

Tobias Rosefeldt

## **Dinge an sich und der Außenweltskeptizismus**

Über ein Missverständnis der frühen Kant-Rezeption

Es ist in der Geschichte der Philosophie wahrscheinlich einmalig, dass sich unter ihren Hauptvertretern innerhalb nur weniger Jahre das Verständnis davon, auf welche Weise man Philosophie betreiben sollte, d.h. welche Fragen es in ihr zu beantworten gilt und mit welcher Methode man dies tun sollte, so radikal geändert hat, dass einer von ihnen – Kant – ein nur zwei Jahre nach seinem Tod erschiene-  
nes Hauptwerk eines anderen von ihnen – Hegels *Phänomenologie des Geistes* – wohl vollständig unverständlich gefunden hätte, wenn er es denn hätte lesen können. Eine der vielen sympathischen Eigenschaften von Rolf-Peter Horstmanns Beschäftigung mit dem Deutschen Idealismus liegt darin, dass er das Phänomen der latenten Unverständlichkeit der Texte dieser philosophischen Strömung nie kaschiert hat, sondern es immer als Aufgabe der exegetischen Auseinandersetzung mit ihnen gesehen hat, diesem Phänomen plausible Erklärungen entgegenzusetzen, wie es zu den radikalen Änderungen im Philosophieverständnis und der philosophischen Methode in der nachkantischen Philosophie gekommen ist.<sup>1</sup> Nicht wenige dieser Erklärungen handeln von der unter Kants Nachfolgern allgemein verbreiteten Unzufriedenheit mit Kants Philosophie, d.h. von ihrer Meinung, dass Kant zwar Überragendes geleistet habe und der Philosophie eine völlig neue und erstmals die richtige Richtung gegeben habe, dass er aber andererseits die Voraussetzungen und Potentiale seines philosophischen Systems selbst nicht richtig durchschaut habe und man deswegen vom Wortlaut und manchmal auch der Methode der Kantischen Philosophie abweichen müsse, um ihrer eigentlichen Idee treu zu bleiben.

Der folgende Beitrag wird in gewissem Sinne in der Tradition solcher Erklärungen stehen und einen Strang der ersten 15 Jahre der Entwicklungsgeschichte von Kant bis Hegel nachzeichnen. Er wird dabei von dem vielleicht wichtigsten Vorwurf gegen Kants System handeln. Dieser Vorwurf lautet, dass Kants Rede vom Ding an sich, genauer seine These, dass wir nie wissen können, wie die Dinge an sich selbst beschaffen sind, sondern immer nur ihre Erscheinungen kennen, zu Inkonsistenzen in seinem System führt. Er hat viele von Kants unmittelbaren Nach-

---

<sup>1</sup> Vgl. z.B. Horstmann, Rolf-Peter (1991). *Die Grenzen der Vernunft. Eine Untersuchung zu Zielen und Motiven des Deutschen Idealismus*. Frankfurt: Verlag Anton Hain.

folgern davon überzeugt, dass man Kants transzendentalen Idealismus entweder ganz aufgeben sollte oder aber, um daraus ein konsistentes System zu machen, so radikalisieren muss, wie das etwa Fichte in seiner Version des Idealismus getan hat. Der Beitrag soll allerdings nicht ausschließlich davon handeln, anhand von Inkonsistenzen in Kants Lehre vom Ding an sich den Weg der Radikalisierung von Kants Idealismus zu demjenigen Fichtes verständlich zu machen. Ich möchte vielmehr dafür argumentieren, dass der Inkonsistenzvorwurf auf einem gewissen Missverständnis von Kants Lehre vom Ding an sich basiert. Ferner möchte ich zeigen, dass originellerweise der erste, der diesem Missverständnis aufgesessen ist, Kant selbst ist. Als er das Missverständnis dann erkannt und revidiert hatte, hatte der philosophische Weltgeist sein Urteil über das Schicksal von Kants System bereits gesprochen, und den entscheidenden Figuren der nachkantischen Philosophie ist die Änderung in der Darstellung der Lehre vom Ding an sich gar nicht aufgefallen – so jedenfalls meine These.

Ich werde im ersten Teil meines Beitrags diejenigen Textpassagen aus der ersten Auflage der *Kritik der reinen Vernunft* vorstellen, die meines Erachtens das Verständnis, das Kants Nachfolger von seiner Lehre vom Ding an sich hatten, maßgeblich bestimmt hat. Es handelt sich dabei um den Abschnitt über den sogenannten vierten Paralogismus der reinen Vernunft, eine Passage, die Kant bekanntlich nicht in die zweite Auflage der *Kritik* übernommen hat. Im zweiten Teil werde ich dann einen Schnelldurchlauf durch die Geschichte der Rezeption von Kants Lehre vom Ding an sich von 1782 bis 1797 unternehmen und die beiden wichtigsten Einwände vorstellen, die in dieser Zeit gegen diese Lehre vorgebracht worden sind. Ich werde ferner dafür argumentieren, dass diese Einwände vollkommen berechtigt sind und gegen mögliche Repliken aufrechterhalten werden können, wenn man Kants im ersten Teil referierte Selbstdarstellung zu Grunde legt, und dass Fichtes System vor diesem Hintergrund tatsächlich als konsequente Fortentwicklung der eigentlichen Kantischen Idee erscheinen muss. Im dritten, vierten und fünften Teil meines Beitrags werde ich dann zu zeigen versuchen, dass Kant spätestens in der zweiten Auflage der *Kritik der reinen Vernunft* seine Aussagen über Dinge an sich so revidiert hat, dass diese Aussagen sich einerseits gegen den Vorwurf der Inkonsistenz verteidigen lassen und nun andererseits Kants philosophisches Projekt von demjenigen Fichtes fundamental abgrenzen.

## 1 Transzendentaler und empirischer Idealismus

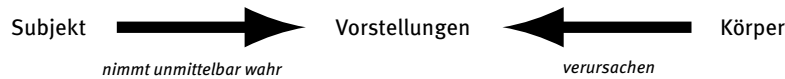
In der *Kritik der reinen Vernunft* argumentiert Kant bekanntlich dafür, dass Raum und Zeit bloße Formen unserer sinnlichen Anschauung sind und raum-zeitliche Eigenschaften folglich nicht den Dingen an sich, sondern nur ihren Erscheinun-

gen zukommen. Dieser These gibt er den Titel „transzendentaler Idealismus“. Aus dem transzendentalen Idealismus folgt für Kant die Unerkennbarkeit der Dinge an sich, weil er annimmt, dass wir ohne Beteiligung unserer Sinne gar nichts erkennen können. Für den transzendentalen Idealismus führt Kant im wesentlichen zwei Argumente an. Das erste geht von der Annahme aus, dass wir von der raumzeitlichen Struktur der Welt *a priori*, d.h. unabhängig von der Erfahrung, Vorstellungen und Wissen haben, und versucht dann zu zeigen, dass dieser Sachverhalt nur dadurch erklärt werden kann, dass sich die Raum-Zeitlichkeit der von uns wahrgenommenen Welt nicht dieser Welt selbst, sondern der Struktur unseres Wahrnehmungsapparats verdankt. Das zweite Argument für den transzendentalen Idealismus soll zeigen, dass man nur mit Hilfe der These, dass die Dinge an sich nicht in Raum und Zeit existieren, bestimmte Probleme aus der philosophischen Tradition lösen kann, so z.B. das Problem der Vereinbarkeit von menschlicher Freiheit und kausaler Determiniertheit der Natur oder die sogenannten Antinomien des Weltanfangs oder der Teilung der Materie.

In der ersten Auflage der *Kritik der reinen Vernunft* verfolgt Kant nun die Idee, den transzendentalen Idealismus noch durch ein weiteres, drittes Argument zu stützen. Das Argument findet sich im Kapitel über die sogenannten „Paralogismen der reinen Vernunft“ und basiert auf der These, dass nur der transzendental Idealismus eine plausible Antwort auf den Außenweltskeptizismus geben kann. Der Außenweltskeptizismus behauptet, dass wir nie wirklich wissen können, ob es außer uns und unseren Vorstellungen auch irgendwelche materiellen, im Raum existierenden Gegenstände gibt. Kant verwendet für diesen Außenweltskeptizismus den Terminus „empirischer Idealismus“ und für dessen Gegenteil – die These, dass wir von der Existenz äußerer Gegenstände wissen können – den Terminus „empirischer Realismus“ (*KrV* A 369 f.). Diese Wortwahl erklärt sich sicher zum Teil daraus, dass er seinem Argument dadurch einen gewissen terminologischen Pfiff geben wollte. Das Argument für den transzendentalen Idealismus lautet nämlich, dass dessen Gegenteil – der transzendente Realismus – unweigerlich zu einem empirischen Idealismus führt, der transzendente Idealismus aber mit dem empirischen Realismus vereinbar ist (*KrV* A 370). In etwas leichter zugänglichen Worten: Wer annimmt, dass raum-zeitliche Eigenschaften den Dingen an sich zukommen, der kann sich nicht gegen den Außenweltskeptizismus wehren, d.h. muss akzeptieren, dass wir niemals wissen können, ob es materielle Körper im Raum gibt. Wer aber annimmt, dass räumliche Eigenschaften gar nicht den Dingen an sich, sondern nur Erscheinungen zukommen, der kann das Wissen von Körpern im Raum gegen den Skeptizismus verteidigen.

Sehen wir uns Kants Argumentation etwas genauer an. Sie basiert darauf, dass Kant dem transzendentalen Realisten ein bestimmtes Modell davon unterstellt, wie wir von der Existenz von an sich existierenden Körpern wissen können.

Dieses Modell kann man in folgendem Schaubild zusammenfassen:



**Abb. 1:** Transzendentaler Realismus

Diesem Modell liegt die Annahme zu Grunde, dass es sich bei den Dingen, die ein Subjekt unmittelbar wahrnehmen kann, immer nur um dessen eigene Vorstellungen handelt. Von der Existenz der von den durch diese Vorstellungen repräsentierten materiellen Gegenständen wissen wir nur deswegen, weil wir annehmen dürfen, dass unsere Vorstellungen in der Regel von Gegenständen verursacht werden, die ihnen entsprechen (vgl. *KrV* A 372). Kant meint nun, dass dieses Modell des Wissens von materiellen Körpern unweigerlich in den Außenweltskeptizismus führt. Er begründet das so: Wenn wir tatsächlich immer nur unsere eigenen Vorstellungen wahrnehmen, dann ist der Schluss auf materielle Körper als die Ursache dieser Vorstellungen unzulässig. Dieser Schluss wäre nur dann legitim, wenn wir zumindest manchmal einen Blick hinter unsere Vorstellungen werfen könnten, um zu sehen, was diese verursacht. Da alles Blicken im Haben neuer Vorstellungen besteht und uns dieser Blick hinter unsere Vorstellungen deswegen versagt ist, können wir nicht ausschließen, dass unsere Körpervorstellungen von etwas ganz anderem als von Körpern verursacht werden. Wir können nicht einmal ausschließen, dass wir selbst diese Ursache sind. In Kants eigenen Worten:

[...] der Schluss von einer gegebenen Wirkung auf eine bestimmte Ursache [ist] jederzeit unsicher, weil die Wirkung aus mehr als einer Ursache entsprungen sein kann. Demnach bleibt es in der Beziehung der Wahrnehmung auf ihre Ursache jederzeit zweifelhaft, ob diese innerlich oder äußerlich sei, ob also alle sogenannte äußere Wahrnehmungen nicht ein bloßes Spiel unseres innern Sinnes sein, oder ob sie sich auf äußere wirkliche Gegenstände als ihre Ursache beziehen. (*KrV* A 368)

Kant argumentiert nun dafür, dass wir dem Außenweltskeptizismus entkommen, wenn wir den transzendentalen Realismus aufgeben und wie er selbst transzendente Idealisten werden. Er begründet dies folgendermaßen:

Der transscendentale Idealist kann hingegen ein empirischer Realist [sein], mithin [...] das Dasein der Materie eben so auf das Zeugniß unseres bloßen Selbstbewußtseins [annehmen] und dadurch für bewiesen [...] erklären, wie das Dasein [s]einer selbst als eines denkenden

Wesens. Denn ich bin mir doch meiner Vorstellungen bewußt; also existieren diese und ich selbst, der ich diese Vorstellungen habe. Nun sind aber äußere Gegenstände (die Körper) bloß Erscheinungen, mithin auch nichts anderes, als eine Art meiner Vorstellungen [...]. Also existieren eben sowohl äußere Dinge, als ich selbst existiere, und zwar beide auf das unmittelbare Zeugniß meines Selbstbewußtseins [...] (KrV A 370 f.).<sup>2</sup>

Was Kant hier sagt ist unter anderem deswegen interessant, weil er dabei eine sehr eindeutige Selbstinterpretation seines transzendentalen Idealismus liefert, insbesondere der These, dass raum-zeitliche Eigenschaften nur Erscheinungen zukommen. Dieser Passage zufolge sind mit „Erscheinungen“ schlicht unsere eigenen Vorstellungen gemeint, und die These besagt also, dass in Raum und Zeit ausgedehnte materielle Körper nichts anderes als unsere eigenen Vorstellungen sind. Es ist dann kaum verwunderlich, dass uns der transzendente Idealismus ermöglicht, die skeptischen Bedenken hinsichtlich der Existenz materieller Körper auszuräumen. Von deren Existenz können wir nun nämlich ohne den problematischen Schluss von unseren Vorstellungen auf deren Ursachen wissen, und zwar ohne die Annahme aufgeben zu müssen, dass wir unmittelbar immer nur unsere eigenen Vorstellungen wahrnehmen. Denn da Körper ja schlicht nichts anderes sind als bestimmte unserer eigenen Vorstellungen können wir auch diese unmittelbar wahrnehmen.

So gradlinig diese Widerlegung des Außenweltskeptizismus ist, so sehr hat man doch das ungute Gefühl, dass sie etwas billig ist – oder vielleicht sollte man eher sagen: zu teuer erkaufte. Angesichts von Kants Versicherung, dass wir sehr wohl von der Existenz materieller Gegenstände wissen können, weil solche materiellen Gegenstände in Wirklichkeit nichts als Vorstellungen sind, fühlt man sich ein bisschen so wie ein Verdurstender in der Wüste, dem man erst sagt: „ja, die Oase am Horizont existiert tatsächlich“, um dann nach einer kurzen und gemeinen Pause die Begründung hinterher zu schieben „die Oase ist schließlich nichts anderes als eine Fata Morgana und Fata Morganen sind reale optische Phänomene“. Der Verdurstende interessiert sich für *echte* Oasen mit *echtem* Wasser, und der Außenweltskeptiker dafür, ob es *außer* einem selbst und den eigenen Vorstellungen noch etwas anderes in der Welt gibt. Es ist deswegen interessant zu fragen, ob Kant zugesteht, dass es außer den Körpern, die nichts als Vorstellungen sind, auch vorstellungstranszendente Gegenstände gibt, die diese Vorstellungen in uns hervorrufen. Schauen wir uns zur Beantwortung dieser Frage wieder ein Zitat an:

---

<sup>2</sup> Vgl. auch KrV A 370: „Der transscendentale Idealist kann hingegen ein empirischer Realist, mithin, wie man ihn nennt, ein Dualist sein, d.i. die Existenz der Materie einräumen, ohne aus dem bloßen Selbstbewußtsein hinauszugehen und etwas mehr als die Gewißheit der Vorstellungen in mir, mithin das cogito, ergo sum anzunehmen.“

Nun kann man zwar einräumen, daß von unseren äußeren Anschauungen etwas, was im transscendentalen Verstande außer uns sein mag, die Ursache sei; aber dieses ist nicht der Gegenstand, den wir unter den Vorstellungen der Materie und körperlicher Dinge verstehen; denn diese sind lediglich Erscheinungen, d.i. bloße Vorstellungsarten, die sich jederzeit nur in uns befinden, und deren Wirklichkeit auf dem unmittelbaren Bewußtsein eben so, wie das Bewußtsein meiner eigenen Gedanken beruht. Der transscendentale Gegenstand ist sowohl in Ansehung der inneren als äußeren Anschauung gleich unbekannt (A 372).

