

# DER GOTTESBEGRIFF IN KANTS THEORETISCHER PHILOSOPHIE

vorgelegt von  
M.A. in Philosophie  
José Manuel Petterson Manchong  
aus Nombre de Dios-Colón (Panamá)

von der Fakultät I – Geisteswissenschaften  
der Technischen Universität Berlin  
zur Erlangung des akademischen Grades

Doktor der Philosophie  
- Dr. phil. -

genehmigte Dissertation

Promotionsausschuss:

Vorsitzender: Prof. Dr. Felix Escher

Berichter: Prof. Dr. Günter Abel

Berichter: Prof. Dr. Thomas Gil

Tag der wissenschaftlichen Aussprache: 28. März 2008

Berlin 2008

D 83

## VORWORT

Die vorliegende Arbeit ist im Wintersemester 2007/2008 von der Fakultät I (Geisteswissenschaften) der Technischen Universität Berlin als Dissertation angenommen worden.

Ich bedanke mich bei Prof. Dr. Günter Abel, der sowohl meine Masterarbeit als auch diese Dissertation während der Jahre meines Studienaufenthalts in Berlin begleitet hat. Es ist mir wichtig meine Dankbarkeit hervorzuheben, denn in den letzten Jahren musste ich unter schwierigen Umständen die Redaktion und endgültige Fassung der vorliegenden Arbeit erstellen. Doch gab es in dieser ganzen Zeit keinen Zweifel daran, dass ich diese Dissertationsarbeit erfolgreich abgeschlossen würde.

Für die Unterstützung von Professoren und Dozenten aber auch Kommilitonen nicht nur von TU Berlin sondern auch von FU und HU Berlin bin ich ebenfalls sehr dankbar. Das gilt vor allem für die Bereiche der antiken und mittelalterlichen und gegenwärtigen Philosophie, in denen ich Seminare, Vorlesungen, Kolloquium und Konferenzen besucht habe, bevor ich mich in die Philosophie Immanuel Kants fand. Mit Kant konnte ich diese Philosophiegeschichte zurückblicken und zugleich mit Hoffnung nach vorn schauen.

Es wurde mir deutlich, dass trotz der Erfolge der Naturwissenschaften und der Technik, die Metaphysik immer wieder ihre Stimme erhebt, um mit dem Mittel der Vernunft klarzumachen, dass das Leben mehr ist, als das was wir mit unserer Sinnlichkeit, und mit unserem Verstand verstehen und erkennen können, denn nicht umsonst hat sich bereits die Antike die Frage nach der Unsterblichkeit der Seele, Freiheit und Gottesdasein gestellt.

Für die formalen Korrekturen und die stilistische Verbesserung des Textes bin ich vielen Menschen innerhalb und ausserhalb der Universität dankbar. Zu ihnen zähle ich Susanne Klinzing, Rudolf Trapp, Matthias Lepschy, Katja Lucke, und auch andere, die genannt werden wollen.

Meine besondere Dankbarkeit aber gilt meinen Eltern, Lucia Manchong de Petterson und Domiciano Petterson Solis, die nicht mehr da sind, aber die unschätzbare Inspiration für mich verkörperten, durch Disziplin, Mut und Glaube alle Schwierigkeiten des Lebens zu überwinden. Meinem jüngeren Bruder, der sich mit mir freuen würde, wenn er da noch wäre und allen Mitgliedern unserer großen Familie widme ich diese Arbeit. Sie alle haben dazu beigetragen, dass diese Dissertation fertig gestellt werden konnte.

<b>INHALTSVERZEICHNIS</b>	
<b>I. Einleitung</b>	<b>1</b>
<b>II. Voraussetzungen des Erkenntnisbegriffs von Kant in Bezug auf den Gottesbegriff</b>	<b>8</b>
1. Über die Annahme des Phaenomenonsbegriffs innerhalb des Erkenntnisbegriffs bei Kant	16
2. Der Noumenonbegriff von Kant	30
2.1 Der Begriff "Noumenon" als ein notwendiger Erkenntnisbegriff	30
2.2 Der Noumenonbegriff als ein Prinzip der Erkenntnis a priori	33
2.3 Der Noumenonsbegriff in seinem negativem Gebrauch als Einheit der Erkenntnis	37
<b>III. Das Noumenon in der Begründung einer systematischen Erkenntnis</b>	<b>43</b>
1. Das Noumenon als eine transzendente Vernunftidee	43
2. Der Begriff Grund als Bestimmung des Gottesbegriffs	48
3. Der Grundbegriff in der Unterscheidung des logischen und realen Verstandesgebrauchs	51
4. Über die komplementäre Rolle des Verstandes und der Vernunft in der Bestimmung der Erkenntniseinheit	57
4.1 Über den realen Verstandesgebrauch im Urteil	57
4.2 Die Urteilskraft bei der Bestimmung der Allgemeinheit der theoretischen Erkenntnis	59
4.3 Über den subjektiven Vernunftbegriff	63
<b>IV. Die Beziehung des Gottesbegriffes auf das Grund-Folge-Verhältnis</b>	<b>68</b>
1. Über die Bedeutung der "absoluten Position des Dinges" zur Bestimmung des Gottesbegriffs im Urteil	72
2. Der Gottesbegriff als Realgrund	76
<b>V. Über die Erkenntniseinheit innerhalb der Vernunft</b>	<b>87</b>
1. Über den begrifflichen Charakter der Vernunfteinheit	87
1.1 Die Vernunfteinheit als eine Erkenntniseinheit eines logischen-transzendentalen Vernunftvermögens	87
1.2 Über die Allgemeinheit des Vernunftprinzips	95
1.3 Vernunftbegriffe als "richtige geschlossene Vernunftbegriffe"	98
1.4 Die Beziehung der Vernunfteinheit auf die Vollständigkeit der Erkenntnis	101

2. Die Vernunftideen als Prinzipien der Einheit und	106
Vollständigkeit der Erkenntnis	
2.1 Der Begriff der Idee als eine Einheit ausserhalb des menschlichen Denkens	106
2.2 Die transzendentalen Ideen als Einheiten der Vernunft	108
Vollständigkeit	
3. Die transzendentalen Apperzeption als der höchste Punkt der Erkenntniseinheit	116
3.1 Über die Erkenntnisfunktion der transzendentalen Apperzeption	119
3.2 Über die Reflexivität der Einheit der Apperzeption	126
<b>VI. Das Vernunftideal als das "perfectio Noumenon"</b>	<b>132</b>
1. Die Widersprüche des transzendentalen Vernunftvermögens bei der Bestimmung eines systematischen Ganzen der Erkenntnis	132
1.1 Über den Paralogismen als ein Widerspruch der Vernunft anhand der Suche nach dem Vernunftganzen	135
1.2 Über die Bedeutung der Auflösung der Antinomien bei der Bestimmung des Unbedingten Ganzen	138
1.3 Über den regulativen Status der Vernunfteinheit der systematischen Einheit der Erfahrungserkenntnis	146
1.4 Über das fiktionale "als ob" bei der Bestimmung der höchsten Erkenntniseinheit	152
2. Der Gottesbegriff als die höchste Erkenntniseinheit der spekulativen Erkenntnis	163
2.1 Über die Funktion des "Ideals überhaupt" bei der Bestimmung des transzendentalen Ideals	163
2.2 Der Idealbegriff als Grund des Erkennens	167
3. Das "perfectio Noumenon" als ein Prinzip der menschlichen Erkenntnis	172
4. Über die Beziehung der Einheit der Apperzeption auf das Vernunftideal	195
5. Über die Totalitätsansprüche des Ideals als "perfectio Noumenon"	200
<b>VII. Abschliessende Bemerkungen über die Funktion des Gottesbegriffs als höchster Erkenntnisgrund der theoretischen Erkenntnis</b>	<b>205</b>
<b>VIII. Bibliographie</b>	<b>213</b>

## I. Einleitung

In der vorliegenden Untersuchung setze ich mich mit Kants Bestimmung des Verhältnisses zwischen dem Gottesbegriff und dem Erkenntnisbegriff innerhalb der theoretischen Erkenntnis auseinander.

In den letzten Jahren kann man in der Kantliteratur ein steigendes Interesse für die Bedeutung und die Stellung des Gottesbegriffs in seiner „Transzendental-Philosophie“ feststellen. Es waren fast immer dieselben Autoren, die sich mit denselben Problemfeldern beschäftigt haben.

Was man in dieser Auseinandersetzung mit dem Thema feststellen kann, ist, dass diese Autoren in ihrer Forschungsarbeit ein Stück weiter kommen wollten, aber ohne andere Aspekte der Gottesproblematik von Kant zu berücksichtigen, die nach dem heutigen Stand der Forschung als unverzichtbar erscheinen, nämlich die erkenntnistheoretische Funktion des Gottesbegriffs, ausgehend von den vorkritischen Schriften von Kant. In diesem Sinne haben diese Autoren immer die Tendenz, Grundpositionen ihrer früheren Untersuchungen beizubehalten, weil sie die Beziehung der Ergebnisse Kants der vorkritischen Zeit auf die kritische Zeit seiner philosophischen Entwicklung nicht genug miteinbezogen haben.

Die meisten Autoren befassen sich mit unterschiedlichen Aspekten der Gottesproblematik, aber keiner von ihnen konzentriert sich auf die Bestimmung des theoretischen Verhältnisses des Gottesbegriffs zu dem Ideal, indem das Ideal als die höchste Erkenntniseinheit angesehen wird.

Josef Schmucker nimmt sich in seiner Untersuchung mit der Problematik der Interpretation der Lehre vom theoretischen Ideal in der „Dissertation von 1770“ viel Zeit, aber im Gegensatz zu unserer Arbeit, steht die Stellung des Gottesbegriffs in der „theoretischen Erkenntnis“ in seiner Arbeit nicht im Mittelpunkt, denn er befasst sich mit einer gesamten Darstellung des Gottesbegriffs von Kant, ohne einen bestimmten Bereich in Anspruch zu nehmen<sup>1</sup>.

Schmucker zielt in dieser Untersuchung viel mehr auf eine systematische Behandlung, insbesondere des Idealbegriffs in seinem „usus realis intellectus“ ab, was die These der Realgültigkeit der ontologischen Grundbegriffe des reinen Verstandes betrifft, aber nicht auf das Problem der Bestimmung des Gottesbegriffs innerhalb der theoretischen Erkenntnis.

Am Ende einer seiner Schriften, äußert Schmucker die Absicht, in einer zukünftigen Arbeit sich mit dem dritten theologischen Hauptstück der „Transzendentalen Dialektik“ der „Kritik der reinen Vernunft“<sup>2</sup> auseinanderzusetzen zu wollen. Obwohl er die von

---

<sup>1</sup> Sicherlich zählen die Untersuchungen von Josef Schmucker über die Gottesproblematik bei Kant zu den wichtigsten Beiträgen im deutschen Sprachraum, insbesondere seine Abhandlungen über die Bedeutung der vorkritischen Schriften von Kant bei der Rekonstruktion seines Gottesbegriffs. Seine Schriften „Die Ontotheologie des vorkritischen Kants“ von 1980 und „Kants vorkritische Kritik der Gottesbeweise“ von 1983, deuten auf den Versuch hin, mehr die Frage nach der Existenz Gottes und nicht die Funktion des Gottesbegriffes beim Denken und Erkennen klären zu wollen.

<sup>2</sup> In seiner Abhandlung „Kants vorkritische Kritik der Gottesbeweise. Ein Schlüssel zur Interpretation des theologischen Hauptstücks der transzendentalen Dialektik der Kritik der reinen Vernunft“, macht Schmucker deutlich, dass er einen wichtigen Punkt zur Rekonstruktion des Idealbegriffs vernach-

ihm dargestellten Thesen der vorkritischen Kritik Kants an den Gottesbeweisen als eine „Schlüsselfunktion“ betrachtet, ist er nicht bereit, in Bezug auf den Gottesbegriff einen direkten Zusammenhang zwischen der vorkritischen und der kritischen Periode zu sehen.

Es gibt sehr wenige Autoren, wie z.B. Peter Baumanns, der in einem kurzen Aufsatz im Jahr 1988, doch das „Vernunftideal“ in der „Kritik der reinen Vernunft“ aus den Ergebnissen der vorkritischen Zeit zu erklären versucht.

Die Klärung der Beziehung der Gottesproblematik in der „Kritik der reinen Vernunft“, ausgehend von den vorkritischen Schriften, besonders in einem engen Zusammenhang mit der „Dissertation von 1770“, ist sicherlich nicht einfach, denn dazu kommt das Problem des Bezugs des Gottesbegriffs auf den „Idealbegriff“, deren Interpretation den Kantforschern so viele Schwierigkeiten bereitet.

Eine der wichtigsten Thesen der „Dissertation von 1770“ war, dass der Gottesbegriff als „Vernunftideal“, „Grund des Erkennens“ und „Grund des Entstehens“ betrachtet wird<sup>3</sup>, aber damit haben sich wenige Autoren befasst. Was Kant mit einem Verhältnis des Gottesbegriffs bzw. Vernunftideals zum Grund des Erkennens und des Entstehens meint, wurde kaum erforscht, daher kann man diese Untersuchung auch als einen Beitrag zur Klärung dieses Verhältnisses betrachten.

Nach dieser These im § 9 der „Dissertation von 1770“ stellt Kant den Gottesbegriff in einen unmittelbaren Zusammenhang mit dem Begriff der Erkenntnis. Diese These hat Kant erstmals in der „Dissertation von 1770“ vertreten und später in der „Kritik der reinen Vernunft“ vollständig dargestellt.

P. Baumanns<sup>4</sup> wirft Josef Schmucker vor, dass er die „Transzendente Dialektik“ als Produkt der Auseinandersetzung mit der „traditionellen Metaphysik“ betrachtet und damit die Stellung der vorkritischen Schriften in der Behandlung der Rationaltheologie und der Rationalkosmologie nicht konsequent einbezogen hat.

Meine Aufgabe wird es aber nicht sein, den Gottesbegriff im Sinne der Letztbegründung der Erkenntnis zu behandeln. Denn in der Letztbegründungsproblematik der Erkenntnis geht man von dem Zusammenhang des Gottesbegriffs zu dem des Idealbegriffs aus, d.h. es handelt sich um die Umwandlung des Ideals, das seine Wirkung sowohl innerhalb der Sinnlichkeit aber auch innerhalb des Verstandes hat. Es muss aber betont werden, dass die Untersuchung einer unmittelbaren Präsenz des Ideals innerhalb der ganzen Erkenntnis auch einer der zentralen Punkte dieser Arbeit ist.

---

lässigt, nämlich die Prämissen, die Kant innerhalb der transzendentalen Ästhetik und Analytik liefert. Danach hat Schmucker vor, uns einen näheren Zusammenhang der vorkritischen Schriften zu dem theologischen Gottesbegriff des dritten Hauptstücks der transzendentalen Dialektik der Kritik der reinen Vernunft aufzuzeigen, aber ohne die Ästhetik und Analytik der „Kritik der reinen Vernunft“. Dies ist aber nicht möglich, denn der „Noumenonbegriff“, einer der zentralen Begriffe dieser Untersuchung, ist eine direkte Konsequenz der Sinnlichkeitstheorie von Kant, wonach wir über „Ding an sich“ als einen intelligiblen Gegenstand sprechen, weil wir keine unmittelbare Beziehung auf „ein Ding an sich“ als einen realen Gegenstand haben können. Ansonsten kann man später nicht von einem „perfectio Noumenon“ im Sinne eines transzendentalen Ideals reden, das Anspruch darauf hat, höchste Erkenntniseinheit zu sein, wie Kant in der transzendentalen Dialektik zu begründen versucht.

<sup>3</sup> Vgl. I. Kant: Die Dissertation von 1770, § 9.

<sup>4</sup> Baumanns, P.: Kants vierte Antinomie und das Ideal der reinen Vernunft, Kant-Studien Bd. 79, 1988 Bonn, S. 183.

In diesem Sinne stelle ich die Funktion des Gottesbegriffs als Ideal bei der Systematisierung der Erkenntnis als ein notwendiges Ganzes dar.

Ziel dieser Arbeit ist es aber nicht, die Idee des Gottesbegriffs als eine Letztbegründung darzustellen, sondern seine Funktion als „Vernunftideal“ innerhalb der Systematisierung der gesamten Erkenntnis zu erklären. In der Kantforschung gibt es auch Autoren, wie z.B. Otfried Höffe, die die Begründung des Erkenntnisbegriffs von Kant im Sinne einer Letztbegründung ablehnen.

O. Höffe geht von einer Grundthese der „Kritik der reinen Vernunft“ aus, um die von einigen Autoren verteidigte Position zu widerlegen, wonach die Erkenntnistheorie von Kant als ein Letztbegründungsversuch zu sehen sei, wenn Kant anmerkt, „(...) daß es zwei Stämme der menschlichen Vernunft gebe, die vielleicht aus einer gemeinschaftlichen, aber uns unbekanntem Wurzel entspringen, nämlich Sinnlichkeit und Verstand, durch deren ersteren uns Gegenstände gegeben durch den zweiten aber gedacht werden. Sofern nun die Sinnlichkeit Vorstellungen a priori enthalten sollte, welche die Bedingungen ausmachen, unter der uns Gegenstände gegeben werden, so würde sie zur Transzendental-Philosophie gehören“<sup>5</sup>.

O. Höffe macht anhand dieser Stelle der „Kritik der reinen Vernunft“ darauf aufmerksam, dass „das Fehlen einer weiteren Ableitung“ des zweifachen Ursprungs der menschlichen Erkenntnis mit „Kants Intention einer Vernunft Kritik“ zusammenhängt, dass er „nicht wie Descartes, der Deutsche Idealismus oder Husserl, eine Letztbegründung der Erkenntnis liefern will“<sup>6</sup>.

Das zeigt, wie O. Höffe weiter behauptet, „(...) daß eine Vernunft Kritik nicht das letzte Wort der Philosophie ist“<sup>7</sup>.

Die von O. Höffe hervorgehobene Beziehung der Erkenntnis auf die Letztbegründungsproblematik ist von großer Bedeutung, wenn man die Stelle des Gottesbegriffs innerhalb des Erkenntnisbegriffs von Kant untersucht, besonders wenn die Frage nach der Stelle des Gottesbegriffs innerhalb der theoretischen Philosophie gestellt wird.

Es soll aber, wie O. Höffe auch erklärt, die „Kritik der reinen Vernunft“ nicht an der Spitze der ganzen Philosophie betrachtet werden, wenn wir die Kritik in einer doppelten Rolle verstehen, nämlich als „Reflexionserkenntnis“ und als „Propädeutik (Vorübung)“<sup>8</sup>.

In der Begründung des Erkenntnisbegriffs von Kant steht die Lehre des „Noumenons“ im Mittelpunkt der Untersuchung, weil, mit Joachim Kopper gesprochen, das „Ding an sich“ den Charakter „eines bloßen Dinges“ übernimmt, obwohl „dieses Ding an sich“ nicht „ernst“ genommen wird, weil es sich um „das reflektierende Denken“<sup>9</sup> handelt und nur in einem erkenntnistheoretischen Sinne genommen wird. Die Erklärung dieses Verfahrens liegt im Gebrauch des „Noumenons“ im negativen Verstan-

---

<sup>5</sup> Kant, I.: Kritik der reinen Vernunft, A 15/B 29.

<sup>6</sup> Höffe, O.: Immanuel Kant, München 1988, S. 72.

<sup>7</sup> Höffe, O.: (1988), S. 73.

<sup>8</sup> Vgl. I. Kant: Kritik der reinen Vernunft, A 841/B 869.

<sup>9</sup> Kopper, J.: Reflexion und Determination, Berlin/New York 1976, S. 182.

de, wodurch ein Wissen geliefert wird, dass „gerade nicht in Bestimmungen verfahren kann, sondern notwendig unbestimmt bleiben muss. Da sie nichts anderes angibt als dies: „Das Geschehen des Determinationsbegriffs als Reflexionsbegriff bedeutet auch, die unbedingte Bedeutung geschehe nur so, dass sie auf die Weise des Bestimmtheits des Bestimmten sie selbst sei.“<sup>10</sup>

Die oben erwähnte Kritik an Kant scheint den Erkenntnisversuch von ihm auf die „transzendente Deduktion“ der „Kritik der reinen Vernunft“ reduzieren zu wollen. Dabei wird die Funktion des negativen Verstandesgebrauchs des „Noumenons“ nicht nur außer Acht gelassen, sondern auch die Bedeutung des Selbstbezugs des „Ich denke“, das sich als ein „Ding an sich“ selbst vorstellt.

Wenn man den Gottesbegriff von Kant und die Erkenntnis in Beziehung setzt, heisst das nicht unbedingt, dass es sich hier um die Letztbegründung handelt, welche das Wichtigste, eine Suche nach einem letzten Fundament aller Erkenntnis, ist. Dies wäre eine dogmatische Darstellung der Erkenntnis.

Mit dem Bezug des Gottesbegriffs auf den Erkenntnisbegriff sucht Kant eine Begründung, wo das Subjekt mittels eines Selbstbezugs in der Bestimmung der Erkenntnis Bedeutung bringt, weil er selbst eine allgemeine und die höchste Einheit aller Erkenntnis bildet. Diese höchste Einheit begründet eine wahre Erkenntnis, indem sie eine zentrale Funktion in der Bestimmung der Verstandes- und Vernunftkenntnis hat.

Das „Selbstbewußtsein“ wird bei Kant als ein letzter „Grund“ aller Erkenntnis betrachtet, indem es selbst die Erkenntnis bestimmt.

Um den Begriff einer wahren Erkenntnis in der theoretischen Philosophie von Kant zu verstehen, werde ich mich mit der Rolle der „transzendentalen Reflexion des Subjektes in der Erkenntnis“ auseinandersetzen.

Ein rechtes Erkennen heißt nur im Zusammenhang mit dem reflektierenden Subjekt zu erklären und dabei kommt der negative Verstandesgebrauch des „Noumenonbegriffs“ zum Ausdruck. Die unterschiedlichen Begründungsstufen des Erkennens sind für Kant eben Teil des wahren Erkennens.

J. Kopper versteht, wie wichtig für Kant das „Noumenon“ im negativen Verstande ist, und zwar für das rechte Verstehen und daher bemerkt er, dass dieser Begriff eine formale Bedeutung hat, „aber er spielt eine entscheidende Rolle innerhalb des, wie er es nennt, „Geschehens des Wissens“.

„In diesem Sinne meint die Lehre der transzendentalen Analytik vom Geschehen des Wissens als Wissen in bloßer Erscheinung, das als solches Wissen vom Noumenon im negativen Verstande ist, eigentlich nur das rechte der unbedingten Bedeutung des Geschehens des Wissens auf die Weise des begriffenen Bestimmten.“<sup>11</sup>

Es wird ein Zusammenhang zwischen den Ergebnissen einer „transzendentalen Reflexion“ gezeigt werden, der als bloß formal scheint und doch nach Kant als unverzichtbar für die Begründung eines rechten Erkennens auftritt. Dadurch wird die

---

<sup>10</sup> Kopper, J.: (1976), S. 182.

<sup>11</sup> Kopper, J.: (1976), S. 182.

Rolle eines „Noumenons“ im negativen Gebrauch als die Weise dargestellt werden, wie das „Wissen“ in seiner Bestimmung als „unbedingte gegenständliche Bedeutung unbezüglich ist“<sup>12</sup>.

Das Wissen im Sinne des Wahren im Erkennen in einer „transzendentalen Reflexion“, ist kein Produkt allein einer Einheit der Verstandesbegriffe und seiner Grundsätze, sondern einer höheren Einheit, die aber nur als Resultat einer „allgemeinen Abstraktion“ zu verstehen ist.

Mit dem Begriff des „Ich denke“ oder des „Selbstbewußtseins“ erklärt Kant die Möglichkeit einer höheren Einheit. Dies bedeutet nichts anderes, als dass das „Selbstbewußtsein“, das sich selbst sowohl als ein „Subjekt“ als auch als „Objekt“ setzt, nicht nur eine „transzendente Apperzeption“ sondern auch eine „Apprehension“ darstellt. Das wird in der Auseinandersetzung als eine „entzweite Einheit“ bezeichnet.

Obwohl das „Selbstbewußtsein“ anscheinend eine „leere Einheit“ für die Erkenntnis bildet, weil es sich auf sich selbst bezieht, erzeugt es eine höhere Einheit im Vergleich mit der Verstandeseinheit, die aufgrund ihrer Allgemeinheit als „Grund“ des „Seins“ und des „Erkennens“ nicht nur die Verstandeserkenntnis sondern die Vernunftkenntnis miteinbezieht. Und dies heißt, dass die Annahme eines Begriffs im menschlichen Verstand, wie des „Noumenons“ durch einen Selbstbezug des Subjekts zu erklären ist.

Der „Noumenonbegriff“ in der Bestimmung der gesamten Erkenntniseinheit wird am Ende der „Kritik der reinen Vernunft“ als das „perfectio Noumenon“ betrachtet, das nichts anderes ist als diese oben erwähnte Einheit des „Selbstbewußtseins“.

Innerhalb der Auseinandersetzung mit dem Erkenntnisbegriff von Kant werde ich zeigen, dass Kant durch den Verstand vermittelt einer kategorialen Synthesis die „Einheit“ eines „Gegenstandes“ erklärt und durch die Vernunft hingegen, eine „systematische Einheit“ der Welt als eine Beziehung eines einzelnen Gegenstandes im Zusammenhang mit der Gesamtheit aller Gegenstände der Erkenntnis darstellt, und zwar durch das „Ideal“ der reinen Vernunft. Dabei ist das „Ideal“ als „perfectio Noumenon“ an der Spitze aller Erkenntnisbeziehungen als ein inhärentes Produkt der menschlichen Vernunft zu finden, d.h. als ein Begriff, der sich a priori notwendig für die Erkenntnis darstellt.

Die Idee einer systematischen Einheit von Erkenntnis vermittelt der Ideen, zu der das „Vernunftideal“ gezählt wird, bezeichnet Kant in der „Dissertation von 1770“ als „perfectio Noumenon“. Diese Vorstellung einer Einheit des systematischen Ganzen, der Erkenntnis, lässt sich nicht allein aus der Vorstellung von Kant eines „als-ob“ Gegenstandes erklären, sondern durch die Annahme einer Selbstgesetzten und gebenden „praktischen Vernunft“.

Nach dem wir uns mit der Problematik der „Unentbehrlichkeit der Vernunftideen“ auseinandergesetzt haben, werde ich prüfen, ob es möglich ist, dass aufgrund der Rolle der „praktischen Vernunft“ in der Begründung des Erkenntnisbegriffs, eine Unentbehrlichkeit dieser Begriffe „praktisch“ begründet werden kann. Damit möchte ich

---

<sup>12</sup> Kopper, J.: (1976), S. 221.

nicht die Grenze dieser Untersuchung überschreiten, sondern die reale Wirkung der Vernunftideen auch innerhalb der praktischen Erkenntnis verfolgen können.

Am Ende dieser systematischen Untersuchung über die Funktion des Gottesbegriffs in der theoretischen Erkenntnis bei Kant, soll gezeigt werden, dass eine Auseinandersetzung mit der Problematik der Wandlungen in Kants Gotteslehre<sup>13</sup> die Problematik der metaphysischen Interpretation dieses Begriffs voraussetzt.

Zwei Begriffe werden im engen Zusammenhang mit der Bestimmung der Funktion des Gottesbegriffs gebracht, nämlich der Begriff des „Noumenons“ und der des Ideals.

In der Auseinandersetzung mit der Funktion des Gottesbegriffs als „Noumenon“ möchte ich nach der Begründung der Notwendigkeit dieser Begriffe als Erkenntnisprinzipien für die theoretische Erkenntnis aber auch die Art und Weise ihrer Wirkung als Reflexionsbegriffe untersuchen.

In dieser Arbeit bin ich von der These ausgegangen, dass der Gottesbegriff als Ideal bzw. als „Noumenon“ in der theoretischen Philosophie, in Bezug auf eine Vernunftkritik dargestellt werden kann, die sowohl als „Propädeutik“ aber auch als Reflexionsbegriff dienen soll.

Man kann eine gewisse Klarheit bei der Rekonstruktion des Gottesbegriffs in der theoretischen Philosophie von Kant finden, denn die Interpreten sind der Meinung, dass das „Ding an sich“ sich bis zur Vorstellung des „Noumenons“ umwandelt.

Wenn Kant in der „Kritik der reinen Vernunft“ eine endgültige Schlussfolgerung über die Unterscheidung „aller Gegenstände überhaupt in Phaenomena und Noumena“ vornimmt<sup>14</sup>, nämlich dass dadurch nicht nur ein Rückweg der transzendentalen Ästhetik, d.h. auf die Folgerung aus der transzendentalen Deduktion der reinen ästhetischen Begriffe begründet wird, sondern dass dadurch der notwendige Bezugsraum für den transzendentalen Schein der reinen Vernunftbegriffe dargestellt wird, der ja nicht vergeht<sup>15</sup>, will er die „Idee“ der „Transzendental-Philosophie“ auf die transzendente Erkenntnis beziehen.

Diese Implikation hat zur Konsequenz, dass ein Begriff gegeben werden muss, der eine Ordnung aller derartigen Begriffe systematisch, vollständig und ausführlich hervorbringen muss. Das ist der Begriff des „Noumenons“ im negativen Verstandesgebrauch.

In der „Transzendentalen Dialektik“ tritt dann der „Noumenonbegriff“ als das „Vernunftideal“ auf. Hier kommt der Gottesbegriff als ein „fehlerfreies Ideal“<sup>16</sup> zum Ausdruck, das als eine Betrachtung der spekulativen Vernunft, die moralischen Qualitäten Gottes bzw. die persönliche Natur überhaupt nicht verstehen lassen. Dieser Zusammenhang bekräftigt meine Absicht, in dieser vorliegenden Arbeit den Gottes-

---

<sup>13</sup> Vgl. Eckhart Förster: Die Wandlungen in Kants Gotteslehre, in: Zeitschrift für philosophische Forschung Bd. 52, München 1998, S. 341-362.

<sup>14</sup> Es ist die einzige Stelle der „Kritik der reinen Vernunft“, wo Kant sich in dieser Form mit dieser Problematik beschäftigt.

<sup>15</sup> Pinder, I.: Kants Begriff der transzendentalen Erkenntnis, Kant-Studien Bd. 77, Berlin 1986, S. 24.

<sup>16</sup> Kant, I.: Kritik der reinen Vernunft, A 641/B 669.

begriff innerhalb der theoretischen Vernunft als ein reines erkenntnistheoretisches Prinzip darstellen zu wollen.

Die Darstellung des Gottesbegriffs in Beziehung auf den Erkenntnisbegriff am Ende der „Kritik der reinen Vernunft“ soll zeigen, dass die Bestimmung des Gottesbegriffs von Kant im Sinne einer Umwandlung des „Noumenonbegriffs“ bis zur Vorstellung des „perfectio Noumenons“ angesehen werden kann. Dabei spielt der „Noumenonbegriff“ als ein Verstandesbegriff eine zentrale Rolle in der Bestimmung der Erkenntnis, denn dieser Begriff ist in einer Reflexion permanent aktiv. Diese Art, das „Noumenon“ als einen Reflexionsbegriff darzustellen, ist auch als ein Selbstbezug des „Ich denke“ zu betrachten, das als die letzte Einheit aller Erkenntnis überhaupt dargestellt werden kann. Mit dieser Vorstellung von Einheit, die Objektivität der Erkenntnis rechtfertigen kann, wird die „Kritik der reinen Vernunft“ endgültig als eine Reflexionserkenntnis dargestellt.

Die Darstellung der Vernunft, als eine absteigende Vernunft, lässt verstehen, dass sie zuerst ihre eigene Einrichtung und dann die äußere Natur oder Gesellschaft erklären will. Der Gottesbegriff hat bei der Begründung der Einheit der gesamten menschlichen Erkenntnis eine doppelte Funktion: der Gottesbegriff stellt sich als Ideal sowohl als ein „Principium constitutivum“ und als „Principium regulativum“ dar. Die Vernunfteinheit ist dann als ein Produkt zweier Ideale zu verstehen.

Zuerst möchte ich in zweiten Kapitel dieser Untersuchung die begriffliche theoretische Annahme der Vorstellung des Begriffs der objektiven Erkenntnis im Sinne der wahren Erkenntnis bei Kant darstellen, welche von einer transzendentalen Bedingung der Begründung der Erkenntnis ausgeht.

Ausgehend von der Rolle des „Noumenons“ als ein Grenzbegriff in der Begründung der Verstandeserkenntnis im dritten Kapitel, stelle ich mittels der Idee eines „leeren Raumes“ einen Allgemeinheitsbegriff vor, der nach Vollständigkeit und Ausführlichkeit der Vernunftkenntnis strebt. In Kapitel vier dieser Untersuchung wird die Problematik der Beziehung des Gottesbegriffs auf das Grund-Folge-Verhältnis geklärt. Danach werde ich mich mit der Verbindung der Verstandeserkenntnis mit der Vernunftkenntnis auseinandersetzen. Dies wird im fünften Kapitel getan, und zwar erfolgt eine Analyse des Vernunftideals innerhalb der Ideenlehre von Kant, um nach der „Kritik der reinen Vernunft“ zur Erklärung der „Vollendung des kritischen Geschäftes der reinen Vernunft“<sup>17</sup> zu kommen.

Das „perfectio Noumenon“ als die größte Gottesvorstellung der theoretischen Philosophie, die aus der Auseinandersetzung mit den Begriffen des „Phaenomenons“ und „Noumenons“ hervorgegangen ist, tritt am Ende dieser Arbeit in einem sechsten Kapitel als derjenige Begriff auf, durch den Kant die Einzigkeit und Notwendigkeit sowohl der physischen als auch der moralischen Welt nach Prinzipien der Vernunft rechtfertigt. Damit wird meine Ursprungsthese belegt, wonach der Gottesbegriff als Ideal in der „Dissertation von 1770“ ein und derselbe ist, den Kant in der „Kritik der reinen Vernunft“ entwickelt, zumindest was die theoretische Erkenntnis zu bestimmen versucht, nämlich eine negative Vorstellung, die als Grenz- und Formbegriff eine systematische Erfahrungserkenntnis ermöglicht. Denn die Vorstellung des Idealbegriffs bzw. Gottesbegriffs als „perfectio Noumenon“ erklärt nicht die Existenz eines

---

<sup>17</sup> Kant, I.: Kritik der reinen Vernunft, A 670/B 698.

realen Wesens, sondern dient nur als ein Prinzip aller menschlichen Erkenntnis, einen Begriff der Einheit darzustellen, den die Vernunft trotz ihres subjektiven Charakters aufstellt, um die Welt begreifen zu können.

## II. Voraussetzungen des Erkenntnisbegriffs von Kant in Bezug auf den Gottesbegriff

Kant entwickelt in seiner „Transzendental-Philosophie“ einen Erkenntnisbegriff, der „Objektivität“ beansprucht, d.h. dieser Begriff von Erkenntnis setzt „Allgemeinheit“ und „Notwendigkeit“ voraus. Der Begriff von „Allgemeinheit“ wird mit dem der „Gültigkeit“ gleich gesetzt, was als „hinreichend für alle Fälle“<sup>18</sup> der Erkenntnis definiert wird. Eine Erkenntnis kann mit „Notwendigkeit“ gedacht werden, wenn sie a priori ist und von keiner anderen Erkenntnis abgeleitet werden kann<sup>19</sup>. Die Begründung der „wahren Erkenntnis“ besteht, nach der theoretischen Vernunftkritik von Kant, in der Bestimmung einer Erkenntniseinheit apriorischen Ursprungs.

Um aber den Begriff der „wahren Erkenntnis“ von Kant zu verstehen, muss man sich klar machen, was er damit meint.

Nach Kant besteht die Wahrheit darin „(...) dass sie nämlich die Übereinstimmung einer Erkenntnis mit ihrem Gegenstande sei (...)“, und er fügt hinzu, „(...) vorausgesetzt; man verlangt aber zu wissen, welches das allgemeine und sichere Kriterium der Wahrheit einer jeden Erkenntnis sei“<sup>20</sup>. Kant zeigt in der „Kritik der reinen Vernunft“, dass diese Definition unzureichend ist, um den Begriff der wahren Erkenntnis zu erklären, denn beide Momente der Erkenntnis, nämlich das Erkenntnisurteil und der Gegenstand können nur durch eine Beziehung a priori „allgemeingültig“ und „notwendig“ sein. Mit der Notwendigkeit der apriorischen Beziehung eines empirischen Urteils auf das „Ich denke“ tritt die Vorstellung der Synthesis a priori von reiner Subjektivität und bloßer Gegenständlichkeit als diejenige Vorstellung auf, die über die größte Einheitsfähigkeit in der Bestimmung der wahren Erkenntnis verfügt.

In seiner Schrift „Prolegomena“ stellt Kant das Problem dieser apriorischen Beziehung als ein Problem der „objektiven Gültigkeit“ und der „notwendigen Allgemeingültigkeit“ der Erkenntnis dar. Beide Begriffe werden dabei als „Wechselbegriffe“ angesehen.

„Es sind daher objektive Gültigkeit und notwendige Allgemeinheit (für jedermann) Wechselbegriffe, und ob wir gleich das Objekt an sich nicht kennen, so ist doch, wenn wir ein Urteil als gemeingültig und notwendig ansehen, eben darunter die objektive Gültigkeit verstanden. Wir erkennen durch dieses Urteil das Objekt (wenn es auch sonst, wie es an sich selbst sein möchte, unbekannt bliebe) durch die allgemeingültige und notwendige Verknüpfung der gegebenen Wahrnehmungen; und da dieses der Fall von allen Gegenständen der Sinne ist, so werden Erfahrungs-

---

<sup>18</sup> Kant, I.: Prolegomena zu einer jeden künftigen Metaphysik, die als Wissenschaft wird auftreten können, AA Bd. IV, Berlin 1911, § 5. S. 278.

<sup>19</sup> Vgl. I. Kant: Kritik der reinen Vernunft, B 3. An dieser Stelle der „Kritik der reinen Vernunft“ verwendet Kant aber den Ausdruck „schlechterdings von aller Erfahrung unabhängig“, um die Erkenntnis a priori von der empirischen zu unterscheiden.

<sup>20</sup> Kant, I.: Kritik der reinen Vernunft, A 58 / B 82.

urteile ihre objektive Gültigkeit nicht von der unmittelbaren Erkenntnis des Gegenstandes (denn diese ist unmöglich), sondern bloß von der Bedingung der Allgemeingültigkeit der empirischen Urteile entlehnen, die, wie gesagt, niemals auf den empirischen, ja überhaupt sinnlichen Bedingungen, sondern auf einem Verstandesbegriffe beruht. Das Objekt bleibt an sich immer unbekannt; wenn aber durch den Verstandesbegriff die Verknüpfung der Vorstellungen, die unserer Sinnlichkeit von ihm gegeben sind, als allgemeingültig bestimmt wird, so wird der Gegenstand durch dieses Verhältnis bestimmt, und das Urteil ist objektiv.“<sup>21</sup>

Kant postuliert so einen Begriff des Verstandes, der einen apriorischen Ursprung hat. Bereits in § 9 der „Dissertation von 1770“ wird das „Noumenon“ als ein intelligibles Objekt bestimmt, das alle unsere sinnlichen Vorstellungen begleitet und daher für alle Menschen gilt. Kant setzt sich mit diesem Begriff des „Noumenons“ in der „Dissertation von 1770“ nicht weiter auseinander. Als Begriff, der zwischen einem empirischen Erkenntnisurteil und seinem Gegenstand vermitteln soll, wird erst in der „Kritik der reinen Vernunft“ begründet.

In der „Dissertation von 1770“ wird dieser Verstandesbegriff in der Auseinandersetzung mit den Begriffen von „Phaenomena“ und „Noumena“ eingeführt.

Die Begriffe „Phaenomena“ und „Noumena“ von Kant, die sowohl in der vorkritischen als auch in der kritischen Zeit seiner philosophischen Entwicklung gebraucht werden, gehören zu den Grundbegriffen seiner Philosophie überhaupt. Während das Erkennende durch einen objektiven Gegenstand, nämlich das „Phaenomenon“ bzw. Erscheinung dargelegt wird, gilt der „Noumenonbegriff“ als etwas Gedachtes, das in jedem Denken eines sinnlichen Gegenstandes notwendigerweise enthalten ist. Eine Auseinandersetzung mit dem Begriff des „Noumenons“ ist komplizierter als mit dem des „Phaenomenons“, denn das „Noumenon“ gehört weder zu der subjektiven noch zu den objektiven Bedingungen des Erkennens.

Beide Begriffe spielen eine wichtige Rolle bei der Rekonstruktion des Erkenntnisbegriffs in der „Dissertation von 1770“ und in der „Kritik der reinen Vernunft“, aber auch in vielen Beiträgen des „Opus Postumum“, auf die man nicht verzichten kann, weil sie unter anderem auf die endgültige Darstellung der Problematik der Einheitlichkeit der gesamten Erkenntnis abzielt, und Kant durch die Vorstellung des Raum-Zeit-Ursprungs und die „transzendente Apperzeption“ erklärt.

Die Begriffe „Phaenomenon“ und „Noumenon“ sind bei Kant als Einheitsfaktoren angelegt, ohne die keine wahre Erkenntnis im Sinne der „Kohärenz“, d.h. nicht eines äußeren sondern inneren Verhältnisses der Erkenntnis, zu begründen ist. Ein solches Verhältnis setzt ein „System“ von Urteilen voraus. Denn die Frage in diesem Zusammenhang ist, wie eine Einheit im Sinn des Zusammenhangs aller Urteile zustande kommen kann.

Danach kann das Erkenntnisurteil eines einzelnen Gegenstandes nicht als für sich allein endgültig und gewiss gelten. Eine solche Möglichkeit würde bedeuten, dass das Kriterium der Wahrheit des Begriffs oder Urteils durch eine Bestätigung oder Widerlegung allein nicht hinreichend sein kann.

---

<sup>21</sup> Kant, I.: Prolegomena zu einer jeden künftigen Metaphysik, AA Bd. IV, § 19, S. 298-299.

Hier kommt der Systembegriff von Kant zum Ausdruck, wonach die wahre Erkenntnis eines einzelnen Urteils nur in Verbindung mit allen anderen Erkenntnisurteilen und Begriffen angesehen werden kann.

Mit Thomas Nenon gesprochen, ist es also so: „(...) dann nicht nur die nachträgliche Ordnung der Sätze, die jeweils für sich allein genommen schon als wahr gewußt werden, sondern die mögliche Einordnung eines bestimmten Satzes, in das System der wahren Sätze, ist der Garant für seine Wahrheit“<sup>22</sup>.

Die Interpretation von Thomas Nenon, dass ein bestimmter Satz in das System der wahren Sätze hineinpasst und hineinpassen muss, um als wahr zu gelten, ist nach der Kohärenztheorie leicht erklärbar. Denn die Tatsache, bemerkt er, „(...) daß er hineinpaßt, ist mit der Tatsache identisch, daß er wahr ist.“<sup>23</sup>

Danach kann man festlegen, dass das System der wahren Sätze der Transzendental-Philosophie von Kant die Gewissheit oder Wahrheit nicht nur eines einzelnen Satzes sondern des Systems selbst voraussetzt. Dies bedeutet, dass die Bestimmung der Wahrheit der Erkenntnis aus zwei Momenten besteht, die vermittels des Verstandes und der Vernunft zustande kommen. Dies betrifft nur die formale Seite der Erkenntnis, wir haben es aber auch mit einer transzendentalen Seite zu tun.

Die Verbindung verschiedener Gegenstände kann nicht durch formale Kriterien der „Wahrheit“ erfasst werden, weil sie nicht die formalen Prinzipien sondern „den Inhalt“ der Erkenntnisse angeht<sup>24</sup>. Es gibt aber einen noch wichtigeren Grund, die formalen Kriterien der Wahrheit für unzureichend für die Erkenntnis anzusehen und die hat mit dem Hauptproblem dieser Untersuchung zu tun, nämlich mit der Suche eben nach einer Begründung des Systematischen der Erkenntnis durch einen Verstandesbegriff a priori, der uns zu der Vorstellung einer gesamten Einheit näher bringen kann.

Es ist nicht schwierig zu verstehen, warum nach Kant die Begründung einer systematischen Einheit und eines systematischen Zusammenhanges aller Erkenntnis mit Hilfe der formalen Kriterien der Wahrheit allein nicht möglich ist, denn diese Art der Wahrheit betrifft nur das Formale der Erkenntnis. Zu diesen Kriterien der Wahrheit, die Kohärenz beinhaltet, gehört auch die Vorstellung des Zusammenhangs und der Einheit.

Bei der Betrachtung des „Noumenons“ wird klar, dass Kant damit eine Vorstellung in Gedanken hat, die Allgemeinheit im Sinne der größten Einheit der Erkenntnis bedeutet. Obwohl Kant zur Zeit der „Dissertation von 1770“ noch nicht wusste, wie eine Verbindung aller Erkenntnisvorstellungen zustande kommen kann, gibt es schon klare Hinweise darauf, dass eine solche Einheit gegeben sein muss, denn wie kommt er sonst auf die Idee eines „Idealsbegriffs“ bzw. „Gottesbegriffs“ als „Prinzip des Erkennens“ und zwar des transzendentalen Erkennens und nicht einer transzendentalen Erkenntnis im Sinne einer dogmatischen Erkenntnisvorstellung.

„Gott aber, während er als Ideal der Vollkommenheit, der Grund des Erkennens ist, ist, als real existierend, zugleich der Grund des Entstehens von schlechthin aller

---

<sup>22</sup> Nenon, T.: (1986), S. 214.

<sup>23</sup> Nenon, T.: (1986), S. 214.

<sup>24</sup> Kant, I.: Kritik der reinen Vernunft, A 59/ B 83.

Vollkommenheit.“<sup>25</sup>

Kant stellt hier oben zwei unterschiedliche Verwendungsweisen des Gottesbegriffs bzw. Idealbegriffs gegenüber. Der erste Gottesbegriff hat mit dem Grund des Erkennens und der zweite mit dem Grund des Entstehens zu tun. Dieser Satz von Kant enthält mehr als einen formal-logischen Gebrauch des Verstandes, nämlich ein „usus realis des intellectus“, das nicht mehr von der Annahme allein eines formalen Kriteriums der Wahrheit sondern eines transzendentalen, d.h. a priori ausgeht. Denn diese zwei Ausdrücke des Gottesbegriffs entstehen, nämlich ein Grund des Erkennens und ein Grund des Entstehens, nachdem Kant eine Unterscheidung zwischen einem zweifachen Gebrauch (usus) des „Intellectus“, einem bloß logischen und einem realen, gemacht hat.

Es handelt sich mit dem zweifachen Gebrauch des Verstandes im Grunde genommen, um den Versuch, die Metaphysik neu als Wissenschaft zu begründen. Dabei dient die Annahme eines Idealbegriffs als Begründung der gesamten Erkenntnis. Zur Zeit der Darstellung der „Kritik der reinen Vernunft“ verfügt Kant nicht über das Instrumentarium, um die Einheit aller Vernunft zu erklären. Die „Kritik der reinen Vernunft“ bildet die Hauptschrift der gesamten Erkenntnistheorie von Kant. Von Beginn an muss man sich im Klaren darüber sein, dass die theoretische Vernunftkritik nicht transzendente Gegenstände, sondern nur die Bedingungen der „Erkenntnis überhaupt“ untersucht.

In der theoretischen Vernunftkritik entwickelt Kant die Kriterien der Begriffsbildung, die von der Annahme einer sensiblen und einer intelligiblen Welt ausgeht.

Der „Noumenonbegriff“ als Gottesbegriff gilt innerhalb der „Dissertation von 1770“ als ein Verstandesbegriff, in der „Kritik der reinen Vernunft“ hingegen als ein Vernunftbegriff. In beiden Schriften wird er aber in einen Zusammenhang mit dem Idealbegriff gebracht.

In der als „kritische“ bezeichneten Periode seiner Philosophie, geht Kant von einem Erkenntnisbegriff aus, der als Erfahrungsbegriff verstanden wird, d.h. eine sowohl „empirische“ als auch „eine reine“ Erkenntnis voraussetzt. Der „Noumenonbegriff“ gehört in diesem Zusammenhang in den Bereich der reinen Erkenntnis. Otfried Höffe, der die große Bedeutung des „Noumenonbegriffs“ für die theoretische Philosophie von Kant erkennt, bezeichnet diesen Begriff als „Mitspieler“ der ganzen Erkenntnis.

„Dieses subjektunabhängige Moment, ohne das keine Erkenntnis möglich wird, ist als solches vorzusetzen.“<sup>26</sup>

Für die Klärung der Frage, ob das „Noumenon“ subjektunabhängig ist, ist eine ausführlichere Darstellung seines Ursprungs innerhalb des Verstandes und der Vernunft notwendig.

Ich werde so verfahren, dass zuerst die Beziehung des „Noumenons“ auf die Sinnlichkeit geprüft wird. Später wird die Funktion des „Noumenonbegriffs“ in der „Transzendental-Analytik“ untersucht. In diesem Abschnitt der „Kritik der reinen

---

<sup>25</sup> Kant, I.: Die Dissertation von 1770, § 9.

<sup>26</sup> Höffe, O.: (1988), S.133.

Vernunft“ beschäftigt sich Kant intensiv mit dem „Noumenon“ als Verstandesbegriff. Mit einer Darstellung des „Noumenons“ innerhalb der Vernunft suche ich die endgültige Stellung des Begriffs in der theoretischen Philosophie.

Später wird die Funktion des „Noumenons“ beim Erkennen der Gegenstände der Welt hervorgehoben werden, denn die Annahme eines Daseins in der theoretischen Erkenntnis, trägt wenig zu der Erkenntnis eines höchsten Wesens bei.

