berlin: Schoetz, 1948.
- Rickert, Heinrich. *Kant als Philosoph der modernen Kultur. Ein geschichtsphilosophischer Versuch*. Tübingen: Mohr, 1924.
- Röd, Wolfgang. »Spinozas Idee der Scientia intuitiva und die Spinozanische Wissenschaftskonzeption«. In: *Zeitschrift für philosophische Forschung* 31.4 (1977), S. 497–510.
- Rödl, Sebastian. »Selbstgesetzgebung«. In: *Paradoxien der Autonomie*. Hrsg. von Thomas Khurana und Christoph Menke. Berlin: August-Verl., 2011, S. 91–112.
- Root, Michael. »Hume on the Virtues of Testimony«. In: *American Philosophical Quarterly* 38.1 (Jan. 2001), S. 19–35.
- Ryle, Gilbert. *The Concept of Mind*. Mit einer Einl. von Daniel D. Dennett. Chicago: The University of Chicago Press, 2002.
- Sandkühler, Hans Jörg. »Kant's »Revolution der Denkungsart«. Die Kritik der Erfahrung und der Vernunft«. In: *Handbuch Deutscher Idealismus*. Hrsg. von Hans Jörg Sandkühler. Weimar: Metzler, 2005, S. 86–93.
- Schmidt, Claudia M. »Kant's Transcendental, Empirical, Pragmatic, and Moral Anthropology«. In: *Kant-Studien* 98 (2007), S. 156–182.
- Schmidt, James. »What Enlightenment Was. How Moses Mendelssohn and Immanuel Kant Answered the Berlinische Monatsschrift«. In: *Journal of the History of Philosophy* 30.1 (1992), S. 77–101.
- Schmidt-Biggemann, Wilhelm. »Metaphysik als Provokation. Christian Wolffs Philosophie in der Ideenpolitik der Frühaufklärung«. In: *Christian Wolff und die europäische Aufklärung. Akten des 1. Internationalen Christian-Wolff-Kongresses, Halle (Saale), 4.-8. April 2004*. Teil 5. Hrsg. von Jürgen Stolzenberg und Oliver-Pierre Rudolph. Hildesheim, Zürich und New York, 2010, S. 303–317.

Schmitt, Frederick F. »Justification, Sociality, and Autonomy«. In: *Synthese* 73.1 (1987), S. 43–85.

– Hrsg. *Socializing Epistemology*. Lanham, Maryland: Rowman & Littlefield, 1994.

– Hrsg. *Synthese*. Bd. 73: *Special Issue: Social Epistemology*. 1987.

Schmitt, Frederick F. und Oliver R. Scholz. »Introduction. The History of Social Epistemology«. In: *Episteme: A Journal of Individual and Social Epistemology* 7.1 (2010), S. 1–6.

Schmitz, Hermann. *Was wollte Kant?* Bonn: Bouvier, 1989.

Schnädelbach, Herbert. »Philosophie als Gespräch«. Herbert Schnädelbach interviewt von Simone Dietz und Matthias Vogel. In: *Deutsche Zeitschrift für Philosophie* 60.6 (2012), S. 971–981.

– *Vernunft*. Stuttgart: Reclam, 2007.

– »Wir Kantianer. Der ›kritische Weg‹ heute«. In: *Deutsche Zeitschrift für Philosophie* 53.6 (2005), S. 835–850.

Schneiders, Werner. »300 Jahre Aufklärung in Deutschland«. In: *Christian Thomasius 1655–1728. Interpretationen zu Werk und Wirkung*. Mit einer Bibliographie der neueren Thomasius-Literatur. Hrsg. von Werner Schneiders. Hamburg, 1989, S. 1–20.

– *Aufklärung und Vorurteilkritik. Studien zur Geschichte der Vorurteiltstheorie*. Stuttgart-Bad Cannstatt: frommann-holzboog, 1983.

– *Das Zeitalter der Aufklärung*. 3. Aufl. München: Beck, 2005.

– »Deus est philosophus absolute summus. Über Christian Wolffs Philosophie und Philosophiebegriff«. In: *Christian Wolff 1679–1754. Interpretationen zu seiner Philosophie und deren Wirkung*. Hrsg. von Werner Schneiders. 2, durchges. Aufl. Hamburg: Meiner, 1986, S. 9–30.

– *Hoffnung auf Vernunft. Aufklärungsphilosophie in Deutschland*. Hamburg: Meiner, 1990.

