

prima **philosophia**

HERAUSGEGEBEN VON SABINE S. GEHLHAAR

Redaktionelle Mitarbeit
Ingomar Kloos



JUNGHANS-VERLAG CUXHAVEN

1990

Band 3 / Heft 3

WAR KANT NAIVER REALIST?

von Werner Loh, Paderborn

I

Vielen Kant-Kennern wird die Frage, ob Kant naiver Realist gewesen sei, selbst Ausdruck einer gewissen Naivität sein. Denn, wenn man unter »*naivem Realismus*« eine erkenntnistheoretische Auffassung versteht, für die es Dinge gibt, die nicht dem Erkennenden angehören und die so beschaffen seien, wie sie der Erkennende erfasse (z. B. wahrnehme)¹, dann besteht zunächst selbst dann kein Anlaß, Kants kritische Philosophie erkenntnistheoretisch als »naiv« zu bezeichnen, wenn man innerhalb des Auslegungsstreites², ob Kant erkenntnistheoretisch Realist oder Idealist gewesen sei, die Position der realistischen Interpretationstendenz einnehmen würde. Ein Hauptvertreter der realistischen Interpretationsrichtung, E. Adickes, meinte, daß »für Kant in seiner ganzen kritischen Zeit die transsubjektive Existenz einer Vielheit von Dingen an sich, die unser Ich affizieren, eine nie bezweifelte, absolute Selbstverständlichkeit gewesen«³ sei, aber »wir wissen von den Dingen an sich nichts, es fehlt jede Anschauung und damit auch jede Möglichkeit des Erkennens«⁴. Demnach gehört aus dieser Sicht zwar das Ding an sich nicht dem Erkennenden an, aber im Unterschied zum naiven Realismus ist nicht angebar, wie ein Ding an sich beschaffen sein mag.

Kritische Philosophie hat nach Kant menschliche Vermögen zu untersuchen⁵. Nun hat sich Kant auch zu Wesen geäußert, die nicht Menschen sind. So sollen z. B. »Thiere auch nach Vorstellungen«⁶ handeln können. In der *Rostocker Anthropologie-Handschrift* wird dem Tier die Fähigkeit zum Erkennen von Dingen abgesprochen, weil dort der Terminus »Erkennen« den Verstand mit umfaßt⁷. In der *Logik* kann man lesen: »Die Thiere kennen auch Gegenstände, aber sie erkennen sie nicht«⁸. Kant hat also erkenntnistheoretisch nicht bloß den Menschen beachtet. Für die folgenden Erörterungen sind allerdings Kants Äußerungen über die Erkenntnisfähigkeiten Gottes systematisch bedeutsamer.

Nach der realistischen Interpretationsrichtung kann man formulieren: Tiere haben keine Gegenstandserkenntnis. Menschen haben zwar diese, erkennen aber nicht, wie die Dinge an sich beschaffen sind. Es bleibt somit zu fragen, ob es für Kant ein Wesen gab, das über bloße Gegenstandserkenntnis hinaus auch noch zu erkennen vermag.

wie die Dinge an sich beschaffen seien. Nach der *Metaphysik K₂* (Winter 1794) soll Kant gesagt haben, Gott »erkennt die Dinge ausser sich«⁹. In einer Vorlesungsab-schrift aus den 1780er Jahren (*Religionslehre Pöltz*) wird mitgeteilt: »Gott erkennt al-le Dinge, wie sie an sich selbst sind, d. h. a priori, unmittelbar durch die Anschauung des Verstandes«¹⁰. Sollten diese Mitteilungen von Äußerungen Kants seinen Gedan-ken auch entsprechen, dann hätte Kant Gott als ein Wesen gedacht, das Dinge an sich auch in ihrer Beschaffenheit erkennt. Daß diese Dinge an sich nicht dem Erkennen Gottes angehören, ergibt sich daraus, daß Gott diese nicht empirisch (damit auch re-zeptiv) erkennt, »weil dies dem unabhängigen Urwesen widerspricht«¹¹. Auf diese Problemlage wird weiter unten noch einzugehen sein. Sollten diese Mitteilungen sich auch an Hand der von Kant selbst zur Veröffentlichung freigegebenen Texte stützen lassen, dann hätte Kant hinsichtlich göttlicher Erkenntnis eine *naiv-realistische Auffas-sung vertreten*. Wenn aber Kant hinsichtlich Gott eine *naiv-realistische Auffassung vertreten* haben sollte, wie ist diese dann mit seiner Position als kritischer Philosoph menschlicher Vermögen zu vermitteln?

II

Die Frage, ob Kant *naiver Realist* gewesen sei, setzt die Beantwortung der abstrak-teren Frage voraus, ob er überhaupt erkenntnistheoretischer Realist war. Kant hat keine Termini technici zu dieser abstrakt-allgemeinen Problemlage, die nicht nur Menschen betrifft, gebildet. Unter »*Realismus*« in erkenntnistheoretischer Hinsicht soll diejenige Auffassung verstanden werden, für die es Dinge gibt, die nicht dem Er-kennenden angehören¹². Bezüglich des Zugehörigkeitsverhältnisses gibt es auf dieser Abstraktionsstufe nur eine Alternative. Diese wird üblicherweise »*Idealismus*« ge-nannt. Kant wußte um diesen Sprachgebrauch¹³. »*Idealismus*« soll diejenige erkennt-nistheoretische Auffassung heißen, für die alle Dinge dem Erkennenden angehören. Kant hat die Termini »*Realismus*« und »*Idealismus*« mit ihren Abwandlungen auch spezifischer und anders verwendet¹⁴.

