

auch keine Dichotomisierung der Vermögen in Nicht-Zeitliches und Zeitliches apodiktisch zu behaupten gestatten. Damit wäre der Kerngedanke der kritischen Philosophie, die Unterscheidung in Empirisches und Apriorisches, ebenfalls nicht in eine multilaterale Konzeption übernehmbar. Kants kritische Philosophie steht somit hinsichtlich des Kerns im Widerspruch zu einem möglichen multilateral fundierten Philosophieren.

Gleichgültig, ob nun eine multilaterale Erkenntnistheorie überzeugender als eine unilaterale Konzeption sein mag, es bleibt zu fragen, wieso Kant die multilaterale Möglichkeit nicht ausdrücklich erwogen hat. Diese Frage wird das letzte Kapitel prägen. Zuvor soll jedoch die Konzeption des Dinges an sich noch näher untersucht werden. Diese Untersuchung ist zugleich eine Vorbereitung für das letzte Kapitel.

3. Kants unilaterale Konzeption

3.1. Multiple Perspektiven

§ 128: Relativierung auf den Menschen.- Eine Fülle von Texten belegt, daß Kant die Existenz von Dingen an sich angenommen und ihre Unerkennbarkeit behauptet hat. Nun ist eine Existenzannahme selbst als Bestandteil einer Erkenntnis einschätzbar. Insofern könnte man in der Tradition, die mit Jacobis Vorwurf begann (s. § 101), Kant Widersprüchlichkeit unterstellen. Aber wieso hat Kant, dem Widerspruchsfreiheit oberster Grundsatz war (A 150 ff. - B 189 ff.), dies nicht bemerkt? Oder trifft auf seine Konzeption dieser Vorwurf nicht zu?

Zunächst ist genauer zu fragen: Wieso soll eine Erkenntnis der Dinge an sich nicht möglich sein? Untersucht man Textstellen, wo Kant die Unerkennbarkeit der Dinge an sich darlegte, dann wird man gewahr, daß seine Überlegungen auf Menschen bezogen sind:

"Wir haben also sagen wollen: daß alle unsre Anschauung nichts als die Vorstellung von Erscheinung sei; daß die Dinge, die wir anschauen, nicht das an sich selbst sind, wofür wir sie anschauen, noch ihre Verhältnisse so an sich selbst beschaffen sind, als sie uns erscheinen, und daß, wenn wir unser Subjekt oder auch nur die subjektive Beschaffenheit der Sinne überhaupt aufheben, alle die Beschaffenheit, alle Verhältnisse der Objekte im Raum und Zeit, ja selbst Raum und Zeit verschwinden würden, und als Erscheinungen nicht an sich selbst, sondern nur in uns existieren können. Was es für eine Bewandnis mit den Gegenständen an sich und abgesondert von aller dieser Rezeptivität unserer Sinnlichkeit haben möge, bleibt uns

gänzlich unbekannt. Wir kennen nichts, als unsere Art, sie wahrzunehmen, die uns eigentümlich ist, die auch nicht notwendig jedem Wesen, ob zwar jedem Menschen, zukommen muß. Mit dieser haben wir es lediglich zu tun" (A 42 - B 59).

Kant schrieb nicht: "bleibt jedem erkennenden Wesen gänzlich unbekannt", sondern: "bleibt uns gänzlich unbekannt". Gilt aber nicht für jedes überhaupt denkbare Wesen, das erfaßt, daß es nicht außer sich erfassen könne (vgl.: "außer sich nicht empfinden" (A 378)), wenn man unilateral denkt? Hat Kant vielleicht doch extern multilateral konzeptualisiert? Andererseits, wenn die Dinge an sich auch uns unbekannt sein mögen, könnten sie dann anderen Wesen bekannt sein? Ist es bloß ein Mangel des Menschen, so daß ihm nur "vergönnet ist" "von Dingen in der Erscheinung" zu wissen?:

"Wenn ich von Gegenständen in Zeit und Raum rede, so rede ich nicht von Dingen an sich selbst, darum, weil ich von diesen nichts weiß, sondern nur von Dingen in der Erscheinung, d.i. von der Erfahrung, als einer besondern Erkenntnisart der Objekte, die dem Menschen allein vergönnet ist" (Prol.: § 52c).

Ist vielleicht nur der Mensch an Sinnlichkeit gebunden und ist noch eine andere, nicht sinnliche Anschauung zu erwägen?:

"Wir haben zwar oben nicht beweisen können: daß die sinnliche Anschauung die einzige mögliche Anschauung überhaupt, sondern daß sie es nur vor uns sei, wir konnten aber auch nicht beweisen: daß noch eine andere Art der Anschauung möglich sei" (A 252).

Auch wenn wir die "Möglichkeit eines höchsten Verstandes" nicht einsehen, Eine andere Art der Anschauung meinte Kant nicht beweisen zu können, aber um die "unsrige als eine besondere Art" einschätzen zu können, müsse man eine "andere mögliche Anschauung in Gedanken haben" (KU: 346). Aber dies erklärt noch nicht, warum das Ding an sich "uns gänzlich unbekannt" bleiben soll.

§ 129: Nicht-sinnliche Anschauung.- Obgleich eine nicht-sinnliche Anschauung für Kant nicht beweisbar war, hat er dennoch über sie nachgedacht:

"Es ist auch nicht nötig, daß wir die Anschauungsart in Raum und Zeit auf die Sinnlichkeit des Menschen einschränken; es mag sein, daß alles endliche denkende Wesen hierin mit dem Menschen notwendig übereinkommen müsse (wiewohl wir dieses nicht entscheiden können), so hört sie um dieser Allgemeingültigkeit willen doch nicht auf, Sinnlichkeit zu sein, eben darum, weil sie abgeleitet (intuitus derivativus), nicht ursprünglich (intuitus originarius), mithin nicht intellektuelle Anschauung ist, als welche aus dem eben angeführten Grunde allein dem Urwesen, niemals aber einem, seinem Dasein sowohl als seiner Anschauung nach (die sein

Dasein in Beziehung auf gegebene Objekte bestimmt), abhängigen Wesen zuzukommen scheint; wiewohl die letztere Bemerkung zu unserer ästhetischen Theorie nur als Erläuterung, nicht als Beweisgrund gezählt werden muß" (B 72).

Kant unterschied also zwei Anschauungen. Die intellektuelle sei ursprünglich und komme dem Urwesen (Gott) zu, während wir Menschen als abhängige Wesen eine abgeleitete, eine sinnliche Anschauung besäßen.