Das Dasein, nur als Möglichkeit, erklärt mittels der Verstandeshandlungen eine permanente Beziehung auf die Sinnlichkeit und die Vernunft, denn die Annahme des „Noumenons“ ist keine „eigenständige Instanz“<sup>27</sup>, sondern eine „Reflexionsverbindung“, die ihre Funktion bei der Bestimmung aller Erkenntniseinheiten ausübt.

Vor dem Hintergrund der Bestimmung des „Noumenons“, als Reflexionsbegriff, wird hier die Rolle des Gottesbegriffs als Erkenntnisprinzip dargestellt werden.

Wilhelm Teichner sieht in der Problematik der Subjektivität eine der Grundforderungen des Erkenntnisbegriffs von Kant, und dazu gehört auch die Frage nach der Subjektivität des „Noumenonbegriffs“.

Kant versucht zuerst die Subjektivität von Raum und Zeit zu begründen, denn aus ihrer Begründung erfolgt auch eine notwendige Annahme der reinen Verstandesbegriffe, die im erkennenden Subjekt untersucht werden müssen.

Für W. Teichner hat der Versuch von Kant, den subjektiven Charakter von Raum und Zeit zu begründen, nicht nur einen metaphysischen, sondern einen in erster Linie erkenntnistheoretischen Grund: „Es war die Notwendigkeit der Erfahrungsbegründung überhaupt, die Kant zur Anerkennung des subjektiven Charakters von Raum und Zeit zwang, denn nur auf diesem Wege wird Erfahrung als wahre Erkenntnis möglich.“<sup>28</sup>

Aus den „Reflexionen“ und der „Dissertation von 1770“ schließt W. Teichner die Annahme der „apodiktischen Gewißheit“ vom Raum, die auch für die Zeit Gültigkeit hat.

„Wenn der Begriff des Raumes von den Objekten hergenommen wäre, so könnte die Erfahrungserkenntnis dieser Objekte niemals apodiktische Gewißheit erreichen.“<sup>29</sup>

Nach W. Teichner ist die Problematik die Suche nach einer „apodiktischen Gewißheit“ der Erkenntnis der Grund, warum Kant die Subjektivität von Raum und Zeit als unverzichtbar für die Begründung der wahren Erkenntnis betrachtet.

Wichtig ist für Kant, dass diese Vorstellung von Raum und Zeit nicht aus der Beziehung auf die Gegenstände der Erfahrung zu erklären ist, sondern aus der reinen

---

<sup>27</sup> Kopper, J.: Kants Stellungnahme zum ontologischen Gottesbeweis in seinen Randbemerkungen zu Eberhards „Vorbereitung zur natürlichen Theologie“, in: *Analecta Anselmiana*, hg. von Helmut Kohlenberger, Bd. IV/1, Frankfurt/a. M. 1975, S. 250.

<sup>28</sup> Teichner, W.: *Die intelligible Welt*, Monographien zur Philosophischen Forschung, Mesenheim am Glan 1967, S. 37. Teichner weist auf die Wichtigkeit dieser These gestützt auf eine Schrift von Cohen hin: „Zur Rolle der Notwendigkeit der Begründung einer Erfahrung“, S. 88 f.

<sup>29</sup> Teichner, W.: (1967). Es wird hier bemerkt, dass diese Behauptung sich auf die Reflexion Nr. 347 und auch mundus sensibilis nach der AA S. 404, hg. von Benno Erdmann stützt.

Erkenntnis möglich wird.

Bei der Suche nach einer weiteren Begründung der Erfahrung bemerkt W. Teichner, dass es anhand der Subjektivität von Raum und Zeit eine andere notwendige Annahme gibt, nämlich die „Welt an sich seiender Wesen“, die „intelligible Welt“, die im menschlichen Verstand zu finden ist.

Aus einer Reflexion können wir feststellen, dass eine notwendige Hypothese gegeben sein muss, nämlich, dass das „Noumenon“ aus den Bedürfnissen der Vernunft besteht, denn mit seiner Hilfe kann man die sinnliche Welt begründen.

„Es ist eine notwendige Hypothese des theoretischen und praktischen Gebrauchs der Vernunft, im Ganzen unserer Erkenntnis, folglich in Beziehung auf alle Zwecke und eine intelligible Welt, anzunehmen, daß eine intelligible Welt der sensiblen zum Grunde liege, wovon die Seele als Intelligenz, das subjektive Urbild, eine ursprüngliche Intelligenz aber die Ursache sei; d.i. so wie das „Noumenon“ in uns zu den Erscheinungen, so die oberste Intelligenz in Ansehung des mundus intelligibilis. Denn die Seele enthält wirklich die Bedingung aller möglichen Erscheinungen in sich, und in ihr könnten alle, wenn nur zu Anfang die Data gegeben wären, a priori bestimmt werden.“<sup>30</sup>

Kant stellt in dem obigen Satz zwei Vorstellungen von „Noumenon“ dar, nämlich in Bezug auf die Erkenntnis der Gegenstände der Erscheinungen und in Bezug auf die Erkenntnis der Welt als ein Ganzes. Außerdem bemerkt Kant, dass das „Noumenon“ als oberste Intelligenz analog zu dem „Noumenon“ im Sinne der reinen menschlichen Natur steht. In Bezug auf die Problematik des subjektiven Ursprungs der Erkenntnis, kann man hier nicht schließen, dass das „Noumenon“ als „oberste Intelligenz“ aus einer göttlichen Natur sein könnte. Diese Möglichkeit soll aber erst innerhalb der weiteren Diskussion geklärt werden.

Die Sinnlichkeitstheorie von Kant erlaubt es, uns die Vorstellungen von „Phaenomenon“ und „Noumenon“ innerhalb der Vorstellungen von Raum und Zeit darzustellen. Der Grundgedanke der „Kritik der reinen Vernunft“, dass die Gegenstände unserer Erkenntnis nicht Vorstellungen der Dinge an sich, sondern nur Erscheinungen sind, führt uns zu fundamentalen Positionen über die Möglichkeit des „Verstehens“ und „Begreifens“ des menschlichen Erkenntnisvermögens<sup>31</sup>. Danach richten sich die Verstandes- und die Vernunftbegriffe auf unterschiedliche Bereiche des Erkennens, indem jene sich unmittelbar und diese sich mittelbar auf die Subjektivität der Sinnlichkeit beziehen. In diesem Sinne macht J. Kopper auf die Wirkung der Subjektivität der Vernunft, bei der Untersuchung des ontologischen Gottesbegriffs, auf-

---

<sup>30</sup> Erdmann, B.: Reflexionen zur kritischen Philosophie. Aus Kants handschriftlichen Aufzeichnungen, Leipzig 1884, Bd. II, Reflexion Nr. 1133.

<sup>31</sup> Vgl. I. Kant: Kritik der reinen Vernunft, A 311/B 367; „Vernunftbegriffe dienen zum Begreifen, wie Verstandesbegriffe zum Verstehen (der Wahrnehmungen)“. Kant stellt diese unterschiedliche Rolle der Verstandes- und Vernunftbegriffe gegenüber, aber das Endziel beider Erkenntnisbegriffe bei der Suche einer Ganzheit der gesamten Erkenntnis bleibt dasselbe, denn er fügt hinzu: „Wenn sie das Unbedingte enthalten, so betreffen sie etwas, worunter alle Erfahrung gehört, welches selbst niemals ein Gegenstand der Erfahrung ist: etwas, worauf die Vernunft in ihren Schlüssen aus der Erfahrung führt, und wornach sie den Grad ihres empirischen Gebrauchs schätzt und abmißt, niemals aber ein Glied der empirischen Synthesis ausmacht.“ Es geht grundsätzlich um die Bestimmung eines Ganzen der Vernunft vermittels des Begriffs des Unbedingten, der alle möglichen Begriffe der Erkenntnis enthalten soll.

merksam:

„Der ontologische Gottesbeweis, fehlt nicht darin, daß er im Begriffe vom ens realissimum schon die Wirklichkeit weiß, sondern darin, daß er des Vernunftbegriffes vom ens realissimum, der das Gegebene ist, aus dem die Vernunft begreift, als eines Verstandesbegriffes inne werden will, der des Verstandes eigene Leistung ist.“<sup>32</sup>

Trotz des subjektiven Charakters des „Noumenonbegriffs“ kann man seine Rolle bei der Bildung einer objektiven Erkenntnis, im Sinne einer wahren Erkenntnis, nicht bestreiten. Bemerkenswert ist die Behauptung, über das „Noumenon“, von O. Höffe, das als notwendig für alle Erkenntnis dargestellt werden kann, denn „ohne das keine Erkenntnis möglich wird...“<sup>33</sup>.

Nach diesem Satz von O. Höffe ist das „Noumenon“ für die Erkenntnis unverzichtbar.

Aus dem von uns erwähnten Aufsatz von J. Kopper geht hervor, dass der „Noumenonbegriff“ als eine „notwendige Hypothese der theoretischen und praktischen Vernunft im Ganzen unserer Erkenntnis“<sup>34</sup> bezeichnet werden kann. Die Notwendigkeit dieses Begriffs macht ihn zu einem der wichtigsten der ganzen „Transzendental-Philosophie“ von Kant überhaupt.

Den „Noumenonbegriff“ kann man sogar zum zentralen Begriff seiner theoretischen und praktischen Philosophie erheben. Eine Untersuchung der Rolle des „Noumenonbegriffs“ erfordert, dass man seine Stellung im ganzen System der Philosophie und seine exklusive Funktion innerhalb der gesamten Erkenntnis zum Ausdruck bringt, denn seine Funktion als Erkenntniseinheit betrifft alle Bereiche der Philosophie.

In dieser Untersuchung, über die Beziehung des Gottesbegriffs auf den Begriff der Erkenntnis, werde ich nun zuerst die Problematik der Sinnlichkeit bei Kant darstellen und anschließend die Funktion des „Noumenons“ innerhalb des Verstandes und der Vernunft, wobei die zwei letzten Stadien der Bildung der Erkenntniseinheit als die zentrale dieser Untersuchung angesehen werden müssen. In diesem Zusammenhang tritt das Vernunftideal als Gottesbegriff auf, als Prinzip nicht nur der theoretischen sondern auch der praktischen Erkenntnis. Ich will aber vor allem die Funktion des Ideals innerhalb der theoretischen Erkenntnis hervorheben.

Denn der Gottesbegriff als ein „fehlerfreies Ideal“, ist der wichtigste Begriff der spekulativen und auch der praktischen Philosophie, denn diese Darstellung wird in der „Kritik der reinen Vernunft“ in der Tiefe der Erkenntnis a priori angenommen, wozu auch das praktische Handeln gehört.

Dass die menschliche Vernunft durch Spekulation zur Idee eines höchsten Wesens kommen muss, auch wenn jemand darauf verzichten möchte, ist für Kant so wichtig, dass er diese Idee als ein „fehlerfreies Ideal“ bezeichnet, um diesen Gedanken hervorzuheben. Sogar der Atheist kann sich so von der subjektiven Bedingung durch

---

<sup>32</sup> Kopper, J.: (1975), S. 253.

<sup>33</sup> Höffe, O.: (1988), S. 133.

<sup>34</sup> Kopper, J.: (1975), S. 253.

ein Ideal, einer Ganzheit, die alles umfassen würde, nicht befreien.

Die Hauptthese dieser Gedanken ist in seiner Sinnlichkeitstheorie zu suchen.

Nach der Hervorhebung der Rolle der Sinnlichkeit bei der Annahme eines höchsten Wesens, fügt Kant seine berühmte These über das Ideal an:

„Denn, wo will jemand durch reine Spekulation der Vernunft die Einsicht hernehmen, dass es kein höchstes Wesen, als Urgrund von Allem, gebe, oder daß ihm keine von den Eigenschaften zukomme, welche wir, ihren Folgen nach, als analogisch mit den dynamischen Realitäten eines denkenden Wesens, uns vorstellen, oder dass sie, in dem letzteren Falle, auch allen Einschränkungen unterworfen sein müßten, welche die Sinnlichkeit den Intelligenzen, die wir durch Erfahrung kennen, unvermeidlich auferlegt. Das höchste Wesen bleibt also für den bloß spekulativen Gebrauch der Vernunft ein bloßes, aber doch *fehlerfreies Ideal*, ein Begriff, welcher die ganze menschliche Erkenntnis schließt und krönt, dessen objektive Realität auf diesem Wege zwar nicht bewiesen, aber auch nicht widerlegt werden kann, und wenn es eine Moralthologie geben sollte, die diesen Mangel ergänzen kann, so beweist alsdann die vorher nur problematische transzendente Theologie ihre Unentbehrlichkeit, durch Bestimmung ihres Begriffs und unaufhörliche Zensur einer durch Sinnlichkeit oft genug getäuschten und mit ihren eigenen Ideen nicht immer einstimmigen Vernunft. Die Notwendigkeit, die Unendlichkeit, die Einheit, das Dasein außer der Welt (nicht als Weltseele), die Ewigkeit, ohne Bedingungen der Zeit, die Allgegenwart, ohne Bedingungen des Raumes, die Allmacht etc. sind lauter transzendente Prädikate, und daher kann der gereinigte Begriff derselben, den eine jede Theologie so sehr nötig hat, bloß aus der Transzendentalen gezogen werden.“<sup>35</sup>

Aufgrund der entscheidenden Funktion der Sinnlichkeit von Kant, bei der Begründung des Begriffs der wahren Erkenntnis und insbesondere bei der Bestimmung der Erkenntniseinheit, indem Raum und Zeit als subjektive Formen der Sinnlichkeit betrachtet werden, ist es sinnvoll, dass wir diese Untersuchung mit einer Auseinandersetzung „bei den Sinnen“<sup>36</sup> anfangen. Denn nicht zufällig beginnt Kant in der vorkritischen Zeit seine Suche nach der Begründung eines transzendentalen Erkenntnisbegriffs, mit der Unterscheidung des Sinnlichen und des Intelligiblen, in der „Dissertation von 1770“. Der Begriff der Einheit innerhalb der theoretischen Erkenntnis wird zuerst auf die Vorstellungen von Raum und Zeit angewandt, denn sie werden als ein Ganzes von sinnlichen Gegenständen betrachtet. Alle anderen späteren Einheitsvorstellungen, die Kant in der kritischen Zeit entwickelt, hängen entschieden mit der Vorstellung von Raum und Zeit als Einheiten der Sinnlichkeit zusammen.

Das Hauptthema, in dem die Begriffe von „Phaenomena“ und „Noumena“ in der

---

<sup>35</sup> Kant, I.: Kritik der reinen Vernunft, A 641-642/ B 669-670.

<sup>36</sup> Den Ausdruck „bei den Sinnen“ verwende ich absichtlich wie Kant in der „Transzendentalen Dialektik“, denn damit möchte er auf die drei wichtigsten Phasen des Erkennens aufmerksam machen. „Alle unsere Erkenntnis hebt von den Sinnen an, geht von da zum Verstande, und endigt bei der Vernunft, über welche nichts Höheres in uns angetroffen wird denn Stoff der Anschauung zu bearbeiten und unter die höchste Einheit des Denkens zu bringen.“ In: Kant, I.: Kritik der reinen Vernunft, A 298-299/B 355.

„Dissertation von 1770“ eingeführt werden, ist die Problematik der Unterscheidung des Sensiblen und Intelligiblen, aber beide Begriffe ergeben sich unmittelbar aus der Diskussion über die Begriffe von Raum und Zeit.

## **1. Über die Annahme des Begriff „Phaenomenon“ innerhalb des**

### **Erkenntnisbegriffs bei Kant**

Die Auseinandersetzung mit den Begriffen des „Sinnlichen“ und „Intelligiblen“, in der „Dissertation von 1770“, wird unter den Kantinterpreten als eine der Hauptquellen für die Begründung der Prinzipien seiner Philosophie überhaupt betrachtet.

Für die Bestimmung seines Erkenntnisbegriffs ist diese Auseinandersetzung unverzichtbar, nicht nur aufgrund der dargestellten Ansätze über die Unterscheidung der Begriffe des „Sinnlichen“ und des „Intelligiblen“, sondern auch aufgrund der historischen Hintergründe der Begründung seines kritischen Begriffs der Erkenntnis.

Über die Bedeutung der Unterscheidung von Sinnenwelt und Verstandeswelt, mit der Kant die „Dissertation von 1770“ einleitet, sieht Giovanni Sala eine klare Linie, die sich bis zur Darstellung des Erkenntnisbegriffs der „Kritik der reinen Vernunft“ verfolgen lässt:

„Die Überlegungen zu dieser Scheidung und ihren Prinzipien wurde während des stillen Jahrzehntes der 70er Jahre fortgesetzt bis zu ihrer (relativ) endgültigen Deutung in der *K.r.d.r.V.*“<sup>37</sup>

Die Unterscheidung der Begriffe des „Sinnlichen“ und „Intelligiblen“ gilt als die Folge einer alten Diskussion, die bis zu Christian Wolff, bekannt als der beste Vertreter der Leibniz-Philosophie, zurückreicht.

Für C. Wolff ist, nach der Auffassung von Kant, der Unterschied zwischen Sinnes- und Verstandeserkenntnis nur logisch zu verstehen, während die Sinnlichkeit undeutliche Vorstellungen von den Dingen liefert, kann der Verstand sich eine deutlichere Vorstellung von denselben Dingen machen, denn er bedarf „also einer verdeutlichenden logischen Analyse“<sup>38</sup>.

Hier kommt die besondere Stellung der Sinnlichkeitstheorie von Kant in der Erkenntnis eines Gegenstandes zum Ausdruck. Kant weist den Gedanken über die Rolle der Sinnlichkeit und des Verstandes beim Erkennen entscheidend zurück, denn damit kann man nicht den Ursprung unserer Erkenntnis begründen. Kant wirft Wolff und Leibniz vor, den Begriff des Verstandes und den der Sinnlichkeit nicht unterscheiden zu können. Denn Kant zufolge ist es nicht so, dass der „gemeine Begriff sinnlich sei, und eine bloße Erscheinung enthalte, denn das Recht kann gar nicht erscheinen, sondern sein Begriff liegt im Verstande, und stellt eine Beschaffenheit (die moralische) der Handlungen vor, die ihnen an sich selbst zukommt. Dagegen

---

<sup>37</sup> Sala, G.B.: Der „reale Verstandesgebrauch“ in der Inauguraldissertation Kants von 1770, Kant-Studien Bd. 69, München 1978, S. 1.

<sup>38</sup> Vaihinger, H.: Kommentar zu Kants Kritik der reinen Vernunft; Bd. 2, Neudruck; Aalen (Scientia), 1970 S. 447 f.

enthält die Vorstellung eines Körpers in der Anschauung gar nichts, was einem Gegenstande an sich selbst zukommen könnte, sondern bloß die Erscheinung von etwas, und die Art, wie wir dadurch affiziert werden (...)<sup>39</sup>.

Kant lehnt alle Versuche ab, „(...) den Unterschied Sinnlichkeit vom Intellektuellen bloß als logisch“<sup>40</sup> zu betrachten.

Kant setzt den logischen Leibniz-Wolffischen Unterschied des „Sinnlichen“ und des „Intelligiblen“ seinem transzendentalen entgegen, der „(...) nicht bloß die Form der Deutlichkeit und der Undeutlichkeit, sondern den Ursprung und den Inhalt derselben betrifft (...)<sup>41</sup>.

Der Ansatz der Sinnlichkeitstheorie von Kant ist so wichtig, weil er alle anderen Erkenntnisformen grundlegend entscheidet. Er begründet dies damit, dass „unsere subjektive Beschaffenheit“, nämlich Raum und Zeit „das vorgestellte Objekt (...) als Erscheinung, bestimmt“<sup>42</sup>.

Außer der „Erscheinung“, als „vorgestelltes Objekt“ der Sinnlichkeit, stellt Kant ein anderes Objekt dar, das im Verstande, durch die Kategorien oder reinen Begriffe, seinen Ursprung hat.

In der „Kritik der reinen Vernunft“ heißt es: „(...) denn man kann von der Sinnlichkeit doch nicht behaupten, daß sie die einzige Möglichkeit der Anschauung sei“<sup>43</sup>.

Durch die transzendente Unterscheidung der Begriffe des „Sinnlichen“ und des „Intelligiblen“ in der „Dissertation von 1770“ werden „Phaenomenon“ und „Noumenon“, als ihre entsprechenden Objekte oder Gegenstände, in die „Transzendental-Philosophie“ Kants eingeführt.

Nach Meinung von G. Sala ist die „Dissertation von 1770“ eine Polemik gegen die Leibniz-Wolffische Auffassung vom Unterschied zwischen sinnlicher und intellektueller Erkenntnis, eben weil aus dieser falschen Auffassung die Verneinung des herkömmlichen Unterschiedes zwischen „Phaenomena“ und „Noumena“ folgt<sup>44</sup>.

Kant selbst äußert sich zu den „Schwierigkeiten“, in Bezug auf die Problematik der Unterscheidung des „Sinnlichen“ und des „Intelligiblen“ in einem Brief an Bernoulli vom 16.11.1781<sup>45</sup>.

---

<sup>39</sup> Kant, I.: Kritik der reinen Vernunft, A 44/B 61.

<sup>40</sup> Kant, I.: Kritik der reinen Vernunft, A 44/B 61.

<sup>41</sup> Kant, I.: Kritik der reinen Vernunft, A 44/B 61.

<sup>42</sup> Kant, I.: Kritik der reinen Vernunft, A 44/B 62.

<sup>43</sup> Kant, I.: Kritik der reinen Vernunft, A 254/B 310.

<sup>44</sup> Sala, G.B.: Der „reale Verstandesgebrauch“ in der Inauguraldissertation Kants von 1770, Kant-Studien Bd. 69, München 1978, S. 1.

<sup>45</sup> In diesem Brief von Kant an Bernoulli vom 16.11.1781 sagt Kant: "Im Jahre 1770 könnte ich die Sinnlichkeit unseres Erkenntnisses durch bestimmte Grenzzeichen ganz wohl vom intellektuellen unterschieden, wovon ich die Hauptzüge (die doch mit manchem was ich ießt nicht mehr anerkennen würde vermengt waren) in der gedachten Dissertation an der belobten Mann überschickte, in Hoffnung mit dem übrigen nicht lange im Rückstande zu bleiben. Aber nuhmer machte mir der Ursprung des intellektuellen von unserem Erkenntnis neue und unvorgesehene Schwierigkeit und mein Aufschub wurde je länger desto nothwendiger, bis ich alle meine Hoffnung, die ich auf einen so wichtigen Beystand gesetzt hatte, durch den unerwarteten Tod dieses außerordentlichen Genies schwinden

Kant bemerkt in diesem Brief, dass es sich bei der Auseinandersetzung mit der Unterscheidung der Begriffe des „Sinnlichen“ und des „Intelligiblen“ um ein Problem des Ursprungs des Intellektuellen handelt.

In seiner Auseinandersetzung mit den Begriffen Raum und Zeit stellt Kant diese als „Erscheinung“ oder als „Phänomenon“ dar, da sie als ein Synonym zur Bezeichnung ihrer Subjektivität, aber vor allem als „unbedingt erster formaler Grund des Alls, als „Phänomenon“ zu verstehen sind, denn:

„Dieser unbedingt ersten formalen Gründe des Alls, als Phänomenon, die schlechthin allgemein und gleichsam die Schemata und Bedingungen von allem sind, was außerdem noch in der menschlichen Erkenntnis sinnlich ist, gibt es zwei, Zeit und Raum, wie ich sogleich zeigen werde.“<sup>46</sup>

Der Versuch den Allgemeinheitscharakter von Raum und Zeit darzustellen, wird klarer, wenn man die Vorstellung des Begriffs des Ganzen auf beide Begriffe anwendet.

Es gibt genug Gründe, um den Raum als formalen Grund der Sinnenwelt zu betrachten, denn:

„Der Raum ist demnach ein unbedingt erster formaler Grund der Sinnenwelt, nicht allein deswegen, weil durch seinen Begriff die Gegenstände des Alls Phaenomena sein können, sondern vorzüglich aus dem Gründe, weil er seinem Wesen nach nur ein einziger ist, der schlechthin alles äußerlich Sensible umfaßt, und folglich einen Grund der Gesamtheit ausmacht, d.i. eines Ganzen, das nicht Teil eines anderen sein kann.“<sup>47</sup>

Dementsprechend schreibt Kant in Bezug auf die Zeit:

„Die Zeit ist demnach ein unbedingt erster formaler Grund der Sinnenwelt. Denn alles auf irgendeine Art Sensible kann nur gedacht werden, wenn es zugleich oder nacheinander gesetzt, folglich im Zuge einer einzigen Zeit gleichsam einbegriffen ist und sich durch eine bestimmte Lage aufeinander bezieht, so, daß durch diesen Begriff, den vornehmsten alles Sinnlichen, notwendig ein formales Ganzes entsteht, das nicht Teil eines anderen ist, d.i. die Welt als ein Phaenomenon.“<sup>48</sup>

Nun gehe ich auf die Bestimmung des Raumes von Kant ein.

Richard Heinrich hat sich mit der Problematik des Raumes intensiv beschäftigt und macht darauf aufmerksam, dass das Bedürfnis zur Klärung des Ganzen in Bezug auf den Raum betont werden soll. Er bemerkt, dass die Vorstellung der logischen und metaphysischen Unterscheidung eines Begriffs berücksichtigt werden muss.

Er begründet dies damit, dass die Definition von Raum als „Totum“, was nichts anderes ist als ein Bezug auf den Begriff des Ganzen, „nicht logisch“ sondern „im

---

sah.“ In: Kants Briefwechsel 1747-1788, hg. von der Königlichen Preußischen Akademie der Wissenschaften, AA Bd. X, Berlin und Leipzig 1922, S. 277-278.

<sup>46</sup> Kant, I.: Die Dissertation von 1770, § 13.

<sup>47</sup> Kant, I.: Die Dissertation von 1770, § 15.

<sup>48</sup> Kant, I.: Die Dissertation von 1770, § 14.

engerem Sinne metaphysisch<sup>49</sup> ist.

Nach Kant ist eine Erklärung metaphysisch, „wenn sie dasjenige enthält, was den Begriff als a priori gegeben darstellt“<sup>50</sup>.

Heinrich bemerkt, dass es bei der Annahme von Raum und Zeit als subjektive Bedingungen a priori von Kant um einen Kernpunkt seines Erkenntnisbegriffs geht, nämlich um ihre transzendente Idealität.

Heinrich interpretiert die metaphysische Betrachtungsweise des Raumes in Bezug auf den Begriff des „Totums“ von Kant als „nicht-logische Beziehungen unter bloßen Vorstellungen“<sup>51</sup>.

Was Kant mit seiner metaphysischen Methode sucht, ist nichts anderes als den „Ursprung“ von Begriffen und Vorstellungen überhaupt. Dies macht er in dem bekannten Aufsatz gegen Abraham Gotthelf Kästner klar, in dem er eine klare Unterscheidung zwischen der Betrachtung des Raumes unter den Metaphysikern und den Geometern macht. Kant zufolge muss die Metaphysik zeigen, „wie man die Vorstellungen des Raumes haben, die Geometrie aber lehrt, wie man einen beschreiben, d.i. in der Vorstellung a priori (nicht durch Zeichnung darstellen könne“<sup>52</sup>.

Der Begriff „metaphysisch“ im Sinne von Kant bedeutet, dass ich mich auf die Vorstellung der Ursprünglichkeit von Begriffen beziehen muss.

Um eine weitere metaphysische Untersuchung von Raum und Zeit führen zu können, ist es sinnvoll, ihre Beziehung auf den Ganzheitsbegriff fest zu legen, denn dadurch hoffe ich, dem Ursprung a priori beider Begriffe näher zu kommen.

Im selben Aufsatz von Kant gegen Abraham G. Kästner wird der Raumbegriff der Metaphysik als „ursprünglich und nur ein einziger Raum“ definiert, und nicht wie in der Geometrie, in der er „abgeleitet“ ist und da „gibt es (viele) Räume“.

Trotz ihrer unterschiedlichen Definitionen von Raum meinen sowohl der Geometer als der Metaphysiker etwas gemeinsam, nämlich dass der Raum „ursprünglich“ ist. Beide müssen als Folge der Grundvorstellung des Raumes gestehen, „(...) dass sie nur als Theile eines einzigen ursprünglichen Raumes gedacht werden können“<sup>53</sup>.

Damit möchte man hier die transzendente Definition von Raum und Zeit im Zusammenhang mit ihrer Anwendbarkeit oder Funktion in der Erkenntnis darstellen.

Der Vergleich mit der Geometrie stellt den Versuch von Kant dar, am Beispiel einer Wissenschaft der reinen Erkenntnis, den Gebrauch der Erkenntnis a priori zu zeigen.

---

<sup>49</sup> Heinrich,R.: Kants Erfahrungsbegriff, Metaphysischer Ursprung und kritische Entwicklung, Freiburg / München 1986, S. 191.

<sup>50</sup> Vgl. I. Kant: Kritik der reinen Vernunft, A 23/ B 38.

<sup>51</sup> Heinrich,R.: (1986), S. 191.

<sup>52</sup> Kant,I.: Kants Aufsatz gegen Kästner, veröffentlicht von Dilthey in Archiv für Geschichte der Philosophie, Bd. III, Berlin 1890, S. 87.

In diesem Sinne ist die Geometrie ein gutes Beispiel der Darstellung a priori, die sich auf den Raum als reine Form der äußeren Sinne bezieht, und zeigt auch ihre Ursprünglichkeit als etwas, das von ihrer Anwendung in der Erkenntnis vorausgesetzt werden muss, nämlich als „einzelne sinnliche Anschauung“.

Wenn man in der Auseinandersetzung mit dem Problem der „empirischen Realität“ und „transzendentalen Idealität“ von Raum und Zeit auch Klarheit in Bezug auf ihre Rolle in der Erkenntnis schaffen will, kommt man zu der Schlussfolgerung, dass während die Gültigkeit der empirischen Realität sich auf Gegenstände der inneren und äußeren Sinne bezieht, die transzendente Idealität aber die „Nicht-Gültigkeit“ oder „Bedeutungslosigkeit und Nichtigkeit“, „nichts sei“<sup>54</sup> bedeutet.

Dieser Doppelaspekt von Raum und Zeit als empirische Realitäten und als etwas Ideales, führt zur Problematik ihrer Funktion in Bezug auf etwas Sinnliches.

Dass die Funktion von Raum und Zeit auf mögliche Gegenstände der Sinne gerichtet ist, wird auch von G. Zöller bekräftigt, wenn er die Begriffe „real“, „ideal“ und „absolut“ im Zusammenhang mit der objektiven Realität beider Begriffe bringt.

Der Begriff „real“ bedeutet in Bezug auf den Raum nach Günter Zöller eine Eigenschaft als „notwendige Form“, der Begriff „ideal“, dass er „(...) seinen Ursprung in der Sinnlichkeit hat, absolut hinsichtlich seiner Apriorität und relativ in seinem Bedingungsverhältnis zu Erscheinungen“<sup>55</sup>.

In der „Kritik der reinen Vernunft“ können wir nachdrücklich von der „ursprünglichen Vorstellung“ des Raumes und der Zeit ausgehen. An dieser Stelle betont Kant aber mehr die transzendente Bedeutung, d.h. in Bezug auf die Anwendung von Begriffen a priori.

Die Ursprünglichkeit von Raum und Zeit bezieht sich nicht nur auf die „empirische Realität“, sondern auch auf die „transzendente Idealität“. Obwohl die „Idealität“ mit Nicht-Gültigkeit und die empirische Realität mit der Gültigkeit von Gegenständen der sinnlichen Welt zu tun hat, haben sie etwas gemeinsam, nämlich die Ursprünglichkeit von Raum und Zeit.

R. Heinrich vergleicht nicht mit Unrecht die gewisse Identität des Begriffs der ursprünglichen Ganzheit mit dem der ursprünglichen Idealität, indem er bemerkt:

„Ursprüngliche Ganzheit ist ursprüngliche Idealität.“<sup>56</sup>

Auch für Kant selbst ist die Funktion von Raum und Zeit als Einheit der Anschauungen im Zusammenhang mit der „bloßen Idealität“ zu verstehen.

In der „Kritik der reinen Vernunft“, bezeichnet Kant Raum und Zeit als Einheiten. Dies erklärt ihre Hauptfunktion als Erkenntnisinstanzen aufgrund ihrer Verbindung mit

---

<sup>54</sup> Zöller, G.: Theoretische Gegenstandsbeziehung bei Kant, Zur systematischen Bedeutung der Termini „objektive Realität“ und „objektive Gültigkeit“ in der Kritik der reinen Vernunft, Berlin/New York 1984, S. 47.

<sup>55</sup> Zöller, G.: Theoretische Gegenstandsbeziehung bei Kant, Berlin/New York 1984, S. 52-53.

<sup>56</sup> Heinrich, R.: (1986), S. 190.

den reinen Verstandesbegriffen, aus denen er den „Noumenonbegriff“ begründet.

Kant spricht in der „Kritik der reinen Vernunft“ von einem Gebrauch der Kategorien, von dem der Verstand „(...) keinen Gebrauch machen könne, weil diese nur in Beziehung auf die Einheit der Anschauungen in Raum und Zeit Bedeutung haben, sie eben diese Einheit auch nur wegen der bloßen Idealität des Raumes und der Zeit durch allgemeine Verbindungsbegriffe bestimmen können“<sup>57</sup>.

Dieser Satz hat große Bedeutung für die weitere Auseinandersetzung mit Raum und Zeit und ihre Beziehung auf den „Noumenonbegriff“, wie wir später sehen werden, weil Kant hier die Beziehung der Einheit von Raum und Zeit auf die der Begriffe zum Ausdruck bringt, aus der in der „Kritik der reinen Vernunft“ eine einheitliche Erkenntnis hervorgeht.

Aufgrund der „bloßen Idealität des Raumes und der Zeit kann man durch allgemeine Verbindungsbegriffe“ ihre Funktion als einzelne Anschauungen bestimmen. Dies wird aber erst durch die Ergebnisse der Auseinandersetzung mit dem Begriff des Ganzen verständlich werden.

Der Begriff des Ganzen wird in der „Kritik der reinen Vernunft“ selten verwendet, aber in der Art wie Kant ihn gebraucht, nämlich in einer Beziehung, in der von einem „eigentlichen Kompositum“ die Rede ist, ist ein „Ganzheitsbegriff“, der wie W. Teichner deutet, „kein Ganzes von notwendig existierenden Wesen“ sein kann, weil „(...) jedes von diesem unabhängig von allen anderen zu existieren vermöchte, also auch kein Ergänzungsstück, keinen Baustein der Welt abgäbe“<sup>58</sup>.

Kant selbst bemerkt die besondere Bedeutung, die dieser Begriff beim Erkennen hat:

“Wenn ich von einem Ganzen rede, welches notwendig aus einfachen Teilen besteht, so verstehe ich darunter nur ein substantielles Ganzes als das eigentliche Kompositum, d.i. zufällige Einheit des Mannigfaltigen, welches abgesondert (wenigstens in Gedanken) gegeben, in eine wechselseitige Verbindung gesetzt wird, und dadurch Eines ausmacht.”<sup>59</sup>

Um den oberen Satz zu verstehen, wollen wir noch andere Grundbegriffe erklären, noch tiefer in die metaphysische Beziehung des Ganzheitsbegriffs gehen, nämlich den des „substantiellen Ganzen“<sup>60</sup>.

Nach den oben erwähnten Thesen von W. Teichner, wenn man von der Annahme der Notwendigkeit einer Begründung des Begriffs des Ganzen nicht nur in der Sinnlichkeit sondern im Denken ausgeht, stellt man fest, dass die Einheit des Ganzen von Raum und Zeit nicht endgültig in ihnen selbst gefunden werden kann, da sie „nur eine spezielle Anschauung des Subjektes“ betreffen. Der Einheitsgrund von

---

<sup>57</sup> Kant, I.: Kritik der reinen Vernunft, A 253/B 308.

<sup>58</sup> Teichner, W.: (1967), S. 34.

<sup>59</sup> Kant, I.: Kritik der reinen Vernunft, A 438/B 466.

<sup>60</sup> W. Teichner interpretiert hier den Begriff des Ganzen von Kant als einen „Grund“, den man wirklich als „(...) ein substantielles Ganzes ansehen müsse, d.h. eines Ganzen im Bewußtsein oder wie Kant selbst behauptet, wenigstens in Gedanken, das ein reales und nicht bloß ideales Ganzes ausdrücken soll, und sieht nur eine Möglichkeit, (...) daß sie selber letztlich nichts anderes als eine spezielle (der Anschauung des Subjektes angepaßte) Erscheinungen des Einheitsgrundes der intelligiblen Welt sein müssen“. In: Teichner, W.: (1967), S. 35.

Raum und Zeit muss in der "intelligiblen Welt" gesucht werden, aber nicht unabhängig von dem "mundus sensibilis". Dies kann man aus dem Gedanken schließen, dass die Aufnahmebedingungen des Bewusstseins, „(...) selber nichts anderes als eine spezielle (der Anschauung des Subjektes angepaßte) Erscheinung des Einheitsgrundes der intelligiblen Welt sein müssen"<sup>61</sup>. Hier liegt die Betonung auf der Notwendigkeit der Anpassung unserer sinnlichen Bedingungen, nämlich des Denkens. Denn in ihm findet man die bestimmenden Begriffe der sinnlichen Anschauung.

In der „Kritik der reinen Vernunft“ wird behauptet, dass man sich wegen unserer sinnlichen Anschauungsart nicht Gegenstände als „Dinge an sich selbst sondern nur sofern es Objekt der sinnlichen Anschauung ist, d.i. Erscheinungen“, vorstellen kann<sup>62</sup>. Dies bedeutet eine gewisse Selbständigkeit der Sinnlichkeit gegenüber dem Verstand, denn die eigentliche Wirkung des Verstandes auf die Sinnlichkeit, durch die einzelne Gegenstände zustande kommen, erfolgt erst später.

Die Annahme der Existenz eines Grundes innerhalb der Erkenntnis des Sinnlichen bedeutet aber nicht, dass der Grund allein innerhalb der sensiblen Welt zu finden ist, denn dieser Erkenntnisbegriff setzt nicht nur Anschauungen, sondern auch Begriffe a priori voraus. Die Vorstellung des Ganzen aber ist aufgrund des Vorranges der Sinnlichkeit vor den Begriffen, die der Verstand liefert, ursprünglicher Art.

Nach der Sinnlichkeitstheorie von Kant hängt die einzige mögliche menschliche Erkenntnis von unserer besonderen Anschauungsart ab, nämlich von Raum und Zeit.

“Daß Raum und Zeit nur Formen der sinnlichen Anschauung, also nur Bedingungen der Existenz der Dinge als Erscheinungen sind, daß wir ferner keine Verstandesbegriffe, mithin auch gar keine Elemente zur Erkenntnis der Dinge haben, als sofern diesen Begriffen korrespondierende Anschauung gegeben werden kann, folglich wir von keinem Gegenstande als Dinge an sich selbst, sondern nur sofern es Objekt der sinnlichen Anschauung ist, d.i. als Erscheinung, Erkenntnis haben können (...)"<sup>63</sup>

Diese Hauptthese der Sinnlichkeit bekräftigt die Idee über Raum und Zeit als die einzigen Formen der Anschauung, die überhaupt für die Erkenntnis innerhalb der Erscheinung berücksichtigt werden müssen. Kant betrachtet seine Vorstellung von Raum und Zeit im Zusammenhang mit einer Ganzheit, die zuerst auf die Sinnlichkeit hindeutet.

Der Gedanke, dass alles, was erscheint, im Verhältnis zum Ganzen erscheinen müsse, kann man aus der Vorstellungen von Raum und Zeit in der „Kritik der reinen Vernunft“ schließen.

In diesem Gedanke wird die direkte Wirkung von Raum und Zeit selbst als "Phaenomenon" verstanden, d.h. als etwas Ursprüngliches aber nur als Ideal als grundlegend beim Erkennen sowohl im Verstand als auch in der Vernunft.

Dies aber heißt auch, dass Subjektivität der Erkenntnis, die in ihrer Ursprünglichkeit

---

<sup>61</sup> Teichner, W.: (1967), S. 35.

<sup>62</sup> Vgl. I. Kant: Kritik der reinen Vernunft, B XXVI.

<sup>63</sup> Kant, I.: Kritik der reinen Vernunft, BXXV-BXXVI.

schon gegeben ist, nicht nur eine Eigenschaft der Sinnlichkeit ist, sondern auch des Verstandes, wie er an einer anderen Stelle anmerkt:

“Daß alle Verbindung als Zusammensetzung nicht als außer mir wahrgenommen, sondern als durch mich geschehen gedacht werden muß.”<sup>64</sup>

Um die Funktion Raum und Zeit als ein Ganzes weiter zu erklären, werden wir einige Überlegungen der Kantinterpreten zum Ausdruck bringen, wo sie sich die Frage stellen, zu welcher Seite das Ganze überhaupt gehört, zur Sinnlichkeit oder zum Verstand?

Albert Johannes Dietrich geht in diesem Zusammenhang ein Stück weiter, wenn er auf die Frage hinweist:

“Wie rechtfertigt Kant, daß Totum (Raum und Zeit) zur Sinnlichkeit und nicht zum Verstande gehört, und welche Eigenschaften vom Compositum machen es notwendig, daß dieses zum Verstande gerechnet wird?”<sup>65</sup>

Wenn aber Kant bemerkt, dass die “Kategorien” und der Verstand „ (...) nur in Beziehung auf die Einheit der Anschauungen in Raum und Zeit Bedeutung haben” und hinzufügt, dass wir „ (...) diese Einheit auch nur wegen der bloßen „Idealität“ des Raumes und der Zeit durch allgemeine Verbindungsbegriffe bestimmen können”, legt er damit eine Behauptung zugunsten des Totums der Sinnlichkeit dar. Zu dieser Schlussfolgerung kommt auch Dietrich<sup>66</sup> aber auf andere Weise, nämlich indem er das absolute Ganze vom „*respektiven Ganzen*“ unterscheidet.

In der Auseinandersetzung mit der Unterscheidung von absolutem und respektiven Ganzen, steht Einheit von Raum und Zeit im Vordergrund. Dadurch kommt aber nicht nur die Einheitsvorstellung der reinen Formen der Anschauung, sondern auch die der reinen Verstandesbegriffe zum Ausdruck.

Die Vorstellung einer notwendigen Betrachtung von zwei unterschiedlichen Gesichtspunkten des Ganzen, nämlich als ein absolutes und als ein respektives Ganzes, das aus der Lehre der „Kritik der reinen Vernunft“ kommt, trägt zur Begründung der Erkenntnis als eine gemeinsame Wirkung des Verstandes und der Sinnlichkeit bei. Dabei redet Kant von einem „conceptus terminator compositi“, also einem „simplex“, aber auch einer “zufälligen Vielheit in Einem”.

---

<sup>64</sup> Erdmann, B.: Reflexionen Kants zur kritischen Philosophie, Bd. II, Reflexion Nr. 967.

<sup>65</sup> Dietrich, A.J.: Kants Begriff des Ganzen in seiner Raum-Zeitlehre und das Verhältnis zu Leibniz (Nachdruck: 1975), S. 46. Vgl. auch Kants Reflexionen 414, 1465, 1477. Die Argumente bezüglich der Beziehung von Raum und Zeit findet man in der Abhandlung von 1768 und § 13 der Prolegomena aber auch in den Losen Blättern 19, 357. Hier wird der Gedanke über das „Compositum“ und das „Totum“ in Bezug auf die Sinnlichkeit und den Verstand deutlicher. Daraus zieht A.J. Dietrich einen Gedanken, der beide reinen Anschauungsformen in einen direkten Zusammenhang zu Verstand und Sinnlichkeit bringt: „Dem Verstande kommt also das Compositum eben-so ursprünglich zu, wie der Sinnlichkeit das Totum.“ In: Dietrich, A.J.: (Nachdruck 1975), S. 46.

<sup>66</sup> Ein wichtiges Ergebnis der Auseinandersetzung mit der Reflexion 1762 zeigt, dass die Betonung zugunsten des Totums geht. In: Dietrich, A.J.: (1975), S. 47.

Der Ausdruck "zufällige Vielheit in Einem" deutet eben auf die Annahme einer relativen Einheit hin, die anderes ist als die einfache Einheit, die in Raum und Zeit dargestellt wird. Der Begriff "zufällig" bezieht sich auf den Begriff der Welt, wonach diese aus "zufällig existierenden Substanzen" besteht.

Die Unterscheidung des respektiven und absoluten Begriffs, führt uns zu dem Gedanken, dass es sich um eine Doppelseitigkeit der Einheit handelt.

„Das *Respective* am Compositum ist also durch diese Doppelseitigkeit der Einheit bedingt, die zwar einfach als Maß aller Composita, die durch es gewesen werden anzusehen ist, aber doch nur relativ einfach.“<sup>67</sup>

Dass das respektive Absolute nicht auf das Ganze als Einheit von Raum und Zeit bezogen sein kann, macht er deutlich, weil der Verstand allein, der das aktive Element der Erkenntnis ist, „Composita“ erzeugen kann. Aufgrund seiner Wirkung auf die Sinnlichkeit deutet Kant an, dass "gerade weil im Totum vom Verstande her gesehen nur *zufällige Vielheit in Einem* ist, kann der Verstand unbeschränkt im Totum des Raumes und Zeit Composita auf Composita erzeugen.“<sup>68</sup>

Die Vorstellung von Raum und Zeit kann man nicht ohne den Begriff des Unendlichen erklären, denn "(...) sowohl der Raum als auch die Zeit, machen jeder ein absolutes Ganze aus, mithin kommt ihnen Unendlichkeit zu“<sup>69</sup>.

Nach Kant ist die Unendlichkeit von Raum und Zeit als etwas Konkretes nicht denkbar, weil sie nicht zu Ende gedacht werden kann. Denn wenn wir versuchen, diesen letzten Punkt zu erreichen, werden wir keine Grenze festlegen können. Dann ist „(...) jede Grenze, an der wir sie anfangen oder aufhören, (...) nur eine Grenze unserer Erkenntnis“<sup>70</sup> und dies bekräftigt eine Notwendigkeit des Vorstellens beider Begriffe als ein "logisches" oder "formales" Ganzes, d.h. bloß durch Begriffe aber auch als ein "intuitives Ganzes“<sup>71</sup>.

Im „Opus Postumum“ wird das, wie So-In Choi auch bemerkt, im Zusammenhang mit der Darstellung des Begriffs des Ganzen von Raum und Zeit, nochmal zum Ausdruck gebracht, indem sie die Wichtigkeit des Ganzheitsbegriff in Zusammenhang mit dem des Raumes und der Zeit betont wird:

“Das eigentümliche Charakteristikum von Raum und Zeit als Einheit der Anschauung, im Unterschied zu derjenigen des Begriffs, ist auch im Opus Postumum nachdrücklich hervorgehoben.“<sup>72</sup>

Dieses Charakteristikum von Raum und Zeit, eine Einheit des Mannigfaltigen der An-

---

<sup>67</sup> Dietrich, A.J.: (Nachdruck 1975), S. 48.

<sup>68</sup> Dietrich, A.J.: (Nachdruck 1975), S. 47.

<sup>69</sup> Kant, I.: Übergang von den metaphysischen Anfangsgründen der Naturwissenschaft zur Physik, hg. von Reicke, Altpreußische Monatschrift, XXI, S. 539.

<sup>70</sup> Schmidt, H.: Philosophisches Wörterbuch, 21. Aufl.-Stuttgart, 1982, S. 714.

<sup>71</sup> Der Begriff des "intuitiven Ganzen" wird im "Opus Postumum" verwendet:

“Die discursive Allgemeinheit (Einheit in Vielem) ist von der intuitiven (Vieles in Einem) zu unterscheiden. Die letztere ist ein Act des Zusammensetzens u. Collectiv jene des Auffassens und distributiv...“ . In: Kant, I.: Opus Postumum, AA Bd. XXII, S. 342.

<sup>72</sup> Choi, S.-I.: Selbstbewußtsein und Selbstanschauung. Eine Reflexion über Einheit und Entzweiung des Subjektes in Kants Opus Postumum, Berlin/New York 1996, S. 102.

schauung zu sein, aber nicht eine "begriffliche Einheit" sondern eine "intuitive Einheit", stellt eine Unterscheidung der Funktion beider Begriffe des Ganzen innerhalb der Erkenntnis dar.

Kant versucht das Ganze von Raum und Zeit immer in Bezug auf seine Verbindung mit dem Verstand deutlich zu machen, nicht als „ein Ganzes dabile“ sondern als etwas im Denken, daher „ein Ganzes cogitable“.

“Beyde (Raum und Zeit) zusammen verbunden geben ein absolutes (unbegrenztes) Ganze der Anschauung, welches doch immer nur als Theil eines noch größeren Ganzen möglich ist mithin kein Object (dabile) ist: ein cogitable was doch nicht als ein Ganzes dabile ist.”<sup>73</sup>

Indem Kant Raum und Zeit als ein "absolutes Ganzes" in Bezug auf das Denken in Zusammenhang bringt, versucht er die „Idealität“ beider Begriffe über die Grenze der Sinnlichkeit darzustellen. Dabei bemerkt er, dass das Ganze sowohl als „cogitable“ als auch als „dabile“ dargestellt werden kann: „(...) ein cogitable was doch nichts als ein Ganzes dabile ist“. Er macht aber klar, dass das "absolute Ganze" trotz seiner Verbindung mit den Verstandesbegriffen, eine "intuitive Einheit" bildet, die eine andere Funktion hat, nämlich die Zusammensetzung des Mannigfaltigen der Anschauung.