Kritische Philosophie war für Kant (auch) hinsichtlich des Erkennens auf sinnliche (menschliche) Wesen bezogen¹⁵. Nach Kant kann man sich allerdings auch eine Ver-standeserkenntnis denken, die ohne Sinnlichkeit ist, eine intellektuelle Anschauung¹⁶ bzw. einen intuitiven¹⁷ oder anschauenden¹⁸ Verstand. Einen solchen anschauenden Verstand soll Gott haben¹⁹. Kant hat betont, daß es ihm um eine spezifische Art²⁰ von Erkenntnis gehe, etwa wenn er von der »*Anschauungsart*«²¹ endlicher denkender We-sen oder von einer anderen »*Art der Anschauung*«²² schrieb²³. In der *Kritik der Urteils-kraft* formulierte Kant rückblickend, daß »wir in der Kritik der r. V. eine andere mögli-che Anschauung in Gedanken haben mußten, wenn die unsrige als eine besondere

Art, nämlich die, für welche Gegenstände nur als Erscheinungen gelten, gehalten wer-den sollte«²⁴.

Auf die besondere Erkenntnisart sinnlicher Wesen hat nun Kant die Termini »*Rea-lismus*« und »*Idealismus*« mit ihren Abwandlungen bezogen. Allerdings hat er auch in dieser Hinsicht nicht abstrakt-allgemein Begriffe zu »*Idealismus*« und »*Realismus*« ge-bildet, sondern diese Termini mit zusätzlich spezifizierenden Ausdrücken verbunden, indem er einen empirischen von einem transzendentalen Realismus bzw. Idealismus unterschied. Es ist somit ein Problem, was diese Terminologie überhaupt noch mit der e-Realismus/e-Idealismus-Kontroverse zu tun hat.

Wenn man die angedeuteten Referenzunterschiede und Abstraktionsdifferenzen berücksichtigt, dann ergibt sich das Problem: Hinsichtlich welcher Referenzen (Tiere, Menschen, Gott) und welcher Abstraktionsstufen läßt sich die Frage beantworten, ob Kant e-Realist oder e-Idealist war?

III

Die Frage, ob Tiere fliegen können, sollte man nicht an Hand von Würmern beant-worten. Würde man im Sinne Kants auf die Frage, ob zu Vorstellungen fähige Wesen Gegenstandserkenntnisse haben, dies verneinen, weil man sich nur auf verstandeslose Tiere bezieht, dann wäre eine solche Antwort falsch.

Die Frage, ob Dinge an sich zu erkennen seien, hat Kant immer wieder verneint:

»Allein Erscheinungen sind nur Vorstellungen von Dingen, die nach dem, was sie an sich sein mögen, uner-kannt da sind« (B 164). »Denn wir haben es doch nur mit unsern Vorstellungen zu tun; wie Dinge an sich selbst (ohne Rücksicht auf Vorstellungen, dadurch sie uns affizieren,) sein mögen, ist gänzlich außer unserer Er-kennnis-sphäre« (A 190/B 235). »... da sinnliche Erkenntnis die Dinge gar nicht vorstellt, wie sie sind, sondern nur die Art, wie sie unsere Sinnen affizieren, und also, daß durch sie bloß Erscheinungen, nicht die Sachen selbst dem Verstande zur Reflexion gegeben werden« (4, S. 290). »... was wir äußere Gegenstände nennen, nichts anderes als bloße Vorstellungen unserer Sinnlichkeit sind, deren Form der Raum ist, deren wahres Korrelatum aber, d. i. das Ding an sich selbst, dadurch gar nicht erkannt wird, noch erkannt werden kann, nach welchem aber auch in der Erfahrung niemals gefragt wird« (A 30/B 45). »In der That, wenn wir die Gegenstände der Sin-ne, wie billig als bloße Erscheinungen ansehen, so gestehen wir hiedurch doch zugleich, daß ihnen ein Ding an sich selbst zum Grunde liege, ob wir dasselbe gleich nicht, wie es an sich beschaffen sei, sondern nur seine Er-scheinung, d. i. die Art, wie unsre Sinnen von diesem unbekanntem Etwas afficirt werden, kennen« (4, S. 314/315).

Alle Textstellen, die die Unfähigkeit zur Erkenntnis der Dinge an sich betonen, bezie-hen sich auf *sinnliche Wesen*. Wir Menschen mögen uns noch so sehr anstrengen, unse-re Sinnlichkeit verhindere die Erkenntnis der Dinge an sich:

*...: daß alle Vorstellungen, die uns ohne unsere Willkür kommen (wie die der Sinne), uns die Gegenstände nicht anders zu erkennen geben, als sie uns afficiren, wobei, was sie an sich sein mögen, uns unbekannt bleibt, mithin daß, was diese Art Vorstellung betrifft, wir dadurch auch bei der angestrengtesten Aufmerksamkeit

und Deutlichkeit, die der Verstand nur immer hinzufügen mag, doch blieb zur Erkenntnis der Erscheinungen, niemals der Dinge an sich selbst gelangen können* (4, S. 451).²⁵

Die permanente Wiederk^{ung} Kants, daß wir Menschen bezüglich der Ding-an-sich-Erkennnis depraviert seien²⁶, ist ein Indikator dafür, daß die Frage, ob Dinge an sich zu erkennen seien, nicht hinsichtlich der Menschen zu beantworten ist. Eine andere Referenz ist für diese Frage zu beachten:

Besinnet euch nur, wie ihr den Begriff von Gott, als höchster Intelligenz, zu Stande bringt. Ihr denkt euch in ihm lauter wahre Realität, d. i. etwas, das nicht bloß (...) den Negationen entgegengesetzt wird, sondern auch und vornehmlich den Realitäten in der Erscheinung (realitas phaenomenon), dergleichen alle sind, die uns durch Sinne gegeben werden müssen und oben darum realitas apparatus (...) genannt werden. Nun vermindert alle diese Realitäten (...) dem Grade nach, so bleiben sie doch der Art (Qualität) nach immer dieselben, so habt ihr Eigenschaften der Dinge an sich selbst, die ihr auch auf andere Dinge außer Gott anwenden könnt. Keine andere könnt ihr euch denken, und alles Übrige ist nur Realität in der Erscheinung (Eigenschaften eines Dinges als Gegenstandes der Sinne), wodurch ihr niemals ein Ding denkt, wie es an sich selbst ist. Es scheint zwar befremdlich, daß wir unsere Begriffe von Dingen an sich selbst nur dadurch gehörig bestimmen können, daß wir alle Realität zuerst auf den Begriff von Gott reducieren und so, wie er darin statt findet, altererst auch auf andere Dinge als Dinge an sich anwenden sollen. Allein jenes ist lediglich das Scheidungsmittel alles Sinnlichen und der Erscheinung von dem, was durch den Verstand, als zu Sachen an sich selbst gehörig, betrachtet werden kann. – Also kann nach allen Kenntnissen, die wir immer nur durch Erfahrung von Sachen haben mögen, die Frage: was denn ihre Objekte als Dinge an sich selbst sein mögen? ganz und gar nicht für simpler gehalten werden (8, S. 154)²⁷.

Gott war für Kant die gedachte höchste Intelligenz. Das Konzept für diese höchste Intelligenz sei auch dadurch zu gewinnen, daß alles, was durch die Sinnlichkeit gegeben, zu negieren sei. Erst der Gottesbezug ermögliche die Bildung von Begriffen der Dinge an sich selbst. Somit ist das *Ding-an-sich-Konzept* von Kant ein *theologisches Konzept*²⁸.

Wie hat Kant sich Gottes Erkenntnis der Dinge vorgestellt? In der *Kritik der reinen Vernunft* kann man lesen:

»Denn, wollte ich mir einen Verstand denken, der selbst anschauete (wie etwa einen göttlichen, der nicht gegenbene Gegenstände sich vorstellte, sondern durch dessen Vorstellung die Gegenstände selbst zugleich gegeben, oder hervorgebracht würden), so...« (B 145).

Demnach bringt Gott die Dinge bzw. Gegenstände seiner Vorstellung selbst hervor. Noch deutlicher wird dieses Verhältnis in der *Religionstheorie Pöhlitz* geschildert:

»Hierauf, daß Gott das ens entium, das independente Urwesen ist, gründet sich alle seine Erkenntnis. Denn wäre Gott nicht die Ursache der Dinge; so könnte er sie entweder gar nicht erkennen, weil nichts in seiner Natur wäre, das ihm von den Dingen, die außer ihm sind, Kenntnis verschaffen könnte; oder die Dinge müßten auf ihn einen Einfluß haben, wodurch sie ihm ein Merkmal ihres Daseyns geben würden. Dann müßte aber Gott eine sinnliche Erkenntnis von ihnen haben, folglich passibilis seyn, welches aber seiner Independenz als ens entis originari widerspricht. Soll daher Gott die Dinge ohne Sinnlichkeit erkennen; so kann er sie nicht anders erkennen, als indem er sich seiner selbst, als der Ursache von allen, bewußt ist. Und folglich ist die göttliche Erkenntnis aller Dinge keine andere, als derjenige Erkenntnis, die Gott von sich selbst hat, als eine wirksame Kraft* (28.2.2, S. 1054).

Die Dinge gehören hier nicht Gott an. Sie sind nicht Bestandteil von ihm. Damit liegt eine e-realistische Konzeption für Gottes Erkennen vor. Gott erkennt nach Kant die Dinge ohne Sinnlichkeit »wie sie an sich selbst sind«²⁹. Die Dinge sind so, wie Gott sie erkennt. Das ist naiv-realistisch gedacht. Dies ist kein rezeptiver Realismus, sondern ein aktivistischer³⁰.

Will man also die Frage beantworten, ob Kant e-Realist oder e-Idealist war, dann muß man fragen, ob für Kant ein Wesen denkbar war, für das es Dinge gibt, die nicht diesem Wesen angehören. Ein solches Wesen war für Kant denkbar. Dieses »Wesen aller Wesen (ens entium)«³¹ soll die Dinge erkennen, wie sie an sich selbst seien. Damit wird in dieser theologischen Erkenntnis-konzeption ein naiver Realismus vertreten.

Die Frage, ob Kant naiver Realist war, ist nun im ersten Schritt zu beantworten. Wenn man sich nicht auf Wesen beziehen will, die für Kant erkenntnismäßig depraviert waren, sondern Kants Auffassung danach beurteilt, inwiefern es für ihn nicht erkenntnismäßig depravierte Wesen geben konnte, dann ist hinsichtlich der Konzeption Kants über Gottes Erkennen festzustellen, daß *Kant naiver Realist* war. Die Unfähigkeit, Dinge an sich zu erkennen, ist somit als Unfähigkeit zu begreifen, den naiven Realitätsbezug Gottes zu erreichen.