Der göttliche Verstand als anschauernd Verstand bedürfe keiner Kategorien, weil diese auf sinnliche Anschauung restringiert seien:

"Denn, wollte ich mir einen Verstand denken, der selbst anschauete (wie etwa einen göttlichen, der nicht gegebene Gegenstände sich vorstellte, sondern durch dessen Vorstellung die Gegenstände selbst zugleich gegeben, oder hervorgebracht würden), so würden die Kategorien in Ansehung eines solchen Erkenntnisses gar keine Bedeutung haben" (B 145).

Ein göttlicher Verstand soll also nicht nur keine Sinnlichkeit besitzen, sondern mit seinen Vorstellungen seien die Gegenstände zugleich gegeben, was bedeutet, daß sie mit diesen hervorgebracht sein müssen (vgl. 28.2.1: 803/804). Gott erkennt auf diese Weise die Dinge an sich:

"Gott erkennt alle Dinge, wie sie an sich selbst sind, d.h. a priori, unmittelbar durch die Anschauung des Verstandes" (28.2.2: 1052; Vorlesungsabschrift (Mitte der 1780er Jahre)).

Auch wenn wir die "Möglichkeit eines höchsten Verstandes" nicht einsehen, so ist es doch möglich, ihn zu denken als einen Verstand, der vollkommen erkennt:

"Wir sehen "die Möglichkeit eines höchsten Verstandes" nicht ein, "der, in seiner Erkenntnis von aller Sinnlichkeit und zugleich vom Bedürfnis, durch Begriffe zu erkennen, frei, die Gegenstände in der bloßen (intellektuellen) Anschauung vollkommen erkennt" (VI: 598 = 20: 267).

Kant hat sich also göttliche Erkenntnis als: 1. vollkommen, 2. hervorbringend, 3. ohne Sinnlichkeit und 4. ursprünglich gedacht. Wenn nach Kant göttliche Erkenntnis auf diese Weise als vollkommene Erkenntnis vorzustellen ist, dann erhält man die Möglichkeit, menschliche Erkenntnis vor diesem Hintergrund einzuschätzen.

Wir müßten "uns von selbst bescheiden", weil die "Dinge an sich" "uns niemals bekannt werden können" (VII: 87), dann schwingt in dem Ausdruck "bescheiden" die Bedeutung mit, daß es nur an unserer menschlichen Art des Erkennens liege, wenn wir die

§ 130: Menschliche Erkenntnis als unvollkommene.- Kontrastiert man göttliche mit menschlicher Erkenntnis, dann wird deutlich, daß die Unvollkommenheit menschlicher Erkenntnis sich der Sinnlichkeit verdankt, denn sie verhindert, daß der Mensch allein aus Spontaneität erkennt:

"daß alle Vorstellungen, die uns ohne unsere Willkür kommen (wie die Sinne), uns die Gegenstände nicht anders zu erkennen geben, als sie uns affizieren, wobei, was sie an sich sein mögen, uns unbekannt bleibt, mithin daß, was diese Art Vorstellungen betrifft, wir dadurch, auch bei der angestrengtesten Aufmerksamkeit und Deutlichkeit, die der Verstand nur immer hinzufügen mag, doch bloß zur Erkenntnis der Erscheinungen, niemals der Dinge an sich selbst gelangen können"(VII: 86 = 4: 451).

Ein Verstand ohne diese Minderung der Erkenntnisfähigkeit durch die Sinnlichkeit müßte demnach die Dinge an sich erkennen können. In einer nachgeschriebenen Metaphysikvorlesung aus der zweiten Hälfte der 1770er Jahre kann man lesen (zur Datierung: 28.2.2: 1344 ff.):

"Wir haben eine Erkenntniß von der Körperwelt durch sinnliche Anschauung in so fern sie uns erscheint; unser Bewußtseyn ist an die animalische Anschauung adstringirt; die gegenwärtige Welt ist das commercium aller Gegenstände, so fern sie durch gegenwärtige sinnliche Anschauung angeschaut werden. 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. Demnach besteht die Trennung der Seele vom Körper in der Veränderung der sinnlichen Anschauung in die geistige Anschauung; und das ist die andere Welt. Die andere Welt ist demnach nicht ein anderer Ort, sondern nur eine andere Anschauung. Die andere Welt bleibt den Gegenständen nach dieselbige; sie ist den Substanzen nach nicht unterschieden; allein sie wird geistig angeschaut"(28.1: 297/298; vgl. A 393/394).

Diese Überlegung^{en} aus den 70er Jahren kehren etwas abgewandelt in der Kritik der reinen Vernunft wieder (A 393/394). Das Verhältnis von Rezeptivität und Spontaneität ist in dem zitierten Text ungeklärt und für den Interpreten insofern problematisch, als die Seele ohne Sinnlichkeit nicht Gott sein, also auch nicht zu den Dingen (an sich) in einem Spontaneitätsverhältnis stehen kann. Die Seele müßte demnach rezeptiv sein. Aber dann besäße sie wieder Sinnlichkeit. Wie dem auch sei, derartige Textpassagen machen Kants Denkwege deutlicher und helfen dadurch, seine veröffentlichten Texte besser zu verstehen. Schon einfachsten Wendungen dieser veröffentlichten Texte ist zu entnehmen, wie erkenntnishindernd Kant die Sinnlichkeit einschätzte. Wenn Kant z.B. schrieb, wir müßten "uns von selbst bescheiden", weil die "Dinge an sich" "uns niemals bekannt werden können" (VII: 87), dann schwingt in dem Ausdruck "bescheiden" die Bedeutung mit, daß es nur an unserer menschlichen Art des Erkennens liege, wenn wir die

Dinge an sich nicht erkennen können. Auch die immer wiederkehrende Betonung, daß wir nur oder bloß Erscheinungen oder Vorstellungen besäßen, deutet diese Unvollkommenheit menschlichen Erkennens an (vgl. § 100):

"Allein Erscheinungen sind nur Vorstellungen von Dingen, die, nach dem, was sie an sich sein mögen, unerkant 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 unsrer Erkenntnisphäre"(A 190 - B 235). "..., das 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"(V: 154). "..., was wir äußere Gegenstände nennen, nichts anders als bloße Vorstellungen unserer Sinnlichkeit sein, deren Form der Raum ist, deren wahres Correlatum aber, d.i. das Ding an sich selbst, dadurch gar nicht erkannt wird, noch erkannt werden kann"(A 30 - B 45). "In der Tat, wenn wir die Gegenstände der Sinne, wie billig, als bloße Erscheinungen ansehen, so gestehen wir hierdurch doch zugleich, daß ihnen ein Ding an sich selbst zum Grunde liege, ob wir dasselbe gleich nicht, wie es an sich beschaffen sei, sondern nur seine Erscheinung, d.i. die Art, wie unsre Sinnen von diesem unbekanntem Etwas affiziert werden, kennen"(ProI.: § 32).