– »Praktische Logik. Zur Vernunftlehre der Aufklärung im Hinblick auf Reimarus«. In: *Logik im Zeitalter der Aufklärung. Studien zur »Vernunftlehre« von Hermann Samuel Reimarus*. Hrsg. von Wolfgang Walter und Ludwig Borinski. Göttingen: Vandenhoeck und Ruprecht, 1980, S. 75–92.

– »Vernunft und Verstand – Krisen eines Begriffspaares«. In: *Aufklärung und Skepsis. Studien zur Philosophie und Geistesgeschichte des 17. und 18. Jahrhunderts*. Günter



- Gawlick zum 65. Geburtstag. Hrsg. von Lothar Kreimendahl. Stuttgart-Bad Cannstatt: frommann-holzboog, 1995, S. 199–220.
- Schneiders, Werner. »Vernünftiger Zweifel und wahre Eklektik. Zur Entstehung des modernen Kritikbegriffs«. In: *Studia Leibnitiana* 17 (1985), S. 143–161.
- Schnepf, Robert. *Metaphysik im ersten Teil der Ethik Spinozas*. Würzburg: Königshausen & Neumann, 1996.
- Scholz, Oliver R. »Aufklärung: Von der Erkenntnistheorie zur Politik. Das Beispiel Immanuel Kant«. In: *Logical Analysis and History of Philosophy. Philosophiegeschichte und logische Analyse*. Bd. 9: *History of Ontology and a Focus on Plato – Geschichte der Ontologie und ein Schwerpunkt auf Platon*. Hrsg. von Uwe Meixner und Albert Newen. Paderborn: Mentis, 2006, S. 156–172.
- »Autonomie angesichts epistemischer Abhängigkeiten«. In: *Kant und die Berliner Aufklärung. Akten des 9. Internationalen Kant-Kongresses*. Hrsg. von Volker Gerhardt, Rolf-Peter Horstmann und Ralph Schumacher. Bd. 2. Berlin und New York: Walter de Gruyter, 2001, S. 829–839.
  - »Beantwortung der Frage: Was ist ein aufgeklärte Weltbürger?«. In: *Kant und die Aufklärung. Akten der Kant-Tagung in Sulmona, 24.–28. März 2010*. Hrsg. von Luigi Cataldi Madonna und Paola Rumore. Hildesheim: Olms, 2011, S. 45–69.
  - »Das Zeugnis anderer. Prolegomena zu einer sozialen Erkenntnistheorie«. In: *Erkenntnistheorie. Positionen zwischen Tradition und Gegenwart*. Hrsg. von Thomas Grundmann. Paderborn: Mentis, 2001, S. 354–375.
  - »»...den obersten Probiestein der Wahrheit in sich selbst (d. i. in seiner eigenen Vernunft) suchen«. Immanuel Kants Präzisierung und Formalisierung des Aufklärungsprogramms«. In: *Metaphysik und Kritik. Festschrift für Manfred Baum zum 65. Geburtstag*. Hrsg. von Sabine Doyé, Marion Heinz und Udo Rameil. Berlin und New York: Walter de Gruyter, 2004, S. 251–264.
  - »Kants Aufklärungsprogramm. Rekonstruktion und Verteidigung«. In: *Kant und die Zukunft der europäischen Aufklärung*. Hrsg. von Heiner F. Klemme. Berlin und New York: Walter de Gruyter, 2009, S. 28–42.
  - *Verstehen und Rationalität. Untersuchungen zu den Grundlagen von Hermeneutik und Sprachphilosophie*. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 1999.