IV

Wenn Dinge an sich nur dadurch zu erkennen sind, daß man sich seiner als wirksamer Kraft bewußt ist, dann folgt für Wesen, die zu bestimmten Dingen diese Wirksamkeit nicht besitzen, daß sie diese Dinge auch nicht in ihrem Ansichsein zu erkennen vermögen. In seiner Sinnlichkeit erfährt der Mensch Grenzen seiner Wirksamkeit. Z. B. ist die Erfahrung von Körpern sinnlich; sie sind nach Kant bloße Vorstellungen³². Da die empfundenen Körper für uns Menschen diesbezüglich nicht durch unser Spontanität hervorgerufen sind, sondern wir uns durch die Empfindungen unserer Rezeptivität bewußt werden, können sie auch nicht die Dinge an sich sein:

»Dagegen enthält die Vorstellung eines Körpers in der Anschauung gar nichts, was einem Gegenstande an sich selbst zukommen könnte, sondern bloß die Erscheinung von etwas, und die Art, wie wir dadurch affiziert werden, und diese Rezeptivität unserer Erkenntnisfähigkeit heißt Sinnlichkeit, und bleibet von der Erkenntnis des Gegenstandes an sich selbst, ob man jene (die Erscheinung) gleich bis auf den Grund durchschauen möchte, dennoch himmelweit unterschieden« (A 44/B 61).

Dinge an sich sind gänzlich unabhängig von sinnlich bezogenem Erkennen zu fassen: die »Natur der Dinge an sich selbst (...) ist sowohl von Bedingungen unserer Sinnlichkeit als des Verstandes unabhängig«³³. Der Begriff eines Dinges an sich ist nicht auf den der Erscheinung verwiesen³⁴. Gott ist ohne Rezeptivität und daher nicht durch Erscheinungen eingeschränkt. Der Ausdruck »an sich selbst« in »Ding an sich selbst« ist somit primär nicht auf sinnliche Wesen wie Menschen zu beziehen. Vielmehr gibt der

Ausdruck »an sich selbst« die Perspektive des theologisch orientierten naiven Realismus wieder. Man erhält die paradoxe Konstellation, daß der naive Realismus Kants erklärlich werden läßt, wieso Kant behaupten konnte, daß Dinge an sich für Menschen als rezeptiv-sinnliche Wesen nicht erkennbar sind: Der Mensch selbst besitzt als beschränktes Wesen kein naiv-realistisches Verhältnis zu den Dingen an sich.

Es sind somit hinsichtlich der Dinge an sich grundsätzlich zwei Erkenntnisreferenzen auseinanderzuhalten: 1. Die Dinge an sich werden von Gott ohne Sinnlichkeit (Erscheinung) in ihrem Ansichsein erkannt. 2. Die Dinge an sich werden von den Menschen in ihrem Ansichsein nicht erkannt.

Da Menschen von den Dingen an sich einschließlich Gott keine anschaulichen Erkenntnisse haben können, folgt hieraus, daß *beide* grundsätzlichen Erkenntnisreferenzen von den Menschen selbst nur gedacht und nicht anschaulich gemacht werden können, es sei denn analogisch-symbolisch³⁵. Aus dem theologischen naiven Realismus folgt also zugleich seine Unbeweisbarkeit mit Hilfe der menschlichen Anschauung. Kant hat für das Dasein Gottes einen moralischen Beweis vorgeschlagen³⁶. Der auf diese Weise untermauerte theologische naive Realismus bedingt also den Verlust naiv-realistischer Verhältnisse für Menschen.

V

Diejenige Auffassung soll »*Ding-an-sich-Realismus*« (kurz: »*D-Realismus*«) genannt werden, für die Dinge zu denken (anzunehmen) sind, die nicht dem Erkennen endlicher Wesen wie Menschen angehören und die in ihrem Ansichsein nur von einem göttlichen Verstand erkannt werden können. Kant hat diesen D-Realismus vertreten, der eine besondere Ausprägung des e-Realismus ist. Man könnte ihn auch in Anlehnung an einen Ausdruck, den Kant gelegentlich benutzte, »absoluten Realismus«³⁷ nennen. Kant hat diesen D-Realismus vom Idealismus (als e-Idealismus) in den *Prolegomena* deutlich abgehoben:

»Der Idealismus besteht in der Behauptung, daß es keine andere als denkende Wesen gebe, die übrige Dinge, die wir in der Anschauung wahrzunehmen glauben, wären nur Vorstellungen in dem denkenden Wesen, denen in der That kein außerhalb diesen befindlicher Gegenstand correspondirt. Ich dagegen sage: es sind uns Dinge als außer uns befindliche Gegenstände unserer Sinne gegeben, allein von dem, was sie an sich selbst sein mögen, wissen wir nichts, sondern kennen nur ihre Erscheinungen, d. i. die Vorstellungen, die sie in uns wirken, indem sie unsere Sinne afficiren. Demnach gestehe ich allerdings, daß es außer uns Körper gebe, d. i. Dinge, die, obzwar nach dem, was sie an sich selbst sein mögen, uns gänzlich unbekannt, wir durch die Vorstellungen kennen, welche ihr Einfluß auf unsre Sinnlichkeit uns verschafft, und denen wir die Benennung eines Körpers geben; welches Wort also bloß die Erscheinung jenes uns unbekanntem, aber nichts desto weniger wirklichen Gegenstandes bedeutet. Kann man dieses wohl Idealismus nennen? Es ist ja gerade das Gegentheil davon« (4, S. 288/289)³⁸.

Diesem Gegenteil von Idealismus liegt Kants D-Realismus zugrunde.