Kant hat demnach menschliche Erkenntnis vor dem Hintergrund einer nicht sinnlichen Erkenntnis her bedacht, deren Ideal vollkommene Erkenntnis des Urwesens (Gottes) ist (zur Vertiefung dieser Überlegungen s. § 169).

§ 131: Multiple Perspektivität.- Folgt man Kants Unterscheidung in sinnliche und intellektuelle Anschauung, dann wird deutlich, daß Kants kritische Philosophie nicht bloß menschliche Vermögen zum Inhalt hat. Vielmehr wurden diese von Kant hinsichtlich der Sinnlichkeit als bloß abgeleitet, abhängig und nicht vollkommen eingeschätzt. Der Mensch gehöre einer "niederen Stufe" der "Geschöpfe" an (KpV: A 147), sei nicht Tier, noch rein vernünftiges Wesen, sondern eine Art Mischung (vgl. etwa KU: B 15 sowie oben § 39).

Berücksichtigt man diese mehrfache Perspektive, dann wird verständlicher, wieso es für Kant kein Widerspruch war, die Existenz der Dinge an sich und zugleich ihre Unerkennbarkeit zu behaupten. Denn die Existenzbehauptung ist derjenigen Perspektive zuzurechnen, die eine intellektuelle Anschauung annimmt, während die Unerkennbarkeit dem sinnlichen Erkennen zukommt. Wenn auch auf diese Weise die Widerspruchsproblematik sich auflösen mag, die Problemlage ist damit noch nicht geklärt. Denn es bleibt nun zu fragen, welchen Status innerhalb der kritischen Philosophie die Annahme einer intellektuellen Anschauung hat, die "nicht die unsrige ist, von welcher wir auch die Möglichkeit nicht einsehen können"(B 307).

In der Konzeption eines existierenden und sinnlich unerkennbaren Dinges an sich werden beide Perspektiven zusammengeführt, aber noch nicht in einem Begriff vereinigt. Wenn Kant das Wort "Noumenon" im negativen Verstande dadurch bestimmte (s. § 99), daß es ein durch den menschlichen Verstand ohne alle Sinnlichkeit gedachtes Ding an sich sein soll, dann sind beide Perspektiven in einem Begriff verbunden. Auch in dem Konzept der transzendentalen Idealität von Raum und Zeit werden beide Perspektiven verschmolzen, denn diese sollen als sinnliche Anschauungsformen nicht die Dinge an sich charakterisieren können (s. § 102).

Beachtet man die multiple Perspektivität bei Kant nicht, wird es unverständlich, wieso Kant die Unerkennbarkeit der Dinge an sich hat behaupten und andererseits ihnen entschieden Zeit- und Räumlichkeit hat aberkennen können. Dies ist Kant schon seit dem Ende der 1780er Jahre vorgeworfen worden (vgl. H. Vaihinger 1970, Bd. 2: 312 ff.). Nun hat Kant allein die sinnliche und nicht die übersinnliche Unerkennbarkeit angenommen. Weiterhin soll ja gerade die Unerkennbarkeit der Sinnlichkeit und damit Raum und Zeit verschuldet sein. Also konnte Kant wegen der multiplen Perspektivität widerspruchsfrei den Dingen an sich einerseits ihre Zeit- und Räumlichkeit absprechen und andererseits (nur) ihre Eigenschaften dahingestellt sein lassen (: "... ihre Eigenschaften lassen wir dahin gestellt sein" (Prolog.: § 17)).

Werden die multiplen Perspektiven nicht auseinandergehalten, entstehen Widersprüche. Der über zweihundertjährige Streit um Kants Position, ob dieser Idealist oder Realist gewesen sei und ob die Konzeption eines Dinges an sich widersprüchlich sei oder nicht, verdankt sich vermutlich wesentlich der Konzeption multipler Erkenntnisreferenzen, die Kant - wie man den Zitaten entnehmen kann - zwar angegeben, aber nicht systematisch entfaltet hat, was die Interpretation erschwert (hat). Diese Interpretationskonstellation wird noch zusätzlich von der Art, wie Kant seine Gedanken ausdrückte, belastet. Denn sein Wortgebrauch ist häufig derart vieldeutig, daß erst ausgiebige Kontextanalysen einige Deutungen plausibler als andere werden lassen, was allerdings historisches Interesse voraussetzt (vgl. § 22). Zu solchen unterbestimmten Textpassagen gehört auch Kants "Widerlegung des Idealismus" in der zweiten Auflage der Kritik der reinen Vernunft.

3.2 Zu Kants Widerlegung des Idealismus

§ 132: Interpretationsalternativen.- Der für die Interpretation von Kants Widerlegung des Idealismus relevanteste Satz lautet:

"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).

Der Satz drückt u.a. vielleicht aus, daß das Ding außer mir nicht die Vorstellung des Dinges außer mir sei. Wenn aber das Ding außer mir keine Vorstellung sein sollte, dann läge hier ein realistisches (s. § 104) Dingverständnis vor. Aber welche Bedeutung hat hier das Wort "Ding"? Ist das Ding an sich gemeint (B. Erdmann 1878: 201 f.)? Dann würde sich der Widersprüchlichkeitsvorwurf hinsichtlich des Ding-an-sich-Konzeptes verschärfen, weil hier dann trotz der Unerkennbarkeit des Dinges an sich für Menschen dennoch bewiesen würde, was Erdmann auch unterstellte:

"Das allerdings ist unzweifelhaft, dass der Beweis, wird er gemäß dem consequent festgehaltenen, allgemeinen Gedanken der kritischen Grenzbestimmung interpretiert, einen offenbaren Selbstwiderspruch enthält: er macht von den Kategorien der Realität, des Daseins, der Substanz und mittelbar der Causalität einen offenbaren transscendentalen Gebrauch"(B. Erdmann 1878: 202/203).

Eine solche Interpretation hielt H. Vaihinger (1884: 132 Anm.) für falsch. Nach ihm ist das Ding ein "Gegenstand ausser uns im Raume"(131), also ein Körper. Vaihinger konfrontierte diese Interpretation mit Kants Behauptung in der ersten Auflage der Kritik der reinen Vernunft:

"Nun sind aber äußere Gegenstände (die Körper) bloß Erscheinungen, mithin auch nichts anders, als eine Art meiner Vorstellungen, deren Gegenstände nur durch diese Vorstellungen etwas sind, von ihnen abgesondert aber nichts sein"(A 370).

Vaihinger (1884) meinte angesichts dieser Konfrontation, daß keine "noch so künstliche Interpretation (...) jemals im Stande sein" werde, "den schreienden Gegensatz (...) hinwegzudisputieren"(131).