- Schönecker, Dieter, Dennis Schulting und Niko Strobach. »Kants kopernikanisch-newtonische Analogie«. In: *Deutsche Zeitschrift für Philosophie* 59.4 (2011), S. 497–518.
- Schröder, Winfried. *Ursprünge des Atheismus. Untersuchungen zur Metaphysik- und Religionskritik des 17. und 18. Jahrhunderts*. Stuttgart-Bad Cannstatt: fromann-holzboog, 1998.
- Schuhmann, Karl und Barry Smith. »Elements of speech act theory in the work of Thomas Reid«. In: *History of Philosophy Quarterly* 7 (1990), S. 47–66.
- Schulting, Dennis. »Kant, Non-Conceptual Content and the ›Second Step‹ of the B-Deduction«. In: *Kant Studies Online* (2012), S. 51–92.
- Schüssler, Rudolf. »Kants ethisches Lügenverbot – der Sonderfall der Lüge aus Furcht«. In: *Philosophisches Jahrbuch* 120.1 (2013), S. 82–100.
- Schwaiger, Clemens. *Kategorische und andere Imperative. Zur Entwicklung von Kants praktischer Philosophie bis 1785*. Stuttgart-Bad Cannstatt: fromann-holzboog, 1999.
- »Klugheit bei Kant. Metamorphosen eines Schlüsselbegriffs der praktischen Philosophie«. In: *Aufklärung. Interdisziplinäres Jahrbuch zur Erforschung des 18. Jahrhunderts und seiner Wirkungsgeschichte* 14 (2002), S. 147–159.
  - »Zur Frage nach den Quellen von Spaldings *Bestimmung des Menschen*. Ein ungeklärtes Rätsel der Aufklärungsforschung«. In: *Aufklärung. Interdisziplinäre Halbjahresschrift zur Erforschung des 18. Jahrhunderts und seiner Wirkungsgeschichte*. Bd. 11: *Die Bestimmung des Menschen*. Hrsg. von Norbert Hinske. Hamburg: Meiner, 1999, S. 7–19.
- Schwartz, Maria. *Der Begriff der Maxime bei Kant. Eine Untersuchung des Maximenbegriffs in Kants praktischer Philosophie*. Münster: LIT, 2006.
- Seidl, Horst. »Artikel ›Möglichkeit‹«. In: *Historisches Wörterbuch der Philosophie*. Bd. 6: Mo – O. Hrsg. von Joachim Ritter und Karlfried Gründer. Basel und Stuttgart, 1984, Sp. 72–92.
- Seifert, Arno. *Cognitio historica. Die Geschichte als Namensgeberin der frühneuzeitlichen Empirie*. Berlin: Duncker & Humblot, 1976.
- Sellars, Wilfrid. *Empiricism and the Philosophy of Mind*. With an introd. by Richard Rorty and a study guide by Robert Brandom. Hrsg. von Robert Brandom und Richard Rorty. Cambridge (Mass.) u. a.: Harvard UP, 1997.

- Selling, Magnus. »Die Überwindung der Aufklärung«. In: *Kant-Studien* 42 (Jan. 1942), S. 201–209.
- Shell, Susan Meld. *Kant and the Limits of Autonomy*. Cambridge (Mass.)/London, 2009.
- »Kant and the ›Paradox‹ of Autonomy«. In: *Kant on Moral Autonomy*. Hrsg. von Oliver Sensen. Cambridge, 2012, 107ff.
- Städtler, Michael. *Kant und die Aporetik moderner Subjektivität. Zur Verschränkung historischer und systematischer Momente im Begriff der Selbstbestimmung*. Berlin: Akademie Verlag, 2011.
- Stark, Werner. »Die Kant-Ausgabe der Berliner Akademie – Eine Musterausgabe?«. In: *Immanuel Kant und die Berliner Aufklärung*. Hrsg. von Dina Emunds. Wiesbaden: Reichert, 2000, S. 213–224.
- »Historical Notes and Interpretive Questions about Kant's Lectures on Anthropology«. In: *Essays on Kant's Anthropology*. Hrsg. von Brian Jacobs und Patrick Paul Kain. Cambridge: Cambridge UP, 2003, S. 15–37.
- Stekeler-Weithofer, Pirmin. *Denken. Wege und Abwege in der Philosophie des Geistes*. Tübingen: Mohr Siebeck, 2012.
- *Philosophie des Selbstbewusstseins. Hegels System als Formanalyse von Wissen und Autonomie*. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 2005.
- »The Question of System. How to Read the Development from Kant to Hegel«. In: *Inquiry. An Interdisciplinary Journal of Philosophy* 49.1 (2006), S. 80–102.
- Sternberg, Kurt. »Aufklärung, Klassizismus und Romantik bei Kant«. In: *Kant-Studien* 36.1-2 (1931), S. 27–50.
- Stevenson, Leslie. »Opinion, Belief or Faith, and Knowledge«. In: *Kantian Review* 7 (2003), S. 72–101.
- »Why Believe What People Say?«. In: *Synthese* 94.3 (1993), S. 429–451.
- Stolzenberg, Jürgen. »Organismus und Urteilskraft. Überlegungen im Anschluß an Paul Guyer«. In: *Architektonik und System in der Philosophie Kants*. Hrsg. von Hans Friedrich Fulda und Jürgen Stolzenberg. Hamburg: Meiner, 2001, S. 405–414.
- Strawson, Peter Frederick. »Knowing from Words«. In: *Knowing from Words. Western and Indian Philosophical Analysis of Understanding and Testimony*. Hrsg. von Bimal Krishna Matilal und Arindam Chakrabati. Dordrecht: Kluwer Academic Publishers, 1994, S. 23–27.

