

Albert Mues (Hg.)

Transzendentalphilosophie als System

Die Auseinandersetzung zwischen 1794 und 1806

Schriften zur
Transzendentalphilosophie 8



Meiner · BoD

TRANSZENDENTALPHILOSOPHIE ALS SYSTEM
Die Auseinandersetzung zwischen 1794 und 1806

erste ist der Gefühlschrift unter allen Dingen,
die ich kenne. Es gründet sich in seinem Briefe auf. Dieser
wird, wie er mit Vorwissen und Gefühl werden. Aber die
Mitbewusstseins werden für möglich werden.

SCHRIFTEN ZUR TRANSZENDENTALPHILOSOPHIE
Herausgegeben von Gerhard Funke, Klaus Hammacher, Reinhard Lauth

BAND 8

FELIX MEINER VERLAG
HAMBURG

TRANSZENDENTALPHILOSOPHIE ALS SYSTEM

Die Auseinandersetzung
zwischen 1794 und 1806

Herausgegeben von Albert Mues

FELIX MEINER VERLAG
HAMBURG

Vorträge der II. Internationalen Fichte-Tagung
in Deutschlandsberg/Österreich
vom 3.–8. August 1987

Im Digitaldruck »on demand« hergestelltes, inhaltlich mit der ursprünglichen Ausgabe identisches Exemplar. Wir bitten um Verständnis für unvermeidliche Abweichungen in der Ausstattung, die der Einzelfertigung geschuldet sind. Weitere Informationen unter: www.meiner.de/bod.

Bibliographische Information der Deutschen Nationalbibliothek

Die Deutsche Nationalbibliothek verzeichnet diese Publikation in der Deutschen Nationalbibliographie; detaillierte bibliographische Daten sind im Internet über <http://portal.dnb.de> abrufbar.

ISBN: 978-3-7873-0923-8

ISBN eBook: 978-3-7873-2847-5

© Felix Meiner Verlag GmbH, Hamburg 1989. Alle Rechte vorbehalten. Dies gilt auch für Vervielfältigungen, Übertragungen, Mikroverfilmungen und die Einspeicherung und Verarbeitung in elektronischen Systemen, soweit es nicht §§ 53 und 54 URG ausdrücklich gestatten. Gesamtherstellung: BoD, Norderstedt. Gedruckt auf alterungsbeständigem Werkdruckpapier, hergestellt aus 100% chlorfrei gebleichtem Zellstoff. Printed in Germany.

www.meiner.de

INHALT

Vorwort	XI
Teilnehmer und Gäste der Tagung	XVII
<i>Reinhard Lauth (München)</i> Eröffnungsvortrag	1
I. Die Auseinandersetzung mit der kritischen Philosophie Kants	
<i>Manfred Zahn (München)</i> Zur Idee der Transzendentalphilosophie in Kants <i>Opus postumum</i>	11
<i>Bernward Grünewald (Bonn)</i> Modale Gegenstandsbestimmung und modale Reflexion bei Kant. Versuch einer Korrektur, mit Hinweisen auf modaltheoretische Überlegungen Fichtes	41
<i>Hubert Horstmann (Berlin/DDR)</i> Unterschiede zwischen den Raum-Auffassungen Fichtes und Kants ...	58
<i>Albert Mues (München)</i> Fichtes Kritik an Kants Verständnis der Physik. Zur Einheit der Physik	68
II. Im Spannungsfeld der <i>Wissenschaftslehre nova Methodo</i>	
<i>Daniel Breazeale (Lexington/USA)</i> The "Standpoint of Life" and the "Standpoint of Philosophy" in the Context of the <i>Jena Wissenschaftslehre</i> (1794–1800)	81
<i>Tom Rockmore (Pittsburgh)</i> Remarks on Fichte's Relevance. Hegel and Circular Epistemology	105
<i>Juan Cruz Cruz (Pamplona/Spanien)</i> Das Genie. Ethik und Aesthetik bei Fichte	117
<i>Helmut Girndt (Duisburg)</i> Über den Umgang mit der empfindungsfähigen Natur nach J. G. Fichte	134
<i>Manfred Buhr (Berlin/DDR)</i> Zum Verhältnis von theoretischer und praktischer Philosophie bei Fichte	147

<i>Marco Ivaldo (Rom/Italien)</i>	
Transzendente Interpersonalitätslehre in Grundzügen nach den Prinzipien der Wissenschaftslehre	163
<i>Edith Düsing (Köln)</i>	
Sittliche Aufforderung. Fichtes Theorie der Interpersonalität in der <i>WL nova methodo</i> und in der <i>Bestimmung des Menschen</i>	174
<i>Wolfgang H. Schrader (Siegen)</i>	
Der Übergang zur Wissenschaftslehre 1801	199
<i>Franz Bader (Eichstätt)</i>	
Fichtes Lehre vom prädeliberativen Willen	212
III. Zeitgleiche Gegenpositionen zur Entwicklung der Wissenschaftslehre	
<i>Klaus Hammacher (Aachen)</i>	
Fichte, Maimon und Jacobi: Transzendentaler Idealismus und Realismus	243
<i>Juha Manninen (Oulu/Finnland)</i>	
Höijer und Fichte. Ein Systemprogramm aus dem Jahre 1799	264
<i>Wolfgang Janke (Wuppertal)</i>	
Hölderlin und Fichte. Ein Bivium zum unbekanntem Gott (1794–1805)	294
IV. Französische Revolution und deutsche Nation	
<i>Erich Fuchs (München)</i>	
Fichtes Briefentwurf »An den Kaiser« Franz II. aus dem Jahre 1799	313
V. Wissenschaftslehre und Religion	
<i>Alexis Philonenko (Rouen/Frankreich)</i>	
La position systématique dans la <i>Destination de l'homme</i>	331
<i>Kunihiko Nagasawa (Kyoto-Kamigyoko/Japan)</i>	
Wissen und Glauben bei Fichte	345
VI. Die Auseinandersetzung mit dem Idealismus	
<i>Chukei Kumamoto (Hiroshima/Japan)</i>	
Über die Klarheit des Ich in der Wissenschaftslehre J. G. Fichtes	353
<i>Joseph G. Naylor (Charlottetown/Kanada)</i>	
Transcendentalism and the Philosophy of Dialectic	364

<i>Liang Zhixue (Beijing/China)</i> Das Logische und die intellektuelle Anschauung. Hegel gegen Schelling	376
<i>Marek J. Siemek (Warschau/Polen)</i> Schelling gegen Fichte. Zwei Paradigmen des nachkantischen Denkens	388
<i>Xavier Tilliette (Chantilly/Frankreich)</i> Schelling an der Furt der Identitätsphilosophie	396
<i>Michael Brüggem (München)</i> Zur Methode der Philosophie — Johann Friedrich Köppens Kritik an Schelling	408
VII. Geschichts- und Staatsphilosophie	
<i>Richard Schottky (Wuppertal)</i> Bemerkungen zu Fichtes Rhetorik in <i>Grundzüge des gegenwärtigen Zeitalters</i>	415
<i>Tsunega Chinsei (Tokyo/Japan)</i> J. G. Fichtes Staatslehre in seiner späten Periode	435
<i>Carla De Pascale (Bologna/Italien)</i> Freiheit und Notwendigkeit beim späten Fichte	453
VIII. Kritik und Verwandlung des transzendentalen Idealismus	
<i>Peter Baumanns (Bonn)</i> Fichtes und Schellings Spätphilosophie	471
<i>Walter Jaeschke (Berlin)</i> Die hohle Nuß der Subjektivität oder: Über die Verklärung der Philosophie ins Positive	483
<i>Akira Omine (Osaka/Japan)</i> Theorie des Bewußtseins bei Fichte und Nishida	497
<i>Reinhard Lauth (München)</i> Übersicht über den Stand der Fichte-Arbeiten	507
Biographie und Bibliographie der Autoren	519
Register der erwähnten oder zitierten Fichte-Schriften	532
Personenregister	535
Sachregister	539

Siglen der häufiger zitierten Werke

- Akad.-Ausg. *J. G. Fichte — Gesamtausgabe der Bayerischen Akademie der Wissenschaften*. Herausgegeben von Reinhard Lauth, Hans Jacob † und Hans Gliwitzky. Stuttgart–Bad Cannstatt 1962ff.
- SW *Johann Gottlieb Fichte's sämtliche Werke* herausgegeben von I. H. Fichte. 8 Bände. Berlin 1845–1846.
- NW *Johann Gottlieb Fichte's nachgelassene Werke* herausgegeben von I. H. Fichte. 3 Bände. Bonn 1834–1835.
- Sch *J. G. Fichte Briefwechsel* Kritische Gesamtausgabe. Gesammelt und herausgegeben von Hans Schulz. 2 Bände. Leipzig 1925.
- KdrV Immanuel Kant, *Critik der reinen Vernunft*. Riga 1781 [=A]. Riga 1787 [=B].
- KdpV Immanuel Kant, *Critik der practischen Vernunft*. Riga 1788.
- KdU Immanuel Kant, *Critik der Urtheilskraft*. Berlin und Libau 1790.

VORWORT

Die I. Internationale Fichte-Tagung im Jahre 1977 in Zwettl/Österreich hatte den Zweck gehabt, erstmalig nach dem Zweiten Weltkrieg die Fichte-Forscher aus aller Welt zusammenzuführen. Schon damals zeigte sich bei aller Vielfalt der Forschungsinteressen ein weitgehender Grundkonsens hinsichtlich des entscheidenden Anliegens der Transzendentalphilosophie. Daher sollten weitere internationale Fichte-Tagungen folgen, damit wesentliche Veränderungen und Fortschritte deutlich sichtbar und diskussionsreif würden.

Der Aufschwung der Fichte-Forschung und das Vordringen der Transzendentalphilosophie in die zeitgenössische philosophische Diskussion wurden in den der ersten Tagung folgenden Jahren offenbar. Es entstand eine Fichte-Gesellschaft in Japan. In der Chinesischen Akademie der Sozialwissenschaften in Beijing wurde ein fünfköpfiger Arbeitskreis gebildet, der die Werke Fichtes in chinesischer Sprache herausbringt. Auch im Institut für Geschichte der Philosophie der Akademie der Wissenschaften in Moskau hat die Beschäftigung mit Fichte eingesetzt. Zugleich setzten Fichte-Forscher und Transzendentalphilosophen im übrigen Europa, namentlich in Frankreich, in den beiden deutschen Staaten, in Italien und in Polen ihre Arbeiten fort. (So wurde 1987 auch in Deutschland eine Fichte-Gesellschaft gegründet, und 1989 konnte eine weitere Arbeitstagung in Mogilany bei Krakau in Polen unter dem Thema »Transzendentalphilosophie und Dialektik« stattfinden.) Im weiteren Umkreis sind hier auch die vielfältigen Gründungen neuer Kant-Gesellschaften vor allem dank der Tätigkeit von Gerhard Funke zu nennen. Die Transzendentalphilosophie hat sich in dem genannten Zeitraum deutlich gegen Idealismus sowie Realismus und Empirismus abgegrenzt und ihre strengeren Anforderungen an die Philosophie als Wissenschaft geltend gemacht. Den erwartungsgemäß einsetzenden Versuchen, dem transzendentalen Gedanken durch eklektische Erweiterungen seine präzise Bedeutung zu nehmen und ihn zu verwässern, konnte erfolgreich entgegengearbeitet werden.

Von der J. G. Fichte-Gesamtausgabe der Bayerischen Akademie der Wissenschaften wurden inzwischen insgesamt 23 Bände ediert; sie ist in ihren vier Reihen bis zum Jahre 1805 vorgedrungen. Die Edition zahlreicher bisher unbekannter Texte Fichtes, zu der die von Erich Fuchs herausgegebene glänzende Dokumentation zeitgenössischer Fichte-Urteile, *J. G. Fichte im Gespräch* (bislang vier Bände), hinzukam, hat die Forschungslage verändert. Die Zeit bis ins angehende 19. Jahrhundert ist daher durch die edierten Texte gut dokumentiert.

Es lag also nahe, die Weise, wie die Transzendentalphilosophie sich zum System formierte und gegenüber dem Empirismus, Realismus, Logizismus,

Skeptizismus und absoluten Idealismus abgrenzte, zum Thema der II. Internationalen Fichte-Tagung zu machen. Sie fand vom 3. bis 8. August 1987 in Deutschlandsberg/Steiermark in Österreich statt. Alle Vorträge sind hier abgedruckt. Auch zwei Referate, die nicht vorgetragen werden konnten, sind hier jetzt publiziert. Der Band dokumentiert trotz den zahlenmäßig begrenzten Einladungen zur Tagung die Ausbreitung der Fichte-Forschung in der Welt, vor allem im Fernen Osten.

Das Thema der Tagung lautete: »Die Wende vom 18. zum 19. Jahrhundert. Entscheidungsjahre der deutschen klassischen Philosophie«. Reinhard Lauth erläuterte das Vorhaben:

»Es ist an den Zeitraum 1799 bis 1806 gedacht. 1799 begannen mit Jacobis *An Fichte* die öffentlichen philosophischen Angriffe gegen die Wissenschaftslehre. Es folgten sehr rasch von realistischer Seite Bardilis *Grundriß der Ersten Logik* und Reinholds *Beyträge zur leichtern Uebersicht des Zustandes der Philosophie beym Anfange des 19. Jahrhunderts* (Sept. 1799 und Jan. 1801 fg.) sowie von idealistischer Seite Schellings *Darstellung meines Systems der Philosophie* und Hegels *Differenz des Fichte'schen und Schelling'schen Systems der Philosophie* (Mai und Sept. 1801).

Charakteristisch für den bestimmten Zeitraum ist nicht nur, daß sich ein neuer Idealismus und Realismus von der Transzendentalphilosophie abheben. Es kommt auch in allen drei Lagern zu einer inneren Differenzierung: Jacobi gegen Bardili und Reinhold; Hegel gegen Schelling; Kant gegen Fichte. Von höchster Bedeutung ist ferner, daß es bei diesen Auseinandersetzungen zu keiner endgültigen Klärung für die Philosophie insgesamt kam. Kant, mit Überlegungen zum System der Transzendentalphilosophie befaßt, stirbt 1804. Fichte bringt die vollendete Wissenschaftslehre nicht zum Druck. Hegel tritt erst 1807 mit der *Phänomenologie des Geistes* gegen Schelling an, und selbst da nur verdeckt. Jacobi nimmt schweigend Abstand von Reinholds rationalem Realismus. Die Studenten verlaufen sich nach der politischen Katastrophe von 1806 von den Universitäten, so daß die Kontinuität der philosophischen Kommunikation abreißt. Das Jahr 1815 bedeutet insofern einen Neuanfang nach einem unüberbrückten Hiatus: die philosophische Diskussion aus der Zeit vor den napoleonischen Kriegen wird nicht mehr aufgenommen. Keiner der genannten Philosophen vermag in den Augen der philosophischen Öffentlichkeit seine Grundposition gegen die Einwände der anderen zu bewähren. Teilweise bietet sich das Schauspiel eines Dialogs unter Tauben.

Alles dies hat wesentliche Folgen für die nachfolgende Philosophie bis auf unsere Tage gezeitigt. Die spekulative Höhe dieser Zeit wurde insgesamt nicht mehr erreicht. Vielmehr ist im 19. Jahrhundert ein ständiges Absinken philosophischen Denkens bis zu Psychologismus und bloßem Empirismus zu beobachten. Die ungelösten Probleme der klassischen Zeit stehen im Wesentlichen bis heute an. Der Siegeszug der Hegelschen Philosophie nach dem Wiener Frieden hat nicht vermocht, Psychologismus und Positivismus aufzuhalten. Eine späte Reaktion gegen diese Entwicklung stellt das Aufkommen des Neukantia-

nismus und des Neuhegelianismus sowie die erneute Beschäftigung mit Schellings positiver Philosophie und Fichtes transzendentalen System dar. Die damit eingeleitete Erneuerung ist keineswegs bloß historisch orientiert, sondern geht ineins mit einer systematischen Aufarbeitung (beginnend mit Cohen bzw. Husserl), der es um die Lösung der letztfundierenden Probleme der Philosophie geht.

Es darf als eine wesentliche Voraussetzung für eine solche Aufarbeitung angesehen werden, daß die Texte aus dem genannten Zeitraum in wissenschaftlich zuverlässiger Form zur Verfügung stehen. Mit Dilthey und Nohl hat eine kritische Editionstätigkeit begonnen, die vor allem in diesem Jahrhundert bedeutende Früchte getragen hat. Mit der Kant-Akademieausgabe, mit den schon erschienenen Bänden der Fichte-Akademieausgabe, der Hegel- und der Schelling-Ausgabe, des Jacobi-Briefwechsels und der Reinhold-Korrespondenzausgabe sind Materialien der Öffentlichkeit zur Verfügung gestellt worden, die zu tiefgreifenden Wandlungen in der Auffassung der Philosophie dieser Denker und damit zu einer erheblichen Veränderung der Forschungslage geführt haben.

Vor dem aufgezeigten Hintergrund soll das Fachgespräch der II. Internationalen Fichte-Tagung stattfinden. Naturgemäß wird dabei vorherrschend systematisch vom Boden der Transzendentalphilosophie ausgegangen. Es ist ausgesprochener Zweck der Tagung, daß die anstehenden Fragen nicht nur historisch bearbeitet, sondern darüber hinaus einer systematischen Entscheidung näher geführt werden.

Der 1981 mit Hilfe der Thyssen-Stiftung, die auch diesmal die Tagung finanziell trägt, erschienene Band *Der transzendente Gedanke* mit den Beiträgen der Tagung von 1977 dokumentiert, daß und auf welchem Niveau das transzendente System von Forschern und Philosophen in den verschiedensten Ländern der Welt erörtert wird. Es ist auch für die Zukunft an weitere internationale Tagungen in etwa gleichem Zeitabstand gedacht.«

Dem Tagungsverlauf entsprechend sind die Beiträge in diesem Bande möglichst nach der historischen Folge der behandelten Gegenstände angeordnet. Eine erste Themengruppe, dem ursprünglich geplanten Zeitraum 1799–1806 vorausgehend, befaßt sich mit dem Hervorgehen der systematischen Transzendentalphilosophie aus der kantischen kritischen Philosophie und mit ihrer Abgrenzung gegen diese. Eine zweite behandelt die Wissenschaftslehre in ihrer systematischen, methodischen und didaktischen Form, insbesondere in ihrer Ausgestaltung in der *Wissenschaftslehre nova methodo*. Hier kommen auch wichtige Teilprobleme, wie Ästhetik, Interpersonaltheorie, das Verhältnis von Theorie und Praxis zur besonderen Behandlung. Zu einem weiteren thematischen Schwerpunkt leiten die Überlegungen Fichtes, die zu der Fassung der Wissenschaftslehre von 1801 und der Durchführung der philosophia prima von 1804 mit der in ihr erreichten Bestimmung der Erscheinung des Absoluten geführt haben. Mit Jacobi, Hölderlin, Höyier erfolgten die ersten Frontstellungen bzw. Absetzbewegungen gegenüber dem System der Transzendentalphilosophie, mit denen sich eine Reihe von Referaten befaßt. Aus Anlaß des sich neu

formierenden Idealismus und Realismus erlangt, wie die dann folgenden Beiträge zu zeigen versuchen, die Transzendentalphilosophie ihre scharfen Konturen. Fichtes 1799 grundlegend sich ändernde Einstellung zum Heiligen Reich bestimmt — wie der Beitrag von Erich Fuchs zeigt — die Behandlung der spezifischen Probleme der Wirtschafts-, Rechts- und Staatslehre in unserem ausgewählten Zeitraum und darüber hinaus bis 1814. Endlich suchen einige Vorträge die Bedeutung der Grundposition der Wissenschaftslehre durch Vergleich mit fernöstlichen Denkern wie Dôgen und Nishida zu klären. Zwangsläufig konnten nicht alle Seiten der sehr komplexen Entwicklung von 1794 bis 1814 erörtert werden; doch weisen Teilausführungen in den Beiträgen und Literaturangaben den Leser weiter.

Die Tagung insgesamt bezeugte in eindrucksvoller Weise die Kontinuität, die Intensivierung und die weltweite Ausdehnung der Fichte-Forschung und der Transzendentalphilosophie. Das methodische Grundprinzip gab weitgehend den gemeinsamen Boden, auf dem diskutiert wurde. Dabei wurde deutlich, daß und wie auf Grund der Aktivitäten von Manfred Buhr, Zhixüe Liang und Reinhard Lauth ein konstruktiver Dialog (der sich inzwischen auch in Krakau fortgesetzt hat) zwischen marxistischen und nichtmarxistischen Denkern möglich ist. Hingegen blieb eine Auseinandersetzung mit der analytischen Philosophie aus. Die thematischen Impulse der I. Internationalen Fichte-Tagung haben sich als anregend und effektiv erwiesen. Bisher noch vernachlässigte oder ungenügend bearbeitete Themen sind inzwischen in Angriff genommen worden.

Wie die Beiträge zeigen, ist die Forschung gewissermaßen synchron, wenn auch zeitlich verzögert, mit dem Fortschreiten der Akademie-Ausgabe mitgegangen. Schwerpunktmäßig kam es vor allem zur Behandlung derjenigen Probleme, die durch die Formierung der Transzendentalphilosophie zum System (gegenüber der Kritik) und durch die besondere wissenschaftliche, methodologische und didaktische Darstellung der Wissenschaftslehre bis 1801 einschließlich, dann jedoch auch durch die Abgrenzung gegen Neuformierungen des Idealismus und Realismus entstanden sind. Die Einsicht in die qualitative Differenz zwischen Transzendentalphilosophie und absolutem Idealismus und anderen scheintranszendentalen Positionen, wie z.B. dem psychologischen Kritizismus und einer gewissen Art von Religionsphilosophie hat sich vertieft.

