

### III. Kapitel: Ding an sich und Idealismusproblem

#### 1. Ausgangslage

##### 1.1 Ding an sich

§ 93: Ansatz: Untersuchung abstrakterer Konzepte als die der Kernangabe.- Die Angaben zum Kern sind, gemessen an der Gedankenwelt der kritischen Philosophie, relativ abstrakt, denn Kants Ausführungen in seinen Schriften sind überwiegend konkreter. Sie bauen auf dem Kernkonzept auf, von der Kategorienlehre über die Freiheitslehre(n) bis hin zu seinen Ansichten über das Schöne und Erhabene sowie der Teleologie. Es sind nun zwei Richtungen denkbar, wenn man die Methode der Gedankensortierung nach Abstraktionsstufen nutzen will, um den Kern der kritischen Philosophie weiter zu erforschen. Einmal untersucht man die konkreteren Konzepte, um über die Erfassung der Konsequenzen des Kerns diesen weiter bestimmen zu können. Zum anderen wären die noch abstrakteren Konzepte als die der Kernbestimmung aufzusuchen, um so Voraussetzungen des Kerns angeben zu können.

Da die Sortierungsmethode nach Abstraktionsstufen als Interpretationsmittel wenig erkundet ist, ist es günstiger, sich mit weniger komplexen Konzepten forschend vorzuwagen. Weil wegen der geringeren Anzahl von Merkmalen abstraktere Konzepte weniger komplex sind als konkretere, sollen im folgenden abstraktere Konzepte als die der Kernangabe bedacht werden, wodurch Voraussetzungen des Kerns untersucht werden.

Für diese Vorgehensweise läßt sich noch eine weitere Begründung angeben: Da abstraktere Konzepte in konkretere eingehen, pflanzen sich Unklarheiten und Fehler der abstrakteren Konzepte in den konkreteren fort. Es könnte ein Vorteil der Sortierungsmethode sein, Unklarheiten und Fehler verschiedenen Abstraktionsbereichen zuordnen zu können, so daß unterschiedliche Gedankengänge, welche in den Texten Kants interfrieren, sich nicht nur auseinanderhalten lassen, sondern auch eventuelle Mängel einschätzbarer werden.

§ 94: Aufgabenstellung.- Man könnte nun innerhalb eines zeitlich unbeschränkten Forschungsprogramms Konzepte jeweiliger Abstraktionsbereiche in Probleme und Lösungen unterteilen, die Angemessenheit der Probleme und die Plausibilität der Lösungen diskutieren sowie die Konsequenzen für die

konkreteren Bereiche untersuchen. So wäre z.B. die Anzahl der Vermögen zu erörtern. Verschiedene Ordnungsmöglichkeiten wären zu bedenken. Man könnte hierdurch feststellen, was Kant unerwogen ließ. Begründungsdefizite wären hierdurch immanent angebar. Wohin solche Forschungen führen mögen, ist noch unabsehbar. In diesem Kapitel soll nur eine von den vielen möglichen Fragestellungen bedacht werden. Nicht etwa die Anzahl oder die Ordnung der Vermögen soll diskutiert werden, sondern eine Zugehörigkeitsfrage: Gibt es für die kritische Philosophie ein Etwas, das nicht zu den Vermögen gehört? Möglicher Kandidat für dieses Etwas ist das Ding an sich. Bedenkt man diese Fragestellung auch hinsichtlich anderer philosophischer Entwürfe, dann ist sie eine Abwandlung des Idealismus-Realismus-Problems.

Die Problemlage wurde hier nicht gewählt, weil sie eine der umstrittensten in der Kant-Literatur ist,<sup>8)</sup> sondern weil sie mit Hilfe der Sortierungsmethode gut zu behandeln ist und weil von ihr aus der Kern der kritischen Philosophie besser einschätzbar sein wird.

§ 95: Dinge an sich, die nicht menschlichen Vorstellungsvermögen angehören.- Der Ausdruck "Ding an sich" kommt in Kants Texten in verschiedenen Abwandlungen vor. Statt des Wortes "Ding" kann man auch "Objekt", "Gegenstand" oder "Sache" lesen und häufiger findet man statt der Kurzform "Ding an sich" den Ausdruck "Ding an sich selbst" (vgl. G. Prauss 1977: 13 ff.). Zu den sprachlichen Abwandlungen gesellen sich noch Bedeutungsvarianten. Bevor eine Erörterung der Konzeption von Kant beginnen kann, ist also erst einmal diejenige Bedeutungsvariante ein- und abzugrenzen, die bedacht werden soll. Zunächst sind für die Ausgangsfrage, ob Kant von einem Etwas ausgegangen sei, das nicht den Vorstellungsvermögen zuzurechnen ist, Stützpunkte in den Texten zu suchen, um überhaupt etwas zum ab- und eingrenzen zu haben.

Wenn Kant den räumlichen Ausdruck "außer uns" für das Ding an sich dahingehend erläutert hat, daß das "Ding an sich selbst von uns unterschieden existiert" (A 373), dann ist im ersten Schritt zu vermuten, hier werde ein Etwas als existierend unterstellt, was wir als vorstellende Wesen nicht seien. Auch folgende Textstelle bringt zum Ausdruck, daß Dinge an sich nicht zur menschlichen Erkenntnisphäre zu rechnen seien:

"wie Dinge an sich selbst (ohne Rücksicht auf Vorstellungen, dadurch sie uns affizieren) sein mögen, ist gänzlich außer unserer Erkenntnisphäre" (A 190 - B 235).

Hier wird also nicht nur eine Mehrheit von Dingen an sich angenommen,

sondern auch noch eine Affektion behauptet, obgleich die Dinge an sich gänzlich außer unserer Erkenntnisphäre sein sollen. Ein letztes Beispiel möge für die Stützpunktbestimmung genügen:

"Jener Raum selber aber, samt dieser Zeit, und, zugleich mit beiden, alle Erscheinungen, sind doch an sich selbst keine Dinge, sondern nichts als Vorstellungen, und können gar nicht außer unserem Gemüt existieren"(A 492 - B 520).

Auch in dieser Textpassage werden Dinge an sich von den Vorstellungen und von unserem Gemüt unterschieden, während Raum und Zeit Vorstellungen seien.

§ 96: Dinge an sich und räumliche Metaphern.- Obgleich Kant selbst räumliche Ausdrücke als mißverständlich empfand (A 373), um das Verhältnis jener Dinge an sich, die nicht menschlichen Vermögen angehören, also insbesondere "abgesondert von aller (...) Rezeptivität unserer Sinnlichkeit"(A 42 - B 59) existieren sollen, zu den menschlichen Vermögen zu charakterisieren, hat er dennoch vielfachen Gebrauch von der räumlichen Analogie gemacht:

"Wenn wir diese unsre Anschauung auch zum höchsten Grade der Deutlichkeit bringen könnten, so würden wir dadurch der Beschaffenheit der Gegenstände an sich selbst nicht näher kommen. Denn wir würden auf allen Fall doch nur unsre Art der Anschauung, d.i. unsere Sinnlichkeit vollständig erkennen, und diese immer nur unter den dem Subjekt ursprünglich anhängenden Bedingungen, von Raum und Zeit; was die Gegenstände an sich selbst sein mögen, würde uns durch die aufgeklärteste Erkenntnis der Erscheinung derselben, die uns allein gegeben ist, doch niemals bekannt werden"(A 43 - B 60).

Selbst wenn also Anschauung zur höchsten Deutlichkeit gebracht würde, könnte sie sich den Gegenständen (Dingen) an sich nicht nähern. Sie seien "himmelweit unterschieden"(A 44 - B 61).

Auch die umgekehrte Richtung nutzte Kant zur Charakterisierung:

"Solche Eigenschaften, die den Dingen an sich zukommen, können uns durch die Sinne auch niemals gegeben werden"(A 36 - B 52).

Kant nahm also nicht nur eine Mehrheit von Dingen an sich an, sondern rechnete ihnen auch Eigenschaften zu; nur durch die Sinne würden sie uns niemals gegeben werden. Noch drastischer ist die metaphorische Äußerung, Eigenschaften von Sachen an sich selbst können "nicht in meine Vorstellungskraft hinüber wandern"(Prolog.: § 9).

In folgender Metapher wird Erscheinung wie eine Wand zu einem Hindernis, sie wird zu einem Berg, hinter dem man etwas "einräumen" müsse, dessen Auswirkungen (Affektion) wir zwar noch bemerken, dem wir aber nicht "näher treten" können:

"daß man hinter den Erscheinungen doch noch etwas anderes, was nicht Erscheinung ist, nämlich die Dinge an sich, einräumen und annehmen müsse, ob wir gleich uns von selbst bescheiden, daß, da sie uns niemals bekannt werden können, sondern immer nur, wie sie uns affizieren, wir ihnen nicht näher treten, und, was sie an sich sind, niemals wissen können"(VII: 86/87 = 4: 451).

Solche Metaphern sollen hier als Indikatoren dafür genommen werden, daß Kant Dinge an sich annahm, die nicht menschlichen Vermögen angehören.