- Stuhlmann-Laeisz, Rainer. *Kants Logik. Eine Interpretation auf der Grundlage von Vorlesungen, veröffentlichten Werken und Nachlaß*. Berlin und New York: Walter de Gruyter, 1976.
- Stuke, Horst. »Aufklärung«. In: *Geschichtliche Grundbegriffe. Historisches Lexikon zur politisch-sozialen Sprache in Deutschland*. Hrsg. von Otto Brunner, Werner Conze und Reinhart Koselleck. Bd. 1 (A–D). Stuttgart, 1972, S. 243–342.
- Sturm, Thomas. *Kant und die Wissenschaften vom Menschen*. Paderborn: Mentis, 2009.
- Sturma, Dieter. »Kants Ethik der Autonomie«. In: *Kants Ethik*. Hrsg. von Karl Ameriks. Paderborn, 2004, S. 160–177.
- Taylor, Charles. »What's Wrong With Negative Liberty«. In: *Philosophical Papers*. Bd. 2: *Philosophy and the Human Sciences*. Cambridge: Cambridge UP, 2005. Kap. 8, S. 211–229.
- Theis, Robert. »Kant et l'Aufklärung«. In: *Études Germanique* 67.3 (2012), S. 507–521.
- Thompson, Manley. »Singular Terms and Intuition in Kant's Epistemology«. In: *Review of Metaphysics* 26.2 (Dez. 1972), S. 314–343.
- Tippmann, Caroline. *Die Bestimmung des Menschen bei Johann Joachim Spalding*. Leipzig: Evangelische Verlagsanstalt, 2011.
- Tonelli, Giorgio. »Conditions in Königsberg and the Making of Kant's Philosophy«. In: *Bewußt Sein. Gerhard Funke zu eigen*. Hrsg. von Alexius J. Bucher, Hermann Drüe und Thomas M. Seeböhm. Bonn: Bouvier, 1975, S. 126–144.
- *Elementi metodologici e metafisici in Kant dal 1745 al 1768. Saggio di sociologia della conoscenza*. Torino: Edizioni di »filosofia«, 1959.
- »The Problem of the Classification of the Sciences in Kant's Time«. In: *Rivista critica di Storia della Filosofia* 30 (1975), S. 243–294.
- Trawny, Peter. »Das Ideal des Weisen. Zum Verhältnis von Philosophie und Philosoph bei Kant«. In: *Kant-Studien* 99.4 (Dez. 2008), S. 456–476.
- Van Cleve, James. *Problems from Kant*. New York und Oxford: Oxford UP, 1999.
- Venturi, Franco. »Contributi ad un dizionario storico I: Was ist Aufklärung? Sapere aude!«. In: *Rivista storica italiana* 71 (1959), S. 119–128.
- Vollrath, Ernst. »Die Gliederung der Metaphysik in eine Metaphysica Generalis und eine Metaphysica Specialis«. In: *Zeitschrift für philosophische Forschung* 16.2 (1962), S. 258–284.