Auch S.-I. Choi, macht sich Gedanken über das Verhältnis von Raum und Zeit zum Ganzen, betonend, dass es sich um eine intuitive, d.h. eine sinnliche Einheit handelt:

“Raum und Zeit als das Formale der Zusammensetzung des Mannigfaltigen bieten uns als solches auch im Op. Post. nicht das Mannigfaltige dar, sondern die Einheit desselben als ein Ganzes sind, das alle Teile in sich enthält. Diese Einheit ist also keineswegs dem Begriff, sondern ausschließlich der Anschauung von Raum und Zeit zugehörig, weil sie die intuitive Einheit bedeutet, die ihre unendlichen Teile alle in sich- nicht unter sich enthält.”<sup>74</sup>

Mit dem Ausdruck "intuitive Einheit" in Bezug auf Raum und Zeit möchte Kant zeigen, dass die Vorstellung eines Einheitsbegriffs im Sinne von "Vielem in Einem" im Gegensatz zu der diskursiven Einheit oder "discursiven Allgemeinheit (Einheit in Vielem)" verstanden werden soll.

“Die discursive Allgemeinheit (Einheit in Vielem) ist, nach Kant, von der intuitiven (Vieles in Einem) zu unterscheiden. Die letztere ist ein Act des Zusammensetzens u. Collectiv jene des Auffassens und distributiv (...).”<sup>75</sup>

In dieser Differenzierung von beiden Einheitsbegriffen, nämlich Raum und Zeit im Zusammenhang mit ihrer Funktion sieht S.-I. Choi eine Funktion der "Vorstellung der Einzelheit", die im Gegensatz zu "einer Allgemeinheit" steht, die unter sich vieles

---

<sup>73</sup> Kant, I.: Opus Postumum, Bd. XXII, S. 44..

<sup>74</sup> Choi, S.-I.: (1996), S. 102. An einer anderen Stelle macht Choi deutlich, dass diese Raum und Zeit betreffenden Vorstellungen zwei Funktionen von Raum und Zeit entsprechen, weil sie „(...) die Formen der Sinnesanschauung und die Zusammensetzung des Mannigfaltigen“ ausdrücken“. In : Choi, S.-I. : (1996), S. 75.

<sup>75</sup> Kant, I.: Opus Postumum, AA Bd. XXII, S. 342.

enthält<sup>76</sup>.

Die Aufgabe dieses Einheitsbegriffs ist, "das Formale der Zusammensetzung des Mannigfaltigen", nicht "die derivative sondern die ursprüngliche, primitive und direkte Anschauung"<sup>77</sup>. Die Begriffe "derivative" und "ursprüngliche" Anschauung bezeichnen eine Unterscheidung in Bezug auf die Anschauungsart, nämlich einer sinnlichen und einer intellektuellen. Bevor wir aber näher das Wesentliche in der Funktion von Raum und Zeit als Funktionen der intuitiven Einheit erklären, muss gesagt werden, dass diese Zusammensetzung kein Produkt der Kategorie der Einheit ist, sondern aller Kategorien des Verstandes:

"Sowie die Synthesis, d.i. Zusammensetzung nicht auf einige Kategorien beschränkt ist, vielmehr sich über alle erstreckt, so ist der Begriff des Zusammengesetzten überhaupt keine besondere Kategorie, sondern in allen Kategorien (als synthetische Einheit der Apperception) enthalten. (...) Alle Kategorien gehen auf etwas a priori Zusammengesetztes".<sup>78</sup>

Die Unterscheidung dieser beiden Einheitsbegriffe treten jetzt in beiden Fällen in den Vordergrund. Der Gegensatz einer Einheit "unendlicher Teile alle in sich" und einer anderen Einheit, die ihre Teile in sich enthält, verdeutlicht, dass obwohl sie vielleicht einen gemeinsamen Ursprung haben könnten, doch unterschiedliche Funktionen haben. Denn während eine Einheit „unendlicher Teile in sich“ als "ideale Koordinationsprinzipien" angesehen werden kann, wird die andere Einheit, die ihre Teile in sich hat, in Bezug auf Kategorien des Verstandes als Subordinationsprinzip verstanden.

"Mit seiner Auffassung der Zeit und des Raumes als der beiden idealen Koordinationsprinzipien der sinnlichen Daten wendet sich Kant gegen Leibniz und gegen Clarke, die beide wenn auch in verschiedener Weise die realitas obiectiva (Vgl. Diss. III, §4, II 400 ff.) von Zeit und Raum, also deren Begreifbarkeit, verfechten."<sup>79</sup>

Das Wort "Koordination" wird in Bezug auf Raum und Zeit und "Subordination" in Bezug auf die Kategorien verwendet. Diese unterschiedlichen Funktionen von Raum und Zeit und die Kategorien entsprechen bei Kant der "transzendentalen" und "logischen" methodischen Unterscheidung von Begriffen.

Wegen der Unmöglichkeit, Raum und Zeit als reine Formen des Mannigfaltigen, einzuteilen, sieht R. Heinrich Raum und Zeit als Koordinationsprinzipien.

"Es kann nichts geben, was ihr subordiniert wäre, weil sie nicht eingeteilt werden kann. Vielmehr ist sie selbst der Inbegriff aller möglichen Einteilung und durchgängige Bestimmung. Das Mannigfaltige in Bezug auf diese Vorstellung ist nur als ihr Teil zu begreifen, und wird in seiner Gegenständlichkeit allemal von seinem Ursprung

---

<sup>76</sup> Choi,S.-I.: Selbstbewußtsein und Selbstanschauung, Berlin/New York 1996, S. 103.

<sup>77</sup> Vgl. S.-I. Choi.: (1996), S. 103.

<sup>78</sup> Dietrich,A.J.: (Nachdruck: 1975), S. 48. Dietrich hebt an der obigen Stelle nicht nur die Bedeutung aller Kategorien auf die Einheit der Erkenntnis hervor, sondern betont auch, dass diese Einheit als „Arten“ der Zusammensetzung, nämlich eine als „Arten der synthetischen Einheit der Apperception des in der Anschauung gegebenen Mannigfaltigen“ angesehen werden soll. In: Dietrich,A.J.: ( 1975), S. 48-49.

<sup>79</sup> Heinrich,R.: (1986), S. 190.

übertroffen.“<sup>80</sup>

Raum und Zeit werden als notwendige Faktoren der „Coordination“ und nicht „Subordination“ betrachtet, sind aber dennoch nicht voneinander unabhängig. Wir müssen erst den Unterschied zwischen Subordination und Koordination näher erklären, um dann die Rolle von Raum und Zeit als „Einheit“ der „Coordination“ zu verstehen.

Die Auflösung dieses Problems der „Coordination“ und „Subordination“ wird deutlicher in einer Reflexion von Kant:

„Der Grund der Einheit der Coordination: ob sie sich auf die Einheit der Subordination fuße und ob nicht sei, in so fern sie alle unmittelbar aus einem Grund fließen. Die Materie des Ganzen ist das subject der Coordination (relation), d.i. die Theile. Die Form der coniunctio coordinationis. Die Möglichkeit dieser Form wird entweder per intellectum: durch Raum und Zeit, oder per rationem: durch rationem aut causam communem erkannt.“<sup>81</sup>

R. Heinrich ist der Meinung, dass Kant in der Zeit vor 1768 nicht von der Möglichkeit der Form der „coniunctio coordinationis per intellectum“ und zwar von Raum und Zeit sprechen würde, was er als eine große „Errungenschaft“<sup>82</sup> bezeichnet.

Wichtig ist hier festzuhalten, dass Kant die „Coordination“ als eine Beziehung nach der Regel der „Identität“ betrachtet, weil sie als eine Verbindung der Teile mit dem Ganzen zu verstehen ist, die Subordination hingegen eine Beziehung eines „Grundes zur Folge“<sup>83</sup> hat.

Die Darstellung der Unterscheidung des „respectiven“ und „absoluten Ganzen“ hat zur Folge, dass Kant in den Reflexionen ausdrücklich von einem intellektuellen Ursprung von Raum und Zeit und ihre Beziehung auf das Denken spricht. Diese Behauptung wäre in der Zeit der „Dissertation von 1770“ nicht möglich gewesen. Dies bekräftigt einerseits den gemeinsamen Ursprung der Erkenntnis als einer Verbindung der Sinnlichkeit mit dem Verstand, aber andererseits den Status von Raum und Zeit als „Phaenomena“ im Sinne einer Einzelheit oder Einheit, die das Mannigfaltige der Anschauung koordiniert.

Raum und Zeit als „Phaenomena“ werden von Kant als Allgemeinheit nicht im logischen Sinne, sondern im metaphysischen Sinne bezeichnet.

Damit möchte Kant, wie Heinrich anmerkt, „(...) die Unmöglichkeit, einen Gegenstand darunter fallen zu lassen“<sup>84</sup>, hervorheben.

Bei der Auseinandersetzung mit der eigentlichen Funktion von Raum und Zeit als „totum ideale“ stellt man fest, dass diese zuerst sowohl als reine Form des Mannig-

---

<sup>80</sup> Heinrich,R.: (1986), S.190.

<sup>81</sup> Kant,I.: Reflexionen Kants zur kritischen Philosophie, AA Bd. XVII, Berlin/Leipzig 1926, Reflexion Nr. 4048.

<sup>82</sup> Heinrich,R.: (1986), S. 170.

<sup>83</sup> Kant begründet diese Definition von „Coordination“ und „Subordination“ in den Reflexionen: Nr. 4047 und Nr. 4049. In: Kant,I.: Reflexionen, AA Bd. XVII

<sup>84</sup> Heinrich,R.:(1986), S. 206. An derselben Stelle fügt er auch hinzu: „ (...) deshalb kann der Raum nur als seine Erscheinung gefaßt werden“.

faltigen, d.h. als Einheit des Mannigfaltigen der Anschauung, als auch als reine Anschauung auftreten können.

Wenn ich aber Raum und Zeit als "Gedankendinge" betrachte, nicht aber als Begriff, sondern als Anschauung und zwar als "einzelne Anschauung". Dann kommt ihr Charakter, eine "absolute Einheit"<sup>85</sup> oder ein "absolutes Ganzes" zu sein, zum Ausdruck.

Die Eigenschaft von Raum und Zeit "absolutes Ganzes" zu sein, zeigt zwei Aspekte der Beziehung beider Begriffe der "sinnlichen Welt" auf den Gottesbegriff, nämlich in ihrer Funktion als Einheit des Mannigfaltigen der Anschauung und ihrer Begründung als transzendente Vorstellung.

Mit dem Begriff "absolutes Ganzes" verbindet man den Begriff des "Phaenomenons" bzw. den Begriff der Erscheinung<sup>86</sup>.

Hier tritt der Phänomenalitätscharakter von Raum und Zeit auf, der als eine "absolute Ganzheit" dargestellt werden muss, um alle anderen „möglichen Phaenomene“ der Erfahrung umschließen zu können.

Wenn in der „Kritik der reinen Vernunft“ Erkenntnis als „die gegenständliche, anschauliche Erkenntnis“ verstanden wird, dann bezieht sich das „Phaenomenon“ als Gegenstand der Erfahrung einer Beziehung auf den Begriff der Erkenntnis. Dies bedeutet, dass Raum und Zeit als „Phaenomenon“, als einzelne Anschauungen, nicht nur das Anschauliche sondern auch das Gegenständliche beinhalten, wenn darunter das Element der "Einheit" berücksichtigt wird, aber nicht die begriffliche, sondern die "intuitive Einheit".

Die Funktion der Einheit des Mannigfaltigen der Anschauung von Raum und Zeit kann aber nur erklärt werden, wenn man sich in Zusammenhang mit der „respectiven Einheit“ klar macht, dass sie eine Verbindung der Anschauung durch die reinen Verstandesbegriffe bedeutet und die in der „Kritik der reinen Vernunft“ als eine Wirkung auf die Einheit der „transzendentalen Apperzeption“ dargestellt wird.

Die Wirkung des Verstandesbegriffs auf Raum und Zeit ist sehr wichtig, um die Vorstellungen Raum und Zeit als reine Anschauungen, die als Einheitsvorstellungen auftreten, darstellen zu können. Denn sowohl das empirische Objekt als auch das empirische Subjekt werde erst möglich, wenn der Begriff der Größe als ein Verstandesbegriff eingeführt wird.

Die Idee, den Raum eines Ganzen zu sehen, ist ein Ergebnis der Wirkung des Begriffs der Größe auf den Raum, welche nicht nur für die Erklärung des theoretischen Erkenntnisbegriffs bedeutsam ist sondern auch für die praktische Philosophie.

„Die Beziehung zwischen ursprünglich-ganzer Idee und Raum, fällt für Kant zusam-

---

<sup>85</sup> Choi,S.-I.: (1996), S. 101.

<sup>86</sup> Genauso interpretiert dies W. Teichner, wenn er darauf hinweist: „Das Phaenomenon ist, wie schon einmal gesagt wurde, primär Problem der Gnoseologie, nicht der Ontologie. Es ist als ein Phaenomenon nur, weil es Phaenomenon ist, es ist nur für mögliche Erfahrung nur als Gegenstand. Der ontologische Bezug, obgleich durchaus vorhanden, tritt neben all den daraus für die Erkenntnistheorie entscheidenden Fragen in den Hintergrund.“ In: Teichner,W.: (1967), S. 33.

men mit derjenigen zwischen Metaphysik und Kritik: Er gewinnt seinen Raumbegriff nicht durch die Vorstellung des *totum ideale* und auf dem logischen Wege der Subordination, sondern aus einer grenzsetzenden Beschränkung des *totum selbst*. Dieses wird dadurch nicht im Sinne *bloßer Negation* aufgehoben, vielmehr an eine eigentümliche relationale Form gebunden: als Bedingung der Möglichkeit einer Synthesis, infinita, letztlich: einer Erfahrung, die sich nicht selbst begrenzt<sup>87</sup>.

Wenn Heinrich von „einer Erfahrung, die sich selbst begrenzt“ spricht, möchte er vor allem die Besonderheit der Raumvorstellung aufgrund der Bestimmung des transzendentalen Begriffs des „Totum“ oder des Ganzen hervorheben. Denn ein transzendentaler Raum entsteht als eine Vorstellung eines Ganzen und als ein Produkt der Wirkung des Verstandes auf die Sinnlichkeit.

Der „offene Raum“ schafft dabei Platz für die praktische Philosophie. D.h. der Verstand trägt zur Bestimmung der Vorstellung des Ganzen des Raumes bei, indem er eine Grenze setzt. Außerhalb dieser Grenze bleibt ein offener Raum.

Eine Auseinandersetzung der Wirkung des Verstandes, mittels seiner reinen Begriffe auf den Raum aber auch auf die Zeit, hat mehr mit der Bestimmung der Objektivität der Erkenntnis als eine Abstraktion<sup>88</sup> zu tun. Wir möchten aber beide reine Formen der Anschauung als eine notwendige Beziehung der Erkenntnis darstellen, denn so kann man später den Raum als ein „Phaenomenon“ oder eine Ganzheit darstellen. Die Erkenntnis, die daraus resultiert, hat immer subjektiven Charakter, weil der Raum als ein Ganzes bzw. eine Einheit mit der Anschauung zu tun hat.

Der Raum und die Zeit als das Formale der Zusammensetzung des Mannigfaltigen können nicht das Mannigfaltige sondern nur die Einheit desselben als ein Ganzes darstellen. Diese Einheit ist eine subjektive Einheit, die zur Bildung einer subjektiven Erkenntnis beiträgt.

Innerhalb des Verstandes soll nun die Wirkung der „Einheit der transzendentalen Apperzeption“ auf die Sinnlichkeit untersucht werden, denn diese Einheit hat einen direkten Bezug auf alle anderen Vorstellungen der Erkenntnis. Um die Wirkung der Einheit der transzendentalen Apperzeption auf alle anderen Formen der Erkenntniseinheiten erklären zu können, so dass man von einer Einheit im Sinne der Vernunft sprechen kann, sollte man zuerst mit der Vorstellung des „Unbekannten X“ beginnen, und mit dem Gedanken des „transzendentalen Ideals“ im Sinne des Gottesbegriffs enden. Dieser Bezug der „Einheit der transzendentalen Apperzeption“ auf alle anderen Erkenntniseinheiten, hat seinen Ursprung in der Idealität von Raum und Zeit als absolute Ganzheiten und betrifft die wichtigsten Aspekte der Beziehung des „Phaenomenons“, die Erkenntnis, aber auch die Beziehung des „Phaenomenons“ auf das „Noumenon“.

---

<sup>87</sup> Heinrich.R.: Kants Erfahrungsraum, Freiburg/München 1986, S. 216. In einer anderen Bemerkung macht Heinrich auch deutlich, dass man den Begriff der ursprünglichen Ganzheit von Kant unterscheiden muss, denn „Die ursprüngliche Ganzheit - Kants, totum analyticum- ist etwas völlig anderes als das individuelle Objekt, das man vielleicht als Ursache der Wahrnehmung ansetzt. Sie ist aber andererseits nicht nur ein willkürlich gebildeter Begriff, eine Abstraktion aus dem bestimmten Charakter der Teile“. In: Heinrich,R.: (1986), S. 160

## 2. Der Begriff „Noumenon“ bei Kant

### 2.1 Das „Noumenon“ als ein notwendiger Erkenntnisbegriff

Während Kant in der „Dissertation von 1770“ noch nicht feststellen kann, worin die Einheit der Erkenntnis bestehen könne, denn zu diesem Zeitpunkt konnte er die Verbindung zu der Sinnlichkeit nicht erklären, stellt er sich in der kritischen Zeit bis zum „Opus Postumum“ die Frage in engem Zusammenhang mit der Problematik des „Noumenons“ und „Phaenomenons“, wobei das „Noumenon“ als das Prinzip der synthetischen Sätze a priori vorgestellt wird.

Das „Noumenon“ wird von Kant als Objekt vom Verstand konzipiert, das im Gegensatz zum „Phaenomenon“ eine andere Funktion in der Erkenntnis hat, die darin besteht, das Mannigfaltige „synthetisch“ zu verknüpfen.

„(...) Das „Noumenon“ im Gegensatz zu dem „Phaenomenon“ ist das durch den Verstand gedachte Objekt in der Erscheinung, in so fern es ein Princip der Möglichkeit synthetischer Sätze a priori in sich enthält und zur Transc. Philos. gehört.“<sup>89</sup>

Der Verstand wird in der „kritischen Periode“ durch das "Prinzip der synthetischen Urteile a priori" als dasjenige dargestellt, was durch die spontane Handlung des Denkens sein Objekt erzeugt, aber in Bezug auf die Erscheinung, d.h. das "Noumenon" bezieht das „Phaenomenon“ schon mit ein. Man kann daraus schließen, dass das "Noumenon" als ein Objekt des Denkens, das "Phaenomenon" als Gegenstand der Sinnlichkeit voraussetzt aber nicht umgekehrt.

Dass der Ursprung des „Noumenons“ eine entscheidende Rolle in der Bestimmung seiner Funktion bei der Erzeugung einer einheitlichen Erkenntnis spielt, können wir schon in der „Dissertation von 1770“ feststellen.

In der „Dissertation von 1770“ definiert Kant den Verstand wie folgt: „(...) facultas subiecti, per quam, quae in sensus ipsius per qualitatem suam incurrere non possunt, repraesentare valet.“<sup>90</sup>

Hier versucht Kant die Trennung zwischen dem Verstand und der Sinnlichkeit zu betonen, und stellt dabei fest, dass jener sich selbst seine Vorstellungen gibt, und dass die Verstandeserkenntnis auf das Objekt selbst geht.

Aufgrund dieser Beziehung des Verstandes auf sein Objekt bezeichnet Kant das „Noumenon“ als „intelligibel“. Daraus entsteht auch die Bezeichnung „intelligible Welt“.

Wenn wir die Art und Weise beachten, wie Kant das „Noumenon“ definiert, nämlich in Bezug auf seinen Ursprung im Verstand, können wir die Schlussfolgerung ziehen, dass hier nur eine Differenzierung seiner Natur nach vorhanden ist.

---

<sup>89</sup> Kant, I.: Opus Postumum, AA Bd. XXII, S. 45.

<sup>90</sup> Kant, I.: Die Dissertation von 1770, § 3.

W. Teichner bemerkt: „(...) denn sensibel deutet hinweg auch die Konstitutionsart des Sinnesdinges an, seine Subjektivität“<sup>91</sup>. Die eigentliche Unterscheidung zwischen dem Sensiblen vom „Intelligiblen“ liegt in der Beziehung dieser Begriffe auf den subjektiven Erkenntnisbedingungen:

Im Zusammenhang mit der Suche nach dem objektiven Prinzip der Erkenntnis führt Kant den „Noumenonbegriff“ in der „Dissertation von 1770“ als „perfectio Noumenon“<sup>92</sup> ein.

Mit der Bezeichnung „perfectio Noumenon“ setzt Kant die Existenz anderer „Noumena“ voraus, wobei das Wort „perfectio“ ein Hinweis auf die Maximierung des Begriffs innerhalb des gesamten transzendentalen Erkenntnisystems ist.

„Nun ist der Erkenntnisgrund entsprechend der Auffassung Kants für jede Gattung von Dingen, deren Größe veränderlich ist, ganz allgemein im Maximum ihrer Vollkommenheit (Ideal) zu suchen, weil alle niederen Perfectionsgrade nur als Einschränkungen eines solchen Maximums denkbar sind. Das Höchstmaß aller Vollkommenheit schlechthin ist die Idee Gottes. Jenes gibt, sofern sie als absolutes Ideal genommen wird, daher auch das Erkenntnisprinzip aller Verstandeswesen ab.“<sup>93</sup>

Während Raum und Zeit, die als „Phaenomena“ dargestellt werden, auch als „unbedingt erster formaler Grund der Sinnenwelt“, d.h. nur in Bezug auf die Gegenstände der sinnlichen Welt bezeichnet werden, sieht W. Teichner nach der oben angeführten Stelle im „Noumenonbegriff“ von Kant, einen Erkenntnisgrund, aber in Bezug auf „alle möglichen Dinge“.

Der Ausdruck Erkenntnisgrund ist ein Begriff von Kant, der eine Beziehung auf die Gesamtheit der Erkenntnis hervorheben soll. Denn der „Noumenonbegriff“ als „Einheitsmoment“ der gesamten Erkenntnis betrifft nicht nur beide Erkenntniswelten, sondern erklärt auch die Verbindung der sinnlichen und der intelligiblen Welt, und auch noch die Möglichkeit der theoretischen und praktischen Philosophie überhaupt.

Bezüglich des erkennenden Subjektes macht W. Teichner eine Bemerkung, die nicht nur für die Darstellung des „Noumenonbegriffs“ sondern auch für die Erklärung der Funktion des „Gottesbegriffs“ innerhalb dieser Arbeit bedeutungsvoll sein kann:

“(…) das Noumenon, es ist Ding an sich, - was gewiß seine Beziehung auf das erkennende Subjekt nicht ausschließt, sie aber zur Nebensache stempelt“<sup>94</sup>.

Dass die Beziehung des „Noumenons“ auf das erkennende Subjekt zur „Nebensache“ gestempelt werden kann, halten wir für problematisch. Diese Behauptung hat

---

<sup>91</sup> Teichner, W.: (1967), S. 32. Teichner fügt hinzu: „Der Verstandesgegenstand ist weit entfernt davon, subjektiven Bedingungen zu unterliegen. Ganz anders als bei den Sinnesdingen, die in dem unendlichen Raume und in der unendlichen Zeit ihr gemeinsames Maß und ihren Erkenntnisgrund finden, muß derselbe für die Verstandeswesen in einem objektiven Prinzip gesucht werden“. In: Teichner, W.: (1967), S. 32

<sup>92</sup> Kant, I.: Die Dissertation von 1770, § 9.

<sup>93</sup> Teichner, W.: (1967), S. 32-33.

<sup>94</sup> Teichner, W.: (1967), S. 33. Es ist auch zu beachten, was W. Teichner bezüglich der Problematik der Subjektivität unserer Erkenntnis äußert: „Erkannt werden können, berührt weder den Grund noch die Form des Seins dieses Objekts. Es ist, weil es ist, kann es unter entsprechenden Umständen auch Gegenstand sein“.

Ähnlichkeiten mit derjenigen von O. Höffe, die wir hier schon erwähnt haben. Man könnte dieses vielleicht von der „Dissertation von 1770“ behaupten, nicht aber von der „Kritik der reinen Vernunft“ oder anderen späteren Schriften.

Der Gedanke des Bezugs des „Noumenons“ auf das menschliche Subjekt hat große Bedeutung für die Bestimmung seiner Rolle in der Erkenntnis, wie wir sehen werden.

Anscheinend bezieht sich W. Teichners Behauptung nicht auf die Problematik der Funktion des „Noumenonbegriffs“ in der Erkenntnis, sondern auf die „Ontologie“<sup>95</sup>. Dies wäre aber ein Widerspruch, weil die Annahme eines Gegenstandes außerhalb der menschlichen Erkenntnismöglichkeiten nur besagt, dass dieser als solcher vorausgesetzt werden muss, nicht aber, dass er subjektunabhängig ist.

Diese Diskussion kann man nur weiter verfolgen und damit Klarheit in Bezug auf die Rolle des „Noumenons“ schaffen, wenn wir zuerst ein besonderes Objekt, nämlich das „unbekannte X“ aus der „Kritik der reinen Vernunft“, das als ein „Korrelatum der Einheit der Apperzeption“<sup>96</sup> dargestellt wird, unterscheiden.

Der Gedanke „Noumenon“ als „Korrelatum der Einheit der Apperzeption“ hat große Konsequenzen nicht nur für die Bestimmung ihrer Funktion in der Erkenntnis, sondern auch für die weitere Erklärung ihrer Beziehung auf Raum und Zeit als die Vorstellung eines Einzelnen oder als „absolute Einheit“, die aus der Vorstellung der Subjektivität zustande kommt.

Die Vorstellung seiner selbst (apperceptio), bemerkt S.-I. Choi<sup>97</sup>, „d.i. das Selbstbewußtsein, ist nichts anderes als die Anschauung und noch nicht Begriff. Sie ist kein Begriff, nämlich weder eine Vorstellung, die vielen gemein ist (repraesentatio pluribus communis), noch gemeingültige Vorstellung, die in vielen anzutreffen ist, sondern ausschließlich die Vorstellung des Einzelnen (repraesentatio singularis), d.i. die eine Anschauung. Dies besagt natürlich, daß die Anschauung mit der Apperzep-

---

<sup>95</sup> An derselben Stelle verteidigt W. Teichner die Meinung, dass das „Noumenon“ als „Untersuchungsobjekt“ seinem „Hauptgewicht“ nach dem Gebiet der Ontologie zugerechnet werden muß.

<sup>96</sup> Den Begriff „Korrelat“ verwendet Kant in der „Kritik der reinen Vernunft“ im Zusammenhang mit der Definition des „Noumenons“, das als etwas Korrespondierendes oder Entsprechendes verstanden werden soll. Das „Noumenon“ ist laut Kant etwas, das unbedingt gedacht werden muss, weil sonst kein Gegenstand eines Dinges erkannt werden kann, obwohl es nur als etwas überhaupt betrachtet werden soll, wie folgt in Kant, I: Kritik der reinen Vernunft, A 105: „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), was er etwas von allen unseren Vorstellungen Unterschiedenes sein soll, für uns nichts ist, die Einheit, welche der Gegenstand notwendig macht, nichts anderes sein könne, als die formale Einheit des Bewußtseins in der Synthesis des Mannigfaltigen der Vorstellungen. Alsdann sagen wir: wir erkennen den Gegenstand, wenn wir in dem Mannigfaltigen der Anschauung synthetische Einheit bewirkt haben.“ Das Korrelat des Noumenons bewirkt bei Kant eine Einheit, eine bloß formale Einheit. Es ist eine Inhaltsleereinheit, die als Korrelat der Einheit der Apperzeption (das Ich denke) gilt und die von einer empirischen Einheit unterschieden werden soll. In: Kant, I.: Kritik der reinen Vernunft, A 117.

<sup>97</sup> Choi, S.-I.: (1996), S. 104. Choi stützt sich auf die folgende Stelle des Opus Postumum von Kant: „Der erste Act des Vorstellungsvermögens (facultas repraesentativa) ist die Vorstellung seiner selbst (apperceptio), wodurch das Subjekt sich selbst zum Object macht (apprehension simplex) und seine Vorstellung ist Anschauung (intuitus), noch nicht Begriff (conceptus) d.i. Vorstellungen des Einzelnen (repraesentatio singularis) noch nicht die, welche vielen gemein ist (nota, i.e. Repraesentatio singularis), gemeingültige Vorstellung, die in Vielen anzutreffen ist im Gegensatz mit der einzelnen“. In: Vgl. I. Kant: Opus Postumum, Bd. XXII, S. 43.

tion identisch ist, aber nicht in dem Punkt, daß die Apperzeption als Selbstsetzungsakt eben die Setzung eines *dabile* oder der Übergang vom *cogitabile* zum *dabile* wäre, sondern nur in dem Sinne, daß sie die absolute, intuitive Einheit als eine einzelne Vorstellung ausdrückt. Die Vorstellung des Ich im Selbstbewußtsein ist so keine allgemeine Vorstellung, kein Begriff, sondern eine einzelne, d.i. die eine Anschauung, die die absolute Einheit als Inbegriff bezeichnet.“<sup>98</sup>

Mit dieser Darstellung, der Beziehung des „Noumenons“ als der „Einheit der Apperzeption“ auf die „Einheit“, in Bezug auf die Anschauung als einzelne und der allgemeinen Vorstellung a priori von Raum und Zeit, möchte ich in dem nächsten Abschnitt zeigen, wie der „Noumenonbegriff“ die zentrale Rolle in der Bestimmung der Einheit aller Erkenntnis und als gedachtes Objekt durch den Verstand als „Prinzip der Möglichkeit synthetischer Sätze a priori in sich enthält.“<sup>99</sup>

## 2.2 Der „Noumenonbegriff“ als Prinzip der Erkenntnis a priori

Die Vorstellung des „Noumenonbegriffs“ als ein Prinzip der Erkenntnis steht in der „Dissertation von 1770“ im Gegensatz zu der Vorstellung des „Phaenomenons“. Denn während dieses als allgemeine Regel zur Bestimmung der Einheit der sinnlichen Gegenstände der Welt gilt<sup>100</sup>, wird jenes als eine Allgemeinheit aller intelligiblen angesehen. Diese Unterscheidung hängt aber vom Gebrauch des Verstandes ab, nämlich entweder des logischen oder des reinen<sup>101</sup>.

Wenn der reine Verstandesgebrauch qua intellektuellen Vermögens der Erkenntnis der reinen Verstandes- oder noumenalen Welt zugeordnet werden kann, dann kann man von einem gemeinsamen Grund der Erkenntnis reden. Danach ist der „Noumenonbegriff“ nicht nur als eine Allgemeinheit der intelligiblen sondern auch der sinnlichen Welt zu verstehen.

Gernot Reibenschuh, der sich mit der Problematik der theoretischen Philosophie von Kant intensiv beschäftigt hat, bezeichnet den „Noumenonbegriff“ als „Einheit von Form und Materie“.

In seiner Schrift „Menschliches Denken“ betont er, dass die „Form der Ordnung des

---

<sup>98</sup> Choi, S.-I.: (1996), S. 104.

<sup>99</sup> Kant, I.: Opus Postumum, AA Bd. XXII, S. 45.

<sup>100</sup> Kant, I.: Die Dissertation von 1770, § 5: „Die gemeinsamen Begriffe der Erfahrung nennt man empirisch und die Gegenstände Phaenomena, die Gesetze aber der Erfahrung wie überhaupt aller sinnlichen Erkenntnis heißen Gesetze der Phaenomena“. An dieser Stelle der Dissertation macht Kant auf den Gebrauch des Verstandes im bloß logischen Sinne aufmerksam. Diese Prinziprolle des „Phaenomenonbegriffs“ gilt auch in Bezug auf die systematische-wissenschaftliche Erkenntnis des „mundus sensibilis“. Da bemerkt Kant in § 12: „Bei den Sinneserkenntnissen gibt es demnach Wissenschaft, obgleich es bei ihnen, da sie „Phaenomena“ sind, keine reale, sondern nur eine logische Verstandestätigkeit“ ausübt. Der Gedanke einer Allgemeinheit im logischen Verstande hebt Kant an einer anderen Stelle hervor, aber indem er auch nicht nur die Wirkung des Verstandes im reinen aber auch im empirischen Teil der Erkenntnis in § 23 betont: „Doch ist der Gebrauch des Verstandes in solchen Wissenschaften, deren angestammte Begriffe sowohl wie Axiome durch sinnliche Anschauung gegeben werden, nur logisch, d.i. ein solcher, durch den wir Erkenntnisse in Ansehung der Allgemeinheit, in Übereinstimmung mit dem Satz des Widerspruches, nur einander unterordnen: Phaenomena allgemeineren Phaenomena, Folgestücke der reinen Anschauung anschaulichen Axiome“.

Mannigfaltigen der Erscheinung und die Form der Ordnung des Mannigfaltigen der Anschauung identisch“<sup>102</sup> seien.

Mit dem Begriff „identisch“ kann man feststellen, dass der Formbegriff als Einheitsbegriff zwei unterschiedliche, vom Aspekt her ein und dieselbe Erkenntniseinheit darstellt<sup>103</sup>.

Den Überlegungen von G. Reibenschuh nach bezüglich des engen Zusammenhangs der zwei oben erwähnten „Noumenonbegriffe“ sucht er eine Einheitlichkeit zu finden:.

„Unter Vorwegnahme der erst darzustellenden Bedeutung des Begriffs Noumenon führt die Vergleichung der beiden Grenzbegriffe von Sinnlichkeit zur Feststellung, daß diese in keinem Widerspruch zueinander stehen, sondern daß der Begriff des Noumenons - grundsätzlich als Einheit von Form und Materie gedacht- jenen der bloßen Materie in sich enthält.“<sup>104</sup>

Nach der obigen Interpretation des „Noumenonbegriffs“ hat er eine Doppelfunktion, nämlich als Form der Ordnung des Mannigfaltigen der Erscheinung und als Form des Mannigfaltigen der Anschauung, was von vielen Kantinterpreten als ein Widerspruch angesehen wird.

G. Reibenschuh sieht aber in dieser Doppelfunktion des Formbegriffs eine und dieselbe Einheit der Erkenntnis, weil beide in demselben Subjekt liegen.

Mit der Problematik des Erkenntnisursprungs werden wir uns später beschäftigen, weil darin die endgültige Begründung der Erkenntniseinheit zu finden ist. Zuerst werden wir die Problematik der Reichweite des „Noumenons“ als Prinzip von „Form“ und „Materie“ darstellen.

Die Idee, dass der Begriff „Noumenon“ von Kant als „Einheit“ von Form und Materie angesehen werden soll, deutet auf den von uns schon erwähnten Charakter der „absoluten Einheit“ des „Noumenons“ hin. Es handelt sich um den Allgemeinheitsbezug dieser Einheit in der Bestimmung einer wahren Erkenntnis, die sowohl die Form, als auch die Materie der Erkenntnis betrifft.

Der „Noumenonbegriff“ in seiner zweifachen Funktion ist ein Produkt der transzendentalen Beziehung des Verstandes auf die Sinnlichkeit.

---

<sup>102</sup> Vgl. G. Reibenschuh: Menschliches Denken. Eine systematische Studie am Boden der kantischen Philosophie, Berlin/New York 1997, S. 58.

<sup>103</sup> Vgl. G. Reibenschuh: (1997), S. 58: „Es ist die Form der reinen (also von allem Aposteriorischen freien) sinnlichen Anschauung“.

<sup>104</sup> Reibenschuh, G.: (1997), S. 74. Reibenschuh weist mit dem Wort „Grenzbegriff“ auf die Bestimmung des „Noumenonbegriffs“ innerhalb des Abschnitts der „Kritik der reinen Vernunft“ über die Unterscheidung der „Gegenstände in Phaenomena und Noumena“ hin. Es ist die Vorstellung des Begriffs des „Dinges an sich“ als Grenzbegriff bezogen auf die durch reine Sinnlichkeit und reinen Verstand konstituierte Sphäre empirischer Realität. Hier oben bemerkt auch G. Reibenschuh, dass Kant noch nicht die Idee eines „Noumenons“ als Prinzip sondern nur als Grenzbegriff entwickelt hatte, weil er erklären wollte, warum „Noumena“ „(...) in positiver Bedeutung gar nicht zugelassen werden, obgleich Begriffe allerdings die Einteilung in sinnliche und intellektuelle zulassen, denn man kann den letzteren keinen Gegenstand bestimmen, und sie also auch nicht für objektivgültig ausgeben.“ In: Kant, I.: Kritik der reinen Vernunft, A 256/ B 311.

„Denn der Begriff Sinnlichkeit bedeutet Verschiedenes: relativ auf bloße Materie das von allem Verstand isolierte, bloß sinnliche Moment der (Erkenntnis der) empirischen Gegenstände, relativ auf „Noumenon“ die Sinnenwelt bzw., Natur als Inbegriff von allem, was empirisch-realer Gegenstand (Phänomenon) sein kann.“<sup>105</sup>

Hier macht G. Reibenschuh darauf aufmerksam, dass wir es bei dem „Noumenonbegriff“, mit einem Begriff zu tun haben, der aufgrund seiner Leistung in Bezug auf die Sinnlichkeit sowohl die bloße Materie im Sinne eines allgemeinen Bezugs der Möglichkeit von Gegenständen überhaupt als auch im Sinne der Natur als Inbegriff von allem, das alle wirklichen Gegenstände einschließt, alle möglichen Gegenstände der möglichen Erkenntnis mit einbezieht.

Im „Opus Postumum“ von Kant wird diese Einheitsvorstellung des „Noumenons“ als Produkt eines Bezugs des Subjektes auf sich selbst erklärt.

Kant behauptet, dass das „Noumenon“ das Produkt eines „Selbstsetzungsprozesses“ des menschlichen Erkenntnisvermögens sei und zwar das Produkt der „aktiven Kraft des Subjektes“<sup>106</sup>. S.-I. Choi bemerkt, dass dieses „Noumenon“ nicht „objectum Noumenon“ sondern Akt des Verstandes ist, der das Objekt der Sinnesanschauung zum bloßen „Phänomenon“ macht und nennt es das „intelligible Objekt“<sup>107</sup>.

Mit der Vorstellung des „Noumenons“ als ein Produkt der spontanen Tätigkeit des Denkens auf sich selbst, wird sein Ursprung a priori bestätigt, d.h. seine Idealität und auch seine Beziehung auf den Begriff des „Dinges an sich“ wird. Diese „Beziehung“ hat mit den grundlegenden Begründungen der „Transzendental-Philosophie“ zum Ausdruck zu tun, nämlich die Beziehung eines Gegenstandes auf ein Subjekt.

„Die Receptivität der Anschauung dem formalen nach, d.i. in der Erscheinung und die Spontaneität des Bewußtseyns der Zusammenfassung in einen Begriff (Apprehension) sind actus synthetischer Sätze a priori der Transc.Philos. wodurch das Subjekt ihm selbst als Erscheinung a priori gegeben wird, das Object=X ist das Ding an sich. Das correlatum des Dinges in der Erscheinung ist das Ding an sich das Subjekt welches ich zum Objecte mache.“<sup>108</sup>

An dieser Stelle des „Opus Postumum“, indem Kant das „Ding an sich“ als „das Object=X“ in Zusammenhang mit der Bestimmung des Dinges als Erscheinung und als ein Produkt der Apprehension und „actus“ der synthetischen Sätze a priori der „Transzendental-Philosophie“ bringt, stellt er die Hauptfrage der kritischen Philosophie dar, nämlich die Frage, wie sind synthetische Urteile a priori möglich ?

Was uns aber zu dem jetzigen Zeitpunkt interessiert, ist die Beziehung des „Dinges an sich“ als ein „Correlatum“, weil dieser Begriff uns zu einer der wichtigsten Bestimmungen des „Noumenons“ führen kann und dadurch eine Beziehung auf einer höheren Einheit als bloß der kategorialen erklärt wird, nämlich die „Einheit der Apperzeption“.

„Diese Einheit der Regel bestimmt nun alles Mannigfaltige, und schränkt es auf

---

<sup>105</sup> Reibenschuh, G.: (1997), S. 74

<sup>106</sup> Choi, S.-I.: (1996), S. 88.

<sup>107</sup> Kant, I.: Opus Postumum, AA Bd. XXII, S. 414-415.

<sup>108</sup> Kant, I.: Opus Postumum, AA Bd. XXII, S. 412.

Bedingungen ein, welche die Einheit der Apperzeption möglich machen, und der Begriff dieser Einheit ist die Vorstellung vom Gegenstande=X, den ich durch die gedachten Prädikate eines Triangels denke.“<sup>109</sup>

Wenn wir das Beispiel des Triangels ernst nehmen, können wir nichts anderes als die Einheit der Regel annehmen, d.h. die kategoriale, aber nicht die Kategorie der Einheit sondern der Modalität, wie wir später zeigen werden.

„Die reine Anschauung a priori enthält die actus der Spontaneität und Receptivität durch Verbindung derselben zur Einheit der Act der Reciprocität und zwar in dem Subjekt als Dinge an sich und durch subjektive Bestimmung derselben als Gegenstände in der Erscheinung, wobey jenes=X nur ein Begriff der absoluten Position und selbst kein für sich bestehender Gegenstand sondern bloß eine Idee der Verhältnisse ist der Form der Anschauung correspondierend einen Gegenstand zu setzen und ihn in der durchgängigen Bestimmung zum Gegenstande möglicher Erfahrung zu machen. Nicht seinen Begriff als Princip der Erfahrung abzuleiten wie in den Axiomen der Anschauung der Wahrnehmung nach dem System der Kategorien welche der Erkenntnis des gegebenen Objects zum Grunde liegt.“<sup>110</sup>

Kant verwendet den Begriff „absolute Position“, um den „Gegenstand=X“ in seinem Allgemeinheitsbezug zu zeigen, d.h. in der Beziehung von Subjekt und Prädikat, welche eine der Modalitätsverhältnisse betrifft.

Diese Möglichkeit der Vereinigung von Sinnlichkeit und Verstand durch "jenes=X" bedeutet, mehr als die Bestimmung eines einzelnen Objektes. Die Beziehung auf die „Spontaneität“ und die „Receptivität“ kann man aber nicht als eine konkrete Bestimmung von einem einzelnen Ding betrachten, weil sie auf der Ebene einer reinen Anschauung a priori erfolgt.

Es sind Beziehungen von "Prädikaten" wie z. B. eines Triangels gedacht aber nur als eine Idee, d.h. mit dem „Gegenstand=X“ werden nur Prädikate im Denken möglich. D.h. „jenes=X“ bringt nur die "Bedingungen der Möglichkeit von Prädikationen“<sup>111</sup> hervor.

Dies wird deutlicher, wenn er an einer Stelle der „Kritik der reinen Vernunft“ alle direkten Beziehungen des Gegenstandes=X auf die Erfahrung ablehnt:

„Was ist hier das Unbekannte=X, worauf sich der Verstand stützt, wenn er außer dem Begriff von A ein demselben fremdes Prädikat B aufzufinden glaubt, welches er gleichwohl damit verknüpft zu sein erachtet? Erfahrung kann es nicht sein, weil der angeführte Grundsatz nicht allein mit größerer Allgemeinheit, sondern auch mit dem Ausdruck der Notwendigkeit, mithin gänzlich a priori und aus bloßen Begriffen, diese zweite Vorstellung zu der ersteren hinzufügt.“<sup>112</sup>

Kant verwendet auch hier die Beziehung des Subjekts auf das Prädikat als Hinweis der Bestimmung unserer "Unbekannten=X", nämlich das Urteil, aber nicht die Prädikation selber sondern etwas aus bloßen Begriffen, und begründet die Notwendigkeit einer solchen Beziehung, indem beide a priori sein müssen.

---

<sup>109</sup> Kant, I.: Kritik der reinen Vernunft, A 106.

<sup>110</sup> Kant, I.: Opus Postumum, AA Bd. XXII, S. 28.

<sup>111</sup> Sturma, D.: Kant über Selbstbewußtsein, Hildesheim/Zürich/New York 1985, S. 52.

<sup>112</sup> Kant, I.: Kritik der reinen Vernunft, A 10/B 13.

Mit dem Begriff der Notwendigkeit wird nicht allein die Beziehung des „Noumenons“ als "Unbekannte=X" oder als ein Begriff, der Ähnlichkeiten mit dem "Ding an sich" im Sinne seines reinen Vorstellungscharakters gedacht, sondern dass er als eine Bedingung überhaupt angesehen werden kann.

Hinter der Idee der Notwendigkeit einer Hinzufügung einer zweiten Vorstellung zu der ersteren, steht der Gedanke einer Erkenntnis, die einen Gegenstand korrespondierend oder entsprechend haben muss. Damit werden wir uns im nächsten Abschnitt beschäftigen.

### **2.3 Der „Noumenonbegriff“ in seinem negativem Gebrauch als Einheit der Erkenntnis**

Am Ende der „Transzendentalen Analytik“ kommt Kant zu der Schlussfolgerung, dass das „Noumenon“ nicht als ein Gegenstand der Erkenntnis angesehen werden kann, d.h. als ein positiver Begriff, der seinen Gebrauch durch den Verstand im negativen Sinne rechtfertigt.

"Die Einteilung der Gegenstände in Phaenomena und Noumena, und der Welt in eine Sinnen- und Verstandeswelt, kann daher in positiver Bedeutung gar nicht zugelassen werden, obgleich Begriffe allerdings die Einteilung in sinnliche und intellektuelle zulassen."<sup>113</sup>

Diese wichtige und endgültige These von Kant, wonach er versucht, den „Noumenonbegriff“ in positiver Bedeutung anzunehmen, und zwar, indem seine objektive Realität innerhalb der spekulativen Vernunft niemals begründet werden kann, ist das Ergebnis der Unterscheidung zwischen zwei unterschiedlichen transzendentalen Begriffen, die Kant innerhalb der „Kritik der reinen Vernunft“ entwickelt. Was Kant hier vorhat, ist die Möglichkeit eines entsprechenden Gegenstandes für die Begriffe des „Noumenons“ in jeder Hinsicht endgültig zu widerlegen.

Die Kantinterpreten stellen fest, dass Kant in dieser Phase der Auseinandersetzung mit den Begriffen des „Phaenomena“ und „Noumena“ von einem anderen "transzendentalen Begriff" spricht.

G. Reibenschuh spricht in diesem Zusammenhang von einem "neuen" und einem "alten"<sup>114</sup> Begriff des Transzendentalen.

„Die neue als bloß formale gegenständliche Einheit, in diesem Sinne spricht nur die erste Auflage der KrV vom transzendentalen Gegenstand und die alte Bedeutung als prinzipiell vollständigerer Gegenstand (gleichgültig ob bloß im negativen Verstande oder nicht) als Einheit im negativen Verstande oder nicht), als Einheit von Form und Inhalt; dieser Sinn allein ist in der zweiten Auflage der KrV erhalten geblieben.“<sup>115</sup>

G. Reibenschuh möchte mit dem obigen Satz hinsichtlich der Unterscheidung des „Noumenons“ in negativer und positiver Bedeutung nochmal den Beitrag der zweiten

---

<sup>113</sup> Kant, I.: Kritik der reinen Vernunft, A 255/B 311.

<sup>114</sup> Reibenschuh, G.: (1997), S. 87.

<sup>115</sup> Reibenschuh, G.: (1997), S. 87.

Auflage der „Kritik der reinen Vernunft“ gegenüber dem Begriff des „transzendenten Gegenstandes=X“ unterstreichen, denn als „Einheit von Form und Inhalt“ enthält er eine Bestimmung, die sowohl vermittle der reinen Sinnlichkeit und des reinen Verstandes zustande kommt<sup>116</sup>.

Wenn man den Satz von G. Reibenschuh ernst nimmt, nämlich wenn man in der zweiten Auflage der „Kritik der reinen Vernunft“ mit einer neuen Konzeption des transzendenten Begriffs von einem "prinzipiell vollständigen Gegenstand" redet, und zwar als "Einheit, die sowohl die "Form" als auch "Inhalt" der Erkenntnis ermöglicht, muss man die Schlußfolgerung ziehen, dass Kant mit seinem „Noumenonbegriff“ als „Ding an sich" einen noch weiten Weg vor sich hat, um die Erkenntnis als wahre Erkenntnis endgültig zu rechtfertigen.

Es ist der Begriff der "transzendenten Apperzeption" des Ichs, der Kant erlaubt den Begriff der Erkenntnis im Sinne einer „systematischen Einheit“ der Erkenntnis zu erklären, die der Verstand vermittle einer transzendenten Synthesis hervorbringt.

Es handelt sich um die allgemeinste Form der Verbindung durch die "reine Apperzeption".

„Es geht um das Verhältnis der empirisch faßbaren Sinnenwelt und einer problematischen übersinnlichen Welt ("mundus intelligibilis").“<sup>117</sup>

Mit dem obigen Begriff der „fassbaren Sinnenwelt“ und der „problematischen übersinnlichen Welt“, möchte G. Reibenschuh unserer Meinung nach die weiteste Perspektive des Gebrauchs des Begriffs des "Noumenons“ als „Ding an sich“ bezeichnen.

Was die Frage des „Dinges an sich“ als problematischen Begriff betrifft, stellt sich Gottfried Martin die Frage, " (...) ob der bloß problematische Ansatz des „Dinges an sich“ in der „Kritik der reinen Vernunft“ ein methodischer oder auch ein sachlicher Standpunkt ist“<sup>118</sup>.