§ 97: Intelligibeles als Ding an sich.- Hat man sich mit Hilfe des oben Zitierten ein wie auch immer vorläufiges Verständnis für den Gebrauch des Ausdrucks "Ding an sich" und seiner Abwandlungen verschafft, dann wird man fähig, andere Gebrauchsweisen abzugrenzen.

Intelligibele Gegenstände gehören zu den Vermögen der Menschen (s. § 81). Auf diese hat Kant auch zuweilen den Ausdruck "Ding an sich (selbst)" angewandt. Das "Subjekt" soll sich als eines "Dinges an sich selbst (...)" bewußt sein können (KpV: A 175). Auch liest man von der "Spontaneität des Subjekts, als Dinges an sich selbst"(KpV: A 178). In der Kritik der reinen Vernunft ist von intelligibeler Kausalität "als eines Dinges an sich selbst"(A 538 - B 566) die Sprache. Die intelligibele Welt insgesamt wird als "Dinge an sich selbst"(VII: 96) charakterisiert.

Vergleicht man die Äußerungen über Dinge an sich, die nicht der menschlichen Erkenntnisphäre zugehören sollen, mit den Angaben, nach denen Dinge an sich als Intelligibeles uns sollen bewußt werden können, dann wird trotz des erheblichen Unterschiedes Gemeinsames bemerkbar: Beide Arten von Dingen an sich werden (auch) durch die Negation der Sinnlichkeit bestimmt (z.B.: "nicht Erscheinung sein, d.i. sie müßte als ein Ding an sich selbst"(V: 217)).

§ 98: Bedeutungsfestlegung von "Ding an sich" für diese Arbeit.- Kant hat also den Ausdruck "Ding an sich" mit seinen Abwandlungen verschieden gebraucht. Es ist demnach dem jeweiligen Kontext zu entnehmen, welche Bedeutungsvariante gerade angewandt wird. In dieser Arbeit soll allein jene Bedeutungsvariante, wenn nicht ausdrücklich anderes vermerkt wird, bedacht

werden, nach der "Ding an sich" ein Ding bedeutet, das 1. nicht den menschlichen Vermögen zuzurechnen ist und das 2. menschliche Erkenntnis nicht zu erfassen vermag.

Diese Bedeutungsvariante wird zuweilen auch mit anderen Worten ausgedrückt. Wenn z.B. Kant schrieb, daß ein "Haus gar kein Ding an sich selbst, sondern nur eine Erscheinung, d.i. Vorstellung", sei, und nun ergänzend hinzufügte: deren "transzendentaler Gegenstand unbekannt ist" (A 190/191 (dort statt "deren" "dessen") - B 236), dann steht hier "transzendentaler Gegenstand" gleichbedeutend für "Ding an sich".

Andererseits ist eine "Rose", die "im empirischen Verstande für ein Ding an sich selbst" (A 29 - B 45) gehalten wird, kein Ding an sich in der hier eingegrenzten Bedeutung von "Ding an sich", denn diese Rose ist empirisch erkennbar.

§ 99: Noumena.- Da Kant die Bedeutung seiner Worte vielfach vom Gebrauch im jeweiligen Kontext abhängig machte, ist es oft schwierig, die jeweilige Bedeutung zu eruieren. Wenn Kant z.B. schrieb: "Dinge an sich selbst (noumena)" (Prol.: § 33), dann könnte man annehmen, diese 'noumena' seien Dinge an sich selbst. Doch wie der Ausdruck "Ding an sich" wurde auch das Wort "Noumenon" mit seinen Abwandlungen vielfältig verwendet. So soll z.B. der Mensch als moralisches Wesen "homo noumenon" (VIII: 563) sein. In dem Maße, wie man jeweilige Kontexte nicht beachtet, entstehen illusionäre Interpretationsvarianten.

Nach R. Reiningger soll in der Kritik der reinen Vernunft zunächst das 'Ding an sich' gegenständlichen Charakter haben. Aber dieser verflüchtigt sich und im Abschnitt über Phaenomena und Noumena sei nur noch von einem Grenzbegriff die Sprache:

"Insbesondere in den einleitenden Abschnitten der Vernunftskritik hat das Ding an sich einen ausgesprochen gegenständlichen Charakter. Es ist ein wirkliches Ding, gedacht nach Analogie der „Dinge für uns“, nur nach Abzug alles dessen, was an diesen letzteren als subjectiv erkannt worden ist. Die transcendente Existenz von Dingen an sich gilt so gut, wie als Axiom. In der fortschreitenden Gedankenentwicklung tritt jedoch eine weitgehende Umbestimmung jenes Begriffes ein, welche dahin führt, das „Ding an sich“ als „bloßen Grenzbegriff“ oder „Noumenon im negativen Verstande“ zu bezeichnen" (R. Reiningger 1900: 20/21).

Man dies nicht, sind Mißverständnisse möglich:

Untersucht man die Textpassage "Von dem Grunde der Unterscheidung aller Gegenstände überhaupt in Phaenomena und Noumena", dann fällt auf, wenn man

die einführenden Überlegungen beachtet, daß das Ding an sich schon vorausgesetzt wird:

"Daß also der Verstand von allen seinen Grundsätzen a priori, ja von allen seinen Begriffen keinen andern als empirischen, niemals aber einen transzendenten Gebrauch machen könne, ist ein Satz, der, wenn er mit Überzeugung erkannt werden kann, in wichtige Folgen hinausgeht. Der transzendentale Gebrauch eines Begriffs in irgend einem 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).

Kant hat hier dem zitierten Text nach folgende Konstellation bedacht: Der Verstand kann sich mit seinen Begriffen und Grundsätzen einmal auf Dinge an sich versuchen zu beziehen und zum andern auf Erscheinungen. Oben (§§ 95 u. 96) wurden Textstellen zitiert, wo Überlegungen zu Dingen an sich im Verhältnis zur Sinnlichkeit zur Sprache gebracht sind. In der hier nun zitierten Stelle wird der Verstand hinsichtlich seines Verhältnisses zu den Dingen an sich im Unterschied zur sinnlichen Erscheinung thematisiert. Das Ding an sich wird also vorausgesetzt.

Nun hätte Kant - so wie bei der Erwägung des Verhältnisses der Sinnlichkeit zu den Dingen an sich - es dabei bewenden lassen und feststellen können, daß ebenso wie die Sinnlichkeit als Anschauung Dinge an sich nicht erfassen könne, dies auch der Verstand nicht leiste. Doch Kant erwog, inwiefern die für Menschen unanschaulichen Dinge an sich ohne alle Sinnlichkeit allein durch den Verstand gedacht werden könnten:

"Gleichwohl liegt es doch schon in unserm Begriffe, wenn wir gewisse Gegenstände, als Erscheinungen, Sinnenwesen (phaenomena) nennen, indem wir die Art, wie wir sie anschauen, von ihrer Beschaffenheit an sich selbst unterscheiden, daß wir entweder eben dieselbe nach dieser letzteren Beschaffenheit, wenn wir sie gleich in derselben nicht anschauen, oder auch andere mögliche Dinge, die gar nicht Objekte unserer Sinne sind, als Gegenstände bloß durch den Verstand gedacht, jenen gleichsam gegenüberstellen, und sie Verstandeswesen (noumena) nennen. Nun fragt sich: ob unsere reine Verstandesbegriffe nicht in Ansehung dieser letzteren Bedeutung haben, und eine Erkenntnisart derselben sein könnten?"(B 306).

Auch in dieser Textstelle werden Dinge an sich vorausgesetzt.<sup>9)</sup> 'Noumena' sind hier als Dinge an sich fragend angenommen, die sich allein mit Hilfe des Verstandes sollen bestimmen lassen. Noumena sind hier somit keine Dinge an sich, sondern verstandesmäßig gedachte Dinge an sich. Beachtet man dies nicht, sind Mißverständnisse möglich:

"Gleich anfangs aber zeigt sich hier eine Zweideutigkeit, welche Mißverständnis veranlassen kann: daß, da der Verstand, wenn er einen Gegenstand in einer Beziehung bloß Phänomen nennt, er sich zugleich außer dieser Beziehung noch eine Vorstellung von einem Gegenstande an sich selbst macht, und sich daher vorstellt, er könne sich auch von dergleichen Gegenstände Begriffe machen, und, da der Verstand keine andere als die Kategorien liefert, der Gegenstand in der letzteren Bedeutung wenigstens durch diese reinen Verstandesbegriffe müsse gedacht werden können, dadurch aber verleitet wird, den ganz unbestimmten Begriff von einem Verstandeswesen, als einem Etwas überhaupt außer unserer Sinnlichkeit, für einen bestimmten Begriff von einem Wesen, welches wir durch den Verstand auf einige Art erkennen könnten, zu halten"(B 306/307).