K. Fischer interpretierte das "Ding außer mir" als Körper, der Ding an sich sei:

gesetzt (s. § 100), das zugleich Grundlage des transscendentalen Idealismus ist (s. § 102). Ist der Überschrift nicht zu entnehmen, wogegen nun argumentiert werden soll - Doch Kants Widerlegung beginnt mit einer Klärung

Kant "ließ die Dinge außer uns, die Körper und die Materie Dinge an sich sein. Und so zerstörte Kant an dieser Stelle den transscendentalen Idealismus, indem er ihn vertheidigen und wider alle Verwechslung mit dem empirischen schützen wollte"(K. Fischer 1892: 228).

Am ausführlichsten hat bisher W. Müller-Lauter eine den bisherigen Interpretationsvarianten völlig entgegengesetzte Auslegung vorgeschlagen. Der oben zitierte Satz Kants sei eine Verkürzung. Es dürfe nicht heißen: "die bloße Vorstellung", sondern: "die bloße innere Vorstellung":

"Der von Vaihinger herangezogene Satz B 275 soll daher besagen, daß die Wahrnehmung des Beharrlichen nicht durch die bloße innere Vorstellung von einem Dinge außer mir möglich ist"(W. Müller-Lauter 1964: 80).

Korrigiert man den Satz B 275 auf diese Weise, dann kann das Ding somit selbst Vorstellung sein, wodurch sich die Widersprüchlichkeit, die Erdmann, Vaihinger oder Fischer meinten feststellen zu können, nicht mehr ergeben. Allerdings muß man dann den Text hierfür ergänzen.

W. Müller-Lauter (1964) meinte, der Argumentationszusammenhang rechtfertige dies: "Stellt man" die von Vaihinger herangezogenen Textstellen "jedoch in den jeweiligen Argumentationszusammenhang zurück, dem sie entnommen sind, so verschwindet der scheinbare Widerspruch"(79).

Die folgenden Interpretationen sollen allein die Frage prüfen, ob der Ausdruck "Ding außer mir" bedeutet, daß das Ding nicht menschlichen Vorstellungsvermögen angehöre. Alle weiteren Problemlagen, wie ^{die}der Unmittelbarkeit oder des Schemas der Beharrlichkeit, werden nicht erörtert. Auch werden Kants spätere Reflexionen nicht diskutiert (vgl. P. Guyer 1983), da dies aus dem Argumentationsrahmen dieser Arbeit herausführen würde, ohne daß dies für Überlegungen in den Abstraktionsbereichen dieses Kapitels nützliches Gedankenmaterial brächte.

§ 133: Beweisansatz: materialer Idealismus.- Kant gab der Textpassage, aus der der so kontroverse Satz stammt, der im vorigen Paragraphen zitiert worden ist, die Überschrift: "Widerlegung des Idealismus". Da Kant zwischen transzendentalen und empirischem Idealismus unterschied (s. § 104), wobei seine Ablehnung des Idealismus in den Prolegomena das Ding an sich voraussetzt (s. § 100), das zugleich Grundlage des transzendentalen Idealismus ist (s. § 102), ist der Überschrift nicht zu entnehmen, wogegen nun argumentiert werden soll. Doch Kants Darlegung beginnt mit einer Klärung

des Sprachgebrauchs:

"Der Idealismus (ich verstehe den materialen) ist die Theorie, welche das Dasein der Gegenstände im Raum außer uns entweder bloß für zweifelhaft und unerweislich, oder für falsch und unmöglich erklärt; der erstere ist der problematische des Cartesius, der nur Eine empirische Behauptung (assertio), nämlich: Ich bin, für ungezweifelt erklärt; der zweite ist der dogmatische des Berkeley, der den Raum, mit allen den Dingen, welchen er als unabtrennbare Bedingung anhängt, für etwas, was an sich selbst unmöglich sei, und darum auch die Dinge im Raum für bloße Einbildungen erklärt. Der dogmatische Idealismus ist unvermeidlich, wenn man den Raum als Eigenschaft, die den Dingen an sich zukommen soll, ansieht; denn da ist er mit allem, dem er zur Bedingung dient, ein Unding. Der Grund zu diesem Idealismus aber ist von uns in der transz. Ästhetik gehoben. Der problematische, der nichts hierüber behauptet, sondern nur das Unvermögen, ein Dasein außer uns dem unsrigen durch unmittelbare Erfahrung zu beweisen, vorgibt, ist vernünftig und einer gründlichen philosophischen Denkungsart gemäß; nämlich, bevor ein hinreichender Beweis gefunden worden, kein entscheidendes Urteil zu erlauben" (B 274/275).

Der materiale Idealismus bezieht sich also auf das "Dasein der Gegenstände im Raum außer uns". Welcher Gebrauch des Wortes "Gegenstand" liegt hier vor? Kann ein Ding an sich gemeint sein? Da es sich um "Gegenstände im Raum" handeln soll, dürfte nach der Lehre von der transzendentalen Idealität des Raumes kein Ding an sich gemeint sein. Diese Lehre wird von Kant auch in dem zitierten Text herangezogen: "Der dogmatische Idealismus ist unvermeidlich, wenn man den Raum als Eigenschaft, die den Dingen an sich zukommen soll, ansieht; denn da ist er mit allem, dem er zu Bedingung dient, ein Unding". Der Gegenstand im Raum kann demnach kein Ding an sich sein. Also bezieht der materiale Idealismus sich nicht auf Dinge an sich, sondern auf Gegenstände oder Dinge im Raum. Diese sollen im materialen Idealismus als problematisch oder als Einbildung eingeschätzt werden. Der dogmatische Idealismus sei in der transzendentalen Ästhetik schon zurückgewiesen worden. Kant wollte also nur noch den problematischen Idealismus widerlegen. Die Beweisaufgabe müßte demnach lauten: Wie sind Gegenstände im Raum als nicht mehr problematisch zu beurteilen?

Da Kant nun Gegenstände im Raum als Körper bestimmte ("Gegenstände äußerer Anschauung (Körper)" (A 411 - B 469; vgl. § 103)), die "bloße Erscheinungen" (A 357) seien und Erscheinungen "nur in unsrer Sinnlichkeit" "existieren" (A 127), also "nur Vorstellungen" (B 164) seien, ist in der Tat nachvollziehbar, daß Vaihinger meinte, einen "schreienden Gegensatz" (s.o.) feststellen zu können, wenn man, wie schon zitiert worden ist, in der Beweisführung liest: "ein Ding außer mir und nicht durch die bloße Vorstellung eines Dinges außer mir" (B 275). Hat Kant in seiner Beweisführung den Beweis-

ansatz, nämlich seine Charakterisierung des materialen Idealismus, verlassen?