Indem erstmals zahlreiche Gelehrte aus Ostasien an dieser internationalen Tagung teilnahmen, gewann die Diskussion transzendentalphilosophischer Probleme vor dem Hintergrund fernöstlicher Grundüberzeugungen einen breiteren Raum. Es muß dies als der Anfang einer gedanklichen Durchdringung der Problematik von fernöstlichen und westlichen Philosophen angesehen werden, der noch ein langer Weg bevorsteht. Man wird die Bemühung nicht übersehen, wie auf den jeweils anders situierten Partner sorgfältig eingegangen wird. Hier wie auch im Falle der marxistischen Voraussetzungen sind die Teilnehmer durch die Resultate konstruktiver Erörterung reich belohnt worden.

Wie im Falle der ersten Tagung wurde die Planung und Durchführung der II. Internationalen Fichte-Tagung durch die großzügige Förderung seitens der

Fritz-Thyssen-Stiftung ermöglicht, mit deren Hilfe auch dieser Band veröffentlicht werden konnte. Ihr gilt ein besonderer, herzlicher Dank. Herr Professor Dr. Klaus Hammacher hatte zusammen mit Herrn Prof. Dr. Reinhard Lauth den Antrag an die Fritz-Thyssen-Stiftung gestellt. Die Planung der Tagung, die vorbereitende Korrespondenz und die Einladungen lagen in der weitblickenden Obhut von Herrn Prof. Dr. Lauth. Organisation und Durchführung des Tagungsablaufes gelangen dank der hervorragenden Umsicht und der tatkräftigen Organisation von Herrn Dr. Alois Soller. An der Fertigstellung dieses Bandes arbeitete Herr Dr. Erich Fuchs mit. Ihnen allen sei an dieser Stelle Dank gesagt.

Dem Band sind zwei Reproduktionen beigegeben. Die Schriftzüge auf Seite III, in Originalgröße, sind dem Brief vom 14. Juni 1797 von Georg Friedrich Philipp von Hardenberg (Novalis) an Karl Wilhelm Friedrich Schlegel entnommen. Der Brief ist im Besitz des Freien Deutschen Hochstifts, Frankfurter Goethe Museum, Frankfurt am Main. Frau Ursula Edelmann photographierte die Vorlage. Die Genehmigung zur Wiedergabe erteilte freundlicherweise die Leitung dieses Hauses. Und die Seiten 314 bis 317 bilden Fichtes Briefentwurf »An den Kaiser« ab. Als Vorlage diente das Manuskript A 13 im J. G. Fichte Nachlaß der Staatsbibliothek Preußischer Kulturbesitz, Berlin.

TEILNEHMER UND GÄSTE DER TAGUNG

Prof. Akihiro Arai, Kinki University, Osaka, Japan
Dr. Franz Bader, Kath. Universität Eichstätt
Prof. Peter Baumanns, Universität Bonn
Prof. Daniel Breazeale, University of Kentucky, Lexington, USA
Prof. Michael Brüggem, Universität München
Prof. Manfred Buhr, Akademie der Wissenschaften der DDR, Berlin/DDR
Prof. Carla De Pascale, Universität Bologna, Italien
Prof. Edith Düsing, Universität Köln
Urs-Beat Frei, Luzern
Dr. Erich Fuchs, J. G. Fichte-Gesamtausgabe, Bayer. Akademie der Wissenschaften, München
Prof. Masao Fukujoshi, Nagoja-shi, Japan
Prof. Helmut Girndt, Universität Duisburg
Prof. Bernward Grünewald, Universität Bonn
Prof. Klaus Hammacher, Rhein.-Westf. Techn. Hochschule, Aachen
Prof. Hubert Horstmann, Akademie der Wissenschaften der DDR, Berlin/DDR
Prof. Marco Ivaldo, Universität Neapel, Italien
PD Dr. Walter Jaeschke, Schleiermacherforschungsinstitut, Akademie der Wissenschaften in Berlin
Prof. Wolfgang Janke, Bergische Universität-Gesamthochschule, Wuppertal
Reinhard Koch, Bonn
Prof. Chukei Kumamoto, Hiroshima University, Hiroshima, Japan
Prof. Reinhard Lauth, Universität München
Li Li, Chinese Academy of Social Sciences, Beijing, VR China
Prof. Liang Zhixue, Chinese Academy of Social Sciences, Beijing, VR China
Prof. Juha Manninen, Universität Oulu, Finnland
Richard Meiner, Hamburg
Wilhelm Metz, Siegen
Dr. Albert Mues, Jacobi-Forschungsstelle, Universität Bamberg
Prof. Kunihiko Nagasawa, Dōshisha University, Kyoto, Japan
Prof. Joseph G. Naylor, University of Prince Edward Island, Charlottetown, Kanada
Prof. Akira Omine, Osaka University, Osaka, Japan
Theodoros Papadopulos, München
Alain Perrinjaquet, La Chaux-de-Fonds, Schweiz
Prof. Alexis Philonenko, Universität Rouen, Frankreich
Dr. Ives Radrizzani, Pully, Schweiz

Johanna Rehm, Aalen

Prof. Tom Rockmore, Duquesne University, Pittsburgh, USA

Otto Salcher, Wien, Österreich

Dr. Richard Schottky, Wuppertal

Prof. Wolfgang Schrader, Universität-Gesamthochschule Siegen

Prof. Marek J. Siemek, Universität Warschau, Polen

Dr. Hermann Schüttler, München

Dr. Alois Soller, München

Prof. Xavier Tilliette, Pontifica Universita Gregoriana, Rom, Italien

Prof. Manfred Zahn, Universität München

Prof. Yong Zheng, VR China

REINHARD LAUTH

Eröffnungsvortrag

Das Thema, das uns zu dieser II. Internationalen Fichte-Tagung vereinigt, lautet: »Die Philosophie Fichtes an der Wende vom 18. zum 19. Jahrhundert; Entscheidungsjahre der deutschen klassischen Philosophie«. Wir wollen versuchen, die Bedeutung und das geistige Gewicht der Positionen, die zu dieser Zeit hervorgetreten sind, insbesondere aber der Transzendentalphilosophie, sachgerecht zu erfassen.

Geschichtlich angesehen, fallen in die Jahre, die wir als Grenzdaten abgesteckt haben, zwei Ereignisse von höchster Bedeutung: das vorläufige Ende der Republik in Frankreich durch den Staatsstreich vom 18. Brumaire 1799 und die Auflösung des Heiligen Römischen Reiches am 6. August 1806, nachdem inzwischen das neuartige Kaiserreich Napoleons als Versuch einer Synthese aus Heiligem Reich und Revolutionsregierung entstanden war. Heute wissen wir, daß die *geistigen* Schöpfungen, die in diesem engen Zeitraum entstanden und miteinander rivalisierten, noch viel bedeutender als die genannten gesellschaftlichen Formierungen waren; sie sind bis heute richtungsweisend geblieben, und es läßt sich absehen, daß sie es auch noch für eine geraume Zeit in der Zukunft sein werden.

Im Jahre 1799 hat die Transzendentalphilosophie auf der Grundlage der von Kant vollzogenen Revolution die alte dogmatisch-ontologische Philosophie gestürzt und überwunden. Sie hat, darüber hinaus, mit den Fichteschen Arbeiten sich als System konsolidiert, an dem zwar noch letzte Arbeiten auszuführen sind, dessen wesentliche Struktur aber erfaßt ist. Diese neue Philosophie beruht auf einem methodischen Grundgedanken: sie wird, wie meine folgenden Ausführungen sichtbar machen sollen, von einer praktischen Einstellung getragen, die sich in voller Verantwortung den anderen gegenüber zu rechtfertigen weiß. 1799 ist aber auch das Jahr, in dem der erste große Angriff auf die neue Philosophie, und zwar von Seiten Jacobis, erfolgt ist.

Es war zu erwarten, daß die überwundene dogmatische Philosophie ihren Platz nicht kampflos räumen würde, sei es in Verteidigung ihrer bisherigen Form, sei es, geschmeidiger und raffinierter, mittels einer Pseudomorphose. Schon 1797 meldete sich der erste Gegner, Forberg, öffentlich zu Wort,¹ und zwar von einem formallogisch-skeptischen Standpunkte aus, den mit ihm Abicht und Bouterwek teilten. Die Einwände des Realismus formulierte Jacobi 1799 in sei-

¹ Vgl. »Briefe über die neueste Philosophie« in: *Philosophisches Journal einer Gesellschaft Teutscher Gelehrten* 1797, Bd. VI, Heft 1, S. 44–88, und Bd. VII, Heft 4, S. 259–272.

nem aufsehenerregenden Brief *An Fichte*.² Irrationalistische Gegner fand die Wissenschaftslehre an Fr. Schlegel und Schleiermacher, idealistische an Schelling und Hegel 1801. In den ersten Jahren des 19. Jahrhunderts konzentrierten sich diese Ansätze zu eindrucksvollen pseudotranszendentalen Systemen, dem des rationalen Realismus Bardilis und Reinholds, dem des absoluten Idealismus Schellings und Hegels, dem des psychologischen ›Transzendentalismus‹ von Fries. Es zeigte sich sehr rasch und sehr deutlich, daß der transzendente Gesichtspunkt und die ihm zugrundeliegende Einstellung kaum irgendwo bezogen bzw. eingenommen und trotz dem öffentlichen Sieg durchaus nicht allgemein errungen waren. Dies lag und liegt nicht an der Schwierigkeit, seinen Anforderungen durchgehend zu entsprechen, es lag und liegt vielmehr, wenn ich mich so ausdrücken darf, an dem Gewicht, das ihm, nicht nur seinem Ansprüche nach, zukommt. Der transzendente Standpunkt darf als die gereifte Frucht der neuzeitlichen Bemühung um rationale Durchdringung angesehen werden, die in ihm zur systematischen Krönung kam. Selbst wo das Gewicht dieser Errungenschaft voll in die Waagschale geworfen wurde, mußte durch es das Gegengewicht des sich hartnäckig verteidigenden unzureichenden Rationalismus und des Irrationalismus erst gehoben werden. Das anbrechende 19. und das 20. Jahrhundert haben eindrucksvoll gezeigt, welchen ›ventre de barbarie‹ die Menschheit, in deren Kopf es helle werden wollte, noch mit sich zu schleifen hatte und hat.

Blicken wir auf die Vorgeschichte dieser dogmatischen Reaktion! Die Neubegegründung der Philosophie durch Descartes, mit der sich die eigentliche Geburt des transzendentalen Denkens vollzog, war von Anfang an als pure Selbstermächtigung mißverstanden worden. Vom *cogito/sum* wurde das *Deus est*³ ganz gegen den Sinn seines Urhebers abgehängt. Es genügt zu beobachten, wie von der Renaissance-Gleichung *deus sive natura* ausgehend, via Spinoza die ›Natur‹, in der Descartes scharfblickend nur eine »fabelhafte« Größe gesehen hatte,⁴ in der Mitte des 18. Jahrhunderts ganz überwiegend an die Stelle Gottes tritt. Nur erfolgte diese Substitution bis zu Kant bloß auf der ontologischen Ebene. Nach der kopernikanischen Wende, die, allen sichtbar, die Kritik vollzogen hatte, mußte das methodische Grundprinzip des *cogito* in entsprechender Weise umgestaltet werden. Das absolut-setzende Ich der Wissenschaftslehre schien mit dem bindungslosen Genie gleichgesetzt werden zu dürfen.

Zunächst freilich führte der Eintritt in die transzendente Sicht zu dem bestürzenden Erlebnis einer sich ausleerenden Welt. Wir haben erschütternde

² Hamburg 1799.

³ Vgl. René Descartes, *Regulae ad directionem ingenii*. — Regula XII: »multa saepe necessariò inter se cuncta sunt, quae inter contingentia numerantur à plerisque, qui illorum relationem non animadvertunt, vt haec propositio: sum, ergo Deus est«. (AT X, 421.)

⁴ Vgl. »Le Monde«: »Sçachez donc, premierement, que par la Nature je n'entens point icy quelque Déesse, ou quelque autre sorte de puissance imaginaire«. (AT XI, 36/37).) — Descartes wollte mit einem Buch in der Hand protraitiert werden, auf dem geschrieben stände »mundus est fabula«.

Zeugnisse aus dem Kreise der Jenaer Studenten dafür. Gott war nicht mehr das Zentrum wie zu den Zeiten der festen religiösen Bindung, und die Welt als objektive Gegebenheit ging nun verloren. Dies wurde, wo die dogmatische Einstellung dieselbe blieb, schlechthin unerträglich, und so mußte sich der mächtige Trieb rühren, eine neue, und tatsächlich irrationale Realität in die leere Stelle zu setzen, zunächst mit Schelling und den Romantikern die Natur, darnach, mit Hegel einsetzend, die Gesellschaft. Die Idee der Selbstermächtigung gegenüber der entthronten Gottheit blieb. Die Verabsolutierungen der Natur und der Gesellschaft sollten sich in die Hände arbeiten, so daß man die allesbestimmenden Gesetze der Natur wissenschaftlich erkannte, in den Griff bekam und mit ihrer Hilfe den Gang der Dinge bestimmte. Hegel hat den darin liegenden Widerspruch etwa um 1799 treffend fixiert, indem er einerseits schrieb: »Jeder Einzelne ist ein ... Glied in der Kette der absoluten Notwendigkeit, an der sich die Welt fortbildet«, jedoch andererseits überzeugt ist: »Jeder Einzelne kann sich zur Herrschaft über eine größere Länge dieser Kette [...] erheben, wenn er erkennt, wohin die große Notwendigkeit will.«⁵

Das praktische Prinzip der Selbstermächtigung läßt sich als bestimmendes in vielen Teilbereichen des 18. Jahrhunderts erkennen, im ökonomischen Utilitarismus Adam Smith', im Machiavellismus Friedrichs II., im hemmungslosen Zynismus eines Voltaire oder Laclous. Es kristallisiert sich aber erst rein in der Ausgeburt des moralfreien Genies, das alles will und sich alles erlaubt. Jacobi hat in Allwill und Woldemar seine reale Erscheinung und deren zerstörerische Folgen philosophisch-dichterisch herausgestellt. Es konnte nicht schwer sein und nicht ausbleiben, dieses Prinzip ins Überpersönliche zu heben und als solches einer pseudotranszendentalen Metaphysik zum Grunde zu legen, wo dann wiederum, ganz wie in der vorhergehenden dogmatischen Philosophie, mit zwei entgegengesetzten Lösungsversuchen zu rechnen war, der subjektiven und der objektiven Variante. Durchaus folgerichtig realisiert sich die letztgenannte in der Metaphysik einer hypostasierten Natur, die andere in der Sicht eines über die Individuen hinweg sich realisierenden Weltgeistes.

Die wahre transzendente Grundeinstellung stand dem von Anfang an entgegen. Zum Glück kennt man ja ihre Geburtsstunde, so daß dies mit völliger Sicherheit gesagt werden kann. Descartes hat schon in seinen *Regulae*, methodisch ausgeführt dann in der Dritten Meditation, das konstituierende Verhältnis Gottes zum *cogito* einsichtig gemacht, von wo aus allein wahre Erkenntnis zu sichern ist. Von Rousseau geweckt hatte Kant den Primat der reinen praktischen Vernunft herausgestellt, die auch den Erkenntnisvorgang letztlich leitet. Dank dem transzendentalen Ansatz konnte Fichte das Gebiet der Erfahrung von der Natur auf die Personengemeinschaft ausweiten. Nur Mißverständnis oder Mißvergnügen konnte das Ich der Wissenschaftslehre mit dem Ich des Individuums gleichsetzen. Auch findet sich ganz folgerichtig vom transzendentalen Ansatz her die Annahme einer automatischen Perfektion aufgrund einer

⁵ Vgl. K. Rosenkranz, *Georg Wilhelm Friedrich Hegels Leben*, Berlin 1844, S. 141.

List der Natur oder der Vernunft aus der Geschichtskonzeption eliminiert, so daß Fichte 1808 das große Wort aussprechen konnte: »Die ganz eigenthümliche Zeit der Menschen, die menschlichen Verhältnisse, machen nur die Menschen sich selber, und schlechthin keine außer ihnen befindliche Macht«. ⁶

Das Kernstück des transzendentalen Gedankens bildet die Einheit von Wissen und Handeln, die Fichte in seiner Spätphase prägnant in dem Terminus »Bilden« gefaßt hat. Es war übrigens schon eine entscheidende Einsicht Descartes' gewesen, daß das Urteil wesentlich, und nicht akzidentell, Willensvollzug ist. ⁷ Durch die Erkenntnis des »Bildens« entgeht die Transzendentalphilosophie der realistischen Gefahr, ein lichtloses Sein, wie auch der idealistischen Gefahr, einen erkenntnisfreien Willensvollzug als höchstes Prinzip anzusetzen. Sie verwirft in gleicher Weise im Praktischen die Fehlhaltungen eines irrationalen Dezisionismus wie eines notwendigen Ganges der Vernunft durch unsere Einstellung hindurch.

Es ist dennoch nicht falsch, wenn der Dogmatismus der Transzendentalphilosophie vorwirft, sie habe dem Menschen eine ungeheure Selbstermächtigung gegeben. Es ist nur einseitig! Sie hat tatsächlich Ernst gemacht mit der Freiheit; sie ist ein System, in dem die Freiheit bzw. die Freiheiten nicht nur einen Platz haben, sie ist selbst *das* System der Freiheit. Das Vernunftwesen ist frei, doch frei im Angesicht der absoluten Forderung der Vernunft. Die Transzendentalphilosophie hat keinesfalls die Absolutheit der formalen Freiheit, sei es des genialen Einzelnen, sei es des gesellschaftlichen Menschen proklamiert. Die Gegner zwar haben sie so mißverstanden und ihr doch wieder andererseits vorgeworfen, sie sei spekulativer Idealismus und lasse die wirkliche Freiheit in einem überpersönlichen Vollzug untergehen. Aber das eine ist so falsch wie das andere. »Mein System ist vom Anfange bis zu Ende nur eine Analyse [...] der Freiheit«, hat Fichte ihnen geantwortet, »und es kann in ihm diesem nicht widersprochen werden.« ⁸

Und hier berühren wir meines Erachtens einen entscheidenden Punkt der Transzendentalphilosophie. Sie verfolgt nicht nur eine ihr eigentümliche *Methode*; sie besteht vielmehr darüber hinaus in einer besonderen *Einstellung*. Die Methode kann gar nicht bloß erkennend vollzogen werden. Vielmehr gilt auch für sie der Satz von der Einheit des Erkennens und Handelns; sie selbst kann die Weise ihres Erkennens nur in der ihr spezifischen Einstellung durchführen. Ihre Erkenntnis erfolgt, um mit Brentano zu sprechen, im Vollzug der Gemütsbewegung, ⁹ nicht als bloß faktisches Geschehen; sie erfolgt als genetische Lösung einer intendierten Aufgabe.

Das geistige Handeln im transzendentalen Akt geschieht frei; frei in der An-

⁶ *Reden an die deutsche Nation*, S. 465 (SW VII, S. 487).

⁷ Vgl. *Les Principes de la Philosophie*, Première Partie, 34: »Que la volonté aussi bien que l'entendement est requise pour juger.«

⁸ Akad.-Ausg. III,4, S. 182.

⁹ Vgl. F. Brentano, *Vom Ursprung sittlicher Erkenntnis*, Leipzig 1889.

und Übernahme der Verantwortung. Die sich realisierende Vernunft antwortet, sie verantwortet — das Wort drückt es treffend aus — die zur eigenen gemachte absolute Forderung. Und da sie dieselbe Vernunft ist, der sie entspricht, sagt sie in ihrem freien Ja nicht nur zu Gott ja, sondern zu sich selbst. Die Freiheit macht die absolute Vernunftintention zu der ihrigen, indem ineins damit diese Vernunft sich in ihr und durch sie erfüllt.

Es gibt ein Wort Jesu, das nur im Codex Bezae zu Lk 6,5 tradiert ist, welches das transzendente Handeln in Abhebung gegen das untranszendente treffend charakterisiert. Jesus sah einen Menschen, der am Sabbat arbeitete und sagte zu ihm: »Mensch, wenn du weißt, was du tust, bist du selig; wenn du es aber nicht weißt, bist du verdammt und ein Übertreter des Gesetzes.« Der transzendental Handelnde vollzieht wissend, was er will und tut, d.i. in wissender Akzeptation; und deshalb ist die Verfügung über den Sabbat kein Gesetzesbruch, sondern Eintritt in die Selbstrechtfertigung der Vernunft. Das ist die ihr eigentümliche Selbstermächtigung, wie freilich ihr Entsprechen der absoluten Forderung auf keine Weise den Untergang in einem Absoluten bedeutet, das es, sie täuschend, zu *seinem* Selbstvollzug gebraucht.