Kant hat die Termini »Idealismus« und »Realismus« als Termini technici sehr spezifisch verwendet:

»Wir haben in der transzendentalen Ästhetik hinreichend bewiesen, daß alles, was im Raume oder der Zeit angeschaut wird, mithin alle Gegenstände einer uns möglichen Erfahrung, nichts als Erscheinungen, d. i. bloße Vorstellungen sind, die, so wie sie vorgestellt werden, als ausgedehnte Wesen, oder Reihen von Veränderungen, außer unseren Gedanken keine an sich gegründete Existenz haben. Diesen Leibbegriff nenne ich den transzendentalen Idealism. (...) Der Realist in transzendentaler Bedeutung macht aus diesen Modifikationen unserer Sinnlichkeit an sich substanzierende Dinge, und daher bloße Vorstellungen zu Sachen an sich selbst« (A 490/491/B 518/519)³⁹.

Transzendentaler Idealismus bzw. Realismus bestimmen Verhältnisse zwischen Dingen an sich und Sinnlichkeit. Beide setzen somit den D-Realismus voraus. Im Sinne der prinzipiellen Unterscheidung zwischen e-Realismus und e-Idealismus ist somit der transzendente Idealismus eine Gestalt des e-Realismus. Denn er wurde von Kant z. B. hinsichtlich der Zeit dadurch begründet, daß »Eigenschaften, die den Dingen an sich zukommen, (...) uns durch die Sinne (...) niemals gegeben werden«⁴⁰. Man könnte den transzendentalen Realismus als Anmaßung göttlicher Fähigkeiten charakterisieren, da er die nur von Gott erkennbaren Eigenschaften der Dinge an sich auch für Menschen als zugänglich ausgißt⁴¹. Wenn Kant also in dem oben zitierten *Prolegomena*-Text den (e-)Idealismus ablehnte, dann ist diese Ablehnung Grundlage seines transzendentalen Idealismus. Gedanklich liegt hier kein Widerspruch vor. Die Terminologie ist von Kant nur unzureichend abgestimmt worden.

Kants Unterscheidung zwischen »empirischen Idealismus« und »empirischem Realismus« betrifft die Differenz zwischen bloßer Einbildung (z. B. Traum und Wahn) und Erfahrung⁴² und hat mit der Unterscheidung zwischen e-Realismus und e-Idealismus sowie der Problemstellung, ob Kant naiver Realist war, nichts zu tun, weil es sich um eine Differenz verschiedener Konstellationen des erkennenden Subjekts handelt, ohne daß hier die Frage Thema wäre, ob es Dinge gibt, die nicht dem *gesamten* erkennenden Subjekt angehören⁴³.

Da die Unterscheidung zwischen transzendentalen Idealismus und transzendentalen Realismus den D-Realismus voraussetzt, ist diese Unterscheidung hinsichtlich der e-Realismus/e-Idealismus-Kontroverse nicht grundlegend. Wie wenig diese Unterscheidung für diese Kontroverse grundlegend ist, macht noch ein weiterer Aspekt deutlich. Mit der Unterscheidung in transzendentalen Idealismus und transzendentalen Realismus wird Sinnlichkeit in Verhältnissen zu Dingen an sich bedacht⁴⁴. Nun ist Sinnlichkeit nur ein Vorstellungsvermögen neben anderen endlicher Wesen. Die Frage, ob Vorstellungen der Sinnlichkeit Eigenschaften der Dinge an sich erfassen können, ist auch auf das Verhältnis der Verstandesbegriffe (Kategorien) zu den Dingen an sich übertragbar:

»Daß also der Verstand von allen seinen Grundsätzen a priori, ja von allen seinen Begriffen keinen anderen als empirischen, niemals aber einen transzendentalen Gebrauch machen könne, ist ein Satz, der, wenn er mit Überzeugung erkannt werden kann, in wichtigen Folgen hinausreicht. Der transzendentaler Gebrauch eines Begriffs in irgendeinem Grundsatz ist dieser: daß er auf Dinge überhaupt und an sich selbst, der empirische aber, wenn er bloß auf Erscheinungen, d. i. Gegenstände einer möglichen Erfahrung, bezogen wird.« (A 238/239/B 297/298).

Es handelt sich hier nicht um Dinge bzw. Gegenstände oder Objekte überhaupt. Diese werden mit Hilfe von Kategorien gedacht⁴⁵. Die Erfassung der Eigenschaften von Dingen *an sich* sei dagegen von einem anschauenden Verstand (Gott) ohne Kategorien vorzustellen⁴⁶. Kant nannte das gedachte Ding an sich hinsichtlich eines zu erwägenden anschauenden Verstandes »Noumenon« (in positiver Bedeutung)⁴⁷. Der menschliche Verstand setze sich selbst Grenzen, Noumena »durch keine Kategorien zu erkennen, mithin sie nur unter dem Namen eines unbekanntes Etwas zu denken«⁴⁸. Der Begriff eines Noumenon erinnert somit an die Grenzen menschlicher Erkenntnis, die auf Sinnlichkeit und Verstand angewiesen ist, wenn sie insbesondere äußere Dinge erfassen will. Es sind Grenzen, die von Kant aufgrund einer *naiv-realistischen* Erkenntnis-konzeption gezogen worden sind. Kategorialer Verstand und Sinnlichkeit verhindern, die Dinge an sich zu erkennen. Im übertragenen Sinne könnte man von der »transzendentalen Idealität der Kategorien« sprechen. Es wäre Annäherung göttlicher Fähigkeiten, in *naiv-realistischer* Weise Dinge an sich erkennen zu wollen. Der Erkenntnis-konzeption Kants liegt also das Ideal einer *naiv-realistischen* Erkenntnis zugrunde, die der Mensch nur zu denken vermag. Erst dieser *naive Realismus* bietet ein Maß dafür, daß der Mensch als endliches Wesen keine intellektuelle Anschauung besitzt⁴⁹.