G. Reibenschuh, der sich mit derselben Frage wie G. Martin beschäftigt, kommt zu der Schlussfolgerung, dass, indem man den dargestellten Begriff "Verstandeswelt" am Ende der „Transzendenten Analytik“ als einen Ausdruck für die „theoretisch-hypothetische übersinnliche Realität, (...) von aller Sinnlichkeit abstrahierte (Bezugs-) Ebene des bloßen Verstandes“ annimmt, man diese übersinnliche Realität mit derjenigen der "Verstandeswelt als übersinnliche Wirklichkeit“<sup>119</sup> vergleichen kann.

Wenn G. Reibenschuh dazu sagt, dass „dieses An-sich als problematisch gedachter Grund unserer Erscheinungswelt (...) für uns empirisch faßbarer Realität (Sinnenwelt) insgesamt“ gegenüberstehen soll, möchte er eine positive Antwort auf die Frage geben, die sich auch G. Martin stellt, ob Kant „bei der Verfassung der Kritik der

---

<sup>116</sup> Reibenschuh, G.: (1987), S. 87. Er spricht hier von einem „Noumenon“ bzw. von einem Begriff des „Dinges an sich“, das aufgrund des Verhältnisses der reinen Sinnlichkeit zu dem reinen Verstand eine gewisse Vereinigung der Form mit dem Inhalt anstrebt, aber ohne sie vollständig erreichen zu können, denn durch diese Vereinigung wird bloß eine Sphäre empirischer Realität möglich.

<sup>117</sup> Reibenschuh, G.: (1997), S. 92.

<sup>118</sup> Martin, G.: Immanuel Kant, Berlin 1969, S. 169.

<sup>119</sup> Reibenschuh, G.: (1997), S. 92.

reinen Vernunft eine solche Erweiterung des bloß problematischen Ansatzes von der praktischen Vernunft her gewollt hat“<sup>120</sup>.

G. Martin merkt an: „Wir entscheiden uns für das letztere“. Denn in der Auseinandersetzung mit dem „Noumenon“ als „Ding an sich“ geht es bei Kant, nach Martin, nicht allein um die Begründung der theoretischen sondern auch um die der praktischen Philosophie. Seine Entscheidung begründet er damit, dass man in keiner der beiden „Kritiken“<sup>121</sup> eine Stelle finden kann, wo dieses unvereinbar wäre<sup>122</sup>.

Mit der obigen Erklärung von G. Martin, wird klar, dass G. Reibenschuh bei der Feststellung des „Noumenonbegriffs“ als „Ding an sich“ im Rahmen einer bloßen Vermutung bezüglich der Bedeutung des „An sich“ „problematisch“ bleibt.

Wenn er das „An sich als problematisch gedachten Grund“ bezeichnet, nimmt er an, dass das Übersinnliche am Ende der „Transzendentalen Analytik“, nicht als „ein abstraktes Moment der empirischen Sinnenwelt, sondern als dasjenige angesehen werden soll, das der Sinnenwelt gegenübersteht und selbständig ist.

Mit dieser Darstellung des „Dinges an sich“ oder der Verstandeswelt, trifft man laut G. Reibenschuh auf zwei widersprüchliche Punkte, die man nicht so einfach hinnehmen kann. Der erste Punkt wäre, eine theoretische Welt annehmen zu müssen, und der zweite wäre, eine „Zwei-Theoretikerwelt“ denken zu müssen:

"Die Lehre von der Sinnlichkeit ist nun zugleich die Lehre von den Noumenen im negativen Verstande, d.i. von Dingen, die der Verstand sich ohne diese Beziehung auf unsere Anschauungsart, mithin nicht bloß als Erscheinungen, sondern als Ding an sich selbst denken muß, von denen er aber dieser Absonderung zugleich begreift, daß er von seinen Kategorien in dieser Art sie zu erwägen, keinen Gebrauch machen könne, weil dieser nur in Beziehung auf die Einheit der Anschauungen im Raum und Zeit Bedeutung haben, sie eben diese Einheit auch nur wegen der bloßen Idealität des Raums und Zeit durch allgemeine Verbindungsbegriffe a priori bestimmen können."<sup>123</sup>

Diesen Gedanken von Kant zu interpretieren bedeutet, dass die Lehre der Sinnlichkeit mit der „Lehre der Noumenen“ der „Transzendentalen Analytik“ der „Kritik der reinen Vernunft“ verglichen werden kann, weil die übersinnliche Welt nichts anderes ist als die Grenze, an der sich die Erkenntnismöglichkeit des Menschen befindet. Diese Grenze liegt zwischen dem, was wir wissen und dem, was wir nicht wissen können.

In den Vordergrund stellt Kant hier die Rolle des „Dinges an sich“ als „Noumenon“ als eine „Einheit“ vor, die vermittels der Kategorien eine einheitliche Erkenntnis bringt.

---

<sup>120</sup> Martin, G.: (1969), S. 169-170.

<sup>121</sup> Hier sind die ersten zwei Kritiken gemeint, die „Kritik der reinen Vernunft“ und die „Kritik der praktischen Vernunft“.

<sup>122</sup> G. Martin sieht mit seiner Begründung der methodischen Verbindung des „Noumenons“ als „Ding an sich“ das Ende der „Transzendentalen Analytik“. An derselben Stelle behauptet er: „Auch in der Kritik der praktischen Vernunft also allein unter den methodischen Möglichkeiten der reinen Vernunft, muß der Ansatz des Dinges an sich ein bloß problematischer bleiben, und umgekehrt wird in der Kritik der reinen Vernunft die Möglichkeit einer Erweiterung zu einer objektiven Realität des Ansichseins immer offengehalten“. In: Martin, G.: (1969), S. 170.

<sup>123</sup> Kant, I.: Kritik der reinen Vernunft, B 307ff.

An dieser Stelle ist es sinnvoll, die Rolle der reinen Verstandesbegriffe innerhalb der Erzeugung der Erkenntniseinheit zu erklären, denn diese Einheit der reinen Begriffe muss von einer anderen Einheit unterschieden werden, nämlich der Einheit des „Seins der Einheit“ der Erkenntnis „überhaupt“<sup>124</sup>.

Wenn Kant die Lehre der Sinnlichkeit als eine Lehre der „Noumenen“ im negativen Verstandesgebrauch vergleicht, meint er auch, dass es unter den vielen „Noumenen“ überhaupt eins gibt, das als das vollkommenste zu bezeichnen wäre.

G. Reibenschuh bemerkt bei der Untersuchung der Funktion des Verstandes durch die Kategorien, dass Kant versucht, den zweiten Grund zu finden, um den Begriff der Verstandeswelt für die theoretisch-hypothetische übersinnliche Realität endgültig von der früheren Bestimmung der „Transzendentalen Analytik“ als „von aller Sinnlichkeit abstrahierten (Bezugs-) Ebene des bloßen Verstandes“ zu unterscheiden.

In dem obigen Zusammenhang kann man sich fragen, worin die Rolle der Spontaneität des Verstandes besteht, wenn man sich einen Gegenstand als Erscheinung von etwas vorzustellen versucht. Dabei trifft man auf eine Begründung, die viel für den Begriff des Transzendenten von Kant bedeutet, nämlich dass man keine andere Vorstellungsart hat, als die der Verstandeskategorien, und dass durch sie alle menschlichen Wesen denken müssen.

Was man nach Kant immer beim Erkennen eines Gegenstandes miteinbeziehen muss, ist dieses „Etwas“ überhaupt, das „außerhalb unserer Sinnlichkeit“, aber nicht außerhalb des Menschen als Subjekt liegt.

Dieses „Etwas“ ist das, was man als einen „unbestimmten Begriff“ von einem Verstandeswesen bezeichnet, mit dem sich Kant intensiv am Anfang der „Transzendentalen Dialektik“ auseinandersetzt.

Dieses „Etwas“ ist das, „Noumenon“ als der Begriff des „Dinges an sich“, als ein Grundbegriff, der als „roter Faden“<sup>125</sup> der „Kritik der reinen Vernunft“ angesehen werden kann.

Diese Funktion des „Noumenons“ am Ende der „Transzendentalen Analytik“ hat mit der Beschränkung des Verstandes selbst zu tun, denn es handelt sich um die Beziehung der reinen Verstandesbegriffe auf die Sinnlichkeit.

„Der Begriff eines Noumenons ist also bloß ein Begriff, um die Anmaßungen der Sinnlichkeit einzuschränken, und also nur von negativem Gebrauch. Er ist aber gleichwohl nicht willkürlich erdichtet, sondern hängt mit der Einschränkung der Sinnlichkeit zusammen, ohne doch etwas Positives außer dem Umfange derselben setzen zu können.“<sup>126</sup>

In der Funktion des „Noumenons“ als „Grenzbegriff“, erfährt der Verstand nun auf

---

<sup>124</sup> G. Martin gebraucht den Ausdruck „das Sein von Einheit überhaupt“, um die qualitative Einheit von der quantitativen zu unterscheiden. An dieser Stelle behauptet er: „Es muß vielmehr eine oberste Einheit geben, von der aus die reinen Anschauungen der Sinnlichkeit, die reinen Grundbegriffe des Verstandes und die transzendentalen Ideale der Vernunft gleicherweise als Einheiten begriffen werden können.“ In: Martin, G.: (1969), S. 115.

<sup>125</sup> Reibenschuh, G.: (1997), S. 93.

<sup>126</sup> Kant, I.: Kritik der reinen Vernunft, A 255/ B 311.

dieser Weise eine negative Erweiterung, d.i. er wird nicht durch die Sinnlichkeit eingeschränkt, sondern schränkt vielmehr dieselbe dadurch ein, dass er Dinge an sich selbst (nicht als Erscheinungen betrachtet) „Noumena“ nennt.

„Aber er setzt sich auch so fort selbst Grenzen, sie durch keine Kategorien zu erkennen, mithin sie nur unter dem Namen eines unbekanntes Etwas zu denken“<sup>127</sup>.

Mit der Bestimmung des „Noumenons“ „bloß als ein Grenzbegriff, um die Anmaßungen der Sinnlichkeit einzuschränken und also nur von negativem Gebrauche“<sup>128</sup>, hat Kant nicht nur einen wichtigen Schritt in der Bestimmung des Begriffs „Phaenomenons“ gemacht, sondern auch eine Abgrenzung gegenüber dem möglichen positiven Verstandesgebrauch. Dies bedeutet, dass dem Begriff des „Noumenons“ in keiner Weise „objektive Realität“ zugesprochen werden kann. Kant lehnt jeden Gebrauch des „Noumenons“ und des „Phaenomenons“ als „Gegenstände“ der Erkenntnis ab.

„Problematisch“ bleibt der „Noumenonbegriff“ als „Grenzbegriff“ oder der Begriff eines „Dinges an sich“, weil wir nicht behaupten können, dass er undenkbar ist, und doch müssen wir die Existenzmöglichkeit offen halten, d.h. sogar innerhalb der theoretischen Philosophie, auch wenn wir hier nichts anderes tun können, als dieses als „metaphysisch“ im Sinne einer Möglichkeit voraussetzen zu müssen.

Dieser problematische Charakter des „Noumenons“, den Kant am Ende der „Transzendentalen Analytik“ feststellt, ist außerordentlich wichtig für seine weitere Klärung innerhalb der „Transzendentalen Dialektik“.

G. Martin geht weiter in Bezug auf diese Hauptthese der Auseinandersetzung mit den Begriffen des „Phaenomenons“ und des „Noumenons“, indem er das „Noumenon“ oder das „Ding an sich“ als „problematische Begriffe“ bezeichnet und alle Begriffe (die „Noumena“), die auch dazu gezählt werden:

„Dieser bloß problematische Charakter des Dinges an sich gilt gewiß für die transzendente Ästhetik und die transzendente Analytik, er gilt aber auch in der transzendentalen Dialektik, weil dort Freiheit, Unsterblichkeit und Gott nur der Möglichkeit nach gesichert werden.“<sup>129</sup>

Zur Programmatik der „Transzendental-Philosophie“ gehören die Begriffe von „Freiheit“, „Unsterblichkeit“ und der „Gottesbegriff“ der Metaphysik, aber unter diesen dreien, ist der letzte der Zentralbegriff, der im Vordergrund nicht nur der Bestimmung der Erfahrungserkenntnis als ein systematisches Ganzes sondern auch innerhalb der Begründung der Idee von Kants einer „Transzendental-Philosophie“ steht:

„Die Vorstellung dieser Einheit kann also nicht aus der Verbindung entstehen, sie macht vielmehr dadurch, daß sie zur Vorstellung des Mannigfaltigen hinzukommt, den Begriff der Verbindung allererst möglich. Diese Einheit, die a priori vor allen Begriffen der Verbindung vorhergeht, ist nicht etwa jene Kategorie der Einheit (§ 10); denn alle Kategorien gründen sich auf logische Funktionen in Urteilen, in diesen aber ist schon Verbindung, mithin Einheit gegebener Begriffe gedacht. Die Kategorie setzt also schon Verbindung voraus. Also müssen wir diese Einheit (als qualitative § 12)

---

<sup>127</sup> Kant, I.: Kritik der reinen Vernunft, A 256/ B 312.

<sup>128</sup> Kant, I.: Kritik der reinen Vernunft, A 255/ B 311.

<sup>129</sup> Martin, G.: (1969), S. 169.

noch höher suchen, nämlich in demjenigen, was selbst den Grund der Einheit verschiedener Begriffe in Urteilen, mithin der Möglichkeit des Verstandes, sogar in seinem logischen Gebrauche, enthält."<sup>130</sup>

Wenn die Begründung einer wahren und einheitlichen Erkenntnis innerhalb des Denkens zu suchen ist, beim „transzendentalen“ und „formal logischen“ Gebrauch des Verstandes, dann ist der Verstand der Ort der weiteren Untersuchung des „Noumenons“ im Sinne eines Gottesbegriffs. Der Verstand bewirkt die höchste Einheit der Erkenntnis, aber er allein kann diese Einheit nicht erzeugen.

In seiner Auseinandersetzung mit dem Erkenntnisbegriff in der „Transzendentalen Dialektik“ versucht Kant endgültig die Einheit der Erkenntnis zu begründen, zumindest was die theoretische Einheit der Vernunft betrifft.

Mit der Bestimmung der Vernunft als die „oberste Erkenntniskraft“<sup>131</sup>, betont er ihre Funktion in der Erkenntnis, die darin besteht, „die höchste Einheit des Denkens“<sup>132</sup> hervorzubringen.

Zusammenfassend kann man sagen, dass Kant am Ende der „Transzendentalen Analytik“, das „Noumenon“ als denjenigen Begriff bestimmt, der aufgrund des kategorialen Denkens und nicht wegen „unserer“ oder anderer Anschauungsarten<sup>133</sup> die Gegenstandsbegriffe begrenzt.

Diese Gegenstandsbegriffe erfassen sowohl als auch reine sinnliche oder empirische Gegenstände bzw. „Phänomene“, womit eine Erkenntnis im Sinne einer systematischen Einheit des Denkens begründet werden kann.

---

<sup>130</sup> Kant, I.: Kritik der reinen Vernunft, B 131.

<sup>131</sup> Kant, I.: Kritik der reinen Vernunft, A 299/B 355.

<sup>132</sup> Kant, I.: Kritik der reinen Vernunft, A 299/B 355.

<sup>133</sup> Vgl. I. Kant: Kritik der reinen Vernunft A 252.

### III. Das „Noumenon“ in der Begründung einer systematischen Erkenntnis

#### 1. Das „Noumenon“ als eine transzendente Vernunftidee

Nach dem Kant in der Auseinandersetzung mit dem „Noumenonbegriff“ im letzten Hauptstück des zweiten Buches der „Transzendentalen Analytik“, nämlich über die „Unterscheidung aller Gegenstände überhaupt in Phaenomena und Noumena“ behandelt, stellt er einen „übersinnlichen“ Begriff wie das „Noumenon“ vor, dem keine „objektive Realität“ belegt werden kann, denn man kann es nur als einen Gedanken von "Etwas" verstehen, um überhaupt alle mögliche Gegenstände denken zu können, stellt er damit einen neuen Einheitsbegriff vor, der nicht als eine „bloße kategoriale Einheit“, sondern als eine „erweiterte“ Vorstellung von der Einheit in der Erkenntnis auftritt.

„Daß alles das, was für unseren Verstand existieren kann, (d.i. alles das, was Phänomenon sein kann), für unseren Verstand existieren kann - und sonst nichts, (d.i. alles das, was nicht mögliches Phänomenon ist).“<sup>134</sup>

Mit dem Gebrauch des Ausdrucks „alles das, was nicht mögliches Phänomenon ist“, weist G. Reibenschuh darauf hin, dass Kant es mit dem Begriff des „Noumenons“ zu tun hat, der außerhalb von irgendwelchen Verhältnissen des „Phänomenons“ liegt. Dieser neue „Noumenonbegriff“ wird durch eine Erweiterung seines Anwendungsbereichs und durch die Art seiner Beziehung auf die Erkenntnis charakterisiert.

Das erste betrifft die Welt des „praktischen“ Handelns, weil ein „leerer Raum“ für die praktische Philosophie geöffnet wird. Das zweite betrifft seine mittelbaren Verhältnisse zu den Erscheinungen.

Mit dem Begriff des „leeren Raumes“ in Bezug auf den „Noumenonbegriff“ möchte Kant innerhalb der theoretischen Philosophie, seine wichtigste Funktion erklären. Es ist die Vorstellung einer Einheit, die über die Grenze aller „Phaenomena“ oder des Sinnlichen hinausgeht.

„So ist denn der Begriff reiner bloß intelligibler Gegenstände gänzlich leer von allen Grundsätzen ihrer Anwendung, weil man keine Art ersinnen kann, wie sie gegeben werden sollten, und der problematische Gedanke, der noch einen Platz für sie offen läßt, dient nur, wie ein leerer Raum, die empirischen Grundsätze einzuschränken, ohne doch irgendein anderes Objekt der Erkenntnis, außer der Sphäre der letzteren, in sich zu enthalten und aufzuweisen.“<sup>135</sup>

Nach dem vorherigen Satz kann man behaupten, dass Kant auf der Ebene der theoretischen Vernunft, wenn er entschieden die Annahme eines anderen Objekts der Erkenntnis ablehnt, ein „Noumenon“ in Gedanken hat, das er in der „Transzendentalen Dialektik“ als eine "Idee" bezeichnet.

„Es kann für die Kritik der reinen Vernunft in der theoretischen Betrachtung nur zwei Aspekte des Dinges an sich geben, das Ding an sich als transzendente Voraussetzung als Grund der Affektion, als transzendentaler Gegenstand, als Noumenon

---

<sup>134</sup> Reibenschuh, G.: (1997), S.110. Vgl. auch I. Kant: Kritik der reinen Vernunft, A 290/B 346.

<sup>135</sup> Kant, I.: Kritik der reinen Vernunft, A 259-260/ B 315.

und das Ding an sich in bloß subjektiver Setzung als Idee."<sup>136</sup>

Die erste Möglichkeit bedeutet, dass das „Ding an sich“ als eine transzendente Voraussetzung, als Grund der Affektion, als ein transzendentaler Gegenstand oder als „Noumenon“ vorgestellt wird, das kein Verhältnis nicht empirischen Charakters ausdrückt, sondern empirische Setzung des Seinsbegriffs. Sie ist auch nicht als eine Eigenschaft, sondern als eine Position des Gegenstandes zu verstehen. Mit dieser Vorstellung des "Dinges an sich" als „Noumenon" im Sinne seiner Beziehung auf empirische Begriffe, haben wir uns am Anfang der Auseinandersetzung mit dem „Noumenonbegriff“ schon beschäftigt.

In der „Kritik der reinen Vernunft“ macht Kant auf diese umfassende Möglichkeit des „Noumenons“ aller Gegenstände der Erkenntnis aufmerksam.

Dabei unterscheidet er das „Noumenon“ als „das Wesen aller Wesen“<sup>137</sup> von den anderen zwei „transzendentalen Ideen“<sup>138</sup>.

In der Kantliteratur bezeichnet man diese größte Möglichkeit der Einbeziehung von Gegenständen des Erkennens als das "Sein der Erscheinungen“.

„Die Affektion wird so zum Kriterium des Wirklich-seins, alles Wirklichseins, wenn darunter- im Sinne des kritischen Idealismus- das Sein der Erscheinungen verstanden wird.“<sup>139</sup>

Wir werden uns jetzt mit dem zweiten Aspekt des "Dinges an sich" beschäftigen, nämlich mit der bloß subjektiven Setzung als Idee oder dem „Noumenon“ in der „Idee“. Denn nach dieser Interpretation kommt bei einer weiteren Untersuchung des „Noumenonbegriffs“ als Erkenntniseinheit von Kant ein Einheitsbegriff zustande, der nichts mehr mit dem empirischen Bereich der Erkenntnis, sondern allein mit dem transzendentalen Bereich zu tun hat.

Wir haben es hier mit einem "Ding an sich" als „Noumenon" zu tun, das nicht das „Wirklichsein" oder das "Sein der Erscheinungen" ist, sondern mit der Erkenntnis der a priori Bedingungen der Erfahrung oder im Sinne einer Setzung als nicht etwas Wirkliches, Mögliches oder Notwendiges seiend, als eine Setzung eines transzendentalen Objekt-Subjekts.

Diese Verstandeseinheit als „Noumenon", ist eine Einheit, die mit der Einheit des Inbegriffs des phänomenalen Seins vergleichbar ist, nämlich diejenige Einheit, die der reinen sinnlichen Anschauung zugrunde liegt, weil beide zur Bildung einer objektiven Einheit der Erkenntnis beitragen.

Die Begründung aber des „Noumenons“ als eine bloße Denkmöglichkeit, die in ne-

---

<sup>136</sup> Teichner, W.: (1967), S. 91.

<sup>137</sup> Kant, I.: Kritik der reinen Vernunft, A 334/B 391.

<sup>138</sup> Kant unterscheidet zwischen drei transzendentalen Ideen. Als erste Idee stellt er „das denkende Subjekt“ als Gegenstand der Psychologie vor, die zweite ist der „Inbegriff aller Erscheinungen (die Welt) als Gegenstand der Kosmologie und die dritte, mit der wir uns auseinandersetzen, bezeichnet er als „die oberste Bedingung der Möglichkeit von allem, was gedacht werden kann (das Wesen aller Wesen)“ als der Gegenstand der Theologie“. Vgl. Kant, I.: Kritik der reinen Vernunft, A 334/B 391.

<sup>139</sup> Herring, H.: Das Problem der Affektion bei Kant, Kant-Studien Ergänzungsheft 67, Köln 1953, S. 70-71.

gativer Bedeutung als „Inbegriff aller Phänomene“<sup>140</sup> gilt, stiftet eine andere Einheitsvorstellung, nämlich eine Einheit der spekulativen Vernunft als einer bloßen Einheit.

„Endlich und drittens müssen wir (in Ansehung der Theologie) alles, was nur immer in diesem Zusammenhang der möglichen Erfahrung gehören mag, so betrachten, als ob diese eine absolute, aber durch und durch abhängige und immer noch innerhalb der Sinnenwelt bedingte Einheit ausmache, doch aber zugleich, als ob der Inbegriff aller Erscheinungen (die Sinnenwelt selbst) einen einzigen obersten und allgenugsamen Grund außer ihrem Umfange habe, nämlich eine gleichsam selbständige, ursprüngliche und schöpferische Vernunft, in Beziehung auf welche wir allen empirischen Gebrauch unserer Vernunft in seiner größten Erweiterung so richten, als ob die Gegenstände selbst aus jenem Urbilde aller Vernunft entsprungen wären, das heißt: nicht von einer einfachen denkenden Substanz die inneren Erscheinungen der Seele, sondern nach der Idee eines einfachen Wesens jene voneinander ableiten; nicht von einer höchsten Intelligenz die Weltordnung und systematische Einheit derselben ableiten, sondern von der Idee einer höchstweisen Ursache die Regel hernehmen, nach welcher die Vernunft bei der Verknüpfung der Ursachen und Wirkungen in der Welt zu ihrer eigenen Befriedigung am besten zu brauchen sei.“<sup>141</sup>

G. Reibenschuh bemerkt an dieser Stelle, dass es nicht verwunderlich<sup>142</sup> sei, dass der Verstand und die Vernunft, obwohl sie verschiedene Erkenntnisvermögen beinhalten, in Bezug auf den Ausdruck „Inbegriff aller Phänomene“, „die gleiche Grenze“ in sich tragen.

Man muss sich klarmachen, wenn die Vernunft sich auf die „Sinnenwelt“ bezieht, weist das auf die Totalitätsansprüche ihrer Anwendung durch die „Vernunftideen“ hin.

Die Allgemeinheit der Vernunftideen stellt diese Totalitätsansprüche dar, die das Denken von „Noumena“ in der „Transzendental-Philosophie“ zustande bringt, wobei sie einen „leeren Raum“ schafft, der mit wirklich vorhandenen Objekten nichts zu tun hat.

Bei dem Gebrauch des „Noumenonbegriffs“ in Bezug auf die Vernunfteinheit bei der Bestimmung der Erkenntniseinheit in der „Transzendental-Philosophie“, die alle Arten von Dingen überhaupt vereinigt, leitet Kant von Anfang an eine neue Vorstellung von Einheit vom subjektivem Ursprung ab. Diese Einheit funktioniert sowohl als „Grenzbegriff“, aber auch als „leerer Raum“. Sie gilt als eine „systematische Einheit wissenschaftlicher „Naturerkenntnis“<sup>143</sup>.

„Denn das Gesetz der Vernunft, sie zu suchen, ist notwendig, weil wir ohne dasselbe gar keine Vernunft, ohne diese keinen zusammenhängenden Verstandesgebrauch, und in dessen Ermangelung kein zureichendes Merkmal empirischer Wahrheit haben würden, und wir also in Ansehung des letzteren die systematische Einheit der Natur durchaus als objektivgültig und notwendig voraussetzen müssen.“<sup>144</sup>

---

<sup>140</sup> Reibenschuh, G.: (1997), S. 114. Vgl. I. Kant: Kritik der reinen Vernunft, A 672/B 700.

<sup>141</sup> Kant, I.: Kritik der reinen Vernunft, A 672-673/B 700-701.

<sup>142</sup> Reibenschuh, G.: (1997), S. 114.

<sup>143</sup> Reibenschuh, G.: (1997), S. 120.

<sup>144</sup> Kant, I.: Kritik der reinen Vernunft, A 651/B 679.

In der „Kritik der reinen Vernunft“ gebraucht Kant den „Noumenonbegriff“ in zweifacher Bedeutung, und zwar als „Noumenon“ als „Objekt in der Idee“ im Sinne eines „Grenzbegriffs“ und „Noumenon“ als ein „Schema in der Idee“. Die Unterscheidung beider Begriffe wird uns mehr Klarheit in Bezug auf die von uns erwähnte Subjektivität der Vernunftideen schaffen.

Kant betrachtet den „Noumenonbegriff“ als einen „Grenzbegriff“ innerhalb der „Transzendentalen Dialektik“. Er dient nur dazu, die „Anmaßungen der Sinnlichkeit“ abzuwehren. Damit behandelt er den „Noumenonbegriff“ als einen Vernunftbegriff, der eine Ähnlichkeit mit dem des Verstandesbegriffs hat, aber mit einer neuen Funktion versehen ist. Er hat nämlich keine Funktion im „konstitutiven“ sondern im „regulativen“ Vernunftgebrauch<sup>145</sup>.

Als „Schema in der Idee“ und als „Grenzbegriff“ betrifft das „Noumenon“ „zwar dasselbe Wesen“<sup>146</sup>, aber in verschiedener Hinsicht.

Das Problem bei der Identifizierung der Unterschiede der beiden oben erwähnten „Noumenonbegriffe“, scheint eine Frage nach der Subjektivität des "Objekts in der Idee"<sup>147</sup> zu sein.

Um dies zu belegen, könnte man annehmen, dass das „Noumenon“ in negativer Bedeutung, d.h. als "Grenzbegriff" und als "transzendentaler Gegenstand in der Idee", zwei unterschiedliche Begriffe seien, die man sogar als bloße "Äquivokation" betrachten kann. G. Reibenschuh hält die Objektivität subjektiver regulativer Prinzipien für ein Problem, weil er glaubt, dass der Begriff des "Noumenons" nur etwas "willkürlich" <sup>148</sup> erdichtet ist.

Tillmann Pinder bemerkt, dass Kant die Begriffszusammenhänge von „Phaenomena“ und „Noumena“ immer im Blick der allgemeinen Aufgabe der reinen Vernunft hat. Kant will also die Frage beantworten, wie "synthetische Erkenntnisse a priori" möglich sind.

T. Pinder teilt dieselbe Meinung, wenn es um den Sinn der Unterscheidung der Begriffe von „Phaenomena“ und „Noumena“ geht, die sich immer nach der zentralen Frage der „Kritik der reinen Vernunft“ ausrichten.

„Die Gegenstände der geänderten Definition sind nicht mehr, wie ursprünglich, die Gegenstände der transzendentalen Erkenntnis, sondern der synthetischen Erkenntnis a priori.“<sup>149</sup>

---

<sup>145</sup> Die Begriffe des konstitutiven und regulativen Vernunftgebrauchs sind in dieser Arbeit zwei Grundbegriffe bei der Auseinandersetzung mit dem „Noumenonbegriff“ und mit denen wir uns unbedingt beschäftigen müssen. An dieser Stelle möchten wir uns darauf beschränken zu sagen, dass die Anwendung beider Ausdrücke die Anstellung des Verstandes und der Vernunft zum Gegenstand betrifft, wie Kant selbst behauptet: „Die Vernunft hat also eigentlich nur den Verstand und dessen zweckmäßige Anstellung zum Gegenstande, und, wie dieser das Mannigfaltige der Begriffe durch Ideen, indem sie eine gewisse kollektive Einheit zum Ziele der Verstandeshandlungen setzt, welche sonst nur der distributiven Einheit beschäftigt sind.“ In: Kant, I.: Kritik der reinen Vernunft, A 644-645/B 672-673.

<sup>146</sup> Reibenschuh, G.: (1997), S. 127.

<sup>147</sup> Reibenschuh, G.: (1997), S. 125.

<sup>148</sup> Reibenschuh, G.: (1997), S. 127.

<sup>149</sup> Pinder, T.: (1986), S. 31.

Beim Gebrauch des „Noumenonbegriffs“ in Bezug auf die Vernunftideen handelt es sich nicht um einen "konstitutiven Gebrauch" wie im Fall der reinen Verstandesbegriffe, sondern um eine nur "regulative Funktion".

Wenn Kant den „Noumenonbegriff“ innerhalb der „Transzendentalen Dialektik" als „Vernunftidee" verwendet, meint er immer diejenige Vernunftidee, welche eine Erkenntniseinheit bildet, die „alle synthetischen Erkenntnisse als solches" betreffen und deshalb "im allgemeinen"<sup>150</sup> gültig ist. Seine Gültigkeit erreicht also die Sinne, den Verstand und die Vernunft.

Kant erwartet bei der Suche der „synthetischen Einheit a priori" aller möglichen Urteile durch die Vernunftideen, die größte Allgemeinheit im Sinne der Einheit aller Arten von Erkenntnis zu finden.

Durch die „Noumena" oder "Vernunftideen" sucht Kant in der „Kritik der reinen Vernunft" eine Vollständigkeit bei der Bestimmung einer wahren Erkenntnis, die die Vollständigkeit, vermittels der Kategorien, des Verstandes überschreitet, aber am Ende dasselbe Ziel hat, nämlich die absolute Vollständigkeit zu begründen.

Der Gedanke einer Begründung der Wahrheit der Erkenntnis durch die "Vernunftideen" beinhaltet eine Vollständigkeit der gesamten Erkenntnis, so dass die Vernunft als das höchste Erkenntnisvermögen alle Erkenntnisse umfassen kann, um die Erfahrung als ein System darzustellen.

„Wenn aber die Vernunft, die mit keinem Erfahrungsgebrauch der Verstandesregeln, als der immer noch bedingt ist, völlig befriedigt sein kann, Vollendung dieser Kette von Bedingungen fordert, so wird der Verstand aus seinem Kreise getrieben, um teils Gegenstände der Erfahrung in einer so weit erstreckten Reihe vorzustellen, dergleichen gar keine Erfahrung fassen kann, teils so gar...um sie zu vollenden. gänzlich außerhalb derselben Noumena zu suchen an welche, sie jene Kette knüpfen und dadurch, von Erfahrungsbedingungen endlich einmal unabhängig, ihre Haltung vollständig machen könne."<sup>151</sup>

Die Vernunft hat ein natürliches Bedürfnis, die Grenze der Erfahrung zu überschreiten, was aber nicht mit einer Erdichtung verwechselt werden kann, denn bei Kant heißt es:

„Das sind nur die transzendentalen Ideen, welche sie mögen nun, nach dem wahren, aber verborgenen Zwecke der Naturbestimmung unserer Vernunft, nicht auf überschwengliche Begriffe, sondern bloß auf unbegrenzte Erweiterung des Erfahrungsgebrauchs angelegt sein, dennoch durch einen unvermeidlichen Schein dem Verstande einen transzendentalen Gebrauch ablocken, der einen obzwar betrügerlich, dennoch durch keinen Vorsatz, innerhalb der Grenzen der Erfahrung zu bleiben, sondern nur dadurch wissenschaftliche Belehrung und mit Mühe in Schranken gebracht werden kann."<sup>152</sup>

---

<sup>150</sup> Pinder, T.: (1986), S. 31.

<sup>151</sup> Kant, I.: Prolegomena zu einer jeden künftigen Metaphysik. Vorläufige Bemerkung zur Dialektik der reinen Vernunft, dritter Teil, § 45

<sup>152</sup> Kant, I.: Prolegomena zu einer jeden künftigen Metaphysik, AA Bd. IV, § 45, S. 333

Mit dem Begriff der „transzendentalen Ideen“ stellt Kant eine neue Art von Begriffen vor, die auch wie die Kategorien des Verstandes. Diese neuen Vorstellungen von Einheit a priori sind innerhalb der sinnlichen Erkenntnis zu untersuchen, deren Ursprünge aber tiefer als die der reinen Begriffe des Verstandes liegen. Mit dem Ausdruck „wissenschaftliche Belehrung“, die sich auf die „transzendentalen Ideen“ bezieht, wird noch eine wichtige Unterscheidung gegenüber der kategorialen Einheit benannt, die ihre Art der Anwendung auf die Gegenstände der Erkenntnis erklärt.

Ein anderer wichtiger Begriff bei der Begründung des Gottesbegriffs, ist der Begriff des Grundes. Vermittels dieses Begriffs kann man die Ansprüche der Vernunftbegriffe auf einen größeren Umfang ihrer Anwendung als die reinen Verstandesbegriffe begründen. Der Begriff des „Grundes“ ist bei der Unterscheidung zwischen dem Verhältnis des reinen Verstandes auf die Erkenntnis und dem Verhältnis der reinen Vernunftbegriffe auf die gesamte Erkenntnis entscheidend.

## **2. Der Begriff „Grund“ als eine Bestimmung des Gottesbegriffs**

Obwohl viele Kantinterpreten der Meinung sind, dass der Begriff „Grund“ keine große Bedeutung in der „Transzendental-Philosophie“ von Kant hat, spielt er aber aufgrund seines Zusammenhangs, bei seiner Verwendung, bei der Bestimmung des Gottesbegriffs und damit des Erkenntnisbegriffs eine besondere Rolle.

In seinem allgemeinen Gebrauch wird der Begriff „Grund“ bei Kant im Zusammenhang mit dem Beweis der „objektiven Realität“ eines Begriffs oder Urteils verwendet. Dieser Beweis, der die Frage nach der Möglichkeit von synthetischen Urteilen a priori betrifft, erreicht seine größte Leistung bei der Begründung „objektiver Realität“ des Grundes als Vernunftideal, weil hier nicht bloß ein Grund des Begriffs der Erkenntnis eines einzelnen Gegenstandes, sondern der größte „Grund“ aller Erkenntnis im Sinne der größten Möglichkeit der Erkenntnis untersucht wird.

Wenn Kant in der Auseinandersetzung mit dem Vernunftideal den Grundbegriff gebraucht, meint er eine geistige oder intelligible „Bedingung“. Er unterscheidet den Begriff „Grund“ von dem der Ursache, unter dem mehr als eine „physikalische“ Bedingung zu verstehen ist.

Wenn man die Auseinandersetzung mit dem Begriff „Grund“ mit Blick auf die „Dissertation von 1770“ betrachtet, stellt man fest, dass Kant oft den Ausdruck „Satz des zureichenden Grundes“ verwendet. Damit bezeichnet er eines der zwei Hauptprinzipien der wahren Erkenntnis.

In Bezug auf den Begriff des „Bestimmungsgrundes“ gibt es aber keine Einigkeit darüber, ob dieser Begriff eine wesentliche Rolle spielt, wie Christel Fricke anmerkt:

„Der Terminus Bestimmungsgrund eines Urteils spielt in Kants kritischer Urteiltheorie keine wesentliche Rolle. In der Kritik der reinen Vernunft z.B. verwendet Kant diesen Terminus nicht.“<sup>153</sup>

Es erscheint uns, dass Kant den oben genannten Begriff „Grund“, als unbedeutend

---

<sup>153</sup> Fricke, C.: Kants Theorie des reinen Geschmacksurteils, Berlin/New York 1990, S. 10.

betrachtet, berücksichtigt wird jedoch nicht die Rolle des Begriffs des Bestimmungsgrundes bei der Begründung des Gottesbegriffs und damit der Erkenntnis.

Am Ende des Paragraphes § 9 der „Dissertation von 1770“ bezeichnet er ihn als „Grund des Erkennens“ und als „Grund des Entstehens“ und rückt ihn so ins Zentrum, den Begriff des Grundes als einen, der im Zentrum bei der Bestimmung aller anderen Grundbegriffe wie die des Gottesbegriffs steht.

So definiert, würde der Begriff des „Grundes“ im Zentrum der Bestimmung der „Transzendental-Philosophie“ stehen, zumindest was die innere Einheit betrifft, die eine systematische Darstellung des Einheitsbegriffs bedeutet. Dies muss aber gezeigt werden, indem man den Ursprung des Grundbegriffs bei Kant untersucht.

„Gott aber während er als Ideal der Vollkommenheit der Grund des Erkennens ist, ist, als real existierend, zugleich der Grund des Entstehens von schlechthin aller Vollkommenheit.“<sup>154</sup>

Der Gottesbegriff tritt also in einem doppelten Zusammenhang auf, nämlich in Bezug auf die „theoretische Erkenntnis“ als „Grund des Erkennens“ und in Bezug auf die „praktische Erkenntnis“ als „Grund des Entstehens von schlechthin aller Vollkommenheit“. Diese beiden fundamentalen Thesen in Bezug auf den Grundbegriff und den Gottesbegriff als Ideal gehören zum „zweifachen Zweck der Verstandeserkenntnis“<sup>155</sup>.

Am Anfang des Paragraphes § 9 der „Dissertation 1770“ unterscheidet Kant zwischen einem „elenktischen“ und einem „dogmatischen“ Verstandesgebrauch, was nichts anderes bedeutet als die Unterscheidung des „negativen“ von einem „positiven“ Verstandesgebrauch..

Im Vordergrund des Paragraphes § 9 steht aber das Problem der Lehre des realen und logischen Verstandesgebrauchs.

Mit der Lehre des realen Verstandesgebrauchs stellt Kant die reale Realgültigkeit ontologischer Grundbegriffe des reinen Verstandes dar. Dies ist ein Versuch, die Grundlage der Darstellung des Erkenntnisbegriffs im Urteil<sup>156</sup> zu erklären.

Bei der Definition des Begriffs „Urteil“ innerhalb der „Kritik der reinen Vernunft“ bemerkt Kant ausdrücklich, dass der Begriffsgebrauch und das Urteilen ein und dasselbe sind.

Eine direkte Beziehung des „Urteilsbegriffs“ auf den des Begriffgebrauchs würde bedeuten, dass beim Beweis der objektiven Realität eines Begriffs nichts anderes gesucht wird als seine Gültigkeit innerhalb der „Urteile“. Wenn das Urteil als der Ort der Vereinigung von allen anderen Verhältnissen der Erkenntnisse betrachtet wird, ist das Ergebnis einer solchen Vereinigung die „größte Einheit“ überhaupt.

Erst durch die Suche nach der Klärung der letzten Einheit der Erkenntnis kann man,

---

<sup>154</sup> Kant, I.: Die Dissertation von 1770, § 9.

<sup>155</sup> Kant, I.: Die Dissertation von 1770, § 9. An dieser Stelle macht Kant auf den negativen Nutzen, den er „elenktisch“ nennt, und auf den „dogmatischen“ Nutzen des Verstandes aufmerksam.

<sup>156</sup> Schmucker, J.: Kants vorkritische Kritik der Gottesbeweise, Mainz 1983, S. 84.

unserer Meinung nach, die Bedeutung der Beziehung der Begriffe auf den Verstand als „Vermögen zu urteilen“<sup>157</sup> begreifen.

Im Urteil als Synonym des Denkens im Sinne von einem Vermögen, „Vorstellungen in einem Bewußtsein zu vereinigen“, als eine spontane Aktivität des Subjektes kommt eine neue Einheitsvorstellung der Erkenntnis zustande.

In einem realen Reflexionsprozess hat das Denken durch „Urteile“ nicht sein Ende im Verstand.

„Der Übergang von Erkenntnis des möglichen zur Erkenntnis des wirklichen Existierenden findet in der darauf folgenden Phase der kritischen Reflexion statt, die durch die Ob-frage eingeleitet wird, und die bei der absoluten Setzung des rationalen Urteils endigt.“<sup>158</sup>

Mit dem Begriff des „Überganges“ möchte G. Sala die Erkenntnis als einen notwendigen Prozess bezeichnen, der von der Verstandeserkenntnis ausgeht, so dass eine Erkenntnis eines Gegenstandes gegeben sein kann.

Dieser notwendige Prozess, der die Erkenntnis trägt, widerspricht einem Satz, den Kant am Anfang der „Transzendentalen Analytik“ zum Ausdruck bringt, wenn er nur im Verstand die Einheit der Erkenntnis annimmt und erklärt:

„Nun kann diese Vollständigkeit einer Wissenschaft nicht auf den Überschlag, eines bloß durch Versuche zustande gebrachten Aggregats, mit Zuverlässigkeit angenommen werden; daher ist sie nur vermittels einer Idee des Ganzen der Verstandeserkenntnis a priori und durch die daraus bestimmte Abteilung der Begriffe, welche sie ausmachen, mithin nur ihren Zusammenhang in einem System möglich.“<sup>159</sup>

Die Art und Weise wie Kant hier oben den Verstand als Ursprungsort der Urteile und Begriffe hervorhebt und auch als den Ort der Realisierung der größten Einheit der Erkenntnis erklären möchte, hat mit einer Degradierung der Vernunft nichts zu tun, sondern hängt mit der Bestimmung der Einheit auf der Ebene der Beziehung des Verstandes mit der Sinnlichkeit zusammen. Der Verstand wird hier in seiner allgemeinsten Form dargestellt.

Was uns hier von Interesse erscheint, ist der Prozess der Erkenntnis selbst. Denn durch den Prozess kann man die Rolle des Verstandes und der Vernunft erklären. Hier soll der Verstand von der Vernunft bei der Aufteilung der Funktionen abgegrenzt werden.

---

<sup>157</sup> Kant, I.: Kritik der reinen Vernunft, A 69/B 94. Kant bemerkt auch hier die besondere Rolle des Verstandes, wenn er sagt: „Denn er ist nach dem obigen ein Vermögen zu denken. Denken ist das Erkenntnis durch Begriffe: Begriffe aber beziehen sich, als Prädikate möglicher Urteile, auf irgendeine Vorstellung von einem noch unbestimmten Gegenstande.“ Demnach kann man hier schließen, dass nach Kant in Urteilsbeziehungen des Verstandes der Einigungsprozess des Erkennens stattfindet. Es ist hier aber nicht klar, ob nur ein Teil dieser Einheit im Verstand zu Ende kommt. Dieses werden wir untersuchen müssen, wenn wir die Vollendung der Einheit der Erkenntnis durch einen Grund als „perfectio Noumenon“ endgültig erklären wollen.

<sup>158</sup> Sala, G.: Der reale Verstandesgebrauch in der Inauguraldissertation Kants von 1770, Kant-Studien Bd. 69, München 1978, S. 15.

<sup>159</sup> Kant, I.: Kritik der reinen Vernunft, A64-65/B 89.

Laut G. Sala sind beide, nämlich der Verstand und die Vernunft, zwei verschiedene Phasen der kritischen Reflexion, was die Möglichkeit und die Wirklichkeit der Erkenntnis betrifft.

Der Grundbegriff wird hier wichtig, weil er als "Grund", d.h. als etwas was außerhalb der bloß logischen Verhältnisse liegt, zu den nicht-sinnlichen Begriffen gehört. Es geht darum, dass das Denken in seiner kritischen Reflexion in einem synthetischen Urteil ein Etwas als "Drittes" voraussetzen muss.

In seiner Schrift „Nova Dilucidatio“ stellt Kant den Begriff des "Grundes" dar, der eine besondere Wirkung im Urteil hat.

„Der Begriff des Grundes bewirkt nach allgemeiner Ansicht ein Subjekt und ein Prädikat (...).“<sup>160</sup> wenn er von Prädikaten spricht

Schulthess ist der Meinung, dass Kant schon in seinen vorkritischen Schriften mehr als „logische Realitäten“ im Sinne hat, wenn er von Prädikaten spricht. Denn indem Kant „als Subjekt ein Possible (Res) ansetzt und nicht irgend einen Begriff qua Merkmalskomplex“, bedeutet dies, dass die Prädikate „als Merkmale Realitates, nicht bloß als logische Determinationen dieses Subjekts“<sup>161</sup> anzusehen sind.

Wenn die Prädikate demnach nicht bloß logische Determinationen dieses Subjektes sein können, weil ein Merkmal etwas Inhaltliches hat, so beziehen sich das Subjekt und Prädikat auf einen gemeinsamen Gegenstand.

### **3. Der Grundbegriff in der Unterscheidung des logischen und realen Verstandesgebrauchs**

J. Schmucker macht in seiner Auseinandersetzung mit der „Dissertation von 1770“ aufmerksam darauf, dass Kant klar zwischen einer metaphysischen und einer logischen Vernunftkenntnis unterscheidet.

Er stellt fest, dass es sich im § 9 der II Sektion der „Dissertation von 1770“ beim Gebrauch des Grundbegriffs um die Vorstellung eines realen Vernunftgebrauchs handelt. Das Problem der Begründung aller Erkenntnis, die die Bedingung erfüllen soll, notwendig zu sein, hat damit zu tun, dass „Etwas“, nämlich ein Grund angenommen werden muss, der über der Möglichkeit des Prinzips des Widerspruchs stehen muss. Denn obwohl dieses Prinzip ein Verhältnis von Subjekt und Prädikat im bloß logischen Sinne ist, muss es im Prinzip des Grundes miteinbezogen sein. Den Grund betrifft ein Verhältnis eines synthetischen Satzes, daher enthält er mehr als das Prinzip des Widerspruches. Den Grund kann man also nur außerhalb der Beziehung des Subjektes auf das Prädikat finden, daher ist er als ein „Drittes“ zu bezeichnen.

Laut Kant nimmt „das allgemeine Prinzip vom zureichenden Grund in seiner Anwendung auf das Gegebene eine zentrale Stellung ein, insofern es den Begriff einer analysis und synthesis anderer Art impliziert, als es die synthetischen aber nur problematischen Erfahrungsurteile im aposteriorischen Vernunftgebrauch oder auch

---

<sup>160</sup> Kant, I.: Nova Dilucidatio, AA Bd. I, S. 392.

<sup>161</sup> Schulthess, P.: Relation und Funktion, Berlin/New York 1981, S. 23.

die bloß zur deutlichen Erkenntnis führenden Begriffsanalysen der reinen Vernunft sind, nämlich ein zurückgehen in die Vernunftbedingungen des Gegebenen bis zu ersten und absoluten Prinzipien (analysis metaphysica), von denen aus dann das Gegebene rational, d.h. in einsichtiger Weise abgeleitet werden kann (synthesis metaphysica)<sup>162</sup>.

Dass man hier oben beim Gebrauch des Grundbegriffs mit der Problematik der Unterscheidung der formal-logischen von der synthetischen oder metaphysischen Erkenntnis konfrontiert wird, deutet darauf hin, dass es hier um eine andere Unterscheidung geht, nämlich einerseits zwischen dem Prinzip der Identität oder dem des Widerspruchs, das zu der formalen Logik gehört, und andererseits dem Prinzip der Metaphysik, das zu dem Grundbegriff zählt.

Mit der Einstufung des Begriffs des „Grundes“ als einen "metaphysischen Begriff" kann man, nach der „Kritik der reinen Vernunft“, den "Idealbegriff" als "Gottesbegriff" innerhalb der "Transzendentalen Dialektik" der „Kritik der reinen Vernunft“ näher bestimmen. Beide Begriffe, nämlich der Begriff des Grundes und der Gottesbegriff, werden in der „Dissertation von 1770“ in Zusammenhang mit der Bestimmung des Erkennens definiert. Mit dem Begriff Erkennen wird nicht nur an den Verstand, sondern auch an die Vernunft gedacht, denn es handelt sich um den ganzen Prozess beim Urteilen.

„Das analytische Merkmal der Möglichkeit, das darin besteht, dass bloße Positionen (Realitäten) keinen Widerspruch erzeugen, kann ihm zwar nicht gestritten werden; da aber die Verknüpfung aller realen Eigenschaften in einem Dinge eine Synthesis ist, über deren Möglichkeit wir a priori nicht urteilen können, weil uns die Realitäten spezifisch nicht gegeben sind, und, wenn dieses auch geschähe, überall gar kein Urteil darin stattfindet, weil das Merkmal der Möglichkeit synthetischer Erkenntnisse immer nur in der Erfahrung gesucht werden muß, zu welcher aber der Gegenstand einer Idee nicht gehören kann, so hat der berühmte Leibniz bei weitem das nicht geleistet, wessen er sich schmeichelte, nämlich eines so erhabenen idealischen Wesens Möglichkeit a priori einsehen zu wollen.“<sup>163</sup>

Es gibt einen wichtigen Grund dafür, die Möglichkeit eines idealischen Wesens vorauszusetzen, nämlich bei der Begründung der Verknüpfung aller möglichen Eigenschaften, die aber a priori sein und der menschlichen Vernunft allein zugesprochen werden müssen.