Blickt man von diesem Verständnis her auf die pseudotranszendentalen Abwege, die so viele gegangen sind, so erkennt man deutlich die doppelte Gefahr, die auf das transzendente Wagnis und die Anstrengung lauert: entweder dem sich verwirklichenden Menschen eine unbegrenzte Selbstmacht zuzuerkennen oder alle Verantwortung für das, was geschieht, an eine transzendente Vernunft abzuschieben. In beiden Fällen geht die Transzendentalität verloren, wie sie gleichfalls verloren geht, wenn man verkennt, daß die transzendente Aussage keine absolute Aussage vom Ansichsein sein kann, daß sie aber auch nicht in bloßer Phänomenalität verloren ist.

Descartes, Kant, Fichte — jeder hat auf eigene Weise die Erkenntnis errungen, daß das transzendente Bilden nicht in absoluter Immanenz vermauert, sondern in seiner endlichen Unendlichkeit für die absolute Unendlichkeit eröffnet ist. *Sum, ergo Deus est*, welches ineins heißt: *sum quia Deus est*. Diese Eröffnung ist als Aufgerufensein zu verstehen, d.i. als Anruf an die endliche Freiheit, sich der sich ihr eröffnenden Intention entsprechend zu realisieren. Da der Anruf als *Aufforderung* freiläßt, ermächtigt er die endlich-unendliche Freiheit zum Eintritt in die eigene Antwort und Verantwortung.

Das nachfolgende 19. und 20. Jahrhundert hat in der Gegenthese zu dieser Konzeption ganz klargemacht, was diese vertritt. Das Bemühen um höchste Rationalität in der Transzendentalphilosophie war darauf gerichtet, keine okkulten Qualitäten bestehen zu lassen, was, wie das Wolfenbütteler Gespräch von 1780 zwischen Lessing und Jacobi exemplarisch aufgewiesen hat, auf zweierlei Weise geschehen kann. Man kann, wie Lessing in seinem Spinozismus, ein zu enges rationales System allein gelten lassen, aus dem dann aber das nicht Bewältigte nicht nur ausgeschlossen ist, sondern das dann selbst partiell absurd wird. Die notwendige Folge ist, daß das Irrationale als solches auf einen derartigen Pseudorationalismus zurückschlägt. Oder man kann sich, wie Jacobi, einem

zu engen Rationalismus auf der Grundlage jenes Denkens entgegenstellen, das er jedoch nicht zu fassen, noch selbst rational einzubringen vermocht hat. Man hat sich damit jedenfalls eben auf die Philosophie eingelassen, freilich ohne sie durchzuvollziehen. Die posttranszendente Entwicklung des 19. Jahrhunderts liefert ein reiches geschichtliches Gemälde zu den Folgen dieser Fehlhaltungen. Mit Schopenhauer zuerst erfolgte methodisch, metaphysisch und menschlich der beschämende Austritt aus der Haltung unbedingter Verantwortlichkeit. Was danach hochkommt, retrahiert sich auf der einen Seite in einen sukzessiv sich verengenden Szientifismus, auf der anderen in einen alle Rationalität abwerfenden und mit Füßen tretenden Irrationalismus.

Da aber der Mensch nicht nur erkennendes, sondern ineins wollendes und handelndes Wesen ist, führte dieser Weg auch nach dem Vorbilde der Terreur von 1793/94 bis zum rational durchgeplanten und durchgeführten Mord an gegnerischen Gruppen. Auf der Erkenntnisseite basieren diese unaussprechlichen Verbrechen auf zu engen rationalen Konzeptionen wie gleicherweise unbegründeten Irrationalismen, die nicht auf ihre Rechtfertigung hin überprüft worden sind. Aber sie haben auch die andere, die Willensseite. Beide entsprechen sich letztendlich in ihrer Unverantwortetheit.

Angesichts dieser Offenbarung der Folgezeit muß indes die transzendente Position sich die Frage stellen, ob sie selbst denn den Anforderungen ihrer geschichtlichen Stunde entsprochen hat. Sie kann zwar zu ihrer Rechtfertigung darauf hinweisen, daß sie unnachlaßlich Erkenntnisbewährung gefordert und zu leisten versucht hat. Aber hat sie die Möglichkeiten der praktischen Einstellung zureichend ausgelotet? Hat sie das ganze Ausmaß unserer Willensmöglichkeiten erfaßt? Sie hatte doch bereits ein Vorzeichen vor Augen. Wie war die bestialische Vernichtung von Lyon, wie waren die planmäßigen Septembermorde 1793, wie war die Hinrichtungswelle unter der Herrschaft des Convents, die Selbstzweck zu werden tendierte, möglich? Waren sie mit dem »radikal Bösen«, so wie Kant und Fichte es verstanden haben, hinreichend zu verstehen? Oder wurde vielmehr das Böse von der Transzendentalphilosophie selbst zu flach aufgefaßt? Bei diesen Vorgängen war es schon nicht mehr nur um die physische Schwächung und Ausschaltung des Gegners, sondern um seine moralische Entwürdigung und Vernichtung gegangen.

Schon sehr bald kam im 19. Jahrhundert als Folge davon eine Haltung auf, die es nie zuvor in dieser Weise gegeben hatte: der Satanismus. Ich bezeichne ihn als völlig neu, weil er sich im Wissen um das Sittengesetz mit der Voraussetzung der schrankenlosen Selbstermächtigung als Wille zur moralischen Vernichtung formuliert hat. Ein solches Böse haben Kant und Fichte geleugnet, und Descartes hat es erst spät, nach 1643, man kann nicht sagen: klar erkannt, sondern nur implizite gesehen. Wie »der Mensch der Gesetzlosigkeit« aufgetreten ist und immer weiter, auch heute, auftritt, wissen Sie alle, und ich darf annehmen, daß keiner von uns zu den Heuchlern gehören will, die nur die toten Tyrannen steinigen, die aktuell wütenden aber als große Persönlichkeiten oder Mächte ihrer Zeit verehren.

Nun sind aber im 19. Jahrhundert Denker außerhalb der Philosophie aufgetreten, die dieses wahrhaft radikal Böse mit seinem satanischen Abgrund erkannt und den Weg zu seiner Besiegung gezeigt haben: ich denke vor allem an Dostojewski und an die französischen Autoren der rue Rousselet (in Paris), den »brelan d'excommuniés«, wie sie Bloy einmal genannt hat,¹⁰ der neben Barbey d'Aurevilly und Ernest Hello zu ihnen zu zählen ist. Die meisten von ihnen waren überzeugt, daß die Philosophie das Problem des Bösen gar nicht erfaßt hat, ja aufgrund ihres Wesens nicht erfassen kann. Diese Beschuldigung wiegt schwer, denn sie würde bedeuten, daß die Transzendentalphilosophie — und da wir überzeugt sind, daß alle wahre Philosophie dies ist —, daß die Philosophie überhaupt vor dieser Realität versagt. Die These Feuerbachs, daß nicht Gott den Menschen erschaffen, sondern dieser Gott nach seinem Bilde erdacht habe, könnte dann wie das Schlußwort der Philosophie erscheinen, das aber eben zu leicht befunden wird. Dostojewski stellte einmal die modifizierte Frage, ob denn der Mensch auch den Teufel nach seinem Bilde erdacht habe?¹¹

Zweifellos ist die These Feuerbachs kein haltbarer philosophischer Satz. Schon die Reduktion der Tätigkeit des Menschen auf das Denken greift zu kurz. Man müßte zum mindesten sagen, daß der Mensch handelnd das Göttliche und das Teufliche realisiert habe. Dostojewski hat zu der genannten Überlegung noch die Bemerkung gefügt, das müsse ja ein schöner Gott sein, der nur das hypostasierte Bild des Menschen sei. Selbst in der vollzogenen Modifikation bleibt die Feuerbachsche These, denkt man tiefer über sie nach, ebenso einseitig und falsch wie die ihr konträre Vorstellung eines ex machina handelnden Gottes. Transzendental gesprochen wirkt Gott (das Absolute) auf die endliche Vernunft (den Menschen) und durch deren Tun hindurch. Man muß beide Seiten sehen!

Aber kehren wir zu dem grundsätzlichen Vorwurf jener Denker zurück. Gibt die Transzendentalphilosophie, eben weil sie Philosophie ist, von vornherein keinen Raum zur Bewältigung des Problems des Bösen?

Dies wäre, so muß man antworten, der Fall, wenn das transzendente System nach Art der absolutidealistischen ein in sich verschlossenes System wäre. Allein als solches System wäre es dann auch schon eine durchgeführte Theodicee — und wie diese dann aussieht, zeigt das System Hegels. Dies ist aber gerade nicht der Fall. Das transzendente System ist eben als solches ein durch sich selbst offenes System. Indem es nämlich die Funktion des echt Aposteriorischen, letztlich der Freiheitsentscheidungen und -akte der Personen, erfaßt, beschränkt es sich selbst darauf, nur die wesentlichen Formen des Bildens entfalten zu können. Demnach wird die philosophische Aussage über das Prinzipielle, die allerdings erschöpfend sein soll, prinzipiell durch die unvordenkliche geschichtliche Aussage ergänzt. Ebendeshalb, dies sei in Parenthese gesagt, trifft der Schellingsche Vorwurf, der transzendente Idealismus sei nur eine

¹⁰ Vgl. Léon Bloy, *Belluaires et Porchers*, Paris 1946, S. 120 ff.

¹¹ Vgl. Fjedor Michailowitsch Dostojewski, *Die Brüder Karamasow*, 1. Teil, 5. Buch, Kapitel: »Für und Wider«.

negative Philosophie, nicht. Man tut aber der Philosophie Unrecht, wenn man von ihr das verlangt, was sie gerade nicht zu leisten bekennt — nämlich letztlich: eine prophetische Aussage. Die Philosophie ist keine Offenbarung und kann keine Offenbarung sein wollen; aber sie leugnet auch nicht wie Jacobi die Offenbarung, sondern vermag deren Ort zu bestimmen.¹² Sie verfällt sonach nicht in die Einseitigkeit, deren entgegengesetzte man sich auf der anderen Seite — ich nenne nur Hamann, Fr. Schlegel und Barbey d'Aureville — genauso unberechtigt geleistet hat, wo man das Kind mit dem Bade ausschüttete, indem man die Bedeutung der philosophischen Aussage verkannte.

Doch, dies ins Reine gebracht, müssen wir weiter fragen: Ist nicht der allgemeine Rahmen, den das transzendente Erkennen erstellt, zwangsläufig zu eng? Wenn wir nicht erweisen könnten, daß dies nicht der Fall ist, dann müßten wir zugeben, daß die Transzendentalphilosophie infolge des ihr eigentümlichen Ansatzes in dieser Hinsicht versagt und somit eine wesentliche Erkenntnis verstellt.

Nach meiner Einsicht kann man jedoch ohne Schwierigkeit nachweisen, daß das unzureichende Verständnis des radikal Bösen nicht die Folge eines zu eng gespannten Rahmens der Philosophie, sondern der unzureichenden Konzeptionen der *Individuen* Kant und Fichte ist.

Ich möchte das an dieser Stelle, wo ich selbstredend nicht lückenlos vortragen kann, an dem Verständnis von Sühne darlegen, das mit demjenigen des Bösen eng verbunden ist. Fichte versteht das Verhältnis zur erkannten und be-reuten Schuld so, daß man den festen Vorsatz faßt, in Zukunft derartiges nicht mehr zu tun, offensichtlich unter der stillschweigenden Voraussetzung, daß man die in die Vergangenheit eingetretene Schuld ja nicht beheben kann. Beim Entwurf der Aenesidemus-Rezension jedoch hat er sich eine Einsicht notiert, die, weiter verfolgt, in eine ganz andere Richtung führt, nämlich diese, »daß das kantische Gesetz — von Ausschließung der Zeit i[m] Moralischen [...] gegründet sey« und sich sogar »in dem gemeinen Menschenverstande« ausspreche: »Keine Vergebung ohne Ersatz.«¹³ Hier findet sich der Gedanke einer (womöglich) restituierenden Sühne konzipiert, der übrigens auch für die frühe Deutung der »Absichten des Todes Jesu« grundlegend ist.¹⁴ Die Sinnggebung, durchgehend verstanden, wie Fichte sie doch in dem Aufsatz über die göttliche Weltregierung und in der *Bestimmung des Menschen* gesehen hat, stößt auf das fundamentale Problem, ob, und wenn ja, wie die bloß faktische Setzung (das Vergangene) durch die die reflektierende Urteilskraft bestimmende »Absicht« (Wiedergutmachung) dergestalt bestimmt werden kann, daß diese Faktizität mit der sinnsetzenden Reflexion in ein höheres Mittleres aufgeht. Dies läßt sich auch so ausdrücken: Wie kann das absolute Ich die Kausalität haben,

¹² Vgl. Fichtes Brief an Mehmel vom 22. Nov. 1800: »Mir selbst liegt dieser Begriff (von der Offenbarung) jezt ganz entfernt; aber ich glaube bei meiner gegenwärtigen Revision der W.L. den Ort desselben gefunden zu haben, und hoffe ihn einst in einer Religions-Philosophie völlig wissenschaftlich festsetzen zu können.« (Akad.-Ausg. III,4, S. 371.)

¹³ Akad.-Ausg. II,2, S. 287.

¹⁴ Akad.-Ausg. II,1, S. 67 ff.

die es doch haben soll? Die Möglichkeit einer solchen höheren Wandlung hätte die Wissenschaftslehre zu erdenken.

Aber Denken und Handeln bilden eine Einheit: — es gilt also, nicht nur zu erdenken, sondern auch handelnd zu vollziehen! Hier mehr als irgendwo wird offensichtlich, daß dieser Satisfaktionsvollzug in transzendentaler Erkenntnis nicht in einer Manifestation von Selbstmacht (wie freilich Schelling meinte, der Fichte im Praktischen zuvorkommen wollte)¹⁵ bestehen kann, aber auch ebensovienig darin, daß bloß Gott sich realisiert. Hier mehr denn sonstwo müssen absolut fordernder Anruf und freie Selbstaufnahme sich ineinandergreifend verbinden. Nur so kann eine transzendente Satisfaktion verstanden und vollzogen werden. Der Mensch muß mit göttlichem Willen bilden, wenn Gott in ihm bilden soll, wie er auch nur radikal böse will und handelt, indem er Satan Raum gibt.¹⁶ Freilich fällt eine solche transzendente Satisfaktionslehre ganz anders aus als die mißglückte Hegelsche. In ihr kann weder der Einzelne dem Allgemeinen aufgeopfert werden, noch das unabänderlich Vergangene im notwendigen Enderfolg verrechnet. Fichte selber ist der hier skizzierte Gedanke nicht fremd. In dem berühmten, Ihnen allen wohlbekannten Wort in seinem Brief vom 30. August 1795 an Jacobi sagt er doch, daß wir aus »Übermut« die Existenz Gottes infragegestellt hätten, und seitdem »aus Noth für unsere Erlösung« uns geistig bemühen.¹⁷

Zeichnet sich die Möglichkeit einer solchen Ergänzung und Vervollständigung der Transzendentalphilosophie, wie hier skizziert, ab, indem es nur übersehene Konsequenzen zu ziehen gilt, so kann diese Philosophie auch vor der Problematik des Bösen bestehen. Es wird nichts an den schon gewonnenen Erkenntnissen geändert — ich rede nicht von den Meinungen der Individuen, die sich zu ihnen gesellt haben —; allerdings wird der Gesamtsinn der philosophischen Aussage durch diese Vervollständigung ein anderer. Das braucht uns nicht zu bekümmern, sondern sollte uns freuen; bleibt doch demnach noch ein ganzes Teil Arbeit in der Erkenntnis des Prinzipiellen zu leisten.

Fichte selbst schrieb Schelling Ende Dezember 1800 von einer »noch *weiteren Ausdehnung* der TransscendentalPhilosophie *selbst in ihren Principien*«,¹⁸ die Gegenstand seiner nächsten Arbeiten sein sollte. Schelling verstand das so, als beabsichtige Fichte nunmehr ein anderes höchstes Prinzip in Ansatz zu bringen. Doch dieser berichtigte ihn, er habe nicht dies damit sagen wollen, son-

¹⁵ Vgl. Friedrich Wilhelm Joseph Schelling, *Vom Ich als Princip der Philosophie*, Tübingen 1795, § 14.

¹⁶ Vgl. Fichte an Mnioch, Febr. 1804: »der Bund, den Du mit dem Teufel geschlossen hast« (Akad.-Ausg. III,5, S. 229).

¹⁷ »Wir fingen an zu philosophiren aus Uebermuth, und brachten uns dadurch um unsre Unschuld, wir erblickten unsere Nacktheit, und philosophiren seitdem aus Noth für unsere Erlösung.« (Akad.-Ausg. III,4, S. 392f.)

¹⁸ Akad.-Ausg. III,4, S. 406.

dern daß es der Wissenschaftslehre noch »an Vollendung«¹⁹ fehle, da er die höchste Synthese der Geisterwelt noch nicht gemacht habe. Die weitere Ausdehnung in den Prinzipien, die ich hier für das Problem des Bösen und der Wiedergutmachung ins Auge faßte, stürzt nicht das Grundprinzip, sondern wäre gerade aus ihm zu vollziehen.

¹⁹ Brief vom 31. Mai/7. Aug. 1801, Akad.-Ausg. III,5, S. 45.

I. Die Auseinandersetzung mit der kritischen Philosophie Kants

MANFRED ZAHN

Zur Idee der Transzendentalphilosophie in Kants *Opus postumum*¹

I. Am 21. September 1798 klagte Kant in einem Brief an Christian Garve darüber — er arbeitete damals schon seit einer Reihe von Monaten an seinem (später sogenannten) *Opus postumum* — »den völligen Abschlus meiner Rechnung, in Sachen welche das Ganze der Philosophie (so wohl Zweck als Mittel anlangend) betreffen, vor sich liegen und es noch immer nicht vollendet zu sehen; obwohl ich mir der Thunlichkeit dieser Aufgabe bewusst bin: ein Tantalischer Schmerz, der indessen doch nicht hofnungslos ist.«²

Diese Äußerung Kants — noch 5 1/2 Jahre sind ihm zu leben beschieden — wirft grundlegende Fragen auf:

- welche Idee hatte er damals vom »Ganzen der Philosophie«, ihrem »Zweck« und ihren »Mitteln«?;
- hatte sich diese Idee etwa gegenüber derjenigen, von der seine drei »Kritiken« bestimmt gewesen waren, verändert?;

¹ Erweiterte und etwas veränderte Fassung des am 4.8.1987 in Deutschlandsberg gehaltenen Vortrags.

² *Kant's gesammelte Schriften*, hgg. von der Königlich Preußischen Akademie der Wissenschaften, Berlin und Leipzig 1922 (nachfolgend mit »Ak.-Ausg.« zitiert). Bd. XII, S. 257. Vgl. auch den knapp einen Monat später geschriebenen Brief Kants an Carl Christian Kiesewetter vom 19.10.1798, wo Kant davon spricht, daß er noch »ein kleines Maas von Kräften in sich fühlt, um eine Arbeit, die er unter Händen hat, noch zu Stande zu bringen; womit er das critische Geschäfte zu beschließen und eine noch übrige Lücke auszufüllen denkt; nämlich ›den Übergang von den metaph. A. Gr. der N. W. zur Physik‹, als einen eigenen Theil der philosophia naturalis, der im System nicht mangeln darf, auszuarbeiten.« Bemerkenswert ist hier auch, daß Kant gleich anschließend Kiesewetter dafür lobt, daß er »bisher, was Ihnen nicht gereuen wird, der crit. Phil. standhaft treu geblieben: indessen daß Andere, die sich gleichfals derselben gewidmet hatten, ... wie Hudibras, aus Sand einen Strick drehen zu wollen« unternommen hätten. Kant fährt an dieser Stelle fort: »So höre ich eben jetzt durch eine (doch noch nicht hinreichend verbürgte) Nachricht: daß Reinhold, der Fichte seine Grundsätze abtrat, neuerdings wiederum anderen Sinnes geworden und reconvertirt habe. Ich werde diesem Spiel ruhig zusehen und überlasse es der jüngeren und kraftvollen Welt, die sich dergleichen ephemerische Erzeugnisse nicht irren läßt, ihren Werth zu bestimmen.« (ebd., S. 258 f.) Auf die Frage, inwieweit Kant zu dieser Zeit und überhaupt mit den Ansätzen Reinholds und Fichtes vertraut war, in welcher Weise er sich über sie informierte etc., kann hier nicht eingegangen werden.

- was sah Kant damals als zur Vollendung des »Ganzen der Philosophie« noch fehlend an?;
- und nicht zuletzt: worin bestand eigentlich sein das »Ganze der Philosophie« betreffender »tantalischer Schmerz«?;
- sind die Untersuchungen des *Opus postumum* am Ende als der Versuch zu verstehen, sich von diesem Schmerz durch die Vollendung des Systems der Transzendentalphilosophie zu befreien?

