Materialien zu Kants ›Kritik der reinen Vernunft‹

Herausgegeben von
Joachim Kopper und Rudolf Malter

suhrkamp taschenbuch
wissenschaft

suhrkamp taschenbuch
wissenschaft 58

Joachim Kopper und Rudolf Malter haben anläßlich der Wiederkehr des 250. Geburtstages Immanuel Kants 1974 den Band *Immanuel Kant zu ehren* herausgegeben (stw 61).

Seit ihrem Erscheinen im Jahre 1781 hat die *Kritik der reinen Vernunft* weltweite Auseinandersetzungen ausgelöst. Aus dem deutschen, dem französischen und dem angelsächsischen Raum sind in dem vorliegenden Band Texte der berühmtesten Autoren zusammengestellt, die zum Verständnis und zur Weiterführung der Gedanken Kants beigetragen haben. Die Auswahl der Texte ist so getroffen, daß der gesamte Gang der Kritik der reinen Vernunft wie von einem Kommentar – aus verschiedenen Gesichtspunkten – begleitet wird.

Materialien zu Kants ›Kritik der reinen Vernunft‹

Herausgegeben von
Joachim Kopper und Rudolf Malter

Suhrkamp

Bibliografische Information der Deutschen Nationalbibliothek
Die Deutsche Nationalbibliothek verzeichnet diese Publikation
in der Deutschen Nationalbibliografie;
detaillierte bibliografische Daten sind im Internet über
http://dnb.d-nb.de abrufbar.

3. Auflage 2016

suhrkamp taschenbuch wissenschaft 58
© Suhrkamp Verlag Frankfurt am Main 1975
Suhrkamp Taschenbuch Verlag
Alle Rechte vorbehalten, insbesondere das der Übersetzung,
des öffentlichen Vortrags sowie der Übertragung
durch Rundfunk und Fernsehen, auch einzelner Teile.
Kein Teil des Werkes darf in irgendeiner Form
(durch Fotografie, Mikrofilm oder andere Verfahren)
ohne schriftliche Genehmigung des Verlages reproduziert
oder unter Verwendung elektronischer Systeme
verarbeitet, vervielfältigt oder verbreitet werden.
Printed in Germany
Umschlag nach Entwürfen von
Willy Fleckhaus und Rolf Staudt
ISBN 978-3-518-27658-7

Inhalt

Joachim Kopper
Einleitung 7

Léon Brunschvicg
Der Fortschritt des Bewußtseins in der abendländischen Philosophie – Der kritische Idealismus 67

G. W. F. Hegel
Kant 96

Arthur Schopenhauer
Kritik der Kantischen Philosophie (Transzendentale Ästhetik) 114

Herbert James Paton
Kants Metaphysik der Erfahrung 134

Pierre Lachièze-Rey
Das Kantische und das Kartesische Cogito 173

Nicolai Hartmann
Geschichtliches und Übergeschichtliches in der Kantischen Philosophie 205

Hermann Cohen
Grundsatz der Antizipationen der Wahrnehmung 238

Edward Caird
Die zweite Analogie der Erfahrung – Der Grundsatz der Kausalität 257

Emile Boutroux
Die transzendentale Dialektik 275

Henry Sidgwick
Rationale Theologie 293

Alexandre Kojève
Die transzendentale Methodenlehre 305

Alain
Briefe über die ›Kritik der reinen Vernunft‹ 325

Anhang
Bibliographie 345
Quellen- und Übersetzernachweis 361

Joachim Kopper
Einleitung

In den *Prolegomena*, die Kant 1783, wenige Jahre nach dem Erscheinen der *Kritik der reinen Vernunft* (1781), zu deren Erläuterung herausgehen ließ, erklärt Kant, daß Hume ihn durch seine Zweifellehre aus dem dogmatischen Schlummer geweckt habe.

Hume hatte die Selbstsicherheit in der metaphysischen Spekulation aufgehoben; er hatte die Anmaßung der philosophischen Reflexion in dogmatischen, d. h. in sich selbst unbedingt gültigen, Aussagen und Setzungen – seien sie positiver oder negativer oder auch skeptischer Art – über Sein und Erkennen befinden zu können, gebrochen. An die Stelle des metaphysischen Anspruchs auf ein unbedingtes Gewißsein und der Behauptungen über solches Gewisse hatte er das Erfahrungsgeschehen selbst als ein in seiner Tatsächlichkeit doch auch Ungewisses und Unbegreifliches gesetzt. In dieses Geschehen waren ihm das denkende Subjekt und die Gegenstände, die seinem Erkennen gegeben sind, gleichermaßen hineingenommen und damit allem dogmatischen Raisonnement entzogen. Eine solche philosophische Reflexion mußte vor allem dem Verstande das Recht bestreiten, mit logischen Mitteln zu in sich gewissen und unbedingt gültigen seinsrelevanten Aussagen zu kommen. Hume bestreitet, daß der Verstand ursprünglich etwas zur Erkenntnis des Wirklichen beiträgt; er schränkt die Bedeutung des Denkens für das Erkennen darauf ein, daß es die durch die Sinne – unbegreiflich und unbegriffen – schon bereitgestellten Erkenntnisinhalte lediglich nachträglich analysiere und ordne. Unser Verstand kann sich keineswegs anmaßen, in der Realität eine logische Struktur zu erkennen, er kann nicht behaupten, in dem Mannigfaltigen, das uns die Sinneseindrücke geben, Gesetze zu begreifen, die das außereinander Befindliche zur Einheit verknüpfen, wie dies etwa das Kausalgesetz mit seiner Verbindung von Ursache und Wirkung tue, – nein, was die Erfahrung uns bietet, ist immer nur das Geschehen der mannigfaltigen Eindrücke selbst, in ihrer Wirklichkeit und Tatsächlichkeit liegen weder begriffliche Gewißheit noch das die Zeit überdauernde Gesetz. Wir können Vergangenes, Gegenwärtiges und Zukünftiges nicht in einem gesetzlichen Zusammenhang verbinden, wir sind dem Lauf des Ge-