Würde man aber einen Verstand annehmen, der Dinge an sich ohne Sinnlichkeit erfaßte, dann würde man eine intellektuelle Anschauung unterstellen, die "nicht die unsrige ist":

"Wenn wir unter Noumenon ein Ding verstehen, so fern es nicht Objekt unserer sinnlichen Anschauung ist, indem wir von unserer Anschauungsart desselben abstrahieren: so ist dieses ein Noumenon im negativen Verstande. Verstehen wir aber darunter ein Objekt einer nichtsinnlichen Anschauung, so nehmen wir eine besondere Anschauungsart an, nämlich die intellektuelle, die aber nicht die unsrige ist, von welcher wir auch nicht die Möglichkeit einsehen können, und das wäre das Noumenon in positiver Bedeutung" (B 307).<sup>10)</sup>

Wenn also für Kant der "Begriff eines Noumenon (...) bloß ein Grenzbe-  
griff"(A 255 - B 310/311) war, dann darf man hieraus nicht folgern, wenn man die hier beachteten Textpassagen berücksichtigt, daß damit auch das Ding an sich für Kant ein bloßer Begriff war, gar nur ein bloßer Grenz-  
begriff. Vielmehr trennte Kant das Ding an sich von den Versuchen des Verstandes, dieses für Menschen Unerkennbare dennoch bestimmen zu wollen:

"Der Begriff eines Noumenon, d.i. eines Dinges, welches gar nicht als Gegenstand der Sinne, sondern als ein Ding an sich selbst (lediglich durch einen reinen Verstand) gedacht werden soll, ist gar nicht widersprechend; denn man kann von der Sinnlichkeit doch nicht behaupten, daß sie die einzige mögliche Art der Anschauung sei"(A 254 - B 310).

Das durch den Verstand gedachte Ding an sich ist also nicht mit dem Ding an sich gleichzusetzen. "Noumenon" und "Ding an sich" sind keine synonymen Ausdrücke. Man darf demnach nicht schreiben: "things in themselves or noumena"(N. Rescher 1983: 15). Es ist falsch zu meinen: "it is unnecessary to make any distinction between noumena and things in themselves"(M. Westphal 1968: 124), oder: "Das Ding an sich ist das Gedankending"(W. Bröcker 1970: 81). Die Noumena-Lehre kann also nicht dazu dienen, die Behauptung

zu stützen, eine "ontologische Deutung des Dinges an sich" verfehle "den Ansatz der Kantischen Lehre" (C. Braun 1983: 74). Wenn das "Ideal der reinen Vernunft (...) nicht unerforschlich" heißen kann (A 614 - B 642), dann wäre es wenig plausibel, daß der Begriff eines Dinges an sich (oder in diesem Kontext: eines transzendentalen Objekts) unerforschlich sein soll:

"Das den Erscheinungen zum Grunde liegende transzendente Objekt, und mit demselben der Grund, warum unsere Sinnlichkeit diese vielmehr als andere oberste Bedingungen haben, sind und bleiben für uns unerforschlich, obzwar die Sache selbst übrigens gegeben, aber nur nicht eingesehen ist" (A 613/614 - B 641/642).

§ 100: Existenz und Unerkennbarkeit der Dinge an sich.- Oben (§§ 95 f.) wurden Textstellen angegeben, nach denen Kant von der "Existenz des Dinges (...) an sich selbst" ausging, aber wir es durch die "Sinne gar nicht erkennen können" (V: 153). Die Existenzbehauptung liegt noch nicht in dem Begriff:

"Ihr habt schon einen Widerspruch begangen, wenn ihr in den Begriff eines Dinges, welches ihr lediglich seiner Möglichkeit nach denken wolltet, es sei unter welchem versteckten Namen, schon den Begriff seiner Existenz hinein brachtet" (A 597 - B 625).

Wie kann man aber die Existenz und die Unerkennbarkeit zusammen behaupten?

Zunächst ist zu erwägen, ob, ähnlich wie bei der Problemlage des intelligibelen Gegenstandes (s. §§ 76-81), das Wort "Erkenntnis" oder verwandte Ausdrücke hinsichtlich des Dinges an sich nur in besonderer Weise gebraucht werden. Doch hierfür lassen sich keine analogen Textpassagen finden. Dort, wo Kant explizit die Frage nach der Erkennbarkeit eines von der Erkenntnis unterschiedenen Gegenstandes stellte, wird dieser zu einem gedachten X:

"Was versteht man denn, wenn man von einem der Erkenntnis korrespondierenden, mithin auch davon unterschiedenen Gegenstande redet? Es ist leicht einzusehen, daß dieser Gegenstand nur als etwas überhaupt = X müsse gedacht werden, weil wir außer unserer Erkenntnis doch nichts haben, welches wir dieser Erkenntnis als korrespondierend gegen über setzen könnten" (A 104).

Wenn wir es aber immer nur mit unseren Vorstellungen zu tun haben, dann sei das X für uns eigentlich nichts:

"Es ist aber klar, daß, da wir es nur mit dem Mannigfaltigen unserer Vorstellungen zu tun haben, und jenes X, was ihnen korrespondiert (der Gegenstand), weil er etwas von allen unsern Vorstellungen Unterschiedenes sein soll, vor uns nichts ist" (A 105).

Es ist somit abgewandelt weiter zu fragen: Wie kann die Existenz von Etwas, das für uns nichts ist, sinnvoll behauptet werden?

Kant hat sich nicht über die Vermittelbarkeit der Annahme der Existenz von Dingen an sich und seiner kritischen Konzeption menschlicher Vermögen geäußert. Wegen der Kontroversen in der Literatur sei hier nochmals hervorgehoben, geht man von den Texten Kants aus, dann sind Dinge an sich keine Vorstellungen des Menschen, sie wären sonst "das bloße Spiel unserer Vorstellungen" (A 101). Kant hat häufiger Dinge an sich von bloßen (auch "nur" oder "nichts als") Vorstellungen abgesetzt (A 114, A 491 - B 519; für "nur": B 164, A 109; für "nichts als": A 104, V: 323):

"Der Idealismus besteht in der Behauptung, daß es keine andere als denkende Wesen gebe, die übrige Dinge, die wir in der Anschauung wahrzunehmen glauben, wären nur Vorstellungen in den denkenden Wesen, denen in der Tat kein außerhalb diesen befindlicher Gegenstand korrespondierete. 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 affizieren" (V: 152 = 4: 288/289).

§ 101: Ausgang: Unabhängigkeit der Behauptung der Existenz der Dinge an sich von Erfahrungserkenntnis.- Wollte man Kants Annahme der Existenz der Dinge an sich in seinen kritischen Schriften zur bloßen Denkbarkeit, gar zur Fiktion,<sup>11)</sup> abschwächen, müßte man große Teile seiner Texte umschreiben. Nimmt man andererseits seine Äußerungen über Dinge an sich ernst, etwa jene, wo Dinge an sich affizieren, dann wird es schwierig, solche Äußerungen entgegen dem Bekunden Kants anders denn als Erfahrungserkenntnisse zu nehmen, wodurch sich Widersprüche ergeben, auf die seit dem Vorwurf F.H. Jacobis (1980: 301 ff.) aus dem Jahre 1787 immer wieder hingewiesen worden ist: Wenn äußere Dinge nur vermittels der Sinnlichkeit für uns Menschen sein sollen, dann kann man nicht ohne Widerspruch deren außersinnliche Existenz und die Affektion der Sinnlichkeit durch diese außersinnlichen Dinge (an sich) behaupten:

"Die nichtsinnliche Ursache dieser Vorstellungen ist uns gänzlich unbekannt, und diese können wir daher nicht als Objekt anschauen; denn dergleichen Gegenstand würde weder im Raume, noch der Zeit (als bloßen Bedingungen der sinnlichen Vorstellung) vorgestellt werden müssen, ohne welche Be-

dingungen wir uns gar keine Anschauung denken können" (A 494 - B 522).

Das Zitat macht deutlich, daß Kant die Problemlage bedacht hat. Der Widerspruchsvorwurf, so verständlich er zunächst erscheint, ist insofern erst einmal problematisch. Ebenso problematisch ist es, Kants Existenzbehauptung einfach fortzulassen, wegzuinterpretieren oder als unausgereiftes Denken auszugeben. Nimmt man Kants permanente Hinweise auf, daß er menschliches Erkennen untersuche, dann verbleibt die Möglichkeit, die Existenzannahme vom menschlichen Erfahrungserkennen zu lösen. Die Problemlage nicht-menschlicher Erkenntnis wird von nun an die Überlegungen dieser Arbeit zunehmend beeinflussen. Die Problemlage kompliziert sich noch, wenn man Kants Äußerungen zu Idealismus und Realismus berücksichtigt.

Aus dieser Textstelle argumentierte also Kant dagegen, ihn einen "Idealisten" zu nennen, nur weil er "die Eigenschaften, die die Anschauung eines Körpers" (V: 158, 209, 254) "Idealismus" nannte.