II. Nach Kants eigener überraschender Aussage betraf sein »tantalischer Schmerz« eine »Lücke« im »System der kritischen Philosophie«. ³ Diese Äußerung muß sogar befremdlich erscheinen ⁴, wenn man berücksichtigt, daß Kant schon in der Vorrede zur *Kritik der Urteilskraft* geschrieben hatte: »Hiermit endige ich also mein ganzes kritisches Geschäft«. ⁵ Überdies sah er die genannte »Lücke« überraschenderweise auch nicht – oder vorsichtiger: zunächst nicht – dort, wo sie von Reinhold, Fichte, Schelling u.a. inzwischen schon gesehen und in ihren einschlägigen Publikationen herausgestellt worden war: im Mangel des Kantischen Systems an einem einzigen, obersten Prinzip. Kant selber sieht demgegenüber die Lücke im System der kritischen Philosophie erstaunlicherweise in dem noch nicht hergestellten »Übergang von den metaphysischen Anfangsgründen der Naturwissenschaft zur Physik«. ⁶ Um dieses Problem kreist denn auch in der Tat der bei weitem größte Teil der Ausführungen des *Opus postumum*. Hatte er das Problem eines solchen Überganges – und diesen als solchen – schon im ursprünglichen kritizistischen Ansatz vor Augen, oder stößt er nun erst auf es? Kommt darin, wenn dies bejaht werden muß, eine Änderung seiner Idee vom System der kritischen Philosophie zum Ausdruck? ⁷

³ Vgl. die in Anm. 2 genannten Briefe an Garve und Kiesewetter. Von dieser durch die Herstellung eines »Überganges« auszufüllenden »Lücke« ist dann auch im opus postumum immer wieder die Rede. (Vgl. dazu die Ausführungen weiter unten.)

⁴ Ein erneutes und in die umgekehrte Richtung gehendes Befremden löste dann ein Jahr später Kants in seiner öffentlichen *Erklärung in Beziehung auf Fichtes Wissenschaftslehre* vorgebrachter Protest gegen die Unterstellung aus, er »habe bloß eine Propädeutik zur Transcendental-Philosophie, nicht das System dieser Philosophie selbst, liefern wollen«. (Ak.-Ausg. Bd. XII, S. 371) (Vgl. dazu etwa auch den Brief von Georg Samuel Albert Mellin an Kant vom 13.4.1800, ebd., S. 303.)

⁵ *Kritik der Urteilskraft*, S. X (Orig. Ausg.). Anschließend betont Kant, daß er nun »ungesäumt zum doktrinalen schreiten« will. Nach seiner damaligen Auffassung gehört dieses jedoch nicht zum »System der kritischen Philosophie«. Allerdings scheint Kant später, wie etwa aus seiner »Erklärung in Beziehung auf Fichtes Wissenschaftslehre« hervorgeht, seine Vorstellung zum Verhältnis des Systems der kritischen Philosophie zu dem »doktrinalen« der Transzendentalphilosophie geändert zu haben. Auf diese Frage, die in der Geschichte der Kantinterpretation immer wieder untersucht und z.T. kontrovers beantwortet worden ist, kann hier nicht näher eingegangen werden.

⁶ Vgl. die genannten Briefe an Garve und Kiesewetter sowie zahlreiche, hier nicht aufzuführende Passagen im *Opus postumum*.

⁷ Schon gegen eine solche im Rahmen der transzendental-kritischen Philosophie gestellte Aufgabe ist heftige Kritik geäußert worden, zumal Kant, wie etwa Kuno Fischer

Eine andere auffällige Besonderheit des *Opus postumum* besteht nun aber gerade darin, daß sich die genannte Thematik des »Übergangs« besonders in den beiden zuletzt verfaßten Konvoluten des Werkes, dem VII. und I.⁸, ausweitet zur Frage nach dem Begriff der Transzendentalphilosophie im Ganzen.⁹ Überhaupt zeigt eine eingehende Analyse des Werkes, an dem Kant, von Vorarbeiten abgesehen, etwa sieben Jahre gearbeitet hat und das, dessen ungeachtet, doch, gelinde gesagt, ein Torso geblieben ist, daß seine Gedanken während der Abfassungszeit z.T. erhebliche Entwicklungen und Veränderungen durchgemacht haben.¹⁰ Hierbei stellt sich natürlich die Frage, worauf dies zurückzu-

kritisiert, »uns weder den Graben noch die Brücke« zeige. »Nach Kantischer Lehre ist auch kein Graben zwischen Metaphysik und Physik, und es bedarf keiner Brücke, denn jene verhält sich zu dieser, wie das Fundament zum Gebäude, wie die Erfahrungsgrundsätze zur Erfahrungserkenntnis.« (*Das Streber- und Gründertum in der Literatur. Vade mecum für Herrn Pastor Krause in Hamburg*, 1884, S. 33) Erich Adickes betont, daß es Kant hier eigentlich darum zu tun gewesen sei, sich »den Traum seiner Jugend«, die »Aethertheorie«, zu erfüllen. Um sie »nach Abschluß der philosophischen Hauptwerke zu neuem Leben erstehen« zu lassen, sollte sie »erweitert, vollendet und in die großen transzendentalphilosophischen Zusammenhänge des kritischen Systems eingegliedert werden. Zu diesem Zweck »entdeckt« Kant nachträglich eine Lücke in seinem System, das ihm bis dahin als abgeschlossen gegolten hatte.« (Kant als Naturforscher Bd. II, Berlin 1925, S. 173)

⁸ Vgl. dazu etwa die Datierungsübersicht von Erick Adickes: *Kants Opus postumum*, Berlin 1920, S. 153 f. Desgl. Gerhard Lehmanns tabellarische Übersicht über »das Nachlaßwerk in chronologischer Anordnung« im Anhang zur Ak.-Ausg. Bd. XXII und die Übersicht von Burkhard Tuschling in seinem Buch: *Metaphysische und transzendente Dynamik in Kants opus postumum*, Berlin–New York 1971, S. 6 f. Sowohl Lehmann wie Tuschling haben allerdings die These vertreten, daß Kant zwischen dem VII. und dem I. Konvolut den 19. Bogen des X. Konvolut verfaßt hat. Dem ist gewiß zuzustimmen, wenn auch betont werden muß, daß bei der Datierung der einzelnen Stücke des *Opus postumum* noch Verbesserungen und Korrekturen möglich sind. Auf diese Frage kann im Rahmen dieser Arbeit nicht näher eingegangen werden. Unzweifelhaft aber ist, daß es sich bei den genannten Stücken um die zuletzt verfaßten Teile des *Opus postumum* handelt.

⁹ Auch dies ist schon von Erich Adickes klar erkannt worden. Er handelt deshalb das VII. und I. Konvolut des *Opus postumum* am Ende seines Buches gesondert unter dem Titel: *Der metaphysisch-erkenntnistheoretische Teil des Op. p. (Konv. VII, I)* ab (op. cit. S. 592–846). (Die Überschrift selber ist allerdings, was hier nicht begründet werden soll, kaum glücklich gewählt.) Die besonderen Akzente, unter denen die Idee der Transzendentalphilosophie in diesen zuletzt verfaßten Teilen des *Opus postumum* thematisch wird, hat Adickes jedoch klar erkannt. Sie sind für ihn vor allem in der »Lehre von der Selbstsetzung« (S. 604–669), der erneuten Erörterung des »Ding-an-sich-Problems« (S. 669–718) und in dem zu sehen, was Adickes die »Erweiterung des Plans der beabsichtigten neuen Wissenschaft« (S. 722–846) nennt. Zur Idee der Transzendentalphilosophie in Kants *Opus postumum* liegen im deutschsprachigen Raum keine weiteren Veröffentlichungen vor. Einzelne Erörterungen zu dieser Thematik finden sich u.a. in den einschlägigen Arbeiten Gerhard Lehmanns und dem genannten Werk B. Tuschlings. Das einzige Werk, das, wie aus seinem Titel geschlossen werden kann, sich direkt mit der hier leitenden Thematik befaßt, ist das Buch von V. Mathieu: *Le Filosofia trascendentale e l'Opus postumum di Kant*, Turin o.J. Gerade es konnte, da der Verfasser dieses Aufsatzes des Italienischen nicht mächtig ist, hier keine Berücksichtigung finden.

¹⁰ Daß sich Kants Gedanken während der Arbeit am *Opus postumum* ausweiteten, ha-

führen ist. Kommt in solchen Entwicklungen nur, oder doch zumindest überwiegend, die konsequente Entfaltung der Kantischen Gedanken selber zum Ausdruck, oder sind sie z.B. auf Einflüsse zurückzuführen, die von der zeitge-

ben schon seine Freunde in seiner nächsten Nähe bemerkt und berichtet. Sie konstatierten, daß die Ausgangsthematik des Werkes — die Frage des Überganges von den metaphysischen Anfangsgründen der Naturwissenschaft zur Physik — eine solche war, die garnicht in das schon festgelegte transzendentalphilosophische Konzept zu passen schien. Sie registrierten dann aber auch, daß Kants Bemühungen sich schließlich auf die Entwicklung eines neuen Konzepts von Transzendentalphilosophie zu richten beginnen. So berichtet Wasianski, daß der Plan des Werkes, an dem Kant besonders gelegen zu sein schien, sich ausweitete zu der Absicht, ein »System der reinen Philosophie in ihrem ganzen Inbegriff« zu verfassen. (Vgl. E. A. Ch. Wasianski: *Kant in seinen letzten Lebensjahren*, 1804, S. 195). Auch Hasse berichtet, daß Kant den »mehr als hundert Foliobogen« eines handschriftlichen Werkes, das auf seinem Arbeitstisch lag und in dem er, Hasse, sogar habe blättern dürfen, schließlich den Titel gegeben hatte: »System der reinen Philosophie in ihrem ganzen Inbegriff«. (Vgl. J. G. Hasse: *Merkwürdige Äußerungen Kants von einem seiner Tischgenossen*, 1804, S. 19)

Der allenfalls torsohafte Charakter der Ausarbeitungen Kants, das sei hier kurz in Erinnerung gerufen, hat allerdings zu sehr unterschiedlichen Bewertungen des Manuskripts geführt, die u.a. für sein weiteres Schicksal folgenreich geworden sind. (Vgl. dazu insbesondere die Darlegungen von Adickes, op. cit. S.3 ff. und von G. Lehmann, Ak.-Ausg. Bd. XXII, S. 754 ff.) Wie aus den Äußerungen seiner Freunde in seiner nächsten Umgebung zu entnehmen ist, muß Kant selbst zu seinem Unternehmen eine sehr zwiespältige Stellung eingenommen haben. Einerseits soll er es, wie Borowski und Hasse übereinstimmend berichten, als sein »Hauptwerk« bezeichnet haben. (Vgl. Hasse: *Letzte Äußerungen Kant's*, Königsberg 1804, S. 22) Auch Jachmann berichtet, daß Kant »oft mit einer wahren Begeisterung über sein letztes Werk zu sprechen« pflegte, »welches nach seiner Äußerung der Schlußstein seines ganzen Lehrgebäudes seyn und die Haltbarkeit und reelle Anwendbarkeit seiner Philosophie völlig dokumentieren sollte«. (Vgl.: *Immanuel Kant in Briefen*, Königsberg 1804, S. 17 f.). Andererseits werden aber auch sehr resignative Äußerungen Kants überliefert. So schreibt L. E. Borowski: Kant konnte »das lange projektierte Werk, welches der Schlußstein seiner philosophischen Arbeiten sein sollte ... nicht beendigen« und »antwortete denen, die ihn fragten, was man noch von gelehrten Arbeiten von ihm zu hoffen hätte: Ach, was kann das sein. Sarcinas colligere! Daran kann ich jetzt nur noch denken«. (Vgl.: *Darstellung des Lebens und Charakters I. Kants*, 1804, S. 183 f.)

Als dann Wasianski gleich nach Kants Tod dem Hofprediger und Professor für Mathematik Schultz — diesen hielt Kant selbst für den besten Kenner und Interpreten seiner Philosophie — das Manuskript vorlegte, kam dieser zu einem außerordentlich ernüchternden Urteil: es handle sich bei dem Manuskript nur um den ersten »Anfang eines Werkes, dessen Einleitung noch nicht vollendet und das der Redaktion nicht fähig sey«. (Vgl. Wasianski, op.cit. S. 195) Auch Hasse gegenüber riet Schultz von der Herausgabe des Werkes ab, da er in ihm nicht das finde, was der Titel verspreche. (Vgl. Hasse, op.cit. S. 19) Diese Aussage wird später durch das vernichtende Urteil Kuno Fischers — Teile des Manuskripts waren inzwischen durcheinandergelassen — ergänzt, der meinte, man dürfe den Wert dieses Werkes, das Kant »mit der Vorliebe eines Greises für das späteste Kind gern als sein Hauptwerk bezeichnete, ... was die Neuheit des Gedankens und die Schärfe und Bündigkeit der Darstellung betrifft, unbesehen bezweifeln, wenn man den hinfälligen Zustand erwägt, in dem Kant damals war«. (Vgl.: *Geschichte der neueren Philosophie* Bd. III, 1860, S. 83) Gegen dieses Urteil hat sich dann der Hamburger Pastor A. Krause 1884 in seiner Schrift: »Immanuel Kant wider Kuno Fischer zum ersten Mal mit Hilfe des verloren gewesenen Kantischen Hauptwerkes: Vom Übergang von der Metaphysik zur Physik vertheidigt« empört.

nössischen philosophischen Diskussion ausgingen, etwa derjenigen um die Fichtesche Wissenschaftslehre?¹¹

III. Zur Beantwortung dieser Frage ist es unerlässlich, sich zumindest in der Großperspektive der Situation und des Zustandes zu vergewissern, worin sich Kant und sein transzendentalphilosophischer Ansatz im letzten Jahrzehnt des 18. Jahrhunderts befanden. Nur so kann auch das Verhältnis des *Opus postumum* zu seiner schon festgelegten transzendental-kritischen Position sachgerecht abgeschätzt werden.

1. Als Kant mit der *Kritik der Urteilskraft* 1790 sein »ganzes kritisches Geschäft« vollendet hatte — oder damals vollendet zu haben meinte —, wollte er »unge säumt zum doktrinalen schreiten«.¹² Nach der entwickelten Systematik seines Ansatzes konnte es eine »Doktrin« nur für die beiden »Gebiete« der Philosophie geben, d.h. dort, wo ihre Begriffe gesetzgebenden Charakter für den »In-

Nachdem eine Teilveröffentlichung des Werkes durch Reicke schon vorher an recht obskurer Stelle (*Altpreußische Monatsschrift*) erfolgt war, erschien es endlich 1938 vollständig in der Akademie-Ausgabe, der bis heute einzigen akzeptablen Gesamtausgabe des Werkes. Allerdings folgt auch sie nicht der von Erich Adickes mit profunder Kompetenz erarbeiteten Chronologie der Abfassung des Manuskripts durch Kant. Diese Großleistung wurde ausgerechnet von einem Mann erbracht, der selber von dem philosophischen Gehalt des Werkes — den er allerdings überwiegend als einen naturphilosophischen, und noch mehr naturwissenschaftlichen interpretierte — nicht allzu viel hielt. Er bekundet sein »rein historisches Interesse« am *Opus postumum* (op. cit. S. 34). In der Sache ist Adickes überzeugt, »daß bei einer Fortführung der Naturphilosophie auf den Bahnen des Op. p. die *Naturwissenschaft* nicht gewinnen, sondern schwer leiden würde. Meine sachliche Stellung gegenüber dem naturwissenschaftlichen Teil des Op. p. ist also der Hauptsache nach die eines Gegners.« (Ebd. S. 28) »Für die richtige Erkenntnis und Beurteilung der kantischen Philosophie« räumt Adickes aber dem *Opus postumum* »eine nicht geringe Bedeutung« ein (vgl. ebd., S. 34).

Neuere Autoren, wie z.B. Burkhard Tuschling, haben — bei aller Anerkennung der Verdienste, die sich Erich Adickes in der Opus-postumum-Forschung erworben hat — schon seine Gliederung des Werkes in einen »vorwiegend naturwissenschaftlichen und naturphilosophischen« und einen »metaphysisch-erkenntnistheoretischen Teil« kritisiert (vgl. op. cit., S. 9). Tuschling vertritt demgegenüber mit Recht die These, daß »die Beschäftigung mit naturphilosophischen oder physikalischen Themen nicht Selbstzweck, sondern für Kant im Zusammenhang seiner kritischen Theorie der Erkenntnis a priori von Interesse war« (vgl. ebd., S. 19, desgl. auch S. 180). Seine eigene Untersuchung begrenzt Tuschling — wie schon der Titel seines Buches signalisiert — wesentlich auf einen Vergleich des Kantischen Ansatzes in den *Metaphysischen Anfangsgründen der Naturwissenschaft* und dem *Opus postumum* und damit vorwiegend auf dessen zuerst verfaßte Teile. Für die später verfaßten Stücke dieses Werkes sei, und dem ist ohne Einschränkung zuzustimmen, »die Konfrontation mit der KrV.« und mit ihr der »klassischen Theorie der Erkenntnis a priori als Ganze ... unumgänglich«, wenn diese »theoretischen Neuansätze« kritisch gewürdigt werden sollen. Dazu sieht sich aber Tuschling im Rahmen der Aufgabenstellung seines Buches »zur Zeit nicht imstande.« (Vgl. ebd., S. 184)

¹¹ Vgl. hierzu etwa die Ausführungen von Adickes zum Thema: »Kant und die gleichzeitigen Philosophen« (op. cit., S. 604–628). (Adickes geht hier der Frage einer möglichen Beeinflussung Kants vor allem durch Fichte, Beck, Tieftrunk, Tiedemann und E. Schulze nach.)

¹² Vorrede zur *Kritik der Urteilskraft*, S. X (Orig. Ausg.).

begriff« der Gegenstände¹³, auf die sie bezogen werden, haben.¹⁴ Auf dem Gebiet der theoretischen Philosophie bedeutete dies die Aufstellung einer »Metaphysik der Natur«, auf dem der praktischen einer »Metaphysik der Sitten«.¹⁵ Die letztere mit ihren beiden Teilen »Metaphysische Anfangsgründe der Rechtslehre« und »Metaphysische Anfangsgründe der Tugendlehre« erschien dann auch 1797. Dagegen ist Kant zur Publikation der »doktrinalen« Metaphysik der Natur — sieht man von den schon 1786 erschienenen *Metaphysischen Anfangsgründen der Naturwissenschaft* ab¹⁶ — nicht mehr gekommen. Gerade unter diesem Aspekt ist aber ein erheblicher Teil der Anstrengungen, die in den verschiedenen Konvoluten des *Opus postumum* ihren Niederschlag finden, zu sehen.¹⁷

2. Inzwischen waren auch die einschlägigen Arbeiten Reinholds, Maimons, Becks, Tieftrunks u.a. erschienen, denen bei aller Verschiedenheit nach Methodologie, Problemansatz und -niveau dies gemeinsam ist, daß sie zwar vom transzendental-kritischen Ansatz Kants ausgehen, diesem aber doch eine ver-

¹³ Vgl. ebd., S. XVI.

¹⁴ Vgl. etwa ebd., S. LII.

¹⁵ Vgl. ebd., S. X.

¹⁶ Die Frage, wie Kant das Verhältnis von »metaphysischen Anfangsgründen der Naturwissenschaft« zur »Metaphysik der Natur« gesehen hat, ist zwar für die Thematik dieser Arbeit nicht unwesentlich, ihr kann aber dennoch, da dazu eine ausführlichere Erörterung notwendig wäre, hier nicht weiter nachgegangen werden. Es sei nur daran erinnert, daß Kants Werk: *Metaphysische Anfangsgründe der Naturwissenschaft* schon 1786 erschien, also vier Jahre vor seinem Entschluß, »ungesäumt zum doktrinalen« zu schreiten. Daß Kant zwischen einer »Metaphysik der Natur« und »metaphysischen Anfangsgründen der Naturwissenschaft« streng unterschieden hat, geht übrigens schon aus einem Brief an Ch. G. Schütz vom 13.9.1785 hervor, der geschrieben wurde, als letztere noch nicht erschienen waren. Es heißt dort: »Ehe ich an die versprochene Metaphysik der Natur gehe, mußte ich vorher dasjenige, was zwar eine bloße Anwendung derselben ist, aber doch einen empirischen Begriff voraussetzt, nämlich die metaphysischen Anfangsgründe der Körperlehre, ... abmachen; weil jene Metaphysik, wenn sie ganz gleichartig seyn soll, rein seyn muß, und dann auch, damit ich etwas zur Hand hätte, worauf, als Beispiele in concreto, ich mich dort beziehen, und so den Vortrag faßlich machen könnte, ohne doch das System dadurch anzuschwellen, daß ich diese in dasselbe zöge. Diese habe ich unter dem Titel: *metaphysische Anfangsgründe der Naturwissenschaft*, in diesem Sommer fertig gemacht.« (Ak.-Ausg. Bd. X, S. 406).

¹⁷ Daß Kant seine ursprüngliche Absicht, »ungesäumt zum doktrinalen« zu schreiten, nur zum Teil verwirklichen konnte, kann auch darauf zurückgeführt werden, daß er sich in dem letzten Jahrzehnt, in dem er publizierte, wiederholt veranlaßt sah, Fehlinterpretationen seines transzendental-kritischen Ansatzes, sowie auch kritischen Einwendungen gegen diese entgegenzutreten. So 1790 in der gegen Eberhard gerichteten Schrift: *Über eine Entdeckung, nach der alle neue Kritik der reinen Vernunft durch eine ältere entbehrlich gemacht werden soll*, 1793 in: *Über den Gemeinspruch: Das mag in der Theorie richtig sein, taugt aber nicht für die Praxis* (zu Ch. Garve u. M. Mendelssohn), 1796 in: *Von einem neuerdings erhobenen vornehmen Ton in der Philosophie* (zu Schlosser, Herder, Hamann u. Jacobi), 1796 in: *Ausgleichung eines auf Mißstand beruhenden mathematischen Streits* (zu dem jüngeren Reimar), 1796 in: *Verkündigung des nahen Abschlusses eines Tractats zum ewigen Frieden in der Philosophie* (noch einmal zu J. G. Schlosser), 1797 in: *Über ein vermeintes Recht aus Menschenliebe zu lügen* (zu B. Constant).