Diese Passage erweitert das bisherige Erkenntnismodell des transzendentalen Idealismus um die Idee, dass unsere Vorstellungen von Dingen verursacht werden, die „im transzendentalen Sinne außer uns sind“, d.h. die unabhängig von uns und unseren Vorstellungen – oder auch: an sich selbst – existieren. Wieder kann man das Modell mit einem Schaubild veranschaulichen:

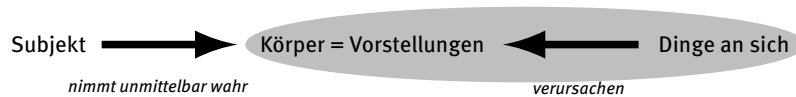


Abb. 2: Transzendentaler Idealismus 1

Die entscheidende Frage, die sich angesichts der eben zitierten Textstelle stellt, ist nun, welchen Status Kant dem Sachverhalt zuschreibt, der durch den grau unterlegten Teil dieses Schaubilds repräsentiert wird. Ist dies ein Sachverhalt, dessen Bestehen er explizit behaupten will? Oder einer, dessen Bestehen er bloß in Erwägung zieht und nicht ausschließen will, ohne es allerdings selbst zu bekräftigen? Ich denke, dass die Textpassage beide Interpretationen zulässt, je nachdem wie man den Satz versteht: „Nun kann man zwar einräumen, daß von unseren äußeren Anschauungen etwas, was im transscendentalen Verstande außer uns sein mag, die Ursache sei.“ Dass man die Existenz von vorstellungstranszendenten Dingen an sich als Ursache unserer Vorstellungen *einräumen mag*, könnte nach einer ersten Interpretation so viel heißen, dass Kant nicht *bestreiten* will, dass es außer uns und unseren Vorstellungen auch noch etwas anderes in der Welt gibt, und nur bestreitet, dass wir wissen können, dass dies tatsächlich der Fall ist. Nach einer zweiten Interpretation würde Kant ein bisschen mehr zugestehen und selbst behaupten, dass es von uns und unseren Vorstellungen verschiedene Dinge an sich gibt und dass diese Dinge Ursache für unsere Vorstellungen sind; bestreiten würde er lediglich, dass diese Dinge an sich Körper in Raum und Zeit sind.

Es wird sich im Folgenden zeigen, dass es nicht nur die Unklarheit des Kantischen Textes hinsichtlich dieser Interpretationsfrage war, die Kants Nachfolger

an seiner Rede vom Ding an sich zu beanstanden hatten. Vielmehr war man bald mehrheitlich der Meinung, dass Kant im Rahmen seines Systems der These über Dinge an sich in keiner der beiden Lesarten zustimmen dürfte.

## 2 Die Kritik an Kants Idealismus

Die erste Rezension von Kants *Kritik der reinen Vernunft* erschien 1782 in den *Göttinger gelehrten Anzeigen*.<sup>3</sup> Sie stammt ursprünglich von Christian Garve, wurde aber vor der Veröffentlichung vom Herausgeber der Zeitschrift, dem Göttinger Philosophieprofessor Johann Georg Heinrich Feder, massiv redigiert, wobei Feder vor allem das bei Garve durchaus noch zu findende Lob des Buches abgeschwächt und dessen Kritik noch einmal forciert hat. Der für unseren Zusammenhang wichtigste Vorwurf der Rezensenten lautet: Kants transzendentaler Idealismus besagt letztlich genau dasselbe wie der Idealismus von George Berkeley und das bedeutet, das seine Theorie ebenso absurd ist, wie es von einem Idealismus à la Berkeley gemeinhin angenommen wurde.<sup>4</sup> Nennen wir diesen Vorwurf den *Absurditätsvorwurf*.

Wie berechtigt ist der Vergleich mit Berkeley und der damit einhergehende Absurditätsvorwurf? Zwar gibt es sicher gravierende Unterschiede zwischen Kant und Berkeley, insbesondere was die Motivation ihres jeweiligen Idealismus betrifft. Die zuvor dargestellte Kantische Überlegung – wir können von der Existenz von Körpern wissen, weil wir diese unmittelbar wahrnehmen, und wir können Körper unmittelbar wahrnehmen, weil Körper nichts anderes als unsere eigenen Vorstellungen sind – findet sich aber genau so auch bei Berkeley. Auch die These, dass ein solcher Idealismus absurd ist, ist nicht von der Hand zu weisen. Feder hat dies 1787, also fünf Jahre nach Erscheinen der Rezension, in seinem Buch *Über Raum und Kausalität* noch einmal auf den Punkt gebracht. Er schreibt dort:

Ich habe nie das Glück gehabt, Königsberg und seinen berühmten Philosophen zu sehen;

<sup>3</sup> Vgl. Feder, Johann Georg Heinrich; Garve, Christian (1991 [1782]). *Critik der reinen Vernunft* von Immanuel Kant (Rezension). In: A. Landau (Hg.): *Rezensionen zur Kantischen Philosophie 1781–87*. Bebra: Albert Landau Verlag, 10–17. Ich kann hier nicht auf den Einfluss anderer Rezensionen Kantischer Werke für die Entwicklung von Kants Idealismus eingehen, obwohl dies ohne Zweifel lohnend wäre. Eine ausführliche Auseinandersetzung mit diesem Einfluss findet sich in Sassen, Brigitte (1997). „Critical Idealism in the Eyes of Kant’s Contemporaries“. In: *Journal of the History of Philosophy* 35, 421–455.

<sup>4</sup> Feder, J. G. H.; Garve, C. (1991 [1782]). *Critik der reinen Vernunft*, 13. Der Vergleich mit Berkeley lag für Garve und Feder, die beide stark vom Britischen Empirismus, insbesondere von Locke beeinflusst waren, nahe.

ob ich gleich eine lebhafte und in vielen Stücken richtige Vorstellung von ihm habe. Viele Personen, die ihn von Angesicht kennen, lieben und verehren, habe ich gesprochen. Aber wer darf Anstand nehmen, ihm ein von den Vorstellungen derer die ihn gesehen haben, so wohl als von der meinigen, unabhängiges Daseyn zuzugestehen?<sup>5</sup>

Das ist natürlich eine rhetorische Frage und man kann sich kaum vorstellen, dass Kant selbst – und angesichts des von Feder gewählten Beispiels möchte man sagen: gerade er – sie anders beantwortet hätte als mit: „Niemand nimmt daran Anstand.“ Und in der Tat hat Kant bereits in den *Prolegomena* eine Passage eingefügt, in der er deutlich zu machen versucht, dass er mit seinem transzendentalen Idealismus keinen Idealismus à la Berkeley vertreten wollte. Er schreibt dort:

Der Idealismus besteht in der Behauptung, daß es keine andere als denkende Wesen gebe, die übrige Dinge, die wir in der Anschauung wahrzunehmen glauben, wären nur Vorstellungen in den denkenden Wesen, denen in der That kein außerhalb diesen befindlicher Gegenstand correspondirte. Ich dagegen sage: es sind uns Dinge als außer uns befindliche Gegenstände unserer Sinne gegeben, allein von dem, was sie an sich selbst sein mögen, wissen wir nichts, sondern kennen nur ihre Erscheinungen, d.i. die Vorstellungen, die sie in uns wirken, indem sie unsere Sinne afficiren. [...] Kann man dieses wohl Idealismus nennen? Es ist gerade das Gegentheil davon (AA IV 288 f.).

Ich werde später noch einmal ausführlich auf diese Passage zurückkommen. Im Moment interessiert mich nur Kants Behauptung, dass seine Position „gerade das Gegentheil“ vom Idealismus ist, weil sie beinhaltet, dass unseren Vorstellungen wirkliche Gegenstände korrespondieren, die von diesen Vorstellungen und von uns selbst unterschieden sind, und nur bestreiten will, dass wir wissen, wie genau diese Gegenstände an sich selbst beschaffen sind. Projiziert man diese Aussage zurück auf das Erkenntnismodell, das Kant in der Skeptizismuswiderlegung in der *Kritik der reinen Vernunft* vertreten hatte, dann muss man folgern, dass Kant seine Behauptung über den fraglichen Sachverhalt eindeutig im Sinne der zweiten Lesart verstanden wissen will: Er will nicht nur nicht ausschließen, sondern *behaupten*, dass unsere Körpervorstellungen von vorstellungstranszendenten Dingen an sich verursacht werden. Diese Selbstauskunft wirft allerdings die Frage auf, ob Kant diese These im Rahmen seines Systems überhaupt vertreten darf. Gegen eben diese Annahme richtet sich der zweite berühmte Einwand gegen Kants Rede vom Ding an sich, zu dem ich nun komme.

Diesen Einwand kann man als *Inkonsistenzvorwurf* bezeichnen. Er hat die folgende Struktur: Erst wird gezeigt, dass Kant die Behauptung der Affektion durch

---

<sup>5</sup> Feder, Johann Georg Heinrich (1787). *Ueber Raum und Causalität: zur Prüfung der Kantischen Philosophie*. Göttingen: Dietrich, 78.



subjektunabhängige Gegenstände nicht nur machen muss, um dem Absurditätsvorwurf zu entgehen, sondern dass diese Behauptung ein integraler Bestandteil seiner Theorie menschlicher Erkenntnis ist. Nennen wir diesen Teil des Vorwurfs die *Unverzichtbarkeitsbehauptung*. Dann wird dafür argumentiert, dass Kant die genannte Behauptung aus verschiedenen Gründen nicht machen dürfte, wenn seine Theorie menschlicher Erkenntnis wahr wäre. Dieser Teil des Einwands soll im folgenden *Unmöglichkeitensbehauptung* genannt werden.

Der *Inkonsistenzvorwurf* ist erstmals von Friedrich Heinrich Jacobi im berühmten Anhang „Über den transzendentalen Idealismus“ zu seinem Buch *David Hume über den Glauben, oder Idealismus und Realismus* von 1787 erhoben worden. 1792 wird er in Gottlob Ernst Schulzes anonym erschienener Schrift *Aenesidemus oder über die Fundamente der von dem Herrn Professor Reinhold in Jena gelieferten Elementar-Philosophie* wiederholt, zum Teil terminologisch präzisiert und zudem gegen die These verteidigt, dass man dem Inkonsistenzvorwurf durch Kants Revisionen in der zweiten Auflage der *Kritik* oder durch Reinholds Reaktionen auf Jacobi entgehen könnte. Da ich der Meinung bin, dass Jacobi und Schulze Kant im wesentlichen auf dieselbe Weise kritisieren wollen, werde ich den Inkonsistenzvorwurf parallel anhand von Aussagen beider Philosophen darstellen.<sup>6</sup>

Kommen wir zunächst zur *Unverzichtbarkeitsbehauptung*. Jacobi stellt fest, dass Kant tatsächlich annehmen muss, dass es außer den Körpern, die wir erkennen können, die aber nichts als Vorstellungen sind, auch vorstellungsunabhängige Dinge an sich als Ursachen unserer Vorstellungen gibt. Diese Annahme folgt schlicht aus dem Ausgangssetting, von dem aus Kant in der transzendentalen Ästhetik seine Argumente für den transzendentalen Idealismus entwickelt. Dieses Setting beinhaltet nämlich, dass wir erstens keine Erkenntnis ohne Anschauung haben können, diese Anschauung zweitens bei uns nur sinnlich sein kann und dass drittens sinnliche Vorstellungen als solche definiert sind, die nur durch Einwirkung von Gegenständen auf das Subjekt – die sogenannte ‚Affektion‘ – hervorgebracht werden können (vgl. *KrV* A 19/B 33). Auf diesen Begriff von Sinnlichkeit bezieht sich Jacobi, wenn er schreibt:

[...] das Wort Sinnlichkeit ist ohne alle Bedeutung, wenn nicht ein distinctes reales Medium zwischen Realem und Realem, ein wirkliches Mittel von Etwas zu Etwas darunter verstan-

<sup>6</sup> Birgit Sandkaulen hat vor kurzem auf sehr subtile Weise dafür argumentiert, dass Jacobis Kritik sich von derjenigen Schulzes fundamental unterscheidet (vgl. Sandkaulen, Birgit (2007). „Das ‚leidige Ding an sich‘. Kant – Jacobi – Fichte“. In: J. Stolzenberg (Hg.). *Kant und der Frühidealismus*. Hamburg: Felix Meiner Verlag, 175–201.). Ich möchte durch die Parallelbehandlung von Jacobis und Schulzes Kritik zeigen, dass die Unterschiede zwischen den beiden Kritiken weniger dramatisch sind als Sandkaulen behauptet, und werde in zwei weiteren Fußnoten auch noch etwas konkretere Einwände gegen Sandkaulens Interpretation formulieren.

den werden, und in seinem Begriffe, die Begriffe von auseinander- und verknüpft seyn, von Thun und Leiden, von Causalität und Dependenz, als *realer und objektiver Bestimmungen* schon enthalten seyn sollen [...].<sup>7</sup>

Man kann diese Passage als Stellungnahme zu der Frage lesen, welche der in Abschnitt 1 erwähnten Gegenstände – die von uns laut Kant erkennbaren Körper, die selber nichts als Vorstellungen sind, oder die Gegenstände, die „im transzendentalen Verstande außer uns“, d. h. von uns und unseren Vorstellungen unterschieden sind – als zweites Relatum der Affektionsrelation in Frage kommen. Laut Jacobi können das nur letztere sein. Sehr plausibel an dieser Behauptung ist die These, dass es sich bei den affizierenden Gegenständen nicht um die empirisch erkennbaren Körper handeln kann, wenn diese gemäß der Konzeption im vierten Paralogismus verstanden werden; denn die Rede von dem Hervorbringen von Vorstellungen durch Gegenstände scheint keinen rechten Sinn zu ergeben, sollte es sich bei diesen Gegenständen selbst um Vorstellungen handeln. Jacobis Rede von einem „distincten realem Medium zwischen Realem und Realem“, in dessen Begriff „die Begriffe von auseinander- und verknüpft seyn“ enthalten sind, legt zudem nahe, dass er nicht nur behaupten will, dass der affizierende Gegenstand für Kant nicht selbst eine Vorstellung sein kann, sondern dass er im Fall äußerer Anschauung auch numerisch verschieden vom vorstellenden Subjekt sein muss. Obwohl man diese These nicht mit einer Analyse des Begriffs der Affektion begründen kann (der schließlich Selbstaffektion nicht ausschließt), gibt es gute Gründe dafür, dass sie Kants Konzeption sinnlicher Erkenntnis korrekt beschreibt. Erstens legt die Weise, auf die Kant in der transzendentalen Ästhetik von Sinnlichkeit spricht, ein solches nicht-solipsistisches Verständnis von Affektion nahe. Zweitens charakterisiert Kant in der oben zitierten Passage aus A 372 den vermeintlich vorstellungstranszendenten Gegenstand äußerer Anschauungen als einen, der „im transzendentalen Verstande außer uns“ ist. Es macht aber wenig Sinn, davon zu sprechen, dass das erkennende Subjekt selbst im transzendentalen Verstand außer sich ist. Und drittens deckt sich Jacobis Interpretation sehr gut mit Kants zitierter Selbstinterpretation in der *Prolegomena*, in der Kant sich auf die These festlegt, dass es nicht bloß denkende Wesen und ihre Vorstellungen gibt. Es gibt also sehr gute Gründe, Kant mit Jacobi die Annahme zu unterstellen, dass es von uns und unseren Vorstellungen unterschiedene, an sich selbst existierende Gegenstände sind, die uns affizieren.

Dass es ein unverzichtbarer Bestandteil von Kants Lehre sinnlicher Erkennt-

---

<sup>7</sup> Jacobi, Friedrich Heinrich (2004 [1785]). „Ueber den Transscendentalen Idealismus“. In: *Werke – Gesamtausgabe*. Hg. von K. Hammacher und W. Jaeschke. Band 2,1. *Schriften zum transzendentalen Idealismus*. Hg. von W. Jaeschke und I.-M. Piske. Hamburg: Felix Meiner Verlag, 109.

nis ist, als zweites Relatum der Affektionsbeziehung nicht eine Kantische Erscheinung, sondern einen subjektunabhängigen Gegenstand anzunehmen, meint auch Schulze. Er schreibt:

Der Gegenstand außer unsern Vorstellungen, (das Ding an sich) der nach der Vernunftkritik durch Einfluß auf unsere Sinnlichkeit die Materialien der Anschauung geliefert haben soll, ist nun aber nicht selbst wieder eine Anschauung oder sinnliche Vorstellung, sondern es soll etwas von denselben realiter Verschiedenes und Unabhängiges sein [...].<sup>8</sup>

Dass die Affektionsbeziehung also – in Jacobis Worten – „ein distinktes reales Medium zwischen Realem und Realem“ ist, führt Schulze vor allem gegen Reinholds Versuch, Kants Theorie gegen den Inkonsistenzvorwurf zu verteidigen, an. Darauf werde ich unten noch einmal zurückkommen.