Kant konnte somit in seiner kritischen Philosophie hinsichtlich menschlicher Vermögen Einwände gegenüber dem *naiven Realismus* aufnehmen⁵⁰. Wer allerdings nur diesen Aspekt beachtet, wird es als Zumutung empfinden, Kants kritische Philosophie des Erkennens als »*naiv-realistisch*« bezeichnet zu sehen. Doch hiermit würde man Kants Maßstab, sein Gotteskonzept, mißachten. Will man dies nicht, dann erhält man die paradoxe, aber nicht widerspruchsvolle Konstellation, daß Kant den *naiven Realismus* zu göttlichen Ausmaßen hin gesteigert und zugleich aufgrund dieser Steigerung den *naiven Realismus* für Menschen abgelehnt hat. Beachtet man diese Konstellation, dann ist Kants Position *systematisch* als »*naiv-realistisch*« zu bezeichnen, was bisher trotz der Interpretationsstrategien, die die Metaphysik Kants herausarbeitete, nicht gesehen und auch nicht diskutiert worden ist⁵¹.

Anmerkungen:

¹ Vgl. etwa: F. Kutschera, Grundfragen der Erkenntnistheorie, Berlin/New York 1982, S. 184, oder auch: J. Dancy, An Introduction to Contemporary Epistemology, Oxford 1985, S. 147. Es ist hier nicht der Ort, detaillierte Unterscheidungen zu problematisieren. Ich müßte dazu das Konzept eines multilateralen Realismus entfal-

ten; vgl. Ansätze hierzu in: W. Loh, Zur Widerlegung des erkenntnistheoretischen Idealismus, in: *prima philosophia* 1 (1988), 301–311.

² Vgl. etwa: H. Hering, Das Problem der Affektion bei Kant, Köln 1953, Teil I (Kantstudien, Ergänzungshefte 67), oder auch: G. Martin, Immanuel Kant, Berlin 1969, S. 157 ff.

³ E. Adickes, Kant und das Ding an sich, Berlin 1924, S. 4.

⁴ Ebd., S. 5.

⁵ A XL/XII, B 27. KpV A 30/31, KU B III. Die *Kritik der reinen Vernunft* wird nach der von R. Schmidt besorgten Ausgabe (unveränderter Nachdruck, Hamburg 1956) zitiert; die Textanordnungen werden wie üblich mittels »A« und »B« für die erste bzw. zweite Auflage angegeben. Entsprechend wird auf die *Kritik der praktischen Vernunft* (*KpV*) und die *Kritik der Urteilskraft* (*KU*) verwiesen. Alle Texte, außer denen der *Kritik der reinen Vernunft*, werden nach der Akademie-Ausgabe zitiert. Die jeweiligen Bände werden mit arabischen Ziffern bestimmt.

⁶ KU, B 449, Anm.

⁷ 7, S. 397.

⁸ 9, S. 65; vgl. auch 24.2, S. 846.

⁹ 28.2.1, S. 803.

¹⁰ 28.2.2, S. 1052.

¹¹ 28.2.2, S. 1052. Der Ausdruck »*naiver Realismus*« mag neben der mehr üblichen Bedeutung, daß die Dinge in ihrer Unabhängigkeit vom Erfassen so beschaffen seien, wie man sie erfasse, für manche noch die Konnotation besitzen, der *naive Realismus* gehe mit geringer Reflexion einher, was auf die kritische Philosophie Kants nicht zuträfe. Wenn man aber die Referenzen beachtet und Gott als Bezug nimmt, dann wird deutlich, daß diese Konnotation in gewissem Sinne trägt, denn Gott soll nach Kant ohne Reflexion auskommen (28.2.2, S. 1053).

¹² Vgl. M. Devitt, Realism and Truth, Oxford 1984, S. 11 ff.

¹³ Kant schrieb in den *Prolegomena* vom »Idealismus in recipierter Bedeutung« (4, S. 293). Zum Hintergrund des Sprachgebrauchs Kants vgl. H. Vaninger, Zu Kants Widerlegung des Idealismus, in: *Sprachburger Abhandlungen zur Philosophie*, Eduard Zeller zu seinem siebenzigsten Geburtstag, Freiburg/Tübingen 1884.

¹⁴ Um Verwechslungen mit Kants Sprachgebrauch zu vermeiden, sollen in folgenden die hier definierten Termini mit »*« gekennzeichnet werden. Es ist zu prüfen, inwiefern »der Sinn der kritischen Begriffsbildung (...)« in der landläufigen Idealismus-Realismuskonzeption »aufgeht« wie G. Lehmann, Beiträge zur Geschichte und Interpretation der Philosophie Kants, Berlin 1969, S. 187, zu Recht problematisierte.

¹⁵ Dies kann dazu verhüten, Kants Kritik(en) nur von diesem Bezug her verstehen zu wollen, wie z. B. M. Heidegger: »Daß es sich in der Kritik der reinen Vernunft als einer Grundlegung der Metaphysik von vornherein und nur um die menschliche reine Vernunft handelt, ...« (M. Heidegger, Kant und das Problem der Metaphysik, Frankfurt a. M. 1973, S. 165); vgl. auch: M. Heidegger, Die Frage nach dem Ding, Tübingen 1975, S. 104 f. Gegner der kritischen Philosophie setzen zuweilen hier an; vgl. etwa: G. Vollmer, Die Natur der Erkenntnis (Band 1 von: Was können wir wissen?), Stuttgart 1985, S. 201 f.

¹⁶ B XL Anm., B 72, B 308.

¹⁷ KU, B 347 ff.