C. Fricke hat sich in den letzten Jahren mit dem Problem des Zusammenhangs des Grundes mit der Urteilserkenntnis beschäftigt, und kommt in ihrer Untersuchung zum Schluss, dass Kant dabei die Unmöglichkeit eines Kausalverhältnisses innerhalb der Verknüpfung des "Gefühls" der "Lust" und "Unlust" sieht.

Zu dieser Schlussfolgerung kommt sie, gestützt auf den folgenden Gedanken von Kant:

„Die Verknüpfung des Gefühls einer Lust oder Unlust, als eine Wirkung mit irgend einer Vorstellung (...), als ihrer Ursache a priori auszumachen, ist schlechterdings unmöglich, denn das wäre ein Kausalverhältnis, welches (unter Gegenständen der Erfahrung) jederzeit nur a posteriori und vermittels der Erfahrung selbst erkannt

---

<sup>162</sup> Schmucker, J.: Kants vorkritische Kritik der Gottesbeweise, Mainz 1983, S. 92.

<sup>163</sup> Kant, I.: Kritik der reinen Vernunft, B 630.

werden kann."<sup>164</sup>

Die Erklärung für die Begründung eines synthetischen Urteils, die anscheinend außerhalb der Erfahrung liegt, bleibt ein Produkt innerer Tätigkeit des Subjektes. Ein Subjekt-Prädikatverhältnis bewirkt eine Beziehung aber nicht als eine anschauliche, weil dies aufgrund der „Empirie“ keine „Subsumtion“<sup>165</sup> wäre sondern eine reine Beziehung von beiden.

Die Verbindung von Subjekt und Prädikat in einem reinen Geschmacksurteil kann nicht als eine „Subsumtion“ von Begriffen verstanden werden.

Der Begriff des Geschmacksurteils ähnelt dem des Grundes. Einerseits gehören beide zu der Logik im Sinne von allgemeinen Verhältnissen von Begriffen, andererseits sind sie Begriffe der „menschlichen Vernunft“, aber nicht der „menschlichen Erkenntnis“.

Was Kant mit dem Begriff „Grund“ in Bezug auf ein „drittes“ Etwas meint, das eine allgemeine Beziehung zwischen Subjekt und Prädikat begründen soll, ist nicht etwas „Objektives“ sondern „Subjektives“ als ein „Maximus perfectionis“, das die Möglichkeit alles „Materialien“ rechtfertigen soll.

C. Fricke vergleicht die Geschmacksurteile mit den Wahrnehmungsurteilen, die als Vorstellungen der Erkenntnisse „nur“ mit Gemütszuständen verknüpft werden können: „(...) denn auch in diesem Geschmacksurteile werden Modifikationen des Zustandes des Urteilenden miteinander verknüpft und auf den Urteilenden als Subjekt nicht aber auf ein Objekt zur Erkenntnis desselben bezogen.“<sup>166</sup>

Mit der Beziehung des Begriffs „Modifikation“ auf den des „Grundes“ möchte Kant den subjektiven Ursprung des letzteren bekräftigen. Der Begriff Grund als ein Vernunftbegriff hat im Vergleich mit allen anderen Vorstellungen des Grundbegriffs mehr Bedeutung, weil er als der oberste Grundbegriff gilt. Er kann die „Weisen und Graden ein und derselben Grundqualität“<sup>167</sup> zeigen.

Schmucker macht hier darauf aufmerksam, was Kant in § 10 der „Dissertation von 1770“, als „einen gewissen Grund einer Form“ bezeichnet und anscheinend als etwas Formales, d.h. Begriffliches verstanden werden soll.

An dieser Stelle der „Dissertation von 1770“ erklärt Kant:

„Denn alle unsere Anschauung ist an einen gewissen Grund einer Form gebunden, unter der allein etwas unmittelbar, oder als Einzelnes, von der Erkenntniskraft geschaut und nicht nur diskursiv durch allgemeine Begriffe erfaßt werden kann.“<sup>168</sup>

<sup>164</sup> Kant, I.: Kritik der Urteilskraft, AA Bd.V, § 12.

<sup>165</sup> Kant stellt die Subsumtion in der „Kritik der reinen Vernunft“ als nicht nur von bloßen Begriffen dar. „In allen Subsumtionen eines Gegenstandes unter einen Begriff muß die Vorstellung des ersteren mit der letzteren gleichartig sein, d.i. der Begriff muß dasjenige enthalten, was in dem darunter zu subsumierenden Gegenstände vorgestellt wird, denn das bedeutet eben den Ausdruck: ein Gegenstand sei unter einem Begriff enthalten.“ In: Kant, I.: Kritik der reinen Vernunft, A 137/B 176.

<sup>166</sup> Fricke, C.: (1990), S. 14.

<sup>167</sup> Schmucker, J.: (1983), S. 102.

<sup>168</sup> Kant, I.: Die Dissertation von 1770, § 10.

Schmucker selbst sieht im Gebrauch des Begriffs des „Grundes“ den Versuch Kants, ein intelligibles Wesen innerhalb des Subjektes zu suchen, in dem „alle Erkenntnisweisen unserer Vernunft“ begründbar wären.

Laut Schmucker „wird der bestimmte Realitätsgehalt eines möglichen Dinges als Ausschnitt aus einem Gesamtrealen, genauer als Einschränkung eines Maximums realitatis gedacht, so daß der Begriff des allgenugsamen Urwesens letztlich entscheidend aus der begrifflich erkennenden, d.h. urteilenden und schließenden, Erkenntnisweise unserer Vernunft entspringt.“<sup>169</sup>

Auch Svend Andersen versucht zu zeigen, dass die spontanen Tätigkeiten des Subjektes als die vereinigende Kraft anzusehen sind:

„Das Urtheil ist generaliter die Vorstellung der Einheit in einem Verhältnis vieler Erkenntnisse.“<sup>170</sup>

Laut Kant können in einem Urteil, die „Vorstellungen der Einheit in einem Verhältnis vieler Erkenntnisse“ enthalten sein. Für den Grundbegriff würde dies bedeuten, dass es eine „Einschränkung eines „Maximums realitatis“ gibt. Die Vorstellung eines Einheitsbegriffs stimmt mit der aller anderen Einheitsvorstellungen überein, nämlich die Vorstellung von Raum und Zeit als „Phaenomena“. Nach dieser Vorstellung ist „Noumenon“ als einen "transzendentalen Gegenstand“ verstehen, und die Vorstellung des „Noumenons“, die als eine kategoriale Einheit des Verstandes verstanden werden soll.

Um die Besonderheit des Einheitsbegriffs des „Grundes“ in seiner Rolle der Verknüpfung aller "Erkenntnisweisen der Vernunft“ zu verstehen, muss man zuerst den Ursprung dieses Wortes untersuchen.

Es ist bekannt, dass Kant aus einer Kontroverse zwischen Christian Wolff und Christian August Crusius, seine eigene Position in Bezug auf die Frage nach dem Prinzip des „zureichenden Grundes“<sup>171</sup> entwickelt.

Ludwig Weber fügt hinzu, dass der Hauptgedanke der Schrift „Nova Dilucidatio“ von Kant, in der das „Ideal“ der Vernunft als der „Grund des Erkennens“ und der „Grund des Entstehens“ bezeichnet wird, als die Unterscheidung<sup>172</sup> zwischen den beiden Begriffen zu betrachten ist.

Mit J. Schmucker gesprochen, würde diese Unterscheidung zwischen dem „Grund“ des „Entstehens“ bzw. des „Seins“ und dem „Grund“ des Erkennens bedeuten, dass jener der metaphysischen und dieser der logischen Erkenntnis entspricht.

„Die synthetischen Prinzipien bzw. Erkenntnisse der Metaphysik sind solche, der

---

<sup>169</sup> Schmucker, J.: (1983), S. 102.

<sup>170</sup> Andersen, S.: Ideal und Singularität. Berlin/New York 1983, S. 100.

<sup>171</sup> L. Weber bemerkt, dass Kant seiner Vorstellung des "zureichenden Grundes" aus der Diskussion zwischen Christian Wolff und Christian August Crusius entwickelt hat. Er weist außerdem darauf hin, dass dieser der "zentrale Punkt" der Kontroverse zwischen diesen beiden Autoren war. In: Weber, L.: Das Distinktionsverfahren im mittelalterlichen Denken und Kants Skeptische Methode, Meisenheim am Glan 1976, S. 110.

<sup>172</sup> Weber, L.: (1976), S. 110.

spezifischen menschlichen und das heißt: der bloß indirekt (durch das Prinzip des bestimmenden Grundes) erkennenden Vernunft und daher auch nur für diese besondere Weise der Vernunft, also nur subjektiv gültig, während die Logik die Erkenntnis der Vernunft schlechthin und also jeder Vernunft darstellt, also auch schlechthin und damit objektiv gültig ist."<sup>173</sup>

Eine der wichtigsten Konsequenzen dieser Interpretation des „Grundes“ des Seins und des Erkennens scheint hier nicht in der Betonung auf der Gültigkeit des Gebrauchs des Grundbegriffs zu liegen, sondern mehr in der Anwendung der Ausdrücke: die „besondere Weise der Vernunft“ und „für die Erkenntnis schlechthin“, weil sie beide auf die Bedürfnisse der Vernunft hinweisen, ohne die keine Erkenntnis möglich ist.

Diese obige Interpretation scheint sich dem wirklichen Gedanken von Kant zu nähern. Denn an anderer Stelle können wir bei L. Weber lesen: „Der Grund des Seins ist vorausgehend, der des Erkennens nachfolgend. Der Grund des Erkennens gilt allgemein, ohne Ausnahme, weil jede Wahrheit einen Grund haben muß. Der Grund des Seins gilt mit Ausnahme des einen notwendigen Seins, das selbst der Grund für alles andere ist.“<sup>174</sup>

Dass der „Grund“ des Erkennens „allgemein“ gilt, kann soviel bedeuten, dass bei allen möglichen Begriffen der Erkenntnis gefordert wird, dass sie objektive Realität haben müssen. Erst wenn eine solche Forderung erfüllt ist, kann von der Wahrheit der Erkenntnis gesprochen werden.

Dem Begriff des „Grundes“ des Seins, kann man keine „objektive Realität“ zuordnen, weil er innerhalb der "theoretischen Philosophie" nur begrifflich angenommen wird. Er selbst hat keinen anderen "Grund", der ihn begründen könnte, weil ihm keine wahre Existenz zugesprochen werden kann.

Beide Begriffe, nämlich der Grund des Seins und der Grund des Erkennens, haben ihren festen Platz in der Bestimmung der Erkenntnis und bilden zusammen die Einheit der Erkenntnis.

Dass die menschliche Vernunft laut Kant „nur“ indirekt etwas erkennen kann, und zwar durch eine Begründung aber nicht des objektiven sondern des subjektiven Charakters des Erkenntnisvermögens, ist hier an dieser Stelle als eine allgemeine "Leistung" der Vernunft anzusehen. Diese Subjektivität dieser Begründung kann in keinem Fall als ein Widerspruch bezeichnet werden.

J. Kopper sieht in Kants Untersuchung des „ontologischen Gottesbeweises“ einen wichtigen Zusammenhang, der die Beziehung der Verstandeserkenntnis erklären kann.

Laut J. Kopper ist der Gottesbegriff keine Leistung der Vernunftserkenntnis sondern des Verstandes

„Daß die Vernunft danach streben darf, zu sein wie der Verstand, bedeutet aber, daß ihre Erkenntnis nicht zur objektiven, sich ihre Leistung für sich selbst begründende

---

<sup>173</sup> Schmucker, J.: (1983), S. 93. Schmucker hat sich auf die Reflexionen: 3591, 3621, 3946, 3950, 3952 u.a. gestützt.

<sup>174</sup> Weber, L.: (1976), S. 110.

Erkenntnis werden kann."<sup>175</sup>

Danach kann man feststellen, dass in einer Erkenntnis, in der die Wirkung der Spontaneität nicht vermittels des Verstandes sondern der Vernunft ausgeübt wird, Konsequenzen hat, denn der Gottesbegriff gilt als ein Vernunftbegriff im Sinne des Grundes aller anderen Erkenntnisse und weil für ihn kein sinnlicher Grund zu finden ist, betrachtet Kant ihn als einen subjektiven Grund.

Der obigen Erklärung zufolge ist Erkennen bei Kant nur durch die objektive Leistung des Verstandes möglich, und weil er eine unmittelbare Beziehung auf die Gegenstände der Erkenntnis hat, nämlich auf die Erscheinungen. Und dies entspricht der Hauptforderung der „Kritik der reinen Vernunft“, wonach die objektive Realität eines Begriffs oder eines Urteils nur vermittels einer sinnlichen Anschauung belegt werden kann.

In diesem Erkenntnisbegriff ist Erkennen ohne die „reflektive“ Leistung der Vernunft, die auch im Sinne des Verstehens erklärt werden kann, unmöglich.

Die „subjektive“ Leistung der Vernunft soll das Erkennen eines Gegenstandes vollenden, kann aber selbst aus ihrer eigenen Kraft diese Aufgabe nicht erfüllen.

„Vor der objektiven Erkenntnis des Verstandes, in der das Verstehen seiner selbst als Leistung gewiß ist, ist das Erkennen der Vernunft nur ein subjektives Erkennen, das sich in seiner Gewißheit nicht durch eigene Leistung begründen kann. Erkenntnis des Verstandes verleiht objektive Einsicht, freilich nur von Dingen, wie sie uns erscheinen, Begreifen der Vernunft ist vor der Kritik des Verstandes nur subjektives Begreifen, aber Begreifen der Realität als solcher.“<sup>176</sup>

Der Grundbegriff des „perfectio Noumenons“ ist nach der „Kritik der reinen Vernunft“, ein Problem im Sinne des menschlichen Vermögens, das durch sein spontanes Vermögen, nämlich den Verstand und die Vernunft, eine einheitliche Erkenntnis zustande bringen muss, indem das letztere als eine subjektive Notwendigkeit im Zentrum der Verknüpfung aller Erkenntnis steht und zwar in der Form, dass diese Vernunft als ein Grund, der selbst unbegründbar wäre, angenommen wird.

---

<sup>175</sup> Kopper, J.: Kants Stellungnahme zum ontologischen Gottesbeweis, in: *Analecta Anselmiana*, hg. von Helmut Kohlenberger, Bd. IV/1, Frankfurt am Main 1975, S. 253.

<sup>176</sup> Kopper, J.: (1975), S. 253.

## **4. Über die komplementären Rollen des Verstandes und der Vernunft in der Bestimmung der Erkenntniseinheit**

### **4.1. Über den realen Verstandesgebrauch im Urteil**

In den vorhergehenden Abschnitten haben wir gezeigt, dass Kant bei der Begründung der objektiven Realität der Erkenntnisurteile einen „Grund“ als ein „Etwas“, was außerhalb der Sinnlichkeit liegt, voraussetzt, das subjektiven Charakter hat und alle anderen Erkenntnisvorstellungen in einer Einheit miteinbezieht, weil alles in der Erkenntnis als zusammenhängend dargestellt werden soll.

Der Verstand bildet mit der Einbildungskraft und der Vernunft, die drei Quellen des Vorstellens, d.h. der „Spontaneität“ des Denkens. Er hat aber im Vergleich mit den anderen beiden seine eigene Funktion bei der Bestimmung der Erkenntniseinheit, denn er übt "(...) eine reale Funktion aus, insofern er mittels der Einsicht ins Sinnliche imstande ist, die Erkenntnis von der Phase der reinen Vorstellung zu der Phase des Begriffes übergehen zu lassen"<sup>177</sup>.

Das erste Bedeutsame dieses letzten Gedankens G. Salas ist der Akzent, den er auf die Unterscheidung von zwei Arten des Vorstellens setzt und zwar eines Vorstellens in der Phase der Sinnlichkeitserkenntnis und ein anderes in der Phase der Verstandeserkenntnis. Mit dem Wort „Übergang“, durch die die Erkenntnis des bloß Sinnlichen der Sinnlichkeit mit Begriffen des Verstandes verbunden wird, wird auf einen Prozess des Erkennens der Möglichkeit hingedeutet. Wichtig ist in diesem Übergang, dass die Funktion der Verbindung durch die Spontaneität des Verstandes zustande kommt. Durch diese Verbindung entsteht eine Einheit kategorialen Charakters.

Die Funktion, eine Verbindung zwischen einer sinnlichen und einer begrifflichen Vorstellung zu schaffen, ist nur ein Erkenntnismoment, das in seinem „Verstehensakt“ keine einheitliche Erkenntnis im Sinne der Erkenntnis der Wirklichkeit besitzt. Dieses Erkennen kann man also noch nicht als Produkt einer kritischen Reflexion der Vernunft betrachten. Das Erkennen vermittelt der Sinnlichkeit und des Verstandes muss auf eine andere Phase übergehen, die in einer kritischen Reflexion besteht.

Aus der „Dissertation von 1770“ schließt G. Sala, dass Kant in dieser Zeit seiner philosophischen Entwicklung die „Wirklichkeit“ oder das „Sein“ als „das allumfassende Ziel unseres einsichtigen und rationalen Erkenntnisstrebens“<sup>178</sup> betrachtet.

Kant hat sich in seiner Erkenntnisvorstellung als „Erfahrung“ zwei Fragen gestellt, nämlich nach „Was ist“ und „Ob das ist“. Beide Fragen betreffen eine und dieselbe Frage. Während die „Ob-Frage“ ein gemeinsames Produkt der menschlichen Erfahrung ist, zielt die „Was-Frage“ auf die "letzte Bedingung der Möglichkeit allen Lernens selbst"<sup>179</sup> ab.

Mit beiden Fragen möchte Kant, laut G. Sala, einen Erkenntnisbegriff begründen, der das Subjekt in den Vordergrund stellt.

---

<sup>177</sup> Sala, G.B.: (1978), S. 15.

<sup>178</sup> Sala, G.B.: (1978), S. 7.

<sup>179</sup> Sala, G.B.: (1978), S. 7.

Danach soll die Frage nach dem „Sein“ beide verbinden, weil es hier um die Möglichkeit der Erkenntnis überhaupt geht, nämlich die theoretische Erkenntnis, die nicht nur die eigene Kraft der „Intelligibilität im Sinne der Beschränkung der menschlichen Spontaneität voraussetzt, wie G. Sala vorgibt:

„Mit anderen Worten, wir bilden uns den Reflexen und thematischen Begriff <<Möglichkeit>> (den Begriff im eigentlichen Sinn) aufgrund eines dem Geist angestammten Gesetzes, indem wir unsere Aufmerksamkeit auf jene Phase der Erkenntnisstruktur lenken, die auf die Sinnesvorstellung folgt und der kritischen Reflexion vorangeht.“<sup>180</sup>

Für G. Sala ist die Unterscheidung von Kant zwischen der „Ob-Frage“ und der „Was-Frage“ nur eine Strategie, die reinen Verstandesbegriffe an der Spitze der Erkenntnisbegründung zu setzen.

In der Begründung der wahren Erkenntnis, nach dieser Interpretation von Sala, soll zuerst die Frage nach der Möglichkeit gestellt werden, denn diese Frage hängt mit der Frage, was das ist, zusammen. Es handelt sich darum, die sinnliche Erkenntnis vermittels des Verstandes zu verstehen. Erst danach kommt die Frage nach der „kritischen Reflexion“<sup>181</sup>, die keine Leistung allein des Verstandes, sondern auch der Vernunft ist.

Es gibt zwei Arten von menschlicher Erkenntnis, nämlich eine Erkenntnis der Möglichkeit und eine der Wirklichkeit eines Gegenstandes, aber sie haben Gemeinsamkeiten, denn wir haben es am Ende mit einer Erkenntnis eines Gegenstandes zu tun. Diese Erkenntnis wird aber erst vollendet im Sinne einer sicheren Erkenntnis, aus einer objektiven Erkenntnis des Verstandes heraus und einer subjektiven Erkenntnis<sup>182</sup> der Vernunft.

G. Sala ist überzeugt, dass Kant von Anfang an klar war, schon zur Zeit der „Dissertation von 1770“, dass das „Sein“ allein über die Wirklichkeit eines Objektes nicht entscheiden kann.

Dass „das Dasein kein Prädikat oder Determination von irgendeinem Dinge ist“, und nur als die „absolute Position eines Dinges“ betrachtet werden kann, bedeutet, dass zuerst die Frage nach der „Möglichkeit zu sein“ eines jedes Dinges untersucht werden muss. Diese These des „einzigsten möglichen Beweisgrundes (...)“ hängt mit der Schlussfolgerung zusammen, dass das Dasein als „absolute“ Setzung eines Dinges, zu einer „absoluten Setzung des rationalen Urteils“ führt.

Die Begründung der Möglichkeit eines einzelnen Dinges, wird demnach von einer Letztbegründung abhängig gemacht.

Eine der Konsequenzen dieser These des ontologischen Gottesbeweises für die „Kritik der reinen Vernunft“ ist, dass das Dasein als eine absolute Setzung aller Urteile angesehen wird und dass dies sich als eine Operation einer Verstandeshandlung ergibt. Dabei geht Kant von einer logischen formalen Funktion aus, die durch einen realen Verstandesgebrauch ausgeübt wird.

---

<sup>180</sup> Sala, G.B.: (1978), S. 7.

<sup>181</sup> Sala, G.B.: (1978), S. 7.

<sup>182</sup> Vgl. J. Kopper: (1975), S. 253.

Mit der Annahme eines Daseins als einer Möglichkeit des menschlichen Verstandes, leistet Kant in der Diskussion um den ontologischen Beweisgrund des Daseins Gottes einen wichtigen Beitrag, bei der Bestimmung der erkenntnistheoretischen Rolle des Gottesbegriffs im Vergleich zu Plato. Denn dieses Etwas des menschlichen Verstandes kann nur als etwas Intelligibles angesehen werden. Es kann "in keiner anderen" Welt sondern nur "in dieser Welt" gegeben sein und hat eine besondere Funktion bei der Bestimmung der Erkenntnis, nämlich innerhalb der „kritischen Reflexion“, die aber erst später erklärt werden kann. Dieses Etwas wird als etwas Formales, aber Notwendiges für die Erkenntnis gedacht, denn "da es die formale Komponente des endlichen Seienden ausmacht"<sup>183</sup>.

Es ist eben die Entdeckung dieses "intelligiblen" Etwas im menschlichen Verstand selbst, das in der Vernunftkritik von Kant zur Idee des "Vernunftideals" führt, und mit Hilfe dessen eine Verbindung zwischen Verstandes- und Vernunftkenntnis ermöglicht wird. Es ist die notwendige Vorstellung einer Vernunfteinheit, die alle anderen Erkenntniseinheiten verbinden soll.

## **4.2. Die Urteilskraft bei der Bestimmung der Allgemeinheit der theoretischen Erkenntnis**

Mit der Konzeption des „Noumenonsbegriffs“ im negativen Verstandesgebrauch, stellt Kant einen Erkenntnisbegriff vor. Er ermöglicht, vermittels der Kategorien eine gewisse Allgemeinheit, aber sie ist beschränkt, „denn der Begriff reiner bloß intelligibler Gegenstände gänzlich leer von allen Grundsätzen ihrer Anwendung, weil man keine Art ersinnen kann, wie sie gegeben werden sollten, und der problematische Gedanke, der noch einen Platz für sie offen läßt, dient nur, wie ein leerer Raum, die empirischen Grundsätze einzuschränken, ohne doch irgendein anderes Objekt der Erkenntnis, außer der Sphäre der letzteren, in sich zu enthalten und aufzuweisen.“<sup>184</sup>

Mittels des „Noumenonbegriffs“ als „leerer Raum“ wirkt sich der Verstand wie eine Funktion auf die empirischen Grundsätzen aus, die als eine notwendige Bedingung der Objektivität der Erkenntnis betrachtet werden soll. Die Einheit, die aus der Wirkung dieser Funktion resultiert, bringt eine Reihe von Probleme bei der Bestimmung einer gesamten Erkenntniseinheit mit sich, denn sie bezieht sich nur auf empirische Grundsätze und die Vernunft hat keine unmittelbare Beziehung zu den Erscheinungen.

Die Phase der Bestimmung der Erkenntnis, soll nach der Phase der Verbindung des Verstandes mit der Vernunft untersucht werden, wo die Urteilskraft auftritt. Denn sie erklärt die Erkenntnismöglichkeit des Besonderen und des Einzelnen, also desjenigen, das von dem kategorialen Verstand unbestimmt<sup>185</sup> bleibt.

---

<sup>183</sup> Sala, G.B.: (1978), S. 9.

<sup>184</sup> Kant, I.: Kritik der reinen Vernunft, A 259-260.

<sup>185</sup> Kant, I.: Die Vorrede zur Kritik der Urteilskraft, AA Bd.V, 167-168/VI. Kant bemerkt an dieser Stelle der „Kritik der Urteilskraft“, dass „die regulativen Prinzipien“ dazu dienen, „theils die besorglichen Anmaßungen des Verstandes, als ob (indem er a priori die Bedingungen der Möglichkeit aller Dinge, die er erkennen kann, anzugeben) dadurch auch die Möglichkeit aller Dinge überhaupt in diesen Gränzen beschlossen habe, zurück zu halten, theils um ihn selbst in der Btrectung der Natur nach einem Prinzip der Vollständigkeit wiewohl er sie erreichen kann, zu leiten und dadurch die Endabsicht alles Erkenntnisses zu befördern“.

Die Urteilskraft soll, angemessen eine Einheit von Verschiedenem, unter einer gemeinsamen Regel der Zusammenstimmung mit der Einheit der verschiedenen Vermögen hervorbringen.

Im zweiten Hauptstück des Abschnittes, über „die transzendente Doktrin der Urteilskraft“, hat Kant die Urteilskraft unter der Perspektive der Bestimmung der Einheit der Erkenntnis als ein System betrachtet: „Jetzt ist unser Geschäft: die Urteile, die der Verstand unter dieser kritischen Vorsicht wirklich a priori zustande bringt, in systematischer Verbindung darzustellen, wozu uns ohne Zweifel unsere Tafel der Kategorien die natürliche und sichere Leistung geben muß. Denn diese sind es eben, deren Beziehung auf mögliche Erfahrung alle reine Verstandeserkenntnis a priori ausmachen muß, und deren Verhältnis zur Sinnlichkeit überhaupt um deswillen alle transzendentalen Grundsätze des Verstandesgebrauchs vollständig in ein System darlegen wird.“<sup>186</sup>

Mit dem Ausdruck „die natürliche Leistung“, die die Kategorien liefern sollen, weist er auf die Funktion der reinen Verstandesbegriffe hin und damit auch des „Noumenons“ als ein Verstandesbegriff, der sich bis zur Vorstellung einer Einheit der Gesamtheit der Erfahrung wandeln soll.

Dies bedeutet aber nicht, dass die Einheit der reinen Verstandesbegriffe alle Grundsätze der Erfahrung einschließen soll, denn unmittelbar danach lesen wir die Bemerkung, dass der Anwendungsbereich dieser Begriffe weder die Ästhetik noch die mathematischen Grundsätze einschließt

Im Gegensatz zum Verstand, der mit der Bestimmung eines einzelnen Dinges zu tun hat, beschäftigt sich die Urteilskraft damit, „nur die Möglichkeit solcher evidenten Erkenntnisse a priori begreiflich zu machen und zu deduzieren.“<sup>187</sup>

Diese obige Definition der Urteilskraft ist sicherlich nicht die endgültige Definition der Funktion der Urteilskraft. Es gibt aber Gemeinsamkeiten mit der Definition der „Kritik der Urteilskraft“, denn in beiden Fällen verkennt sie nicht die Erkenntnistheoretische Funktion.

Der „Kritik der Urteilskraft“ zufolge hat die „Urteilskraft“ die Funktion, nicht Grundsätze oder Begriffe bereitzustellen, die den Dingen zukommen können, oder „nach welcher Regel unsere Erkenntniskräfte ihr Spiel wirklich treiben (...) sondern wie geurtheilt werden soll“<sup>188</sup> und wie von Vernunftbegriffen Gebrauch zu machen ist.

Aus der „Kritik der reinen Vernunft“ ist leicht festzustellen, dass die Urteilskraft ein Erkenntnisprinzip ist und nicht als ein „gegebenen Begriff“ angesehen werden kann, denn damit beschäftigt sich der Verstand.

Dieser Unterschied hat besondere Bedeutung für die Erklärung der Rolle der Urteilskraft und des Verstandes bei der Bestimmung der Erkenntniseinheit. Wenn man die Urteilskraft auf der Seite der Vernunft versteht, dann kann man die Wichtigkeit von Vernunftbegriffen verstehen, die „für unser theoretisches Erkenntnisvermö-

---

<sup>186</sup> Kant, I.: Kritik der reinen Vernunft, A 148/B 187-188.

<sup>187</sup> Kant, I.: Kritik der reinen Vernunft, A 149/B 189.

<sup>188</sup> Vgl. I. Kant: Kritik der Urteilskraft, AA 182/XXXI und 193-194/LI.

gen überschwenglich, dabei aber doch nicht etwa unnütz oder entbehrlich sind, sondern als regulative Prinzipien dienen“<sup>189</sup>.

In der „Kritik der Urteilskraft“, präzisiert Kant die Definition der Urteilskraft. Denn in dieser Schrift versucht er die eigentliche Aufgabe der Urteilskraft näher zu bestimmen und gesteht daher der Urteilskraft eine Doppelfunktion zu.

Eine der Funktionen betrifft die „ästhetischen Beurteilungen“ dessen, was „das Schöne und Erhabene, der Natur oder der Kunst“<sup>190</sup> beinhaltet. Diese Betrachtung der „Kritik der Urteilskraft“, hat Gemeinsamkeiten mit der Definition der „Kritik der reinen Vernunft“. Es handelt sich um ein Erkenntnisvermögen, das die Dinge nicht erkennen kann, sondern sie beurteilt. Die Urteilskraft trägt dazu bei, das Bestimmte des Verstandes auszudrücken.

Die zweite Funktion der Urteilskraft wird in der Kantforschung mit der Definition der Vernunft in der „Kritik der reinen Vernunft“ verglichen. Denn was Kant in der „Kritik der reinen Vernunft“ als „eine empirische-systematische Einheit der Erfahrung“ betrachtet, nennt Kant in der „Kritik der Urteilskraft“ die „logischen Beurteilungen der Natur“. Kant betrachtet den Begriff „Erfahrung“ und den der „Natur“ als äquivalent.

Daraus folgt, dass der Naturbegriff als eine Einheit betrachtet wird und notwendigen Charakter hat und das trägt dazu bei, a priori gewisse Einheit der Verknüpfung der Erscheinungen“ zu bilden. Diese Vorstellung von der Einheit der Urteilskraft übertrifft diejenige des „Noumenons“ im negativen Verstandesgebrauch, denn sie stellt nicht nur eine Allgemeinheit der Erkenntnis eines einzelnen Dinges, sondern der Ganzheit der Erfahrung bzw. der Natur dar.

Bei der Begründung der Transzendental-Philosophie entwickelt Kant unterschiedliche Vorstellungen von der Urteilskraft. Dies resultiert nicht aus der Unfähigkeit, eine endgültige Definition dieses Begriffs zu geben, sondern daraus, dass der Urteilskraft jedesmal eine Funktion zugesprochen wird, die von der entsprechenden Aufgabe abhängt.

In der „Kritik der reinen Vernunft“ stand die Urteilskraft als ein Vermögen in Beziehung auf die konstitutive Gesetzgebung des Verstandes, d.h. es ging um eine bestimmende Urteilskraft, die mehr auf der Seite des Verstandes war. In der „Kritik der Urteilskraft“ ist nur das „Besondere“ gegeben.

Diese Urteilskraft soll die Einheiten zweier anderer Erkenntnisvermögen, nämlich den Verstand und die Vernunft verbinden. Diese neue Einheit betrifft die „Totalität“ aller Erkenntnismöglichkeiten.

„(...) um ein Ding vollständig zu erkennen, muß man alles Mögliche erkennen, und es dadurch, sei es bejahend oder verneinend, bestimmen. Die durchgängige Bestimmung ist folglich ein Begriff, den wir niemals in concreto seiner Totalität nach darstellen können, und gründet sich also auf einer Idee, welche lediglich in der Vernunft ihren Sitz hat, die dem Verstande die Regel seines vollständigen Gebrauchs vorschreibt.“<sup>191</sup>

---

<sup>189</sup> Vgl. I. Kant.: Kritik der Urteilskraft, AA Bd. V, Vorrede zur ersten Auflage 1790, S. 167/IV.

<sup>190</sup> Kant, I.: Kritik der Urteilskraft, AA Bd. V, S. 169/VII-VIII.

<sup>191</sup> Kant, I.: Kritik der reinen Vernunft, A 573/B 601.

Aus dem angeführten Satz geht hervor, daß die Erkenntnis eines Dinges weder durch die Vorstellung eines kategorialen Verstandes, noch durch die Vorstellung einer beurteilenden Urteilskraft „vollständig“ gegeben sein kann, weil ein Begriff fehlt, der seinen „Sitz“ in der Vernunft hat, nämlich der Begriff der Idee.

Mit dem Hinweis auf den Vernunftbegriff als den höchsten Punkt aller Erkenntnis überhaupt, verbindet Kant endgültig alle transzendentalen Erkenntnisbedingungen, denn sie bilden die Objektivität und Allgemeinheit der menschlichen Erkenntnis.

„Das Principium der durchgängigen Bestimmung betrifft also den Inhalt und nicht bloß die logische Form. Es ist der Grundsatz der Synthesis aller Prädicate, die den vollständigen Begriff von einem Dinge machen sollen, und nicht bloß der analytischen Vorstellung durch eines zweier entgegengesetzten Prädicate, und enthält eine transscendentale Voraussetzung, nämlich die der Materie zu aller Möglichkeit, welche a priori die Data zur besonderen Möglichkeit jedes Dinges enthalten soll.“<sup>192</sup>

Bei der Suche nach dem Begriff „der durchgängigen Bestimmung“ hat die Vernunft es mit einer Erkenntnis zu tun, die aufgrund ihrer Beziehung auf die Verstandeserkenntnis keinen objektiven sondern nur einen subjektiven Charakter hat.

Dieses subjektive Erkennen der menschlichen Vernunft hat außerordentliche Bedeutung für die Begründung des Begriffs der wahren Erkenntnis bei Kant, denn nur in Zusammenhang mit einer transzendentalen Vernunft, die sowohl die Form, als auch den Inhalt der Erkenntnis behandelt, kann die Funktion der Vernunft als Einheitsstifter der resultierten Verstandeserkenntnis begründet werden.

Dabei trägt die Vernunftseinheit mehr als zur Bestimmung einer allgemeinen Vorstellung des Ganzen der Erkenntnis bei, denn „das durchgängige Bestimmte ist nicht bloß ein allgemeiner Begriff, sondern die Vorstellung eines einzelnen Dinges durch Begriffe“<sup>193</sup>. Diese Einheitsvorstellung ist eine transzendente Idee der Vernunft.

---

<sup>192</sup> Kant, I.: Kritik der reinen Vernunft, A 572-573/B 600-6001.

<sup>193</sup> Kohlenberger, H.: Kants Stellung zum ontologischen Gottesbeweis in seinen Randbemerkungen zu Eberhards Vorbereitung zur natürlichen Theologie“. In: *Analecta Anselmiana*, Bd. IV/1, Frankfurt/a.M 1975, S. 250.

### 4.3 Über den Subjektiven Vernunftbegriff

Vermittels der Vorstellung des Vernunftbegriffs als eine „Idee“ führt Kant den Begriff der „systematischen Einheit“ der Idee ein. Diese Einheit wird aber nicht so sehr aufgrund der „Vollständigkeit“ sondern aufgrund der „Einheit“ der Verstandeserkenntnis<sup>194</sup> postuliert, „wodurch diese nicht bloß ein zufälliges Aggregat, sondern ein nach notwendigen Gesetzen zusammenhängendes System wird“<sup>195</sup>.

„Die reine Vernunfteinheit ist in der Tat mit nichts als sich selbst beschäftigt, und kann auch kein anderes Geschäft haben, weil ihr nicht die Gegenstände zur Einheit des Erfahrungsbegriffs, sondern die Verstandeserkenntnisse zur Einheit des Vernunftbegriffs, d.i. des Zusammenhanges in einem Prinzip gegeben werden. Die Vernunfteinheit ist die Einheit des Systems, und diese systematische Einheit dient der Vernunft nicht objektiv zu einem Grundsatz, um sie über die Gegenstände, sondern subjektiv als Maxime, um sie über alles empirische Erkenntnis der Gegenstände zu verbreiten“<sup>196</sup>.

In der „Kritik der reinen Vernunft“ macht Kant auf den Subjektivitätsursprung des Begriffs „Grundsatz“ aufmerksam. Danach nennt Kant alle subjektiven Grundsätze auch „Maxime“ der Vernunft: Es sind „alle subjektive Grundsätze, die nicht von der Beschaffenheit des Objekts, sondern dem Interesse der Vernunft in Ansehung einer gewissen möglichen Vollkommenheit der Erkenntnis dieses Objekts hergenommen sind“<sup>197</sup>.

Die Betonung liegt hier auf der Vernunft als auf dem höchsten Erkenntnisvermögen, aus dem heraus dieser Grundsatz zustande kommt. Diese Definition der Maxime im theoretischen Sinne hat eine Gemeinsamkeit mit der praktischen Vernunft, aber unterscheidet sich dadurch, dass die erstere allgemeiner ist, weil sie allein die Möglichkeit der Erkenntnis untersucht.

Die praktische Erkenntnis richtet sich auf etwas anderes als auf eine Wirkung, nämlich auf Vorstellungsinhalte, denn, „indem die Maximen den Willen so auf vorgestellte Objekte ausrichten, richten sie ihn notwendig an Vorstellungsinhalten, am Material der Vorstellungen aus“<sup>198</sup>.

In beiden Fällen bestimmt die Vernunft eine Erkenntnisbeziehung als notwendig. In der theoretischen Erkenntnis spielt diese Forderung nach der Notwendigkeit der Erkenntnis eine besondere Rolle, denn die theoretische Erkenntnis beschäftigt sich mit der Frage nach dem Sein und kann nur in den allgemeinsten Erkenntnisbeziehungen überhaupt untersucht werden. Es handelt sich demnach um die Beziehungen der Erkenntnis a priori, wodurch die Notwendigkeit der Erkenntnis gerechtfertigt werden kann.

---

<sup>194</sup> Baumanns, P.: Kants vierte Antinomie und das Ideal der reinen Vernunft, Kant-Studien Bd. 79, Bonn 1988, S. 184.

<sup>195</sup> Kant, I.: Kritik der reinen Vernunft, A 645/B 673.

<sup>196</sup> Kant, I.: Kritik der reinen Vernunft, A 680/B 708.

<sup>197</sup> Kant, I.: Kritik der reinen Vernunft, A 666/B 694.

<sup>198</sup> Teichner, W.: Kants Transzendentalphilosophie, Freiburg/München 1978, S. 86.

„Ich begnüge mich hier, die theoretische Erkenntnis durch eine solche zu erklären, wodurch ich erkenne, was da ist, die praktische aber, dadurch ich mir vorstelle, was da sein soll. Diesem nach ist der theoretische Gebrauch der Vernunft derjenige, durch den ich a priori (als notwendig) erkenne, daß etwas sei; der praktische aber, durch den a priori erkannt wird, was geschehen solle.“<sup>199</sup>

Danach stellt Kant das a priori als Synonym der Notwendigkeit dar. Kant möchte vor allem klar machen, dass sowohl die theoretische Erkenntnis als auch die praktische Erkenntnis im transzendentalen Sinne mit der Erkenntnis a priori zu tun hat. Die erstere umfasst wegen des theoretischen Erkenntnisvermögens der Vernunft die Möglichkeit der Bedingungen der Erfahrung überhaupt.

Bei der theoretischen Erkenntnis handelt es sich in Bezug auf das Prinzip der „durchgängigen Bestimmung“ um das Verhältnis der Möglichkeit eines jeden Dinges zu der gesamten Möglichkeit, daher liegt die Betonung Kants hier auf der Apriorität. Diese Beziehung auf die „durchgängige Bestimmung“ bedeutet, daß es die allgemeinste Erkenntnisbeziehung betrifft. Danach ist die „Inhaltlichkeit“ als bloßer Stoff des „Denkens überhaupt“ zu verstehen.

Mit dem Prinzip der „durchgängigen Bestimmung“ geht Kant bei der Erklärung der Bedeutung des ontologischen Gottesbeweises noch weiter. Denn es geht nicht allein um die Unmöglichkeit des Daseins eines „höchsten Wesens“, ausgehend von der Möglichkeit von Begriffen, sondern um die Beziehung dieses begrifflichen Wesens auf die Verstand- und Vernunftkenntnis mittels einer „kritischen Reflexion“.

In einer Reflexion heißt es: „Diese Relation auf alles Mögliche nach dem Prinzip der durchgängigen Bestimmung ist eben dasselbe nach Vernunftbegriffen, was das Irgendwo oder Irgendwann nach Bedingungen der sinnlichen Anschauung ist“<sup>200</sup>.

Gestützt auf diese Reflexion von Kant, sieht J. Kopper die Möglichkeit, die Verstandeserkenntnis von der Vernunftkenntnis zu unterscheiden. Er bemerkt, dass beim Begreifen durch Vernunftbegriffe dasselbe geschieht, als wenn man durch „Irgendwo und Irgendwann“ erkennt, denn beide beziehen sich auf die Möglichkeit des Begreifens und sind als unterscheidende Operation des Verstandes zu verstehen.

Man soll infolgedessen nicht den Fehler machen, aus der „Möglichkeit“, ein „eigenständiges sogenanntes Dasein“ des Anschauens oder des Begreifens in der Vernunft anzunehmen. Mit diesem Thema werden wir uns aber noch auseinandersetzen.

Es muss aber hier klargemacht werden, dass die Vorstellung der Allgemeinheit, die mit dem Prinzip der „durchgängigen Bestimmung“ eingeführt wird, sich von allen anderen Vorstellungen von Allgemeinheit der Begriffe des Verstandes unterscheidet.

Sowohl in der Auseinandersetzung mit der Vorstellung von Raum und Zeit als ein einheitliches Ganzes, als auch mit dem „Noumenon“ im negativen Verstandesgebrauch, haben wir es mit einem Einheitsbegriff zu tun, der sich auf die Anschauung bezieht. Es handelt sich dabei um eine Einheitsvorstellung, die nicht nur aus Begriffen, sondern aus Prinzipien besteht.

---

<sup>199</sup> Kant, I.: Kritik der reinen Vernunft, A 633/B 661.

<sup>200</sup> Kant, I.: Kants Reflexionen, AA Bd XVII, Reflexion 6290.

Die Vernunft ist laut Kant keine „Erkenntnisquelle“, sondern „das Vermögen mittelbar zu schließen (zum Unterschiede von den unmittelbaren Schlüssen, consequentiis immediatis)“<sup>201</sup>. In dieser Definition steht nur die formale logische Vorstellung des Vernunftbegriffs. Sie enthält aber einen wichtigen Hinweis auf die Bedeutung der Vernunft als ein subjektives Erkenntnisvermögen, nämlich als ein „subalternes“<sup>202</sup> Vermögen, das den „bereits gegebenen Erkenntnissen“ eine logische Form gibt.

Wenn Kant die Vernunft als ein Vermögen des Schließens definiert, muss man ihre logische Funktion in Bezug auf die Erkenntnisse des Verstandes nicht bloß im Sinne einer logischen Form verstehen.

Mit der Definition der Vernunft als ein Vermögen, das die Verstandeserkenntnisse auf eine geringere Anzahl von Prinzipien<sup>203</sup> zurückführt, möchte er sicherlich mehr sagen, als im Falle seiner Begriffs- und Urteilslehre, denn, mit S. Andersen gesprochen, „der Schluß setzte die Vollständigkeit der Bedingungen voraus“<sup>204</sup> und nicht bloß logisch im Sinne der formalen Logik. Das Wort „logisch“ angewandt auf den Begriff „Prinzip“ bedeutet etwas anderes als einfach aus zwei Urteilen eine „Konklusio“ zu ziehen.

Die Vernunft „(...) in ihrem logischen Gebrauche die allgemeine Bedingung ihres Urteils (des Schlußsatzes), und der Vernunftschluß ist selbst nichts anderes als ein Urteil, vermittelt der Subsumtion seiner Bedingung unter eine allgemeine Regel (Obersatz). Da nun diese Regel wiederum eben demselben Versuche der Vernunft ausgesetzt ist, und dadurch die Bedingung der Bedingung (vermittels eines Prosyllogismus) gesucht werden muß, so lange es angeht, so sieht man wohl, der eigentümliche Grundsatz der Vernunft überhaupt (im logischen Gebrauche) sei: zu dem bedingten Erkenntnis des Verstandes das Unbedingte zu finden, womit die Einheit desselben vollendet wird.“<sup>205</sup>

Mit der Behauptung, dass die Vernunft unter dem eigentümlichen Grundsatz im logischen Gebrauche zu denken, „zu dem bedingten Erkenntnis des Verstandes das Unbedingte zu finden, womit die Einheit desselben vollendet wird“, wird die These P. Baumanns bestätigt, mit der er die „projektierte systematische Einheit der Idee der vollständigen Einheit der Verstandeserkenntnis nicht so sehr der Vollständigkeit vielmehr der Einheit wegen postulierte“. Denn es geht hier um die Suche einer Einheit nicht mittels des Mannigfaltigen der Anschauung, die kein Ende hat, sondern einer solchen Einheit universellen Charakters, „die nichts Partikuläres als Bedingung des von ihnen umfaßten Partikulären außer sich hätten, in durch Partikuläres nicht bedingten Totalitäten, die selbst wie ihr Zusammenhang nur von einer letzten unbedingten Totalität zu bestimmen wäre, wodurch aller Zusammenhang erst

---

<sup>201</sup> Kant, I.: Kritik der reinen Vernunft, A 299/ B 355. An dieser Stelle erklärt Kant, warum er das Wort „mittelbar“ verwendet, denn dieses steht zum Unterschied von den unmittelbaren Schlüssen oder consequentiis immediatis.

<sup>202</sup> Andersen, S.: Ideal und Singularität, Berlin/New York 1983, S. 170. Andersen weist in diesem Zusammenhang darauf hin, dass mit den verschiedenen Vorstellungen des Vernunftbegriffs die Möglichkeiten einer transzendentalen Bedeutung der Vernunft angegeben werden. In: Andersen, S.: (1983), S. 170.

<sup>203</sup> Vgl. I. Kant: Kritik der reinen Vernunft, A 305/B 361.

<sup>204</sup> Andersen, S.: (1983), S. 169.

<sup>205</sup> Kant, I.: Kritik der reinen Vernunft, A 307/B 364.

notwendiger würde“<sup>206</sup>.

Dieses „Unbedingte“ kann keine andere Einheit voraussetzen, weil es als Vernunftbegriff die Totalität zu seinem gegebenen Bedingten sucht.

Dieser Begriff des Unbedingten ist das „Noumenon“ in seiner allgemeinsten Form, nämlich als Gegenstand bzw. Wesen als „Noumenon“ und zwar „in der Idee“<sup>207</sup>.

Das „Noumenon in der Idee“ wird bei Kant an der Stelle der Begründung der objektiven Erkenntnis eingeführt, wo Kant Totalitätsansprüche der theoretischen Vernunft begründen möchte. Dieser Begriff des „Noumenons“ in der „Idee“ unterscheidet sich von dem des kategorialen Verstandes als „Grenzbegriff“, der die Funktion hat, die Sphäre der „Phaenomena“ einzuschränken.

Kant verwendet aber nicht den Begriff des „Noumenons“<sup>208</sup> in der „Idee“ sondern den des „Gegenstandes in der Idee“, denn er wollte diesen Begriff von dem des „Gegenstandes schlechthin“ unterscheiden:

„Es ist ein großer Unterschied, ob etwas meiner Vernunft als ein Gegenstand schlechthin, oder nur als ein Gegenstand in der Idee gegeben wird. In dem ersteren Falle gehen meine Begriffe dahin, den Gegenstand zu bestimmen; im zweiten ist es wirklich nur ein Schema, dem direkt kein Gegenstand, auch nicht einmal hypothetisch zugegeben wird, sondern welches nur dazu dient, um andere Gegenstände, vermittelt der Beziehung auf diese Idee, nach ihrer systematischen Einheit, mithin indirekt uns vorzustellen.“<sup>209</sup>

Kant spricht hier von einem anderen Gegenstand in der Idee als ein Schema, das sich von der kategorial bestimmten Gegenstandsbeziehung unterscheidet. Denn als ein Gegenstand in der „Idee“ hat er keine „objektive Gültigkeit“ oder „objektive Realität“.

Der Gegenstand in der Idee ist „nur ein Gegenstand in der Idee (...) also kein der Idee durch sinnliche Anschauung *zugegebener* Gegenstand, sondern die Idee als Gegenstand ihrer selbst.“<sup>210</sup>

Vermittels des Gegenstandes bzw. Noumenons in der Idee sucht Kant eine neue Einheit, die außer den sinnlichen Gegenständen auch andere Gegenstände (eingebildete Gegenstände der Idee) zusammenbringen kann und zwar durch eine synthetische Einheit, „mithin indirekt vorzustellen“. Kant wiederholt immer den Ausdruck der „synthetischen Einheit“ in Bezug auf die Funktion der Verstandeskategorien aber jetzt auf die der Vernunftideen, die als „die synthetische Einheit geradezu für Erkenntnis“<sup>211</sup> stehen.