schehens überliefert, der niemals ein Gesetz zu erkennen gibt, sondern begriffslos fortrollt, ohne daß man je seines Fortdauerns und der Weise seiner Entwicklung gewiß sein könnte.

Indem Hume die Gültigkeit der Verstandesprinzipien, insbesondere des Kausalitätsgesetzes für die Erfahrung und für die von uns in ihr gewußte Realität leugnete, kehrte er sich gegen einen Grundanspruch des Denkens, den die Metaphysik des 17. und des 18. Jahrhunderts nicht etwa nur für die Erfahrungserkenntnis, sondern auch für die Erkenntnis des Unbedingten schlechthin – im kosmologischen Gottesbeweise – wie selbstverständlich erhoben hatte: aber, so ist die Meinung Humes, wenn dieses Gesetz schon für die Erfahrung keine Gültigkeit hat, welch' eitle Anmaßung der Reflexion bedeutet es dann, es dort anzuwenden, wo wir den Gegenstand, über den wir raisonnieren wollen, noch nicht einmal kennen.

Nun scheint es sich nicht so zu verhalten, wie man dies häufig dargestellt findet, als habe Kant von Hume in dem Sinne Anregung erhalten, daß er durch ihn auf die Grenzen des menschlichen Erkenntnisvermögens zuerst ausdrücklich hingewiesen worden wäre. Hume hatte die alte rationale Metaphysik negiert, aber er hatte sie nicht durch in sich ausgewiesene Einsicht negiert, sondern durch das Verweisen auf das Geschehen von Unbegreiflichem, das sich allem metaphysischen Zugriff entzieht. Dieses Unbegreifliche selbst aber – das Geschehen der ›impressions‹ – hatte er wie ein Fixes und Bekanntes, wie ein Begriffenes vorstellig gemacht: er hatte den metaphysischen Verstand – freilich als einen sich im Hinnehmen bescheidenden metaphysischen Verstand – schon wieder auf es angewendet, statt in der Erfahrung des Unbegreiflichen auszuhalten und das Wissen rein als solches zu erhalten, daß wir ein Geschehen erleben, das vor allem metaphysischen Begriff und vor aller es bestimmenden Aussage, vor allem Befindenkönnen über Sein und Erkennen liegt. Wie ein böser Traum muß sich für Kant die Lehre Humes auf den friedlichen Schlummer gelegt haben, in dem ihn die rationalistische Metaphysik befangen hielt. Dieser Traum ist es, der ihn geweckt hat. Die Widerlegung der Metaphysik, die sich nicht einfach abweisen ließ, erlebte er, weil er diese Widerlegung ernst nahm, selbst als ein metaphysisches Behaupten, das an der Ungewißheit selbst teilhatte, die es an den alten Lehren erkannte. Nicht die negativen Aussagen Humes sind es, die erschrekken, sondern dies, daß sie ihre Negativität gegen sich selbst kehren.

Dies muß für den, auch mit Hume immer noch im Schlummer befindlichen Kant etwas Erschreckendes und damit auch das Erweckende gehabt haben. Die Lehre Humes ist nicht das klare und kalte Licht, das durch das süße Halbdunkel der Träume bricht, sondern sie ist das im Beleuchten verlöschende Licht, das nur noch das erschreckende Dunkel übrig läßt. Und dieses Dunkel ist es, das weckt.