änderte, nämlich konsistentere, systematisch befriedigendere Fassung geben wollen.¹⁸

3. Blickt man vom *Opus postumum* auf Kants eigene philosophische Entwicklung innerhalb seines transzendentalen Kritizismus zurück, so ist festzustellen, daß sich für ihn hier keineswegs zum ersten Mal ein Problem des »Überganges« — noch ununtersucht gelassen, in welchem Sinn dieser Ausdruck zu verstehen ist — gestellt hat. Das für das System der kritischen Transzendentalphilosophie insgesamt grundlegendste »inhaltliche« Übergangsproblem, von Kant ausdrücklich auch als ein solches bezeichnet, tritt dabei erst in der letzten »Kritik« hervor.¹⁹ Es muß aber hier wie im Fall des *Opus postumum* sehr genau darauf geachtet werden, wie Kant den Ausdruck »Übergang« verstanden wissen will.²⁰

IV. In der *Kritik der Urteilskraft* stellt sich die genannte Frage als eine solche, die den Übergang von dem einen der beiden »Gebiete« der Philosophie zu dem anderen betrifft, also von demjenigen, auf dem entweder die Naturbegriffe oder der Freiheitsbegriff jeweils gesetzgebend sind. Die Übergangsproblematik be-

¹⁸ Der erste Impuls in dieser Richtung, den Fichte dann aufgenommen hat, ist bekanntlich von K. L. Reinholds *Versuch einer neuen Theorie des menschlichen Vorstellungsvermögens*, Prag und Jena 1789, ausgegangen. Von diesem Werk, wie auch z.B. von den ersten Arbeiten Fichtes zur Wissenschaftslehre, hat Kant zwar Kenntnis genommen, sich aber gedanklich erstaunlich wenig auf diese Ansätze eingelassen. Dies ist u.a. auch durch eine Reihe von Kants eigenen brieflichen Äußerungen belegbar.

¹⁹ Gerhard Lehmann hat erstmals die These vertreten, daß die im *Opus postumum* angestrebte »Wissenschaft vom Übergange von den metaphysischen Anfangsgründen der Naturwissenschaft zur Physik ... nicht bloß auf die Arbeit von 1786« (*Metaphysische Anfangsgründe der Naturwissenschaft*) verweise, »sondern auch auf jenen Begriff des Überganges, den Kant in der *Kritik der Urteilskraft* bestimmt hatte.« (Vgl.: *Kants Nachlaßwerk und die Kritik der Urteilskraft*, Berlin 1939, S. 11) Dies gelte auch, obwohl sich, wie Lehmann selbst hervorhebt, »im opus postumum keine direkten Hinweise auf die Kritik der Urteilskraft« finden (ebd., S. 9). Nach Lehmann steht »der ganze Plan des Nachlaßwerkes ... von vornherein im Zeichen einer *Anwendung der Kritik der Urteilskraft auf die physikalische Region*.« (S. 14) (Vgl. hierzu auch schon Lehmanns vorangegangene Arbeiten: »Das philosophische Grundproblem in Kants Nachlaßwerk«, in: *Blätter für Deutsche Philosophie* 11,1, 1937, und: »Ganzheitsbegriff und Weltidee in Kants Opus Postumum«, in: *Kantstudien* 41, 3–4, 1936.) Das Gemeinsame »von Nachlaßwerk und Kritik der Urteilskraft« sieht Lehmann am Ende darin, daß sie »Ausstrahlungen« der »Idee einer *Kritik der technischen Vernunft*« sind (vgl. ebd., S. 17). Diese These ist zwar nach mehreren Hinsichten für beide Werke diskutabel, aber die Idee einer Kritik der technischen Vernunft kann doch sicher nicht den Rahmen abgeben, innerhalb dessen ihr voller Gehalt zu entfalten wäre.

²⁰ Obwohl die Frage des *Opus postumum* nach dem Übergang von den metaphysischen Anfangsgründen der Naturwissenschaft zur Physik schon transzendental motiviert ist, wird ihr und ihrer Bedeutung hier nicht weiter nachgegangen, da sie nur die Ausgangsfrage darstellt, die sich dann zu Fragen ausweitet, die die Transzendentalphilosophie im Ganzen betreffen. Dagegen stellt das Problem des »Überganges« in der *Kritik der Urteilskraft*, wie nachfolgend gezeigt werden soll, ein solches dar, das von Anfang an für das System der Transzendentalphilosophie zentral ist.

trifft damit den Zusammenhang von theoretischer und praktischer Philosophie, jedenfalls so, wie er sich im spezifischen Rahmen des transzendental-kritischen Ansatzes darstellt.²¹

Die zentrale Passage, in der das hier zur Frage stehende Übergangsproblem zur Sprache kommt, hat folgenden Wortlaut: »Ob nun zwar eine unübersehbare Kluft zwischen dem Gebiete des Naturbegriffs, als dem Sinnlichen, und dem Gebiete des Freiheitsbegriffs, als dem Übersinnlichen, befestigt ist, so daß von dem ersteren zum anderen (also vermittelt des theoretischen Gebrauchs der Vernunft) kein Übergang möglich ist, gleich als ob es soviel verschiedene Welten wären, deren erste auf die zweite keinen Einfluß haben kann: so *soll* doch diese auf jene einen Einfluß haben; nämlich der Freiheitsbegriff soll den durch seine Gesetze aufgegebenen Zweck in der Sinnenwelt wirklich machen, und die Natur muß folglich auch so gedacht werden können, daß die Gesetzmäßigkeit ihrer Form wenigstens zur Möglichkeit der in ihr zu bewirkenden Zwecke nach Freiheitsgesetzen zusammenstimme. — Also muß es doch einen Grund der *Einheit* des Übersinnlichen, welches der Natur zum Grunde liegt, mit dem, was der Freiheitsbegriff praktisch enthält, geben, wovon der Begriff, wenn er gleich weder theoretisch noch praktisch zu einem Erkenntnis desselben gelangt, mithin kein eigentümliches Gebiet hat, dennoch den Übergang von der Denkungsart nach den Prinzipien der einen zu der nach Prinzipien der anderen möglich macht.«²² Einerseits gilt es, wie Kant im letzten Abschnitt der Einleitung der *Kritik der Urteilskraft*²³ resumiert, daran festzuhalten: »Der Verstand ist a priori gesetzgebend für die Natur als Objekt der Sinne, zu einer theoretischen Erkenntnis derselben in einer möglichen Erfahrung. Die Vernunft ist a priori gesetzgebend für die Freiheit und ihre eigene Kausalität, als das Übersinnliche in dem Subjekte, zu einem unbedingt-praktischen Erkenntnis. Das Gebiet des Naturbegriffs unter der einen, und das des Freiheitsbegriffs unter der anderen Gesetzgebung sind gegen allen wechselseitigen Einfluß, den sie für sich (ein jedes nach seinen Grundgesetzen) aufeinander haben können, durch die große Kluft, welche das Übersinnliche von den Erscheinungen trennt, gänzlich abgesondert. Der Freiheitsbegriff bestimmt nichts in Ansehung der theoretischen Erkenntnis der Natur; der Naturbegriff ebensowohl nichts in Ansehung der praktischen Gesetze der Freiheit; und es ist insofern nicht möglich, eine Brücke von einem Gebiete zu dem anderen hinüberzuschlagen.«²⁴ Zugleich wird dies jedoch durch einen weiterführenden Gedanken ergänzt, den

²¹ Auf die ausschließlich transzendental-kritische Relevanz dieser Theorie muß mit Nachdruck hingewiesen werden, hat doch z.B. ihre »ontologische« Interpretation immer wieder zu fatalen Mißverständnissen dieses Theorems und mit ihm des Ansatzes der *Kritik der Urteilskraft* im Ganzen geführt. Grundsätzlich ist an dem »epistemologischen« Sinn der Kantischen Untersuchung festzuhalten.

²² *Kritik der Urteilskraft*, Einleitung II, S. XIX f. (Orig. Ausg.)

²³ Die Überschrift dieses Abschnitts lautet: »Von der Verknüpfung der Gesetzgebung des Verstandes und der Vernunft durch die Urteilskraft«. (S. LIII–LVII)

²⁴ Ebd., S. LIII f.

Kant durch ein »allein« — im Sinne von »aber« — einleitet: »Allein wenn die Bestimmungsgründe der Kausalität nach dem Freiheitsbegriffe ... gleich nicht in der Natur belegen sind, und das Sinnliche das Übersinnliche im Subjekte nicht bestimmen kann: so ist dieses doch umgekehrt (zwar nicht in Ansehung des Erkenntnisses der Natur, aber doch der Folgen aus dem ersteren auf die letztere) möglich und schon in dem Begriffe einer Kausalität durch Freiheit enthalten, deren *Wirkung* diesen ihren formalen Gesetzen gemäß in der Welt geschehen soll Die Wirkung nach dem Freiheitsbegriffe ist der Endzweck, der (oder dessen Erscheinung in der Sinnenwelt) existieren soll, wozu die Bedingung der Möglichkeit desselben in der Natur (des Subjekts als Sinnenwesens ...) vorausgesetzt wird. ... Den vermittelnden Begriff zwischen den Naturbegriffen und dem Freiheitsbegriffe, der den Übergang von der reinen theoretischen zur reinen praktischen (Vernunft), von der Gesetzmäßigkeit nach der ersten zum Endzweck nach dem letzten möglich macht«, gibt die reflektierende Urteilskraft »in dem Begriffe einer *Zweckmäßigkeit* der Natur an die Hand.«²⁵ Andererseits aber bleibt es dabei, »daß der Naturbegriff zwar seine Gegenstände in der Anschauung, aber nicht als Dinge an sich selbst, sondern als bloße Erscheinungen, der Freiheitsbegriff dagegen in seinem Objekte zwar ein Ding an sich selbst, aber nicht in der Anschauung vorstellig machen, mithin keiner von beiden ein theoretisches Erkenntnis von seinem Objekte (und selbst dem denkenden Subjekte) als Dinge an sich verschaffen kann, welches das Übersinnliche sein würde, wovon man die Idee zwar der Möglichkeit aller jener Gegenstände der Erfahrung unterlegen muß, sie aber selbst niemals zu einem Erkenntnisse erheben und erweitern kann.«²⁶

V. Die Frage des *Übergangs von den metaphysischen Anfangsgründen der Naturwissenschaft zur Physik*, die ursprünglich für die Kantischen Überlegungen im *Opus postumum* leitend war, hat offensichtlich einen ganz anderen systematischen Ort als die skizzierte Übergangsproblematik der *Kritik der Urteilskraft*. Auf den ersten Blick scheint sie nicht, wie die letztere, in den Rahmen einer transzendentalen Kritik, sondern allenfalls in den einer »doktrinalen« Metaphysik der Natur zu gehören. Wenn Kant ihre Auflösung in dem eingangs zitierten Brief an Garve ausdrücklich als Auffüllung einer Lücke »im System der kritischen Philosophie« bezeichnet, so muß dies dann befremden oder doch nachdenklich machen, wenn man nicht bereit ist, in dieser Äußerung einen erneuten Fall einer nicht konsequenten Begriffsverwendung durch Kant zu sehen. Kann diese Äußerung am Ende als Indiz dafür gewertet werden, daß sich Kants Konzept vom Verhältnis von »transzendentaler Kritik«, »Metaphysik« und »Transzendentalphilosophie« geändert hatte?²⁷

²⁵ Ebd., S. LIV f.

²⁶ Ebd., S. XVIII f.

²⁷ So einfach diese Frage scheint, so schwierig erweist sich in der Tat ihre präzise Beantwortung. Dies ist u.a. auch in Kants nicht immer konsequentem Begriffsgebrauch

Ursprünglich hat Kant der »Kritik« bekanntlich die Rolle einer Art Grundlagenuntersuchung zgedacht, die »den ganzen Vorriß zu einem System der Metaphysik verzeichnen« sollte.²⁸ Im Unterschied zur »Doktrin« hatte die »Kritik« nicht »die Erweiterung der Erkenntnisse selbst, sondern nur die Berichtigung derselben zur Absicht«, und sollte so »den Proberstein des Werts oder Unwerts aller Erkenntnisse a priori abgeben«.²⁹ Um ihren fundamentalen Charakter herauszustellen, bezeichnet Kant die »Kritik« gelegentlich auch — was allerdings zu Mißverständnissen Anlaß geben kann! — als »Metaphysik von der Metaphysik«.³⁰ So sehr in den zitierten Äußerungen, denen eine Reihe weiterer hinzuzufügen wären, das Bestreben deutlich wird, die Idee der »Kritik« von der einer auf ihrem Boden zu errichtenden »Transzendentalphilosophie« abzusetzen, so schließt dies doch nicht aus, daß Kant die beiden Begriffe wiederholt synonym gebraucht, sie aber vom Begriff der »Metaphysik« abhebt.³¹

Von den »transzendentalen Prinzipien« — und auch von der transzendentalen Erörterung bzw. Deduktion — unterscheidet Kant die »metaphysischen Prinzipien« sowie die metaphysische Erörterung bzw. Deduktion. Nach der wohl präzisesten Bestimmung — auch in diesem Punkt sind Abwandlungen bei Kant zu finden — ist ein »transzendentes Prinzip« »dasjenige, durch welches die

begründet. Mehrfach wird z.B. einer der genannten Begriffe für den anderen eingesetzt. Darüberhinaus bleibt aber auch das ganze Verhältnis von transzendentaler Kritik, Metaphysik und Transzendentalphilosophie mehrdeutig. Und schließlich scheint sich Kants Vorstellung gerade über das Verhältnis von transzendentaler Kritik und Transzendentalphilosophie grundlegend geändert zu haben, wofür als Beleg etwa seine Erklärung gegen die Fichtesche Wissenschaftslehre angeführt werden kann, die gerade in diesem Punkt das Befremden derjenigen unter seinen Zeitgenossen hervorrufen mußte, die seine früheren Äußerungen in dieser Sache gegenwärtig hatten. Hier verwahrt sich Kant — und dies ist mit seinen entsprechenden Äußerungen in der *Kritik der reinen Vernunft* kaum in Einklang zu bringen — gegen »die Anmaßung, mir die Absicht zu unterstellen: ich habe bloß eine *Propädeutik* zur Transcendental-Philosophie, nicht das *System* der Philosophie selbst, liefern wollen« (Ak.-Ausg. Bd. XII, S. 370 f.).

²⁸ KrV, B XXIII. Kant hat bekanntlich vom »Geschäft dieser Kritik der reinen spekulativen Vernunft« ausdrücklich betont: »Sie ist ein Traktat von der Methode, nicht das System der Wissenschaft selbst; aber sie verzeichnet gleichwohl den ganzen Umriß derselben, sowohl in Ansehung ihrer Grenzen, als auch den ganzen inneren Gliederbau derselben.« (Ebd., B XXIII f.) So muß eine künftige »systematische Metaphysik ... nach Maßgabe der Kritik der reinen Vernunft« entwickelt werden (vgl. ebd., B XXX). Abweichend von der öffentlichen Erklärung gegen die Wissenschaftslehre wird damit zugleich auch der Charakter der »Kritik« »als die Propädeutik zum System der reinen Vernunft« hervorgehoben. Sie stellt sich als »eine Wissenschaft der bloßen Beurteilung der reinen Vernunft, ihrer Quellen und Grenzen« dar (ebd., B 25; vgl. auch B 869).

²⁹ Ebd., B 26.

³⁰ Brief an Marcus Herz vom 11. Mai 1781, Ak.-Ausg. Bd. X, S. 269.

³¹ Vgl. etwa den einleitenden Abschnitt des Kantischen Beitrags für die *für das Jahr 1791 ausgesetzte(n) Preisfrage: Welches sind die wirklichen Fortschritte, die die Metaphysik seit Leibnizens und Wolf's Zeiten in Deutschland gemacht hat?* Hier heißt es, die Kritik »als Propädeutik, als die Halle, oder der Vorhof der eigentlichen Metaphysik, ... wird Transzendental-Philosophie genannt, weil sie die Bedingungen und ersten Elemente aller unserer Erkenntniß a priori enthält.« (Ak.-Ausg. Bd. XX, S. 260)

allgemeine Bedingung a priori vorgestellt wird, unter der allein Dinge Objekte unserer Erkenntnis überhaupt werden können.«³² Demgegenüber »heißt ein Prinzip metaphysisch, wenn es die Bedingung a priori vorstellt, unter der allein Objekte, deren Begriff empirisch gegeben sein muß, a priori weiter bestimmt werden können.«³³ Einer metaphysischen Erörterung weist Kant in der Regel die Aufgabe zu aufzuzeigen, daß ein Begriff seinen »Ursprung« nicht in der Erfahrung hat und deshalb als ein von ihr »unabhängiger« Begriff ein »reiner Begriff« genannt werden kann. Einer transzendentalen Erörterung obliegt es dagegen in der Regel, den Anspruch eines auf reinen Begriffen beruhenden Erweiterungsurteils — beim theoretischen sind davon natürlich auch die reinen Formen der Anschauung betroffen — auf allgemeine und notwendige Geltung zu rechtfertigen.³⁴ In diesem Sinne wird von Kant denn ja auch das Unternehmen einer »transzendentalen Kritik« als Aufweis dessen herausgestellt, was die »Erkenntnisvermögen ... a priori leisten können«. Sie »hat eigentlich kein Gebiet in Ansehung der Objekte«, das unterscheidet sie von der »Doktrin«, sondern untersucht unter Berücksichtigung der besonderen Beschaffenheit der Erkenntnisvermögen des endlichen Vernunftwesens die Möglichkeit, Gebiete für die Erkenntnis zu errichten, d.h. solche Objektbereiche, für die seine Begriffe gesetzgebend sind. Der Kritik fällt also, anders ausgedrückt, die Aufgabe zu, die Möglichkeit der Doktrin selber aufzuzeigen und sie »in die Grenzen ihrer Rechtmäßigkeit zu setzen.«³⁵ Scheint sich danach das Unternehmen der Kritik darin zu erschöpfen, in der skizzierten Weise die Gebiete der Philosophie (das der theoretischen und das der praktischen) rechtfertigend zu begründen, so wird spätestens in der *Kritik der Urteilskraft* klar, daß ihre Aufgabe damit keineswegs vollständig erfüllt ist.³⁶ Hier wird ein transzendentales Prinzip thematisch, das kein Gebiet als möglich begründet, und dennoch, wie Kant zu zeigen versucht, ein »echtes« transzendentales Prinzip ist.³⁷ Damit kann das,

³² *Kritik der Urteilskraft*, Einleitung V, S. XXIX (Orig. Ausg.).

³³ Ebd. Auf die von Kant vorgenommene Unterscheidung von »rein« und »a priori«, die von ihm allerdings nicht immer konsequent durchgehalten wird, soll hier nicht weiter eingegangen werden.

³⁴ Zum Verhältnis von »Kritik« und »Metaphysik« vgl. vor allem den Abschnitt: »Die Architektonik der reinen Vernunft«, insbes. KrV B 868ff. Kant unterscheidet hier zwischen einer Metaphysik im »engeren« und »weiteren« Sinn. Im *Opus postumum* wird dieses Verhältnis, auf dessen ursprüngliche Fassung hier nicht mehr weiter eingegangen werden kann, wieder Thema. Vgl. vor allem: Ak.-Ausg. Bd. XXI: S. 63, 73, 77, 79, 85, 135; Bd. XXII: S. 27, 79, 108, 130, 179. Vgl. dazu die Ausführungen weiter unten.

³⁵ Alle Zitate *Kritik der Urteilskraft*, S. XX.

³⁶ Es ist eine Streitfrage in der Kant-Interpretation, ob Kant zu dieser Einsicht erst in der *Kritik der Urteilskraft* gelangt ist, oder ob sie auch schon in der *Kritik der reinen Vernunft* — man denke etwa an die relevanten Ausführungen im »Anhang zur transzendentalen Dialektik« — nachweisbar ist. Auch wenn dies verneint werden müßte, so muß dies nicht zwangsläufig bedeuten, daß Kant seine ursprüngliche Position revidiert oder doch modifiziert habe.

³⁷ So sehr dies zweifellos eine Ausweitung des »Anwendungsbereichs« eines transzendentales Prinzips bedeutet, so wenig ist damit doch schon darüber entschieden, ob hier-

was durch dieses Prinzip begründet wird, zwar nicht in der »Einteilung der Philosophie«, die sich nach »Gebieten« gliedert, in Erscheinung treten, aber doch einen »Hauptteil« in der »Kritik des reinen Erkenntnisvermögens überhaupt« ausmachen.³⁸ Im Unterschied zu den die Möglichkeit von »Gebieten« begründenden transzendentalen Prinzipien, die solche der »bestimmenden Urteilskraft« sind, ist das nun thematisch werdende transzendente Prinzip ein solches der »reflektierenden Urteilskraft«.³⁹ Gerade mit diesem Begriff bahnt sich eine Problemstellung an, als deren äußerste Auswirkung auch noch die Frage des *Opus postumum* nach dem »Übergang von den metaphysischen Anfangsgründen der Naturwissenschaft zur Physik« zu sehen ist.⁴⁰ Neben der in Abschnitt IV dieser Arbeit skizzierten Übergangsproblematik der *Kritik der Urteilskraft* – und auf vielfältige Weise verquickt mit ihr – stellt sich auch mit dem Begriff der »reflektierenden Urteilskraft« und den verschiedenen Ausformungen ihres transzendentalen Prinzips ein fundamentales »Übergangsproblem«.