Diese Bemerkung ist wichtig bei der Erklärung der Funktion des „Noumenons“ in der

---

<sup>206</sup> Göbel, W.: Reflektierende und absolute Vernunft, Bonn 1984, S. 16.

<sup>207</sup> Vgl. I. Kant: Kritik der reinen Vernunft A 679/B707 und A 698/B 726.

<sup>208</sup> Reibenschuh betrachtet beide Ausdrücke als synonym, denn er redet von Gegenstand in der Idee als Noumenon in der Idee. In: Reibenschuh, G.: (1997), S. 119.

<sup>209</sup> Kant, I.: Kritik der reinen Vernunft, A 670/ B 698.

<sup>210</sup> Zöllner, G.: Theoretische Gegenstandsbeziehung bei Kant, Berlin/New York 1984, S. 269.

<sup>211</sup> Vgl. G. Reibenschuh: (1997), S. 113

„Idee“, denn wir haben es jetzt mit der Bildung einer Erkenntniseinheit zu tun, die nicht direkt die Kategorien, sondern den „Verstand überhaupt“<sup>212</sup> betrifft. Der Begriff des „Verstandes überhaupt“ enthält ein Prinzip aller Möglichkeit der Erkenntnis, denn nur ausgehend von diesem Begriff kann „auf den Inbegriff aller Prädicate der Dinge überhaupt“ geschlossen werden.

Erst durch die Vorstellung des „Verstandes überhaupt“ können wir verstehen, dass die Versuche des Verstandes, über ihre Grenze hinaus zu gehen, mit dem Problem konfrontiert sind, nur durch ein „Postulat“, d.h. eine Idee anzunehmen, „als ob“ wir sie erkennen könnten.

Dieses „als ob“ ist die Idee, aber es ist nicht jene Idee der Vernunft, sondern nur diejenige, die die Bedingung zu allen Dingen überhaupt ermöglicht: Es ist die Hauptidee in der Vernunft, nämlich das Vernunftideal, denn „im Ideal der reinen Vernunft weil da, „(...) alle Categories in einer Idee beysamen sind, haben wir es nicht nöthig, sie zu unterscheiden; denn es ist das Principium aller Möglichkeit, dadurch denn die Categories selbst bestimmt werden“<sup>213</sup>.

Im Vernunftideal, als ein Prinzip der Erkenntnis, wird der Verstand in Ausübung seiner Funktion, „alle Dinge überhaupt“ zu bestimmen, beschränkt. Daher kann man behaupten, dass das Vernunftideal als eine Idee dargestellt werden kann, in der die Einheit der Kategorien durch den Verstand „sich selbst vorgegeben“<sup>214</sup> hat.

Indem Kant das Vernunftideal als die Idee überhaupt betrachtet, die die Verstandeseinheiten der Kategorien bis zum „Verstand überhaupt“ erhebt, erweitert er diese Einheit, aber gleichzeitig begrenzt er die Funktion des Verstandes.

Mit der Begründung des „Noumenons“ in der „Idee“ als Ideal, werden wir uns im nächsten Kapitel beschäftigen. Wir begnügen uns am Ende dieses Kapitel zu sagen, daß die Vernunftideen subjektive Vorstellungen sind: Ihre Funktion besteht „notwendigerweise“ darin, das Besondere in seiner Totalität vermittle der Verstandeshandlungen zu bestimmen, denn der Verstand bestimmt seinen Gegenstand unter seinem Charakter des Zufälligen<sup>215</sup>.

---

<sup>212</sup> Peter, J.: Das transzendente Prinzip der Urteilskraft, Berlin/New York 1992. J. Peter macht in Bezug auf die Erklärung des Ursprungs der Vernunftideen aufmerksam, daß der Begriff des „Verstandes überhaupt“ ein wichtiger Begriff in der Konzeption einer Erkenntnismöglichkeit des empirischen Besonderen ist, denn der Begriff des Besonderen erst auf der Grundlage des ersten Entwurfes des „Verstandes überhaupt“, d.h. der regulativen der Idee einer absoluten Einheit der Bedingung aller Gegenstände des Denkens überhaupt zustande kommt.

<sup>213</sup> Kant, I.: Kants Reflexionen, AA Bd. XVII, Reflexion 5553.

<sup>214</sup> Peter, J.: (1992), S. 20.

<sup>215</sup> Vgl. J. Peter : (1992), S. 26-27.

## IV. Die Beziehung des Gottesbegriffs auf das Grund-Folge-

### Verhältnis

Im vorherigen Kapitel haben wir versucht, die verschiedenen Formen zu klären, die der „Noumenonsbegriff“ innerhalb der Bildung der Erkenntniseinheit zwischen dem Verstand und der Sinnlichkeit einnimmt. Dies war die Bestimmung der Erkenntnisphase des Sinnlichen zum Begriff der möglichen Erkenntnis. Dabei haben wir festgestellt, dass in dieser Phase der Begründung des Begriffs der wahren Erkenntnis, die Bestimmung der Einheit der „Phaenomena“, als die Einzelheit einer Erscheinung, nicht die einzige Wirkung des „Noumenon“ als „Grenzbegriff“ darstellt, denn er bezieht sich bei der weiteren Bildung der Erkenntniseinheit auf die Vernunft.

Der Verstand bildet vermittels des „Noumenons“ eine Gesamtheit der Einheiten, die sowohl auf die reine sinnliche als auch auf die empirische Anschauung einwirken, so dass einzelne Gegenstände als „Phaenomena“ hervorgebracht werden. Wegen dieser Wirkung auf das Sinnliche ist der Verstand aber allein auf die Bestimmung der sinnlichen Welt beschränkt. Eine Erweiterung der Erkenntniseinheit ist, wie gezeigt werden soll, nur durch die Wirkung der Vernunft möglich, denn sie allein ist in Besitz von solchen „Begriffen“ und „Prinzipien“.

Eine ausführliche Untersuchung des Noumenonbegriffs in der letzten Phase der Bestimmung des theoretischen Erkenntnisbegriffs, nämlich innerhalb der theoretischen Vernunft, ist für diese Untersuchung entscheidend. Denn anhand der theoretischen Vernunft soll nicht nur die höchste Erkenntniseinheit, sondern auch die „Vollständigkeit“ der Erkenntnis dargestellt werden. Die „Einheit“ und die „Vollständigkeit“ gelten als die zwei Grundforderungen des Begriffes der wahren Erkenntnis von Kant überhaupt<sup>216</sup>.

Der „Noumenonbegriff“ wandelt sich innerhalb der Vernunftkenntnis von der Vorstellung der Vernunftideen bis zum Vernunftideal, wo er sein Maximum als „perfectio Noumenon“ erreicht. Diese Umwandlung deutet auf einen immer größeren Umfang seiner Wirkung hin, bis es als das Vollkommene betrachtet wird. Zuerst soll aber geklärt werden, wie das Noumenon als Begriff des reinen Verstandes ein Begriff der Erkenntniseinheit wird. Das ist eine schwierige Aufgabe, denn ihre Begriffe sind aufgrund ihrer Ursprünge sehr unterschiedlich.

In diesem Sinne kann man behaupten, dass in der letzten Phase der Bestimmung der theoretischen Erkenntnis sich ein besonderes Verhältnis zwischen der des Verstandes und der der Vernunft entwickelt, insbesondere was die Begründung einer gemeinsamen Erkenntniseinheit angeht. Dies geschieht aufgrund der unterschiedlichen Verhältnisse ihrer Begriffe zur sinnlichen Erkenntnis aber auch ihrer unterschiedlichen Methoden<sup>217</sup>, die bei der Rechtfertigung der Erkenntnis angewandt werden.

---

<sup>216</sup> Kant, I.: Kritik der reinen Vernunft, A 309/B 365.

<sup>217</sup> Über das Problem der doppelten Möglichkeit der Verstandeshandlung, nämlich des logischen und realen Verstandesgebrauchs wurde hier schon gesprochen. Dies wird relevant in der Auseinandersetzung mit der Vernunftkenntnis, denn man kann dabei entscheidende Unterschiede feststellen. Die Tatsache, dass dies am Ende der „Dissertation von 1770“ ein Thema wird, zeigt seine Wichtigkeit bei der Begründung der Vernunft und der metaphysischen Erkenntnis überhaupt: „Bei der Sinneserkenntnis aber und den Phaenomena nennt man das, was dem logischen Gebrauch des Verstandes

Denn in der „Dissertation von 1770“ stellt Kant fest, dass die Form der Einheit der Welt sich nicht allein „wegen eines logischen Grundes“ ergibt, sofern eine „jede Veränderung die Identität des Subjektes voraussetzt, während die Bestimmungen aufeinander folgen“, sondern „vorzüglich (...) aus einem realen Grund“<sup>218</sup>. Unter dem Begriff eines „realen Grundes“ wird bei Kant ein Grund intellektuellen Charakters bzw. eine Beziehung des Verstandes auf die Dinge an sich gemeint<sup>219</sup>.

Dieser Gebrauch des Begriffs des „realen Grundes“ ist problematisch, denn der Verstand kann sich selbst die „Dinge an sich“ nicht intuitiv vorstellen, d.h. intellektuell anschauen, sondern in der „Reflexion, d.i. nicht wie sie überhaupt gegeben, sondern wie sie gedacht werden“<sup>220</sup>.

Gemäß dieser Reflexion von Kant ist der Verstand allein nicht in der Lage eine Anwendung auf Gegenstände als Dinge an sich selbst ausüben, weil daraus nur ein

---

vorhergeht, Erscheinung, die Erkenntnis durch Überlegung aber, die daraus entspringt, dass mehrere Erscheinungen durch den Verstand verglichen werden, heißt Erfahrung. Von der Erscheinung führt demnach kein Weg zur Erfahrung als nur durch Überlegung gemäß dem logischen Gebrauch des Verstandes. Die gemeinsamen Begriffe der Erfahrung nennt man empirisch und die Gegenstände Phaenomena, die Gesetze aber der Erfahrung wie überhaupt aller sinnlichen Erkenntnis heißen Gesetze der Phaenomena“, Dissertation von 1770, § 5. Relevant ist hier, dass Kant im logischen Verstandesgebrauch eine Art der bloßen Verallgemeinerung durch den Satz des Widerspruchs sieht. Der reale Verstandesgebrauch ist als ein Vermögen der Erkenntnis der reinen Verstandes- oder noumenalen Welt zu verstehen.

Während aber die Grundsätze des reinen Verstandes bloß empirisch gebraucht werden sollen und nicht transzendental und nicht von transzendentalem, d.i. über die Erfahrungsgrenze hinausreichende Gebrauch sein sollen, kann man die reine Kategorien und die Grundsätze des reinen Vernunftgebrauchs auf übersinnliche Ideen wie Gott, Seele anwenden. In diesem Fall spricht man nicht mehr vom Verstandesgebrauch sondern vom Vernunftgebrauch. Dieser Unterschied macht viel aus, wenn wir die Rolle der Vernunftbegriffe innerhalb der Erkenntnis untersuchen möchten.

Im Fall des Vernunftgebrauchs geht es um die Suche der höchsten Notwendigkeit : „So stellen wir es aber nicht darum hin, weil wir eine so ausgedehnte Erkenntnis der Weltbegebenheiten nach gemeinsamen Gesetzen der Natur besäßen oder weil uns die Unmöglichkeit, oder die sehr geringe hypothetische Möglichkeit, des Übernatürlichen klar wäre, sondern weil der Verstand, wenn man von der Ordnung der Natur abgeht, gar keine Anwendung fände und die leichtfertige Berufung auf das Übernatürliche das Ruhepolster des faulen Verstandes ist. In: Kant, I.: Die Dissertation von 1770, § 30.

<sup>218</sup> Vgl. I. Kant: Die Dissertation von 1770, § 2, A 5.

<sup>219</sup> Kant betont in der „Dissertation von 1770“, dass im Felde der Metaphysik anderes als innerhalb der empirischen und reinen sinnlichen Erkenntnis verfahren werden soll, denn in einer reinen Wissenschaft wie der Metaphysik,“ in welche der Gebrauch des Verstandes in Bezug auf die Grundsätze real ist, d.i. die abgestammten Begriffe der Dinge und Verhältnisse und die Axiome selber durch den reinen Verstand selber ihrer Abstammung nach gegeben werden und , weil sie keine Anschauungen sind, vor Irrtümern nicht frei sind, geht die Methode vor aller Wissenschaft vorher, und alles, was man vor einer hinlänglich Prüfung und Synthesis Bestimmung ihrer Vorschriften versucht, scheint aufs Geratewohl aufgegriffen und unter die leeren Spielereien der Erkenntniskraft verwiesen werden zu müssen (§ 23, A 29). Das Reale scheint auch bei Kant „der rechte Gebrauch der Vernunft zu bedeuten, denn an derselben Stelle bemerkt er: „Denn da der rechte Gebrauch der Vernunft hier die Grundsätze selber aufstellt und die Gegenstände wie auch die Axiome, die man in Hinsicht auf sie zu denken hat, allein durch die natürliche Beschaffenheit der Vernunft allererst bekannt werden, ist die Erörterung der Gesetze der reinen Vernunft die Entstehung selber der Wissenschaft und ihre Unterscheidung von untergeschobenen Gesetzen das Unterscheidungsmerkmal der Wahrheit.“ In: Kant, I.: Die Dissertation von 1770, § 23.

Es ist relativ deutlich, dass im Ursprungscharakter der Vernunftgesetze die Besonderheit ihrer Erkenntnis liegt.

<sup>220</sup> Vgl. I. Kant: Kants Reflexionen, AA Bd. XVII, Reflexion 4649.

„Schein“ resultiert. Diese Aufgabe kann nur die Vernunft<sup>221</sup> übernehmen, denn sie allein hat mit denjenigen Begriffen der Gegenstände sowie ihrer Beziehungen, nämlich der intelligiblen Realgründe und Folgen zu tun. Hier aber soll nicht nur die Rolle der Vernunft als die Quelle der Grundsätze und Begriffe, die die Bestimmung eines realen Ganzen<sup>222</sup> ermöglichen, sondern auch ihr Verhältnis zum Verstand Mittels des Urteilsverhältnisses als der Ort der Bestimmung der Wahrheit hervorgehoben werden.

Die Bestimmung des Verhältnisses des Gottesbegriffs auf das Grund-Folge-Verhältnis ist bei einer Rekonstruktion der Rolle des Gottesbegriffs innerhalb der theoretischen Erkenntnis von großer Bedeutung insofern, dass durch ein solches Verhältnis einer der wichtigsten Aspekte der Vernunftkenntnis von Kant behandelt wird, nämlich die Begründung der größten formal-logischen Erkenntniseinheit<sup>223</sup> auf einen transzendentalen Grund.

In der „Kritik der reinen Vernunft“ stellt Kant dar, dass es unmöglich ist, der Verstandeserkenntnis nur vermittels des Instrumentariums der formal-logischen Vernunft eine „gewisse Form“ zu geben, denn sie hat höhere „Forderung“ als bloß „logisch“<sup>224</sup>.

Am Anfang der „Transzendentalen Dialektik“ stellt er dieses Problem als eine der wichtigsten Aufgaben bei der Darstellung des Vernunftbegriffs dar.

Weil Kant die Vernunft sowohl „logisch“ als auch „transzendental-logisch“ definiert, sucht er unter zwei Möglichkeiten, eine Alternative für die Bestimmung einer einheitlichen Erkenntnis:

„Kann man die Vernunft isolieren, und ist sie alsdann noch ein eigener Quell von Begriffen und Urteilen, die lediglich aus ihr entspringen, und dadurch sie sich auf Gegenstände bezieht, oder ist sie ein bloß subalternes Vermögen, gegebenen Erkenntnissen eine gewisse Form zu geben, welche logisch heißt und wodurch die Verstandeserkenntnisse nur einander und niedrige Regeln anderen höheren (deren Bedingung der ersteren in ihrer Sphäre befasst) untergeordnet werden, so viel sich durch die Vergleichung derselben will bewerkstelligen lassen?“<sup>225</sup>

Wir wollen uns aber in diesem Abschnitt nicht mit der Suche nach der Alternativen Vorstellung des Vernunftbegriffes beschäftigen, der die Einheit und Vollständigkeit

---

<sup>221</sup> Die Vernunft unterscheidet sich von dem Verstand durch den Ursprung ihrer Begriffe: „Was jedoch das Intellektuelle im strengen Sinne betrifft, bei dem der Gebrauch des Verstandes ein realer ist; so werden solche Begriffe, der Gegenstände wie der Beziehungen, die Natur selber des Verstandes gegeben (dantur per ipsam naturam intellectus), und sie sind weder von irgend einem Gebrauch der Sinne abstrahiert, noch enthalten sie irgendeine Form der sinnlichen Erkenntnis, als solcher.“ In: Kant, I.: Die Dissertation von 1770, § 6.

<sup>222</sup> In § 17 der „Dissertation von 1770“ verbindet Kant den Begriff „real“ mit dem des Ganzen, denn damit „haben wir eine Art Gemeinschaft, die als einzige real und von der her auch das Ganze der Welt real genannt zu werden verdient, nicht ideal oder eingebildet“.

<sup>223</sup> Mit dem formal-logischen Ursprung der Vernunft werden wir uns noch intensiver auseinandersetzen. Was uns zur Aufdeckung des Wesens der logischen Wurzeln der Vernunftkenntnis und zur Vorstellung der Verbindung der Vernunfteinheit mit der des Verstandes ist der Gedanke eines Grund-Folge-Zusammenhanges auf die obersten Begriffe überhaupt. Mit den obersten Begriffen meinen wir hier nichts anderes als die Vernunftideen, die als die Begriffe, die uns zur Darstellung des Ideals bzw. Gottesbegriffs führen werden.

<sup>224</sup> Vgl. I. Kant: Kritik der reinen Vernunft, A305/B 362.

<sup>225</sup> Kant, I.: Kritik der reinen Vernunft, A 305/B B 362.

der Erkenntnis begründen kann, sondern nur den Ort der Verbindung aller möglichen Erkenntnis behandeln.

Gemäß diesem Satz von Kant, kann man an dieser Stelle auch nicht die zweite Alternative der Definition der Vernunft nach der Einleitung der „Transzendentalen Dialektik“ als ein „subalternes“ Vernunftvermögen erklären, das die „Mannigfaltigkeit der Regeln und Einheit der Prinzipien“<sup>226</sup> der Erkenntnis verschaffen kann, wenn sie sich nur darauf konzentriert, „gegebenen Erkenntnissen eine gewisse Form zu geben“, denn in dieser Vernunftvorstellung wird der Inhalt der Erkenntnis nicht berücksichtigt.

Als einzige Alternative betrachtet Kant nur die Möglichkeit eines „reinen Vernunftgebrauchs“, weil „Mannigfaltigkeit der Regeln und Einheit der Prinzipien eine Forderung der Vernunft ist, um den Verstand „mit sich selbst in einen durchgängigen Zusammenhang zu bringen, so wie der Verstand das Mannigfaltige der Anschauung unter Begriffe und dadurch jene in Verknüpfung bringt“<sup>227</sup>.

Der Begriff des „durchgängigen Zusammenhanges“ ist außerordentlich wichtig bei der Suche einer Vernunftform der ganzen Erkenntnis, die sowohl durch einen formal-logischen als auch durch einen reinen Vernunftgebrauch bestimmt wird, denn er stellt keinen Zusammenhang, der sich auf dem Einheitsprinzip der möglichen Erfahrung im Sinne des Verstandes gründet dar, sondern einer der durch den „Satz des Grundes“ zustande kommt.

Die Vernunfteinheit unterscheidet sich wesentlich von der Verstandeseinheit, indem diese sich auf den Grundsätzen aller synthetischen Urteile, nämlich dem Prinzip des Widerspruchs und der Identität und jene auf einer besonderen Art von Urteil<sup>228</sup>, nämlich auf der Grund-Folge-Beziehung begründet. Sie ergänzen sich bei der Bildung der gesamten Erkenntnis im Sinne eines komplementären Erkenntnisvermögens, indem die Vernunft das Bedürfnis des Verstandes nach einer Vollständigkeit der Erkenntniseinheit zu erfüllen versucht. Der Verstand seinerseits verbindet die sinnliche Erkenntnis mit der Vernunftkenntnis. Dies tut er vermittelt der „Noumena“ als reine Verstandesbegriffe, die die Form der Vernunftbegriffe einnehmen.

Innerhalb der „Kritik der reinen Vernunft“ ist die Darstellung der Grund-Folge-Beziehung kaum ein wichtiges Thema. Mit dieser Problematik der Grund-Folge-Beziehung hat sich Kant aber in der vorkritischen Zeit sehr intensiv beschäftigt.

In diesem Sinne ist es an dieser Stelle sinnvoll, eine Untersuchung über die Bestimmung des Verhältnisses des Gottesbegriffs, zu der Grund-Folge-Beziehung, anhand der vorkritischen Schriften zu unternehmen.

---

<sup>226</sup> Vgl. I. Kant: Kritik der reinen Vernunft, A 305/B 362.

<sup>227</sup> Kant, I.: Kritik der reinen Vernunft, A 305/B 362.

<sup>228</sup> In der „Kritik der reinen Vernunft“ wird die Grund-Folge-Beziehung als eine der drei Grund-Verhältnisse des Denkens in Urteilen betrachtet; die zwei anderen sind das Verhältnis des Prädikats zum Subjekt und das der eingeteilten Erkenntnis und der gesammelten Glieder der Einteilung untereinander. In: Kant, I.: Kritik der reinen Vernunft, A 73/B 98.

## 1. Über die Bedeutung der „absoluten Position eines Dinges“ zur Bestimmung des Gottesbegriffs im Urteil

Die Funktion des „Noumenons“ in seiner letzten Bestimmung, innerhalb der theoretischen Erkenntnis, wird durch die Vernunft als ein „Vermögen der Einheit der Verstandesregeln unter Prinzipien“<sup>229</sup> charakterisiert. In der „Transzendental-Analytik“ untersucht Kant vor allem das Problem der Erkenntnis des Urteils auf der Verstandesebene. Dies entspricht der Erkenntnis eines einzelnen Gegenstandes, wobei das Verstandesurteil als eine Form des Erkennens dargestellt wird. Nach diesem Satz von Kant, wird eine Vernunftdefinition eingeführt, wonach eine noch umfassendere Urteilsform als die der Verstandeserkenntnis angestrebt wird, denn hier wird von der Wirkung eines Vernunftbegriffs auf den Verstand, durch die eine Einheit der gesamten Erkenntnis entsteht, unter Prinzipien als allgemeine Regeln, die keine unmittelbare Beziehung auf das sinnliche haben. Die Frage aber, die zuerst geklärt werden soll, ist, nach Kant, die Vernunft als Quelle von Prinzipien und Begriffen zu dem Verstand kommt und zwar vermittels des Urteils.

In seiner Schrift von 1762 „Der Einzig mögliche Beweisgrund des Daseins Gottes“ (EmBG) entwickelt Kant die Grundthesen seines ontologischen Gottesbegriffs, aber auch die Grundpositionen bezüglich des Verhältnisses dieses Begriffs zu dem des Urteils, daher ist diese Schrift zur Klärung dieses Verhältnisses von zentraler Bedeutung.

Einige Thesen über die ontologische Gottesbetrachtung dieser Schrift haben ohne Zweifel eine entscheidende Wirkung auf die kritische Periode in der „Kritik der reinen Vernunft“ gezeigt.

„Das Dasein Gottes ist gar kein Prädikat oder Determination von irgendeinem Dinge“<sup>230</sup>.

Die erste Bemerkung dieser These betrifft das Problem der Aufmerksamkeit, die Kant dem „Prädikatsbegriff“ widmet.

Dass Kant aber die Ausdrückbarkeit des „Daseins“ als Gottesbegriff innerhalb des Urteils für unmöglich hält, macht diesen Begriff innerhalb des Subjekt-Objekt-Verhältnisses von den Urteilsverhältnissen nicht vollständig unabhängig. Denn als „Real-grund“ wird er unter den drei Verhältnissen des Denkens in Urteilen<sup>231</sup> definiert. Dieses Problem werden wir später behandeln.

Zuerst möchten wir uns mit den Beiträgen des EmBG zur Darlegung des Gottesbegriffs auf das Urteilsverhältnis befassen.

---

<sup>229</sup> Kant, I.: Kritik der reinen Vernunft, A 302/B 359. Es handelt sich offensichtlich um eine Vernunft im rein logischen Sinne, wodurch das Ding an sich als Noumenon bestimmt wird: "(...) der Begriff eines Dinges an sich selbst, als durchgängig bestimmt, vorgestellt und zwar durch Anschluß aller dem Sein nicht angehörenden Prädikate. Vgl auch In: Kant, I.: Kritik der reinen Vernunft, A 576/B 604.

<sup>230</sup> Kant, I.: Der Einzige mögliche Beweisgrund des Daseins Gottes (EmBG), AA Bd. II, S. 72.

<sup>231</sup> Vgl. I. Kant: Kritik der reinen Vernunft, A 73/B 98.

„Das Dasein ist die absolute Position eines Dinges und unterscheidet sich dadurch auch von jeglichem Prädikate, welches als ein solches jederzeit bloß beziehungsweise auf ein ander Ding gesetzt wird.“<sup>232</sup>

Das Dasein bzw. „die absolute Position eines Dinges“ des EmBG wird in der Kantliteratur als eine „positive Bestimmung“ bezeichnet. Man redet deswegen von einer positiven Bestimmung, weil es auch eine negative Bestimmung gibt, und die relative Position eines Dinges betrifft. Der eigentliche Unterschied beider Bezeichnungen werden wir im Laufe der Darstellung noch deutlich machen.

Auch bei dieser Bestimmung des Daseins steht das „Prädikat“ im Vordergrund. Dies bestätigt die These, dass die Betrachtung des „äußeren“<sup>233</sup> Verhältnisses des Urteils den Ausgangspunkt der ontologischen Untersuchung des Gottesbegriffs bildet. Zu diesem Problem werden wir sicherlich zurückkehren, denn das äußere und innere Verhältnis betrifft zwei unterschiedliche Aspekte der Suche nach der Vollständigkeit und der Einheit der Erkenntnis.

Mit dem Begriff als „absolute Position eines Dinges“ erweitert Kant den Anwendungsbereich eines Begriffs im Vergleich zu dem üblichen Prädikat eines Dinges, den, wie er hier deutet, dieses „bloß“ auf ein anderes Ding gesetzt wird.

Kant unterscheidet damit die logischen von den realen Prädikaten:

„Zum logischen Prädikate kann alles dienen, was man will, sogar das Subjekt kann von sich selbst prädiert werden.“<sup>234</sup>

Ein reales Prädikat hingegen beinhaltet eine Bestimmung, die durch die Kopula eine Relation ausdrückt, die das Subjekt in einem Urteil verbindet. Für die Bestimmung eines realen Prädikats umfasst es das Subjekt selbst.

Dies kann man feststellen, wenn man versucht, das Dasein als Prädikat zu verwenden.

„Sein ist offenbar kein reales Prädikat, d.i. ein Begriff von irgend etwas, was zu dem Begriffe eines Dinges hinzukommen könne. Es ist bloß die Position eines Dinges, oder gewisser Bestimmungen an sich selbst. Im logischen Gebrauche ist lediglich die Kopula eines Urteils.“<sup>235</sup>

In diesem Satz zeigt Kant, dass bei der Betrachtung des Seins als Dasein die Wirkung des letzten eingeschränkt wird.

---

<sup>232</sup> Kant, I.: EmBG, AA Bd. II, S. 73.

<sup>233</sup> Der Begriff des Äußeren zusammen mit dem des Inneren gehört zur dritten Gruppe der Reflexionsbegriffe des Kapitels der „Kritik der reinen Vernunft“ über die „Amphibolie der Reflexionsbegriffe“. Kant verwendet beide Begriffe mit dem des Verhältnisses: „An einen Gegenstand des reinen Verstandes ist nur dasjenige innerlich, welches gar keine Beziehung (dem Dasein nach) auf irgend etwas von ihm Verschiedenes hat. Dagegen sind die inneren Bestimmungen einer substantia phaenomenon im Raume nichts als Verhältnisse, und sie selbst ganz und gar ein Inbegriff von lauter Relationen.“ In: Kant, I.: Kritik der reinen Vernunft, A 265/B 321. Der Begriff des inneren Verhältnisses steht im Gegensatz zu dem des äußeren, denn der letzte betrifft mehr die „Zusammensetzung“ der Terme des Urteils.

<sup>234</sup> Kant, I.: Kritik der reinen Vernunft, A 598/B 626.

<sup>235</sup> Kant, I.: Kritik der reinen Vernunft, B 626.

Laut Kant wird in der „respektiven Setzung“ etwas als Subjekt auf etwas anderes als Prädikat gesetzt. In der „absoluten Setzung“ wird etwas mit allen seinen Prädikaten absolut gesetzt.

Ein Beispiel für die „relative Setzung“ ist der Existenzialsatz: „Gott ist allmächtig“. In diesem Satz ist nur gesagt worden, dass ein Merkmal, nämlich „Allmacht“, dem Subjekt zugesprochen wird, aber es wird nichts über die Existenz ausgesagt. Damit wird außer der Allmacht kein zusätzliches Prädikat im Sinne eines realen Prädikats hinzugefügt. Denn „ist“ spielt nur hier die Rolle einer „Copula“ bzw. einer bloßen Relation, d.h. die Kopula „ist“ wird bloß logisch verwendet, was sich von der Erkenntnis eines wirklichen Dinges unterscheidet.

Im Fall der „absoluten Setzung“ hat dieses Partikel "ist" eine andere Funktion: „Gott ist“. Das "ist" betrifft jetzt das "Dasein" im Sinne der Existenz.

Die Unmöglichkeit durch ein Existenzurteil die Existenz Gottes zu beweisen, trägt zu einer wichtigen Schlussfolgerung der Erkenntnis bei, nämlich, dass sich eine bloß logische Verwendung des Seins, von derjenigen Verwendung unterscheidet, die die Erkenntnis der wirklichen Existenz eines Dinges betrifft.

Es gibt aber eine Reziprozität zwischen dem möglichen Begriff eines Dinges und dem Begriff eines möglichen Dinges, bei der eine Begründung eines Ganzen der Erkenntnis stattfindet, sie kommt aber stufenweise, so dass am Ende von einem vollständigen Begriff die Rede sein kann. Denn beide betreffen Setzungsweisen des Denkens einer Reihe von Dingen, die auch "durchgängig" verbunden sind.

Aus der Reziprozität entsteht eine Ganzheit oder Einheit der Erkenntnis, die die Einheit des bloßen Prädikat-Subjekt-Verhältnisses übersteigt, denn dieses hat nur mit der Verbindung von Begriffen nach dem Satz der Identität und des Widerspruchs zu tun.

Der Reziprozitätsgedanke, den man aus der EmBG ableiten kann, setzt eine ursprünglichere Verbindung als die der analytischen Urteile voraus, denn diese sind auf bloße Einheit der Prädikate eingeschränkt.

Indem die analytischen Urteile eine bloße Wiederholung dessen darstellen, was die im Subjekt enthaltenen Bestimmungen sind, wie im Fall des Satzes „Gott ist allmächtig“ kann man die Vollständigkeit des Begriffs nur durch synthetische Urteile erklären. Denn die synthetischen Urteile fordern eine zusätzliche Position bzw. Stellung des Subjekts im Sinne der Modalitätskategorien<sup>236</sup>.

Die Wirkung der Modalitätskategorien auf die Bestimmung einer gesamten Erkenntnis soll ausführlicher erklärt werden. Denn Kant unterscheidet drei Arten von Modalitätskategorien. Die Funktionen der Modalitätskategorien betreffen nicht nur Funktionen, die andere nicht besitzen, nämlich „daß sie den Begriff, dem sie als Prädikate beigefügt werden, als Bestimmung des Objekts nicht im mindesten vermehren, sondern nur das Verhältnis zum Erkenntnisvermögen ausdrücken“<sup>237</sup>. Die Modalitäts-

---

<sup>236</sup> Die Kategorien der Modalität spielen hier eine entscheidende Rolle, denn es geht hier nicht nur um ein Verhältnis der Begriffe allein sondern des Subjektes selbst.

<sup>237</sup> Kant, I.: Kritik der reinen Vernunft, A 219/B 266.

kategorien üben auf die Funktionen der übrigen Kategorien die Wirkung aus, die in der Modalität ausgedrückt wird, das ein Verhältnis von Objekten zum Erkenntnisvermögen bedeutet. Dies ist aber die allgemeine Vorstellung der Modalität von Kant.

Wir haben gesehen, dass die Anschauungsform und die Form der reinen Verstandesbegriffe auch als Modalitäten der Reflexion von der Form der Erfahrung umfasst werden. Die Modalitätsform, die aus dem Urteilsverhältnis zustande kommt, drückt eine ursprüngliche Modalität aus.

Die Anschauungsform drückt Kant als den ersten inneren Grund der Ermöglichung von Wirklichkeit als „Erscheinungen“ und die Form der reinen Verstandesbegriffe als ersten inneren Grund der Ermöglichung von Möglichkeit als „Gegenstand überhaupt“ aus. Diese beiden Formen der Modalität sind auf die Sinnlichkeit angewiesen. Die Modalität, aus dem Urteil abgeleitet, stellt Kant als ersten Grund der Ermöglichung von Notwendigkeit als „Erscheinungsgegenstand“ dar. Dies bedeutet, dass der Erscheinungsbegriff in seiner allgemeinsten Form überhaupt besteht. Wobei man den Erscheinungsbegriff mit dem des „Gegenstandes überhaupt“ bzw. der „Erfahrung überhaupt“ austauschen kann. Es geht hier um eine Modalität, die aufgrund seines Ursprungs innerhalb des Erkenntnisvermögens als der innere Grund eines wahren Seins auftritt. Sie ist eine Modalitätsform, die alle anderen in sich umfasst.

Der Begriff „wahres Sein“ bedeutet, dass das Sein in seiner Wesensart als absolute Position erscheint und dass dieser Begriff auch die Prädikate im Bereich des Möglichen miteinbezieht.

Aus allem Gesagten kann man feststellen, dass man durch die Ontologie keinen Beweis der Gottesexistenz nachweisen kann. Diese Feststellung bringt uns der Problematik der Rolle des „Noumenon“ innerhalb des Erkenntnisvermögens näher. Die apriorische Unmöglichkeit des Gottesbeweises deutet auf eine Welt von „Noumena“ hin, zu der auch die theoretische Vernunft keinen Zugang hat, denn er ist auf den Verstand ausgerichtet.

Der Beitrag des EmBG bei der Suche nach einem Ganzen des Möglichen und des Wirklichen des Dinges bzw. der Vollständigkeit des Begriffs, ist außerordentlich wichtig in der theoretischen Erkenntnisbegründung. Denn aus der Unmöglichkeit des Beweises der Gottesexistenz durch das traditionelle Urteilsverhältnis, nämlich Subjekt-Prädikat-Verhältnis wird der Gedanke gewonnen, dass die resultierende Einheit aus Reziprozität des Möglichen und des Wirklichen eines Dinges nur für Erscheinungen der sinnlichen Welt gelten kann.

Nach dem EmBG ist der Gottesbegriff nicht innerhalb des traditionellen Urteilsverhältnisses zu definieren, aber es kommt mit ihm in Verbindung nicht durch einen bloß logischen Verstandesgebrauch, sondern durch einen reinen Verstandesgebrauch als eine weitere Form von Verbindung als die erstere, denn sie bildet eine erweiterte Vorstellung der Einheit, indem sie die sinnlichen und intelligiblen Gegenstände der Erkenntnis in engen Zusammenhang bringt.

## **2. Der Gottesbegriff als Realgrund**

Die These des EmBG: „Das Dasein ist gar kein Prädikat“, sondern die „absolute Position eines Dinges“ hat große Konsequenzen für die erkenntnistheoretische Untersuchung des Gottesbegriffs. Denn diese These bedeutet, in Bezug auf das Dasein Gottes, dass das Dasein Gottes nicht durch ein Urteil ausgedrückt werden kann. Diese Beziehung aber, der Gottesbegriff auf das Urtei, kann man dadurch erklären, dass der Gottesbegriff außerhalb des formal-logischen Verhältnisses definiert werden kann. Dies hat zur Folge, dass der Gottesbegriff, obwohl er außerhalb des Subjekt-Prädikat-Verhältnisses ist, in enger Beziehung zum Erkennen steht, denn er bleibt ein Begriff des menschlichen Denkens. Dies kann man bei Kant belegen, wenn er in der „Dissertation von 1770“ seine berühmte These vertritt, dass der Gottesbegriff als Ideal „Grund des Erkennens“ ist.

Denn erst nach der Darstellung der Beziehung des Gottes auf das formale Subjekt-Prädikat-Verhältnis können wir verstehen, worauf Kant in diesem Satz der vorkritischen Zeit aufmerksam machen möchte, nämlich auf die Grund-Folge-Beziehung. Es handelt sich in dieser Beziehung nicht um einen bloß formallogischen, sondern um einen realen Verstandesgebrauch bzw. realen Vernunftgebrauch, denn beide Erkenntnisvermögen sind daran beteiligt.

Die Bestimmung des Gottesbegriffs als ein Realgrund beinhaltet, dass dieser Begriff nicht bloß die „absolute Position eines Dinges“ im Sinne eines möglichen Dinges sondern der letzten Realität aller Realität darstellt. Alle Gegenstände, die durch das Subjekt-Prädikat Verhältnis bestimmt werden, sind folglich durch ein Grund-Folge-Verhältnis verbunden, und zwar durch den Gottesbegriff als der Grund aller anderen Gründe überhaupt. Dies werden wir innerhalb der vorkritischen Schriften zeigen.

In Bezug auf den Gottesbegriff als ein Ganzes der Erkenntnis, muss man auch klarmachen, dass bei Kant das reale Grund-Folge-Verhältnis die Annahme der Bestimmung eines Ganzen der Erkenntnis von Gegenständen als Dinge an sich bedeutet. Durch dieses reale Grund-Folge-Verhältnis wird die Anwendung der reinen Verstandesbegriffe erweitert, die nur mit der Bestimmung von einzelnen Dingen als Erscheinungen zu tun haben und niemals ein vollständiges Ganzes der Erkenntnis liefern können.

Bevor wir das Problem des Gottesbegriffs als Realgrund behandeln können, möchten wir den Begriff des Realgrundes erörtern. Denn dieser Begriff ist in der Kantliteratur nicht so einfach zu erklären wie man es annimmt.

Kant verwendet den Begriff „Grund“ aus der Tradition von Leibniz-Wolff. Um den Begriff des Realgrundes zu verstehen, muss man zwischen dem „äußeren“ und dem „inneren“ Grund unterscheiden:

„Grund ist (im Allgemein) das, wodurch etwas Anderes (Verschiedenes) bestimmt gesetzt wird (...). Der Grund muß also immer etwas Anderes als die Folgen seyn (...)<sup>238</sup>

Nach diesem obigen Satz von Kant, muss man den „Grund“ von der „Folge“ aber nicht im strengen, sondern nur im allgemeinen Sinne unterscheiden. Denn an anderer Stelle merkt Kant an:

„Nun ist diese Verschiedenheit (zwischen Grund und Folge) entweder bloß logisch (in der Vorstellungsart) oder real in dem objecte selbst.“<sup>239</sup>

An dieser Stelle geht Kant näher an eine strengere Definition heran, in der er eine klare Unterscheidung zwischen einem logischen Grund und einem Realgrund macht. Diese oben genannte Reflexion bestätigt Kant, was er in der vorkritischen Zeit längst zum Ausdruck gebracht hat, dass er den logischen Grund im Zusammenhang eines logischen Grund-Folge-Verhältnisses im Sinne des Identitätsprinzips ableitet.

Im Gegensatz zu dem Begriff des „logischen Grundes“ ist der Begriff des Realgrundes, wie er hier dargestellt wird, ein „synthetischer Begriff“. Was darunter zu verstehen ist, ist nichts anderes, als dass der Realgrund in seiner Folge nur „synthetisch“ gedacht werden kann.

Anhand der Schrift EmBG haben wir gezeigt, dass der Begriff des Daseins innerhalb des Urteils nicht zu bestimmen ist. Das traditionelle Urteilsverhältnis betrifft nur den äußeren Grund. Bis dahin wurde das Dasein innerhalb des äußeren Verhältnisses des Erkennens untersucht. Das äußere Verhältnis des Erkennens stellt bei Kant eine Art von Erkenntniseinheit dar, denn diese Einheit des Urteils kommt durch die Kategorie als die ursprüngliche Form des Urteils zustande.

Der Realgrund, als ein synthetischer Begriff, gehört nicht zu dem äußeren Grund sondern zu dem inneren Grund der Erkenntnis.

Den Realgrund stellt Kant als eine Einheit dar, die außerhalb des Urteils steht, aber von ihm als eine Erweiterung desselben gesehen wird.

In der Schrift, „Versuch den Begriff der negativen Größen in die Weltweisheit einzuführen“, genauer in der „Allgemeinen Anmerkung“, weist Kant bei der Auseinandersetzung mit dem logischen Problem des Realgrund-Folge-Verhältnisses auf eine Verbindung beider Teile des Grundes hin, nämlich des äußeren und des inneren, die notwendig zur Bestimmung der größten Erkenntniseinheit führen.

Am Ende dieser Auseinandersetzung gelangt Kant zu der wichtigsten Schlussfolgerung, nämlich dass der Gottesbegriff als Realgrund aller Erkenntnis angesehen werden kann.

„Ich habe über die Natur unseres Erkenntnisses in Ansehung unserer Urteile von Gründen und Folgen nachgedacht, und ich werde das Resultat dieser Betrachtungen dereinst ausführlich darlegen. Aus demselben findet sich, daß die Beziehung eines Realgrundes auf etwas, das dadurch gesetzt oder aufgehoben wird, gar nicht durch

---

<sup>238</sup> Kant, I.: Brief an Reinhold vom 12. Mai 1789, AA, Bd. XI, S. 35.

<sup>239</sup> Kant, I.: Brief an Reinhold vom 12. Mai 1789, AA, Bd. XI, S. 35.

ein Urteil sondern bloß durch einen Begriff ausgedrückt werde, den man wohl durch Auflösung zu einfacheren Begriffen von Realgründen bringen kann, so doch, daß zuletzt alle unsre Erkenntnisse von dieser Beziehung sich in einfachen und unauflösbaren Begriffen der Realgründe endiget, deren Verhältnis zur Folge gar nicht kann deutlich gemacht werde.“<sup>240</sup>

Obwohl er an dieser Stelle den Realgrund als Gottesbegriff bezeichnet, gibt es in vorigen Abschnitten klare Hinweise darauf, dass es hier um ihn und nichts anderes geht.

In der Kantliteratur gilt der obige Gedanke über das Verhältnis des „Realgrundes zu Etwas“ nicht als kompliziert. Der Grund könnte darin liegen, nicht weil man keinen Anhaltspunkt hätte, sondern anscheinend, weil man für eine vollständigere Erklärung dieses Verhältnisses, intensivere Auseinandersetzungen mit der Problematik der Vernunftkenntnis, anhand der „Transzendentalen Dialektik“ der „Kritik der reinen Vernunft“ braucht. D.h. unserer Meinung nach, kann man mit Hilfe der vorkritischen Schriften allein den Begriff des Realgrundes nicht erklären, wie es einige versucht haben.

Eduardo Garcias Interpretation des obigen Satzes von Kant macht die Probleme, die damit verbunden sind, deutlich, indem er den Aspekt der Form der Erkenntnis in den Vordergrund stellt: „Es ist sehr schwierig, den Unterschied zwischen Begriff und Urteil, den Kant in diesem Text festlegt, zu erklären, aber es scheint mir, daß man der darauf bezüglichen Richtung Paulsens folgen sollte.

„Der Unterschied von Begriff und Urteil ist Ausdruck des Unterschiedes von Erfahrungserkenntnis und Vernunftkenntnis, so daß der Begriff die Form jener, das Urteil die Form dieser ist“<sup>241</sup>. Diese Interpretation scheint den Aspekt des Unterschiedes in Bezug auf den Begriff der Form zu berücksichtigen, denn später fügt er hinzu: „So wie der Satz des Widerspruches der logische Grund alles Denkbaren ist, ist die Existenz der Realgrund“<sup>242</sup>.

Mit der Betrachtung des Daseins als Grund des Realgrundes wird aber nicht nur die Vernunftkenntnis gemeint, sondern auch die Erfahrungserkenntnis miteinbezogen, denn die Existenz gilt auch für die denkbaren Dinge. Dies hängt mit der These des EmBG zusammen, der gemäß der Möglichkeit auf die Existenz zurückweist, denn die Existenz ist als etwas, das an und für sich selbst gesetzt ist, ein Begriff, der „völlig einfach und mit dem vom Sein überhaupt einerlei“<sup>243</sup> ist.

Aufgrund der Feststellung des letzten Abschnittes, wonach der Gottesbegriffs im Sinne des letzten Grundes aller Realität nicht allein durch eine formal-logische Beziehung erklärt werden kann, nämlich als ein Subjekt-Prädikatverhältnis, weil das Dasein als die „absoluten Position eines Dinges“ definiert werden kann, können wir

---

<sup>240</sup> Kant, I.: Versuch, den Begriff der negativen Größen in die Weltweisheit einzuführen, AA Bd. II, S. 203-204.

<sup>241</sup> Garcia, E.: Einige Schwierigkeiten in Kants „Beweisführung“, in: Akten des 4. Internationalen Kantkongresses Mainz 6.-10 April 1974, Teil II.1, hg. von Gerhard Funke, Berlin/New York 1974, S. 378. Garcia bezieht sich auf die Untersuchung von Friedrich Paulsen „Versuch einer Entwicklungsgeschichte der kantischen Erkenntnistheorie, Leipzig 1875, S. 45.

<sup>242</sup> Garcia, E.: (1974), S. 378.

<sup>243</sup> Kant, I.: EmBG, AA Bd II, S. 73.

jetzt beide Thesen in Zusammenhang bringen, um die Beziehung der Verstandeserkenntnis mit der Vernunftkenntnis besser zu untersuchen.

In diesem Sinne kann man sagen, dass das Verhältnis des „Realgrundes zu Etwas“ genauso gestaltet ist, wie das Verhältnis zwischen der Erfahrungserkenntnis und der Vernunftkenntnis. Mit der ersteren haben wir uns relativ intensiv beschäftigt, die zweite hingegen ist das zentrale Thema des kommenden Kapitels.

Kant versucht oben klar zu machen, dass, wenn man den Realgrund im Sinne eines Kausalverhältnisses darzustellen versucht, dieser Realgrund als ein unauflöslicher Begriff auftritt.

Es wurde aus dem obigen Satz der Gedanke von Kant noch nicht geklärt, ob der Realgrund als ein „unauflöslicher Begriff“ auftritt. Den Begriff vom Realgrund kann man, laut dem Satz von Kant hier oben, als ein mögliches Merkmal eines gegebenen Begriffes darlegen. Kant stellt das Problem des Realgrundes als ein Problem dar, das außerhalb des Urteils gelöst werden kann. Dieses Merkmal von dem hier die Rede ist, ist außerhalb der Grenze des Urteils zu suchen, denn er ist anders als ein Merkmal durch Identität. D.h. es gibt kein Merkmal, durch das wir den Realgrund auflösen können, wenn man von einem unauflöselichen Begriff ausgeht.

Im Fall eines Subjekt-Prädikat-Verhältnisses, im Sinne der Identität, kann keine mögliche Beziehung eines Begriffs zu etwas vorgestellt werden. In einem Realgrundverhältnis hingegen, haben wir es mit einem Begriff zu tun, der zur Erweiterung des Prädikat-Subjekt-Verhältnisses führt. Dies bedeutet aber, dass bei der Erkenntnis eines gegebenen Begriffs als Realgrund die Form des Urteils bleibt, denn er wird von der Urteilsform abgeleitet.

Bei der Klärung der Beziehung des „Realgrundes zu etwas“ geht es in erster Linie, um die neue Methode der Metaphysik von Kant. In der Schrift „Natur Theologie“<sup>244</sup> stellt Kant die „unauflöselichen Begriffe“ als Merkmale gegebener Begriffe vor.

Kant versucht mit dem Begriff des „unauflöselichen Begriffs“ zu zeigen, dass es sowohl in der Mathematik als auch in der Metaphysik „unerweisliche Sätze“ gibt. Aber trotz der Gemeinsamkeiten der Sätze der Mathematik und der Metaphysik gibt es Unterschiede zwischen beiden Wissenschaften, denn jene nennt er „Grundsätze“, diese Grundurteile. Die Wichtigkeit sieht man später, wenn er in seiner Schrift „Die falsche Spitzfindigkeit der vier syllogistischen Figuren“<sup>245</sup> zeigt, dass, wenn es um die Vollständigkeit eines Begriffes geht, dem Vernunftschluss als eine Art des Vernunfturteils zuzusprechen ist. Das Problem bei der Vollständigkeit der Erkenntnis eines Begriffs innerhalb der traditionellen Urteilsstruktur liegt darin, dass durch diese formale Struktur, nämlich das bloß logische Subjekt-Prädikat-Verhältnis, nur ein einziges „Merkmal eines Dinges“ ausgesagt werden kann.

Die Vernunft übt eine Wirkung auf die Erfahrungserkenntnis bei der Bildung der Einheit aus, die sich grundsätzlich vom Urteil, vermittelt des Verstandes, unterscheidet.

---

<sup>244</sup> Kant, I.: Untersuchungen über die Deutlichkeit der Grundsätze der natürlichen Theologie und Moral, AA Bd. II, S. 280.