§102: Ding-an-sich-Realismus als Grundlage des transzendentalen Idealismus.- In den Prolegomena setzte Kant sich vom Idealismus ab, weil dieser nur von denkenden Wesen ausginge, denen "kein außerhalb diesen befindlicher Gegenstand korrespondierte" (s.o. § 100), er dagegen Dinge an sich selbst annehme. Diese Position soll hier vorläufig "Ding-an-sich-Realismus" genannt werden. Erstaunlich ist nun, daß Kant diesen Ding-an-sich-Realismus als Grundlage für das nahm, was er "transzendentalen" (bzw. "kritischen" oder "formalen" (V: 158, 209, 254)) "Idealismus" nannte:

"Denn dieser von mir sogenannte Idealismus betraf nicht die Existenz der Sachen (die Bezweifelung derselben aber macht eigentlich den Idealismus in rezipierter Bedeutung aus), denn die zu bezweifeln, ist mir niemals in den Sinn gekommen, sondern bloß die sinnliche Vorstellung der Sachen, dazu Raum und Zeit zuoberst gehören, und von diesen, mithin überhaupt von allen Erscheinungen, habe ich nur gezeigt: daß sie nicht Sachen (sondern bloße Vorstellungsarten), auch nicht den Sachen an sich selbst angehörige Bestimmungen sind" (V: 157 = 4: 293).

Raum und Zeit seien Vorstellungen und keine Bestimmungen der Dinge (Sachen) an sich. Aber diese Auffassung, daß nicht alle Bestimmungen bzw. Eigenschaften den Dingen, die unabhängig von ihrem Vorgestelltsein existieren sollen, zugerechnet werden, macht sie noch nicht zu einer idealistischen. Dagegen hat Kant sich selbst verwahrt:

"Daß man, unbeschadet der wirklichen Existenz äußerer Dinge von einer Menge ihrer Prädikate sagen könne: sie gehörten nicht zu diesen Dingen an sich selbst, sondern nur zu ihren Erscheinungen, und hätten außer unserer Vor-

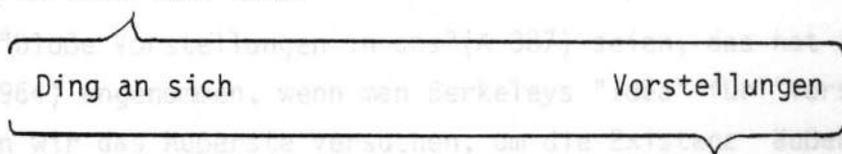
stellung keine eigene Existenz, ist etwas, was schon lange vor Lockes Zeiten, am meisten aber nach diesen, allgemein angenommen und zugestanden ist. Dahin gehören die Wärme, die Farbe, der Geschmack etc. Daß ich aber noch über diese, aus wichtigen Ursachen, die übrigen Qualitäten der Körper, die man primarias nennt, die Ausdehnung, den Ort, und überhaupt den Raum, mit allem was ihm anhängig ist (Undurchdringlichkeit oder Materialität, Gestalt etc.), auch mit zu bloßen Erscheinungen zähle, dawider kann man nicht den mindesten Grund der Unzulässigkeit anführen, und so wenig, wie der, so die Farben nicht als Eigenschaften, die dem Objekt an sich selbst, sondern nur dem Sinn des Sehens als Modifikationen anhängen, will gelten lassen, darum ein Idealist heißen kann: so wenig kann mein Lehrbegriff idealistisch heißen, bloß deshalb, weil ich finde, daß noch mehr, ja alle Eigenschaften, die die Anschauung eines Körpers ausmachen, bloß zu seiner Erscheinung gehören; denn die Existenz des Dinges, was erscheint, wird dadurch nicht wie beim wirklichen Idealismus aufgehoben, sondern nur gezeigt, daß wir es, wie es an sich selbst sei, durch Sinne gar nicht erkennen können" (V: 152/153 = 4: 289).

Mit dieser Textstelle argumentierte also Kant dagegen, ihn einen "Idealisten" zu nennen, nur weil er "alle Eigenschaften, die die Anschauung eines Körpers ausmachen, bloß zu seiner Erscheinung" rechne. Die gleiche These, daß Erscheinungen nicht die Dinge an sich erfassen, diente ihm andererseits zur Aufstellung seines "Lehrbegriffs" eines "transzendentalen Idealismus":

"Wir haben in der transzendentalen Ästhetik hinreichend bewiesen: daß alles, was im Raume oder der Zeit angeschauet 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 Lehrbegriff nenne ich den transzendentalen Idealismus. (...) Der Realist in transzendentaler Bedeutung macht aus diesen Modifikationen unserer Sinnlichkeit an sich subsistierende Dinge, und daher bloße Vorstellungen zu Sachen an sich selbst" (A 490/491 - B 518/519 (das Auslassungszeichen "(...)" betrifft nur ein Anmerkungszeichen der B-Ausgabe); vgl. auch A: 369).

Das, was Kant "transzendentalen Idealismus" nannte, ist somit nichts anderes als der Ding-an-sich-Realismus, nur, daß der transzendental Idealismus die Vorstellungsseite und der Ding-an-sich-Realismus das Ding an sich hervorhebt. Beide setzen Ding an sich und Vorstellungen in ein Verhältnis:

Ding-an-sich-Realismus



Transzendentaler Idealismus

Schaubild 12: Ding-an-sich-Realismus und transzendentaler Idealismus.

Wieso hat Kant dasselbe Verhältnis dazu benutzt, um je nach dem thematischen Bezug sich einmal gegen den Idealismus zu wenden und zum anderen terminologisch sich in die Nähe des Idealismus zu bringen?

§ 103: Kants "empirischer Realismus".- Die sprachlichen Festlegungen Kants werden noch weniger durchsichtig, wenn man den Sprachgebrauch für das untersucht, was Kant "empirischen Realismus" nannte. Das Wort "Realismus" hat Kant nicht für seinen "Ding-an-sich-Realismus" verwendet. Dieser blieb ohne eigenen sprachlich festgelegten Ausdruck. Er wurde nur negativ als Nicht-Idealismus gekennzeichnet. Seinen "empirischen Realismus" charakterisierte Kant wie folgt:

"Der transzendente Idealist kann hingegen ein empirischer Realist, mithin, wie man ihn nennt, ein Dualist sein, d.i. die Existenz der Materie einräumen, ohne aus dem bloßen Selbstbewußtsein hinauszugehen, und etwas mehr, als die Gewißheit der Vorstellungen in mir, mithin das cogito, ergo sum, anzunehmen. Denn weil er diese Materie und sogar deren innere Möglichkeit bloß vor Erscheinung gelten läßt, die, von unserer Sinnlichkeit abgetrennt, nichts ist: so ist sie bei ihm nur eine Art Vorstellungen (Anschauung), welche äußerlich heißen, nicht, als ob sie sich auf an sich selbst äußere Gegenstände bezögen, sondern weil sie Wahrnehmungen auf den Raum beziehen, in welchem alles außer einander, er selbst der Raum aber in uns ist"(A 370).

"Materie" ist hier nicht bezogen auf "Form"(A 266 - B 322), sondern "Substanz, die im Raum erscheint"(A 265 - B 321). Materie sei also Erscheinung, "die, von unserer Sinnlichkeit abgetrennt, nichts ist". Würde man Kants Ding-an-sich-Realismus nicht beachten, dann wäre dieser von Kant so genannte "empirische Realismus" nichts anderes als das, was man traditionell "empirischen Idealismus" nennt.

Auch Körper waren für Kant bloße Erscheinungen:

"Wir haben in der transzendentalen Ästhetik unlegbar bewiesen: daß Körper bloße Erscheinungen unseres äußeren Sinnes, und nicht Dinge an sich selbst sind"(A 357; vgl. ProI.: § 52c, IX: 30, V: 322/323).

Daß Körper "bloße Vorstellungen in uns"(A 387) seien, das hat auch G. Berkeley (1964) angenommen, wenn man Berkeleys "Idea" für "Vorstellung" nimmt: "Wenn wir das Äußerste versuchen, um die Existenz äußerer Körper zu denken, so betrachten wir doch immer nur unsere **eigenen** Ideen"(37). H. Vaihinger stellte daher fest:

Die Unterscheidung in empirischen Idealismus und empirischen Realismus ist von einer anderen Differenz geprägt. Der empirische Idealist will

"Es muß anerkannt werden, dass in jenen Stellen Kant mit Berkeley in Bezug auf die räumliche Aussenwelt im Wesentlichen übereinstimmt" (H. Vaihinger 1884: 123).

Da Kant die Existenz der Dinge an sich annahm, war er zwar kein Idealist im Sinne Berkeleys, aber der Hinweis auf die Verwandtschaft in der Garve-Feder-Rezension vom Januar 1782 ist dennoch berechtigt:

"Das ist für uns wirklich, was wir uns irgendwo und irgendwann vorstellen. Raum und Zeit selbst sind nichts Wirkliches außer uns, sind auch keine Verhältnisse, auch keine abstrahierte Begriffe, sondern subjektive Gesetze unseres Vorstellungsvermögens, Formen der Empfindungen, subjektive Bedingungen der sinnlichen Anschauung. Auf diesen Begriffen von den Empfindungen als bloßen Modifikationen unserer selbst (worauf auch Berkeley seinen Idealismus hauptsächlich baut), vom Raum und von der Zeit beruht der eine Grundpfeiler des Kantischen Systems" (C. Garve/(J.G. Feder) 1782; in: I. Kant 1957: 168).