Hume hatte das sinnliche Anschauen als das – begriffslos – für sich Geltende hingestellt und dem Verstande dann nur die Aufgabe gelassen, die Inhalte der sinnlichen Eindrücke nachträglich zu untersuchen und zu zergliedern. Kant hat die Elementarlehre der *Kritik der reinen Vernunft* (die kurz gefaßte Methodenlehre behandelt den Weg der Reflexion zur Elementarlehre und deren Ergebnisse nochmals unter didaktischem Gesichtspunkt) in die Lehre von der Anschauung, die transzendentale Ästhetik, und die Lehre vom Denken, die transzendentale Logik, gegliedert. Die Logik ist dann noch einmal in Analytik und Dialektik aufgeteilt, wobei der Analytik die Aufgabe zufällt, die verstandesmäßige Erkenntnis in ihrer Struktur vorstellig zu machen, während die Dialektik die Durchführung der Raisonnements ist, die aus dem metaphysischen Hange des menschlichen Denkens folgen. An diesem Aufbau der *Kritik der reinen Vernunft* zeichnet es sich ab, wie sehr die kantische Position sich von der Position Humes unterscheidet. Die eine Instanz, die Hume für Erkennen und Sein zurückgelassen hat, nämlich die »impressions«, zergliedert Kant nicht nur in zwei Instanzen, er weist darüber hinaus dem als zweite Instanz abgehandelten Denken selbst noch wieder eine gedoppelte Bedeutung zu: die Bedeutung, die es in den Strukturen des Begreifens hat, und die Bedeutung, die es in seinem metaphysischen Gebrauch hat. Das alte metaphysische Begreifen hatte immer nur eine Instanz dogmatisch als den Ort der Realität und der Wahrheit angeben können: dieses dogmatisch-metaphysische Begreifen hat Hume beibehalten, nur daß er es auf das in sich ungesicherte und unbegreifliche Erfahrungsgeschehen geworfen hat, das ihm nun in seinem Ungesichertsein und Unbegreiflichsein als die unbedingte Realität erscheint. So kommt Hume mit den Metaphysikern darin überein, daß ihm seine Aussagen – sie mögen resignierend und skeptisch sein – als Aussagen erscheinen, die sich durch sich selbst in ihrer Bedeutung ausweisen, die ihre Gültigkeit in sich haben, die über etwas befinden, das – unter den besondern Bedingungen und Ein-

schränkungen, die ihm zugewiesen sind, – an sich gilt. Darin aber, daß sie an sich selbst geltende Bedeutungen aussage, darin liegt gerade der metaphysische Anspruch der philosophischen Reflexion und ihre dogmatische Bindung. Gegen dieses Genügen an sich selbst, das die philosophische Reflexion bei Hume noch hat, muß das Ungesichertsein und Unbegreiflichsein der Erfahrung auf das philosophische Denken selbst übergreifen: alle für sich geltenden Behauptungen – sie seien positiver, negativer, skeptischer, resignierender Art – müssen sich ihm zersetzen, und aus dem Bewußtsein darum, daß metaphysische Aussage aufgegeben werden muß, ja als das Geschehen dieses Bewußtseins selbst, muß das ergriffen werden, was dann – indirekt gleichsam – die philosophische Reflexion doch sagen kann.

Das ist das Wesen der transzendentalen Reflexion, in der das Erkennen dazu gelangt, nicht mehr in metaphysischer Behauptung über die Gegenstände des Erkennens, sondern unmittelbar als das Geschehen, das es ist, seiner selbst inne zu sein. In ihr ist das Unbedingte nicht mehr als ein Etwas gemeint, – und seien es auch die ›impressions‹, die dies Unbedingte sind –, sondern indem das Erkennen seiner selbst als solches inne ist, geht ihm darin sein eigenes Wesen in einer bezugslosen und in sich beschlossenen Bedeutung hervor, die sich dann auch in den Inhalten des Erkennens Gestalt zu geben und auf die Weise des Bedingten das Unbedingte zu verstehen vermag.

Der Aufbau der *Kritik der reinen Vernunft* ist der Ausdruck der transzendentalen Reflexion, des Verstehens, in dem das Erkennen seiner selbst als Erkennen inne ist. Zu einer solchen Reflexion, die mit metaphysischen Aussagen über Erkanntes gar nichts mehr zu tun hat, gehören zwei wesentliche Bestandstücke: die Destruktion des metaphysischen Hanges der menschlichen Vernunft, die der Beginn der transzendentalen Reflexion selbst ist und ohne die die transzendentale Reflexion nicht dazu gelangen könnte, reines Verstehen ihrer selbst zu sein, und zweitens das Geschehen des Erkennens als sein Sichverstehen in sich selbst.

Die Destruktion setzt sich mit dem metaphysischen Begreifen auseinander, sie richtet sich auf das Denken, sofern es den Anspruch darauf erhebt, daß durch es das Erkenntnisgeschehen auf die Weise einer bestimmten Erkenntnis in einer an sich geltenden Bedeutung verstanden sei. Die Destruktion dieser Anmaßung muß mit den Mitteln dieses Begreifens selbst durchgeführt werden

(denn andere Mittel stehen der Reflexion, die im Dunkel erwacht, ja nicht zur Verfügung). Sie geschieht als der Prozeß der Selbstaufhebung solcher dogmatischen Anmaßung in der Dialektik der reinen Vernunft, die, weil es hier um das Begreifen geht, der Logik zugerechnet werden muß.