- Walsh, William Henry. »Kant and Metaphysics«. In: *Kant-Studien* 67.3 (1976), S. 372–384.
- Warda, Arthur. *Immanuel Kants Bücher*. Berlin: Verlag von Martin Breslauer, 1922.
- Weidemann, Christian. »Von ›bisweilen unvermeidlicher Geringschätzung«. Kant über Glaubensfreiheit, Toleranz und Religionskritik«. In: *Arbeiten zur Kirchen- und Theologiegeschichte*. Bd. 31: *Aufgeklärtes Christentum. Beiträge zur Kirchen- und Theologiegeschichte des 18. Jahrhunderts*. Hrsg. von Albrecht Beutel u. a. Leipzig: Evangelische Verlagsanstalt, 2010, S. 233–256.
- Welbourne, Michael. »Is Hume Really a Reductivist?«. In: *Studies in the History and Philosophy of Science* 33.2 (2002), S. 407–423.
- Westphal, Kenneth R. »Kant, Hegel, and the Fate of ›the‹ Intuitive Intellect«. In: *The Reception of Kant's Critical Philosophy*. Hrsg. von Sally S. Sedgwick. Cambridge, 2000, S. 283–305.
- Willholt, Torsten. »Soziale Erkenntnistheorie«. In: *Information Philosophie* 35.5 (2007), S. 46–53.
- Willaschek, Marcus. »Der transzendente Idealismus und die Idealität von Raum und Zeit. Eine ›lückenlose‹ Interpretation von Kants Beweis in der ›Transzendentalen Analytik‹«. In: *Zeitschrift für philosophische Forschung* 51.4 (1997), S. 537–564.
- Williams, Bernard. *Moral Luck*. Cambridge: Cambridge UP, 1981.
- Wilson, Holly Lyn. *Kant's Pragmatic Anthropology. Its Origin, Meaning, and Critical Significance*. New York: SUNY Press, 2006.
- Wittgenstein, Ludwig. *Philosophische Untersuchungen*. Auf der Grundlage der Kritisch-genetischen Edition neu hrsg. von Joachim Schulte. Mit einem Nachw. des Herausgebers. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 2003.
- *Über Gewißheit*. Hrsg. von Gertrude Elizabeth Margaret Anscombe und Georg Henrik von Wright. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1977.
- Wolff-Metternich, Brigitta-Sophia von. *Die Überwindung des mathematischen Erkenntnisideals. Kants Grenzbestimmung von Mathematik und Philosophie*. Berlin und New York: Walter de Gruyter, 1995.
- Wood, Allen W. »Kant and the Problem of Human Nature«. In: *Essays on Kant's Anthropology*. Hrsg. von Brian Jacobs und Patrick Kain. Cambridge: Cambridge UP, 2003, S. 38–59.

Woudenberg, René van. »Thomas Reid between Externalism and Internalism«. In: *Journal of the History of Philosophy* 51.1 (2013), S. 75–92.

Zammito, John H. *Kant, Herder, and the Birth of Anthropology*. Chicago, 2002.

Zöller, Günter. »Bestimmung zur Selbstbestimmung. Fichtes Theorie des Willens«. In: *Fichte-Studien* 7 (1995), S. 101–118.

- »Die Bestimmung der Bestimmung des Menschen bei Mendelssohn und Kant«. In: *Kant und die Berliner Aufklärung. Akten des 9. Internationalen Kant-Kongresses (26. bis 31. März 2000 in Berlin)*. Hrsg. von Volker Gerhard, Rolf-Peter Horstmann und Ralph Schumacher. Bd. 4. Berlin und New York: Walter de Gruyter, 2001, S. 476–489.

# Namensverzeichnis

École, Jean, 76, 274

Abraham, 133

Adickes, Erich, 49, 109

Adorno, Theodor Wiesengrund, 8, 20,  
133, 158

Albrecht, Michael, 17, 28, 32, 33, 131, 137,  
150, 186, 208, 257, 292, 297, 316,  
326

Allison, Henry E., 9, 60, 63, 77, 85, 345,  
348

Alphéus, Karl, 146

Anscombe, Gertrude Elizabeth Marga-  
ret, 194, 195, 223, 230, 290

Apel, Karl-Otto, 10

Aristoteles, 166, 303

Arndt, Hans Werner, 30

Atlas, Samuel, 13

Audi, Robert, 213

Austin, John Langshaw, 225, 226, 233,  
234, 291, 368

Böhme, Gernot, 147, 148, 154

Böhr, Christoph, 150, 324

Bae, Kim So, 145

Bartuschat, Wolfgang, 99, 120

Baum, Manfred, 108

Baumgarten, Alexander Gottlieb, 12, 29,  
49, 58, 59, 76, 89, 98, 109, 114,  
146, 151, 159, 162, 265, 268, 269,  
274, 302, 316–318, 354