Dieses für die dritte »Kritik« zentrale »Übergangsproblem« kann im besonderen Hinblick auf die »kritisch« zu fundierende »Metaphysik der Natur«, auf die ja dann auch die Ausgangsfrage des *Opus postumum* zielt, so umrissen werden:

Gemäß dem »obersten Grundsatz aller synthetischen Urteile«⁴¹, demzufolge »die Bedingungen der Möglichkeit der Erfahrung überhaupt ... zugleich Bedingungen der Möglichkeit der Gegenstände der Erfahrung« sind⁴², wurden in der *Kritik der reinen Vernunft* die transzendentalen Prinzipien der (bestimmenden) Urteilskraft herausgestellt, die die theoretische Erkenntnis der Natur als Gegenstand möglicher Erfahrung überhaupt betrafen. Die »mannigfaltigen Formen der Natur«, die als »Modifikationen der allgemeinen transzendentalen Naturbegriffe« angesehen werden können, werden aber durch diese »unbestimmt gelassen«.⁴³ Für »unsere Verstandeseinsicht« sind diese »mannigfaltigen Formen

mit auch eine Veränderung des Begriffs »transzendentes Prinzip« notwendig verbunden ist. Auch dies ist bekanntlich eine Streitfrage der Kant-Interpretation.

³⁸ *Kritik der Urteilskraft*, S. XXf.

³⁹ Vgl. zum Unterschied von »bestimmender« und »reflektierender Urteilskraft« vor allem *Kritik der Urteilskraft*, S. XXVf. Hier heißt es: »Urteilskraft überhaupt ist das Vermögen, das Besondere als enthalten unter dem Allgemeinen zu denken. Ist das Allgemeine (die Regel, das Prinzip, das Gesetz) gegeben, so ist die Urteilskraft, welche das Besondere darunter subsumiert, ... bestimmend. Ist aber nur das Besondere gegeben, wozu sie das Allgemeine finden soll, so ist die Urteilskraft bloß reflektierend.«

⁴⁰ Vgl. etwa Ak.-Ausg. Bd. XXI, S. 174 u.ö. Mit Recht hat deshalb auch Gerhard Lehmann das *Opus postumum* in eine sehr enge Beziehung zur *Kritik der Urteilskraft* gebracht, und dies, obwohl, wie er selbst betont, dieses Werk dort keine direkte Erwähnung findet. Lehmann geht hier allerdings sehr weit. Er meint, daß »der ganze Plan des Nachlaßwerkes ... von vornherein im Zeichen einer Anwendung der *Kritik der Urteilskraft* auf die physikalische Region« gestanden habe. (Vgl.: *Kants Nachlaßwerk und die Kritik der Urteilskraft*, Berlin 1939, S. 14)

⁴¹ Vgl. KrV, B 193ff.

⁴² Ebd., B 197.

⁴³ Vgl. *Kritik der Urteilskraft*, S. XXVI.

der Natur ... als empirische ... zufällig«, aber andererseits müssen sie doch — dies erfordert nach Kant schon »der Begriff einer Natur« — »aus einem, wenngleich uns unbekanntem, Prinzip der Einheit des Mannigfaltigen als notwendig angesehen werden«. ⁴⁴ Unter dieser Voraussetzung ist auch die Physik als »besondere Naturlehre« angetreten, obwohl sie doch andererseits nach Kants bekanntem Wort »nur so viel *eigentliche* Wissenschaft« enthält, »als darin *Mathematische* anzutreffen ist.« ⁴⁵ Um das Mannigfaltige der Natur in ihren besonderen empirischen Gesetzen als systematische Einheit darstellen zu können, muß die »von dem Besonderen in der Natur zum Allgemeinen« aufsteigende reflektierende Urteilskraft sich selbst ein »transzendentes Prinzip ... als Gesetz geben«. ⁴⁶ Die »Reflexion über die Gesetze der Natur« hat zwar einerseits einen empirischen Ausgangspunkt, aber andererseits »zum Reflektieren, nicht zum Bestimmen« eine »Idee zum Prinzip«. ⁴⁷ Durch das hier als Idee auftretende transzendente Prinzip der »Zweckmäßigkeit« wird »die Natur ... so vorgestellt, als ob ein Verstand den Grund der Einheit des Mannigfaltigen ihrer empirischen Gesetze enthalte.« ⁴⁸ Obwohl dieses Prinzip kein solches der bestimmenden Urteilskraft ist, muß es doch als transzendentes gelten, weil es »nichts Empirisches« enthält und es doch als Bedingung dafür gedacht werden muß, daß sich die Natur überhaupt, wie es schon in ihrem Begriffe als einer Natur liegt, als systematische Einheit besonderer Gesetze zeigen kann. Der »Gegenstand« unserer Erkenntnis, als dessen »allgemeine Bedingung a priori« dieses transzendente Prinzip »vorgestellt wird«, ⁴⁹ ist selbst eine Idee und kann als solche kein »bestimmtes« Objekt einer bestimmenden Urteilskraft sein. Andererseits sucht sich diese Idee doch in ihrem Ausgang von der Besonderheit — und damit Zufälligkeit — der empirischen »Gesetze« der Natur — und hierin ist das Übergangsproblem eigentlich zu sehen — zu »konkretisieren«, wobei dies wiederum nur im Rahmen der allgemeinen Gesetze der bestimmenden Urteilskraft geschehen kann, die für die Möglichkeit der Erfahrung der »Natur überhaupt (als Gegenstand der Sinne)«, ⁵⁰ notwendig zu denken sind.

Von der hier skizzierten Problemlage ist — wenigstens dem Typus nach — auch die Ausgangsfrage des *Opus postumum* nach dem *Übergang von den metaphysischen Anfangsgründen der Naturwissenschaften zur Physik* bestimmt. Obwohl die Untersuchungen des Werkes über weite Strecken diesen Eindruck nicht erwecken, ⁵¹ sind sie zuletzt doch transzendental-kritisch motiviert. Überall ist

⁴⁴ Ebd.

⁴⁵ *Metaphysische Anfangsgründe der Naturwissenschaften*, Kants Werke, Akademie Textausgabe Bd. IV, Berlin 1968, S. 470. Auf die Probleme, die sich mit der Gleichzeitigkeit der Empirizität und Mathematizität der Physik für Kant stellen, kann hier nicht weiter eingegangen werden.

⁴⁶ *Kritik der Urteilskraft*, S. XXVII.

⁴⁷ Ebd., S. XXVII u. XXVIII.

⁴⁸ Ebd.

⁴⁹ Vgl. die Bestimmung des transzendentalen Prinzips, *Kritik der Urteilskraft*, S. XXIX.

⁵⁰ Vgl. etwa *Kritik der Urteilskraft*, S. XXXI f.

⁵¹ Diesem Anschein ist z.B. Erich Adickes, der sich doch so große Verdienste um das *Opus postumum* erworben hat, über weite Strecken erlegen.

Kant an der grundsätzlichen Frage orientiert, wie etwas, was nach der einen Seite als empirisch-zufällig erscheint, nach der anderen als systematische Einheit darstellbar ist. So muß etwa Physik als »Übergang vom Aggregat der Wahrnehmungen zum System derselben in Einer Erfahrung« a priori abgeleitet werden.⁵² Hierzu muß auch die Form der Systematisierung selber philosophisch reflektiert werden. Von der Physik gilt zwar, daß sie »eigentlich Erfahrungswissenschaft (wozu Mathematik Beyhülfe leistet)« ist, und »ihr Umfang ... sich nicht bestimmen« läßt, aber zugleich fragt sich doch, »welche Theile oder Eintheilung derselben a priori gegeben werden können.«⁵³ Ist die Physik als solche »Inbegriff empirischer Naturgesetze die zugleich empirisch verbunden sind«, so ist sie doch durch eine »allgemeine physische Topik« zu fundieren, »durch die man einer jeden naturwissenschaftlichen Erfahrung ihre Stelle unter den übrigen noch nicht bekannten anweisen kann.« In einer »Protophysik« soll der Inbegriff empirisch verbundener empirischer Gesetze (Physik) zugleich als ein »durch die Vernunft« verbundenes »Ganzes der Vernunft« darstellbar sein.⁵⁴ Die Affinität des sich hiermit stellenden »Übergangsproblems« zum transzendental-kritischen der *Kritik der Urteilskraft* — und dies allein sollte hier gezeigt werden — ist deutlich erkennbar.

VI. Im Rahmen seiner mehrjährigen Arbeit an der skizzierten Ausgangsfrage des *Opus postumum* gelangt Kant schließlich zu Überlegungen, die noch einmal den Begriff der Transzendentalphilosophie im Ganzen zum Gegenstand haben, was u. a. auch in der von Kant vorgenommenen Änderung des Titels des geplanten Werkes Ausdruck fand.⁵⁵ Es kommt hier allerdings nicht mehr zu einer systematischen Entwicklung ihrer Idee, sondern eher zu einer Stellungnahme zu zentralen Theoremen der Transzendentalphilosophie in klärender bzw. präzisierender Absicht. Besonders die ganz zuletzt verfaßten Aufzeichnungen haben zunehmend sporadischen Charakter, und dies sind ge-

⁵² Vgl. etwa Ak.-Ausg. Bd. XXII, S. 468 u.ö. Dieser Thematik kann hier nicht weiter nachgegangen werden.

⁵³ Vgl. etwa Ak.-Ausg. Bd. XXI, S. 288 u.ö.

⁵⁴ Ebd. Die sehr umfangreichen Ausführungen Kants zu dieser Thematik können hier nicht weiter verfolgt werden. Vgl. dazu insbes. das Buch von Burkhard Tuschling: *Metaphysische und transzendente Dynamik in Kants opus postumum*, Berlin–New York 1971.

⁵⁵ Vgl. Anm. 10 dieser Arbeit. Die von Krause, Vaihinger und, in seiner Nachfolge, auch von anderen Interpreten vertretene These, daß das *Opus postumum* die Entwürfe zu zwei verschiedenen Werken umfaßt, nämlich einerseits die Wissenschaft vom »Übergang von den metaphysischen Anfangsgründen der Naturwissenschaft zur Physik« und andererseits das »System der reinen Philosophie in ihrem ganzen Inbegriff« (bzw. in der anderen, von Kant oftmals wiederholten und variierten Formulierung: »Der Transzendentalphilosophie höchster Standpunkt im System der Ideen: Gott, die Welt und der Mensch«), wird, so scheint es, heute kaum mehr vertreten. Der These Vaihingers (vgl. etwa seinen Beitrag im *Archiv für Geschichte der Philosophie* 1891 IV, S. 721 ff.) hatte schon Adickes entschieden widersprochen (vgl. z.B.: *Kants Opus postumum*, S. 600). Auch Tuschling schließt sich dieser Auffassung im wesentlichen an (vgl. op. cit., S. 9).

rade diejenigen, in denen die Transzendentalphilosophie im Ganzen Thema werden soll. Es scheint hier über weite Strecken so, als sei es Kant in erster Linie um die Formulierung von Überschriften für das geplante Werk zu tun gewesen. Von ihnen werden immer neue Varianten entworfen. Man kann sogar den Eindruck gewinnen, als sei es Kant primär darum gegangen, seinen eigenen Begriff von Transzendentalphilosophie durch ständige Rekapitulation für sein Gedächtnis festzuhalten.⁵⁶ Wie man dies auch ansehen mag, der Kant-Interpret sieht sich in jedem Fall mit zahlreichen Überschriften und Definitionsversuchen von Transzendentalphilosophie konfrontiert, die manchmal fast identisch sind, zuweilen aber auch erheblich voneinander abweichen. Da zudem manche von ihnen weitläufiger und manche knapper gehalten sind, stellt sich auch die Aufgabe, diesen als »experimentell« zu qualifizierenden Formulierungsprozeß daraufhin zu untersuchen, was in ihm als Vorstufe und was u.U. als endgültige Fassung gelten kann.⁵⁷

⁵⁶ Dieser Eindruck war für manche Interpreten so stark, daß sie gerade in den zuletzt verfaßten Konvoluten des *Opus postumum*, die für diese Thematik relevant sind, eine fortschreitende Senilität Kants wirksam werden sehen.

⁵⁷ Tuschling spricht davon, daß sich »diese sogenannten Entwürfe ... bei näherer Betrachtung in ein wahres Labyrinth von Formulierungsversuchen« auflösen (vgl. op. cit., S. 8). Vgl. dazu auch schon die Ausführungen Krauses in seiner 1888 erschienenen Arbeit: »Das nachgelassene Werk Immanuel Kants. ...«. Lehmann meint: »Man wird indessen gut tun, ... in diesem Bündel von Entwürfen ungleicher Thematik ... ein um bestimmte Gebiete kreisendes, doch auch wieder fortschreitendes Denken von zunächst gar nicht systematischer, sondern eben nur genetisch-chronologischer Einheit zu erblicken. Das Genetische ist dabei die Einheit des Denkprozesses«. (*Kantstudien* 54, 1963, S. 492.) Nach Reickes Zählung enthält das I. Konvolut des *Opus postumum* mehr als 150 Definitionen der Transzendentalphilosophie. Sie häufen sich, wie Adickes zutreffend feststellt, von der 3. Seite des 5. Bogens bis zum Schluß des 10. Bogens, und zwar, wie er hinzufügt, »in demselben Maß, wie Kants Kraft, größere, einheitliche Gedankengänge zu überschauen und zu gestalten, abnimmt. Da möchte er wenigstens den *Begriff* der Wissenschaft, deren *Inhalt* zu ordnen und darzustellen er nicht mehr imstande ist, zu voller Klarheit bringen. Und so setzt er denn Definition neben Definition, in dem Wahn, sich auf diese Art eine feste Begriffsbestimmung allmählich erschreiben zu können.« (*Kants Opus postumum*, S. 737) Andererseits — siehe dazu die Ausführungen weiter unten — stellt Adickes doch auch selber bestimmte inhaltliche Positionen des I. Konvoluts heraus, in denen er gegenüber ihren früheren Entsprechungen eine Verbesserung, und sei es nur im Sinne einer Präzisierung und Klärung, erkennt. In der »Schlußbetrachtung« seines Werkes betont er sogar, »in der Gotteslehre und Moralthologie« stellten »das VII. und I. Konvolut ... einen entscheidenden Fortschritt gegenüber den 80er und 90er Jahren dar.« Hier habe »ein wichtiger Klärungsprozeß ... stattgefunden«. (Ebd., S. 848) Was Adickes dann allerdings als »Fortschritt« in diesem Bereich ansieht, wird nicht ganz klar — es handelt sich um eine Art »Spinozismus« — und vermag kaum zu überzeugen. Einen weiteren Fortschritt sieht Adickes in dem Bestreben des VII. Konvoluts, »die Ding-an-sich-Lehre einmal ganz konsequent vom streng transzendentalphilosophischen (erkenntnistheoretischen) Standpunkt aus zu behandeln« (ebd., S. 849). Dabei vertritt Adickes allerdings dezidiert die durch den Kantischen Text nicht abgedeckte These, daß Kant »nicht die Existenz, sondern nur die Erkennbarkeit der Dinge an sich« bezweifelt habe. (Ebd., S. 678 u.ö.) Vgl. dazu die nachfolgenden Ausführungen.

Deutlich lassen sich aber die Kernprobleme markieren, die Kant zur Ausweitung der Ausgangsfrage nach dem *Übergang von den metaphysischen Anfangsgründen der Naturwissenschaft zur Physik* zu derjenigen nach der Transzendentalphilosophie im Ganzen führten.

Das Ausgangsproblem des Werkes ist, wie angedeutet, schon transzendental-kritisch motiviert. Das Zentrum dieses Problems ist durch die Frage nach dem Zusammenhang von Empirizität und a priorischer Systematizität markiert.⁵⁸ An der gesetzlichen Verknüpfung des Mannigfaltigen der Erscheinungen hängt nach Kant schließlich »das Bewußtsein der Wahrheit« der Erscheinungen, die er »Erfahrung« nennt.⁵⁹ Deren Gegenstände können aber eben, dem zentralen Resultat der *Kritik der reinen Vernunft* zufolge, nur Erscheinungscharakter haben, da die reinen Formen der Anschauung, Raum und Zeit, als notwendige Bedingungen ihrer Möglichkeit zu denken sind. Kant sieht sich nun gerade in diesem Punkt veranlaßt — vielleicht auch im Hinblick auf die intensive öffentliche Diskussion, die darüber inzwischen eingesetzt hatte — noch einmal den spezifischen Sinn der den ganzen kritizistischen Ansatz tragenden Unterscheidung von »Erscheinung« und »Ding an sich« herauszustellen.⁶⁰

Da nun aber, wie auch schon die *Kritik der reinen Vernunft* gezeigt hatte, Raum und Zeit nicht als an sich seiende Dinge gedacht werden können, müssen diese »reinen Formen der Anschauung« als Setzungen des Vernunft-Subjekts vorgestellt werden. Damit wird die Frage nach dem »Verhältnis« dieses »Aktes des Vorstellungsvermögens« zu jenem anderen des »ich denke«, das »alle meine Vorstellungen« muß »begleiten können«⁶¹ noch einmal — und zwar nun in verschärfter Form — akut. In einer äußersten »Reduktion« stellt sich die Transzendentalphilosophie nun bei Kant als Lehre von den »Akten des Vorstellungsvermögens« bzw. »Bewußtseins«, ihres Unterschiedes und Zusammenhanges, dar.

Damit aber rückt der Autonomie-Gedanke in das Zentrum der Bestimmung der ganzen Transzendentalphilosophie. Da die Akte als »Gesetze des Denkens die das Subject ihm selbst vorschreibt« vorzustellen sind, und Kant diese nun »Ideen« nennt, erscheint die Transzendentalphilosophie nun als »System der Ideen«. Sie »ist das Bewußtseyndes Vermögens vom System seiner Ideen in theoretischer so wohl als practischer Hinsicht Urheber zu seyn.«⁶² Zumindest

⁵⁸ Vgl. dazu vor allem die Ausführungen Kants zu Beginn des X. Konvoluts, Ak.-Ausg. Bd. XXII, S. 279 u.ö.

⁵⁹ Vgl. ebd.

⁶⁰ Vielleicht geschah dies auch deshalb, weil Kant inzwischen aufgegangen war, daß seinen bisherigen Äußerungen über diesen Punkt in der Tat eine gewisse Mehrdeutigkeit anhaftete, oder auch, weil er nach eigenem Schwanken in dieser Frage nun endlich mit sich vollends ins Reine gekommen zu sein glaubte. Natürlich ist dabei auch die öffentliche Diskussion über sein Ding-an-sich-Konzept zu berücksichtigen. Die Skala der Stellungnahmen reichte damals ja schon von der »realistischen« Forderung, die Existenz des Dinges an sich anzuerkennen, bis zu der »idealistischen«, diesen Begriff ganz zu liquidieren.

⁶¹ KrV, B 131.

⁶² Ak.-Ausg. Bd. Bd. XXI, S. 93 (I. Konvolut).

stellt sich Transzendentalphilosophie »subjektiv betrachtet« (d.h. im Hinblick auf das Subjekt angesehen) so dar. »Objektiv betrachtet ... ist sie das System synthetischer Erkenntnis aus Begriffen a priori«. ⁶³ Der »höchste Standpunkt im System der Ideen« wird schließlich, auf den Inhalt gesehen, in Form eines Werk-Titels so charakterisiert: »Gott, die Welt und der durch das Pflichtprincip sich selbst beschränkende Mensch in der Welt«. ⁶⁴

VII. Dem Gesagten zufolge artikuliert sich Kants Idee der Transzendentalphilosophie im *Opus postumum* besonders in folgende Richtungen:

- 1) Die erneute Erörterung der für den ganzen transzendental-kritischen Ansatz fundamentalen Unterscheidung von »Erscheinung« (bzw. »Gegenstand als Erscheinung«) und »Ding an sich«, wobei der »transzendentalen Ästhetik« besondere Bedeutung zukommt;
- 2) die verschärfte Fassung der Transzendentalphilosophie als Lehre von den »Akten des Vorstellungsvermögens« bzw. »Bewußtseins«;
- 3) die daraus resultierende Bestimmung der Transzendentalphilosophie als ein auf der Selbstsetzung der Vernunft beruhendes »System der Ideen«, das die theoretische und praktische Vernunft umfaßt und sie zueinander in Beziehung setzt.

Auf die ersten beiden Punkte soll hier näher eingegangen werden.

Zu 1): Die Unterscheidung von Gegenständen als »Erscheinung« und als »Ding an sich« wird im *Opus postumum* im Rahmen seiner auf das »System der reinen Philosophie in seinem ganzen Inbegriff« ausgeweiteten Fragestellung thematisch. ⁶⁵ Besonders mit Hinblick auf die öffentliche Diskussion der Ding-an-sich-Lehre Kants, die Einlassungen seiner Kritiker ebenso wie die divergierenden Interpretationen seiner Anhänger, stellt sich natürlich gerade hier die Frage, ob sich Kant in diesem Punkt jetzt zu einer Revision seiner Position veranlaßt ge-

⁶³ Ebd. Vgl. auch S. 67 u.ö. Man erkennt hier sehr deutlich, daß das Kantische Denken nun doch eine Richtung nimmt, die der Reinhold/Fichteschen Forderung einer »Philosophie aus einem Prinzip« zu entsprechen sucht. Gerät Kant dabei aber in die Nähe eines absoluten Idealismus? (Vgl. dazu die Ausführungen weiter unten.)