Das Geschehen des Erkennens als Sichverstehen in sich selbst, das das andere Bestandstück der transzendentalen Reflexion ausmacht, den Teil, in dem sie sich selbst in ihrer von aller dogmatischen, an sich gültigen Aussage losgelösten Bedeutung zum Austrag bringt, enthält dies Sichverstehen in gedoppelter Weise, als Anschauen und als Denken, die in der transzendentalen Ästhetik und in der transzendentalen Analytik abgehandelt werden, wobei Kant es für gut befunden hat, die transzendentale Analytik, weil sie vom Denken handelt, mit der transzendentalen Dialektik, in der das Denken sich selbst zur Überwindung seines metaphysischen Behauptens hintreibt, unter der Bezeichnung einer ›transzendentalen Logik‹ zu einem Ganzen zu verbinden. Transzendentale Ästhetik und transzendentale Analytik haben es nicht mit metaphysischen Behauptungen über Gegenstände – auch nicht über das »Ich denke« – zu tun, sondern mit dem Sichverstehen des Erkennens als Erkennen. Dieses Sichverstehen geschieht für den Bereich, den die transzendentale Ästhetik behandelt, als Seinerselbstinnesein des Schauens, das das menschliche Erkennen ist, es geschieht also ohne Begriffe, und eine transzendentale Analyse liegt daher hier nicht vor. In der transzendentalen Analytik hingegen versteht sich das Erkennen in sich selbst, sofern es Begreifen ist, und so ist die transzendentale Reflexion hier als solche transzendentale Analyse, nämlich das Geschehen der Struktur des Begreifens als Sicherkennen in sich selbst. Die transzendentale Ästhetik kann die begriffliche Differenz nicht kennen, die transzendentale Analytik ist das Fürsichgelten des Denkens als begrifflichen Differenziertseins als Verstehen. Und insofern sich das Begreifen auf das Schauen beziehen muß, insofern wird dann auch das Schauen in der transzendentalen Analyse erschlossen.

Es mag sein, daß Kant sich in seiner Darstellung der transzendentalen Reflexion doch wieder einer dogmatischen Methode für die bestimmende Aussage bedienen mußte. Nimmt man aber die Ergebnisse, zu denen er gefunden hat, als die eines dogmatischen und nicht eines transzendentalen Begreifens, so vermag man nicht mehr zu sehen, wie er Hume sollte überwunden haben, sondern es

scheint alsdann, als habe er gegen Humes Skeptizismus nur auf erneuerte und abgewandelte Weise wieder die Behauptung der alten Metaphysik gesetzt, daß die Gesetze des Verstandes eben doch für die Realität bindend sind.

In der transzendentalen Ästhetik und der transzendentalen Analytik scheinen wir uns, was die bestimmenden Aussagen dieser Lehrstücke angeht, in der Tat vor einer Operation der philosophischen Reflexion zu finden, in der diese Reflexion sich nicht weiter über sich ausweist, sondern in bezug auf sich selbst behauptend verfährt und ihre Untersuchungen unter der Form von Affirmationen und Deklarationen vornimmt, so daß hier leicht der Ausdruck einer dogmatischen Denkhaltung gefunden werden mag. Die transzendentale Dialektik aber, vornehmlich die Antinomie der reinen Vernunft, ist gänzlich anderer Natur: sie ist gerade nicht Bestimmen und Analyse, hier behauptet nicht eine – vielleicht unausgewiesen – vorausgesetzte philosophische Reflexion etwas über die Struktur unseres Denkens, sondern hier vollzieht sich das Erkennen – in seinem metaphysischen Anspruch – selbst als solches, hier ist es unmittelbar das Geschehen seiner selbst. Die transzendentale Dialektik enthält nicht Aussagen einer philosophischen Reflexion über das Erkennen, womit sie dann doch auch Analytik wäre, sondern sie ist die bis an sein Ende getriebene Durchführung des Erkenntnisgeschehens in seinem metaphysischen Anspruch selbst. Diese transzendentale Dialektik ist so die Fortführung und Ausführung dessen, was Hume mit seiner Lehre vom unmittelbaren Fürsichgelten der ›impressions‹, das sich aller unbedingten Verstandeseinsicht entziehe, als Destruktion der Metaphysik begonnen hatte, doch so, daß er darin selbst noch in dogmatischer Behauptung befangen blieb. Was Hume in seiner Lehre vom Durchsichgelten der ›impressions‹ falsch gemacht hatte, das war, daß er diese ›impressions‹ selbst wieder als etwas Absolutes setzte und es verabsäumte, in der Reflexion diese ›impressions‹ in ihnen selbst auf das hin zu verfolgen, was eigentlich sie seien und was mit ihnen gemeint sein möchte, sei dies auch ganz unverständlicher Art. Das Gelten, das in den ›impressions‹ liegt, muß auf die Weise des Geschehens der ›impressions‹ selbst in seiner Bedeutung hervorgehen, nicht aber kann es in einem dogmatischen Befinden über die ›impressions‹ verstanden sein. Das Erkenntnisgeschehen muß dazu gelangen, als das Geschehen, das es ist, unmittelbar auch sein Verstehen zu sein. Den Weg zu diesem Ziele kann es aber nur ge-

hen, wenn es in jeder Setzung, die dem dogmatischen Begreifen entspringt, das Unausgewiesene, das darin noch steckt, aufsucht und nicht ruht, bis es mit diesem Unausgewiesensein des metaphysischen Begreifens, das zugleich seine Anmaßung ist, zu Ende gekommen ist.