Beckmann, Jan, 315

Beiser, Frederick C., 313, 314

Berlin, Isaiah, 148, 149

Berndt, Frauke, 150

Bittner, Rüdiger, 155

Borsche, Tilmann, 316

Brandom, Robert B., 261

Brandt, Reinhard, 128, 143, 146, 148, 149,  
167, 314, 333

Bronisch, Johannes, 32, 297

Bubner, Rüdiger, 17

Burge, Tyler, 370, 371

Carboncini Gavanelli, Sonia, 18

Chiereghin, Franco, 8

Chignell, Andrew, 3, 10, 288, 353, 355,  
360, 365, 366, 377, 378, 380, 381

Christensen, David, 321

- Ciafardone, Raffaele, 143, 144, 150, 176  
 Cicero, 28  
 Clifford, William K., 3, 352, 359, 376, 377  
 Coady, C. A. J., 194, 218, 226–228  
 Cohen, Alix, 3, 10, 27, 39, 146, 148, 152,  
 154, 157, 161, 294, 352, 353, 355  
 Constant, Benjamin, 377  
 Crusius, Christian August, 144, 152, 185,  
 235–244, 246, 247, 250, 284, 295  
  
 D'Alessandro, Giuseppe, 143, 145  
 Dörflinger, Bernd, 147, 251, 253  
 Döring, August, 157, 324  
 Döring, Detlef, 297  
 Düsing, Klaus, 9, 69, 70, 77, 97, 108, 110  
 Darwin, Charles, 110  
 Davidson, Donald, 250  
 Deligiorgi, Katerina, 11, 27, 35  
 Descartes, René, 1, 53, 54, 61–63, 85, 124,  
 125, 185–187, 202–212, 223, 229,  
 240, 242, 255, 258, 271, 274, 284,  
 285, 311, 386  
  
 Ehrensperger, Florian, 13  
 Engel, Mylan, 360  
 Engelhard, Kristina, 58  
 Engfer, Hans-Jürgen, 6, 8, 9, 33, 34, 132,  
 183  
 Engstrom, Stephen, 125, 163  
 Enskat, Rainer, 48  
 Euklid, 208  
  
 Förster, Eckart, 8, 66–71, 95, 100, 105,  
 106, 108, 109, 115, 119–123, 126,  
 314  
 Falduto, Antonio, 318  
 Faulkner, Paul, 213, 214  
 Fermat, Pierre de, 355  
 Fichte, Johann Gottlieb, 13, 66, 68, 71, 97,  
 144  
 Firpo, Luigi, 28  
 Fonnesu, Luca, 164  
 Foucault, Michel, 10, 15, 42, 289  
 Frege, Gottlob, 84, 114  
 Fricker, Elizabeth, 196, 200, 213, 229, 230,  
 234  
 Fulda, Daniel, 150  
 Funke, Gerhard, 314, 325  
  
 Gawlick, Günter, 29, 260, 263, 264  
 Gelfert, Axel, 11, 212, 213, 217, 220, 222  
 Gerhardt, Volker, 28  
 Gerlach, Hans-Martin, 297  
 Gierl, Martin, 326  
 Gloy, Karen, 92  
 Goethe, Johann Wolfgang von, 8, 70, 71,  
 115, 122  
 Goldman, Alvin Ira, 187, 194, 245  
 Grüne, Stefanie, 75, 80, 81, 83  
 Gram, Moltke S., 71, 73  
 Gressis, Rob, 155  
 Grundmann, Thomas, 1, 186, 194, 201,  
 202, 212, 224, 287, 288  
 Gunkel, Andreas, 337  
 Gutschmidt, Rico, 8