§ 104: Heterogenität der Unterscheidungen in Gestalten des Idealismus und des Realismus.- Kant hat sich gegen den Vorwurf, er sei Idealist, gewandt, indem er sich auf die Konzeption der Dinge an sich berief (s.o.). Diesen Nicht-Idealismus hat er aber nicht terminologisch als "Realismus" in seine Systematik integriert. Die Worte "Realismus" und "Idealismus" hat er in systematisierender Absicht anders verwendet.

Der transzendente Idealismus faßt nach Kant "alles, was im Raume oder der Zeit angeschauet wird (...) als Erscheinungen, d.i. bloße Vorstellungen" (A 490/491 - B 518/519). Der transzendente Realist rechne diese Vorstellungen den Dingen an sich zu; man könnte ihn auch den "absoluten Realismus" nennen (vgl. A 35 f. - B 52 f., A 536 - B 564). Kant hat also die Terminologie an seine spezifische Konzeption der kritischen Philosophie gebunden.

Wenn man unabhängig von diesen spezifischen Konzepten und etwas abstrakter "Realismus" als diejenige (erkenntnistheoretische) Auffassung bezeichnet, nach der ein Etwas existiert, das nicht dem Erkennen(den) zugehört, dann unterscheiden sich transzendentaler Realismus und transzendentaler Idealismus nur darin, daß der eine dem Etwas Erkenntnisqualitäten zurechnet und der andere nicht. Beide sind realistische Positionen. Sie setzen den Ding-an-sich-Realismus voraus.

Die Unterscheidung in empirischen Idealismus und empirischen Realismus ist von einer anderen Differenz geprägt. Der empirische Idealist soll

"zwischen Traum und Wahrheit" (A 491 - B 519) nicht unterscheiden können und habe (daher) "eine falsche Bedenklichkeit wegen der objektiven Realität unserer äußeren Wahrnehmungen" (A 376). Es handelt sich also bei dieser Problemlage nicht mehr um die Frage, ob es ein Etwas gebe, was nicht dem Erkennen(den) zugehöre, sondern um eine Differenz, die auf der Seite des Erkennens besteht: Wie schafft es der Erkennende, verschiedene Bewußtseinszustände zu differenzieren, etwa das Realitätsbewußtsein von bloßer Einbildung?

Es ergibt sich somit die fragwürdige Konstellation, daß Kant seinen Realismus terminologisch nicht hervorhob ("Ding-an-sich-Realismus"), obgleich er ihn zur Absetzung vom Idealismus in den Prolegomena benutzt hat, was in der zweiten Auflage der Kritik hätte berücksichtigt werden können. Kant wußte also um den anderen terminologischen Gebrauch (:"Idealism in rezipierter Bedeutung" (V: 157)). Andererseits stellte er 'Realismus' und 'Idealismus' einander gegenüber, aber auf zwei Weisen, deren Systematik problematisch ist. Denn die Unterscheidung in transzendentalen Idealismus und transzendentalen Realismus setzt den Ding-an-sich-Realismus voraus, so daß beide nur verschiedene Gestalten dieses Realismus sind. Schließlich, empirischer Idealismus und empirischer Realismus haben mit dem Grundproblem, inwiefern etwas existiert, was nicht dem Erkennenden zugehört, nur noch indirekt etwas zu tun.

Kant unterteilte transzendente und empirische Einstellung in idealistische und realistische. Geht man aber umgekehrt vor und fragt, was denn realistische und idealistische Positionen vereine, die in empirische und transzendente Gestalten zu spezifizieren wären, dann fällt auf, daß Kant keine einheitliche Terminologie (und damit vermutlich Begriffsbildung) zu dieser Problemlage besaß. Denn transzendentaler und empirischer Idealismus sowie transzendentaler und empirischer Realismus behandeln jeweils heterogene Themen.

Zu fragen bleibt somit, welche Konstellation die grundlegendere sei: Setzt die Idealismus/Realismus-Problemlage die Unterscheidung in Transzendentales und Empirisches voraus - einmal unterstellt, dies sei eine sinnvolle Gegenüberstellung -, besteht eine Gleichwertigkeit oder ein umgekehrtes Voraussetzungsverhältnis?

## 2. Idealismus und Realismus als Lösungsmöglichkeiten

### 2.1 Reflexionsprobleme

§ 105: Ansatz.- Das Ding an sich ist zwar Kandidat für die Frage, inwiefern Kant ein Etwas annahm, das nicht den Vorstellungsvermögen angehöre, aber die Erörterung von Äußerungen Kants ergab eine Problemlage, die zahlreiche Fragen ungeklärt läßt. Welchen erkenntnistheoretischen Status haben Angaben zu Dingen an sich, wenn diese für Menschen unerkennbar sein sollen? Wieso nutzte Kant die Ding-an-sich-Konzeption, um sich vom Idealismus abzugrenzen, aber nicht dazu, sein Realismusverständnis von dieser Konzeption her zu entwickeln?

Faßt man Kants Konzeptionen als angenommene Lösungen auf, die Möglichkeiten unter anderen Möglichkeiten ausmachen, dann lassen sich vielleicht diese Lösungen besser einschätzen, wenn man die anderen Möglichkeiten erwägt. Dies müßte um so besser gelingen, je sicherer man sein könnte, die überhaupt denkbaren Möglichkeiten erwogen zu haben. Je abstrakter die Fragestellung und ihre Lösung, um so eher ist wegen der geringeren Merkmalskomplexität zu erhoffen, daß dieses Denkbare zu realisieren sei.

Um Kants Konzeptionen als Möglichkeiten unter anderen Möglichkeiten erfassen zu können, wobei diese Möglichkeitenerwägungen keine Vorentscheidungen über die Richtigkeit oder Falschheit der jeweiligen Möglichkeiten zu implizieren brauchen, sind die jeweiligen Fragestellungen und Erwägungen möglicher Lösungen abstrakter anzusetzen als die Kants, um seine Konzepte in ihrer Spezifität besser einschätzen zu können. Vergleiche mit ähnlichen Problemlagen anderer Philosophen können für das Aufsuchen abstrakterer Bereiche hilfreich sein. Wenn aber Kants Konzeptionen Ausgang und weiterer Bezug bleiben sollen, ist dieser Bezug für die Abstraktionen und Verallgemeinerungen herauszuarbeiten, um hieran dann die Verallgemeinerungen mit ihren Möglichkeiten anknüpfen zu können.

§ 106: Kants 'erkenntnistheoretischer Idealismus'.- Es soll weiterhin das Problem verfolgt werden, inwiefern es ein Etwas gebe, das nicht zu dem Erkennenden gehöre. Da oben (§ 100) die Problemkreise zu der Existenzannahme von Dingen an sich und zu ihrer Erkennbarkeit getrennt worden sind, soll zunächst nur die Erkennbarkeitsfrage behandelt werden.

Bevor die Problemlage abstrakter angesetzt wird, um sie unabhängig von der Kant hat die Möglichkeit bestritten, einen von den Erkenntnisvermögen un-

terschiedenen Gegenstand erkennen zu können, "weil wir außer unserer Erkenntnis doch nichts haben, welches wir dieser Erkenntnis als korrespondierend gegen über setzen könnten"(A 104). Auch bei der Erörterung von Auffassungen über Wahrheit nutzte Kant das Argument, daß wir außer uns nicht erkennen könnten:

"Wahrheit, sagt man, besteht in der Übereinstimmung der Erkenntnis mit dem Gegenstande. Dieser bloßen Worterklärung zu folge soll also mein Erkenntnis, um als wahr zu gelten, mit dem Objekt übereinstimmen. Nun kann ich aber das Objekt nur mit meinem Erkenntnis vergleichen, dadurch daß ich es erkenne. Meine Erkenntnis soll sich also selbst bestätigen, welches aber zur Wahrheit noch lange nicht hinreichend ist. Denn da das Objekt außer mir und die Erkenntnis in mir ist: so kann ich immer doch nur beurteilen: ob meine Erkenntnis vom Objekt mit meiner Erkenntnis vom Objekt übereinstimme. Einen solchen Zirkel im Erklären nannten die Alten Dialektik"(VI: 476 = 9: 50; s. auch 24.1: 81 u. 387).

Es war für Kant "offenbar widersprechend (...) zu sagen, daß eine bloße Vorstellungsart auch außer unserer Vorstellung existiere"(Prol.: § 52c). Wären also äußere Gegenstände - wie Körper - Dinge an sich, könnten wir sie nach Kant nicht erkennen:

"Wenn wir äußere Gegenstände vor Dinge an sich gelten lassen, so ist schlechthin unmöglich zu begreifen, wie wir zur Erkenntnis ihrer Wirklichkeit außer uns kommen sollten, indem wir uns bloß auf die Vorstellung stützen, die in uns ist. Denn man kann doch außer sich nicht empfinden, sondern nur in sich selbst, und das ganze Selbstbewußtsein liefert daher nichts, als lediglich unsere eigene Bestimmungen"(A 378).