Hume hat das metaphysische Denken dazu gebracht, ein in sich selbst unglückliches metaphysisches Denken zu sein: aber es ist doch noch metaphysisches Denken. Die eigentlich wache philosophische Reflexion besteht – von Hume herkommend – darin, daß das Erkennen sich in den ›impressions‹, die es auch schon als eine metaphysische Auslegung seiner selbst erfaßt, weiterverfolge und die Bedeutung suche, die in solcher Setzung eigentlich gemeint und doch auch schon wieder verloren ist. Die Durchführung dieser Aufgabe führt in den Widerstreit der metaphysischen Behauptungen. Auch Hume wollte über Erkennen und Realität noch in statischer Aussage befinden, die wahre Natur des metaphysischen Denkens ist aber dialektischer Art, und in dieser Dialektik treibt sich die Metaphysik auch über sich selbst hinaus. Diese Dialektik gilt es zu Humes Ansatz noch hinzuzufügen, wenn das Erkenntnisgeschehen seiner selbst wahrhaft inne werden, sich in seiner Bedeutung durch sich selbst verstehen soll. Im dogmatischen Denken mag es auf die Weise der gegenständlichen Träume um die unbedingte Bedeutung, die im Erkennen geschieht, gegangen sein. Hume hat diese friedlichen Träume gestört, aber seine Aufhebung aller positiven dogmatischen Metaphysik ist auch Metaphysik: eine negative Metaphysik, die sich in ihrer negativen Behauptung doch auch an sich selbst genügen läßt und – obzwar in Negation – mehr Gewißheit vorgibt, als wir eigentlich haben, nämlich eine an sich geltende Einsicht. Die Dialektik zeigt, daß wir solche an sich geltende Einsicht nicht haben. Sie muß die positive wie die negative Metaphysik aufheben. Das Ergebnis, zu dem sie führt, wird nicht den Charakter einer metaphysisch-unbedingten Behauptung haben können. Die transzendentale Reflexion kann die Anmaßung des metaphysischen Denkens, über das Unbedingte positiv oder negativ zu befinden, nicht übernehmen, sie muß auf solches Aussagen verzichten. Was ihr aber dagegen – in der Lehre vom Anschauen und in der Lehre vom Denken – als unbedingte Bedeutung des Erkenntnisgeschehens gegeben ist, das ist von den Ergebnissen der positiven wie der negativen Metaphysik gleichermaßen unterschieden, denn es hat gar keinen direkten Bezug zu den Setzungen

der Metaphysik, sondern ist die Umgestaltung der metaphysischen Reflexion, wie immer sie sich ausgebildet haben möge, als solcher in die transzendentale Reflexion, die nicht mehr das Erkennen im Gegenstande, sondern das Gegenständliche als Erkennen weiß.

Kant hat des öfteren darauf hingewiesen, daß die transzendentale Reflexion aus der Antinomie der reinen Vernunft entsprungen ist. Seine Erklärungen hierüber sind wohl noch wichtiger als der Verweis auf die erweckende Stimme Humes. Was die transzendentale Reflexion bedeutet, läßt sich nicht einfach aus der transzendentalen Ästhetik und aus der transzendentalen Analytik entnehmen; die Haltung der Reflexion, aus der diese Lehrstücke allein sich ergeben, wird nur möglich, wenn das Denken sich zuvor seiner Dialektik ausgesetzt hat. Aus der im Durchgang des Denkens durch die transzendentale Dialektik gewonnenen Einsicht können die transzendentale Ästhetik und die transzendentale Analytik überhaupt erst hervorgehen: in ihnen führt sich das Verstehen seiner selbst, das das erkennende Bewußtsein im Durchgang durch die Dialektik erlangt, selbst in behauptenden Aussagen aus, und diese Behauptungen machen dann erst eigentlich die positiven Dogmen des kritischen Denkens aus. Aber diese positive Lehre hebt nicht auf, daß das transzendentale Denken aus der Dialektik der Vernunft hervorgeht und daß es, selbst wenn es sich ein positives System transzendentaler Aussagen erstellt hat, doch immer noch durch diese Dialektik bezeichnet ist. Nicht ohne die Dialektik geht das Wissen darum hervor, daß das Denken, wenn es sich in Aussagen, Behauptungen und Setzungen zu sich selbst verhält, die als solche an sich gültig sein sollen, selbst verfehlt, und von solcher Anmaßung ablassen muß, wenn es dem Unbedingten, das im Erkenntnisgeschehen doch liegt, verstehend gerecht werden soll. Daß Kant in der *Kritik der reinen Vernunft* die transzendentale Dialektik trotzdem als zweiten Teil der Logik hinter der transzendentalen Analytik angeordnet hat, liegt offenbar darin begründet, daß er die Dialektik nicht nur vorstellig machen, sondern sie zugleich aus den Ergebnissen, die die transzendentale Analytik erbracht hatte, beurteilen und über die Bedeutung dieser Dialektik – die als solche das menschliche Denken doch fortdauernd bezeichnen muß – in transzendentaler Reflexion befinden wollte.