- Guyer, Paul, 111, 348
- Höffe, Otfried, 11, 43, 51, 315
- Halbfaß, Wilhelm, 44, 47
- Hanna, Robert, 80, 83, 84
- Hawley, Katherine, 195
- Hegel, Georg Wilhelm Friedrich, 8, 13, 66, 70, 92, 102, 122, 151, 208, 291, 342
- Heidegger, Martin, 7, 315, 318
- Heidemann, Dietmar H., 44, 47, 79, 92, 93
- Herz, Marcus, 85, 108, 340
- Hills, Alison, 360
- Hinske, Norbert, 7, 10, 12, 15, 16, 18–20, 29, 30, 43–45, 140, 143, 145, 272, 312
- Hintikka, Jaakko, 80, 81, 84, 85
- Hobbes, Thomas, 61, 62, 255–257, 273, 280, 281, 296
- Holzhey, Helmut, 280, 284, 292, 297
- Horaz, 28, 32, 297
- Horkheimer, Max, 8, 20, 133, 158
- Howell, Robert, 80, 81
- Hume, David, 1, 6, 176, 185, 187, 202, 206, 208, 212–224, 226–229, 231, 236, 238–240, 243, 247, 249, 255, 363
- Hunter, Ian, 20, 313
- Israel, Jonathan, 20
- Jäsche, Gottlob Benjamin, 3, 12, 24, 37, 50, 53, 63, 74–76, 78, 82–84, 87, 88, 93, 113, 114, 131, 139, 140, 142, 146, 150, 161, 186, 254, 291, 296, 297, 305–309, 311, 313, 322, 323, 326, 356, 365, 366, 372, 382, 387
- Jacobi, Friedrich Heinrich, 342
- James, William, 377
- Kambartel, Friedrich, 251, 259, 280, 282, 284, 303–305
- Kamlah, Andreas, 103
- Kant, Immanuel, v, vi, 1–21, 24–30, 33–104, 106–119, 121–183, 185–192, 194, 197–199, 202, 206–208, 211, 221, 227, 229, 230, 233, 235, 236, 238, 239, 242–246, 248, 249, 251–258, 265, 267–269, 271, 272, 279, 280, 284–309, 311–369, 371–388
- Kater, Thomas, 243, 246, 254, 303, 307, 308
- Keienburg, Johannes, 43
- Kern, Andrea, 52
- Khurana, Thomas, 36
- Kleinhans, Bernd, 324
- Kornblith, Hilary, 321
- Korsgaard, Christine, 337
- Kreimendahl, Lothar, 29, 136, 260, 263, 264, 274
- Kripke, Saul Aaron, 288, 310
- Kroner, Richard, 13
- Kuhn, Thomas S., 206
- La Rocca, Claudio, 10, 41, 99, 130, 133
- Lackey, Jennifer, 201

- Larmore, Charles, 337  
 Leech, Jessica, 71, 73, 95, 96, 101  
 Leibniz, Gottfried Wilhelm, 13, 103, 123,  
     144, 204, 255, 297, 303  
 Lessing, Gotthold Ephraim, 26, 144, 249  
 Locke, John, 61, 62, 187, 197, 202, 289  
 Longuenesse, Béatrice, 85, 86, 88, 345  
 Louden, Robert B., 147, 161  
  
 Macor, Laura Anna, 135, 143–145  
 Maimon, Salomon, 13, 66  
 Marquis de Sade, Donatien-Alphonse-  
     François, 133  
 Matheron, Alexandre, 120  
 McDowell, John H., 97, 196, 200, 209,  
     261, 315, 342, 380, 384  
 McLaughlin, Peter, 8, 60, 67, 116, 117  
 Meier, Georg Friedrich, 12, 26, 43, 45, 53,  
     76, 78, 86, 87, 89, 113, 160–163,  
     235, 236, 242, 244–246, 248–250,  
     254, 279, 284, 291–293, 354, 364,  
     365, 367, 376  
 Mendelssohn, Moses, 21, 144, 310, 325  
 Mengüsoğlu, Takiyettin, 154  
 Menke, Christoph, 337  
 Meyer, Ludwig, 55  
 Mikalsen, Kjartan Koch, 11, 180  
 Moore, George Edward, 10  
  
 Neumann, Caspar, 264  
 Newton, Isaac, 110, 131, 134, 271, 272,  
     299, 345  
 Nuzzo, Angelica, 8, 9, 114, 117  
  
 O'Neill, John, 178–180  
 O'Neill, Onora, 27, 38, 42, 43, 47  
  
 Parsons, Charles, 79–81  
 Pascal, Blaise, 377, 378  
 Pasternack, Lawrence, 291, 358  
 Paton, Herbert James, 174  
 Philipsen, Peter-Ulrich, 8  
 Pieper, Annemarie, 43  
 Pinkard, Terry P., 337  
 Pippin, Robert B., 9  
 Platon, 28, 69, 202  
 Poser, Hans, 103  
 Prien, Bernd, 69, 75, 81, 108  
 Putnam, Hilary, 288  
 Pythagoras, 256, 310  
  
 Quarfood, Marcel, 9, 68, 77, 116  
 Quine, Willard van Orman, 250  
  
 Röd, Wolfgang, 120  
 Rödl, Sebastian, 337  
 Rameil, Udo, 12  
 Rang, Bernhard, 116  
 Rawls, John, 47  
 Recki, Birgit, 15, 43, 46  
 Reich, Klaus, 12, 13  
 Reid, Thomas, 1, 185, 187, 202, 208, 219,  
     223–229, 231–233, 235, 238, 240,  
     241  
 Reimarus, Hermann Samuel, 30, 242,  
     246, 248–251, 254, 284, 376  
 Rickert, Heinrich, 7, 130, 131  
 Rink, Friedrich Theodor, 12