⁶⁴ Ebd., S. 59. Diese Titel-Formulierung erscheint im I. Konvolut in mannigfaltigen Varianten. An dieser Stelle hat sie als Titelblatt folgende graphische Form erhalten:

Der Transscendentalphilosophie
höchster Standpunct
im
System der Ideen: *Gott*, die *Welt* und der
durch Pflichtgesetze sich selbst beschränkende
Mensch in der Welt
vorgelegt
von

Die Formulierungsvarianten betreffen übrigens insbesondere auch die moralische Akzentuierung des Titels. Zuerst hatte Kant offenbar nur die Ideen »Gott« und »Welt« aufnehmen wollen.

⁶⁵ Vgl. dazu insbes. die Ausführungen des VII. — und auch schon des X. und XI. — Konvoluts.

sehen hat.⁶⁶ Insgesamt muß dies wohl verneint werden. Die Kantischen Darlegungen zu diesem Thema sind in der Hauptsache ganz offensichtlich davon bestimmt, dem so oft mißverstandenen Ding-an-sich-Konzept der *Kritik der reinen Vernunft* eine präzisere und damit unzweideutigere Fassung zu geben. Es muß dabei festgestellt werden, daß die Ausführungen Kants weitgehend mit der Interpretation übereinstimmen — übrigens ohne daß ihm dies wohl bewußt war — die Fichte dem Kantischen Ding-an-sich-Begriff vorher gegeben hatte.⁶⁷ Es ist andererseits nachdenkenswert, daß Kants mit den Fichteschen Auffassungen harmonisierende Darlegungen zu dieser Frage gerade in die Zeit fallen, in der er sich öffentlich von der Wissenschaftslehre lossagte.⁶⁸

Der den ganzen transzendental-kritischen Ansatz Kants leitende Versuch einer Rechtfertigung der Möglichkeit synthetischer Urteile a priori ist in der *Kritik der reinen Vernunft* bekanntlich darauf konzentriert, den Geltungsbereich theoretischer Erkenntnis — d.h. solcher, die das betrifft, »wodurch ich erkenne, was *da ist*«⁶⁹ — auf Gegenstände als Erscheinungen einzuschränken. Theoretische Erkenntnisurteile sind von solchen »bloßen Denkens« grundsätzlich dadurch unterschieden, daß bei ersteren der Begriff, durch den der Gegenstand gedacht wird, auf die »Bedingung« der Anschaubarkeit (bzw. Anschauung) restringiert vorgestellt werden muß.⁷⁰ Aus dieser Einschränkung folgt für Kant zwingend die Restriktion theoretischer Erkenntnis auf »Gegenstände als Erscheinungen«. Daß eine Klasse solcher synthetischer Urteile zu Recht den Anspruch auf allgemeine und notwendige Geltung erheben kann (»synthetische Urteile a priori«), soll bei Kant durch den Nachweis gerechtfertigt werden, daß hinsichtlich des Anschauungsmomentes der theoretischen Erkenntnis gilt: »die empirische Anschauung ist nur durch eine reine« — d.h. solcher, in der »nichts, was zur Empfindung gehört, angetroffen wird«⁷¹ — ... möglich«.⁷² Die »reinen Formen der Anschauung«, Raum und Zeit, sind so als unverzichtbare Bedingungen äußerer Erfahrung und ihres Gegenstandes zu denken. Als Moment

⁶⁶ Adickes hat dies z.B. mit Entschiedenheit verneint. (Vgl. etwa: *Kants Opus postumum*, S. 717 u.ö.)

⁶⁷ Vgl. hierzu insbes. Fichtes Ausführungen in: *Zweite Einleitung in die Wissenschaftslehre von 1797* und auch meinen Aufsatz: »Fichtes Kant-Bild« in: *Erneuerung der Transzendentalphilosophie im Anschluß an Kant und Fichte. Reinhard Lauth zum 60. Geburtstag*, Stuttgart-Bad Cannstatt 1979, insbes. S. 501 f.

⁶⁸ Ak.-Ausg. Bd. XII, S. 370–371. Sie ist von Kant mit dem »7. Aug. 1799« datiert. Die Erklärung Kants erschien dann am 28. August 1799 im Intelligenzblatt der A.L.Z. Nr. 109.

⁶⁹ KrV, B 601.

⁷⁰ Vgl. dazu etwa die Ausführungen KrV, B 125 ff. u.ö. Gerade diesen notwendigen Bezug der reinen Verstandesbegriffe — wenn es um theoretische Erkenntnis bzw. Erfahrung zu tun ist — auf Anschauungsbedingungen darzutun, ist ja eines der Beweisziele des für die KrV zentralen Abschnitts: »Transzendente Deduktion der reinen Verstandesbegriffe«, KrV, B 129–169. Vgl. dazu auch Kants Ausführungen in der Vorrede der KrV, B XXV f.

⁷¹ KrV, B 34.

⁷² Ebd., B 206.

der Synthesis, als welche das theoretische Erweiterungsurteil grundsätzlich vorzustellen ist, begründen diese reinen Formen der Anschauung sowohl, was die synthetischen Urteile a priori anbetrifft, ihren Anspruch auf allgemeine und notwendige Geltung wie dessen Begrenzung auf Gegenstände als Erscheinung. Da jede Begrenzung sowohl Ausgrenzung wie Eingrenzung bedeutet, und etwas seine Bestimmtheit nur durch Absetzung von seinem »oppositum« erhält, sieht Kant sich, wie er selbst betont, aus »logischem« Grund veranlaßt, vom Begriff des »Gegenstandes als Erscheinung« den des »Dinges an sich« bzw. »bloßen Gedankendinges« (»Noumenon«) abzugrenzen. Auch in der *Kritik der reinen Vernunft* wehrt er schon entschieden die Interpretation des Dinges an sich als eines »besonderen intelligiblen Gegenstandes für unseren Verstand« ab und betont, daß es sich hier nur um einen »Grenzbegriff ... von negativem Gebrauche« handelt, nämlich um einen solchen, der »die Sinnlichkeit in Schranken setzt«. ⁷³ Kant hat schon in der *Kritik der reinen Vernunft* mehrfach betont, daß mit der Unterscheidung von »Gegenstand als Erscheinung« und »Ding an sich« nicht zwei verschiedene Gegenstände namhaft gemacht werden sollen, sondern nur zwei Weisen, denselben Sachverhalt zu thematisieren. ⁷⁴

Allerdings finden sich in der *Kritik der reinen Vernunft*, wie bekannt, in der Tat eine ganze Reihe von Formulierungen, die zumindest den Eindruck nahelegen, das Ding an sich werde von Kant doch als ein zwar unerkennbarer, aber eben doch »vorhandener« Gegenstand konzipiert. ⁷⁵

Insgesamt muß in den Darlegungen des *Opus postumum* zum Thema »Ding an sich« eine verschärfte Abgrenzung gegen eine »realistische« Interpretation dieses Theorems gesehen werden, wobei dies allerdings nicht so verstanden werden darf, als hätte Kant nun einen Schritt in Richtung auf einen »absoluten Idealismus« getan. Dafür gibt es kaum Anzeichen. Zu einer Revision des in der

⁷³ Vgl. etwa ebd., B 310f., wo es heißt: »Der Begriff eines Noumenon ist also bloß ein Grenzbegriff, um die Anmaßung der Sinnlichkeit einzuschränken«. Entsprechend betont Kant B 344: »Der Begriff des Noumenon ist also nicht der Begriff von einem Objekt, sondern die unvermeidlich mit der Einschränkung unserer Sinnlichkeit zusammenhängende Aufgabe, ob es nicht von jener ihrer Anschauung ganz entbundene Gegenstände geben möge,« — hier wird die Kantische Ausdrucksweise allerdings wieder mehrdeutig! — »welche Frage nur unbestimmt beantwortet werden kann«. Vgl. dazu auch die Ausführungen B 45.

⁷⁴ So legt Kant KrV, B 55 dar, daß die »Erscheinung ... jederzeit zwei Seiten hat, die eine, da das Objekt an sich selbst betrachtet wird, (unangesehen der Art, dasselbe anzuschauen, dessen Beschaffenheit aber eben deshalb jederzeit problematisch bleibt,) die andere, da auf die Form der Anschauung dieses Gegenstandes gesehen wird, welche nicht in dem Gegenstande an sich selbst, sondern im Subjekte, dem derselbe erscheint, gesucht werden muß, gleichwohl aber der Erscheinung dieses Gegenstandes wirklich und notwendig zukommt.«

⁷⁵ Auf diese Frage kann und muß hier nicht näher eingegangen werden. Hier sei nur auf folgende Stellen bei Kant verwiesen: KrV, A 251f., B XXVIf, B 565, B 594, ferner die §§ 52 u. 57 der *Prolegomena*. Besonders mißverständlich sind natürlich die Wendungen bei Kant, die die Vorstellung einer unmittelbaren Affektion durch das Ding an sich nahelegen. Dies hatte schon zu Kants Lebzeiten unangenehme Folgen.

Kritik der reinen Vernunft entwickelten und mit der Unterscheidung von »Gegenstand als Erscheinung« und »Ding an sich« markierten Konzepts sah sich Kant in den zuletzt verfaßten Konvoluten seines Nachlaßwerkes keineswegs veranlaßt, wohl aber offensichtlich zu dessen konsequenterer und präzisierter Fassung. Dies geschieht aber eben hier im Rahmen des umfassenderen Unternehmens, die Idee der Transzendentalphilosophie in einem »System der reinen Philosophie in ihrem ganzen Inbegriff« einer neuen Klärung zuzuführen.

Stark wird nun noch einmal die Lehre von den reinen Formen der Anschauung, Raum und Zeit, in ihrer Bedeutung für das Ding-an-sich-Theorem und, damit zugleich, für die transzendental-kritische Grundfrage nach der Möglichkeit synthetischer Urteile a priori — hier zunächst im Hinblick auf die theoretische Philosophie — akzentuiert. An den reinen Formen der Anschauung als Bedingungen möglicher (theoretischer) Erkenntnis hängt ja immerhin der Erscheinungscharakter ihres Gegenstandes und auch, daß sich solche Erkenntnis überhaupt in synthetischen Urteilen zu vollbringen vermag. Die reinen Formen der Anschauung selber sind dabei weder als »existierende Objecte der Wahrnehmung«, noch als »Dinge an sich« zu denken, sondern als »subjective Principien ... der Vereinigung der Wahrnehmungen zur Einheit der Erfahrung«. Gerade so aber führen, wie Kant sich nun ausdrückt, die »Bestimmungen a priori in Raum und Zeit ... nothwendig zu der Aufgabe der Transsc.: Phil. ›Wie sind synthetische Erk. a priori möglich‹ Die Lösung dieser Aufgabe« aber »beruht auf dem Satz daß Raumes und Zeitobjecte nur als *Erscheinungen* nicht als Dinge *an sich*« genommen werden dürfen, d.h. »daß sie im Verhältnis zu dem Sinne des Subjects nicht abgezogen von diesem Verhältnis und unabhängig von ihm synthetische Sätze a priori liefern können.«⁷⁶

Wie in der *Kritik der reinen Vernunft* betont Kant auch im *Opus postumum*, daß der transzendente Begriff der »Erscheinung« von sich her nach seinem »logischen oppositum« verlange.⁷⁷ »Dem Begriffe ... eines Gegenstandes als *Erscheinung*« müsse »der Begriff eines Dinges an sich« als »sein Gegenstück (pendant) = x nothwendig gegenüber gestellt« werden, »aber nicht als eines von jenem unterschiedenen Objects (realiter) sondern bloß nach Begriffen (logice oppositum)«. ⁷⁸ Nun betont Kant wiederholt und mit größerer Entschiedenheit als

⁷⁶ Ak.-Ausg. Bd. XXII, S. 44f. (VII. Konvolut), desgl. auch ebd., S. 29 u.ö. Auf dem etwa zur gleichen Zeit verfaßten 19. Bogen des X. Konvolut betont Kant, daß sich der »Satz«: »Wie sind synthetische Erkenntnisse a priori möglich?« ... auf den Unterschied der Dinge an sich u. *derselben* in der *Erscheinung*« gründe. (Ebd., S. 410)

⁷⁷ Vgl. hierzu auch den Brief Kants an J. H. Tieftrunk vom 11.12.1797. Hier qualifiziert Kant das Fehlen eines »Gegenstücks« zum Begriff der Erscheinung als einen »logischen Mangel der Eintheilung«. (Vgl. Ak.-Ausg. Bd. XII, S. 224) Dahinter steht offensichtlich die grundsätzliche Auffassung, daß etwas seine Bestimmtheit erst dadurch gewinnt, daß es von seinem oppositum abgesetzt wird, eine Auffassung, die sich in Spinozas Satz ausdrückt: »omnis determinatio est negatio«.

⁷⁸ Ak.-Ausg. Bd. XXII, S. 46 (VII. Konvolut), desgl. auch ebd., S. 416 (19. Bogen des X. Konvolut). Hier betont Kant, daß »die Sache an sich selbst = x (objectum Noumenon) nur ein Gedanke ist um den Gegenstand bloß als Erscheinung, also als indirect er-

früher, daß »das Ding an sich = X nicht einen anderen Gegenstand sondern nur einen anderen nämlich den negativen Standpunct bedeutet aus welchem eben derselbe Gegenstand betrachtet wird.«⁷⁹ So stellt sich der Unterschied von »Gegenstand als Erscheinung« und »Ding an sich« selbst als »nur ein scientificer (ideal) für das Subject« dar.⁸⁰ Als keinen »besonderen Gegenstand« bezeichnend wird das »Ding an sich« nun von Kant auch als bloßes »Princip der synthetischen Erkenntnis a priori« qualifiziert.⁸¹ Auch hiermit soll ausgedrückt werden, daß mit dem Begriff »Ding an sich« nur eine besondere Weise der Beziehung auf jenes Objekt markiert werden soll, das sich unter einer davon notwendig abzugrenzenden Weise als »Gegenstand als Erscheinung« darstellt.⁸² Die genannte Unterscheidung selbst wird aber doch nur erforderlich »in Ansehung der Anschauung eines Objects im Raume oder der Zeit«.⁸³

Hieraus ergibt sich nun auch eine schärfere Fassung der mit dem Ding-an-sich-Begriff in Zusammenhang gebrachten »Affektionslehre«.

In seinem Bemühen um eine konsistente Deutung dieses Aspekts der Ding-an-sich-Lehre der *Kritik der reinen Vernunft* war z.B. auch Tieftrunk zu einer Auffassung gelangt, mit der er ihren »Schwierigkeiten begegnen« zu können meinte: »Man kann von den Dingen an sich, wovon wir bloß einen negativen Begriff haben, nicht sagen: sie *afficiren*, weil der Begriff der Affection ein reales Verhältniß zwischen *erkennbaren* Wesen aussagt, folglich zu seinem Gebrauche erfordert, daß die sich verhaltenden Dinge gegeben und positiv bestimmt sein. Man kann daher auch nicht sagen: die Dinge an sich bringen Vorstellungen von sich in das Gemüth hinein; denn der problematische Begriff von ihnen ist selbst

kennbar vorstellig zu machen«. Es sei hier nur daran erinnert, daß auch Fichte vom Noumenon betont, daß es »nach ... von Kant nachgewiesenen Gesetzen des Denkens, zu der Erscheinung nur hinzu *gedacht* wird, und nach diesen Gesetzen hinzu gedacht werden muß ... — und sonach nur *für unser Denken*, für uns denkende Wesen, da ist.« (J. G. Fichte — Akad.-Ausg. I,4, S. 236 f.)

⁷⁹ Ak.-Ausg. Bd. XXII, S. 42 (VII. Konvolut. Kurz vorher hatte Kant betont, »daß die Vorstellung eines Dinges an sich im Gegensatz desselben als Erscheinung eine bloß negative Bestimmung des denkenden Subjects nicht des Objects *sey*, weil ich das Noumenon nur = X vorstelle.« (Ebd., S. 36)

⁸⁰ Vgl. ebd., S. 74.

⁸¹ Ebd., S. 20. Desgl. S. 4, 23, 24, 33 f. u.ö.

⁸² So heißt es im VII. Konvolut (S. 26): »Das Ding an sich ... ist nicht ein Anderes Object sondern eine andere Beziehung (respectus) der Vorstellung auf dasselbe Object«. Die beiden Vorstellungsarten werden von Kant auch als die »transzendente« und die »transzendent« unterschieden: »Die transscendentale Vorstellungsart ist ... die der Anschauung als Erscheinung; die transscendente die des Objects als *Ding an sich*, welches nur *ens rationis* d.i. nur Gedankending ist und nicht objectiv sondern nur subjectiv bestimmend ein *conceptus infinitus* (indefinitus) ist.« (Ebd., S. 420, 19. Bogen des X. Konvoluts)

⁸³ Ak.-Ausg. Bd. XXII, S. 32 f. Adickes sieht in solchen und anderen Äußerungen Kants »nichts enthalten, was auf eine Skepsis gegenüber der *Existenz* der Dinge an sich als transsubjektiver Wesenheit hindeutete.« Für den »strengen Erkenntnistheoretiker« Kant könne das Ding an sich zwar nur »bloßer Gedanke« sein, aber »als *Mensch*« bejahe »er das transsubjektive Sein der Dinge an sich ohne weiteres«. (Vgl.: *Kants Opus postumum*, S. 680 u.ö.) Dieser Auffassung hätte Kant gewiß in dieser Akzentuierung nicht zugestimmt.

nur ein Beziehungspunkt der Vorstellungen des Gemüths, ein Gedanken ding.«⁸⁴ Lag diese Auslegung Tieftrunks zweifellos auf der Linie dessen, was Kant auch schon in der *Kritik der reinen Vernunft* eigentlich hatte sagen wollen, so sucht er dies im *Opus postumum* nun weiter zu präzisieren.⁸⁵ Hier heißt es nun etwa: »Alle Existenz des Bewußtseyns im Raum und der Zeit ist bloß Erscheinung des inneren und äußeren Sinnes und als eine solche findet ein synthetisches Princip der Anschauung a priori statt und afficirt sich selbst als Ding im Raume und der Zeit existierend. Das Subject ist hier das Ding an sich weil es Spontaneität enthält. Die Erscheinung ist Receptivität. Jenes ist nicht ein anderes Object sondern eine andere Art sich selbst zum Object zu machen. Nicht Objectum noumenon sondern der *Act* des Verstandes der das Object der Sinnenanschauung zum bloßen Phänomen *macht* ist das intelligible Object.«⁸⁶ Mit der damit thematisierten Selbstaffektion des »synthetischen Prinzips der Anschauung a priori«, durch die sich als »Akt des Verstandes« der prinzipielle Erscheinungscharakter der Erkenntnisgegenstände konstituiert, geht die Ding-an-sich-Lehre des *Opus postumum* in diejenige von den »Akten der Selbstsetzung« über.⁸⁷

⁸⁴ Brief von Tieftrunk an Kant vom 5.11.1797, Ak.-Ausg. Bd. XII, S. 212–219, hier zitiert S. 217. Leider ist von diesem wichtigen Brief nur ein Bruchstück erhalten. Auch Fichte hatte ja bekanntlich in der »Aenesidemus-Rezension« (Anfang 1794) betont, daß für Kants »kritisches System« der Gedanke von einem Dinge, das *an sich*, und unabhängig von irgend einem Vorstellungsvermögen, Existenz, und gewisse Beschaffenheiten haben soll, »eine Grille, ein Traum, ein Nicht-Gedanke ist«. Gegen ihn habe sich selbst Kant »noch lange nicht laut und stark genug erklärt«. (Vgl. Akad.-Ausg. I,2, S. 57 u. 61) Auch J. S. Beck griff z.B. in seinen Briefen an Kant wiederholt das Ding-an-sich-Thema auf, und wandte sich entschieden gegen die These, daß wir durch es affiziert werden (vgl. seine beiden Briefe vom 20.6. u. 24.6.1797, Ak.-Ausg. Bd. XII, S. 162–171 u. 173–176).

In seiner Antwort auf den zitierten Brief von Tieftrunk vom 11.12.1797 (Ak.-Ausg. Bd. XII, S. 222–225) ist Kant auf den hier angesprochenen Punkt nur sehr kurz eingegangen. Schon in diesen wenigen Sätzen sieht Adickes, — was aber vom Text her kaum zu rechtfertigen ist — ein Festhalten Kants an der Affektion durch das Ding an sich zum Ausdruck kommen. (Vgl. op. cit., S. 614f.)

⁸⁵ Dies geschieht besonders im VII. Konvolut und in dem etwa zur gleichen Zeit entstandenen 19. Bogen des X. Konvoluts.