Die Dialektik der Vernunft, dieses aus dem Angsttraum (der nicht gerade durch Humes Lehre erregt sein muß) heraus den Menschen überfallende Wachwerden seines Erkennens, entspringt – näher

verstanden – daraus, daß – wie auch Leibniz dies im Rahmen seiner dogmatischen Metaphysik schon betont hatte – wir uns der Gegenstände der Erkenntnis, der Dinge in der Welt immer so bewußt sind, daß auf die Weise der Vorstellung, die wir von ihnen haben, auch schon die Frage nach dem Grunde geschieht. Das Dasein, in dem wir die Dinge erfahren, das Gegenwärtigsein der Gegenstände der Erkenntnis, ist als erkanntes immer schon das Geschehen der Frage nach dem Grund. Wenn ›impression‹ ist, dann ist nicht etwas in sich Beschlossenes da, wie Hume behauptete, sondern die ›impression‹, so wie sie als erkannte da ist, bedeutet an ihr selbst ein Verlangen nach dem Grund. Wenn das Dasein der Dinge, die wir erkennen, als solches Verlangen nach dem Grund ist, so ist damit noch nicht ein sich durch sich ausweisendes oberstes begründendes Prinzip da, wie Descartes und Leibniz dies meinten, sondern es sind eben nur die Dinge selbst da; ihr Dasein in unserm Erkennen ist so beschaffen, daß es als solches das Verlangen nach dem Grunde bedeutet. Die alte Dogmatik setzt den Grund selbst als gegebenes geistiges Prinzip an: Descartes im ›Cogito‹, Leibniz in der Monade, die wesentlich dadurch bestimmt ist, daß sie den Satz vom zureichenden Grunde denkt. Für diese Metaphysik mußte dann das Gegenwärtigsein der Dinge als solches etwas Dunkles und Verworrenes bleiben, das gegen den Grund abgesetzt blieb. Hume setzte gegen die Anmaßung des Rationalismus, im Wissen über den Grund zu verfügen, daß nur das Gegebensein der ›impressions‹ sich – einfach als solches, grundlos – von selbst verstehe, und ihm mußte daher der Satz vom Grunde – und damit auch das Kausalitätsgesetz – alle ausweisbare Bedeutung verlieren.

Sowohl aber im Setzen des Grundes, wie es in der rationalistischen Metaphysik stattfindet, als auch in seiner Negation, wie Hume es tut, verläßt die Reflexion das Erfahren, in dem Gegenstände wirklich für uns da sind, nämlich als das Verlangen nach dem Grunde, das doch noch nicht die Auskunft über den Grund ist. Die Reflexion verläßt das Erkenntnisgeschehen selbst zugunsten einer dogmatischen Behauptung über den Grund, die, sie sei nun positiv oder negativ, in jedem Falle das Fragwürdigsein in sich, in dem die Gegenstände unserer Erkenntnis uns gegeben sind, verläßt und auf eine schlechthin gültige und in sich ausgewiesene Weise über das Reale befinden will, also sich unbedingt gültige Einsicht anmaßt. Auch die negative Behauptung Humes hat an dieser Anmaßung teil; sie setzt die ›impression‹ als das sich durch

sich selbst ausweisende Gegebene, setzt sie, als ob sie die Frage nach dem Grunde, die in ihrem Geschehen schon liegt, einfach abweisen könnte und sich selbst genügte. Daß man für das Gegebene einen – äußeren – Grund raisonnierend nicht finden könne, führt hier gerade zu der Behauptung, daß die ›impression‹ doch als solche eine unbedingte Gültigkeit habe.

Das Gegenspiel dieser beiden Thesen kann dazu führen, daß das Erkennen zur wahren Besinnung auf sich selbst erweckt wird; es kann in dem Sinne dorthin führen, daß durch den Widerstreit der Behauptungen, deren jede sich als in sich gesichert ausgibt, das denkende Erkennen dessen inne wird, daß es in all seinen metaphysischen Behauptungen nicht lassen kann, einem Hang zu dem in sich gesicherten Wissen nachzugeben, in dem es sich doch auch betrogen weiß. Es ist dieser Widerstreit der Setzungen, in dem das erkennende Bewußtsein sich von der Erfahrung, die es der Wahrheit nach in seinem Erkennen der Dinge macht – daß nämlich das Dasein der Dinge als solches das Verlangen nach dem Grunde bedeutet –, zugunsten von an sich gültigen Aussagen über die Realität in metaphysischer Behauptung loszumachen sucht und darin doch keine Ruhe finden kann, den Kant in der Antinomik darzustellen und ganz durchzuführen unternommen hat.