- Root, Michael, 213, 214, 217, 218  
 Rousseau, Jean-Jacques, 135, 140  
 Ryle, Gilbert, 63, 344  
  
 Sandkühler, Hans Jörg, 7  
 Schönecker, Dieter, 330, 340  
 Schüssler, Rudolf, 155  
 Schelling, Friedrich Wilhelm Joseph, 13, 66, 68, 70, 71  
 Schiller, Friedrich, 144  
 Schmidt, Claudia M., 147–149  
 Schmidt, James, 9  
 Schmidt-Biggemann, Wilhelm, 313  
 Schmitt, Frederick F., 1, 10, 287–289  
 Schmitz, Hermann, 13  
 Schnädelbach, Herbert, 6, 129, 131  
 Schneiders, Werner, 1, 16–18, 21, 25, 26, 32, 150, 210, 265, 268, 297, 302  
 Schnepf, Robert, 56  
 Scholz, Oliver R., 1, 3, 9–11, 15–17, 19, 24, 128, 186, 187, 201, 236, 243, 245, 250, 254, 289  
 Schröder, Winfried, 349  
 Schuhmann, Karl, 226  
 Schulting, Dennis, 288, 330, 340  
 Schwaiger, Clemens, 13, 135, 143, 144, 159–162, 165–170, 297  
 Schwartz, Maria, 155  
 Seidl, Horst, 268  
 Seifert, Arno, 281  
 Sellars, Wilfrid, 85, 291  
 Selling, Magnus, 16  
 Shaftesbury, Anthony Ashley-Cooper, 144  
 Shell, Susan Meld, 337  
 Smith, Adam, 225  
 Smith, Barry, 226  
 Spalding, Johann Joachim, 143–145, 152, 154  
 Spinoza, Baruch de, 1, 54–59, 70, 119–121, 123–125, 349  
 Städtler, Michael, 158  
 Stark, Werner, 12, 145  
 Stekeler-Weithofer, Pirmin, 2, 8, 22  
 Sternberg, Kurt, 20  
 Stevenson, Leslie, 10, 212, 224, 353, 357, 365  
 Sticker, Martin, 177  
 Stiebritz, Johann Friedrich, 263, 264, 267, 269, 270, 310  
 Stolzenberg, Jürgen, 111  
 Strawson, Peter Frederick, 209, 290  
 Strobach, Niko, 330, 340  
 Stuhlmann-Laeisz, Rainer, 12, 13, 87, 114  
 Stuke, Horst, 2, 25  
 Sturm, Thomas, 146  
 Sturma, Dieter, 337  
 Taylor, Charles, 149  
 Theis, Robert, 10, 159  
 Thomasius, Christian, 17, 18, 20, 26, 28, 33, 131, 144, 150, 176, 189, 208, 209, 297, 313  
 Thompson, Manley, 80, 81

- Tippmann, Caroline, 143, 145  
Tonelli, Giorgio, 297  
Trawny, Peter, 140, 324  
  
Van Cleve, James, 81  
Venturi, Franco, 28  
Vollrath, Ernst, 316, 327  
  
Walsh, William Henry, 314, 325  
Warda, Arthur, 235  
Weidemann, Christian, 47  
Welbourne, Michael, 202, 213, 219  
Westphal, Kenneth R., 94, 96  
Wilholt, Torsten, 1, 186, 194, 196, 201,  
213  
Willaschek, Marcus, 84, 288  
Williams, Bernard, 360  
Wilson, Holly Lyn, 146  
Wittgenstein, Ludwig, 19, 223, 224, 251  
Wolff, Christian, v, vi, 6, 17, 19, 20, 25,  
26, 28, 29, 31–35, 39–41, 44, 48,  
51, 76, 81, 89, 98, 103, 104, 129,  
134, 137, 144, 145, 150, 151, 183,  
208, 211, 236, 242, 244, 254, 257–  
285, 295–299, 302, 303, 305, 306,  
310–312, 316–318, 320, 322, 354,  
364, 365, 367, 369, 370, 372, 375,  
376, 385  
Wolff-Metternich, Brigitta-Sophia von,  
34  
Wood, Allen W., 15, 43, 146, 147, 161  
Woudenberg, René van, 224  
  
Zöllner, Johann Friedrich, 21, 22  
Zammito, John H., 145  
  
Zöller, Günter, 143–145, 158