§ 134: Was heißt "außer mir"?- Doch was bedeutet "außer mir" und "bloße" in dem Ausdruck "ein Ding außer mir und nicht durch die bloße Vorstellung eines Dinges außer mir"? Der oben schon ausführlich zitierte Text (B 274/275) läßt folgende Aufschlüsse zu: Der problematische Idealismus soll "nur Eine empirische Behauptung (assertio), nämlich: Ich bin, für ungezweifelt" halten. Diese Angabe hat Kant weiter ausgeführt. Der problematische Idealismus behaupte "nur das Unvermögen, ein Dasein außer dem unsrigen durch unmittelbare Erfahrung zu beweisen". Danach bezieht sich das "unsrigen" auf das empirisch unbezweifelte `Ich` und das "außer" auf dasjenige, was dieses Ich nicht ist. Das sollen hier die Gegenstände im Raum (die Körper) sein. Diese hält nach Kant der problematische Idealismus für zweifelhaft. Der problematische Idealismus sei Konsequenz des Unvermögens, "ein Dasein außer dem unsrigen durch unmittelbare Erfahrung zu beweisen". Zwei Erfahrungen sind also auseinanderzuhalten: Ich-Erfahrung und Körper-Erfahrung. Das Ich sei nicht der Körper. Der Körper sei `außer` dem Ich. Die Ich-Erfahrung sei unzweifelhaft und die Körper-Erfahrung zweifelhaft. Hieraus resultiert die Beweisaufgabe:

"Der verlangte Beweis muß also dartun, daß wir von äußeren Dingen auch Erfahrung und nicht bloß Einbildung haben; welches wohl nicht anders wird geschehen können, als wenn man beweisen kann, daß selbst unsere innere, dem Cartesius unbezweifelte, Erfahrung nur unter Voraussetzung äußerer Erfahrung möglich sei"(B 275).

In der Beweisaufgabe liest man nicht von "Dingen außer uns" , sondern von "äußeren Dingen". Der Ausdruck "äußeren" kann hier - isoliert bedacht - beides bedeuten: "Ding außer uns" und "Ding im Raum". Wichtiger ist das Wörtchen "bloß" in dem Zitat. Es wird Erfahrung äußerer Dinge von bloßer Einbildung äußerer Dinge unterschieden. Schließlich: Es wird die Ich-Erfahrung als `innere` von der Ding-Erfahrung (Körper-Erfahrung) als `äußerer` Erfahrung abgesetzt.

Der gesamte bisherige Text bietet keinen Anlaß, von Dingen an sich auszugehen oder gar - im Widerspruch zu seiner sonstigen Lehre - von Körpern, die nicht der Erfahrung und damit menschlichen Vermögen angehören. "Gegenstände im Raum außer mir" bedeutet: "Körper, die ich nicht bin, aber meiner äußeren Erfahrung zugehören". Kants Lehrsatz bleibt ganz in diesem Kontext:

"Das bloße, aber empirisch bestimmte, Bewußtsein meines eigenen Daseins beweiset das Dasein der Gegenstände im Raum außer mir" (B 275).

§ 135: "Außer mir" bedeutet "in mir" im weiteren Sinn.- Beweisansatz, Aufgabenstellung und Lehrsatz haben den transzendentalen Idealismus Kants nicht verlassen. Es bleibt somit nur, die Darlegung des Beweises näher zu bedenken, in dem der strittige Satz vorkommt (es wird die in der Vorrede zur zweiten Auflage vorgeschlagene verbesserte Fassung zitiert):

"Ich bin mir meines Daseins als in der Zeit bestimmt bewußt. Alle Zeitbestimmung setzt etwas Beharrliches in der Wahrnehmung voraus. Dieses Beharrliche aber kann nicht eine Anschauung in mir sein. Denn alle Bestimmungsgründe meines Daseins, die in mir angetroffen werden können, sind Vorstellungen, und bedürfen, als solche, selbst ein von ihnen unterschiedenes Beharrliches, worauf in Beziehung der Wechsel derselben, mithin mein Dasein in der Zeit, darin sie wechseln, bestimmt werden könne. Also ist die Wahrnehmung dieses Beharrlichen nur durch ein Ding außer mir und nicht durch die bloße Vorstellung eines Dinges außer mir möglich. Folglich ist die Bestimmung meines Daseins in der Zeit nur durch die Existenz wirklicher Dinge, die ich außer mir wahrnehme, möglich. Nun ist das Bewußtsein in der Zeit mit dem Bewußtsein der Möglichkeit dieser Zeitbestimmung notwendig verbunden: Also ist es auch mit der Existenz der Dinge außer mir, als Bedingung der Zeitbestimmung, notwendig verbunden; d. i. das Bewußtsein meines eigenen Daseins ist zugleich ein unmittelbares Bewußtsein des Daseins anderer Dinge außer mir" (B 275/276).

"Mein Dasein in der Zeit" ist das schon bekannte, erfahrene Ich. Es sei zeitlich bestimmt. Zeitbestimmung setze Beharrliches voraus. Dies Beharrliche sei keine Anschauung in mir. Es ist somit nicht in der inneren Erfahrung zu suchen, sondern woanders: "Also ist die Wahrnehmung dieses Beharrlichen nur durch ein Ding außer mir und nicht durch die bloße Vorstellung eines Dinges außer mir möglich". Das "Ding außer mir" ist nicht das "äußere Ding" (Körper), weil der Ausdruck "Ding außer mir" zunächst nur eine negative Bestimmung angibt, nämlich daß es keine bloße Vorstellung eines Dinges außer mir sei, keine bloße Einbildung²¹⁾. Hier kehrt vermutlich jene Gegenüberstellung wieder, auf die oben schon aufmerksam gemacht wurde: "daß wir von Dingen auch Erfahrung und nicht bloß Einbildung haben". Der ganze Beweis bestimmt nicht positiv das Ding außer mir als Gegenstand im Raume (Körper), sondern begnügt sich damit zu zeigen, daß Dinge außer mir wirklich vorhanden und wahrnehmbar sein müssen, weil nur dort das Beharrliche als Bedingung der Zeitbestimmung möglich sei. Der Beweis ist insofern unvollständig, als Kant noch hätte darlegen müssen, daß das Ding außer mir, das Bedingung der Zeitbestimmung sein soll, nur ein Gegenstand im Raume sein

könne.

Die vorgeführte Interpretation geht nur vom unmittelbaren Text der 'Widerlegung des Idealismus' aus. Sie kommt letztlich zu dem gleichen Ergebnis wie Müller-Lauter (s. § 132)²²⁾, der weniger den Text der Widerlegung selbst analysiert, als vielmehr ergänzende und Parallelstellen zur Erläuterung herangezogen hat. Insofern komplementieren sich beide Interpretationen. Diese Interpretationsvariante ist nur in^{dem} Maße plausibel, wie man es für zulässig erachtet, den Kontext als Interpretationshilfe für einzelne Sätze und Worte heranzuziehen. Jegliche Unklarheit läßt sich auch hierdurch nicht beseitigen. Es bleibt die Frage, warum Kant nicht von "innerer Vorstellung" schrieb. Berücksichtigt man, daß Kant auch sonst sich vielfach unterbestimmt ausdrückte, wenn der Kontext kompensierte, man denke etwa an die Ausdrücke "a priori", "Erkenntnis", "Ding an sich", "Objekt" usw., dann ist vielleicht hier ein Charakteristikum der Darlegungsweise Kants zu vermuten.