Wenden wir uns zuerst dem zweiten Teil dieses Vorwurfs zu, der *Unmöglichkeitsbehauptung*. Jacobi argumentiert dafür, dass die Annahme der Existenz von subjektunabhängigen Dingen an sich als Ursachen unserer sinnlichen Vorstellungen gegen die Erkenntnisbeschränkungen verstößt, die ein wesentlicher Bestandteil von Kants kritischer Philosophie sind. Um seine Kritik zu verstehen, ist es hilf-

---

**8** Schulze, Gottlob Ernst (1996 [1792]): *Aenesidemus oder über die Fundamente der von Herrn Professor Reinhold in Jena gelieferten Elementar-Philosophie. Nebst einer Verteidigung des Skeptizismus gegen die Anmaßungen der Vernunftkritik*. Hg. von M. Frank. Hamburg: Felix Meiner, 184 (Originalpaginierung 264). Sandkaulen schreibt zum Unterschied zwischen Jacobis und Schulzes Kant-Kritik Folgendes: „Kant eine missbräuchliche Anwendung der Kategorien über das Gebiet der Erscheinungen hinaus zu unterstellen [gemeint ist: wie Schulze das tut; T. R.], bedeutet nämlich, den Theorierahmen der transzendentalen Reflexion vorauszusetzen und zugleich zu behaupten, daß Kant sich mittels einer Verobjektivierung eben dieses Rahmens eine Dimension erschlossen habe, in die er unter den Restriktionsbedingungen seiner Theorie nicht hätte vordringen dürfen. Jacobi hingegen kommt es auf etwas ganz anderes an. Unverzichtbar und zugleich unhaltbar ist die Voraussetzung affizierender Gegenstände hier nicht deshalb, weil sie sich einer fälschlichen Überdehnung des Theorierahmens verdanke, sondern deshalb, weil sie in einen *theoriefremden* Hohlraum fällt, den Kant sich mit den Mitteln des transzendentalen Idealismus in gar keiner Weise aneignen kann“ (Sandkaulen, Birgit (2007). „Das ‚leidige Ding an sich‘“, 188 f.). Das klingt so, als würde Schulze – anders als Jacobi – behaupten, dass Kant zu der Annahme affizierender Dinge an sich nur dadurch gelangen kann, dass er die Kausalitätskategorie über den Bereich der Erscheinungen hinaus ausweitet und schlussfolgert, dass es affizierende Gegenstände geben muss, wenn wir Vorstellungen in uns haben. Wie die zitierte Passage deutlich macht, behandelt Schulze Kants Annahme affizierender Dinge an sich aber genauso wie Jacobi als eine nicht weiter begründete Prämisse von Kants System. Die Rede von einem unzulässigen Kategorienegebrauch (der „fälschlichen Überdehnung des Theorierahmens“, wie Sandkaulen es nennt) bringt er *nicht* im Zuge der Begründung der hier so genannten Unverzichtbarkeitsbehauptung ins Spiel, sondern erst im Rahmen seiner Kritik der im Folgenden dargestellten Unmöglichkeitsbehauptung, der These also, dass die vorausgesetzte Rede von affizierenden Gegenständen gegen Kants eigene Beschränkung des Kategorienegebrauchs verstößt.

reich, sich diejenige Passage anzusehen, in der er explizit auf Kants oben zitierte Aussage aus dem Paralogismenkapitel eingeht, dass man die Existenz eines transszendentalen Gegenstands „einräumen mag“ (A 372):

Denn wenn nach ihr [der Kantischen Philosophie; T. R.] auch *ingeräumt* werden kann, daß diesen bloß subjektiven Wesen, die nur Bestimmungen *unseres eigenen Wesens* sind, ein transszendentales Etwas als *Ursache* entsprechen *mag*: so bleibt doch in der tiefsten Dunkelheit verborgen, wo diese Ursache und von was Art ihre Beziehung auf die Wirkung sei.<sup>9</sup>

Wie ich im Folgenden darlegen möchte, führt Jacobi in dieser Passage genau genommen drei Gründe dafür an, dass Kant im Rahmen seines Systems eine Affektion durch subjektunabhängige Gegenstände nicht behaupten darf. Diese drei Gründe finden sich auch in anderen Passagen seines Textes und zudem in ähnlicher Form bei Schulze.

#### 1. Grund:

Kant ist nicht berechtigt anzunehmen, dass die vorstellungstranszendente Ursache unserer Vorstellungen ein von uns selbst verschiedener Gegenstand ist.

Dieser Grund kommt in Jacobis Bemerkung zum Ausdruck, dass Kant selbst dann, wenn er zu Recht eine vorstellungstranszendente Ursache unserer Vorstellungen annimmt, keine Behauptungen darüber machen dürfe, „wo“ diese Ursache ist, d.h. – das darf man wohl ergänzen – ob sie in uns selbst oder in einem von uns verschiedenen Gegenstand liegt. Noch deutlicher ist dieser Punkt bei Schulze formuliert, der schreibt, dass Kants Theorie der sinnlichen Erkenntnis nicht nur impliziert, dass „wir uns überhaupt einen Grund unserer Erfahrungserkenntnisse denken müssen“, sondern auch, dass „dieses Etwas für ein von dem Gemüte verschiedenes Ding an sich gehalten werden müsse“, und dann einwendet, dass „aber auch das Gemüt als der *alleinige* Grund aller unserer Erkenntnis gedacht werden“ kann und Kant nicht berechtigt ist, diese Möglichkeit auszuschließen.<sup>10</sup> Angesichts von Kants Kritik am Erkenntnismodell des transszendentalen Realismus im vierten Paralogismus scheint dieser Einwand sehr berechtigt. Kants Vorwurf dort war, dass in diesem Modell ein unzulässiger Schluss von einer gegebenen Vorstellung (einer Körpervorstellung) auf eine bestimmte Ursache (einen Körper) vorliegt. Nun scheint aber Kant einen ebensolchen Schluss von einer gegebenen Vorstellung auf eine *bestimmte* Ursache vorzunehmen, wenn er auf die Existenz von *subjektunabhängigen* Dingen an sich als Ursachen für unsere Vorstellungen schließt, denn er

<sup>9</sup> Jacobi, F. H. (2004 [1785]). „Ueber den Transszendentalen Idealismus“, 110.

<sup>10</sup> Schulze, G. E. (1996 [1792]): *Aenesidemus oder über die Fundamente der von Herrn Professor Reinhold in Jena gelieferten Elementar-Philosophie*, 185 (OP 265).

schließt mit dieser Annahme ja zumindest aus, dass die Ursache für unsere Vorstellungen wir selbst sind.

## 2. Grund:

Kant ist nicht berechtigt anzunehmen, dass es überhaupt vorstellungstranszendente Ursachen unserer Vorstellungen gibt.

Durch die Hervorhebung des Wortes „mag“ scheint Jacobi zu betonen, dass Kant nicht behaupten, sondern nur nicht ausschließen darf, dass es überhaupt vorstellungstranszendente Ursachen von Vorstellungen gibt. Das heißt, dass auch der Schluss von einem gegebenen Sachverhalt auf *irgendeine* Ursache dieses Sachverhalts in Rahmen von Kants System unzulässig ist, wenn es sich nicht um eine Ursache aus dem Bereich der Erscheinungen handelt. Jacobi kann sich mit dieser These auf Kants für die *Kritik der reinen Vernunft* zentrale Behauptung berufen, dass wir die reinen Verstandesbegriffe – wie die von Ursache und Wirkung – sowie die damit verbundenen Grundsätze des reinen Verstandes – wie der Grundsatz, dass es zu jedem Ereignis eine Ursache gibt (vgl. A 189/B 231) –, nur für den Bereich der Erscheinungen, nicht aber für Dinge an sich Geltung haben. Jacobi schreibt:

Unsere allgemeinen Vorstellungen, Begriffe und Grundsätze [d.h. die reinen Verstandesbegriffe und die Grundsätze des reinen Verstandes; T. R.] drücken nur die wesentliche Form aus, in welche jede besondere Vorstellung und jedes besondere Urteil zufolge der Beschaffenheit unserer Natur sich fügen muß, um in *Einem* allgemeinen oder transscendentalen Bewußtseyn aufgenommen und verknüpft werden zu können und dergestalt relative Wahrheit, oder relativ objective Gültigkeit zu erhalten. Aber diese Gesetze unseres Anschauens und Denkens sind, wenn man von der menschlichen Form abstrahiert, ohne alle Bedeutung und Gültigkeit, und geben über die Gesetze der Natur an sich nicht die entfernteste Weisung. Weder der Satz des zureichenden Grundes, noch selbst der Satz, daß aus Nichts Nichts werden kann, geht die Dinge an sich an.<sup>11</sup>

Die Gültigkeit der zuletzt genannten Prinzipien über den Bereich der Erscheinungen hinaus, müsste Kant aber annehmen, wenn er darauf schließen will, dass es eine vorstellungstranszendente Ursache unserer Vorstellungen gibt.

Schulze hat dieses Argument Jacobis terminologisch auf den Punkt derjenigen Formulierung gebracht, unter der es seitdem diskutiert wird, wenn er schreibt, dass Kants Annahme von affizierenden Dingen an sich eine im Rahmen seiner

<sup>11</sup> Jacobi, F. H. (2004 [1785]). „Ueber den Transscendentalen Idealismus“, 110 f.

Theorie unzulässige Anwendung der Kategorie der Kausalität impliziere.<sup>12</sup> Wie die folgenden Zitate zeigen, versteckt sich hinter dieser Formulierung – zumindest in einer Lesart<sup>13</sup> – aber genau dasselbe Argument wie bei Jacobi:

Nach der transzendentalen Deduktion der reinen Verstandesbegriffe [...] sollen [...] die Kategorien *Ursache* und *Wirklichkeit* nur auf empirische Anschauungen, nur auf etwas, so in der Zeit wahrgenommen worden ist, angewendet werden dürfen, und außer dieser Anwendung sollen die Kategorien weder Sinn noch Bedeutung haben. [...] [A]lso darf auf [das Ding an sich] nach den eigenen Resultaten der Vernunftkritik weder der Begriff *Ursache*, noch auch der Begriff *Wirklichkeit* angewendet werden [...].<sup>14</sup>

Dass Schulze so wie Jacobi der Meinung ist, dass die Einschränkung des Kategoriegebrauchs deswegen problematisch ist, weil damit eine Einschränkung der mit den Kategorien jeweils verbundenen Grundsätze einhergeht und man diese Grundsätze in uneingeschränkter Form voraussetzen muss, um auf Dinge an sich als Ursachen unserer Vorstellungen zu schließen, wird an der folgenden Stelle deutlich:

Die kritische Philosophie behauptet nun allerdings wohl, daß es [...] Dinge an sich objektiv gäbe, und daß sie der Real-Grund des Inhalts unserer Erfahrungskenntnisse seien: Allein sie behauptet dies ohne allen Grund, und hat durch ihre Lehren über die Natur und Bestimmung der Grundsätze des reinen Verstandes und der reinen Vernunft alle Möglichkeit, jene Behauptung zu erweisen, gänzlich zerstört.<sup>15</sup>

### 3. Grund:

Kant ist nicht einmal berechtigt, es für möglich zu halten, dass es vorstellungs-transzendente Ursachen unserer Vorstellungen gibt.

<sup>12</sup> Sandkaulen ist der Meinung, dass „Jacobi das Argument fälschlich in Anwendung gebrachter Kategorien und insbesondere der Kausalkategorie nicht gebraucht“ (Sandkaulen, Birgit (2007). „Das ‚leidige Ding an sich‘“, 180). Angesichts der zuletzt zitierten Passage aus dem Jacobi-Text fällt es mir schwer, dem zuzustimmen. Zwar wird der Term „Kategorie“ dort nicht verwendet, aber es ist aus dem Kontext klar, dass mit dem Ausdruck „unsere allgemeinen Vorstellungen, Begriffe und Grundsätze“ die reinen Verstandesbegriffe und die Grundsätze des reinen Verstandes gemeint sind. Diese dürfen laut Jacobi nur dazu dienen, Vorstellungen in ein allgemeines transzendentes Bewusstsein zu vereinigen und verlieren „alle Bedeutung und Gültigkeit“, wenn man sie auf die „Natur an sich“ anwendet. Schulze hat mit seiner Rede von Kants unzulässigem Gebrauch der Kategorien also nur einen Vorwurf terminologisch auf den Punkt gebracht, der sich auch bei Jacobi findet.

<sup>13</sup> Zur anderen Lesart gleich mehr.

<sup>14</sup> Schulze, G. E. (1996 [1792]): *Aenesidemus oder über die Fundamente der von Herrn Professor Reinhold in Jena gelieferten Elementar-Philosophie.*, 184 (OP 263 f.).

<sup>15</sup> Schulze, G. E. (1996 [1792]): *Aenesidemus oder über die Fundamente der von Herrn Professor Reinhold in Jena gelieferten Elementar-Philosophie*, 206 (OP 296 f.).

Es gibt einige Passagen bei Schulze und Jacobi, die so klingen, als behaupteten diese, dass Thesen über vorstellungstranszendente Ursachen innerhalb von Kants System nicht bloß unbegründet, sondern sogar sinnlos seien. In dem vorletzten Zitat aus dem *Aenesidemus* kommt diese Kritik zum Beispiel dann zum Ausdruck, wenn Schulze – in direkter Anlehnung an eine Passage aus der *Kritik der reinen Vernunft* (vgl. A 240/B 298 f.) – schreibt, dass die Kategorien für Kant „weder Sinn noch Bedeutung haben“, wenn wir sie auf Dinge außerhalb der Zeit (wie Dinge an sich) anwenden. Einen ähnlichen Vorwurf könnte man hinter Jacobis obiger Formulierung vermuten, dass dann, wenn wir von vorstellungstranszendenten Ursachen sprechen, „in der tiefsten Dunkelheit verborgen [bleibt], [...] von welcher Art ihre Beziehung auf die Wirkung sei“<sup>16</sup>

Die genannten drei Gründe für die Unmöglichkeitsbehauptung generieren zusammen mit der ebenfalls gut begründeten Unverzichtbarkeitsbehauptung eine scheinbar unüberwindliche Spannung in Kants System. Jacobi bringt sie mit seinen berühmten Worten über Kants Voraussetzung affizierender Dinge an sich zum Ausdruck:

Ich muß gestehen, daß dieser Anstand mich bey dem Studio der Kantischen Philosophie nicht wenig aufgehalten hat, so daß ich verschiedene Jahre hintereinander die Critik der reinen Vernunft immer wieder von vorne anfangen mußte, weil ich unaufhörlich darüber irre wurde, daß ich *ohne* jene Voraussetzung in das System nicht hineinkommen, und mit jener Voraussetzung darinn nicht bleiben konnte.<sup>17</sup>

Wie kann man auf die Spannung zwischen Unverzichtbarkeitsbehauptung und Unmöglichkeitsbehauptung reagieren, wenn man grundsätzlich Sympathien für Kants Projekt hat? Zweifellos am besten dadurch, dass man zeigt, dass eine dieser beiden Behauptungen falsch ist. Im Falle der Unmöglichkeitsbehauptung müsste man dazu alle drei von Jacobi und Schulze angeführten Gründen für diese Behauptung ausräumen. Eine Möglichkeit auf den dritten Grund zu reagieren, besteht darin, Kants Aussagen über die Sinnlosigkeit von Aussagen über Dinge, die nicht in Raum und Zeit sind, weniger stark zu lesen, als der Einwand dies voraussetzt. Und in der Tat hat Kant selbst in seinem eigenen Handexemplar der ersten

<sup>16</sup> Jacobi, F. H. (2004 [1785]). „Ueber den Transscendentalen Idealismus“, 110. Sollte dieser dritte Grund tatsächlich eine Rolle für Jacobis Unmöglichkeitsbehauptung gespielt haben, würde das erklären, weshalb er schreibt, Kants transzendentaler Idealismus sei „mit sich selbst in wahrhaft unaussprechliche Widersprüche geraten“ (ebd. 112). Die These, dass die Inkonsistenz in Kants System „unaussprechlich“ ist – Jacobi betont diese Charakterisierung durch Hervorhebung im Druck –, würde dann bedeuten, dass sie nicht so sehr darin besteht, dass Kant der These der Affektion durch Dinge an sich sowohl zustimmen als auch sich dieser Zustimmung enthalten muss, als vielmehr darin, dass er ihr zustimmen und sie zugleich für sinnlos halten muss.