Erkenntnistheoretisch sind also Gegenstände, die nicht dem Erkennenden angehören, "vor uns nichts"(A 105). Man sollte es sich "nicht einmal einfallen lassen, über die Gegenstände unserer Sinne nach demjenigen, was sie an sich selbst, d.i. ohne alle Beziehung auf die Sinne sein mögen, Erkundigung anzustellen" (A 380).

Kants Position ist somit hinsichtlich seiner Auffassung über menschliche Erkenntnis erkenntnistheoretischer Idealismus, wenn man unabhängig von Kants Wortgebrauch unter "erkenntnistheoretischem Idealismus" diejenige Auffassung versteht, nach der Gegenstände der äußeren Erkenntnis nur dem Erkennenden angehören, z.B. Körper (s.o. § 103). Kants anthropologischer erkenntnistheoretischer Idealismus ging also mit der Annahme der Existenz von Dingen an sich einher. Wie das zu vereinen ist, bleibt weiterhin ein Rätsel.

Bevor die Problemlage abstrakter angesetzt wird, um sie unabhängig von der spezifischen Gestalt diskutieren zu können, die sie durch Kant erfuhr,

sollen ähnliche Äußerungen anderer Autoren kurz dargelegt werden.

§ 107: Erfassung und Etwas: Berkeley, Fichte, Schuppe, Schubert-Soldern.-  
Das Paradigma für den erkenntnistheoretischen Idealismus der Neuzeit gab G. Berkeley. Auch er argumentierte mit der Überlegung, daß wir unabhängig von unserem Geist wohl nicht erkennen können, was er zu der Formulierung zusammenzog, wir müßten uns dann das Unabhängige vorstellen, ohne es uns vorzustellen:

"... es zeigt nicht, daß ihr es als möglich begreifen könnt, daß die Objekte eures Denkens außerhalb des Geistes existieren; um dies zu erweisen, müßtet ihr vorstellen, daß sie existieren, ohne daß sie vorgestellt werden oder an sie gedacht wird, was ein offenkundiger Widerspruch ist. Wenn wir das Äußerste versuchen, um die Existenz äußerer Körper zu denken, so betrachten wir doch immer nur unsere eigenen Ideen"(G. Berkeley 1964: 37).

J.G. Fichte (1791, Bd.2) fragte: "tritt denn ein Ding ein in dich, und kommt in dir und für dich vor, ausser durch und mit dem Bewusstseyn desselben zugleich? Kann sonach in dir und für dich je das Ding von deinem Bewusstseyn des Dinges, und das Bewusstseyn (...) ein durchgängig bestimmtes ist, je vom Dinge geschieden seyn? Kannst du das Ding ohne seyn Bewusstseyn, oder ein durchaus bestimmtes Bewusstseyn ohne seyn Ding denken?"(400). W. Schuppe (1878) meinte "einfach auf die Tatsache" hinweisen zu können, "dass alles Sein, welches Objekt des Denkens werden kann, immer schon seinem Begriffe nach Bewusstseinsinhalt ist, und als solcher also im bewussten Ich, und dass ein Sein, welches mit der Bestimmung versehen wird, dass es nicht oder noch nicht Bewusstseinsinhalt ist, eine contradictio in se ist, ein undenkbarer Gedanke"(69). Ähnlich argumentierte R. v. Schubert-Soldern:

"Das transcendente Sein ist jenes, das seinem ganzen Wesen nach Bewusstseinsdatum nicht sein kann und darf. Das wäre wohl die allgemeinste Fassung des Transcendenten, und in dieser allgemeinsten Fassung liegt schon ein Widerspruch. Es ist der Widerspruch des bewussten Niebewussten, des gewussten Unwissbaren. Das Transcendente darf nicht Bewusstseinsinhalt sein, aber man muss doch etwas davon wissen und daher ist und muss es doch Bewusstseinsinhalt sein. Aber indem es Bewusstseinsinhalt ist, hat es eben den Charakter verloren, der es allein transcendent machen kann"(R. v. Schubert-Soldern 1882: 37/38).

Vergleicht man diese Texte mit denen Kants, dann findet man, daß bestimmte Glieder in einem gewissen Verhältnis angenommen werden und ein anderes nicht möglich oder gar widersprüchlich sei. Das eine Glied wird je nach dem philosophischen Hintergrund mit "Gegenstand", "Objekt", "Ding" oder "Sein" und

das andre Glied mit "Erkenntnis", "Vorstellen", "Bewußtsein" oder "Bewußtseinsinhalt" ausgedrückt. Um Gemeinsamkeiten der Autoren hervorheben zu können, soll für "Erkenntnis", "Vorstellen", "Bewußtsein" oder "Bewußtseinsinhalt" das Wort "Erfassen" (bzw. "Erfassung") verwendet werden. Für "Gegenstand", "Objekt", "Ding" oder "Sein" soll hinsichtlich der gemeinten Gemeinsamkeit der Ausdruck "Etwas" stehen.

Der Gebrauch dieser Worte ist allerdings nicht an die zitierten Autoren zu fixieren. Sie sind nur Ausgang einer möglichen weiteren vergleichenden Betrachtung, die aber hier nicht angestellt werden soll.

Erfassung und Etwas können selbst vielfach untergliedert sein. So mag eine Erfassung sich in Suberfassungen untergliedern, etwa in Verstand und Sinnlichkeit. Entsprechendes soll für das Etwas gelten. Weiterhin ist zu bedenken, daß bei den Autoren auch Erkennen erkannt, Vorstellungen vorgestellt und Bewußtsein bewußt sein kann. Also ist schon von diesen Autoren her zu erwägen, inwiefern das Verhältnis Erfassen/Etwas zu erweitern ist. Solche Erweiterungen können dann auch zu Möglichkeiten führen, die diese Autoren nicht bedacht haben.

§ 108: Erkenntnistheoretischer Idealismus und Realismus sind auf ein Erfassungssystem bezogen.- Da in der nun folgenden Gedankenentwicklung die jeweiligen Bezüge leicht verwechselt werden können, sollen diese veranschaulicht werden. Hierdurch erhöht sich auch die Überprüfbarkeit.

Wenn Kant schrieb, man könne doch "außer sich nicht empfinden" (A 378), dann dachte er sich ein erfassendes<sub>1</sub> Ich und eine weitere Erfassung<sub>2</sub> (hier: Empfindung), die nicht zum erfassenden Ich gehören solle, was aber unmöglich sei. Werden Erfassungen einem Ich, <sup>einem</sup> Geist oder einer Person zugerechnet, so soll von einem "Erfassungssystem" die Sprache sein. Folgende Konstellation war somit für Kant nicht möglich:

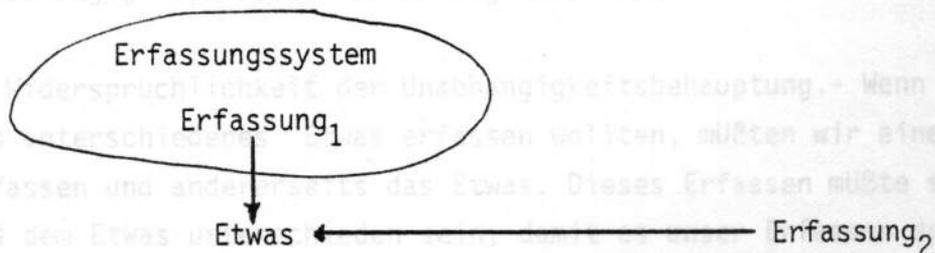


Schaubild 13: Unmöglichkeit einer Erfassung, die nicht dem Erfassungssystem angehört. Die Pfeile sollen angeben, worauf sich die Erfassungen beziehen.

Man könnte nun erwägen, ob die externe Erfassung<sub>2</sub> nicht einem anderen Erfassungssystem zuzurechnen sei. Man erhielte auf diese Weise eine soziale Konstellation:

"Es stehe ein Beobachter A vor einem blühenden Apfelbaum und beschreibe uns, was er sieht. Seine Beschreibung stimme mit unseren eigenen Beobachtungen überein. Er wende sich ab und gebe an, daß er von dem Baum nichts mehr wahrnehme. Auf unsere eigene Wahrnehmung des Baumes hat das nicht den geringsten Einfluß. Der Baum fährt für uns fort zu existieren und ist in seinem Dasein für uns von der Wahrnehmung des A unabhängig. (...). Setzen wir nun voraus, daß der Beobachter A uns prinzipiell durchaus gleicht, daß er ein empfindender und denkender Mensch ist wie wir, daß wir dem Baum gegenüber in prinzipiell der gleichen Lage sind wie er, dann nehmen wir zugleich auch die Unabhängigkeit der Existenz des Baumes von unserer eigenen Wahrnehmung an: so gut der Baum zu existieren fortfuhr, als jener A sich abwandte, genau so gut existiert er weiter, wenn wir selbst uns abwenden. Leugnen oder bezweifeln wir aber diese Unabhängigkeit, so leugnen oder bezweifeln wir auch die Existenz anderer Menschen. Ehe wir uns dazu entschließen, müßte sich gar keine Möglichkeit ausfindig machen lassen, die Dinge, auch wenn wir sie nicht mehr wahrnehmen, fortexistierend zu denken"(J. Petzoldt 1924: 184/185).