Die metaphysische Reflexion wird darin dialektisch, daß sich ihr die Setzung und die Negation eines Grundes für das Dasein der Dinge einander fortlaufend wechselseitig aufheben; der metaphysische Hang der Vernunft aber, der fordert, daß nur eine letztgültige Aussage bleibe, nötigt die Reflexion zugleich, trotzdem den Versuch zu machen, sich in einer letzten Behauptung entweder der Bejahung oder der Verneinung des Grundes hinzugeben. Der Lauf der Welt in der Zeit, das materielle Bestehen der Dinge gewinnen so einen dynamischen Charakter, indem fortlaufend Grund gefunden und aufgehoben wird, aber schließlich muß eine letzte Auskunft gefunden werden: es muß der Anfang der Welt gesetzt, es muß das nicht weiter teilbare Elementarteilchen behauptet, oder aber es muß aller begründende Anfang und jegliches das materielle Bestehen begründende Element geleugnet werden. Doch diese Behauptungen sind gleich stark und gleich schwach; gegen jede läßt sich die andere mit gleichem Rechte setzen; das erkennende Bewußtsein erfährt sich ausweglos in den Prozeß der metaphysischen Behauptungen zurückgeworfen, und es geht ihm darin auf, daß es seiner eigenen Wahrheit unverstellt nur inne werden kann, wenn

es für sich selbst nur das Erkenntnisgeschehen ist, in dem das Verlangen nach dem Grunde liegt, sich aber aller metaphysischen Setzung enthält. In dieser Situation gelangt die transzendentale Reflexion, die – als schon erwecktes erkennendes Selbstbewußtsein – in der Antinomik der Vernunft zu ihrem rechten Selbstverständnis noch auf dem Wege ist, dazu, als solche für sich selbst zu sein: das Verstehen dessen zu sein, daß das Erkennen am Unbedingten teilhat, sofern es es selbst als Geschehen ist, daß diese Teilhabe aber geschieht auf die Weise der Erkenntnis der Gegenstände, deren Gegenwärtigsein als Verlangen nach dem Grunde geschieht, die in sich selbst das Bedingte sind, das auf das Unbedingte nur verweist.

In solchem Verstehen des Erkennens liegt dann auch das Wissen darum, daß unser Begreifen von Realität nicht ein Begreifen von Realität an sich sein kann, sondern nur ein solches Begreifen, in dem sich, was das wahre Wesen von Realität sein möchte, auf die Weise eines Verlangens anzeigt. In diesem Sinne kann man sagen, daß die transzendentale Reflexion, indem das Erkennen in ihr dazu gelangt, sein Geschehen als Sichverstehen zu sein, auch schon das Wissen darum ist, daß all unser Erkennen nicht ein Erkennen von Sein an sich ist, sondern nur ein solches Erfahren der Bedeutung von Realität an sich, das auf die Weise des Verlangens nach ihr geschieht. Unsere Erkenntnis ist Erkenntnis nicht vom Sein an sich, sondern Erkenntnis eines bloßen Erscheinens, in dem das Verlangen nach Realität geschieht, nicht aber Realität sich als solche darstellt. Das Wort ›Erscheinung‹ muß unbezüglich verstanden werden: wenn alle Dinge, die wir erkennen, bloße Erscheinungen sind, so will dies nicht besagen, daß sie Erscheinungen von etwas seien, von dem wir, sei es uns auch entzogen, doch sagen können, es gebe es, die Erscheinungen sind vielmehr in sich ›bloßes Erscheinen‹, d. h. sie geben die Bedeutung von Realität so an, daß sie bloß das Verweisen auf das unbedingte Wesen der Realität sind. Die Dinge, die wir erkennen, sind nicht nichts, aber sie sind auch nicht in sich unbedingtes Sein, sie sind Erscheinen, in dem auf das unbedingte Wesen der Realität verwiesen ist, nicht aber dieses unbedingte Wesen angegeben ist. Die metaphysischen Behauptungen aber, die über das Unbedingte in an sich gültigen Aussagen befinden zu können meinen, kommen nicht etwa über das Erscheinen hinaus, sondern spiegeln sich vor, auf seine Weise das Unbedingte als solches halten zu können, was für die konsequente Vernunft eben in die Antinomik führen muß.