<sup>17</sup> Jacobi, F. H. (2004 [1785]). „Ueber den Transscendentalen Idealismus“, 109.

Auflage der *Kritik der reinen Vernunft* Änderungsvorschläge in genau diesem Sinne notiert. Er versteht dort Behauptungen der Form, dass wir die Kategorie der Kausalität sinnvoll gar nicht auf Dinge an sich anwenden können, systematisch mit dem Zusatz „[...] wenn sie Erkenntnis verschaffen sollen“ (vgl. z.B. A 246). Nimmt man diese Zusätze ernst, dann lässt Kant es also zu, dass wir zumindest sinnvolle Gedanken über Dinge an sich haben können, wenn wir auch nie erkennen können, ob diese Gedanken wahr sind.<sup>18</sup>

Kann man auf der Grundlage der Unterscheidung zwischen Denken und Erkennen auch die ersten beiden Gründe für die Unmöglichkeitsbehauptung entkräften? Laut Schulze kann man Reinholds Auseinandersetzung mit Jacobis Kritik als den Versuch verstehen, eben dies zu tun. Er unterstellt Reinhold die These, dass man als Kantianer nur annehmen müsse, dass wir uns Dinge an sich als Ursachen unserer Vorstellungen *denken* müssen, nicht aber dass wir diese *erkennen* können.<sup>19</sup> Und er zitiert eine Passage, in der Reinhold den ontologischen Status des Dinges an sich auf die folgende Weise charakterisiert, um die These, dass es solche Dinge gibt, mit dem Kantischen System kompatibel zu machen. Die Passage lautet: „Das Ding an sich ist [...], wenn wir es von den Erscheinungen, denen es zum Grunde liegt, unterschieden, nichts als ein Produkt der Vernunft und als ein logisches Ding“.<sup>20</sup> Die Rede vom Ding an sich als „logischem Ding“ beschreibt tatsächlich sehr gut die Stellung, die Gegenständen, die nicht solche unserer sinnlichen Anschauung sind, in Kants System zukommen kann, ohne diesem System zu widersprechen. Wie Kants Metaphysikvorlesungen deutlich machen, verwendet er die Ausdrücke „Objekt im logischen Verstande“ und „logisches Etwas“ zur Rede über Dinge, die unter denjenigen Gegenstandsbegriff fallen, den er am Ende der transzendentalen Analytik als höchsten Begriff der Transzendentalphilosophie bezeichnet und als „Begriff von einem Gegenstande überhaupt (problematisch genommen und unausgemacht, ob er Etwas oder Nichts sei)“ (A 290/B 346) charakterisiert.<sup>21</sup> Zu den Gegenständen, die „nicht Etwas sondern Nichts“ sind,

<sup>18</sup> Im Rahmen von Kants Gesamtphilosophie ist diese Einschränkung der Sinnlosigkeitsthese sehr nachvollziehbar, schließlich macht Kant im Rahmen seiner Moralphilosophie an zentraler Stelle Aussagen über unseren freien Willen als die nicht-sinnliche Ursache unserer Handlungen, und es wäre sehr merkwürdig, wenn er all diese Aussagen für sinnlos halten müsste.

<sup>19</sup> Vgl. Schulze, G. E. (1996 [1792]): *Aenesidemus oder über die Fundamente der von Herrn Professor Reinhold in Jena gelieferten Elementar-Philosophie*, 207 (OP 299 ff.).

<sup>20</sup> Schulze, G. E. (1996 [1792]): *Aenesidemus oder über die Fundamente der von Herrn Professor Reinhold in Jena gelieferten Elementar-Philosophie*, 212 Anm. 34 (OP 307).

<sup>21</sup> Vgl. *Vorlesungen über Metaphysik (L<sub>2</sub> nach Pölitz)*, AA XXVIII 544 und 555; vgl. dazu Rosefeldt, Tobias (2000). *Das logische Ich. Kant über den Gehalt des Begriffes von sich selbst*. Berlin: Philo Verlag, 71 ff.



gehört für Kant das sogenannte „Gedankending“ bzw. „ens rationis“, das er als den „Gegenstand eines Begriffs, dem gar keine anzugebende Anschauung correspondirt“ (A 290/B 347), definiert. Da Kant deutlich macht, dass man auch solche Gedankendinge durch die Kategorien denkt, scheint er in seinem System Platz zu haben für Gegenstände, auf die die Kategorie der Kausalität angewandt werden kann, obwohl sie nicht Gegenstände der Anschauung sind.

Schulze führt im *Aenesidemus* zwei Argumente dafür an, dass die Unterscheidung zwischen Denken und Erkennen und ein Verständnis von Dingen an sich als Gedankendingen nicht dazu geeignet ist, Kant gegen eine Kritik wie die von Jacobi zu verteidigen. Sein erstes Argument lautet folgendermaßen:

Nun ist ja aber in dem vorliegenden Streit zwischen der Elementar-Philosophie und ihren Gegnern gar nicht davon die Rede, ob wir nicht vielleicht vermöge der Einrichtung unsers Erkenntnisvermögens gezwungen sind, die Anschauungen der Gegenstände im Raume als abhängig von einem Dinge an sich zu *denken* [...]; sondern vielmehr davon, ob es außer unsern Vorstellungen und unabhängig von denselben, so ein Etwas realiter gäbe, als wir unter einem Dinge an sich verstehen, und ob dieses Etwas mit den Anschauungen wirklich in Kausal-Verbindung stehe. Behauptet man nun, das Ding an sich existiere nur dem Begriffe davon nach in unserer Vernunft [...], so muß man auch eingestehen, daß es eigentlich gar keine Dinge an sich realiter gäbe, und daß also unsern Vorstellungen gar keine wirkliche Abhängigkeit von diesen Dingen an sich zukomme.<sup>22</sup>

Anm. 34 auf S. 306?307? s. Fn o.

Man kann Schulze hier so verstehen, dass die Unterscheidung zwischen Denken und Erkennen nichts gegen den oben genannten zweiten Grund für die Unmöglichkeitsbehauptung auszurichten vermag (und also *a fortiori* auch nichts gegen den ersten). Selbst wenn man mit Kant die Möglichkeit inhaltsvoller *Gedanken* über Dinge an sich als Ursachen unserer Vorstellungen zugestehen kann, scheint Kant keinerlei Rechtfertigung für die von ihm gemachte Annahme zu haben, dass es solche Dinge gibt, wenn er zugesteht, dass wir dies nicht *erkennen* können.

Schulzes zweites Argument macht deutlich, dass sich die Charakterisierung von Dingen an sich als Gedankendingen gerade nicht mit der Rolle verträgt, die diese in Kants Theorie sinnlicher Erkenntnis spielen:

Ist nun das Ding an sich in seinem Unterschiede von den sinnlichen Vorstellungen bloß eine Idee oder ein logisches Ding, so muß man, um dartun zu können, daß der Stoff der sinnlichen Vorstellungen etwas von demselben Gegebenes sei, voraussetzen, daß eine Idee und ein bloß

<sup>22</sup> Schulze, G. E. (1996 [1792]): *Aenesidemus oder über die Fundamente der von Herrn Professor Reinhold in Jena gelieferten Elementar-Philosophie*, 211 (OP 305 f.); vgl. auch ebd. 212 (OP 306 ff.), Anm. 34)

Nr. der Anm.?

logisches Ding etwas geben und die Rezeptivität affizieren könne, welches doch offenbar absurd ist.<sup>23</sup>

Schulze hat völlig Recht: Zwar kann Kant im Rahmen seines Systems zugestehen, dass es außer Erscheinungen auch Gedankendinge gibt, aber er weist diesen Gedankendingen einen denkbar bescheidenen ontologischen Status zu. Gedankendinge sind so etwas wie die rein intentionalen Gegenstände von Begriffen, denen keine Anschauung entspricht, und es gibt sie nur, weil und solange jemand einen Begriff von ihnen hat. Sie sind gerade nicht vorstellungstranszendente Gegenstände wie Dinge an sich es ja sein sollen und angesichts von Kants Affektionstheorie auch sein müssen. Affektion soll – um Jacobis Worte zu gebrauchen – ein „reales Medium zwischen Realem und Realem, ein wirkliches Mittel von Etwas zu Etwas“ sein. Ein Gedankending ist nach Kants eigener Theorie aber kein ‚Etwas‘, sondern ein ‚Nichts‘ (vgl. *KrV* A 290 ff./B 346 ff.).

Bis auf weiteres muss der Versuch, die Spannung zwischen Unverzichtbarkeitsbehauptung und Unmöglichkeitensbehauptung dadurch aufzuheben, dass man die Unmöglichkeitensbehauptung widerlegt, also als gescheitert angesehen werden. Jacobi kommt zu dem Schluss, dass jemand, der dem Kantischen Projekt mit Sympathie gegenüber steht, letztlich keine andere Wahl hat, als bei der Unverzichtbarkeitsbehauptung anzusetzen. Wenn Kant ein konsistentes System vertreten möchte, müsse er auf die Annahme vorstellungstranszendenter Gegenstände und also auch auf die Abgrenzung von einem radikalen Außenweltskeptizismus verzichten. Er schreibt: „Der transscendentale Idealist muß also den Muth haben, den kräftigsten Idealismus, der je gelehrt worden ist, zu behaupten, und selbst vor dem Vorwurfe des spekulativen Egoismus [gemeint ist der Solipsismus; T. R.] sich nicht zu fürchten, weil er sich unmöglich in seinem System behaupten kann, wenn er auch nur diesen letzten Vorwurf von sich abtreiben will.“<sup>24</sup>

Jacobi selbst hält diese Konsequenz für so absurd, dass sie für ihn einer Widerlegung der Kantischen Philosophie nahekommt. Erst Fichte hat versucht, Kants Grundideen im Sinne des von Jacobi geforderten „kräftigen Idealismus“ affirmativ weiterzuentwickeln. In seinem *Versuch einer neuen Darstellung der Wissenschaftslehre* von 1797/98 sagt er über die Idee, im Rahmen des Kantischen Systems subjektunabhängige Gegenstände für unsere Vorstellungen und deren Gehalte verantwortlich zu machen: „Diese Absurdität irgend einem Menschen, der seiner Vernunft noch mächtig ist, zuzutrauen, ist mir wenigstens unmöglich“,<sup>25</sup> und er will

<sup>23</sup> Schulze, G. E. (1996 [1792]): *Aenesidemus oder über die Fundamente der von Herrn Professor Reinhold in Jena gelieferten Elementar-Philosophie*, 212 f. Anm. (OP 308).

<sup>24</sup> Jacobi, F. H. (2004 [1785]). „Ueber den Transscendentalen Idealismus“, 112.

<sup>25</sup> Fichte, Johann Gottlieb (1970 [1797/98]). *Versuch einer neuen Darstellung der Wissenschafts-*

sie deswegen auch nicht Kant selbst zutrauen. Was wir als gute Kantianer annehmen dürfen ist laut Fichte nichts als die Existenz unserer Vorstellungen und das mit manchen von ihnen verbundene Bewusstsein, das wir über ihren Gehalt nicht willkürlich bestimmen können und insofern beschränkt sind (ebd. 242 f.). Die Vorstellungen, bei denen dies der Fall ist, sind diejenigen, die Kant Empfindungen genannt hätte, die Fichte aber lieber als Gefühle bezeichnet: als „das Gefühl des Süßen, Roten, Kalten u. d. gl.“ (ebd. 243) oder allgemein als das Gefühl „so und so bestimmt“ zu sein (ebd.). „Dieses ursprüngliche Gefühl aus der Wirksamkeit eines Etwas weiter erklären zu wollen“, so schreibt Fichte weiter, „ist der Dogmatismus der Kantianer, den ich soeben gezeigt habe, und den sie gern Kant aufbürden möchten. Dieses ihr Etwas ist nothwendig das leidige Ding an sich“ (ebd.). Als nicht-dogmatische Kantianer dürfen wir laut Fichte zwar annehmen, dass sich unsere Vorstellungen auf Gegenstände beziehen, diese Gegenstände müssen selbst aber als Produkt des menschlichen Verstandes verstanden werden, so dass unter dem Gegenstandsbezug von Vorstellungen nicht mehr verstanden werden darf als die Tatsache, dass unsere Vorstellungen auf eine gewisse nicht unserem Belieben anheim gestellte Weise miteinander verbunden sind. Wenn dies der einzig sinnvolle Begriff eines unabhängigen Gegenstands ist, ist es unzulässig, die Tatsache, dass Vorstellungen mit einem bestimmten empirischen Gehalt in uns sind, dadurch zu erklären, dass ihr Gegenstand auf bestimmte Weise beschaffen ist. Schließlich ist dieser Gegenstand ja selbst durch die Vorstellungen diesen Gehalts konstituiert. Die genannte Erklärung ist laut Fichte im Rahmen des Kantischen Systems aber nicht nur unmöglich, sondern auch unnötig. Wir sollten zugestehen, so Fichte, dass „bei dem unmittelbaren Gefühle [...] alle transscendentale Erklärung ein Ende“ hat (ebd.), d.h. dass wir – anders als die Unverzichtbarkeitsbehauptung sagt – die Tatsache, dass wir Vorstellungen mit einem bestimmten empirischen Gehalt haben, im Rahmen der Transzendentalphilosophie gar nicht weiter erklären müssen, sondern als unhintergehbare Faktum anerkennen sollten.

So kursorisch diese Darstellung der ersten 15 Jahre Rezeptionsgeschichte von Kants Lehre vom Ding an sich gewesen ist, so hat sie doch hoffentlich eines deutlich gemacht: Wenn man mit dem transzendentalen Idealismus diejenige Strategie zur Widerlegung des Außenweltskeptizismus verbindet, die Kant im vierten Paralogismus der A-Auflage verfolgt, und wenn man die Unterscheidung zwischen erkennbaren Erscheinungen und unerkennbaren Dingen an sich nach dem Modell versteht, das dieser Strategie zu Grunde liegt, dann führt der Versuch,

---

lehre. In: J. G. Fichte, *Gesamtausgabe der Bayerischen Akademie der Wissenschaften*. Hrsg. von R. Lauth und H. Gliwitzky. Stuttgart-Bad Cannstatt: Friedrich Frommann Verlag, Band I, 4., 239.

Kants System konsequent zu Ende zu denken, zwangsläufig zu einem Idealismus à la Fichte. Das kann leicht den Eindruck erwecken, als sei die Entwicklung von Kant zu Fichte insgesamt systematisch alternativlos, d.h. artikuliere nur Spannungen, die in Kants Philosophie objektiv vorhanden sind und überwinde diese schließlich. Im Folgenden möchte ich zeigen, dass dieser Eindruck täuscht. Bereits 1783 in den *Prolegomena*, d.h. zwei Jahre nach Erscheinen der ersten Auflage der *Kritik der reinen Vernunft*, besonders aber 1787 in deren zweiter Auflage hat Kant seine These über die Unterscheidung zwischen Dingen an sich und Erscheinungen und seine Ansicht über das Verhältnis dieser Unterscheidung zum Problem des Außenweltskeptizismus so radikal gegenüber seiner Darstellung im Paralogismenkapi- tel aus der ersten Auflage geändert, dass seine Rede vom Ding an sich gegen die zuletzt dargestellte Kritik verteidigt werden kann. Leider ist das keinem seiner Kritiker aufgefallen.