Petzoldt gab selbst die Schwachstelle seiner Argumentation an: "Leugnen oder bezweifeln wir aber diese Unabhängigkeit, so leugnen oder bezweifeln wir auch die Existenz anderer Menschen". Denn Petzoldt setzte die Unabhängigkeit anderer Menschen schon voraus, um die Unabhängigkeit äußerer Dinge (Apfelbaum) plausibel machen zu können. Das ist ein *circulus vitiosus*. Eine Widerlegung des erkenntnistheoretischen Idealismus kann somit nicht mit einem solchen sozialen Konzept gelingen.<sup>12)</sup>

Erkenntnistheoretischer Idealismus und Realismus sind Auffassungen, die auf jeweils ein Erfassungssystem zu beziehen sind, zumindest dann, wenn man Kants Texte verstehen will.

Das Wort "Realismus" wird hier (im Zusammenhang mit "erkenntnistheoretisch") nicht wie bei Kant benutzt, sondern bedeutet die Annahme, daß ein Etwas auch unabhängig von seiner Erfassung existiere.<sup>13)</sup>

§ 109: Widersprüchlichkeit der Unabhängigkeitsbehauptung.- Wenn wir ein von uns unterschiedenes Etwas erfassen wollten, müßten wir einerseits uns erfassen und andererseits das Etwas. Dieses Erfassen müßte somit von uns und dem Etwas unterschieden sein, damit es unser Erfassen des Etwasses erfassen könnte. Da wir aber außer uns nicht erfassen können, ist also nach Kant die Erfassung (Erkenntnis) eines Etwasses(Gegenstandes), das von unserem Erkenntnisvermögen verschieden sei, unmöglich. Nach Kant wäre es

ein Widerspruch, außer uns erfassen zu wollen, denn es sei "widersprechend (...) zu sagen, daß eine bloße Vorstellungsart auch außer unserer Vorstellung existiere"(Pro1.: § 52c).

Kants Widerspruchsbehauptung setzt anders an als diejenige Berkeleys und seiner Nachfolger. Daß man nicht unabhängig von unserem Erfassungssystem erfassen könne, wurde von Berkeley schon als selbstverständlich vorausgesetzt. Der Widerspruch, daß man unabhängig von seinem Erfassen erfassen wolle, entsteht dann nicht mehr. Die Widerspruchsproblematik kehrt in der Berkeleyschen Version an anderer Stelle wieder: Sie besteht nun darin, die Erfassung eines Etwasses und zugleich seine Nicht-Erfassung behaupten zu müssen ("müßtet ihr vorstellen, daß sie existieren, ohne daß sie vorgestellt werden"(s.o.)). Denn der Nachweis, daß das Etwas unabhängig von der Erfassung existiere, setzt die Erfassung voraus, daß das Etwas existiere. Die Erfassung des Etwasses macht die Unabhängigkeit zunichte. Einen Unabhängigkeitsbeweis führen zu wollen, ist somit ein widerspruchsvolles Unterfangen.

§ 110: Eine ungenügende Auflösung des Widerspruchs.- So plausibel der Widerspruchsnachweis im Sinne Berkeleys sein mag, es fehlt derartigen Nachweisen die systematische Erörterung der Beweislage hinsichtlich möglicher Alternativen. Die Beweislage handelt von dem Verhältnis eines Etwasses, das erfaßt wird, zu dieser seiner Erfassung. Abstrahiert man davon, daß es sich hier um Erkennen, Vorstellen usw. handeln soll, und versucht den höchsten Abstraktionsbereich zu erreichen, der zu der Problemlage noch paßt, dann sind nur noch zwei Elemente und ihre Relation zu beachten. Auf dieser Abstraktionsstufe stellt sich der Widerspruchsnachweis Berkeleys als Behauptung dar, daß eine Relation zugleich nicht und dennoch bestehe. In dieser einfachen Konstellation liegt die außerordentliche Plausibilität dieser Argumentation. Aber, warum sollte man von einer Relation ausgehen? Mehrere Elemente könnten ja in mehreren Relationen zu dem einen Element stehen, dessen Unabhängigkeit behauptet werden soll. Bezieht man diese abstrakte Erwägung auf den Abstraktionsbereich, wo Erfassungen bedacht werden, dann wären hier mehrere Erfassungen zu einem Etwas zu berücksichtigen. Kants Widerspruchsnachweis ließe sich dadurch umgehen, daß man mehrere Erfassungen in einem Erfassungssystem annehmen könnte. Menschen haben verschiedene Sinnesorgane, um Gegenstände zu erfassen. Wir können Gegenstände durch bloßes Ertasten oder allein sehend erkennen.

ja nicht nur mehrere Erfassungen zu bedenken, die dasselbe Etwas erfassen, sondern es wären auch Erfassungen zu erwägen, die Etwasse mit ihren Erfas-

Wenn man nun erwägt, daß die eine Erfassung (Ertasten) in keiner Erfassungsbeziehung zu dem Etwas zu stehen braucht, während die andere das Etwas erfaßt (sieht), dann wäre der Widerspruch auflösbar, denn das, was sich widerspricht, wäre auf zwei Verhältnisse verteilt.

Der Widerspruch mag zwar aufgelöst sein, ist aber die Unabhängigkeit des Etwasses von seiner Erfassung hiermit bewiesen worden? Wenn ich die Buchstaben vor mir betrachte und ein Auge schließe, dann vermag ich sie mit dem anderen weiterhin zu sehen. Auch der umgekehrte Fall gelingt. Schließe ich beide Augen, dann sehe ich keine Buchstaben mehr. Beweist dieses Experiment die Unabhängigkeit der geschriebenen Buchstaben von ihrem Gesehenwerden? Man kann hier einwenden, daß das Experiment nur die Unabhängigkeit der beiden Sehmöglichkeiten voneinander beweist. Gleiches gilt für die ähnlich gelagerten Erfassungen anderer Sinnesbereiche.<sup>14)</sup>

Somit hat zwar die abstrakte Erwägung die Möglichkeit erschlossen, von verschiedenen Erfassungen auszugehen, um hierdurch den Widerspruchsnachweis auflösen zu können, aber die Unabhängigkeit des Etwasses von seiner Erfassung wurde damit nicht bewiesen.

§ 111: Eine weitere Auflösungsmöglichkeit des Widerspruchs.- Mag eine realistische Position durch die Erwägung mehrerer Erfassungen zu einem Etwas nicht begründbar sein, so haben die Überlegungen dennoch zwei mögliche Voraussetzungen ergeben: 1. Menschliches Erfassen ist in verschiedenes und teilweise voneinander unabhängiges Erkennen untergliederbar. 2. Der Widerspruchsnachweis ist auflösbar, wenn man von mehrfachem Erkennen ausgeht.

Wenn man mehrfache Erkenntnismöglichkeiten annimmt, dann ist auch hier zu fragen: Welche Verhältnisse lassen sich abstrakt denken? Neben den Elementen und ihren Relationen, die hier insgesamt "Konstellationen" genannt werden sollen, wäre auch zu erwägen, ob solche Konstellationen oder Teile von ihnen ebenfalls als Elemente bedacht werden können, die in Relationen zu anderen Elementen bzw. Konstellationen stehen mögen.

Konkretisiert man die Erwägung, daß nicht nur Elemente, sondern auch Konstellationen relationiert sein können, auf den Bereich für die Erfassungsverhältnisse hin, dann wird eine weitere Möglichkeit erörterbar. Es wären ja nicht nur mehrere Erfassungen zu bedenken, die dasselbe Etwas erfassen, sondern es wären auch Erfassungen zu erwägen, die Etwasse mit ihren Erfas-

sungen erfassen. In der einfachsten Version würde eine Erfassung das Verhältnis einer Erfassung zu einem Etwas erfassen, wobei beide Erfassungen in demselben Erfassungssystem vereinigt wären:

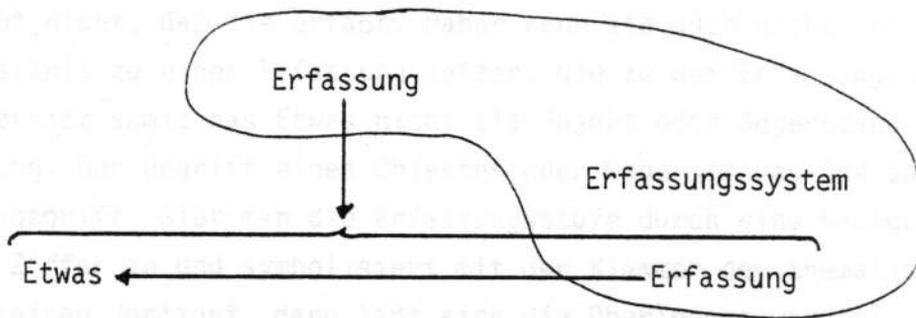


Schaubild 14: Erfassung einer Konstellation aus Erfassung und Etwas.