3.3 Zur Bestimmung von Kants Position im Idealismus/Realismus-Streit

§ 136: Problemstellung.- Wie immer der Ausdruck "ein Ding außer mir und nicht durch die bloße Vorstellung eines Dinges außer mir" (B 275) von Kant gemeint gewesen sein mag, seine Beweisabsicht für die 'Widerlegung des Idealismus' hat er eindeutiger formuliert: "Der verlangte Beweis muß also dartun, daß wir von äußeren Dingen auch Erfahrung und nicht bloß Einbildung haben" (B 275), wobei der 'Lehrsatz' verdeutlicht, daß "äußere Dinge" "Gegenstände im Raum" bedeutet. Da nun dasjenige, "was ein Gegenstand äußerer Sinne ist, (...) Körper" (A 342 - B 400) heißt, kann man Kants Beweisabsicht auch anders formulieren: Der verlangte Beweis muß dartun, daß wir von Körpern auch Erfahrung und nicht bloß Einbildung haben. Da nun "Körper bloße Erscheinungen unseres äußeren Sinnes, und nicht Dinge an sich selbst sind" (A 357), ergibt sich die oben (s. §§ 103 f.) schon angedeutete Problemlage, wieso Kant die Auffassung, daß Körper "bloße Erscheinungen unseres äußeren Sinnes" seien, "empirischen Realismus" nannte.

Was immer Kant meinte bewiesen zu haben, seine Beweisabsicht betraf den von ihm so genannten "empirischen Realismus", der "Idealismus" heißen müßte, wenn Kant nicht noch die Existenz der Dinge an sich angenommen hätte. Aber was begründet außer den Worten die Gemeinsamkeiten von transzendentalen und empirischen Idealismus sowie transzendentalen und empiri-

schem Realismus? Schließlich ist unabhängig von Kants eigenem Sprachgebrauch zu fragen, ob er erkenntnistheoretischer Realist oder Idealist war.

§ 137: Gemeinsamkeit zwischen transzendentalen bzw. empirischen Idealismus und Realismus.- Untersucht man Kants systematische Gegenüberstellung von transzendentalen Idealismus bzw. Realismus und von empirischen Idealismus bzw. Realismus unter dem Gesichtspunkt, ob ein gemeinsamer Gedanke trotz aller Heterogenität (s. § 104) diese Systematik leitet, dann fällt zunächst auf, daß Elemente der Sinnlichkeit in beiden Unterteilungen berücksichtigt werden.

Dem transzendentalen Idealist bestimmen Anschauungen nicht die Dinge an sich, während der transzendente Realist gerade davon ausgeht (vgl. § 102). Es handelt sich demnach um ein Bestimmungsverhältnis zwischen sinnlicher Anschauung und Ding an sich. Einmal wird dieses Verhältnis negiert und das andere Mal behauptet.

Vergleicht man dieses Verhältnis mit der Unterscheidung in einen empirischen Idealismus und empirischen Realismus, dann wird deutlich, daß nicht nur die sinnliche Anschauung als Glied in einer Verhältnisangabe wiederkehrt:

Allein diese Idealisten, "und unter ihnen vornehmlich Berkeley, sahen den Raum vor eine bloße empirische Vorstellung an, die eben so, wie die Erscheinungen in ihm, uns nur vermittelt der Erfahrung oder Wahrnehmung, zusammen mit allen seinen Bestimmungen bekannt würde; ich dagegen zeige zuerst: daß der Raum (und eben so die Zeit, auf welche Berkeley nicht Acht hatte) samt allen seinen Bestimmungen a priori von uns erkannt werden könne, weil er so wohl, als die Zeit uns vor aller Wahrnehmung, oder Erfahrung, als reine Form unserer Sinnlichkeit beiwohnt, und alle Anschauung derselben, mithin auch alle Erscheinungen möglich macht. Hieraus folgt: daß, da Wahrheit auf allgemeinen und notwendigen Gesetzen, als ihren Kriterien beruht, die Erfahrung bei Berkeley keine Kriterien der Wahrheit haben könne, weil den Erscheinungen derselben (von ihm) nichts a priori zum Grunde gelegt ward, woraus denn folgte, daß sie nichts als lauter Schein sei, dagegen bei uns Raum und Zeit (in Verbindung mit den reinen Verstandesbegriffen) a priori aller möglichen Erfahrung ihr Gesetz vorschreiben, welches zugleich das sichere Kriterium abgibt, in ihr Wahrheit von Schein zu unterscheiden"(V: 253/254 = 4: 374/375).

Sinnliche Anschauung (als Erscheinung) wird hier in ein Verhältnis zu apriorischen Elementen der Vermögen gesetzt, ob nun zu den Formen der reinen Anschauung oder auch noch zu den reinen Verstandesbegriffen, die allererst Erfahrung ermöglichen sollen. Nur wenn Apriorisches Empirisches positiv bestimmt, sei Wahrheit von Schein zu unterscheiden. Da es für

Berkeley die a priorischen Bestimmungsmöglichkeiten nicht gab, konnte er nach Kant auch nicht zwischen Wahrheit und Schein unterscheiden (vgl. A 376/377; A 491 ff. - B 519 ff.).

Kant hat demnach die Worte "Idealismus" und "Realismus" gebraucht, um spezifische Bestimmungsverhältnisse auszudrücken, entweder positiv (Realismus) oder negativ (Idealismus): Apriorisches mag sinnliche Anschauung bestimmen (empirischer Realismus) oder nicht (empirischer Idealismus) und sinnliche Anschauung mag ein Ding an sich bestimmen (transzendentaler Realismus) oder nicht (transzendentaler Idealismus).

In der langläufigen Idealismus-Realismuskontroverse sind Kants terminologische Festlegungen sind an die spezifischen Konzepte seiner Philosophie gebunden. Um eine systematisch-vergleichende Begrifflichkeit hat er sich nicht bemüht. Wie seine Hinweise auf Descartes und Berkeley andeuten, hat er sich jedoch in eine Problemtradition eingeordnet, wofür eine Wendung wie: "bis dahin bin ich mit jenen Idealisten auf einem Bekenntnisse" (V: 253) ein Indikator ist, gleichgültig, ob eine solche Einordnung als angemessen einzuschätzen ist oder nicht. Die dichotomisierende Verdopplung von "Idealismus" und "Realismus" ist also eine Eigentümlichkeit Kants. Wie ist diese Dichotomisierung mit der Tradition zu vermitteln? Hat sie einen verbindenden Problemhintergrund?