### 3 Die Dinge, die uns erscheinen

Als die Garve/Feder-Rezension erschien, schrieb Kant gerade an seinen *Prolegomena*. Er war über die Rezension so erbost, dass er diesem Werk einen Anhang hinzufügte, in dem er dem Rezensenten vorwirft, praktisch keines der zentralen Argumente, die er für seinen transzendentalen Idealismus liefert, erwähnt zu haben (vgl. AA V 372 ff.). Mit dieser Kritik hat Kant völlig Recht. Dennoch hat ihn der oben dargestellte Vorwurf, sein transzendentaler Idealismus liefere auf einen Idealismus à la Berkeley hinaus, so sehr verunsichert, dass er sich genötigt sah, sowohl in den *Prolegomena* als auch später in der zweiten Auflage der *Kritik der reinen Vernunft* darauf durch einige Klarstellungen zu reagieren. Ich zitiere noch einmal aus der bereits erwähnten Passage aus den *Prolegomena*, in der er den Idealismusvorwurf zurückweist:

[...] es sind uns Dinge als außer uns befindliche Gegenstände unserer Sinne gegeben, allein von dem, was sie an sich selbst sein mögen, wissen wir nichts [...]. Demnach gestehe ich allerdings, daß es außer uns Körper gebe, d.i. Dinge, die, obzwar nach dem, was sie an sich selbst sein mögen, uns gänzlich unbekannt, wir durch die Vorstellungen kennen, welche ihr Einfluß auf unsre Sinnlichkeit uns verschafft, und denen wir die Benennung eines Körpers geben [...] (AA IV 289).

Sehen wir uns genauer an, was Kant hier über Körper sagt. Im Paralogismenkapi- tel der ersten Auflage war seine Position klar: Körper sind letztlich selbst nichts als Vorstellungen, d.h. mentale Zustände des Subjekts. Hier lautet die Charakterisierung nun anders: Körper sind die „außer uns befindlichen Gegenstände unserer Sinne“, also diejenigen Dinge, die wir mit Hilfe unserer Sinne wahrnehmen.

Sie sind nicht selbst Vorstellungen, sondern Dinge die wir „durch die Vorstellungen kennen, welche ihr Einfluß auf unsre Sinnlichkeit uns verschafft“. Anders als zuvor fungieren Vorstellungen hier also nicht mehr als die Gegenstände unserer Wahrnehmung, sondern als Wahrnehmungsvehikel. Wir haben Vorstellungen, wenn wir Körper wahrnehmen, aber wir nehmen nicht Vorstellungen wahr, wenn wir Körper wahrnehmen. Das bedeutet, dass Kant eine Annahme fallen lässt, die sowohl dem Erkenntnismodell des transzendentalen Realismus als auch dem des transzendentalen Idealismus unhinterfragt zu Grunde lag (vgl. Abb. 1 und 2), die Annahme nämlich, dass die unmittelbaren Gegenstände unserer Wahrnehmung immer unsere eigenen Vorstellungen sind. Er ersetzt sie nun durch die Annahme, dass wir diejenigen vorstellungstranszendenten Gegenstände wahrnehmen, die die Vorstellungen in uns hervorrufen.<sup>26</sup>

Diese Änderung wirft natürlich umgehend die folgende Frage auf: Wenn wir vorstellungstranszendente Gegenstände wahrnehmen können, was bleibt dann von Kants These, dass wir immer nur Erscheinungen, nicht aber Dinge an sich erkennen können? In der zitierten Passage schreibt Kant über die wahrgenommenen Körper, dass sie „Dinge [seien, die] *nach dem, was sie an sich selbst sein mögen*, uns gänzlich unbekannt“ sind. Dinge an sich tauchen in dieser Formulierung also nicht als eine weitere von den sinnlich wahrnehmbaren Körpern unterschiedene Entität auf. Kant sagt vielmehr von ein und denselben Entitäten, den Körpern, dass wir sie einerseits durch die Vorstellungen kennen, die sie in uns hervorrufen,

---

<sup>26</sup> In dem zuvor genannten Anhang zu den *Prolegomena* reagiert Kant auf den Berkeley-Vergleich mit dem Hinweis, dass Berkeley anders als er selbst keine Theorie synthetischer Erkenntnis a priori entwickle, deswegen über kein Wahrheitskriterium verfüge und also nicht zwischen Schein und Wirklichkeit unterscheiden könne (vgl. AA V 375). Diese Replik unterscheidet sich stark von derjenigen im Haupttext der *Prolegomena*, die ich hier dargestellt habe, und ist mit einer Konzeption der Unterscheidung zwischen Dingen an sich und Erscheinungen wie der aus dem vierten Paralogismus vereinbar. Die Tatsache, dass Kant in den *Prolegomena* zwischen zwei so verschiedene Strategien zur Er widerung auf den Idealismus-Vorwurf schwankt, ist meines Erachtens ein Beleg dafür, wie unvorbereitet ihn dieser Vorwurf gegen seine Theorie getroffen hat. Wie ich im Folgenden deutlich machen möchte, hat er sich spätestens bis zur zweiten Auflage der *Kritik der reinen Vernunft* dann für die Strategie aus dem Haupttext entschieden. Dass diese Strategie besser zu Kants eigentlichen Intentionen passt, ist in der Literatur natürlich umstritten. Dina Emundts zum Beispiel argumentiert dafür, dass eine Abgrenzung von Kant und Berkeley im Sinne des Anhangs zu den *Prolegomena* erfolgversprechender ist als eine, die Kant starke Annahmen über subjekt-unabhängige Gegenstände zuschreibt, weil sie der Meinung ist, dass Kant diese Annahmen im Rahmen seines Systems nicht machen darf (vgl. Emundts, Dina (2008). „Kant and Berkeley on Objectivity“. In: B. Longuenesse, D. Garber (ed.). *Kant and the Early Moderns*. Princeton: Princeton University Press, 117–142.). Ich werde im folgenden Abschnitt 4 zu zeigen versuchen, dass man diese letzte Annahme aufgeben kann, wenn man die hier vorgeschlagene Interpretation von Kants Rede von Dingen an sich zu Grunde legt.

dadurch aber andererseits nicht erkennen, wie sie an sich selbst beschaffen sind. Noch unmissverständlicher macht er diesen Punkt in einer Passage aus der zweiten Auflage der *Kritik der reinen Vernunft* deutlich, in der er sich wiederum gegen den Vorwurf wehrt, dass er einen Idealismus vertrete, der äußere Gegenstände in Vorstellungen, d.h. in bloßen Schein verwandelt. Er schreibt dort:

Wenn ich sage: im Raum und der Zeit stellt die Anschauung [die] äußeren Objecte [...] vor, so wie es unsere Sinne afficirt, d.i. wie es erscheint, so will das nicht sagen, daß diese Gegenstände ein bloßer Schein wären. Denn in der Erscheinung werden jederzeit die Objecte, ja selbst die Beschaffenheiten, die wir ihnen beilegen, als etwas wirklich Gegebenes angesehen, nur daß, so fern diese Beschaffenheit nur von der Anschauungsart des Subjects in der Relation des gegebenen Gegenstandes zu ihm abhängt, dieser Gegenstand als Erscheinung von ihm selber als Object an sich unterschieden wird (*KrV* B 69).

Kant ist hier so explizit wie man es sich nur wünschen kann: Dinge an sich und Erscheinungen sind nicht zwei verschiedene Arten von Gegenständen (wahrnehmbare, mit Vorstellungen identische Körper einerseits und ihre vorstellungstranszendenten Ursachen andererseits); vielmehr wird ein und derselbe Gegenstand als Erscheinung *von ihm selber* als Ding an sich unterschieden. In anderen Worten: Von ein und demselben Gegenstand erkennen wir einerseits, wie er uns erscheint, andererseits bleibt uns verborgen, wie er an sich selbst beschaffen ist.<sup>27</sup>

Die Passage gibt zudem einen Hinweis darauf, was Kant eigentlich damit meint, wenn er sagt, dass wir nicht erkennen können, wie die Dinge an sich selbst beschaffen sind. Er schreibt, dass alle Beschaffenheiten, die wir an den von uns verschiedenen Gegenständen wahrnehmen können (d.h. alle seine raum-zeitlichen Eigenschaften), „nur von der Anschauungsart des Subjects in der Relation des gegebenen Gegenstandes zu ihm abhäng[en]“. Bei den Eigenschaften, die

<sup>27</sup> In diesem Sinn äußert sich Kant auch in B XXVII, wo er von der „Unterscheidung der Dinge als Gegenstände der Erfahrung von *eben denselben* als Dingen an sich selbst“ spricht, und in B 306, wo er „Gegenstände als Erscheinungen Sinnenwesen (*Phaenomena*)“ und „*eben dieselbe* nach [ihrer Beschaffenheit an sich selbst], wenn wir sie gleich in derselben nicht anschauen, [...] Verstandeswesen (*Noumena*)“ nennt (Hervorhebungen von mir; vgl. auch *Opus postumum*, AA XXII 26 und 43). Die Idee, dass die Unterscheidung zwischen Erscheinungen und Dingen an sich keine zwischen zwei verschiedenen Arten von Gegenständen, sondern eine zwischen zwei verschiedenen Aspekten dieser Gegenstände ist, geht auf Prauss und Allison zurück (vgl. Prauss, Gerold (1974). *Kant und das Problem der Dinge an sich*. Bonn: Bouvier Verlag; Allison, Henry (1983). *Kant's Transcendental Idealism. An Interpretation and Defense*. New Haven, London: Yale University Press). Meine Interpretation der Unterscheidung unterscheidet sich von derjenigen von Prauss und Allison, dass ich die Rede von Aspekten nicht methodologisch, sondern ontologisch interpretiere. Es geht Kant meiner Meinung nach nicht darum, zwei verschiedene Weisen zu unterscheiden, auf die man ein und dieselben Dinge thematisieren kann, sondern um zwei verschiedene Arten von Eigenschaften, die ein und dieselben Gegenstände haben.

wir an einem Ding erkennen können, handelt es sich also um Eigenschaften, die in einer gewissen Weise von uns Subjekten *abhängen*, genauer von unserer Anschauungsart, d.h. von der Weise, wie wir kognitiv beschaffen sind und auf das Ding reagieren. In einer Fußnote zu der eben zitierten Passage erläutert Kant diese Form von Subjektabhängigkeit durch eine Analogie zu traditionellen sekundären Qualitäten: So wie Farben außergeistigen Gegenstände nicht an sich selbst, d.h. unabhängig von uns zukommen, sondern nur deswegen, weil wir mit bestimmten Empfindungen auf diese Gegenstände reagieren, so sollen alle raum-zeitlichen Eigenschaften den außergeistigen Gegenständen nicht an sich selbst zukommen, sondern nur deswegen, weil unsere Anschauungen gemäß unserer Anschauungsformen Raum und Zeit strukturiert sind (vgl. B 69 f., Anm.).<sup>28</sup> Alle erkennbaren raum-zeitlichen Eigenschaften außergeistiger Gegenstände sind demnach Eigenschaften, die unsere kognitive Reaktion auf diese Gegenstände betreffen. In B 59 schreibt Kant:

Wir haben also sagen wollen: [...] daß die Dinge, die wir anschauen, nicht das an sich selbst sind, wofür wir sie anschauen, noch ihre Verhältnisse so an sich selbst beschaffen sind, als sie uns erscheinen [...]. Was es für eine Bewandtniß mit den Gegenständen an sich und abgesehen von aller dieser Receptivität unserer Sinnlichkeit haben möge, bleibt uns gänzlich unbekannt. Wir kennen nichts als unsere Art, sie wahrzunehmen, die uns eigenthümlich ist, die auch nicht nothwendig jedem Wesen, ob zwar jedem Menschen, zukommen muß.

Statt davon zu sprechen, dass wir nicht wissen, wie die Dinge an sich selbst beschaffen sind, sondern lediglich „unsere Art, sie wahrzunehmen“ kennen, spricht Kant an verschiedenen anderen Stellen seines Werks auch davon, dass wir lediglich *die Weise erkennen, auf die uns die Dinge, deren An-sich-Sein uns unbekannt ist, affizieren*. An diesen Stellen wird zudem deutlich, inwiefern die Rede von Dingen als Erscheinungen auf die Annahme verpflichtet ist, dass diese Dinge auch irgendwie an sich selbst beschaffen sind. Ich zitiere einige Stellen:

[W]enn wir die Gegenstände der Sinne wie billig als bloße Erscheinungen ansehen, so gestehen wir hiedurch doch zugleich, daß ihnen ein Ding an sich selbst zum Grunde liege, ob wir dasselbe gleich nicht, wie es an sich beschaffen sei, sondern nur seine Erscheinung, d.i. die Art, wie unsre Sinnen von diesem unbekannten Etwas afficirt werden, kennen. Der Verstand

<sup>28</sup> Lucy Allais stellt diese Analogie zwischen Kantischen Erscheinungseigenschaften und sekundären Qualitäten in das Zentrum ihrer Interpretation von Kants transzendentalen Idealismus (vgl. Allais, Lucy (2007). „Kant’s Idealism and the Secondary Quality Analogy“. In: *Journal of the History of Philosophy* 45, 459–484), ohne allerdings wie ich auf der Grundlage der Analogie Erscheinungseigenschaften als dispositionale Eigenschaften zu interpretieren (vgl. dazu neben der folgenden Darstellung auch Rosefeldt, Tobias (2007). „Dinge an sich und sekundäre Qualitäten“. In: J. Stolzenberg (Hg.). *Kant in der Gegenwart*. Berlin, New York: De Gruyter, 167–209).

also, eben dadurch daß er Erscheinungen annimmt, gesteht auch das Dasein von Dingen an sich selbst zu, und so fern können wir sagen, daß die Vorstellung solcher Wesen, die den Erscheinungen zum Grunde liegen, mithin bloßer Verstandeswesen nicht allein zulässig, sondern auch unvermeidlich sei (*Prolegomena*, AA IV 314 f.).

[A]lle Vorstellungen, die uns ohne unsere Willkür kommen (wie die der Sinne), [geben] uns die Gegenstände nicht anders zu erkennen [...], als sie uns afficiren, wobei, was sie an sich sein mögen, uns unbekannt bleibt [...], [so daß wir] bloß zur Erkenntniß der Erscheinungen, niemals der Dinge an sich selbst gelangen können. Sobald dieser Unterschied [...] einmal gemacht ist, so folgt von selbst, daß man hinter den Erscheinungen doch noch etwas anderes, was nicht Erscheinung ist, nämlich die Dinge an sich, einräumen und annehmen müsse, ob wir gleich uns von selbst bescheiden, daß, da sie uns niemals bekannt werden können, sondern immer nur, wie sie uns afficiren, wir ihnen nicht näher treten und, was sie an sich sind, niemals wissen können (*Grundlegung zur Metaphysik der Sitten*, AA IV 451).

Die Sinnlichkeit und ihr Feld, nämlich das der Erscheinungen, wird selbst durch den Verstand dahin eingeschränkt: daß sie nicht auf Dinge an sich selbst, sondern nur auf die Art gehe, wie uns vermöge unserer subjectiven Beschaffenheit Dinge erscheinen. Dies war das Resultat der ganzen transscendentalen Ästhetik, und es folgt auch natürlicher Weise aus dem Begriffe einer Erscheinung überhaupt: daß ihr etwas entsprechen müsse, was an sich nicht Erscheinung ist, weil Erscheinung nichts für sich selbst und außer unserer Vorstellungsart sein kann, mithin, wo nicht ein beständiger Cirkel herauskommen soll, das Wort Erscheinung schon eine Beziehung auf Etwas anzeigt, dessen unmittelbare Vorstellung zwar sinnlich ist, was aber an sich selbst, auch ohne diese Beschaffenheit unserer Sinnlichkeit (worauf sich die Form unserer Anschauung gründet), Etwas, d.i. ein von der Sinnlichkeit unabhängiger Gegenstand, sein muß (*KrV* A 251 f.).<sup>29</sup>

Daß wir die Dinge nicht so kennen, wie sie an sich selbst sind, sondern nur so, wie sie uns affizieren, heißt für Kant also, daß wir von Gegenständen nur wissen können, daß sie so beschaffen sind, daß sie bestimmte sinnliche Vorstellungen in uns hervorrufen. Da die Beschaffenheit dieser Vorstellungen wiederum von unserer kognitiven Verfasstheit abhängt, können wir ausschließlich subjektabhängige Eigenschaften von Gegenständen erkennen.<sup>30</sup> Wie die Zitate zeigen, ist Kant ferner der Meinung, dass wir von einem Gegenstand allein dadurch, dass wir ihn als Erscheinung in seinem Sinne charakterisieren, *ipso facto* annehmen, dass er irgendwie an sich selbst beschaffen ist, d.h. irgendwelche subjektunabhängigen Eigenschaften haben muss, auch wenn wir nicht wissen, welche subjektunabhän-

<sup>29</sup> Vgl. auch B 59–61, A 44/ B 61 und A 358.