¹⁸ B 135.

¹⁹ B 72, B 145.

²⁰ Zum Verhältnis Gattung/Art vgl. A. 654 ff./B 682 ff., dort allerdings nur in theoretischer Hinsicht bedacht.

²¹ B 72.

²² A 252.

²³ »Was es für eine Bewandnis mit den Gegenständen an sich und abgesondert von aller dieser Rezipivität unserer Sinnlichkeit haben möge, bleibt uns gänzlich unbekannt. Wir kennen nichts, als unsere Art, sie wahrzunehmen, die uns eigentlich ist, die auch nicht notwendig jedem Wesen, obzwar jedem Menschen, zukommen muß. Mit dieser haben wir es lediglich zu tun« (A 42/B 60).

²⁴ KU, B 346.

²⁵ Vgl. A 43/B 60 »Klagen« seien »unbillig« (A 277/B 333).

²⁶ Im Folgenden sind mit dem Ausdruck »Dinge an sich« immer nur Dinge gemeint, die nicht dem Erkennen- den angehören. Kant hat den Ausdruck mit seinen Abwandlungen weiter verwendet; vgl. etwa A 538/

B 566, KpV A 175, KpV A 178.

²⁷ Vgl. A 576/B 604. Man berücksichtige auch: »... die Anschauung ist dem Objecte nach ganz intellektuell, d. i. wir schauen die Dinge an, wie sie an sich sind« (8, S. 219); s. weiterhin: 20, S. 267.

²⁸ »At the core of this theory is the notion that there can be a quasi-divine perspective on all things (which has no forms of sensibility and so no species limitations like ours), and that the nature of things in themselves just is what would be perceived from such a perspective« (K. Ameriks, Kant's Theory of Mind, Oxford 1982, S. 266). Wer das Ding-an-sich-Problem bei Kant diskutieren will, darf demnach nicht die theologische Perspektive vernachlässigen; ein Beispiel für diese Vernachlässigung bietet G. Prauss, Kant und das Problem der Dinge an sich, Bonn 1977; zur Kritik an dieser Interpretationstendenz vgl. H. Wagner, Kants affirmative Metaphysik von Dingen an sich, in: *Kant a due secoli della «ortica», a cura di G. Michelli e G. Santinello*, Brescia 1984, 28.2.2., S. 1052.

³⁰ Ende der 1770er Jahre soll Kant ein nicht-göttliches intelligibles Erkennen der Dinge an sich erwogen haben. Da dieses Erkennen die Dinge an sich nicht erzeugen, müßte es rezeptiv sein. »Wenn sich aber die Seele vom Körper trennt, so wird sie nicht dieselbe sinnliche Anschauung von dieser Welt haben; sie wird nicht die Welt anschauen, wie sie erscheint, sondern, so wie sie ist« (28, 1., S. 297). Einige Jahre später (vermutlich 1783/1784) schränkte Kant ein: »Es ist schwierig zu begreifen, wie ein anderer intuitiver Verstand start finden sollte als der göttliche. (...) Daher können wir die Dinge an sich selbst nur in Gott erkennen« (18, S. 433 (R 6048)).

³¹ A 578/579/B 606/607.

³² A 357, A 372, A 387; 4, S. 347; 4, S. 484; 8, S. 209.

³³ 4, S. 372.

³⁴ Die Umkehrung gilt nicht; vgl. A 251/252 und B XXV/XXXVII.

³⁵ Zur Analogie-Konzeption Kants vgl. E. K. Specht, Der Analogiebegriff bei Kant und Hegel, Köln 1952 (Kantstudien, Ergänzungshefte 66).

³⁶ A 828/B 856; KpV A 262/263; KU B 424/425. Dieser Beweis soll laut *Religionslehre Pöhlitz* »von eben der Evidenz und Geweiheit, als inmerhin die mathematischen Sätze seyn können« (28.2.2., S. 1083).

³⁷ Vgl. A 35 ff./B 52 ff. und A 336/B 364.

³⁸ Wer Kants Theologie beachtet und Parallelstellen hinsichtlich des Verhältnisses Körper/Ding an sich heranzieht – z. B. 8, S. 208 ff. –, der darf m. E. hier den Ausdruck »affizieren« nicht im empirischen Sinne deuten; so aber G. Prauss, Kant und das Problem der Dinge an sich, Bonn 1977, S. 202. Zur grammatikalischen Problematik der Textstelle vgl. L. Busse, Zu Kant's Lehre vom Ding an sich, II. Teil, in: *Zeitschrift für Philosophie und philosophische Kritik* 102 (1893), S. 188 f. Anm.

³⁹ Vgl. A 367 ff.

⁴⁰ A 36/B 52.

⁴¹ Beachtet man die theologische Perspektive nicht und bezieht sich allein auf die menschliche, dann wird unverständlich, wieso Kant einerseits die Uneckenbarkeit der Dinge an sich hat behaupten und andererseits ihnen entschieden Räumlichkeit und Zeitlichkeit hat absprechen können; dieses Unverständnis drückte etwa J. Volkelt, Immanuel Kant's Erkenntnistheorie nach ihren Grundprinzipien analysiert, Leipzig 1879, S. 46, aus. Die Dinge an sich haben Eigenschaften, die einem göttlichen Verstand bewußt sind, nur eben keine sinnlich-kategorial erfahrbaren.

⁴² Vgl. B 275, A 376/377, *Prolegomena* § 49, 28.2.1., S. 680/681 u. S. 771.