§ 138: Körper als verbindende Problemlage.- Nicht die Lehre vom Ding an sich oder die Konzeption a priorischer Elemente ist mit der erkenntnistheoretischen Idealismus/Realismus-Debatte zu vermitteln, sondern die Frage, ob Körper dem Erkennenden zugehören oder nicht. Das Körperproblem ist darüber hinaus das Gemeinsame der verschiedenen Arten von Idealismus und Realismus bei Kant, weil Anschauung beider Bezug ist. Denn "körperliche Dinge" sind "lediglich Erscheinungen, d.i. bloße Vorstellungsarten" (A 372), die nach Kant der Anschauung zuzurechnen sind (A 44 - B 61). Da aber Kant in der Subjektivierung der Körper dem erkenntnistheoretischen Idealismus gleicht und sich diesbezüglich einig wußte (V: 253), hatte er auch das Folgeproblem zu bewältigen, auf welche Weise Körper(-Wahrnehmungen) nicht mit Einbildungen zu verwechseln seien:

"Aus Wahrnehmungen kann nun, entweder durch ein bloßes Spiel der Einbildung, oder auch vermitteltst der Erfahrung, Erkenntnis der Gegenstände erzeugt werden. Und da können allerdings trüglische Vorstellungen entspringen, denen die Gegenstände nicht entsprechen und wobei die Täuschung bald einem Blendwerke der Einbildung (im Traume), bald einem Fehltritte der Urteilskraft (beim sogenannten Betrüge der Sinne) beizumessen ist. Um nun hierin dem falschen Scheine zu entgehen, verfährt man nach der Regel: Was mit einer Wahrneh-

mung nach empirischen Gesetzen zusammenhängt, ist wirklich"(A 376).

Ob Kant erkenntnistheoretischer Realist oder Idealist war, läßt sich hinsichtlich der Körper nicht eindeutig beantworten. Denn, berücksichtigt man nur die Angaben zum Körper und nicht zum Ding an sich, wäre Kant, wie mehrfach schon bemerkt worden ist, nur als Idealist einzuschätzen. Beachtet man, um der eindeutigen Antwort Willen, allein die Dinge an sich, verläßt man nicht nur die Angaben zum Körper, sondern auch den Bezug zur menschlichen Erkenntnis, weil die Dinge an sich für sinnliche Wesen nicht erkennbar sein sollen. Geht vielleicht "der Sinn der kritischen Begriffsbildung (...) in der landläufigen Idealismus-Realismuskontroverse (...), in welche Kant durch seine Gegner hineingezwungen wurde, nicht auf"(G. Lehmann 1969: 187)?

§ 139: Kants naiver Realismus hinsichtlich nicht-sinnlicher Anschauungs-erkenntnis.- Kant hat die Anschauungsart der sinnlichen Erkenntnis der Menschen als abgeleitet und als nicht ursprünglich eingeschätzt; diese Einschätzung ermöglichte ihm die Konzeption eines anschauenden Verstandes (vgl. § 129). Hätten wir Menschen eine intellektuelle Anschauung, schauten wir die "Dinge an, wie sie an sich sind"(V: 335). Kant hat sich also eine nicht-sinnliche Erfassung gedacht, ^{die} die Dinge, so wie sie an sich seien, soll erkennen können. Diese Dinge an sich gehören solchen gedachten Wesen, göttlichen oder Seelen ohne Sinnlichkeit (vgl. § 130), nicht an. Es handelt sich demnach um ein realistisch gemeintes Verhältnis zwischen Erfassung und Etwas. Da die Dinge in einem solchen Verhältnis sollen erkannt werden können, wie sie an sich seien, ist dieser Realismus ein naiver.

Welche Relevanz besitzt Kants Erwägung nicht-sinnlicher Erkenntnis? Zunächst ist zu berücksichtigen, daß nach Kant menschliche Erkenntnis wegen der Sinnlichkeit eine mindere Erkenntnis sei. Somit ist zu fragen, ob man eine Auffassung (Idealismus/Realismus) danach bestimmt, welcher Gegenstand von dieser gerade betroffen (z.B. menschliche Vermögen), oder danach, was nach dieser überhaupt (optimal) möglich sei (z.B. göttliche Erkenntnis).

Kant hat Tieren Sinnlichkeit und damit Vorstellungsfähigkeit zugerechnet, "aber kein Erkenntnis von Dingen; denn dazu gehört Verstand"(XII: 426 Anm.; vgl. A 546 - B 574). Angenommen, Kant hätte wegen seines fachlichen Interesses nur Tiere bedacht, dann würde man nicht aus der Feststellung, Tiere besäßen keine Ding-Erkenntnis, folgern dürfen, er hielte solche für unmög-

lich.

Nun hat Kant seine kritische Philosophie auf menschliche Vermögen bezogen. Hierzu brauchte er allerdings "die Idee von einem andern möglichen Verstande, als dem menschlichen" und er mußte "eine andere mögliche Anschauung in Gedanken haben", um "die unsrige als eine besondere Art, nämlich der, für welche Gegenstände nur als Erscheinungen gelten", auffassen zu können (KU: B 345/346). Kant hat demnach (auch explizit methodisch) seine kritische Philosophie vor dem Hintergrund anderer möglicher Vermögen bedacht. Nun sollen diese anderen, nicht sinnlichen Erkenntnisvermögen fähig sein, sich nicht mit Erscheinungen begnügen zu müssen, sondern Dinge an sich nicht-sinnlich erkennen zu können. Also hielt Kant es für möglich, Dinge an sich zu erkennen. Menschliche Unfähigkeit war somit für Kant keine Unfähigkeit jeglichen Erkennens.

Da die erkenntnistheoretische Unterscheidung in Idealismus und Realismus wenig sinnvoll wäre, würde mit ihr keine systematische und grundlegende Differenz gemeint sein, betrifft sie keine Differenz der Mängel oder Einschränkungen des Erkennens. Der Widerspruchsnachweis, daß eine Erfassung nicht ein Etwas zugleich erfassen und nicht erfassen könne, gilt für jegliches überhaupt erwägbar Erkennen, ob von Göttern, unsterblichen Seelen, Menschen, Tieren oder Maschinen. Wenn Kant also Wesen für denkbar hielt, die Dinge an sich erkennen können, ohne daß diese Dinge dem gedachten Wesen angehören, dann ergibt sich aus dieser Annahme, daß Kant - systematisch bedacht - als erkenntnistheoretischer naiver Realist einzuschätzen ist.