<sup>30</sup> Dass die Beschaffenheit der Vorstellungen zum Teil von Anschauungsformen abhängt, die unserem Geist wesentlich sind, erklärt dann, dass wir Wissen *a priori* davon haben können, wie uns Gegenstände erscheinen.



gigen Eigenschaften dies sind. Es ist der Begriff der Erscheinung, der festlegt, dass es nur dann Erscheinungen geben kann, wenn es auch Dinge an sich gibt.<sup>31</sup>

Ich habe an anderer Stelle dafür argumentiert, dass man sowohl die Subjektabhängigkeit sinnlich erkennbarer raum-zeitlicher Eigenschaften als auch die Tatsache, dass die Existenz solcher Eigenschaften diejenige subjektunabhängiger Eigenschaften impliziert, am plausibelsten dadurch rekonstruieren kann, dass man raum-zeitliche Eigenschaften als Dispositionen dazu versteht, in Wesen mit unseren Anschauungsformen eine bestimmte Art von Vorstellung hervorzurufen, und eine solche Disposition wiederum als die höherstufige Eigenschaften, *irgendeine* subjektunabhängige Eigenschaft zu haben, durch deren Vorliegen unter geeigneten Umständen die jeweilige Vorstellung hervorgerufen wird.<sup>32</sup> An dieser Stelle möchte ich mich damit begnügen, Kants Behauptungen anhand einer Analogie verständlich zu machen. Ein philosophisch unkontroverses Beispiel für eine Eigenschaft von Gegenständen, die von unserer Beschaffenheit und unserer Reaktion auf diese Gegenstände abhängt, ist die Eigenschaft giftig zu sein. Giftig zu sein ist einerseits eine Eigenschaft, die von uns verschiedenen Dingen zukommt – z.B. Fliegenpilzen –, andererseits eine Eigenschaft, die diese von uns unabhän-

---

<sup>31</sup> Vgl. KrV B 306 „Gleichwohl liegt es doch schon in unserm Begriffe, wenn wir gewisse Gegenstände als Erscheinungen Sinnenwesen (Phaenomena) nennen, indem wir die Art, wie wir sie anschauen, von ihrer Beschaffenheit an sich selbst unterscheiden: daß wir [...] eben dieselbe nach dieser letzteren Beschaffenheit, wenn wir sie gleich in derselben nicht anschauen, [...] als Gegenstände, bloß durch den Verstand gedacht, jenen gleichsam gegenüber stellen.“ und KrV B XXVII f.: „Gleichwohl wird, welches wohl gemerkt werden muß, doch dabei immer vorbehalten, daß wir eben dieselben Gegenstände auch als Dinge an sich selbst, wenn gleich nicht erkennen, doch wenigstens müssen denken können. Denn sonst würde der ungereimte Satz daraus folgen, daß Erscheinung ohne etwas wäre, was da erscheint.“

<sup>32</sup> Für eine ausführliche Darstellung der Interpretation vgl. Rosefeldt, Tobias (2007). „Dinge an sich und sekundäre Qualitäten“, 167–209. Ich hoffe, mit meiner Lesart Horstmanns Anforderung an eine aus heutiger Sicht akzeptable Interpretation von Kants transzendentalen Idealismus zu liefern, die dieser folgendermaßen formuliert: „Die gegenwärtigen Probleme bestehen [...] darin, eine Deutung der Kantischen Lehre von den Dingen an sich und von Raum und Zeit zu finden, die eine bescheidene Lesart dessen zulassen, was der transzendente Idealismus will, eine Lesart, die es erlaubt, Kants Position so zu präsentieren, daß sie sich wenigstens als kompatibel mit der einen oder anderen Version des Empirismus oder des wissenschaftlichen Realismus erweisen läßt“ (Horstmann, Rolf-Peter (1997). „Was bedeutet Kants Lehre vom Ding an sich für seine transzendente Ästhetik?“. In: Ders. *Bausteine kritischer Philosophie. Arbeiten zu Kant*. Bodenheim: Philo Verlag, 36). Ich hoffe, mit meiner Interpretation auch Horstmanns These widerlegen zu können, dass Kants Theorie es ausschließt, im Rahmen einer solchen Realismus-kompatiblen Interpretation „Kant mit irgendwelchen Dingen an sich liebäugeln zu lassen, bei denen sich die Frage nach dem Vorliegen oder Nichtvorliegen von irgendwelchen Eigenschaften sinnvoll stellen läßt“ (ebd. 45).

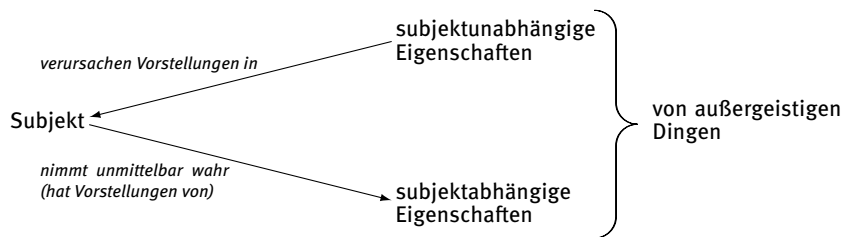
gigen Gegenstände nur in Relation zu uns haben, Fliegenpilze z.B. nur deswegen, weil wir auf eine bestimmte Weise, nämlich mit Vergiftungssymptomen, auf sie reagieren. Wären wir biologisch anders gebaut, wären Fliegenpilze auch nicht giftig. Trotzdem hängt das Giftigsein der Fliegenpilze natürlich nicht ausschließlich von uns ab, sondern liegt ebenso an einer von uns unabhängigen Eigenschaft des Pilzes – einer Eigenschaft, die ihm an sich selbst zukommt. In diesem Fall ist das seine Eigenschaft, den chemischen Stoff Muscimol zu enthalten, der kausal für die Vergiftungssymptome verantwortlich ist.

In analoger Weise ist die Tatsache, dass raum-zeitliche Eigenschaften den wahrgenommenen Dingen nicht an sich selbst zukommen, sondern subjektabhängig sind, damit verträglich, dass diese Dinge auch an sich selbst irgendwie beschaffen sind, d.h. subjektunabhängige Eigenschaften haben, ja sogar haben müssen, um subjektabhängige Eigenschaften zu haben. So wie der Pilz nur deswegen giftig sein kann, weil er eine bestimmte chemische Beschaffenheit hat, die für unsere Reaktion auf ihn verantwortlich ist, so müssen die Gegenstände unserer Sinne auch irgendwelche subjektunabhängigen Eigenschaften haben, um uns erscheinen, d.h. Vorstellungen in uns erregen zu können. Im Falle des Pilzes ist dies deswegen eine begriffliche Wahrheit, weil Giftigsein nichts anderes ist als die Eigenschaft, irgendeine reaktionsunabhängige Eigenschaft zu haben, die unter geeigneten Umständen bei uns Vergiftungssymptome hervorruft. Im Falle Kantischer Erscheinungen erhält man eine analoge begriffliche Wahrheit, wenn man annimmt, dass eine raum-zeitliche Eigenschaft nichts anderes ist als die Eigenschaft, irgendeine reaktionsunabhängige Eigenschaft zu haben, auf Grund deren uns der Gegenstand affiziert, d.h. bestimmte Vorstellungen in uns hervorruft.

Nach diesem Modell ist die Weise, wie die Dinge an sich selbst beschaffen sind, also mitverantwortlich dafür, wie sie uns erscheinen: Dass uns überhaupt etwas als raum-zeitlich strukturiert erscheinen kann, liegt an uns und unseren Anschauungsformen. Aber dass uns dieser Gegenstand rund und jener eckig erscheint, liegt darüber hinaus auch an diesen Gegenständen. So wie es an uns liegt, dass wir überhaupt mit Vergiftungssymptomen auf etwas reagieren können, aber nicht allein an uns liegt, dass der Fliegenpilz giftig, der Steinpilz aber essbar ist. Dies liegt auch an der jeweiligen chemischen Beschaffenheit dieser beiden Pilze. Anders als in der Pilzanalogie können wir laut Kant allerdings überhaupt keine der subjektunabhängigen Eigenschaften der von uns wahrgenommenen Gegenstände erkennen und also auch von keiner solchen Eigenschaft wissen, dass sie der

Grund dafür ist, dass uns das Ding auf die-und-die Weise erscheint. Und genau dies besagt seine These von der Unerkennbarkeit der Dinge an sich.<sup>33</sup>

Ohne Zweifel wirft Kants neues Modell unserer Erkenntnis von äußeren Gegenständen und seine Explikation des Verhältnisses von Erscheinungen und Dingen an sich viele sowohl exegetische als auch systematische Fragen auf, deren Beantwortung den Rahmen dieses Beitrags allerdings sprengen würde. Mir reicht es hier, darauf hinzuweisen, wie verschieden dieses Modell von demjenigen ist, das Kants Argument gegen den Außenweltskeptizismus im vierten Paralogismus zu Grunde lag. Dies kann man anhand einer weiteren Graphik deutlich machen:



**Abb. 3:** Transzendentaler Idealismus 2

Im Rahmen dieses Beitrags stellen sich nun vor allem zwei Fragen zu diesem Modell. Erstens gilt es zu klären, ob Kants neue Explikation des Verhältnisses von Erscheinungen und Dingen an sich ebenfalls von den Einwänden betroffen ist, die Garve, Feder, Jacobi und Schulze gegen Kant formuliert haben. Zweitens wüsste man gerne, welche Konsequenzen die Änderung für Kants Verhältnis zur Herausforderung des Außenweltskeptizismus hat. Ich werde die erste dieser beiden Fragen im nächsten und die zweite im übernächsten und letzten Teil meines Beitrags zu beantworten versuchen.

<sup>33</sup> Genau in diesem Sinne ist die Bemerkung in dem obigen Zitat aus der *Grundlegung* zu verstehen, dass man „hinter den Erscheinungen doch noch etwas anderes, was nicht Erscheinung ist, nämlich die Dinge an sich, einräumen und annehmen müsse, ob wir gleich uns von selbst bescheiden, daß, da sie uns niemals bekannt werden können, sondern immer nur, wie sie uns afficieren, wir ihnen nicht näher treten und, was sie an sich sind, niemals wissen können“ (AA IV 451).

#### 4 Kant antwortet seinen Kritikern

Dem Idealismus-Einwand von Garve und Feder kann Kant klarerweise entgehen. Er gesteht ja, anders als Berkeley, zu, dass wir von uns und unseren Vorstellungen verschiedene Gegenstände wahrnehmen, und sagt lediglich, dass diese Gegenstände nur für uns Körper sind, d.h. im Raum existieren. Dem neuen Modell zufolge müsste Feder also auch nicht die absurde Annahme machen, dass der Königsberger Philosoph, von dem ihm schon so viele Menschen erzählt haben, nichts als eine Vorstellung in seinem Geist ist, sondern er kann weiter annehmen, dass dieser eine von seinen Vorstellungen verschiedene Person ist. Was Feder schlucken muss ist lediglich die Annahme, dass dem Philosophen all die raum-zeitlichen Eigenschaften, die man an ihm wahrnehmen kann – seine Größe und Gestalt zum Beispiel – nicht unabhängig vom menschlichen Geist zukommen, sondern dass er diese nur für Wesen hat, denen die Welt in Raum und Zeit erscheint.

Wie steht es um die Einwände von Jacobi und Schulze? Es ist klar, dass es im Rahmen des neuen Modells bei einer Verteidigung gegen den Inkonsistenzvorwurf darum gehen muss, die Unmöglichkeitsbehauptung zu widerlegen, denn das Modell nimmt ja an, dass es außergeistige Gegenstände sind, die in uns Vorstellungen hervorrufen. Dabei wurde bereits gezeigt, wie man auf den genannten *dritten Grund* für die Unmöglichkeitsbehauptung reagieren kann. Wie oben dargestellt, muss Kant nicht annehmen, dass Gedanken über nicht raum-zeitliche Ursachen sinnlos sind. Er kann also zugestehen, dass wir sinnvolle Gedanken über Dinge an sich als Ursachen unserer Vorstellungen haben können. Um zu sehen, ob der *zweite Grund* für die Unmöglichkeitsbehauptung stichhaltig ist, sollte man sich zwei Fragen stellen: erstens die Frage, ob Kant nach dem neuen Modell zu der Annahme berechtigt ist, dass Dinge an sich – d.h. Träger subjektunabhängiger Eigenschaften – wirklich existieren, d.h. in Jacobis Sinne etwas „Reales“ und nicht bloße Gedankendinge sind; zweitens die Frage, ob er berechtigt ist, diesen Dingen eine kausale Rolle bei der Genese unserer Vorstellungen zuzusprechen.

Ein Problem mit der ersten Frage könnte sein, dass Kant nach seinen eigenen Maßgaben nur die Existenz von solchen Gegenständen annehmen darf, die wir sinnlich wahrnehmen, und dass er deswegen die Existenz von Dingen an sich nicht behaupten darf. Der Einwand wäre zweifellos berechtigt, wenn das Modell des Paralogismenkapitels korrekt wäre und es sich bei Dingen an sich um von den wahrgenommenen Erscheinungen unterschiedene Entitäten handelte. Denn dann wüssten wir von der Existenz von Dingen an sich nur durch einen Schluss von einer wahrnehmbaren Wirkung auf eine nicht-wahrnehmbare Ursache und müssten, wie Jacobi moniert, den Satz des zureichenden Grundes über den Bereich der uns erscheinenden Gegenstände hinaus anwenden. Dem neuen Modell zufolge ist dies aber nicht der Fall. Die Dinge, von denen Kant annimmt, dass sie

irgendwie an sich selbst beschaffen sind, nehmen wir ja wahr. Es sind schließlich genau diejenigen Dinge, von denen wir erkennen können, wie sie uns erscheinen. Man kann auch sagen: Wir nehmen die Dinge wahr, die irgendwie an sich selbst beschaffen sind, obwohl wir nicht wahrnehmen, *wie* sie an sich selbst beschaffen sind, d.h. obwohl wir ihre subjektunabhängigen Eigenschaften nicht kennen. Wenn wir sagen, dass diese Dinge existieren, wenden wir den Begriff der Existenz also gar nicht auf Gegenstände an, die wir nicht wahrnehmen. Dies würden wir nur tun, wenn wir die Existenz von etwas behaupten würden, das uns gar nicht sinnlich erscheint, wie z.B. diejenige Gottes.

Aber stellt sich die erste Frage nun nicht in neuem Gewande? Müssen wir nun nicht fragen, wie wir wissen können, dass die Gegenstände, die wir wahrnehmen, auch irgendwelche subjektunabhängigen Eigenschaften haben, d.h. überhaupt auch an sich selbst existieren? Dies ist letztlich die Frage des klassischen Außenweltskeptizismus, der wissen will, was uns zu der Annahme berechtigt, dass ein vermeintlich wahrgenommener Gegenstand nicht denselben ontologischen Status hat wie die Dinge, die uns in unseren Träumen erscheinen und die keinerlei Eigenschaften haben außer denjenigen, die wir an ihnen wahrzunehmen meinen. Ich werde im nächsten Abschnitt dazu Stellung nehmen, welche Auswirkungen Kants neues Verständnis des transzendentalen Idealismus für seine Haltung zum Außenweltskeptizismus hat. Im Moment möchte ich nur festhalten, dass Kant nach dem neuen Modell in dem Moment, in dem er berechtigterweise behaupten darf, dass Erscheinungen existieren, auch zu der Annahme berechtigt ist, dass Dinge an sich existieren. Dies hat den folgenden Grund: Erscheinungen sind nach dem neuen Modell Gegenstände, die subjektabhängige Eigenschaften haben, also Eigenschaften, die damit zu tun haben, wie uns die Gegenstände erscheinen, d.h. auf welche Weise sie kausal auf unseren Geist einwirken. Nach der oben skizzierten Analyse ist eine solche Erscheinungseigenschaft  $E_1$  nichts anderes als die Eigenschaft, irgendeine subjektunabhängige Eigenschaft  $E_2$  zu haben, die bestimmte Vorstellungen in uns hervorruft.  $E_1$  selbst ist dabei eine subjektabhängige Eigenschaft, denn der Gegenstand hat sie nur deswegen, weil wir auf bestimmte Weise auf ihn reagieren.  $E_1$  ist ihrer Definition nach aber zugleich eine Eigenschaft, die ein Gegenstand nur dann haben kann, wenn er auch irgendeine subjektunabhängige Eigenschaft  $E_2$  hat – welche auch immer das sein mag.<sup>34</sup> Das heißt: Der Schluss von der Existenz von Erscheinungen (als Trägern subjektabhängiger Eigenschaften) auf die Existenz von Dingen an sich (als Trägern subjektunabhängiger Eigenschaften) ist durch einen begrifflichen Zusammenhang gerechtfertigt,

---

<sup>34</sup> Vgl. für eine genauere Darstellung dieses Punktes Rosefeldt, Tobias (2007). „Dinge an sich und sekundäre Qualitäten“, 167–209, Abschnitt 3.

also einen, den man durch ein analytisches Urteil zum Ausdruck bringt. Und um ein solches Urteil berechtigterweise vorauszusetzen, müssen wir nicht die Gültigkeit eines synthetischen Grundsatzes wie des Satzes des zureichenden Grundes für einen Bereich von Gegenständen annehmen, für den Kant ihn explizit nicht behaupten will.