⁴³ Der strittige Satz: »Also ist die Wahrnehmung dieses Beharrlichen nur durch ein Ding außer mir und nicht durch die bloße Vorstellung eines Dinges außer mir möglich« (B 275), ist m. E. dahingehend zu interpretieren, daß der Ausdruck »bloße Vorstellung« auf »Einbildung« verweist und deswegen mit »Vorstellung des inneren Sinnes« übersetzt werden kann; hierdurch wird das »Ding außer mir« auf den inneren Sinn bezogen und bedeutet »Ding des äußeren Sinnes«. In diesem Geiste interpretierte auch W. Müller-Lauter, Kants Widerlegung des materialen Idealismus, in: *Archiv für Geschichte der Philosophie* 46 (1964), 60–82, vgl. besonders S. 80.

⁴⁴ Kant hat auch folgendes erwogen (vermutlich zwischen 1776 und 1778): »Man soll eigentlich nicht sagen: Gott hat die Erscheinungen erschaffen, sondern: Dinge, die wir nicht kennen, denen aber (...) eine Sinnlichkeit in uns correspondierend angeordnet. Die Dinge an sich können wir uns nur als denkende Wesen vorstellen; denn sonst haben wir keine Bestimmung, die von der Erscheinung unterschieden wären. Also hat er die Handlungen des Denkens dieser Wesen durch eine Einrichtung der Sinnlichkeit harmonisch und außer sich zusammenhängend gemacht. Harmonia praestabilita. Sie ist allgemein und Naturanordnung. Die Körper

fließen nicht in Geister ein und umgekehrt, sondern jene als Erscheinungen von auch geistigen Wesen sind dieser ihren inneren Bestimmungen nur proportional« (18, S. 414/415 (R 5981)).

⁴⁵ A 245, A 253, A 254/B 309, A 290/B 346, B 128, B 146, B 154.

⁴⁶ Vgl. B 145. In der *Religionslehre Pöhlitz* ist zu lesen: »Ein Verstand aber, der alles unmittelbar erkennen, ein intuitiver Verstand, hat keine Vernunft nötig; denn die Vernunft ist nur ein Merkmal der Schranken des Verstandes, und verschaffet demselben Begriffe. Wo aber dieser durch sich selbst schon Begriffe bekommt, bedarf er keiner Vernunft. Der Ausdruck Vernunft ist daher unter der Würde der göttlichen Natur (...) Denn in Gott darf ich keinen Unterschied zwischen Wissen, Glauben und Meinem machen, weil alle seine Erkenntnis intuitiv ist, folglich seine Erkenntnis alles Meinens ausschließt. Es ist daher unnötig, seiner Erkenntnis den anthropomorphistischen Namen: Wissenschaft beizulegen; wir nennen sie besser schlechtin: Erkenntnis« (28.2.2., S. 1053).

⁴⁷ B 307.

⁴⁸ A 256/B 312. Dies ist ein alter Gedanke Kants; vgl. 2, S. 351/352.

⁴⁹ G. Picht erwartete, daß man es als »anstoßig« empfinde, wenn man davon ausginge, »daß wir die »Kritik der reinen Vernunft« nicht sollen verstehen können, wenn wir nicht eine bestimmte Gottesidee in Gedanken haben« (G. Picht, Kants Religionsphilosophie, Stuttgart 1985, S. 211/212). Die Darlegungen dieser Arbeit stützen diese These von Picht. Sie sind dagegen unvereinbar mit dem Interpretationsansatz von H. E. Allison, Kant's Transcendental Idealism, New Haven/London 1983, der meinte, daß transzendentaler Idealismus bzw. Realismus »exhaustive metaphysical alternatives« (S. 14) seien und daß der transzendentale Realismus einem theozentrischen Modell, während dagegen der transzendentale Idealismus einem anthropozentrischen Modell verpflichtet sei (S. 12 u. ö.). Der transzendentale Idealismus Kants ist aus der Sicht dieser Arbeit letztlich nicht ohne Kants Theologie zu verstehen. Es genügt somit nicht festzustellen: »Die kritische Philosophie gibt in der Theologie« (M. Wundt, Kant als Metaphysiker, Stuttgart 1924, S. 434), sondern die kritische Philosophie wird auch von einer spezifischen Theologie fundiert; in diesem Sinne vgl. H. Heimsoeth, Studien zur Philosophie Immanuel Kants I, Bonn 1971, S. 191 ff. (Kantstudien, Ergänzungshefte 71).

⁵⁰ Vgl. z. B. 4, S. 289/290.

⁵¹ H. Kleinpeter hat in seinem Aufsatz »Kant und die naturwissenschaftliche Erkenntnistheorie« die Gegenwart, *Kant-Studien* 8 (1905), 258–320, schon behauptet: »Kant war naiver Realist« (S. 266). Doch Kleinpeter hat, idealistisch motiviert (vgl. H. Kleinpeter 1905, S. 144), schon jeglichen Realismus als »naiv« bezeichnen wollen: »Ich meine natürlich nicht, dass Kant naiver Realist in dem Sinne war, dass er die Sinnesqualitäten hypostasieren hätte, er macht vielmehr gegenüber Locke den Fortschritt, dass er auch die subjektive Natur der primären Qualitäten anerkennt; aber die naive Grundannahme des letzteren von der Existenz von Dingen behält er dennoch bei« (267). Kleinpeter hat nicht beachtet, daß Kant das Ding an sich (selbst) mit Hilfe einer Theologie gerechtfertigt hat. Die göttliche Anschauung ist als Individualvorstellung den menschlichen sinnlichen Anschauungen äquivalent und insofern ist göttliche Erkenntnis – im Sinne der hier gemeinten Gedankenwelt Kants – als »naiv realistisch« zu bezeichnen.