Aber die Antinomik ist eben nur der Anfang der kritischen Reflexion. Es kann nicht dabei sein Bewenden haben, daß das Erkennen aus den metaphysischen Setzungen heraus seiner selbst als solches in seinem Geschehen inne wird, sondern das Erkennen muß auch noch dazu gelangen, sich in dem tatsächlichen Geschehen des Erkennens von Gegenständen selbst als solches, als Erkennen, zu verstehen. Daß das erkennende Selbstbewußtsein wach sei, bedeutet nicht nur, daß es die alten Träume von sich weist, sondern vor allem, daß es sich in der Welt selbst als solches versteht und bewährt. Die Erfahrung, auf deren Weise unser Erkennen statthat, muß begriffen werden können als das Geschehen des Erkennens als Erkennen, als das Fürsichsein des Erkennens. Dazu aber ist eine Doktrin erforderlich, die sich über die bloße Aufhebung der alten metaphysischen Ansprüche hinaus erweitern muß zu bestimmenden Aussagen, in denen das Erkennen sich selbst als ein gegenständliches Erkennen angibt und bezeichnet. Diese Angaben können ihre eigentümliche Gewißheit haben. Die Gewißheit dieser Doktrin aber ruht auf der Basis der transzendentalen Dialektik auf, die selbst diese Gewißheit nicht ist, sondern nur jene Einkehr des Erkennens in sich selbst darstellt, die aus der Aufhebung der metaphysischen Positionen hervorgegangen ist und die uns offenbar macht, daß alle unsere Erkenntnis eine Erkenntnis nur von bloßer Erscheinung ist, ohne daß wir damit eine Handhabe hätten, das Erscheinende neu auf das Unbedingte hin zu begreifen. Die Aussagen der transzendentalen Ästhetik und der transzendentalen Logik ruhen so auf einem Wissen auf, dem das gegenständliche Erkennen gerade das für das Begreifen Ungewisse ist und das durch sich auch nicht die Möglichkeit hat, zu einem neuen Begreifen der Gegenstände des Erkennens überzugehen. Die Dialektik enthüllt die Eitelkeit der metaphysischen Behauptungen, sie gelangt damit zum Sichverstehen des Erkenntnisgeschehens in sich selbst, aber sie gelangt nicht zu einem neuen Begreifen der Gegenstände des Erkennens. Die transzendentale Ästhetik und die transzendentale Analytik können nicht in der direkten Fortsetzung der transzendentalen Dialektik entwickelt werden, sondern sie entspringen einer Entscheidung der philosophischen Reflexion, aus dem neuen Verstehen des Erkenntnisgeschehens auf die Gegenstände der Erkenntnis zurückzukommen, auch wenn neue Mittel, die Gegenstände des Erkennens zu begreifen, dem Denken aus dem neuen Verstehen nicht eröffnet worden sind. Die eigentümliche Gewiß-

heit, die die Aussagen der transzendentalen Ästhetik und der transzendentalen Analytik haben, ist doch eine Gewißheit, die nur aus dem Ungewißsein über die gegenständliche Erkenntnis zu verstehen ist, das in der Dialektik statthat.

In der transzendentalen Ästhetik und der transzendentalen Analytik wird das metaphysische Begreifen, wie es sich in der Antinomik in These und Antithese darstellt, durch eine Entscheidung des reflektierenden Bewußtseins, die selbst nicht aus der Dialektik fließt, wieder aufgenommen, aber so aufgenommen, daß dieses gegenständliche Begreifen bzw. Erfahren aus dem Verstehen, das das Erkennen für sich selbst ist, nun als Art und Weise des Erkennens, es selbst in Bestimmung zu sein, verstanden ist. Das Unbedingte, wie es die metaphysische Reflexion meint, wird als die Manifestation dafür gebraucht, wie das Erkenntnisgeschehen sein ihm eigentümliches – auf die Weise bloßen Bedingtseins geschehendes – Unbedingtsein ist. Es gibt sozusagen eine Entsprechung zwischen der metaphysischen Konzeption in ihren beiden – sich gleichermaßen durch sich behauptenden – Formen und der transzendentalen Reflexion, die diese metaphysischen Konzeptionen in sich eintreten läßt, um an ihnen ihre Selbstdarstellung zu gewinnen. Kant geht nicht über das metaphysische Begreifen hinweg zu einem Erfahren hin, in dem das Erkenntnisgeschehen ohne alle metaphysische Behauptung einfach nur als erfülltes Geschehen seiner selbst inne wäre: dazu wäre es erforderlich gewesen, daß die metaphysische Reflexion aus der Antinomik noch in die Frage fortgeführt worden wäre, was denn These und Antithese jede in sich selbst überhaupt bedeuten sollen.

So ergibt es sich also, daß metaphysische Behauptungen den Inhalt für die transzendentale Reflexion bieten müssen, die sich auf diese Weise selbst wieder in dogmatischen Aussagen darstellt. Doch muß dabei immer festgehalten werden, daß diese dogmatischen Aussagen nur die Form ausmachen, unter der sich ein Wissen darstellt, das als solches aller metaphysischen Aussage vorausliegt. Die dogmatische Form bewirkt aber gleichwohl, daß in der transzendentalen Ästhetik und in der transzendentalen Analytik die Bestimmungen, in denen das Erkenntnisgeschehen sich selbst als solches, sofern es sich als Erkennen von Gegenständen verwirklicht, faßt, auf die Weise feststellender Behauptung vorgebracht werden. Und da die Metaphysik ihrerseits zu dem Begreifen des Unbedingten aus dem Begreifen der Gegenstände in ihrem Be-