Auf den genannten begrifflichen Zusammenhang kann man sich auch bei der Beantwortung der zweiten Frage berufen, der Frage danach, ob Kant berechtigt ist, Dingen an sich eine kausale Rolle bei der Genese unserer Vorstellungen zuzusprechen. Wieder ergibt sich die Annahme einer solchen Rolle schlicht aus dem Begriff der Erscheinung. Eine Erscheinungseigenschaft ist schließlich gerade deswegen subjektabhängig, weil sie etwas damit zu tun hat, „wie uns die Gegenstände affizieren“, d.h. welche Wirkungen ein Gegenstand auf Grund seiner subjektunabhängigen Eigenschaften einerseits und der Beschaffenheit unseres Geistes andererseits auf uns hat.

Der *erste Grund* für die Unmöglichkeitsbehauptung hatte mit dem Vorwurf zu tun, dass Kant selbst dann, wenn er gerechtfertigt wäre, eine vorstellungstranszendente Ursache unserer Vorstellungen anzunehmen, nicht behaupten dürfte, dass diese Ursache im Fällen von Vorstellungen des äußeren Sinns ein vom denkenden Subjekt verschiedener Gegenstand ist. Auch dieser Vorwurf lässt sich im Rahmen von Kants neuem Modell des Verhältnisses von Erscheinungen und Dingen an sich ausräumen. Wenn es ein und dieselben Dinge sind, von denen Kant sagt, dass wir wissen, wie sie uns erscheinen, aber nicht wissen, wie sie an sich selbst beschaffen sind, dann ist jeder Grund dafür, dass ein äußerer Gegenstand als Erscheinung numerisch verschieden vom denkenden Subjekt als Erscheinung ist, auch ein Grund dafür, dass dieser Gegenstand an sich selbst, d.h. verstanden als Träger subjektunabhängiger Eigenschaften, verschieden vom Subjekt an sich selbst ist. Dann aber folgt die numerische Verschiedenheit des affizierenden Gegenstands vom affizierten Subjekt einfach daraus, dass es sich bei dem affizierenden Gegenstand um einen handelt, der als Erscheinung einen anderen Ort im Raum einnimmt, als es das denkende Subjekt tut, denn räumliche Verschiedenheit ist im Falle von Erscheinungen hinreichend für numerische Verschiedenheit (vgl. *KrV* A 263/B 319).<sup>35</sup>

<sup>35</sup> Dass die These von einer Affektion durch Dinge an sich mit Kants Erkenntnisbeschränkungen kompatibel ist, wenn man die Unterscheidung zwischen Dingen an sich und Erscheinungen nicht als eine zwischen zwei Arten von Gegenständen, sondern zwischen zwei Aspekten derselben Gegenstände interpretiert, hat bereits Marcus Willaschek gezeigt – ebenfalls in einem Rolf-Peter Horstmann gewidmeten Band (vgl. Willaschek, Marcus (2001). „Affektion und Kontingenz in Kants transzendentalen Idealismus“. In: R. Schumacher (Hg.). *Idealismus als Theorie der Repräsentation?* Paderborn: Mentis, 211–231). Die Zwei-Aspekte-Interpretation, die Willaschek dis-

Für jemanden, der mit Jacobis und Schulzes Kritik an Kant sympathisiert, ist es naheliegend, gegen die eben vorgetragene Verteidigung einzuwenden, dass Kants vermeintlich neue Beschreibung des Verhältnisses von Erscheinungen und Dingen an sich genauso wie die alte dem Vorwurf ausgesetzt ist, dass darin die Kategorien von Ursache und Wirkung auf unzulässige Weise, d.h. über den Bereich der Erscheinungen hinaus, angewendet werden. Schließlich impliziert die neue Beschreibung, dass Gegenstände auf Grund von Eigenschaften, die ihnen an sich zukommen, auf uns einwirken. Dass diese Implikation nun sogar analytisch aus dem Begriff der Erscheinung folgt, scheint die Chancen für eine Rettung des Kantischen Projekts eher zu verringern als zu verbessern.

Ich denke, man kann zeigen, dass das neue Modell keine Aussagen über Dinge an sich als Ursachen unserer Vorstellungen beinhaltet, die Kant selbst bedenklich gefunden hätte oder die sich mit den wesentlichen Inhalten seines philosophischen Systems nicht vertragen. Die entscheidende Frage dabei ist, wie Kant seine These, dass die Kategorien nicht auf Dinge an sich angewendet werden dürfen, verstanden wissen wollte oder aus Gründen der Konsistenz seines Systems hätte verstehen müssen. Eine extreme Lesart dieser These wäre: Jede mit behauptender Kraft gemachte Aussage,<sup>36</sup> die impliziert, dass Dinge auf Grund ihrer subjektunabhängigen Beschaffenheit Wirkungen auf uns ausüben, ist unzulässig. Wäre diese Lesart richtig, dann wäre Kants Theorie zweifellos auch in der neuen Lesart widersprüchlich. Doch ist die Lesart zwingend? Sehen wir uns noch einmal eine Passage aus den *Prolegomena* an, die ich vorher in Ausschnitten bereits zitiert hatte:

In der That, wenn wir die Gegenstände der Sinne wie billig als bloße Erscheinungen ansehen, so gestehen wir hiedurch doch zugleich, daß ihnen ein Ding an sich selbst zum Grunde liege, ob wir dasselbe gleich nicht, wie es an sich beschaffen sei, sondern nur seine Erscheinung, d.i. die Art, wie unsre Sinnen von diesem unbekannten Etwas afficirt werden, kennen. Der Verstand also, eben dadurch daß er Erscheinungen annimmt, gesteht auch das Dasein

---

kutiert, versteht die Unterscheidung zwischen den beiden Aspekten allerdings methodologisch im Sinne von Prauss und Allison und nicht wie ich ontologisch (vgl. dazu oben Anm. 27). Willaschek weist zu Recht darauf hin, dass die methodologische Zwei-Aspekte-Interpretation scheitert, wenn sie erklären soll, wie Kant das An-sich-Sein der affizierenden Gegenstände für den empirischen Gehalt unserer Vorstellungen verantwortlich machen kann, und dass eben dies nur unter der Voraussetzung möglich wäre, dass der Unterschied zwischen den beiden Aspekten ontologischer Natur ist. Eine ontologische Zwei-Aspekt-Theorie ist laut Willaschek allerdings genauso wenig mit Kants Erkenntnisbeschränkung vereinbar wie eine Zwei-Welten-Interpretation (ebd. 223 ff., besonders Anm. 26). Man kann die folgenden Ausführungen als den Versuch lesen, diese letzte Annahme zu widerlegen.

**36** oder in Kants Terminologie: „Jedes assertorische und nicht bloß problematische Urteil [...]“.

von Dingen an sich selbst zu, und so fern können wir sagen, daß die Vorstellung solcher Wesen, die den Erscheinungen zum Grunde liegen, mithin bloßer Verstandeswesen nicht allein zulässig, sondern auch unvermeidlich sei.

Unsere kritische Deduction schließt dergleichen Dinge (*noumena*) auch keinesweges aus, sondern schränkt vielmehr die Grundsätze der Ästhetik dahin ein, daß sie sich ja nicht auf alle Dinge erstrecken sollen, wodurch alles in bloße Erscheinung verwandelt werden würde, sondern daß sie nur von Gegenständen einer möglichen Erfahrung gelten sollen. Also werden hiedurch Verstandeswesen zugelassen, nur mit Einschärfung dieser Regel, die gar keine Ausnahme leidet: daß wir von diesen reinen Verstandeswesen ganz und gar nichts Bestimmtes wissen, noch wissen können, weil unsere reine Verstandesbegriffe sowohl als reine Anschauungen auf nichts als Gegenstände möglicher Erfahrung, mithin auf bloße Sinneswesen gehen, und, so bald man von diesen abgeht, jenen Begriffen nicht die mindeste Bedeutung mehr übrig bleibt (AA IV 314 f.).

Natürlich *kann* man diese Passage so lesen, dass Kant hier behauptet, dass sein System die Existenz von Dingen an sich als Ursachen unserer Vorstellungen sowohl „unvermeidlich“ beinhaltet als auch impliziert, dass jede Aussage über Dinge an sich als Ursachen unzulässig ist. (Die Geschichte der nachkantischen Philosophie hat gezeigt, dass diese Lesart möglich ist!) Man muss Kant dann entweder unterstellen, dass er kurzzeitig vergisst, dass der Begriff der Affektion ein kausaler Begriff ist oder dass der Begriff der Ursache ein reiner Verstandesbegriff ist, oder man muss annehmen, dass Kant innerhalb von nur einer Textseite einen Widerspruch behauptet, bei dem es – um Fichtes oben zitierte Worte zu verwenden – schwer fällt, ihm „irgend einem Menschen, der seiner Vernunft noch mächtig ist, zuzutrauen“. Nach allen Regeln des wohlwollenden Interpretierens wäre es allerdings geboten, Kants Formulierung, dass wir von Dingen an sich „ganz und gar nichts Bestimmtes wissen“ und von reinen Verstandesbegriffen wie dem der Ursache bei der Anwendung auf Dinge an sich „nicht die mindeste Bedeutung mehr übrig bleibt“, so zu interpretieren, dass sie *nicht* das Wissen davon ausschließt, dass Dinge an sich auf uns einwirken. Die Frage ist dann natürlich: Wie soll man diese Formulierungen dann verstehen? Gibt es überhaupt eine plausible Alternative zu der eben genannten extremen Lesart von Kants Formulierung?

Ich denke, dass die zitierte Passage und zahlreiche andere Stellen, in denen Kant die Einschränkung des Kategorienegebrauchs auf den Bereich der Erscheinungen behauptet, nahelegen, dass es insbesondere drei Dinge sind, die er im Zusammenhang der Verwendung von Kategorien für die Rede über Dinge an sich als unzulässig ausschließen will. Wie ich im Folgenden zeigen werde, schließt keine der drei Einschränkungen das Wissen davon aus, dass Dinge auf Grund ihrer subjektunabhängigen Beschaffenheit Wirkungen auf uns ausüben.



*Einschränkung 1:*

Man darf die Kategorien nicht auf Gegenstände anwenden, die uns nicht erscheinen.

Kants Hauptargument für die These, dass wir durch den Gebrauch von Kategorien nur dann etwas erkennen können, wenn wir diese auf Erscheinungen anwenden, lautet: Um Gegenstände zu erkennen, reicht es nicht aus, sie zu denken, sondern sie müssen uns auch in der Anschauung gegeben sein. Unsere Anschauung ist aber sinnlich und durch sinnliche Anschauung können uns nur Erscheinungen gegeben werden.<sup>37</sup> Ganz in diesem Sinne warnt Kant in den *Prolegomena* davor, dass „sich der Verstand unvermerkt an das Haus der Erfahrung noch ein viel weitläufigeres Nebengebäude an[baut], welches er mit lauter Gedankenwesen anfüllt, ohne es einmal zu merken, daß er sich mit seinen sonst richtigen Begriffen über die Grenzen ihres Gebrauchs verstiegen habe“ (AA IV 316). Das heißt: Der Gebrauch einer Kategorie wie derjenigen der Ursache ist dann problematisch, wenn wir dabei Gegenstände zu erkennen meinen, die mit keinem der uns sinnlichen erscheinenden Gegenstände identisch sind.<sup>38</sup> Tatsächlich ist die transzendente Dialektik, der Teil der *Kritik der reinen Vernunft*, in dem Kant seine Kritik an einem unzulässigen Kategoriengebrauch im Detail ausführt, voll von Beispielen für Gegenstände, die uns nicht sinnlich erscheinen, von denen die traditionelle Metaphysik aber Wissen zu haben meinte: erste Ursachen, unteilbare kleinste Teile der Materie, einfache und den menschlichen Tod überdauernde Seelen, Gott.<sup>39</sup>

Gegen Einschränkung 1 verstößt Kant nicht, wenn er behauptet, dass Dinge auf Grund ihrer subjektunabhängigen Eigenschaften die Ursachen für unsere Vorstellungen sind. Denn die Dinge, von denen dabei die Rede ist, sind ja laut Kants

<sup>37</sup> Vgl. z.B. § 22 der transzendentalen Deduktion (*KrV* B 146 ff.), A 246 f./B 302 f., *Prolegomena* AA IV 316 f.

<sup>38</sup> Vgl. auch A 252, wo Kant nur ausschließt, dass „ein Noumenon einen wahren, von allen Phänomenen zu unterscheidenden Gegenstand bedeute“.

<sup>39</sup> Dass Kant mit seiner Kritik am Gebrauch der Kategorien über den Bereich der Erscheinungen hinaus diejenigen philosophischen Verfahren im Sinn hat, die er in der transzendentalen Dialektik kritisiert, wird auch an einer Stelle der *Prolegomena* deutlich, wo er den unzulässigen Kategoriengebrauch folgendermaßen charakterisiert: „[...] so wird der Verstand aus seinem Kreise getrieben, um theils Gegenstände der Erfahrung in einer so weit erstreckten Reihe vorzustellen, dergleichen gar keine Erfahrung fassen kann, theils sogar (um sie zu vollenden) gänzlich außerhalb derselben Noumena zu suchen, an welche sie jene Kette knüpfen und dadurch von Erfahrungsbedingungen endlich einmal unabhängig, ihre Haltung gleichwohl vollständig machen könne. Das sind nun die transscendentalen Ideen, welche [...] einen unvermeidlichen Schein dem Verstande einen transscendenten Gebrauch ablocken [...]“ (AA IV 332 f.). Man bedenke, wie verschieden das Vorgehen, das Kant hier kritisiert, von der harmlosen Behauptung ist, dass die Dinge, die uns erscheinen, auch irgendwie an sich selbst beschaffen sind.

neuer Version des transzendentalen Idealismus keine anderen Dinge als diejenigen, die uns erscheinen. Anders formuliert: Kant muss von keinem einzigen Ding, das uns nicht erscheint, behaupten, dass es subjektunabhängige Eigenschaften hat und auf Grund dieser Eigenschaften Ursache für etwas anderes ist. Alle an sich existierenden und wirkenden Gegenstände, auf die seine Theorie verpflichtet ist, sind gleichzeitig solche, die uns durch unsere sinnliche Anschauung gegeben sind.

*Einschränkung 2:*

Wir können davon, wie die Dinge an sich selbst beschaffen sind, nie etwas „Bestimmtes“ wissen.

Kants in der zitierten Passage aus den *Prolegomena* gemachte Behauptung, dass wir von dem affizierenden Ding an sich „ganz und gar nichts Bestimmtes wissen, noch wissen können“, <sup>40</sup> kann in einer wohlwollenden Lesart wiederum nicht bedeuten, dass wir von dem affizierenden Gegenstand überhaupt nichts wissen können, denn nach Kants eigener Theorie wissen wir von ihm ja, dass er irgendwelche subjektunabhängigen Eigenschaften hat, auf Grund deren er in uns bestimmte Vorstellungen hervorruft. Es liegt nahe, Kants Bemerkung so zu verstehen, dass wir nur dann etwas Bestimmtes von dem affizierenden Gegenstand wissen würden, wenn wir wissen würden, *welche* seiner An-sich-Eigenschaften kausal dafür verantwortlich sind, das er uns so-und-so erscheint. Auf die obige Pilz-Analogie übertragen hieße das: Solange wir von dem Pilz nur wissen, dass er giftig ist, haben wir keinen bestimmten Begriff davon, wie er an sich selbst (chemisch) beschaffen ist, und zwar selbst dann nicht, wenn wir wissen, dass es irgendeine seiner ihm unabhängig von uns zukommenden chemischen Eigenschaften ist, die für unsere Vergiftungssymptome verantwortlich ist.