<sup>245</sup> Kant, I.: Die falsche Spitzfindigkeit der vier syllogistische Figuren, AA Bd. II, § 6, S. 58.

Denn durch „Vergleichung“<sup>246</sup> des Verstandes kann man keine „Vollständigkeit“ eines Dinges zustande bringen.

Erst vermittelt der Vernunft, kann man laut Kant ein Ganzes der Erkenntnis begründen. Aber nicht durch eine bloße logische Verwendung ihrer Begriffe. Denn man würde sie dadurch als ein „subalternes Erkenntnisvermögen“<sup>247</sup> betrachten müssen.

Eines der Probleme der Verbindung der Verstandesbegriffe mit den Vernunftbegriffen liegt im Ursprung ihrer Begriffe selbst. Während die reinen Verstandesbegriffe sinnlichen Charakter haben, werden die Vernunftbegriffe bzw. die Prinzipien, die daraus entstehen, aus den Begriffen selbst<sup>248</sup> abgeleitet. Dieser Unterschied, zwischen dem Begriff des Verstandes- und Vernunftprinzip, betrifft aber nur den formal-logischen Aspekt der Problematik der Verbindung beider Erkenntnisbereiche.

Dies hat Konsequenzen für die Bestimmung der Allgemeinheit der Erkenntnis, weil ein Begriff als ein Vernunftprinzip mehr als ein bloß logisches Prinzip im Sinne des Verstandes umfasst. Ein bloß logisches Prinzip hat nur mit bloß äußerlichen logischen Verhältnissen des Urteils zu tun, aber „das Prinzip der durchgängigen Bestimmung betrifft den Inhalt, und nicht bloß die logische Form“<sup>249</sup>.

Man könnte mit Hilfe, der dafür stehenden These des EmBG, dieses Verhältnis weiter erläutern, denn bevor Kant sich vehement für die Betrachtung des Gottesbegriffs als Realgrund in der „Allgemeinen Anmerkung“ ausgesprochen hatte, hat er die Idee schon in EmBG eingeführt.

In der Auseinandersetzung mit dem Satz von Kant: „Das Dasein ist gar kein Prädikat (...)“, haben wir festlegen können, dass das „Dasein“ nicht durch ein „Urteil“ bzw. bloße „logische Beziehung“ ausgedrückt werden kann, weil „dieses“ die „absolute Position eines Dinges“ bedeutet. D.h. die „absolute Position“ kann nur als eine Beziehung realen Charakters bzw. der Erfahrung interpretiert werden.

Gestützt auf den Gedanken der „Allgemeine Anmerkung“ hat dies zur Folge, dass Kant den „Gottesbegriff“ bzw. das „Dasein“ in Bezug auf das reale Grund-Folge-

---

<sup>246</sup> Kant stellt in seiner Einleitung über den „reinen Gebrauch der Vernunft“ zwei Möglichkeiten: Die eine ist die des reinen Verstandesgebrauchs, die im Fall der Vernunft nicht möglich ist, denn: „Kann man die Vernunft isolieren, und ist sie alsdann noch ein eigener Quell von Begriffen und Urteilen, die lediglich aus ihr entspringen, und dadurch sie sich auf Gegenstände bezieht, oder ist sie ein bloß subalternes Vermögen, gegebenen Erkenntnissen eine gewisse Form zu geben, welche logisch heißt und wodurch die Verstandeserkenntnisse nur einander und niedrige Regeln anderen höheren (deren Bedingung die Bedingung der ersteren in ihrer Sphäre befasst) untergeordnet werden, so viel sich durch die Vergleichung derselben will bewerkstelligen lassen?“. In: Kant, I.: Kritik der reinen Vernunft, A 305/B 362.

<sup>247</sup> Kant, I.: Kritik der reinen Vernunft, A 305/B 362.

<sup>248</sup> Kant bemerkt in der „Kritik der reinen Vernunft“, dass im Gegensatz zu den Grundsätzen des reinen Verstandes, die „weniger als Erkenntnis aus Begriffen“ darstellen, liefert die Erkenntnis aus Vernunftprinzipien, eine Erkenntnis des „Besonderen im allgemeinen durch Begriffe“, wie im Fall des Vernunftschlusses. In: Kant, I.: Kritik der reinen Vernunft, A 300/B 357.

<sup>249</sup> Kant, I.: Kritik der reinen Vernunft, A 572/B 600. Es geht hier um die verschiedenen Definitionen der Vernunftvermögen. Das letzte ist eine Betrachtung des Vernunftbegriffs als „Vernunft überhaupt“, d.h. in seiner allgemeinsten Form. In: Kant, I.: Kritik der reinen Vernunft, A 572/B 600.. Was die Vernunftvorstellung, die sowohl einen logischen als auch einen inhaltlichen Aspekt umfasst, handelt es sich um den „reinen Gebrauch der Vernunft“, mit dem Kant sich in der transzendentalen Dialektik beschäftigt.

Verhältnis definiert. Denn diese letzte Schrift war das Hauptproblem bei der Unterscheidung zwischen einem analytischen und einem synthetischen Satz.

Um dieses Verhältnis des Daseins zu der Erfahrung weiter zu erklären, bringt Kant ein Beispiel im EmBG aus dem Bereich der Existenzsätze zum Ausdruck:

„Gleichwohl bedient man sich des Ausdrucks vom Dasein als eines Prädikats, und man kann dieses auch sicher und ohne besorgliche Irrtümer tun, so lange man es nicht darauf aussetzt das Dasein aus bloß möglichen Begriffen herleiten zu wollen, wie man zu tun pflegt, wenn man die absolut notwendige Existenz beweisen will.“<sup>250</sup>

In diesem Satz drückt Kant die hypothetische Möglichkeit aus, das „Dasein“ nicht durch ein Urteil zu bestimmen, indem er „es“ als „Prädikat“ annimmt. Diese Annahme hat aber streng formalen Charakter, denn dass man die Versuchung, das „Dasein“ aus bloßen Begriffen herzuleiten, unternehmen kann, bestätigt die These der „Allgemeine Anmerkung“, wonach das nur durch einen „unauflöselichen Begriff“ und nicht durch ein Urteil ausgedrückt werden kann.

Diese Annahme hat aber noch weitreichendere Konsequenzen für die Beziehung des Gottesbegriffs auf die Erfahrung, denn der Gottesbegriff als „Realgrund“ wird, obwohl er nicht innerhalb eines Urteilsverhältnisses ausdrückbar ist, als die zweite Komponente der Erklärung der „wahren Erkenntnis“<sup>251</sup> dargestellt. Denn indem Kant in der „Kritik der reinen Vernunft“ die Grund-Folge-Beziehung als eines der drei Verhältnisse des Denkens in Urteilen definiert, sieht er sie als ein „formales Prinzip“ der Erkenntnis aber in besonderer Art.

In der Kantliteratur vertreten einige Autoren<sup>252</sup> den Gedanken, dass ausgehend von dem Formcharakter des Urteils die Rolle des Gottesbegriffs innerhalb der Erkenntnis erweitert wird.

T. Pinder wirft Crusius und anderen vor, dass sie den Satz des Widerspruchs als einen „leeren Satz“ des Grundes ansehen, da sie den Unterschied nicht verstehen, den Kant zwischen materialen und formalen Prinzipien macht, denn nach Pinder, in der Frage nach dem Charakter der Prinzipien der Sätze des Widerspruches und der Identität von Kant, sind sie „formale Prinzipien“<sup>253</sup>

---

<sup>250</sup> Kant, I.: EmBG, AA Bd, II, S. 72.

<sup>251</sup> Den Begriff der „wahren Erkenntnis“ verbindet Kant in der „Kritik der reinen Vernunft“ mit allen Verhältnissen des Denkens in Urteilen. Dabei enthält das „disjunktive Urteil“ als eine gewisse Gemeinschaft der Erkenntnisse, die darin besteht, daß sie sich wechselseitig einander ausschließen“, die größte Möglichkeit die wahre Erkenntnis zu bestimmen, da „sie (die Erkenntnisse) zusammengekommen den ganzen Inhalt einer einzigen gegebenen Erkenntnis ausmachen“. In: Kritik der reinen Vernunft, A 74/B99. Man muss bemerken, dass dieser Zusammenhang der wahren Erkenntnis auf das disjunktive Urteil mehr die Verstandes- als die Vernunftkenntnis betrifft. Was diese beiden Erkenntnisse in Bezug auf die wahre Erkenntnis gemeinsam haben, ist, dass es indem ein solches Urteil ein Verhältnis zweier oder mehrerer Sätze enthält, auch der Vernunftkenntnis angeht.

<sup>252</sup> Es gibt Autoren wie Gernot Reibenschuh, die in Auseinandersetzung mit dem „Noumenonbegriff“ in der Idee der Kritik der reinen Vernunft zu denselben Ergebnissen wie Pinder bei der Untersuchung des Verhältnisses des Realgrundes auf das Subjekt-Prädikat-Urteil kommen, und zwar, dass das „Noumenon“ in negativer Bedeutung „nicht nur Grenzbegriff“ sondern „vor allem Formbegriff“ wird. In: Gernot Reibenschuh: (1997), S. 120.

<sup>253</sup> T. Pinder bezieht sich auf den folgenden Gedanken der Kritik der reinen Vernunft: „Alle wahre Urteile müssen entweder behauptend oder verneinend sein“. In: Kant, I.: Untersuchung über die Deutlichkeit der Grundsätze der natürlichen Theologie und der Moral, AA Bd, II, S. 294. Dies wird so

Zum Gedanken, dass der Gottesbegriff als „Formprinzip“ aus der Betrachtung der Identität und des Widerspruchs als formale Prinzipien entsteht, werden wir uns hier noch äußern, denn dies betrifft innerhalb der Vernunftkenntnis seine Hauptfunktion. An dieser Stelle ist es noch wichtiger eine weitere Klärung der Betrachtung des Daseins als einen „unauflöselichen Begriff“ darzustellen. Denn die Idee eines „unauflöselichen Begriffs“ beinhaltet, dass das Mögliche als ein Teil der Realität gedacht werden kann.

Die Unterscheidung, die Kant in EmBG zwischen dem Begriff der logischen und realen Möglichkeit macht, kann uns helfen, dies zu klären. Denn eine solche Unterscheidung schränkt den Begriff der Möglichkeit ein.

„Diese Beziehung aller Möglichkeit auf irgendein Dasein kann nun zweifach sein. Entweder das Mögliche ist nur denklich, in so fern es selber wirklich ist (...); oder es ist möglich darum, weil etwas anderes wirklich ist, d.i. seine innere Möglichkeit ist als eine Folge durch ein anderes Dasein gegeben.“<sup>254</sup>

Unter dem Begriff „wirklich“, von dem hier oben die Rede ist, kann man auch das Reale bzw. das Existierende verstehen.

Von den zwei dargestellten Vorschlägen über die „Beziehung aller Möglichkeit auf irgend ein Dasein“ ist der erste ausgeschlossen, denn damit haben wir uns schon auseinandergesetzt, mit einer kategorischen Ablehnung von Kant. Es bleibt die zweite übrig. Danach macht Kant die logische Möglichkeit von der realen Möglichkeit abhängig. Denn was das Mögliche als nur das Denkliche betrifft, schließt Schmucker endgültig aus „weil ja erklärt werden soll, wie die einfachen Materialgehalte von möglichen Dingen in ihrer Möglichkeit als etwas und nichts begriffen werden können, wenn gar nichts Erfahrbares existiert“<sup>255</sup>.

Man setzt demnach mit dem Begriff des „Materialgehaltes“ einen wirklichen bzw. einen „Realgrund“ voraus, von dem alle anderen Realgründe zu begründen wären.

„Indessen bemerke ich nur noch, daß ich dasjenige Wirkliche, durch welches als einen Grund die innere Möglichkeit anderer gegeben ist, den ersten Realgrund dieser absoluten Möglichkeit nennen werde, so wie der Satz des Widerspruchs der erste logische Grund derselben ist, weil in der Übereinstimmung mit ihm das Formale der Möglichkeit liegt, so wie jenes die Data und das Materiale im Denklichen liefert.“<sup>256</sup>

Dieses Reale oder Wirkliche stellt Kant dar als den ersten Realgrund aller anderen Realitäten, weil er „das Materiale im Denklichen liefert“<sup>257</sup>.

---

interpretiert, dass auch aufgrund der möglichen Ausdrückbarkeit des Daseins durch ein Urteil, wie hier oben von Kant angenommen wird, auch als ein „formales Prinzip“ angesehen werden kann, allen diesen bejahenden oder verneinenden Urteile notwendigerweise eine Form zukommen soll. Pinder, T.: Das logische Problem der realen Grund-Folge-Beziehung in Kants Denken 1763. Zur Erklärung des Ursprungs der Unterscheidung analytischer Urteile. In: Akten des 4. Internationalen Kant-Kongresses. Mainz 6-10. April 1974 Teil II.1, Berlin/New York 1974, S. 217.

<sup>254</sup> Kant, I.: EmBG, AA Bd. II, S. 79.

<sup>255</sup> Schmucker, J.: (1980), S. 81.

<sup>256</sup> Kant, I.: EmBG, AA Bd. II, S. 79-80.

<sup>257</sup> Kant, I.: EmBG, AA Bd. II, S. 80.

Was in dem vorherigen Gedanken festgelegt wird, ist vor allem die Priorität der realen Möglichkeit gegenüber der logischen.

Schmucker, der sich wie kein anderer mit den vorkritischen Schriften von Kant beschäftigt hat, sieht überhaupt nicht ein, dass Kant uns in dieser Periode ausreichende Argumente liefert zur Begründung der Vorstellung, „wie uns Materialgehalte, die Data zu den Möglichkeiten der Dinge (nicht der geometrischen Gegenstände) als der Wirklichkeit vorausgehende unabhängig von der Erfahrung bzw. lediglich anlässlich der Erfahrung gegeben werden könne“<sup>258</sup>, liefert.

Er geht sogar von der Annahme aus, dass das größte Problem darin liegt, dass Kant sich an die Methode von Wolff angeschlossen hatte, der versucht „ontologische Probleme durch die geometrische Beispiele zu erläutern bzw. zu demonstrieren, also durch Gegenstände, deren materiale Elemente weitgehend unabhängig von der Erfahrung durch eine unmittelbare innere Anschauung gegeben sind“<sup>259</sup>. Nach den Vorwürfen soll Kant „das sich hier unvermeidlich stellende Problem zunächst verdeckt haben“<sup>260</sup>.

G. Sala versucht anhand des ontologischen Gottesbeweises die Auffassung von Kant, in Bezug auf das Mögliche, zu verteidigen. G. Sala kommt auf die Idee, dass Kant den Begriff vom Realen oder Materialen der Möglichkeit ansieht: „Das Reale der Möglichkeit ist zugleich das Materiale derselben, und unser Begriff von demselben erstreckt sich so weit wie das Einfache unserer Empfindungen, imgleichen wie primitiven Verhältnis (respectus realis), die wir durch Erfahrung kennen lernen“<sup>261</sup>.

Der Gedanke Salas, scheint uns vertretbar zu sein. Gestützt auf eine andere Reflexion<sup>262</sup> verteidigt er die These, „dass realmöglich das ist, was an Kombinationsmöglichkeiten in den existierenden Dingen vorliegt und was dieselben Dinge durch ihre Kausalität hervorbringen können“. Damit wird er der berechtigten Forderung von Schmucker gerecht: „Die logische Zusammenarbeit allein stellt noch kein hinreichendes Kriterium für die Bedeutung eines Begriffes als einer realen Dingmöglichkeit“<sup>263</sup>.

Damit wird auch die These des EmBG verstärkt, wonach die Möglichkeit gegenüber der Wirklichkeit Priorität hat.

Die reale Möglichkeit enthält mehr als das Wirkliche. Dieser Gedanke aus dem EmBG ist ein wichtiger Schritt in Richtung der Darstellung des Gedanken über die Bedeutung des Satzes von Kant, wonach die Beziehung des Realgrundes zu etwas nicht durch ein Urteil, sondern durch einen Begriff erklärt werden kann. Der Gottesbegriff als Realgrund ist ein Grund besonderer Art, denn er umfasst alle möglichen Dinge. Dies aber führt zu einem anderen Problem des Gottesbegriffs als Realgrund in seiner Beziehung zu allen anderen Dingen, nämlich seinen Status innerhalb der sinnlichen und intelligiblen Welt:

---

<sup>258</sup> Schmucker, J.: Kants vorkritische Kritik der Gottesbeweise, Mainz 1983, S. 63-64.

<sup>259</sup> Schmucker, J.: (1983), S. 63.

<sup>260</sup> Schmucker, J.: (1983), S. 63.

<sup>261</sup> Kant, I.: Kants Reflexionen, AA Bd. XVII, Reflexion 3756.

<sup>262</sup> Kant, I.: Kants Reflexionen, AA Bd. XVII, Reflexion 3809.

<sup>263</sup> Schmucker, J.: (1983), S. 62.

„Demnach kann ein jedes andere Ding nur als eine Folge von ihm (dem ens necessarium) stattfinden, und ist also aller andern Dinge Möglichkeit und Dasein von ihm abhängig.“<sup>264</sup>

Dieser Anspruch, ein Realgrund aller anderer Dingen zu sein, bezieht sich aber nicht nur auf die äußeren Relationen, daher spricht Kant an dieser Stelle von dem „ens necessarium“, denn ein „notwendiges Wesen“ wirkt nicht nur auf die Möglichkeit, sondern auf das „Dasein“ von Dingen, die von ihm abhängen. Er selbst ist unabhängig. Die Annahme des Ausdrucks „Gott ist“ als eine absolute Position eines Dinges bekräftigt in der „Kritik der reinen Vernunft“ die vertretene These des EmBG, wonach das Sein kein reales Prädikat sein kann, und stellt eine neue Funktion unter den Erkenntnisbegriffen dar, denn das Sein ist eine Position des Subjekts mit allen seinen Prädikaten.

Mit Kant gesprochen, „Denn der Gegenstand ist bei der Wirklichkeit nicht bloß in meinem Begriffe analytisch enthalten, kommt zu meinem Begriffe (der eine Bestimmung meines Zustandes ist) synthetisch hinzu (...)“<sup>265</sup>.

Damit stellt Kant den Gegenstand (das reale Wirkliche) außerhalb „meinem Begriff“<sup>266</sup>. D.h. Dieser Gegenstand ist also von möglichen Begriffen von Gegenständen unabhängig. Diese hingegen sind von ihnen abhängig. Der Gegenstand enthält mehr als der Begriff (des Möglichen), indem er ihn transzendiert. Die „Transzendenz“<sup>267</sup> des Gegenstandes macht eine Ganzheit der Erkenntnis, die alle mögliche Sphäre der Erkenntnis, nämlich die äußere und die innere Möglichkeit der Erkenntnis, umfaßt. Der Begriff der „Transzendenz“ im Sinne einer „Überschreitung“ der „Erfahrungsgrenze“<sup>268</sup> hat große Bedeutung<sup>269</sup> bei der weiteren Erklärung des Gottesbegriffs als Realgrund und als die größte theoretische Erkenntniseinheit. Denn damit wird mit der Idee des „Überschreitens der Erfahrungsgrenze“ die Vorstellung eines Begriffs, nämlich des realen Wirklichen im Sinne eines Gegenstandes, der aufgrund seiner Bewegung durch einen Akt des Subjekts, eine Einheit des wahren Seins, d.h. allen Prädikaten ermöglicht. Es ist die aktive Rolle des Subjekts durch die Spontaneität des Denkens, die eine abhängige Beziehung aller möglichen Erfahrungsgegenstände auf das Sein als ein „Noumenon“ zustande bringt.

Laut Heidegger, steht hinter der Idee der „Transzendenz“ eine „Weltidee“, denn sie übersteigt die Erscheinungen, so zwar, daß „sie als deren Totalität gerade auf sie zurückbezogen ist“<sup>270</sup>.

---

<sup>264</sup> Kant, I.: EmBG, Bd. II, S. 83..

<sup>265</sup> Kant, I.: Kritik der reinen Vernunft, A 599/B 627.

<sup>266</sup> Kant, I.: Kritik der reinen Vernunft, A 599/B 627.

<sup>267</sup> Der Begriff der „Transzendenz“ steht in der „Kritik der reinen Vernunft“ im Gegensatz zu dem der „Immanenz“. „Daher ist der objektive Gebrauch der reinen Vernunftbegriffe jederzeit transzendent, indessen daß der von den reinen Verstandesbegriffen, seiner Natur nach, jederzeit immanent sein muß, indem er sich bloß auf mögliche Erfahrung einschränkt“ (Kritik der reinen Vernunft, A 327/B 383).

<sup>268</sup> An dieser Stelle der „Kritik der reinen Vernunft“, wo der Begriff „Überschreitung“ in Bezug auf die „transzendenz“ verwendet wird, handelt er sich um die Vernunftgrundsätze, die Kant als wirkliche Grundsätze bezeichnet, weil „die uns zumuten „alle jene Grenzpfähle niederzureißen und sich einen ganz neuen Boden, der überall keine Demarkation erkennt, anzumaßen“. In: Kant, I.: Kritik der reinen Vernunft, A 296/B B353.

<sup>269</sup> In diesem Sinne geht Martin Heidegger soweit, dass er in der „Transzendenz“ „das Wesen des Grundes“ sieht.

<sup>270</sup> Heidegger, M.: Von Wesen des Grundes, Siebte Auflage (erste 1929), Frankfurt am Main 1983, S. 32.

Er sieht aber im Begriff der „Transzendenz“ nicht nur die Vorstellung des Übersteigens der Erfahrung, sondern auch so, scheint uns, eine bewußte Handlung des Subjekts, vermittels des „Ich Denke“, denn er merkt an: „Dann aber heißt Transzendenz: aus den Erscheinungen als endlicher Erkenntnisse überhaupt heraustreten und das mögliche Ganze aller Dinge als Gegenstand des intuitivus originarius vorstellen“<sup>271</sup>.

Diese letzte Vorstellung des Weltbegriffs, scheint uns aber richtig zu sein, denn hier wird eine Gesamtheit nicht aller sinnlichen Gegenstände der Welt sondern aller möglichen „überhaupt“ vorgestellt. Im Vordergrund steht nun, dass nach dem Heraustreten das „Ganze aller Dinge als Gegenstand des intuitivus originarius“ vorgestellt werden kann. Dies kann nur ein Produkt der „synthetischen Apperzeption“ sein:

„Wir denken also etwas überhaupt, und bestimmen es einerseits sinnlich, allein unterscheiden doch den allgemeinen und in abstracto vorgestellte Gegenstand von dieser Art ihn anzuschauen; da bleibt uns nun eine Art, ihn bloß durch Denken zu bestimmen, übrig, welche zwar eine bloße logische Form ohne Inhalt ist, uns aber dennoch eine Art zu sein scheint, wie das Objekt an sich existiere (Noumenon), ohne auf die Anschauung zu sehen, welche auf unsere Sinne eingeschränkt ist.“<sup>272</sup>

Der Ausdruck „Gegenstand überhaupt“ ist ein „Reflexionsbegriff“. Er stellt ein Ganzes der Erkenntnis aber nicht im logischen Sinne dar, denn Gott ist, laut Kant, also „kein Ganzes“<sup>273</sup>. So entsteht ein „Noumenon“ der Vernunft als ein Weltbegriff aber nur im negativen Sinn. Es kann nur als Grenzbegriff und Form der Erkenntnis dienen.

Der positive „Noumenonbegriff“ bildet eine notwendige Annahme, die wir aber nicht durch logische Mittel und auch nicht transzendental erkennen können. Er stellt doch eine „absolute Realität“ dar, die aber nicht für das menschliche Denken zugänglich ist. Denn „aber für Objekte des reinen Denkens ist ganz und gar kein Mittel, ihr Dasein zu erkennen, weil es gänzlich a priori erkannt werden müßte, unser Bewußtsein aller Existenz aber (es sei durch Wahrnehmung unmittelbar, oder durch Schlüsse, die etwas mit der Wahrnehmung verknüpfen) gehöret ganz und gar zur Einheit der Erfahrung, und eine Existenz außer diesem Felde kann zwar nicht schlechterdings für unmöglich erklärt werden, sie ist aber eine Voraussetzung, die wir durch nichts rechtfertigen können“<sup>274</sup>.

Für weitere Klärung der Funktion des Gottesbegriffs innerhalb der Erkenntnis kann man auf die Beiträge der vorkritischen Schriften sicherlich nicht verzichten. Denn dass Kant diesen Begriff im Vordergrund der transzendentalen Dialektik stellt, hat damit zu tun, dass dieser Begriff für ihn endgültig nur innerhalb der Vernunft eine mögliche Anwendung als Grenzbegriff ganzer Erkenntnis rechtfertigen kann.

In der „transzendentalen Dialektik“ der reinen Vernunft ist der „Noumenonbegriff“ ein Gegenstand, der, laut Kant, als das Wirkliche aller möglichen Gegenstände angesehen werden muss. Es ist nicht so, dass die Vernunft zur Vollständigkeit der

---

<sup>271</sup> Heidegger, M.: (1983), S. 33.

<sup>272</sup> Kant, I.: Kritik der reinen Vernunft, A 289/B 346.

<sup>273</sup> Kant, I.: AA Bd. XVII, Reflexion 5299.

<sup>274</sup> Kant, I.: Kritik der reinen Vernunft, A 601/B 629.

Erkenntnis kommt, sondern sie schreitet immer wieder zu höheren Begriffen, bis sie eine Einheit im Sinne des „Vernunftideal“ hervorbringt. Das ist eben das Thema, mit dem wir uns ausführlich auseinandersetzen möchten. Dabei soll vor allem die Rolle des Ideals als Realgrund im Sinne eines „Perfectio Noumenon“ die Rede sein.

## **V. Über die Erkenntniseinheit innerhalb der Vernunft**

### **1. Über den begrifflichen Charakter der Vernunfteinheit**

#### **1.1 Die Vernunfteinheit als eine Erkenntniseinheit eines logisch-transzendentalen Vernunftvermögens**

Mit der Bestimmung der Erkenntniseinheit in ihrer letzten theoretischen Phase, nämlich in der Vernunft, gerät Kant in grosse Schwierigkeiten bei der Untersuchung des Vernunftgebrauchs. Denn es handelt sich in der „Transzendentalen Dialektik“ der „Kritik der reinen Vernunft“ um Begriffe anderer Art als um die der reinen Verstandesbegriffe, die auch als metaphysische Begriffe bezeichnet werden, aber ganz andere synthetische Erkenntnisse a priori hervorbringen.

Das Vernunftvermögen als die Quelle dieser Begriffe kann mit ihrer Wirkung auf die Sinne- und Verstandeserkenntnis eine größere Einheit bilden, weil sie durch ihren Doppelgebrauch, nämlich als logisches und als transzendentales Vermögen, ein „absolutes Ganzes“ der Erkenntnis beanspruchen kann, das keinen Sinn hat, aber eine Antwort auf die Frage geben kann, wie synthetische Urteile möglich sind. Dies ist an dieser Stelle wichtig zu betonen, denn es geht nicht mehr um eine bloß logische Fragestellung der Erkenntnis sondern um eine metaphysische, d.h. um die Begründung der ganzen Erkenntnis durch einen Realgrund.

In diesem Sinne soll auch gesagt werden, dass die „Transzendentalen Dialektik“ sich mit dem Realgrund aller Erkenntnis beschäftigt, weil sie als Teil der „Transzendentalen Logik“ diese in sich umfasst. Damit sind die Grundbedingungen zur Bestimmung einer Einheit der theoretischen Erkenntnis, die alle „unsere Erkenntnis“ miteinbeziehen kann, genannt.

„Alle unsere Erkenntnis hebt von den Sinnen an, geht von da zum Verstande, und endigt bei der Vernunft, über welche nichts Höheres in uns angetroffen wird, den Stoff der Anschauung zu bearbeiten und unter die höchste Einheit des Denkens zu bringen.“<sup>275</sup>

Mit dem Begriff des „Denkens“ verbindet Kant eine spontane Wirkung des Subjektes, die die Wirkung des Verstandes übertrifft. Denn es handelt sich hier um die Form unseres Denkens in Begriffen, Urteilen und Schlüssen. Der Begriff des „Denkens“ bedeutet, dass es keine unmittelbare Beziehung auf sinnliche oder übersinnliche Gegenstände gibt, sondern in seinem allgemeinsten Sinne.

Während wir in den vorangegangenen Abschnitten die Bildung der Erkenntniseinheit innerhalb der Beziehung der Begriffe des Verstandes auf die der Sinne untersucht haben, stellen wir an dieser Stelle eine Beziehung der Vernunftbegriffe auf den Verstand, vermittelt von Regeln, als die Hauptcharakteristik dieser Einheit dar. Daher scheint uns wichtig, bevor wir uns mit der Funktion der Vernunftideen als die Vernunftbegriffe, die zur höchsten Erkenntniseinheit führen, mit dem begrifflichen Ursprung dieser Ideen zu beschäftigen.

---

<sup>275</sup> Kant, I.: Kritik der reinen Vernunft, A 298/B 355.

Diese Auseinandersetzung mit der Funktion der Vernunftbegriffe kann man innerhalb der „Kritik der reinen Vernunft“ nicht ohne eine Darstellung der Aufgabe der „Transzendentalen Dialektik“ darstellen, denn nur anhand der Problematik dieses zweiten Hauptkapitels der Vernunftkritik ist eine solche Erklärung möglich.

Kant beginnt die „Transzendentalen Dialektik“ der „Kritik der reinen Vernunft“, mit einem Kapitel über den Begriff des „Scheins“. Das Kapitel trägt die Überschrift über den Begriff des „Schein“, genauer „Von dem transzendentalen Schein“<sup>276</sup> bezeichnet.

Er geht so weit mit der Untersuchung des Scheinbegriffs anhand der menschlichen Vernunft, dass er aufgrund der Schwierigkeiten, die mit diesem Thema verbunden sind, bemerkt, dass man sich damit begnügen soll, „den Schein transzendenter Urteile aufzudecken, und zugleich zu verhüten, daß er nicht betrüge“<sup>277</sup>.

Dieses ursprüngliche Ziel der „Transzendentalen Dialektik“ wird am Ende der „Einleitung“ nicht mehr im Vordergrund stehen. Denn anstatt uns eine ausführliche Darstellung über den Schein der Dialektik zu liefern, leitet er eine Diskussion über den begrifflichen Ursprung der reinen Vernunftbegriffe ein.

Demnach soll sich die „Transzendentalen Dialektik“ mit der Forderung der Vernunft beschäftigen, nämlich die Forderung nach der „Einheit der Prinzipien“, „um den Verstand mit sich selbst in durchgängigen Zusammenhang zu bringen“<sup>278</sup>.

Dass die Bestimmung der Aufgabe der „Transzendentalen Dialektik“ nicht ohne Schwierigkeiten ist, bemerkt Alfons Kalter in einer Überschrift seines Buchs, nämlich „zwei Konzeptionen einer transzendentalen Dialektik“<sup>279</sup>. Zuerst versuche Kant, merkt er an, „(...) den Schein transzendenter Urteile aufzudecken, um zugleich zu verhüten, daß er nicht betrüge; daß er aber auch (wie der logische Schein) sogar verschwinde, und ein Schein zu sein aufhöre, das kann sie niemals bewerkstelligen“<sup>280</sup>.

Wir können auch zustimmen, dass Kant von dem ersten Ziel, nämlich „den Schein transzendenter Urteile aufzudecken“, abweicht, wenn er später anmerkt, dass er durch einen Grundsatz der Vernunft vom logischen Ursprung „im Aufsteigen zu immer höheren Bedingungen, der Vollständigkeit derselben zu nähern und dadurch die höchste uns mögliche Vernunftseinheit in unsere Erkenntnis zu bringen“<sup>281</sup>.

Nach dem letzten Satz ist die Suche nach „Vollständigkeit“ und „Einheit“ unserer Erkenntnis das Hauptziel der „Transzendentalen Dialektik“ und nicht die Aufdeckung der „transzendenten Urteile“. Es geht in unserer Auseinandersetzung eben darum die Vollständigkeit und Einheit der Erkenntnis vermittle eines logischen Vernunftbegriffs zu erklären, die aber mehr ist als eine bloße logische Vorschrift, wie im Fall des Verstandes. Denn die logische Vorschrift des Verstandesvermögens entspricht einem bloßen Subjekt-Prädikat-Verhältnis nach dem Identitätsprinzip.

---

<sup>276</sup> Kant, I.: Kritik der reinen Vernunft, A 293/B 349.

<sup>277</sup> Kant, I.: Kritik der reinen Vernunft, A 297/B 354.

<sup>278</sup> Kant, I.: Kritik der reinen Vernunft, A 305/B 362.

<sup>279</sup> Vgl. Alfons Kalter, Kants vierter Paralogismus, Meisenheim am Glan 1975, S. 62.

<sup>280</sup> Kant, I.: Kritik der reinen Vernunft, A 298/B 354.

<sup>281</sup> Kant, I.: Kritik der reinen Vernunft, A 309/B 365.

Mit dem Begriff des Vernunftvermögens meint Kant, wie ich bald zeigen werde, eine Vorstellung der Vernunft, die ursprünglicher sein soll als die Vorstellung des logischen Vernunftvermögens, im Sinne der ersten Gründe der menschlichen Erkenntnis überhaupt. Seine genauen Absichten in Bezug auf seine Vernunftbegriffe, bringt er zum Ausdruck, wenn er bemerkt, „(...) daß der logische Begriff zugleich den Schlüssel zum transszendentalen, und die Tafel der Funktionen der ersteren zugleich die Stammleiter der Vernunftbegriffe an die Hand geben werde“<sup>282</sup>.

Für Kant ist die Einheit unter den Prinzipien notwendig, um den Verstand mit sich selbst in durchgängige Bestimmung zu bringen. Diese Vernunfteinheit hat mit einer Vernunftvorstellung zu tun, die die Möglichkeiten des bloßen logischen Vernunftvermögens aufgrund seiner Bestimmung in die Tiefe der menschlichen Erkenntnis übersteigt.

In diesem Sinne setzt Kant zwei Alternativen des Vernunftvermögens ein, durch die er versucht zu erklären, warum ein bloß logisches Vernunftvermögen nicht ausreichend ist, um die gesuchte Einheit der Vernunft rechtfertigen zu können:

„Kann man die Vernunft isolieren, und ist sie alsdann noch ein eigener Quell von Begriffen und Urteilen, die lediglich aus ihr entspringen, und dadurch sie sich auf Gegenstände bezieht, oder ist sie ein bloß subalternes Vermögen, gegebenen Erkenntnissen eine gewisse Form zu geben, welche logisch heißt, und wodurch die Verstandeserkenntnisse nur einander und niedrige Regeln anderen höheren (deren Bedingung die Bedingung der ersteren in ihrer Sphäre befaßt) untergeordnet werden, so viel sich durch die Vergleichung derselben will bewerkstelligen lassen?“<sup>283</sup>

Auf den ersten Blick scheint die erste Alternative, nämlich das Vernunftvermögen als ein logisches Vernunftvermögen vorzustellen, und zwar als „unabhängiges“ Vernunftvermögen, als die passende, denn das oberste Erkenntnisvermögen sollte unabhängig sein. Diese Charakteristik hat aber mit dem, was Kant sucht, nichts zu tun. Es wäre die Frage zu stellen, von wem ist es unabhängig. Außerdem will er eine Begründung des Vernunftbegriffs, die ihm erlauben soll, eine Einheit zu finden, durch die der Verstand und die Vernunft vereinigt werden können. Diesem Kriterium wird nur die zweite Alternative gerecht. Aufgrund der Abhängigkeit von Verstand, definiert Kant dieses Vernunftvermögen zuerst als ein „subalternes Vernunftvermögen“.

Bei der zweiten Alternative handelt es sich um mehr als eine logische Vernunftfunktion. Aber diese Vorstellung scheint auch nicht die eigentliche Lösung des Vernunftbegriffs zu sein, denn aus dem vorigen Kapitel haben wir gesehen, dass der Gottesbegriff bzw. sein Dasein außerhalb der Sphäre der formal-logischen Struktur des Verstandesurteils liegt, und zwar als ein unabhängiger Begriff. Eine Entscheidung über die eigentliche Alternative den Vernunftbegriff zu definieren, ist komplizierter als es scheint. Wir können uns innerhalb dieser Untersuchung eine ausführliche Untersuchung über dieses Thema nicht leisten.

Durch die weitere Untersuchung der zwei Alternativen zur Bestimmung des Begriffs des Vernunftvermögens werden wir innerhalb der Diskussion mehr erfahren.

---

<sup>282</sup> Kant, I.: Kritik der reinen Vernunft, A 299/B 356.

<sup>283</sup> Kant, I.: Kritik der reinen Vernunft, A 305/B 362.

Die Autoren gehen unterschiedliche Wege, um die passende Alternative zur Erklärung des Begriffs des Vernunftvermögens von Kant bei der Lösung der Grundprobleme der „Transzendentalen Dialektik“ zu finden.

Dass Kant am Anfang der „Einleitung“ mehr von einem Vernunftvermögen in einem logischen Gebrauch spricht, hat damit zu tun, dass er durch einen formal-logischen Gebrauch einen Anschluss an den logischen Verstandesgebrauch sucht, denn wie sonst sollte man nach einer Erkenntniseinheit und nach Vollständigkeit suchen.

Die vorige Darstellung über das Verhältnis des Gottesbegriffs als einen Realgrund zeigt, dass das Grund-Folge-Verhältnis als eine Form betrachtet werden muss, die von dem traditionellen Urteilsverhältnis abgeleitet wird

Bei der Annahme eines logischen Vernunftgebrauchs haben wir es mit dem schon erwähnten Problem zu tun, dass die Vernunft als „Vermögen der Einheit der Verstandesregeln unter Prinzipien“ definiert wird. Sie "(...) geht also niemals zunächst auf Erfahrung, oder auf irgendeinen Gegenstand, sondern auf den Verstand, um den mannigfaltigen Erkenntnissen desselben Einheit a priori durch Begriffe zu geben, welche Vernunfteinheit heißen mag, und von ganz anderer Art ist, als sie von dem Verstande geleistet werden kann"<sup>284</sup>.

Dass die Vernunft weder auf die Erfahrung noch auf irgendeinen Gegenstand sondern allein den Verstand gehen kann, um „Einheit durch Begriffe a priori“ zu geben, bedeutet soviel, dass sie durch bloße Begriffe“ a priori zu einer Erweiterung der Erkenntniseinheit beiträgt. Dieser Sachverhalt kann an dieser Stelle nur durch die Quelle dieser „begrifflichen“ Einheit weiter dargelegt werden.

Dies setzt gleichzeitig voraus, dass wir uns mit dem Hauptprozess der Bildung dieser Einheit bzw. Einheiten beschäftigen müssen, nämlich mit dem „Vernunftschließen“<sup>285</sup>.

Kant macht in der „Kritik der reinen Vernunft“ eine Unterscheidung zwischen dem logischen und dem transzendentalen Vernunftgebrauch.

Sowohl von dem logischen Vernunftgebrauch, „(...) wie von dem Verstande, einen bloß formalen, d.i. logischen Gebrauch, da die Vernunft von allem Inhalte der Erkenntnis abstrahiert, aber auch einen realen, da sie selbst den Ursprung gewisser Begriffe und Grundsätze enthält, die sie weder von den Sinnen, noch vom Verstande entlehnt“<sup>286</sup>.

Kant stimmt also der Definition der Logiker teilweise zu, nämlich der logische Vernunftgebrauch als ein Begriff der Logiker, aber gleichzeitig stellt er diese Vorstellung als unzureichend für die Bestimmung der Funktion der Vernunft dar:

„Das erstere Vermögen ist nun freilich vorlängst von den Logikern durch das Vermögen mittelbar zu schließen (zum Unterschiede von den unmittelbaren Schlüssen, consequentis immediatis,) erklärt worden; das zweite aber, welches selbst Begriffe erzeugt, wird dadurch noch nicht eingesehen.“<sup>287</sup>

---

<sup>284</sup> Kant, I.: Kritik der reinen Vernunft, A 302/B 359.

<sup>285</sup> Vgl. I. Kant: Kritik der reinen Vernunft, A 305/B 361.

<sup>286</sup> Kant, I.: Kritik der reinen Vernunft, A 299/B 355.

<sup>287</sup> Kant, I.: Kritik der reinen Vernunft, A 299/B 355.

In diesem Satz gibt Kant eine Zustimmung zu einem Teil der Definition über den logischen Vernunftgebrauch von Seiten des Logikers, nämlich in Bezug auf die Abstraktion der Vernunft von allem Inhalt der Erkenntnis. Er betrachtet aber diese Definition als ungenügend. Denn in seinem realen Vernunftgebrauch gibt es eine Eigenschaft, die entscheidend für die Bestimmung ihrer Rolle ist, nämlich den Ursprung von „Begriffen“ und „Grundsätzen“.

Diese beiden Begriffe begleiten innerhalb der gesamten „Transzendentalen Dialektik“ die Begründung des Vernunftvermögens als ein logisches und als ein transzendentales Vermögen. Mit dieser Unterteilung des Vernunftvermögens will Kant einen höheren Begriff dieser Erkenntnisquelle suchen, die alle Erkenntnisvermögen vereinigen kann.

Aus der Kantforschung ist allgemein bekannt, dass Kant seinen Begriff des Vernunfturteils aus der Urteilstheorie des Verstandes entwickelt hat. Aufgrund der Funktion der Vernunft bei der Verallgemeinerung der reinen Verstandesformen, nennt er das Vernunfturteil „Vernunftschluß“.

„Liegt das geschlossene Urteil schon so in dem ersten, daß es ohne Vermittlung einer dritten Vorstellung daraus abgeleitet werden kann, so heißt der Schluß unmittelbar (*consequentia immediata*); ich möchte ihn lieber den Verstandeschluß nennen. Ist aber, außer der zum Grunde gelegten Erkenntnis, noch ein anderes Urteil nötig, um die Folge zu bewirken so heißt der Schluß Vernunftschluß“<sup>288</sup>.

Dass der „Vernunftschluß“ aus dem Verstandesurteil abgeleitet ist, ist ein weiterer Nachweis für die Annahme, dass durch die logische Funktion des Vernunftvermögens eine Einheit der gesamten Erkenntnis und zwar begrifflichen Charakters beansprucht werden kann. Dies muss man aber ausführlicher zeigen.

Kant zufolge muss der „Vernunftschluss“ eine Reihe von Bedingungen erfüllen, denn nur so kann man eine Allgemeinheit rechtfertigen, die aufgrund ihrer mittelbaren Beziehung auf die Anschauung, unter gemeinsamen Begriffen, eine Verbindung zwischen Verstand und Vernunft ermöglicht kann.

„In jedem Vernunftschluß, denke ich zuerst eine Regel (*major*) durch den Verstand“<sup>289</sup>.

In diesem Satz definiert Kant den „Vernunftschluss“ in Bezug auf die Rolle des Verstandes beim Erkennen. Danach wird der Verstand als das Vermögen der Regeln betrachtet. Dass die Regeln des Verstandes notwendig sind, um vermittels des „Vernunftschlusses“, in Form einer allgemeinen Regel, nämlich die so genannte „*major*“, eine gemeinsame Operation beider Erkenntnisvermögen durchführen zu können, bedeutet, dass diese Allgemeinheit nicht auf eine, sondern auf die größte Allgemeinheit der Erkenntnis zielt.

Danach wird in diesem „Vernunftschluss“ „*major*“, nämlich „Alle Menschen sind sterblich“ eine Regel gemeint, die auch die Mannigfaltigkeit der Anschauungen

---

<sup>288</sup> Kant, I.: Kritik der reinen Vernunft, A 303/B 360.

<sup>289</sup> Kant, I.: Kritik der reinen Vernunft, A 304/B 360.

enthält, aber nicht wie der Verstand unmittelbar, sondern durch die Begriffe, die ihr der Verstand liefert.

Dies kann man dadurch rechtfertigen, dass das logische Vernunftvermögen durch den „Vernunftschluss“ eine Wirkung auf die Verstandesregel ausübt, durch die eine Allgemeinheit, die nicht mehr vom Verstand kommt, zustande kommt.

Die zweite Bedingung des Vernunftschlusses hat mit der Funktion der „Subsumtion“ der Erkenntnis zu tun. Dies betrifft die weitere Verbindung des „majors“ mit den zwei anderen Gliedern des Schlusses.

Laut Kant, in jedem Vernunftschluss „subsumiere ich ein Erkenntnis unter die Bedingung der Regel (minor) vermittels der Urteilskraft“<sup>290</sup>.

Es muss an dieser Stelle bemerkt werden, dass Kant mit dem Begriff „Urteilskraft“ eine bestimmte Urteilskraft meint: Sie ist „(...) das Vermögen unter Regeln zu subsumieren, d.i. zu unterscheiden, ob etwas unter einer gegebenen Regel (casus datae legis) steht, oder nicht“<sup>291</sup>.

Diese Definition der Urteilskraft weist durch den Begriff „unterscheiden“ auf eine Funktion hin, die vor allem auf den Verstand gerichtet ist, nämlich die „bestimmende Urteilskraft“, die anders ist als die „reflektierende Urteilskraft“<sup>292</sup>. Diese Unterscheidung an dieser Stelle unserer Auseinandersetzung ist wichtig, wie wir noch sehen werden.

„Ist das Allgemeine (die Regel, das Prinzip, das Gesetz) gegeben, so ist die Urteilskraft, welche das besondere darunter subsumiert (...), bestimmend.“<sup>293</sup>

Mit der „bestimmenden Urteilskraft“ wird also der begriffliche Charakter der Erkenntniseinheit in den Vordergrund gestellt.

Durch die Wirkung der Urteilskraft und zwar der bestimmenden Urteilskraft als das Vermögen, das zwischen dem Verstand und der Vernunft vermittelt, kommt auch im gewissen Sinne der inhaltliche Aspekt der Vernunfteinheit zum Ausdruck, obwohl nur als Vorschein, denn sie richtet sich selbst weder auf das konkrete Materielle, noch auf die Form. Ihre Funktion besteht darin, „(...) vom Besonderen zum Allgemeinen aufzusteigen“<sup>294</sup>. In diesem Sinne kann man behaupten, dass die bestimmende Urteilskraft nur die Begriffe zur Bestimmung eines Besonderen bereithält. In dieser Erkenntnisphase kann ein logisches Vernunftvermögen nur als „subalternes Vermögen“ auftreten, denn es hängt von dem ab was die Urteilskraft ihm liefert.

In dem Satz „alle Gelehrten sind Menschen“ als Untersatz wird durch die Urteilskraft der Begriff („Erkenntnis“) „Gelehrte“ unter den Subjekt-Begriff („Bedingung“) des Obersatzes subsumiert.

---

<sup>290</sup> Kant, I.: Kritik der reinen Vernunft, A 304/B 360.

<sup>291</sup> Kant, I.: Kritik der reinen Vernunft, A 132/B 171.

<sup>292</sup> Vgl. I. Kant: Immanuel Kants Vorlesungen, AA Bd IX, § 81, S. 131.

<sup>293</sup> Kant, I.: Kritik der Urteilskraft, AA Bd. XXVI, S. 139.

<sup>294</sup> Vgl. I. Kant: Kant-Vorl., AA Bd. IX, § 84, S. 131.

In einem „Vernunftschluss“, betont Kant in seiner dritten und letzten Bemerkung über den „Vernunftschluss“: „Endlich bestimme ich meine Erkenntnis durch das Prädikat der Regel (conclusio), mithin a priori durch die Vernunft“<sup>295</sup>.

Der obigen Bemerkung über den Vernunftschluß zufolge, kann man also aus zwei Prämissen eine „conclusio“ ziehen. Diese lautet: „(...) alle Gelehrten sind sterblich“<sup>296</sup>.

Danach enthält die logische Vernunftform eine Allgemeinheit von begrifflichem Ursprung, die nur größer ist als die des reinen Verstandes, weil sie, vermittelt von Begriffen, viel mehr Vorstellungen der Erkenntnis enthält, nämlich außerhalb des traditionellen Urteilsverhältnisses. Mit dem oben genannten Beispiel, wonach „alle Gelehrten als sterblich“ zu betrachten seien, gibt Murray Lewis Miles ein Beispiel einer Allgemeinheit an, die die Tendenz der Vernunft zeigt, jedes Urteil eines endlichen Dinges zu überschreiten.

Man kann diese Allgemeinheit des „Vernunftschlusses“ erweitern. Dadurch resultiert eine noch größere Reihe von Gegenständen: „Alle Lebewesen sind sterblich“<sup>297</sup>. Danach wird der sterbliche Charakter, der nur auf die Gelehrten angewandt wurde, auf einen noch größeren Bereich, nämlich „alle Lebewesen“, angewandt.

Dieser erweiterte „Vernunftschluss“, der sich auf die Verstandesregel bezieht, soll zeigen, dass die Form, die durch einen „Vernunftschluss“ zustande kommt, eine logische „Konsequenz“<sup>298</sup> der Conclusio darstellt und keinesfalls eine willkürliche Entdeckung eines Subjektes bedeutet.

Der logische Vernunftgebrauch führt nach dieser Darstellung zur Erklärung der logischen Ableitung, nämlich eine „Conclusio“, die nicht auf die Anschauung eines unmittelbaren Gegenstandes, sondern auf alle möglichen Gegenstände dieser Art angewandt werden kann. Damit wird durch eine immer größere Verallgemeinerung des logischen Vernunftvermögens ein Zusammenhang aller einander untergeordneten Verstandesregeln bzw. Verstandeseinheiten erreicht.

Bei der Verbindung des Verstandes mit der Vernunft geht es um eine besondere Art der Allgemeinheit zwischen dem Verstand und der Vernunft. Wenn Kant, in Bezug auf diese Verallgemeinerungstendenzen der logischen Vernunft bemerkt, dass „(...) die große Mannigfaltigkeit der Erkenntnis des Verstandes auf die kleinste Zahl der Prinzipien (allgemeiner Bedingungen) zu bringen und dadurch die höchste Einheit derselben zu bewirken suche“<sup>299</sup>.