Diese Überlegung vereinigt Aspekte verschiedener, schon erwogener Gedanken: Kant meinte, eine Erfassung außerhalb unseres Erfassungssystems sei widersprüchlich. Er zog daraus die Konsequenz, nur eine - wie auch immer untergliederte - Erfassung hinsichtlich des Etwasses annehmen zu dürfen. Petzoldt meinte, eine soziale Verteilung verschiedener Erfassungen stütze den Realismus. Er beachtete hierbei nicht, daß der Realismus (oder Idealismus) hinsichtlich eines Erkenntnissystems zu begründen ist. Kants Kopplung von einer Erfassung und einem Erfassungssystem wird also hier aufgegeben, ebenso Petzoldts Verteilung verschiedener Erfassungen auf verschiedene Erfassungssysteme. Beide Überlegungen werden in dem Konzept aufgehoben, mehrere, aufeinander bezogene Erfassungen in einem Erfassungssystem zu erwägen.

§ 112: Realismusproblem als Reflexionsproblem und der Objektbegriff als Reflexionsbegriff.- Vergleicht man beide Auflösungsmöglichkeiten des Widerspruchsnachweises, dann werden Gründe für das Versagen der ersten Möglichkeit (s. § 110) bestimmbar: Zwar wurde die Voraussetzung einer Auflösung, die mehrfache Erfassung, erreicht, aber die Erfassungen waren nur auf das Etwas bezogen. Das Realismus/Idealismus-Problem handelt aber nicht von verschiedenen Erfassungsmöglichkeiten eines Etwasses, sondern davon, inwiefern ein Etwas unabhängig von einer Erfassung innerhalb eines Erfassungssystems als existent nachgewiesen (erfaßt) werden könne. Versteht man unter "Reflexion" die Erfassung einer Erfassung, dann ist das Realismus-Problem ein Reflexionsproblem.<sup>15)</sup> Erst die zweite Auflösungsmöglichkeit erreicht das Reflexionsniveau. Ob allerdings diese Alternative als Lösung zu beurteilen ist, muß erst noch weiter untersucht werden.

Die Erfassung einer Erfassung liegt auch dann vor, wenn sie nur im Hori-

zont einer Verhältnisbestimmung vorkommt. Wird ein Etwas erfaßt, um es im Verhältnis zu einer (anderen) Erfassung zu bedenken, dann ist auch diese Erfassung eine Reflexionserfassung. Die bloße Erfassung eines Etwasses erfaßt nicht, daß sie erfaßt. Daher kann sie auch nicht das Etwas in ein Verhältnis zu einer Erfassung setzen, die zu dem Erfassungssystem gehört. Sie erfaßt somit das Etwas nicht als Objekt oder Gegenstand für eine Erfassung. Der Begriff eines Objektes oder Gegenstandes ist somit ein Reflexionsbegriff. Gibt man die Erfassungsstufe durch eine hochgestellte arabishe Ziffer an und symbolisiert mit der Klammer den thematischen Bezug und seinen Horizont, dann läßt sich die Überlegung wie folgt veranschaulichen:

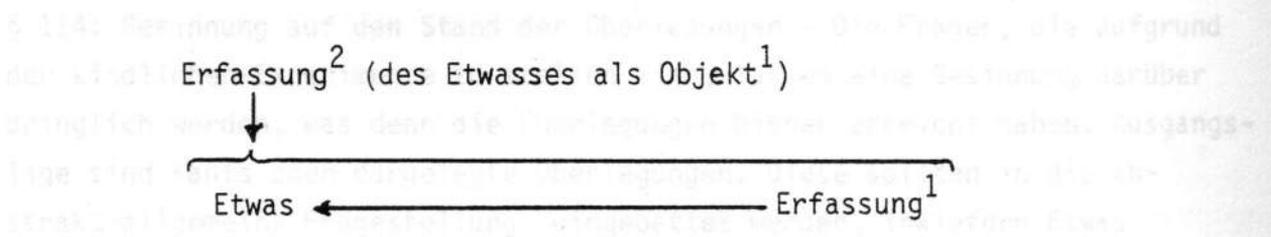


Schaubild 15: Etwas als Objekt.

Wenn aber der Objektbegriff als Reflexionsbegriff zu fassen ist, dann führt auch diese Überlegung dazu, das Realismusproblem (und damit auch das Idealismusproblem) als Reflexionsproblem zu bestimmen.<sup>16)</sup> Denn das Problem kann erst dann entstehen, wenn ein Objektbewußtsein besteht.

§ 113: Frühkindliche Experimente.- Ohne Spiegelung vermag ich nicht das eine Auge mit Hilfe des anderen zu sehen. Ich kann dann auch nicht mit dem einen Auge beobachten, wie das andere sich schließt, wodurch dieses einen zuvor erfaßten Gegenstand nicht mehr sieht. Diese Konstellation ist aber mit beiden Händen ohne weitere Hilfe erreichbar, wenn ich einen Kugelschreiber mittels der rechten Hand erfasse<sup>1</sup> und nun diese Hand einschließlich des Kugelschreibers mit der linken Hand ertaste und den Kugelschreiber mit der linken Hand übernehme, derart, daß nun nur noch die linke Hand den Kugelschreiber erfaßt<sup>2</sup> und dazu mit erfaßt<sup>2</sup>, daß die rechte Hand diesen nicht mehr erfaßt<sup>1</sup>. Diese Konstellation ist auch noch sehend zu beobachten. Auch der Mund mag noch hilfreich sein. Usw.

Untersucht man sich während solcher frühkindlichen Experimente, dann wird deutlich, daß die Konstellation der Erfassung<sup>2</sup> einer Erfassung<sup>1</sup> eines Etwasses höchstens rudimentär Ansatz für einen beweisbaren erkenntnistheoretischen Realismus sein könnte. Denn die Erfassung<sup>2</sup> besteht ja nicht bloß

aus dem Er tasten der rechten Hand und dem anschließenden Festhalten des Kugelschreibers, sondern ich muß auch in diesem Erfassen<sup>2</sup> zugleich um die geistigen Anteile des Erfassens<sup>1</sup> mit Hilfe der rechten Hand wissen. Weiterhin ist mir das Erfassen<sup>2</sup> durch die linke Hand bewußt und ebenso das Erfassen<sup>1</sup> durch die rechte Hand. Das alles wird selbst nochmals erfaßt. Wie solche Konstellationen genauer zu bestimmen sind, bleibt hier unklar. Auch ist zu fragen, wie denn die einzelnen Erfassungen hinsichtlich der geistigen Anteile der Verarbeitung der sinnlichen Eindrücke zu trennen seien, wenn man besonders berücksichtigt, daß diese komplexe Konstellation gewußt sein soll.

§ 114: Besinnung auf den Stand der Überlegungen.- Die Fragen, die aufgrund der kindlichen Experimente zu stellen sind, lassen eine Besinnung darüber dringlich werden, was denn die Überlegungen bisher erreicht haben. Ausgangslage sind Kants oben dargelegte Überlegungen. Diese sollten in die abstrakt-allgemeine Fragestellung eingebettet werden, inwiefern Etwas unabhängig von seiner Erfassung angenommen werden dürfe. Dieser Annahme steht der bis heute nicht aufgelöste Widerspruchsnachweis Berkeleys entgegen, der für viele zum Paradigma wurde. Dieser Widerspruchsnachweis besteht aber allein dann, wenn man nur von einer Erfassung ausgeht. Weiterhin setzt schon die Behauptung, daß es ein Etwas unabhängig von seiner Erfassung gebe, für einen Nachweis eine weitere Erfassung voraus. Hiermit ist zwar angedeutet, wie Berkeleys Widerspruchsnachweis aufgelöst werden könnte, aber die Auflösung müßte selbst noch durchgeführt und es müßte gezeigt werden, unter welchen Bedingungen ein Widerspruchsnachweis überzeugen kann.

Erkenntnistheoretischer Idealismus und Realismus sind kontravalente Alternativen. Eine von beiden Positionen muß richtig sein, sofern überhaupt Erkennen möglich sein sollte. Ein formaler Widerspruchsnachweis ist unter solchen Bedingungen eine große Entlastung für die hierdurch bestätigte Position. Denn, welche Probleme für diese auch immer bestehen, sie können sie nicht untergraben, wenn man nicht den Sinn der Widerspruchsfreiheit aufgeben will. Fällt der Widerspruchsnachweis fort, dann werden sachliche Probleme für eine vergleichende Beurteilung beider Positionen wieder relevanter. Damit wird aber auch die Problemlage wieder weniger eindeutig. Auf welcher Abstraktionsstufe sind die entscheidungsrelevanten Problemlagen zu bestimmen? Welche Anforderungen sind an eine Begründung zu stellen, die zwischen Idealismus und Realismus entscheiden helfen soll, sofern eine Entscheidung möglich ist?