⁸⁶ Ak.-Ausg. Bd. XXII, S. 414f. (19. Bogen des X. Konvoluts). Im VII. Konvolut formuliert Kant den Sachverhalt so: »Das X als das Intelligible was das Subject afficirt ist nicht ein für sich existirendes gegebenes Ding ... sondern das im Verstande liegende ens ratio nis was bloß das Verhältnis des Realen Grundes (dabile) ist.« (Ebd., S. 4)

⁸⁷ Auch hierin zeigt sich eine gewisse Affinität insbes. zum Ansatz Fichtes. Ferner ist zu bedenken, daß der von Kant hochgeschätzte Reinhold seinerseits wenige Monate vorher zur Wissenschaftslehre übergetreten war, wenn auch nur für kurze Zeit. Adickes spricht die Vermutung aus, Kant habe sich vielleicht bei dieser Herausstellung der »Lehre von der Selbstsetzung« der »Illusion« hingegeben, »die Veröffentlichung der Resultate dieser Bemühungen in dem geplanten großen Werk werde eine Wiederannäherung und Sammlung seiner auseinanderstrebenden Schüler anbahnen. Oder er hoffte Leuten wie Fichte, Beck, Aenesidem ... das Wasser abzugraben, wenn er die von ihnen gebrachten Schlagworte auch seinerseits verwertete und sie auch als in der *echten* kritischen Philosophie sinnvoll und verwendbar erwies.« (op. cit., S. 628) Solche Vermutungen zeigen eigent-

Zu 2: Schon durch Kants Lehre von der »transzendentalen Apperzeption« in der *Kritik der reinen Vernunft* war die Frage nach dem Verhältnis der durch einen »Aktus der Spontaneität« hervorgebrachten Vorstellung »ich denke« — als Ausdruck der Identität des Selbstbewußtseins — zum Begriff einer »transzendentalen Synthesis« aufgeworfen worden.⁸⁸

Kants die transzendental-kritische Grundlegung der theoretischen Philosophie betreffenden Überlegungen gehen hier, wie schon die Überschrift des ersten Paragraphen der »Deduktion« (§ 15) anzeigt, »von der Möglichkeit einer Verbindung überhaupt« aus. Es wird herausgestellt, daß »unter allen Vorstellungen die *Verbindung* die einzige ist, die nicht durch Objekte gegeben, sondern nur vom Subjekte selbst verrichtet werden kann, weil sie ein Aktus seiner Selbsttätigkeit ist.«⁸⁹ Die Handlung des Verbindens selber aber muß, wie Kant sich ausdrückt, »für alle Verbindung gleichgeltend sein«, d.h. sie muß sich als mit sich selbst identische (»ursprünglich einig«) durchhalten.⁹⁰ Ist »Verbindung ... Vorstellung der *synthetischen* Einheit des Mannigfaltigen«, so kann, wie Kant weiter argumentiert, »die Vorstellung dieser Einheit« nicht erst »aus der Verbindung entstehen«, da sie »den Begriff der Verbindung« dadurch »allererst möglich« macht, daß »sie zur Vorstellung des Mannigfaltigen hinzukommt.«⁹¹ Die Vorstellung dieser »Einheit, die a priori vor allen Begriffen der Verbindung vorhergeht«, muß aber nach Kant als »ein Aktus der Spontaneität« gedacht werden, und wird von ihm »reine« bzw. »ursprüngliche Apperzeption« genannt.

lich eher, wie wenig Adickes doch in die philosophische Zentralproblematik, die schon in der *Kritik der reinen Vernunft* zur Sprache kommt, vorgedrungen ist. (Vgl. dazu die anschließenden Ausführungen.) Adickes kommt denn auch auf der Basis seines Verständnisses zu dem Resultat: »Wie man ... auch die Lehre von der Selbstsetzung fassen möge: eine wirkliche Bereicherung oder glückliche Fortbildung des Kantischen Systems stellt sie nicht dar.« (Ebd., S. 668) Andererseits betont Adickes aber auch selbst, daß »ihrem *Inhalt* nach ... die Lehre von der Selbstsetzung aus rein inneren Motiven hervorgegangen sein« dürfte und der Einfluß Fichtes sich allein auf die Wahl der Terminologie erstreckt habe. (Ebd., S. 659, vgl. auch S. 660) Zu berücksichtigen ist dabei allerdings auch in der Tat, daß Kant nach wiederholtem eigenen Zeugnis die Neuansätze Fichtes wie auch Reinholds nicht eingehend studiert hat. Etwas mehr ist er schon auf Becks 1796 als 3. Teil seines *Erläuternden Auszugs aus den kritischen Schriften des H. Prof. Kant* erschienenen Beitrags: *Einzig möglicher Standpunkt, aus welchem die kritische Philosophie beurteilt werden muß* eingegangen. Hier polemisiert Beck u.a. auch gegen Reinholds Fassung des obersten Grundsatzes als eine »Tatsache«, offensichtlich hierin von Fichte beeinflusst. Beck benutzt auch den Ausdruck »ursprüngliches Setzen« (vgl. seinen in Anm. 84 angeführten Brief an Kant), wehrt sich andererseits aber auch gegen die Gleichstellung seines Ansatzes mit dem Fichteschen. Letztlich tritt Kant aber auch hier nicht eigentlich in die Diskussion ein.

⁸⁸ Vgl. hierzu die Ausführungen des Abschnitts: »Transzendente Deduktion der reinen Verstandesbegriffe« in der *Kritik der reinen Vernunft*. Siehe zu den folgenden Ausführungen auch meinen Aufsatz: »Identité et Synthèse dans la dernière Philosophie de Kant et la Théorie de la Science de Fichte« in: *Archives de Philosophie*, Avril–Juin 1964.

⁸⁹ KrV, B 130.

⁹⁰ Ebd., B 130f.

⁹¹ Ebd.

Sie bringt »das: *Ich denke*«, das »alle meine Vorstellungen begleiten können« muß, hervor.⁹² Die skizzierte »Verrichtung des Verstandes, ... als das Vermögen, a priori zu verbinden, und das Mannigfaltige gegebener Vorstellungen unter Einheit der Apperzeption zu bringen«, bezeichnet Kant auch als »obersten Grundsatz ... im ganzen menschlichen Erkenntnis«. ⁹³ »Die notwendige Einheit des Selbstbewußtseins« ist dabei »selbst identisch« und der »oberste Grundsatz« »mithin ein analytischer Satz«, aber andererseits wird gerade durch ihn »eine Synthesis des in einer Anschauung gegebenen Mannigfaltigen als notwendig« erklärt, »ohne welche jene durchgängige Identität des Selbstbewußtseins nicht gedacht werden kann. Denn durch das Ich, als einfache Vorstellung, ist nichts Mannigfaltiges gegeben.« Dieses kann nur in der — von der »einfachen Vorstellung« des »ich denke« zu unterscheidenden — Anschauung gegeben sein. Da der Verstand des endlichen Vernunftwesens, so argumentiert Kant an dieser entscheidenden Stelle, nicht selbst anschaut, d.h. durch sein Selbstbewußtsein nicht »zugleich alles Mannigfaltige gegeben« wird, so bin ich mir »des identischen Selbst« nur »in Ansehung des Mannigfaltigen der mir in einer Anschauung gegebenen Vorstellungen« — die ihrerseits unter den formalen Bedingungen des Raumes und der Zeit stehen — bewußt.⁹⁴

Im Hinblick auf die »ursprüngliche Apperzeption« sind in dieser Theorie dem Gesagten zufolge zwei Momente zu unterscheiden: einerseits die Unmittelbarkeit bzw. Spontaneität der Vorstellung des »ich denke« als »Akt«, und andererseits die Vermitteltheit des Bewußtseins dieser Unmittelbarkeit durch das Bewußtsein der Synthesis der Vorstellung als in der Mannigfaltigkeit einer Anschauung gegeben. Der Zusammenhang dieser beiden Momente wird in der *Kritik der reinen Vernunft* zwar konstatiert, aber nicht mehr eigens als ein philosophisches Problem thematisiert. Es ist anzunehmen, daß Kant dies auch nicht im Rahmen der Zielsetzung seiner »Deduktion« für sinnvoll ansah. Seine transzendental-kritische Überlegung beschränkt sich auf die Herausstellung des Sachverhalts, daß die identische Voraussetzung der Synthesis als einer solchen nur durch das Bewußtsein dieser Synthesis bewußt wird.

Als »der höchste Punkt, an den man allen Verstandesgebrauch, selbst die ganze Logik, und, nach ihr, die Transzendental-Philosophie heften muß«, faßt Kant die »synthetische Einheit der Apperzeption« als ein »Vermögen«, das der »Verstand selbst« ist.⁹⁵ Es besteht, wie gesagt, in der »Verrichtung des Verstandes ..., a priori zu verbinden, und das Mannigfaltige gegebener Vorstellungen unter Einheit der Apperzeption zu bringen« (»höchster Grundsatz«).⁹⁶ Damit aber wird dieser »höchste Punkt« der Transzendentalphilosophie und Logik in zwei-

⁹² Vgl. ebd., B 131f. Die Einheit dieser ursprünglichen Apperzeption nennt Kant bekanntlich auch die »transzendente Einheit des Selbstbewußtseins« (vgl. etwa ebd. B 132).

⁹³ Ebd., B 135.

⁹⁴ Alle Zitate ebd., B 135 u. 136.

⁹⁵ Ebd., B 134 Anm.

⁹⁶ Siehe Anm. 93. Vgl. zu diesem »obersten Grundsatz« den § 17 der »Deduktion«.

facher Weise in die Theorie eingeführt: einerseits wird er als »Grund« (Voraussetzung) von Synthesis überhaupt gedacht, und andererseits als das im Vollzug der Synthesis verwirklichte Ziel. Diese Doppeldeutigkeit kommt auch in der Art und Weise zum Vorschein, wie Kant das »Verhältnis« der synthetischen Einheit der Apperzeption zu dem »unter den formalen Bedingungen von Raum und Zeit« stehenden Mannigfaltigen der Sinnlichkeit faßt. Einerseits wird betont, daß »in Beziehung auf den Verstand ... alles Mannigfaltige der Anschauung unter Bedingungen der ursprünglich-synthetischen Einheit der Apperzeption stehe«, denn daran hängt, daß »sie in einem Bewußtsein ... verbunden werden können«. ⁹⁷ Andererseits: unter der Perspektive der *Gegebenheit* angesehen »stehen alle mannigfaltigen Vorstellungen der Anschauung« »unter den formalen Bedingungen des Raumes und der Zeit« als ihren »reinen Formen«. Auch dies muß als »Akt des Subjekts«, nämlich im Unterschied zur »Verstandesverbindung (synthesis intellectualis) ... die *transzendente Synthesis der Einbildungskraft*« (»figürliche Synthesis«, »synthesis speciosa«) gedacht werden. ⁹⁸ Theoretische Erkenntnis bzw. Erfahrung aber ist wiederum nur — und darauf zielt der Kantische Beweisgang ja zuletzt — unter der Bedingung der Verbindung von *synthesis intellectualis* und *speciosa* als möglich denkbar. ⁹⁹ »Dieser Grundsatz ist«, wie Kant betont, zwar »nicht ein Prinzip für jeden überhaupt möglichen Verstand«, aber doch »für den, durch dessen reine Apperzeption in der Vorstellung: *Ich bin*, noch gar nichts Mannigfaltiges gegeben ist.« ¹⁰⁰

Der hier kurz skizzierte Theorie-Teil, der für den ganzen transzendental-kritischen Ansatz von zentraler Bedeutung ist — besonders natürlich für den der theoretischen Philosophie, aber keineswegs allein für ihn —, wird im *Opus postumum* wieder Thema. In den zuletzt verfaßten Partien des Nachlaßwerkes erhält er eine Akzentuierung, durch die nach dieser Seite Kants letzte Idee von Transzendentalphilosophie in ihrer Eigenart und Problematik besonders klar hervortritt. ¹⁰¹ Die angesprochene Lehre von der Selbstsetzung führt dann schließlich in dem von Kant zuletzt verfaßten Konvolut zu dem Projekt, die Transzendentalphilosophie insgesamt als ein im Zeichen des Autonomie-Gedankens stehendes »Systems der Ideen« darzustellen, das die »theoretisch/spekulative« und »moralisch/praktische« Vernunft in ihrem Verhältnis zueinander betrifft. ¹⁰² In der Ausführung dieses Projekts ist Kant aber, wie erwähnt, über die Formulierung von Titeln kaum mehr hinausgekommen. Immerhin wird jedoch aus seinen zahlreichen Versuchen, die nun zu leistende höchste Aufgabe zu for-

⁹⁷ Ebd., B 136 f.

⁹⁸ Ebd., B 151.

⁹⁹ Dieser Zusammenhang wird bekanntlich in der *Kritik der reinen Vernunft* unter dem Titel einer »transzendentalen Doktrin der Urteilskraft« und dort besonders im 1. Hauptstück: »Von dem Schematismus der reinen Verstandesbegriffe« thematisch.

¹⁰⁰ KrV, B 138.

¹⁰¹ In diesem Punkt ist allerdings auch die Zahl der Formulierungsansätze besonders groß und variantenreich.

¹⁰² Vgl. etwa Ak.-Ausg. Bd. XXI, S. 108 (I. Konvolut).

mulieren, deutlich, daß dieser äußerste Anlauf, das »System der reinen Philosophie in ihrem ganzen Inbegriff«¹⁰³ zu entwickeln, nicht etwa als eine Rückwendung in den »dogmatischen Rationalismus« zu verstehen ist. Es wird bis zuletzt daran festgehalten, daß die Prinzipien der Transzendentalphilosophie keine »transzendenten« sind, d.h. solche, die »Objecte an sich und ausser unserm Denken« betreffen, sondern daß hier die reine Vernunft sich als Subjekt autonom »synthetisch a priori ... zum Object macht.«¹⁰⁴ Die Transzendentalphilosophie ist die von allen Objecten abstrahirende mit nichts als ihrer¹⁰⁵ Selbstbestimmung zum Objecte überhaupt ins Geschäft gesetzte reine Vernunft in so fern sie es bloß mit dem Formale der synthetischen Erkenntnis a priori aus Begriffen und den Principien dieser Synthesis zu thun hat.«¹⁰⁶ Schärfer als bisher unterscheidet Kant aber nun in dieser Theorie der Selbstbestimmung zwischen den »Akten des Vorstellungsvermögens«.

Im »ersten« Akt macht »das Subject sich selbst zum Gegenstande seiner Vorstellungen.«¹⁰⁷ Dieser Akt der »Apperzeption« ist »ein logischer Act der Identität.«¹⁰⁸ Er ist »noch kein Act der Selbstbestimmung zur Erkenntnis eines Gegenstandes sondern nur die Modalität des Erkenntnisses überhaupt.«¹⁰⁹ Deutlich ist in den zahlreichen und variierenden Bestimmungen dieses »logischen Aktes« die Tendenz zu erkennen, ihn als zur Logik gehörend von dem ersten synthetischen, zur Transzendentalphilosophie gehörenden Akt abzugrenzen. Nur ganz selten finden sich dagegen Formulierungen, die auf den Zusammenhang beider Akte deuten.¹¹⁰ Gerade in der Radikalität ihrer Abgrenzung kommt aber auch klarer als vorher eine Zwiespältigkeit des transzendental-kritischen Begriffs von Transzendentalphilosophie zum Vorschein. Einerseits gehören ja immerhin beide Akte zu ihr als der »mit ... ihrer Selbstbestimmung

¹⁰³ Vgl. Anm. 10 dieser Arbeit.

¹⁰⁴ Vgl. Ak.-Ausg. Bd. XXI, S. 115 (I. Konvolut) u.ö.

¹⁰⁵ im Kantischen Text irrtümlich »seiner«.

¹⁰⁶ Ebd., S. 89.

¹⁰⁷ Ak.-Ausg. Bd. XXII, S. 58 (VII. Konvolut).

¹⁰⁸ Kant bezeichnet ihn auch als »analytisch« bzw. »tautologisch«. Wie schon in der *Kritik der reinen Vernunft* mißverstehet Kant auch im *Opus postumum* Descartes' »cogito ergo sum« als einen Schluß und stellt ihm die These vom »tautologischen« Charakter des »sum cogitans« gegenüber, bei dem »das cogito (sum cogitans) die Wirklichkeit unmittelbar aussagt.« (KrV, A 355) Betont wird, »daß diese Vorstellung: *Ich*, nicht die mindeste Mannigfaltigkeit in sich fasse, und daß sie absolute (obzwar bloß logische) Einheit sei.« (Ebd.) In der von G. B. Jäsche herausgegebenen »Logik« Kants werden dann die »analytischen Sätze« als »tautologisch« bezeichnet, bei denen »die Identität der Begriffe ... eine *ausdrückliche*« ist. (Vgl. § 37, Kants Werke, Akademie Textausgabe Bd. IX, Berlin 1968, S. 111) Solche »tautologischen Sätze« seien, wie Kant in einer Anmerkung dazu erklärt, »folgenleere Sätze«, die jedoch »von *sinnleeren* unterschieden werden« müßten (ebd.). Auch in der *Kritik der reinen Vernunft* bezeichnet Kant die »analytischen Urteile« bekanntlich schon als »identische«.

¹⁰⁹ Ak.-Ausg. Bd. XXII, S. 87 (VII. Konvolut). Gelegentlich betont Kant auch, daß mit dem »ich denke« bzw. »ich bin« noch kein »Satz« gegeben ist, »denn ihm mangelt das Prädicat« (ebd. S. 98, vgl. auch S. 96 u.ö.).

¹¹⁰ Vgl. dazu die Ausführungen weiter unten.

zum Objecte ... ins Geschäft gesetzten reinen Vernunft« und andererseits soll diese doch als Transzendentalphilosophie auf das »Formale der synthetischen Erkenntnis a priori aus Begriffen« und die »Prinzipien dieser Synthesis« beschränkt werden.¹¹¹ blieb Kant bewußt bei der Fixierung der Unterscheidung stehen, weil er, wäre er dem Zusammenhang dieser Akte der Selbstbestimmung nachgegangen, sich einem Gedanken hätte öffnen müssen, dem Fichte in seiner »Wissenschaftslehre« so konsequent gefolgt war?¹¹² Dazu hätte es allerdings auch bedurft, die zur Unterscheidung der beiden Akte benutzten Ausdrücke »analytisch« und »synthetisch« ihrerseits noch einmal — und zwar besonders hinsichtlich ihres Verhältnisses zueinander — zu reflektieren.

Im zweiten Akt, der der erste synthetische Akt des Bewußtseins ist, macht »das Subject sich selbst zum Gegenstande der Anschauung«.¹¹³ Kant bezeichnet ihn auch als »Akt des Erkenntnisvermögens«, da erst in ihm der Begriff auf die Anschauung bezogen und diese selbst ihrer Form nach gesetzt wird.¹¹⁴ Das Synthetische dieses »ersten Aktes des Erkenntnisses« besteht darin, daß das Subjekt sich nun »selbst ein Gegenstand des Denkens (cogitabile) und der Anschauung (dabile)« wird, und zwar hier letztere nur genommen als reine, die Einheit des Mannigfaltigen betreffende Form.¹¹⁵ Hier erst kann von dem die Rede sein, was Kant die »Bestimmung« des Gegenstandes nennt, eine Bestimmung, die ursprünglich synthetischer »Act der Selbstbestimmung zur Erkenntnis eines Gegenstandes« ist.¹¹⁶ Im Unterschied zum »sum cogitans« — als dem »logischen« bzw. »identischen« Akt der Apperzeption — das noch kein Urteil über ein Objekt darstellt (»d.i. noch kein Verhältnis eines Prädicats zum Subject wodurch ein Erkenntnis begründet wird.«¹¹⁷) ermöglicht der synthetische Akt ein das Prädikat zum Subjekt in ein Verhältnis setzendes Erkenntnis-

¹¹¹ Vgl. Anm. 106. Ganz knapp formuliert Kant auch: »Das analytisch allgemeine ist logisch das synthetisch//allgemeine gehört zur Transsc:Philos.« (Ak.-Ausg. Bd. XXII, S. 102 (VII. Konvolut)).

¹¹² Es sei in diesem Zusammenhang daran erinnert, daß Kant in seiner *Erklärung in Beziehung auf Fichtes Wissenschaftslehre* (vgl. Anm. 4 dieser Arbeit) erklärt hatte, daß er diese »für ein gänzlich unhaltbares System halte. Denn reine Wissenschaftslehre ist nichts mehr oder weniger als bloße *Logik*, welche mit ihren Principien sich nicht zum Materialen des Erkenntnisses versteigt, sondern von Inhalte derselben als *reiner Logik* abstrahirt, aus welcher ein reales Object herauszuklauben vergebliche und daher auch nie versuchte Arbeit ist.« (Ak.-Ausg. Bd. XII, S. 370). Im etwa zur gleichen Zeit verfaßten II. Konvolut des *Opus postumum* gibt es dazu eine Parallele. Hier heißt es in einer Anmerkung Kants: »Eine Wissenschaftslehre überhaupt in der man von der Materie derselben (den Objecten der Erkenntnis) abstrahirt ist die reine Logik und es ist ein vergebliches Umdrehen im Kreise mit Begriffen über diese sich noch eine andere und höhere allgemeinere Wissenschaftslehre zu denken welche doch selber nichts als das Scientifische der Erkenntnis überhaupt (die Form derselben) enthalten kann.« (Ak.-Ausg. Bd. XXI, S. 207)

¹¹³ Ak.-Ausg. Bd. XXII, S. 85 (VII. Konvolut).

¹¹⁴ Ebd., S. 95, 92 u.ö.

¹¹⁵ Ebd., S. 79 (Sperrung von mir).

¹¹⁶ Ebd., S. 87.

¹¹⁷ Ebd., S. 89f.