§ 140: Verfehlung der Problemlage bei den Interpreten und Kant.- Erst wenn man also die Frage, ob Kant Realist oder Idealist gewesen sei, systematisch stellt und damit auf alle von Kant bedachten erkennenden Wesen bezieht, also nicht bloß Kants Äußerungen über die eingeschränkten menschlichen Vermögen beachtet, erst dann wird diese Frage beantwortbar. Das Untersuchungsobjekt der kritischen Philosophie sind nach Kant zwar die a priori Elemente der menschlichen Vermögen, also nicht die der tierischen oder die der allein intelligibelen, aber da nach ihm die menschlichen Vermögen wegen der Sinnlichkeit auch tierisch sind, dürfen deren Konzepte nicht Entscheidungsbezug für die erkenntnistheoretische Frage sein. Diejenigen Interpreten, die allein von Kants Äußerungen über menschliches Erkennen ausgehen, verfehlen damit hinsichtlich des Idealismus/Realismus-Problems die Problemlage.

Auch Kant hat mit seiner Wortwahl die Problemlage verdeckt. Obgleich er menschliches Erkennen wegen seiner Sinnlichkeit als abgeleitet und nicht ursprünglich eingeschätzt und im Rückblick auch formuliert hat, daß man das Konzept einer anderen als menschlich-sinnlichen Anschauung im Gedanken haben müsse, um das Konzept der Erscheinung in der Kritik der reinen Vernunft einschätzen zu können (KU: B 345/346), hat er seine Begriffe zu den Worten "Idealismus" und "Realismus" gerade auf dieses abgeleitete und nicht ursprüngliche Erkennen abgestellt. Hätte Kant mit seiner Konzeption menschlicher Vermögen und seiner Wortwahl nicht auch noch zugleich zum Idealismus/Realismus-Problem Stellung nehmen wollen, wäre von dieser Problemlage her auch kein Einwand zu entwickeln. Da er sich aber gegen den erkenntnistheoretischen Idealismus gewandt (V: 152 f.) und sich insbesondere von Berkeleys Position distanziert hat (s. V: 157 u. 253; B 71, B 274), ist zu fragen, ob er die Problemlage insofern verfehlt hat, als er von der durch Sinnlichkeit geminderten Erkenntnis des Menschen ausging, andererseits auch nicht bei ihr verblieb, sondern zur Kontrastierung die Konzeption nicht-sinnlicher Erkenntnis nutzte, wodurch sich verschiedene Perspektiven mischten (s. § 131).

§ 141: Resümee.- Zusammenfassend ergibt sich somit: Hinsichtlich der Annahme nicht-sinnlicher Erkenntnis war Kant naiver Realist, weil er es für möglich hielt, daß nicht-sinnliches (intellektuelles) Erkennen Dinge erfasse, wie sie an sich seien. Menschliches Erkennen war für Kant wegen der Sinnlichkeit zu einem solchen Realismus nicht fähig. Zwar können Menschen sich eine nicht-sinnliche Erkenntnis und die zugehörigen Dinge an sich mit Hilfe der Vernunft denken, aber sie selbst haben mit ihrem Verstand und der Sinnlichkeit keinen Zugang. Das mit menschlichem Verstand gedachte Ding an sich ist nur als Grenzbegriff (Noumenon im negativen Verstande) konzipierbar. Dieser Grenzbegriff macht die Sinnlichkeit und damit den tierischen Anteil am Erkennen deutlich. Sinnlichkeit verstattet nur Erscheinung von Dingen an sich zu haben und keine Erkenntnis. Hierauf baut Kants Unterscheidung in transzendentalen Idealismus und Realismus auf. Diese Unterscheidung hat wenig mit dem Idealismus/Realismus-Problem zu tun. Vielmehr setzt sie den naiven Realismus der nicht-sinnlichen Erkenntnis voraus, um dann wegen der Sinnlichkeit des Menschen die Unerkennbarkeit der Dinge an sich für den Menschen zu behaupten. Dieses Sinnlichkeitskonzept verband Kant zugleich mit der traditionellen erkenntnistheoretischen Frage, ob man Körper (Außenwelt) annehmen dürfe, die nicht Bestandteil des Erkennenden seien. Kant hat somit diese erkenntnistheoretische Problemlage auf die derart anthropologisch konzipierte Konstellation zugeschnitten. Kör-

per waren ihm Vorstellungen, die keine Einbildungen seien. Dies nannte er zur Überraschung vieler, die diese Auffassung mit der Berkeleys verglichen, "empirischen Realismus". Doch Kants Widerspruch, er sei kein Idealist, da er doch die Dinge an sich annehme, führte nicht zu einer Klärung, ja sein Widerlegungsversuch des Idealismus erhöhte noch die Verwirrung.

Zu dieser begrifflich und terminologisch verfahrenen Situation kommt noch hinzu, daß in der bisherigen Diskussion der Idealismus/Realismus-Problemlage der problemadäquate Erwägungsbereich nicht versucht worden ist zu bedenken: Welche Konstellationen sind abstrakt (Erwägungsbereich) zwischen Erfassungen und Etwassen (Referenzbereich) denkbar? Es besteht eine erstaunliche Sicherheit unter entschiedenen Realisten und Idealisten sowie Skeptikern, daß die diskutierten Möglichkeiten, die alle unthematisiert unilateral orientiert sind, die Lösungsmöglichkeiten erschöpfen.

Wenigstensigt man über dieser Fragestellung die vorläufigen Ergebnisse Kants, dann fällt eine erstaunliche Folgerichtigkeit auf. Man lese etwa folgenden (kritischen) Text aus der Prolegomena:

Neben die Einheit der Objekte wird doch lediglich durch den Verstand bestimmt, und zwar nach Bedingungen, die in seiner eigenen Natur liegen, und so ist der Verstand der Ursprung der allgemeinen Ordnung der Natur. Denn er alle Erscheinungen unter seine eigene Gesetze faßt, und dadurch alles erst Erfahrung (Phänomen) nach sich bringt, was nur durch Erfahrung erkannt werden soll, seinen Gesetzen unterworfen wird. (Aber wir haben es nicht mit der Natur der Dinge an sich selbst zu tun, die ist sowohl von Bedingungen unserer Sinnlichkeit als des Verstandes unabhängig, sondern mit der Natur, als einem Gegenstande möglicher Erfahrung). Und so macht er der Verstand, indem er diese Möglichkeit macht, zugleich, daß überhaupt entweder gar kein Gegenstand der Erfahrung oder eine Natur ist. (Proleg. § 38)

Für den Vergleich mit dem noch zu zitierenden vorläufigen Text sind folgende Gedanken hervorzuheben:

1. Die Einheit der Objekte wird von dem Verstand bestimmt.
2. Der Verstand ist Ursprung der allgemeinen Ordnung der Natur.
3. Der Verstand unterwirft die Erscheinungen seinen Gesetzen.

Man vergleiche das Zitat aus den Prolegomena des Verstandes mit dem Text