Die vorgeschlagene Interpretation kann sich auf eine Passage aus den *Prolegomena* stützen, in der Kant sagt, dass „Erscheinungen doch jederzeit eine Sache an sich selbst voraussetzen und also darauf Anzeige thun, man mag sie nun näher erkennen, oder nicht.“ Er fährt fort: „Da wir nun aber diese Verstandeswesen nach dem, was sie an sich selbst sein mögen, d.i. bestimmt, niemals erkennen können, gleichwohl aber solche im Verhältniß auf die Sinnenwelt dennoch annehmen und durch die Vernunft damit verknüpfen müssen: so werden wir doch

---

<sup>40</sup> Vgl. auch *KrV* B 307, wo Kant davon spricht, dass wir nur über einen „ganz unbestimmten Begriff von einem Verstandeswesen als einem Etwas überhaupt außer unserer Sinnlichkeit“ verfügen, der kein „bestimmte[r] Begriff von einem Wesen [ist], welches wir durch den Verstand auf einige Art erkennen könnten“, und A 252, wo Kant sagt, dass unser Begriff vom Ding an sich keine „bestimmte Erkenntniß von irgend einem Dinge, sondern nur das Denken von Etwas überhaupt bedeutet“.

wenigstens diese Verknüpfung vermittelt solcher Begriffe denken können, die ihr Verhältniß zur Sinnenwelt ausdrücken. Denn denken wir das Verstandeswesen durch nichts als reine Verstandesbegriffe, so denken wir uns dadurch wirklich nichts Bestimmtes [...]“ (AA IV 355). Wenn Kant hier davon spricht, dass man Dinge an sich voraussetzen muss, egal ob man sie „näher erkennen“ kann „oder nicht“, meint er wohl, dass wir Dinge an sich nicht „näher“ erkannt haben müssen, um sagen zu können, dass es sie gibt und dass sie uns irgendwie affizieren. Nur der Anspruch eines solchen „näheren“ Erkennens, bei dem wir etwas Bestimmteres über das An-sich-Sein des Gegenstands herausbekommen, wird von ihm zurückgewiesen. Die Interpretation passt zudem sehr gut zu Kants Rede davon, dass wir im Bereich der Erscheinungen durch die Anwendung der Kategorien von Ursache und Wirkung die objektive Zeitfolge von wahrgenommenen Zuständen „bestimmen“ (vgl. *KrV* 232 ff.). Solches Bestimmen kann nur dann stattfinden, wenn man den Zustand kennt, über dessen Verhältnis zu anderen Zuständen man mit Hilfe des Begriffs der Ursache urteilt. Es findet also auch bei Kants Aussagen über affizierende Dinge an sich nicht statt, denn diese Aussagen implizieren, wie gesagt, keine Angaben darüber, auf Grund welcher subjektunabhängigen Eigenschaften die Dinge Vorstellungen in uns hervorrufen. Als letzter Beleg kann Kants Definition von „Bestimmen“ aus der Fortschrittsschrift dienen: „Bestimmen [...] heißt synthetisch urtheilen“ (AA XX 268). Jedes Urteil darüber, welche subjektunabhängige Eigenschaft eines Gegenstands unsere jeweiligen Vorstellungen verursacht, müsste synthetisch sein. Das Urteil aber, dass ein uns erscheinender Gegenstand irgendeine subjektunabhängige Eigenschaft hat, auf Grund deren er uns auf bestimmte Weise erscheint, ist nicht synthetisch, sondern ergibt sich, wie gezeigt, aus dem Begriff der Erscheinung.

### *Einschränkung 3:*

Daraus, dass man unter Verwendung der Kategorien „unbestimmte“ Aussagen darüber macht, wie Dinge an sich selbst beschaffen sind, darf man nicht folgern, dass die normalerweise mit diesen Kategorien verbundenen Grundsätze für Dinge an sich gültig sind.

Wenn Kant die Anwendung der Kategorien auf den Bereich der Erscheinungen einschränkt, verbindet er das fast immer mit einem Zusatz wie dem folgenden: „[...] Alle synthetische Grundsätze *a priori* sind nichts weiter als Principien möglicher Erfahrung [...] und können niemals auf Dinge an sich selbst, sondern nur auf Erscheinungen als Gegenstände der Erfahrung bezogen werden“ (AA IV 313; vgl. auch A 238/ B 297). Die These, dass wir nicht zu der Annahme berechtigt sind, Grundsätze wie der der Kausalität würden für Dinge an sich gelten, ist zentral für Kants Projekt einer Kritik der vorkritischen Metaphysik, die viele ihrer Argumente auf der Grundlage solcher Grundsätze entwickelt. Auch Kants Versuch, durch

den transzendentalen Idealismus Freiheit und Naturnotwendigkeit zu vereinbaren, kann nur dann erfolgreich sein, wenn der Geltungsbereich der Grundsätze eingeschränkt ist. In der Vorrede zur zweiten Auflage der *Kritik der reinen Vernunft* begründet Kant die Wichtigkeit der Unterscheidung zwischen Erscheinungen und Dingen an sich folgendermaßen: „Nun wollen wir annehmen, die durch unsere Kritik nothwendiggemachte Unterscheidung der Dinge als Gegenstände der Erfahrung von eben denselben als Dingen an sich selbst wäre gar nicht gemacht, so müßte der Grundsatz der Causalität und mithin der Naturmechanismus in Bestimmung derselben durchaus von allen Dingen überhaupt als wirkenden Ursachen gelten. Von eben demselben Wesen also, z.B. der menschlichen Seele, würde ich nicht sagen können, ihr Wille sei frei, und er sei doch zugleich der Naturnotwendigkeit unterworfen, d.i. nicht frei, ohne in einen offenbaren Widerspruch zu gerathen, weil ich die Seele in beiden Sätzen in eben derselben Bedeutung, nämlich als Ding überhaupt (als Sache an sich selbst), genommen habe und ohne vorhergehende Kritik auch nicht anders nehmen konnte“ (*KrV* B XXVII). Wenn man bedenkt, wie wichtig für Kants Philosophie die beiden philosophischen Projekte sind, für die die Einschränkung der Grundsätze auf den Bereich der Erscheinungen notwendig ist, liegt es nahe anzunehmen, dass die dritte Einschränkung die für ihn wichtigste ist.

Wieder verstößt Kant gegen diese Einschränkung nicht dadurch, dass er behauptet, dass die Gegenstände, die uns erscheinen, dies dadurch tun, dass sie uns auf Grund von irgendwelchen subjektunabhängigen Eigenschaften auf bestimmte Weise affizieren. Diese Behauptung impliziert nicht, dass der Grundsatz der Kausalität für diese Gegenstände als Dinge an sich gültig ist, dass es also für jeden ihrer subjektunabhängigen Zustände eine Ursache gibt. Und wie oben erläutert muss man auch nicht die Gültigkeit dieses Grundsatzes für Dinge an sich annehmen, um auf der Basis einer gegebenen Wirkung (unserer Vorstellungen) auf deren Ursache (das Ding an sich) zu schließen – anders als dies im Modell des vierten Paralogismus der Fall war.

Die drei genannten Einschränkungen bringen meiner Ansicht nach genau das zum Ausdruck, was Kant mit der These gemeint hat, dass der Gebrauch der Kategorien auf den Bereich der Erscheinungen eingeschränkt ist. Da Kant seit den *Prolegomena* gegen keine dieser drei Einschränkungen mehr verstößt, trifft der Inkonsistenzvorwurf spätestens seit diesem Punkt der Entwicklung seines Systems nicht mehr zu, und Kant hat sich also der Kritik von Jacobi und Schulze entzogen, bevor diese überhaupt formuliert war.

## 5 Transzendentaler Idealismus und Außenweltskeptizismus

Ein Vorwurf bleibt. Die Rettung von Kants Aussagen über Erscheinungen vor dem Absurditätsvorwurf und diejenige seiner Behauptungen über Dinge an sich vor dem Inkonsistenzvorwurf gelingt nur, weil Kant dabei einen gegenüber dem vierten Paralogismus wesentlich anspruchsvolleren, d.h. realistischeren Erscheinungsbegriff ins Spiel bringt. Erkenntnis von einer Erscheinung haben wir jetzt nur noch dann, wenn der Gegenstand unserer Wahrnehmung und unserer Urteile auch unabhängig von uns existiert und unabhängig von uns irgendwie beschaffen ist. Das war im Modell des vierten Paralogismus anders. Die dortigen Erscheinungen sind nichts als Vorstellungen, und es ist begrifflich nicht ausgeschlossen, dass solche Erscheinungen existieren, ohne dass irgendetwas von uns Unabhängiges existiert. Die Einführung eines realistischeren Erscheinungsbegriffs hat philosophische Kosten. Es stellt sich nun nämlich die Frage, was Kant berechtigt anzunehmen, dass wir jemals Erkenntnis von Erscheinungen haben: Wenn die Gegenstände, die uns im äußeren Sinn erscheinen, also Körper, unabhängig von uns existieren, d.h. nicht selbst Vorstellungen sind oder zumindest keine Dinge, die vollständig durch unsere Vorstellungen von ihnen konstituiert sind, wie können wir dann sicher sein, dass wir jemals Körper wahrnehmen? Anders formuliert: Welche Antwort hat der transzendente Idealismus in der neuen Interpretation noch auf den Außenweltskeptizismus, den Kant im Paralogismenkapitel widerlegen wollte?

Diese Frage ist sehr berechtigt. Durch die Modifikation seiner Darstellung des transzendentalen Idealismus allein hat Kant kein Argument gegen den Außenweltskeptizismus geliefert. Vielmehr hat er sich damit die Möglichkeit des „billigen“ Argumentes aus dem Paralogismenkapitel – Körper existieren, denn Körper sind bloße Vorstellungen – verbaut. Kant hat diesen Punkt sehr klar gesehen und er hat deswegen in der zweiten Auflage der *Kritik der reinen Vernunft* im Abschnitt über die „Widerlegung des Idealismus“ einen ganz neuen Beweis der Realität der Außenwelt vorgelegt. Der Beweis soll „darthun, daß wir von äußeren Dingen auch Erfahrung und nicht bloß Einbildung haben“ (*KrV* B 275), d.h. – nach der hier vertretenen Interpretation – dass es sich bei den Gegenständen unseres äußeren Sinns um wirkliche, von uns unabhängige Dinge handelt, und nicht bloß um Geschöpfe unserer Einbildung, die bloß in uns existieren. Ich kann mich im Rahmen dieses Beitrags nicht mit den Details von Kants ‚Widerlegung‘ auseinandersetzen. Ganz grob läuft Kants Argumentation darauf hinaus, zu zeigen, dass wir nur dann Wissen von der objektiven zeitlichen Abfolge unserer eigenen geistigen Zustände haben können – ein Wissen, das der Außenweltskeptiker anerkennen muss – wenn wir zumindest manchmal wirkliche, das heißt von unseren Vorstel-

lungen verschiedene Gegenstände wahrnehmen.<sup>41</sup> Das Bewusstsein der eigenen Existenz in der Zeit, schreibt Kant, sei „nur durch ein Ding außer mir und nicht durch die bloße Vorstellung eines Dinges außer mir möglich“. Bemerkenswert an dieser These ist, dass auch an ihr deutlich wird, wie sehr sich Kants Position gegenüber der im Paralogismenkapitel geändert hat. Das Insistieren auf dem Unterschied zwischen „einem Ding außer mir“ und „der Vorstellungen eines Dinges außer mir“ wäre dort undenkbar gewesen, denn das Argument im Paralogismenkapitel beruhte ja gerade auf der Annahme, dass Dinge außer mir selbst nichts als Vorstellungen sind.

Ich möchte nicht behaupten, dass Kants Versuch einer Widerlegung des Außenweltskeptizismus erfolgreich oder auch nur besonders plausibel ist. Nehmen wir einmal an, er scheitert. Wie schlimm wäre das? Die Antwort auf diese Frage hängt natürlich davon ab, für wie wichtig man die Lösung des Problems des Außenweltskeptizismus hält. Jacobi, Schulze und Fichte hielten sie offensichtlich für sehr wichtig, und das ist natürlich auch ihr gutes Recht. Auch Kant hielt die Argumente, die in der philosophischen Tradition für den Außenweltskeptizismus entwickelt wurden, offensichtlich für bedenkenswert genug, um auch der zweiten Auflage seiner *Kritik der reinen Vernunft* eine Widerlegung des problematischen Idealismus hinzuzufügen. Aber er stellt diese Widerlegung nun klugerweise nicht mehr als weiteres indirektes Argument für die Richtigkeit seines transzendentalen Idealismus dar. Und das zeigt, dass er nun selbst der Meinung war, dass es keinen direkten Zusammenhang zwischen seinem transzendentalen Idealismus und der Möglichkeit einer Widerlegung des Außenweltskeptizismus gibt.<sup>42</sup>

In unserem Zusammenhang muss die Frage aber vor allem lauten, ob die Widerlegung des Außenweltskeptizismus wesentlich für Kants philosophisches Projekt ist, denn der Vorwurf, um den es bei Jacobi und Schulze ging, war ja nicht, dass dieses Projekt unvollständig ist, sondern dass es inkonsistent ist. Ich denke, dass die Antwort auf diese Frage „nein“ lauten muss. Wesentlich für Kants Projekt ist allenfalls die Widerlegung eines Humeschen Kausalitätsskeptizismus. Der

---

<sup>41</sup> Diese Darstellung ist in der Literatur selbstverständlich umstritten, nicht zuletzt deswegen, weil natürlich nicht alle Kant-Interpreten Kant einen so realistischen Begriff eines Gegenstandes des äußeren Sinnes unterstellen, wie ich ihn hier propagiert habe. Zu der Problematik, wie stark die Konklusion ist, für die Kant mit der Widerlegung argumentieren will, vgl. Guyer, Paul (1987). *Kant and the Claims of Knowledge*. Cambridge: Cambridge University Press, Kap. 12.

<sup>42</sup> Zudem gesteht Kant zu, dass sein Argument in der „Widerlegung des Idealismus“ nur zeigt, dass wir überhaupt manchmal echte äußere Erfahrung haben, und dass dies allein uns nicht zwischen echter äußerer Erfahrung und nur scheinbarer äußerer Erfahrung unterscheiden lässt (vgl. *KrV* B 278 f.). Wichtige Argumente für den Außenweltskeptizismus wie etwa Descartes' Traumargument sind davon also gar nicht betroffen.

transzendente Idealismus wird von Kant eingeführt, um die Möglichkeit synthetischer Urteile a priori verständlich zu machen, und möglicherweise auch dazu, ihre Existenz gegen skeptische Zweifel zu verteidigen. Das Urteil, dass die Zustände der von uns wahrgenommenen Gegenstände in Kausalbeziehungen zueinander stehen, ist ein solches synthetisches Urteil a priori. Die Annahme, dass wir uns die wahrgenommene Welt nicht ausdenken, sondern von uns unabhängige Gegenstände dafür verantwortlich sind, was wir wahrnehmen, ist es nicht.

Wenn meine Darstellung der ersten 15 Jahre der Rezeptionsgeschichte von Kants Lehre vom Ding an sich korrekt ist, ist diese Geschichte die Geschichte zweier Missverständnisse. Das erste Missverständnis besteht darin, dass keinem der von mir referierten Kritiker Kants die grundlegende Änderung zwischen dem Paralogismenkapitel der ersten Auflage der *Kritik der reinen Vernunft* und den Aussagen über Erscheinungen und Dinge an sich in deren zweiten Auflage aufgefallen ist. Das zweite Missverständnis liegt in der Annahme, dass die Überwindung jeder Art von Skeptizismus wesentlich für Kants transzendentalphilosophisches Projekt ist. Wie die Geschichte der nachkantischen Philosophie zeigt, hat dieses Missverstehen von Kant eine enorm produktive philosophische Kraft entfaltet. Wir müssen den beteiligten Philosophen dafür also eigentlich dankbar sein.