Laut diesem Satz richtet das logische Vernunftvermögen seine Wirkung zuerst auf die „Mannigfaltigkeit des Verstandes“ und zwar auf seine Einheiten a priori. D.h. diese Wirkung ist auf die Regeln a priori, die der Verstand liefert. Diese Tendenz auf weitere Verallgemeinerung der Erkenntnis hat aber ein Endziel, nämlich die „höchste

---

<sup>295</sup> Kant, I.: Kritik der reinen Vernunft, A 304/B 360.

<sup>296</sup> Kant, I.: Kritik der reinen Vernunft, A 304/B 360.

<sup>297</sup> Lewis, M.-M.: Logik und Metaphysik bei Kant, Frankfurt am Main 1978, S. 285.

<sup>298</sup> Kant verwendet in der Logik diesen Begriff „Konsequenz“, um diesen Sachverhalt der logischen Ableitung durch den „Vernunftschluss“ zu erklären. Danach soll die Form des „Vernunftschlusses“ in der „Konklusion stehen, sofern sie die Konsequenz enthält. In: Kant, I.: Logik-Vorlesungen, AA Bd. IX, § 59, S. 121.

<sup>299</sup> Kant, I.: Kritik der reinen Vernunft, A 305/B 361.

Einheit“ zu bewirken. Das Wort „bewirken“ scheint eine gewisse Synonymität mit dem des Beitragens zu haben. Kant schränkt damit die Tätigkeit der Vernunft ein. Denn die Vernunft spielt offensichtlich mit der komplementären Funktion der Vernunft gegenüber dem Verstand.

Die Tendenz der Vernunft, immer eine umfangreiche Allgemeinheit zu bilden und zwar durch einen Schluss, bedeutet aber nicht, dass jede mögliche Allgemeinheit zur höchsten Erkenntniseinheit führen kann, denn wie im Fall des angegebenen Beispiels über alle Lebewesen, betrifft dies nur eine Art von Begriffen. Man abstrahiert sie von allen anderen Begriffen von Gegenständen, die nicht dazu gehören, d.h. es handelt sich nur um eine Reihe von Gegenständen. Die Vernunft aber in seiner Tendenz auf immer größere Allgemeinheit bzw. Ganzheit, geht noch weiter. Die oben erwähnte Tendenz der Vernunft kann man als ein „Prinzip“ ansehen.

Auf diese Weise entstehen die Begriffe „Polysyllogismus“ und „Prosylogismus“.

Dass die Vernunftshandlung des Schliessens soweit ausgeübt werden kann, dass wir eine Art Polysyllogismus haben, erklärt Kant als eine Handlung der Vernunft a priori. Laut Kant ist es, „eine Reihe von Schlüssen..., die entweder auf der Seite der Bedingungen (per prosyllogismus), oder des bedingten (per episylogismus), in unbestimmten Weiten fortgesetzt werden kann“<sup>300</sup>.

Diese Aufteilung der Reihe des Schließens in einen „Polysyllogismus“ und einen „Prosylogismus“, die auf zwei unterschiedliche Richtungen des Vernunftschließens hinweisen, führt uns zu einer weiteren Bestimmung des logischen Vernunftvermögens, nämlich die Feststellung des genauen Feldes der Ausübung seiner Wirkung. Die Konklusio der prosyllogistischen Kette ergibt sich als Resultat einer Operation a priori und nicht wie die der episylogistischen Kette a posteriori.

Denn während der „Prosylogismus“ ein Schliessen auf der Seite der Bedingungen a priori bzw. Erkenntnisse ist, stellt der „Episylogismus“ ein Schliessen auf das „bedingte Gegebene“, nämlich das Empirische. Die Konsequenz dieses Zusammenhanges ist, daß der „Prosylogismus“ und der „Episylogismus“ bei der Bestimmung des logischen Vernunftvermögens zwei Seiten einer Relation darstellen, nämlich des „Bedingten“ und seiner „Bedingung“.

Es muss klar gemacht werden, dass, laut Kant, nur das „prosylogistische“ Vernunftverfahren dasjenige Verfahren betrifft, das die eigentliche „Allgemeinheit“ des logischen Vernunftgebrauchs rechtfertigen kann. Er benennt die zwei Allgemeinvorstellungen nach dem hypothetischen Satz (wenn... dann), und nach dem disjunktiven Satz (Entweder...oder). Dies entspricht drei Arten des Verhältnisses, durch alles formales Denken zustande kommt, nämlich drei Verstandesregeln<sup>301</sup>, aus der drei Vernunftschlüsse hervorgebracht werden.

Der Grund, warum Kant das prosyllogistische Vernunftschließen nicht als das eigentliche Vernunftschließen betrachtet, um die Vernunftallgemeinheit als die größte

---

<sup>300</sup> Kant, I.: Kritik der reinen Vernunft, A 331/B 388.

<sup>301</sup> Vgl. I. Kant: Kritik der reinen Vernunft, A 304/B 360. Kant übernimmt die drei Vernunftschlüsse wörtlich aus der Zahl der Verstandesurteile. Damit wird klar, daß der Versuch eine formale Allgemeinheit der Erkenntnis nur in Verbindung mit den drei Formen der Verstandesrelation in Urteilen gegeben werden kann.

der Erkenntnis zu rechtfertigen, hat damit zu tun, dass man damit nicht eine absolute Allgemeinheit der Regel bzw. der Prinzipien der Vernunft erklären kann. Denn es geht hier im Grunde genommen um die Bestimmung eines Vernunftprinzips im strengeren Sinne des Wortes.

Kant gibt Hinweise darauf, wenn er von einer „vollendeten Größe des Umfangs“<sup>302</sup> spricht. Dies heißt aber noch nicht, dass es nur ein Vernunftprinzip allein gibt, sondern mehrere. Der Begriff innerhalb der Vernunftkenntnis hat eine andere Bedeutung anhand der Vernunft als der des Verstandes. Denn indem der Verstand eine unmittelbare Beziehung auf die sinnliche Erkenntnis hat, kann er nicht als Quelle der Prinzipien im Sinne des Anfangs aller anderen Erkenntnis gelten. Das Wort „Prinzip“ in strengem Sinne entspricht mehr den von uns erwähnten Gedanken des „Vernunftschusses“, nämlich im Sinne eines Obersten Satzes, der die Mannigfaltigkeit der Anschauungen unter Begriffen enthalten kann.

In diesem Sinne kann man betonen, dass die Grundsätze des Verstandes<sup>303</sup>, zu dem die Grundsätzen der Mathematik und der Naturwissenschaften und auch die der empirischen Wissenschaften gehören, keine andere Rolle als die der Vernunft spielen. Innerhalb der Vernunftkenntnis geht es mit dem Begriff des „Prinzip“ um die Begründung des Anfangs der Erkenntnis in Urteilen überhaupt.

## 1.2 Über die Allgemeinheit des Vernunftprinzips

Im vorigen Abschnitt haben wir festgestellt, dass die Vernunft im Schließen eine Allgemeinheit der Erkenntnis begrifflichen Charakters leisten kann, d.h. durch diese Einheit kann man nur eine Allgemeinheit hervorbringen, die sich allein auf die formalen Verstandesregeln bezieht.

Diese begriffliche Allgemeinheit bietet hinsichtlich ihres a priori Status eine größere Möglichkeit bei der Bestimmung der Vollständigkeit und Erkenntniseinheit, denn der Vernunftbegriff setzt voraus, dass sowohl die Kategorien als auch die Vernunftbegriffe als Prinzipien dargestellt werden.

Diese begriffliche Allgemeinheit betrifft nicht nur die formale Seite der Vernunftkenntnis, sondern auch den Inhalt, was noch geklärt werden soll.

Mit der Untersuchung des Charakters der drei Vernunftschlüsse, nämlich den kategorischen, den hypothetischen und den disjunktiven Vernunftschlüssen, versucht Kant eine Allgemeinheit zu bestimmen, die einerseits die Verbindung aller Vernunft erklärt, andererseits aber auch den inhaltlichen Aspekt der Vernunftkenntnis rechtfertigen kann.

Es handelt sich um eine „Bedingung“ bzw. Erkenntnis, die sich beim „mehrentteils“ des Schließens eine „Konklusion als ein Urteil“<sup>304</sup> ergibt. Diese „Bedingung“ betrifft

---

<sup>302</sup> Kant, I.: Kritik der reinen Vernunft, A 322/B 379.

<sup>303</sup> Kant bemerkt innerhalb der Transzendental-Analytik, dass die Urteile des Verstandes nur auf die Sinnlichkeit beschränkt sind, so dass ihre Beziehung nicht weiter als auf die mögliche Erfahrung ausgedehnt werden kann. Denn die Grundsätze der Verstandes heißen so nicht deswegen, weil „sie die Gründe anderer Urteile in sich enthalten, sondern auch weil sie selbst nicht in höheren und allgemeineren Erkenntnissen gegründet sind“. In: Kant, I.: Kritik der reinen Vernunft, A 148/B 188.

<sup>304</sup> Vgl. I. Kant: Kritik der reinen Vernunft, A 304/B 361.

aber aufgrund der Verbindung der Vernunft mit dem Verstand, eine „solche Bedingung“, wodurch die Subsumtion eines Objektes des Schlusssatzes zustande kommt. Der springende Punkt dieser „Bedingung“ ist, dass sie aus einer Regel entsteht, die „auch für andere Gegenstände der Erkenntnis gilt“. Dies betrifft ein Prinzip der Vernunft.

Denn was Kant mit dem Begriff „Bedingung“ als Erkenntnis des Vernunftschließens meint, ist offensichtlich eine allgemeine Bedingung als etwas Gegebenes, das sowohl ein Bedingtes hinsichtlich der aufsteigenden Reihe der Bedingungen als auch eine Bedingung, nämlich die unteren Glieder der Reihe, einschließt.

Mit dem Begriff „Vernunftprinzip“, stellen wir eine fundamentale Grundvorstellung des Vernunftbegriffs von Kant vor, weil es mit dem eigentlichen Ursprung der Vernunftbegriffe zu tun hat. Wichtig ist wiederum der Begriff „Prinzip“ im Fall der Vernunfterkennnis, weil er im strengeren Sinne nur als Eigentum der Vernunft gilt.

Im Falle des Verstandes wird der Begriff „Prinzip“ im allgemeinen Sinne verwendet, denn es geht hier allein um „komparative Prinzipien“, aus denen sowohl die Grundsätze a priori des Verstandes als auch die allgemeinen Sätze der Erfahrung abgeleitet werden. Im Fall der Vernunft drückt der Begriff „Prinzip“ den Gedanken eines Anfangs überhaupt aus, wobei noch nichts über die Anwendung auf einen Inhalt im Sinne eines realen Gebrauchs der Vernunft gesagt wird.

„Der eigentümliche Grundsatz der Vernunft überhaupt (im logischen Gebrauche) sei: zu dem bedingten Erkenntnis des Verstandes das Unbedingte zu finden, womit die Einheit desselben vollendet wird.“<sup>305</sup>

Es gibt in diesem Satz eine Forderung nach dem Unbedingten als etwas Vollendetes bzw. Vollkommenes, das etwas mehr als das bloße Prinzip im formal logischen Sinne ist.

Diese von uns oben angeführte Stelle der „Kritik der reinen Vernunft“ ist für die weitere Bestimmung der Vernunfteinheit entscheidend, denn hier versucht Kant die Ergebnisse der früher dargelegten These über die Tendenz des logischen Vernunftgebrauchs beim Schließen durch ein Prinzip, nämlich des „Unbedingten“ zusammenzufassen. Denn dieses Vernunftprinzip heißt eben Prinzip, weil dieser „Grundsatz“ der Vernunft, der durch eine bloß logische Operation der Vernunft beginnt, einen anderen Charakter übernimmt, nämlich einen transzendentalen Charakter. Dies macht Kant deutlich, wenn er hinzufügt:

„Die logische Maxime kann aber nicht anderes ein Prinzipium der reinen Vernunft werden, als dadurch, daß man annimmt: wenn das Bedingte gegeben ist, so sei auch die ganze Reihe einander untergeordneter Bedingungen, die mithin selbst unbedingt ist, gegeben, (d.i. in dem Gegenstande und seiner Verknüpfung enthalten).“<sup>306</sup>

In diesem Satz spricht Kant mit dem Begriff der „logischen Maxime“ bzw. Prinzip der reinen Vernunft als von einem ersten Anfang aller menschlichen Erkenntnis, die nicht nur die formallogischen Verhältnisse sondern die realen, d.h. in Bezug auf die Dinge an sich, miteinbeziehen, denn nur dadurch kann von einer „vollendeten Größe

---

<sup>305</sup> Kant, I.: Kritik der reinen Vernunft, A 307/B 364.

<sup>306</sup> Kant, I.: Kritik der reinen Vernunft, A 307/B 364.

des Umfangs<sup>307</sup> gesprochen werden. Auch Svend Andersen teilt die Meinung, dass Kant hier mehr als ein bloßes logisches Prinzip in Gedanken hat:

„Wenn dieser Satz tatsächlich eine Transformation und nicht lediglich eine Wiederholung des logischen Grundsatzes sein soll, dann muß man erwarten, daß sich die Bedeutung des zentralen Begriffs im letzteren, desjenigen der Bedingung, nun verändert hat.“<sup>308</sup>

Die Begründung für die Unterscheidung eines logischen Satzes von einem anderen, von dem hier die Rede sein soll, nämlich dem „transzendentalen“, findet Andersen, in der Art und Weise wie das „Unbedingte“ definiert wird. In diesem Sinne fügt er hinzu:

„Das ist auch der Fall: logisch gesehen fordert die Vernunft, das Unbedingte zu finden; das transzendente Prinzip besteht hingegen in der Annahme, das Unbedingte sei *gegeben* - es setzt also voraus, daß das Unbedingte in einer bestimmten Weise vorliegt.“<sup>309</sup>

Ein anderes Zeichen, das Svend Andersen für die Rechtfertigung der Annahme eines transzendentalen Charakters des erwähnten Vernunftprinzips nennt, liegt in dem Satzteil, „in dem Gegenstande und seiner Verknüpfung“<sup>310</sup>, denn damit wird per Analogie an die Gegenstände dieser Vorstellung gedacht als ob es von wirklichen Gegenständen handle.

Zweifellos leitet Kant mit dem Ausdruck, „das Unbedingte sei gegeben“, einen Vernunftgebrauch ein, der noch größeren Umfang der menschlichen Erkenntnis als der Verstandesvermögen als auch der Vernunftgebrauch im bloßen logischen Sinne.

Dieser transzendente Vernunftgebrauch entspricht dem Verfahren des logischen Vernunftschlusses in Bezug auf die aufsteigende Reihe im Sinne des Prosyllogismus. Aber anders als in diesem Verfahren betrachtet Kant den „Obersatz“ als den obersten unter allen anderen Vernunftschlüssen überhaupt, daher bezeichnet er ihn als das „oberste Prinzip der reinen Vernunft“. Daraus folgt, „(...) daß sich die Reihe der Bedingungen (...) bis zum Unbedingten erstrecke“<sup>311</sup>.

Mit dem Begriff des „Unbedingten“ rechtfertigt Kant den transzendentalen Aspekt des Vernunftprinzips, aber er geht damit ein Stück weiter bei der Bestimmung auf die Vollständigkeit der Erkenntnis, denn mit der Bezeichnung der „Vollständigkeit“ als „unbedingte Vollständigkeit“ wird auf den Ort seiner letzten Begründungsmöglichkeit hingewiesen.

Daher versucht Kant den Unterschied zwischen der Vorstellung der „Allgemeinheit“ bzw. „Totalität“ der Vernunftbegriffe und der Vorstellung der Allgemeinheit der reinen Verstandesbegriffe hervorzuheben. Denn im Fall des „Unbedingten“ noch „besonders erwogen“, nämlich „nach allen den Bestimmungen, die es von jedem Bedingten unterscheiden“<sup>312</sup>. Was mit dem Begriff „nach allen den Bestimmungen“ in Bezug auf

---

<sup>307</sup> Kant, I.: Kritik der reinen Vernunft, A 322/B 379.

<sup>308</sup> Andersen, S.: Ideal und Singularität, Berlin/New York 1983, S. 172.

<sup>309</sup> Andersen, S.: (1983), S. 172. Vgl. I. Kant: Kritik der reinen Vernunft, A 307/B 364.

<sup>310</sup> Vgl. S. Andersen: (1983), S. 172.

<sup>311</sup> Kant, I.: Kritik der reinen Vernunft, A 308/B 365.

<sup>312</sup> Kant, I.: Kritik der reinen Vernunft, A 308/B 365.

das Vernunftprinzip gemeint ist, kann man deutlich erklären, wenn man aus dem vorigen Satz liest, dass außer den Relationen der formallogischen Verhältnisse, die bloßen Beziehungen von Vorstellungen darstellen, auch etwas Inhaltliches hinzukommt, und zwar durch eine „Synthesis“<sup>313</sup>: „Es müssen aus demselben auch verschiedene synthetische Sätze entspringen, wovon der reine Verstand nichts weiß, als der nur mit Gegenständen einer möglichen Erfahrung zu tun hat, deren Erkenntnis und Synthesis jederzeit bedingt ist.“<sup>314</sup>

Dies bedeutet, dass die Grundsätze, die aus dem Prinzip der Vernunft abgeleitet werden, welches das „Unbedingte“ zum Inhalt haben, „manche synthetische Sätze“ haben. Dies ist nicht der Fall, wenn man einen Grundsatz aus einem Prinzip des Verstandes ableitet. Deshalb erwägt Kant die Möglichkeit, dass diese Grundsätze der Vernunft eine „transzendente“ Anwendung gegenüber den Erscheinungen haben können.

### 1.3 Vernunftbegriffe als „richtige geschlossene Begriffe“

Der Ausdruck „richtige geschlossene Begriffe“, den Kant für die Bezeichnung der eigentlichen Produkte des logisch-transzendentalen Vernunftvermögens in der „Kritik der reinen Vernunft“ einführt, bildet eine Klasse von Vernunftbegriffen, die sich von willkürlichen unterscheiden. Mit dem „conceptus ratiocinati (richtige geschlossene Begriffe)“<sup>315</sup> leitet Kant die Vorstellung von reinen Begriffen ein, die als eine Brücke zwischen den Kategorien des Verstandes und den reinen Vernunftbegriffen gelten sollen.

Der Abschnitt, in dem Kant den Begriff „conceptus ratiocinati“ vorstellt, beginnt mit einem Absatz über den Unterschied der Verstandes- und Vernunftbegriffe im Zusammenhang mit zwei unterschiedlichen Operationen des Denkens:

„Was es auch mit der Möglichkeit der Begriffe aus reiner Vernunft für eine Bewandnis haben mag: so sind sie doch nicht bloß reflektierte, sondern geschlossene Begriffe. Verstandesbegriffe werden auch a priori vor der Erfahrung und zum Behuf derselben gedacht; aber sie enthalten nichts weiter, als die Einheit der Reflexion über die Erscheinungen, in so fern sie notwendig zu einem möglichen empirischen Bewußtsein eines Gegenstandes gehören sollen.“<sup>316</sup>

Bei diesem Satz fällt zuerst auf, dass Kant sich in den letzten Abschnitten vor der Einleitung der reinen Vernunftbegriffe, nämlich der Vernunftideen, vorsichtig gegenüber der Möglichkeit der Begriffe aus der reinen Vernunft äußert. Er ist noch nicht so weit, darüber zu reden, denn dafür braucht Kant erstmal die Bestimmung der Vernunftideen aus den drei Vernunftschlüssen. Dieses Verfahren öffnet aber, wie wir bald sehen werden, obwohl zuerst nur metaphysisch die Tür zur Erklärung der Rolle der Vernunftbegriffe bei der Bestimmung der Erkenntniseinheit, wenn auch zunächst auf dem metaphysischen Weg.

Der erste Satz ist ein Vergleich der Vernunftbegriffe mit denen des reinen Verstandes, wobei jene eine doppelte Beziehung auf die Erkenntnisvermögen haben,

---

<sup>313</sup> Vgl. I. Kant: Kritik der reinen Vernunft, A 308/B 365.

<sup>314</sup> Kant, I.: Kritik der reinen Vernunft, A 308/B 365.

<sup>315</sup> Kant, I.: Kritik der reinen Vernunft, A 311/B 368.

<sup>316</sup> Kant, I.: Kritik der reinen Vernunft, A 310/B 366.

nämlich zum einen als „reflektierte Begriffe“ und zum anderen als „erschlossene Begriffe“. Die Vernunftbegriffe beziehen sich sowohl auf das Verstandesvermögen mittels der Reflektion als auch auf das Vernunftvermögen mittels des Schließens.

Im zweiten Teil des Satzes stellt Kant dar, was die Vernunftbegriffe nicht sein können, denn hier begründet er die einheitsstiftende Funktion der Kategorien des Verstandes als eine Funktion a priori und damit ihren Notwendigkeitscharakter. Die reinen Vernunftbegriffe haben auch diese Eigenschaften, aber mit anderer Bedeutung für die gesamte Erkenntnis, denn ihre Begriffe fordern eine unbedingte Einheit.

Im Fall der reinen Verstandesbegriffe kann „die Reflexion“ bloß die „Form“ des Begriffes ausmachen, nicht aber die „Materie“. Dies kann man damit begründen, dass laut Kant die Kategorien mit der Urteilsform identisch sind. Es geht hier darum, dass die Deduktion der Kategorien aus der Definition der Urteilsform zustande kommt. Die Materie des reinen Verstandesbegriffs kommt aus der empirischen Erfahrung.

Der geschlossene Begriff der Vernunft hingegen wird nicht als der Begriff definiert, in dem die Materie von der Form abgetrennt werden kann. Der Grund liegt darin, dass die Materie des Vernunftbegriffs in einem transzendentalen Prinzip zu finden ist. Dies kommt durch eine „Subsumtion“ der Schlüsse zustande.

Der Verstandesbegriff ist weder ein empirischer noch ein Produkt des Vernunftschließens, wie aus den vorherigen Darstellungen hervorgeht, sondern er ist a priori notwendig, weil er als die intellektuelle Form aller Erfahrung gilt. Der Verstandesbegriff liefert der Vernunft den eigentlichen Stoff zum Schließen, indem er die Einheit der einzelnen Gegenstände der Erfahrung bestimmt.

Es ist sinnvoll die Frage zu stellen, ob die zusätzliche Eigenschaft, mit der Kant die Vernunftbegriffe als Begriffe einer vollständigen Erkenntnis definieren möchte, „erschlossene Begriffe“ zu sein, mehr auf die Handlung der Vernunft als den Stifter der höchsten Erkenntniseinheit als auf den Ursprung der Begriffe hinweist.

Denn es geht im zweiten Absatz um den Grund der Benennung der Vernunftbegriffe, die eine auf das Prinzip des Unbedingten gerichtete Einheit eines Ganzen bedeutet.

„Die Benennung eines Vernunftbegriffs aber zeigt schon vorläufig: daß er sich nicht innerhalb der Erfahrung wolle beschränken lassen, weil er eine Erkenntnis betrifft, von der jede empirische nur ein Teil ist, (vielleicht das Ganze der möglichen Erfahrung oder ihrer empirischen Synthesis) bis dahin zwar keine wirkliche Erfahrung jemals völlig zureicht, aber doch jederzeit doch dazu gehörig ist“<sup>317</sup>.

Dass der Vernunftbegriff eine Erweiterung seiner Wirkung über alle mögliche Erfahrung beinhaltet, zeigt, dass es sich um die Handlungen des Vernunftvermögens handelt, denn nur Vernunftbegriffe können als transzendente Begriffe die Grenze der Erfahrung überschreiten und damit ein Ganzes der Erkenntnis aufgrund ihrer reflektierten und erschlossenen Begriffe anstreben. Denn mit diesen beiden Handlungen

---

<sup>317</sup> Kant, I.: Kritik der reinen Vernunft, A 310/B 367.

kann die Vernunft in Verbindung mit den heterogenen Begriffen des Verstandes kommen.

Die Rolle der „Transzendenz“ des Unbedingten der Erkenntnis ist sehr wichtig, wenn Kant versucht, das Verhältnis des „Unbedingten“ der Vernunft zu aller Erfahrung zu bestimmen:

„Wenn sie das Unbedingte enthalten, so betreffen sie etwas, worunter alle Erfahrung gehört, welches selbst aber niemals ein Gegenstand der Erfahrung ist: etwas, worauf die Vernunft in ihren Schlüssen aus der Erfahrung führt, und wonach sie den Grad ihres empirischen Gebrauchs schätzt und damit abmißt, niemals aber ein Glied der empirischen Synthesis ausmacht.“<sup>318</sup>

Das Unbedingte wird hier als ein Prinzip eines Ganzen der Vernunft dargestellt, das aufgrund des transzendenten Charakters der Vernunftbegriffe seine Wirkung auf alle Begriffe der Erfahrung ausübt, und zwar als die Idee, die in allen Begriffen des Verstandes enthalten ist.

Es handelt sich um eine „Welt“ aus reinen Begriffen. Daher sagt er, dass seine Funktion sich auf die Schätzung und Messung des empirischen Gebrauchs der empirischen Begriffe richtet, aber in keinem Fall als ein „Mitglied“ der empirischen Synthesis“ verstanden werden kann.

Die Unterscheidung der Produkte der Vernunft in zwei Arten von Begriffen, nämlich in „conceptus“ ratiocinati“ (richtig geschlossene Begriffe) und „conceptus ratiocinantis“ (vernünftelnde Begriffe) deutet auf die Suche des unbedingten Ganzen begrifflichen Ursprungs als die größte Vorstellung der Erkenntniseinheit vermittels des Vernunftschließens hin.

Denn nur die Vernunft kann als ein logisch-transzendentes Vermögen seine Wirkung auf reflektierte und geschlossene Begriffe ausüben, so dass es ihre Rolle spielen kann, nämlich beim Schließen, weil damit „die große Mannigfaltigkeit der Erkenntnis des Verstandes auf die kleinste Zahl der Prinzipien (allgemeiner Bedingungen) zu bringen und dadurch die höchste Einheit derselben zu bewirken“<sup>319</sup> ist. Diese Suche bedeutet auch, dass nicht alle Produkte des Vernunftschließens als echte Produkte anzusehen sind. Im nächsten Abschnitt möchten wir die Rolle der drei Vernunftideen als die „kleinste Zahl“ der Vernunftprinzipien bei der Bestimmung der größten Einheit untersuchen.

---

<sup>318</sup> Kant, I.: Kritik der reinen Vernunft, A 311/B 368.

<sup>319</sup> Kant, I.: Kritik der reinen Vernunft, A 305/B 361.

## 1.4 Die Beziehung der Vernunfteinheit auf die Vollständigkeit der Erkenntnis

Nachdem wir uns mit dem Gedanken des traditionellen Urteilsverhältnisses und der Alternative eines Vernunftvermögens, das den Zusammenhang der ganzen Erkenntnis „durchgängig“ bestimmen kann, und zwar durch einen Vernunftbegriff, befasst haben, besitzen wir nun das begriffliche Instrumentarium zur näheren Erklärung der Bedeutung der Einheit und der Vollständigkeit anhand der Vernunftkenntnis. Das Ziel dieses Abschnittes ist es aber keinesfalls, einen Vollständigkeitsbeweis vorzulegen, sondern zu klären, worauf sich die Vorstellung der Vollständigkeit und der Einheit der Erkenntnis von Kant richtet.

Wenn Kant in der Einleitung der „Transzendentalen Dialektik“ bemerkt, dass es sich in diesem Vernunftgebrauch um „eine bloß logische Vorschrift, sich im Aufsteigen zu immer höheren Bedingungen, der Vollständigkeit derselben zu nähern und dadurch die höchste uns mögliche Vernunfteinheit in unsere Erkenntnis zu bringen“<sup>320</sup>, handelt, betont er nichts anderes, als dass die Hauptaufgabe der „Transzendentalen Dialektik“ die Bestimmung der Vollständigkeit und die Einheit der Erkenntnis ist.

Bis jetzt haben wir immer beide Begriffe verwendet, aber ohne eine ausführliche Erklärung ihrer Ursprünge und Funktion innerhalb der Erkenntnis gegeben zu haben. Das Hauptziel dieses Abschnittes ist es zu beweisen, dass Kants Anliegen mit der Bestimmung der Vollständigkeit und der Einheit der Erkenntnis ist, dass beide Begriffe von Anfang an aus dem Gedanken des Prinzips des Unbedingten der Vernunft entstanden und nicht auf das Prinzip des Verstandes gerichtet sind.

Bei der Vorstellung seiner Urteilstafel innerhalb der „Transzendentalen Analytik“ kann man den Eindruck gewinnen, dass Kant die Vollständigkeit der Urteilstafel anhand des Verstandes zeigen kann:

„Die Funktionen des Verstandes können also insgesamt gefunden werden, wenn man die Funktionen der Einheit in den Urteilen vollständig darstellen kann. Daß dies aber sich ganz wohl bewerkstelligen lasse, wird der folgende Abschnitt uns vor Augen stellen“.<sup>321</sup>

Die erste Bemerkung ist, dass mit der obigen Darstellung des Verhältnisses der Funktionen des Verstandes zu den Funktionen der Einheit in den Urteilen die Vollständigkeit und die Einheit vorausgesetzt werden. In diesem Sinne betrachtet er die „Vollständigkeit“ als eine „doppelte Vollständigkeit“<sup>322</sup>, nämlich „die Einheit und die Ausbreitung der Erkenntnis nur vermittels der Erfahrung“. Die zweite Bemerkung hat mit dem Ort und dem Verfahren der Bestimmung der Vollständigkeit zu tun. Die frühere Auseinandersetzung mit der Beziehung des Gottesbegriffs auf das Urteil zeigt, dass mit der Ausdehnung des Daseins außerhalb des Urteils die Insuffizienz

---

<sup>320</sup> Kant, I.: Kritik der reinen Vernunft, A 309/B 365.

<sup>321</sup> Kant, I.: Kritik der reinen Vernunft, A 69/B 94.

<sup>322</sup> Höffe, O.: Immanuel Kant, 2. (durchgesehene) Auflage, München 1988, S. 164.

des kategorialen Verstandes bei der Bestimmung der Vollständigkeit der Urteilstafel evident wird und zwar innerhalb eines Grund-Folge-Verhältnisses.

Mit dem Gedanken der Vollständigkeit hat Kant sich schon am Anfang der „Kritik der reinen Vernunft“ beschäftigt, denn mit diesem Begriff hängt nicht nur die „Kritik der reinen Vernunft“ sondern die ganze Transzendental-Philosophie zusammen.

Denn die Vollständigkeit ist „nur vermittels einer Idee des Ganzen der Verstandes-erkenntnis und die daraus bestimmte Ableitung der Begriffe, welche sie ausmachen, mithin nur durch ihren Zusammenhang in einem System möglich“<sup>323</sup>.

In Bezug auf den Begriff „System“ muss man immer in Gedanken haben, dass Kant diesen Begriff einer anderen Art von Zusammenhang der Erkenntnistheile gegenüberstellt, nämlich derjenigen eines „bloß durch Versuche zustande gebrachten Aggregat(s)“<sup>324</sup>. Danach deutet der Begriff „Aggregat“ auf einen Zusammenhang, der nicht allen Gesetzen gemäß, sondern nur durch die Regeln des Verstandes allein zustande kommt.

Das „System“, von dem Kant spricht, wird nicht allein von der Spontaneität des Verstandes allein zustande gebracht, denn die Vollständigkeit der Urteilstafel als geschlossenes System setzt nicht ein Ganzes im Sinne eines Zusammenlegens von empirischen Teilen voraus, die vermittels der Kategorien hervorgebracht wird, sondern ein Ganzes des engen Zusammenhangs aller Teile „unserer Erkenntnis a priori“, d.h. auch der reinen Vernunft.

Wenn Kant den Ausdruck „alle unsere Erkenntnis“<sup>325</sup> verwendet, möchte er vor allem die Gesamtheit der Quelle unserer menschlichen Erkenntnis hervorheben, nämlich die Sinne, den Verstand und die Vernunft. Die Vernunft hat dabei die Aufgabe, „die höchste Einheit des Denkens“ zu erzeugen. Aber nicht nur die Einheit, sondern die Vollständigkeit, denn es war eine These von ihm, dass die Einheit erst durch die Vollständigkeit zu bewerkstelligen ist.

Die eigentliche Bedeutung des Begriffs „System“ kann man nur anhand der Idee der „Transzendental-Philosophie“ von Kant verstehen, denn sie „(...) ist die Idee einer Wissenschaft, wozu die Kritik der reinen Vernunft den ganzen Plan architektonisch, d.i. aus Prinzipien, entwerfen soll, mit völliger Gewährleistung der Vollständigkeit und Sicherheit aller Stücke, die dieses Gebäude ausmachen. Sie ist das System aller Prinzipien der reinen Vernunft“<sup>326</sup>.

Das „System aller Prinzipien der reinen Vernunft“ bedeutet auch, dass die Vollständigkeit des Systems nicht aus einem Prinzip begründet werden kann. Dass alle Prinzipien der Vernunft in einer gemeinsamen Quelle zu suchen sind. Dies hebt nicht nur den Gedanken eines Systems der Erkenntnis sondern auch den apriorischen Charakter hervor. Denn die Vernunft allein ist die eigentliche Quelle der „Prinzipien“, wie wir feststellen konnten,.

---

<sup>323</sup> Kant, I.: Kritik der reinen Vernunft, A 64 / B 89.

<sup>324</sup> Kant, I.: Kritik der reinen Vernunft, A 64/B 89.

<sup>325</sup> Kant, I.: Kritik der reinen Vernunft, A 298/B 355.

<sup>326</sup> Kant, I.: Kritik der reinen Vernunft, B 27.

Schon am Anfang der „Kritik der reinen Vernunft“, wo Kant sich zuerst mit der Darstellung der Verstandeserkenntnis und mit der Idee einer Vollständigkeit der Urteilstafel beschäftigt, macht er klar, dass die Vollständigkeit mit dem Begriff des Systems in Verbindung steht:

„Daß die Kritik nicht schon selbst Transzendental-Philosophie heißt, beruht lediglich darauf, daß sie, um vollständiges System zu sein, auch eine ausführliche Analysis der ganzen menschlichen Erkenntnis a priori enthalten müßte.“<sup>327</sup>

Zuerst muss man deutlich machen, dass Kant, indem er die Methode der „Kritik der reinen Vernunft“ dem Verfahren des ganzen Systems der „Transzendental-Philosophie gegenüber stellt, die Forderung, durch die Analysis bzw. die Ableitung die Vollständigkeit der Urteilstafel zu beweisen, nicht als eine ausreichende Bedingung für die Bestimmung des Systems der Erkenntnis betrachtet. Das Geschäft der „Kritik der reinen Vernunft“, nämlich „die Vollständigkeit in der Aufzählung, Klassifizierung und Spezifizierung der Begriffe a priori mithin nach Prinzipien a priori“ zu erreichen, setzt mehr als eine bloße Handlung des logischen Verstandes voraus, nämlich „(...) wenn Begriffe oder Prinzipien a priori nur allererst als ausführliche Prinzipien der Synthesis da sind, und ihnen in Ansehung dieser wesentlichen Absicht nichts ermangelt“<sup>328</sup>.

Die Vollständigkeit ist laut Kant, „(...) nur vermittels einer Idee des Ganzen der Verstandeserkenntnis a priori und die daraus bestimmte Ableitung der Begriffe, welche sie ausmachen, mithin nur durch ihren Zusammenhang in einem System möglich“<sup>329</sup>.

In diesem Satz bemerkt Kant, was wir gerade in Bezug auf die Vernunftserkenntnis erwähnt haben, nämlich dass die Vollständigkeit durch Ableitung allein von Begriffen nicht bewiesen werden soll. Die Idee der Vollständigkeit der Urteilstafel ist demnach das Produkt der Verstandeshandlungen in Urteilen, d.h. sie entsteht ursprünglich aus dem Verstand, aber der Beweis findet vermittels eines logisch-transzendentalen Systems der Vernunft statt.

Die Auseinandersetzung mit dem Verhältnis des Gottesbegriffs zu dem Begriff des Urteils zeigte, dass das Ganze vermittels des Subjekt-Prädikat-Verhältnisses<sup>330</sup> unmöglich ist, denn es ist ein natürliches Bedürfnis der Vernunft, die Grenze der sinnlichen Welt zu überschreiten. Der andere wichtige Aspekt dieser Unterscheidung war die Art und Weise der Vollständigkeit, die beide Welten vereinigen könnte, das Problem, das er erst in der „Kritik der reinen Vernunft“ zu lösen versucht.

Was die „Kritik der reinen Vernunft“ in den ersten Absätzen der „Transzendentalen Dialektik“ zum Ausdruck bringt, ist das Ergebnis der Untersuchungen der vorkritischen Schriften in Bezug auf die Unmöglichkeit der Bestimmung der Einheit und Vollständigkeit vermittels des kategorialen Verstandes.

---

<sup>327</sup> Kant, I.: Kritik der reinen Vernunft, B 27.

<sup>328</sup> Kant, I.: Kritik der reinen Vernunft, A 14.

<sup>329</sup> Kant, I.: Kritik der reinen Vernunft, A 64/B 89.

<sup>330</sup> Dabei muss man sich daran erinnern, dass das Subjekt-Prädikat-Verhältnis ein beschränktes Verhältnis der sinnlichen Welt darstellt, die Idee aber einer Ganzheit der gesamten Erkenntnis nur im Sinne eines Grund-Folge-Verhältnisses verstehen lässt, denn das Verhältnis der Einheit zur Vielheit in diesem letzten Verhältnis ist nicht Verstandesmittel, das immer mit der Sinnlichkeit verbunden ist, sondern reiner Vernunftbegriff.

Mit der Darstellung der Beziehung der Verstandeserkenntnis auf die Vernunftserkenntnis durch eine Grund-Folge-Beziehung wird gezeigt, dass die Vollständigkeit der Urteilstafel erst durch die Bestimmung des Grundsatzes der Vernunft erfolgen kann. Denn darin liegt die Idee eines systematischen Ganzen von allen Prinzipien der Vernunft a priori, nämlich „(...) zu dem bedingten Erkenntnis des Verstandes das Unbedingte zu finden, womit die Einheit desselben vollendet wird“<sup>331</sup>.

Die Suche nach der Vollständigkeit und Einheit hat in diesem oben genannten Sinne mit dem „Unbedingten“ als die Idee eines Ganzen zu tun, das zur Vollständigkeit und Einheit der gesamten Erkenntnis führen kann, und zwar durch die Prinzipien der Vernunft.

Es soll aber klar werden, dass dieses „Unbedingte“ der Vernunft als die „Vollständigkeit“, die als eine begriffliche Vollständigkeit verstanden werden soll, ohne den kategorialen Verstand nicht zustande gebracht werden kann. Ein zweiter und wichtiger Aspekt ist die Rolle der Modalkategorien. Die „Vollständigkeit“ setzt damit nicht nur das quantitative, sondern auch das qualitative Moment der Urteils-erkenntnis voraus. Durch die Modalkategorien vertieft man den Ursprung und die Allgemeinheit des Vernunftprinzips:

„Um aber ein solches Prinzip auszufinden, sehe ich mich nach einer Verstandeshandlung um, die alle übrige enthält, und sich nur durch verschiedene Modifikationen oder Momente unterscheidet, das Mannigfaltige der Vorstellungen unter die Einheit des Denkens überhaupt zu bringen.“<sup>332</sup>

Im obigen Satz versucht Kant die intime Beziehung der Verstandeshandlung zu der Vernunft bei der Bildung einer gemeinsamen Einheitsvorstellung, die eine Verbindung der quantitativen Einheit mit der qualitativen voraussetzt, darzustellen. Denn der kategoriale Verstand in seiner ursprünglichsten Form, nämlich bei der Bestimmung der „Einheit des Denkens überhaupt“, hat nichts mehr mit der quantitativen Einheit der Kategorien sondern mit einer qualitativen Einheit zu tun, die der Vollständigkeit der Vernunft entspricht. Der Begriff „Prinzip“, von dem Kant hier spricht, enthält die Vorstellung einer qualitativen und gleichsam einer quantitativen Vollständigkeit aller Urteilsfunktionen der Urteilstafeln überhaupt. Er umfasst damit alle „Modi“ in sich einschließlich der quantitativen.

Ein wichtiger Aspekt des Zusammenhangs beider Erkenntnisformen, nämlich des Verstandes und der Vernunft, sind ihre Verhältnisse zu dem Begriff der „Dinge überhaupt“:

„Diese vermeintlich transzendenten Prädikate der Dinge sind nichts anderes als logische Erfordernisse und Kriterien aller Erkenntnis der Dinge überhaupt, und legen ihr die Kategorien der Quantität, nämlich der Einheit, der Vielheit und der Allheit, zum Grunde (...)“<sup>333</sup>

Kant sieht von Anfang an den formal-logischen Ursprung der „transzendenten Prädikate“, d.h. die sich durch Operationen des Denkens in Urteilen bilden, auch eine notwendige Bestimmung der Dinge an sich aufgrund einer qualitativen Vorstellung der Vollständigkeit.

---

<sup>331</sup> Kant, I.: Kritik der reinen Vernunft, A 307/B 364.

<sup>332</sup> Kant, I.: Prol. § 39, A 119.

<sup>333</sup> Kant, I.: Kritik der reinen Vernunft, B 114.

Diese Verbindung der formalen Verstandeserkenntnis mit der Vernunft mittels dieser transzendentalen Prädikate in einem Prinzip des Unbedingten wird als die „Übereinstimmung der Erkenntnis mit sich selbst“ definiert, wenn er anmerkt, dass die „(...) Definition, in der die Einheit des Begriffs, die Wahrheit alles dessen, was zunächst aus ihm abgeleitet werden mag, endlich die Vollständigkeit dessen, was aus ihm gezogen worden, zur Herstellung des ganzen Begriffs das Erforderliche desselben ausmacht; oder so ist auch das Kriterium einer Hypothese die Verständlichkeit des angenommenen Erklärungsgrundes oder dessen Einheit (ohne Hülfs-hypothese) die Wahrheit (Übereinstimmung unter sich selbst und mit der Erfahrung) der daraus abzuleitenden Folgen, und endlich die Vollständigkeit des Erklärungsgrundes zu ihnen, die auf nichts mehr noch weniger zurückweisen, als in der Hypothese angenommen worden und das, was a priori synthetisch gedacht war, a posteriori analytisch wieder liefern und dazu zusammenstimmen“<sup>334</sup>.

Sicherlich richtet sich der Ausdruck „Übereinstimmung der Erkenntnis mit sich selbst“ auf eine letzte Operation, wo alle Erkenntnisse zusammenkommen müssen, nämlich auf die „transzendente Apperzeption“ als den höchsten Ort<sup>335</sup> der Bestimmung der Erkenntniseinheit überhaupt. Diesen Zusammenhang bringt Kant in den „Prolegomena“ zum Ausdruck: „Um ein solches Prinzipium auszufinden, sehe ich mich nach einer Verstandeshandlung um, die alle übrige enthält, und sich nur durch verschiedene Modifikationen oder Momente unterscheidet, das Mannigfaltige der Vorstellung unter die Einheit des Denkens überhaupt zu bringen (...)“<sup>336</sup>.

Diesen Punkt der Beziehung der transzendentalen Apperzeption auf die Vollständigkeit werden wir noch ausführlicher behandeln müssen, denn dies betrifft den Kernpunkt der Suche nach der Vernunfteinheit, nämlich nach ihrem qualitativen Charakter.

Mit anderen Worten kann man feststellen, dass die „höchste Einheit“ der Erkenntnis zwischen dem Ganzes-Teil-Verhältnis des Verstandes und dem Grund-Folge-Verhältnis der Vernunft nur durch die Annahme eines Prinzips als eine „Hypothese“, die beide Erkenntnisvermögen verbinden kann, zustande kommt.

Kant geht von der Annahme einer Hypothese als ein Prinzip aus, das einen formallogischen Ursprung hat, aber einen transzendentalen Grund.

Daraus ergibt sich, dass diese Vollständigkeit, die in der Beziehung des Verstandes auf die Vernunft resultiert, nur eine qualitative Vollständigkeit sein kann, weil nur die qualitative Vollständigkeit die Idee eines ursprünglichen Ganzen der Erkenntnis enthält, und zwar durch eine Operation des Verstandes.

Was Kant aber unter dem Gedanken einer Ganzheit der Erkenntnis versteht, wo der Verstand seinen Beitrag leisten soll, möchten wir im nächsten Abschnitt behandeln, nämlich „die Einheit der mannigfaltigen Erkenntnisse unter einer Idee. Diese ist der

---

<sup>334</sup> Kant, I.: Kritik der reinen Vernunft, B 115.

<sup>335</sup> L. Krüger ist der Autor, der in der letzten Zeit versucht hat die besondere Rolle der Vernunft als den Bestimmungsort der Vollständigkeit der Erkenntnis hervorzuheben, in: Kantstudien Bd. 59, „Wollte Kant die Urteilstafel beweisen?“, 1968, S. 333ff.

<sup>336</sup> Kant, I.: Prolegomena zu einer jeden künftigen Metaphysik, die als Wissenschaft wird auftreten können, AA Bd. IV, § 39, A 119.

Vernunftbegriff von der Form eines Ganzen, so fern durch denselben der Umfang des Mannigfaltigen so wohl, als die Stelle der Teile untereinander, a priori bestimmt wird“<sup>337</sup>.

## **2. Die Vernunftideen als Prinzipien der Einheit und Vollständigkeit der Erkenntnis**

### **2.1 Der Begriff der Idee als eine Einheit außerhalb des menschlichen Denkens**

Bevor Kant sich mit dem Begriff der „transzendentalen Ideen“ als Art des Vernunft-Ganzen innerhalb der „Transzendentalen Dialektik“ auseinandersetzt, behandelt er den Begriff der Idee, um eine klare Unterscheidung zwischen seiner Vorstellung dieses Begriffs und seiner Vorgänger zu machen.

Er geht von dem Gedanken der Idee von Plato aus, die sich aber bei der Bestimmung seines Begriffs der Vernunfteinheit, von ihm unterscheidet.

In seiner Darstellung über den Bezug des Ideenbegriffs von Plato auf den von Kant scheint uns, dass Svend Andersen zu weit geht, wenn er in diesem Zusammenhang bei Kant einen direkten Anschluss an die Idee von Plato sieht:

„Nun bezeichnet Kant bekanntlich die Vernunftbegriffe als transzendente Ideen, indem er Idee im Anschluß an Platon und gegen den Cartesianismus und den englischen Empirismus folgendermaßen definiert: Sie ist ein notwendige(r) Vernunftbegriff, dem kein kongruirender Gegenstand in den Sinnen gegeben werden kann“.<sup>338</sup>

Kant entwickelt seinen Begriff der Idee aus der Vorstellung von Plato, nämlich die Idee als etwas unabhängig von den Sinnen. Denn Kant selbst merkt an, dass sie etwas ist, „(...) was nicht allein niemals von den Sinnen entlehnt wird, sondern welches sogar die Begriffe des Verstandes, mit denen sich Aristoteles beschäftigte weit übersteigt, indem in der Erfahrung niemals etwas Kongruirendes angetroffen wird“<sup>339</sup>.

Der Versuch, seinen Ideenbegriff als Anschluss an den von Plato anzusehen, ist aber problematisch. Denn dass Kant auch wie Plato die Ideen als ein Produkt „aus der höchsten Vernunft“<sup>340</sup>, ansieht, sagt nicht, dass sie denselben Ursprung haben, denn während für Kant die Vernunft die eigentliche Quelle der Ideen ist, d.h. innerhalb des denkenden Subjektes, sucht Plato sie in den himmlischen Bereichen.

Laut Platon, bemerkt Kant, „ (...) flossen sie aus der höchsten Vernunft aus, von da sie der menschlichen zuteil geworden, die sich aber jetzt nicht mehr in ihrem ur-

---

<sup>337</sup> Kant, I.: Kritik der reinen Vernunft, A 832/B 860.

<sup>338</sup> Andersen, S.: Ideal und Singularität. Über die Funktion des Gottesbegriffes in Kants theoretischer Philosophie. Berlin/New York 1983, S. 179. Svend Andersen stützt sich an dieser Stelle auf die A 327/B 383 der Kritik der reinen Vernunft.

<sup>339</sup> Kant, I.: Kritik der reinen Vernunft, A 313/B 370.

<sup>340</sup> Kant, I.: Kritik der reinen Vernunft, A 313/B 370.

sprünglichen Zustände befindet, sondern mit Mühe die alten, jetzt sehr verdunkelten, Ideen durch Erinnerung (die Philosophie heißt) zurückrufen muß<sup>341</sup>.

Obwohl Kant mit dem Gedanken der Unabhängigkeit der Ideen von den Sinnen mit Plato übereinstimmt, ist er in Bezug auf ihre eigentliche Quelle vollständig anderer Meinung, wie aus dem obigen Satz leicht geschlossen werden kann. Dieser Unterschied ist außerordentlich wichtig, weil sie eben über die Rolle der Ideen innerhalb der gesamten Erkenntnis entscheidet.

Dass die Ideen sowohl nach Kant als auch Plato weiter gehen als sinnliche Gegenstände, belegt die „Kritik der reinen Vernunft“, weil die Ideen „(...) viel weiter gehen, als das irgendein Gegenstand, den Erfahrung geben kann, jemals mit ihnen kongruieren könne, die aber nichtsdestoweniger ihre Realität haben und keineswegs bloße Hirngespinnste sind“<sup>342</sup>.

Mit der Unterscheidung der Ideen von „bloßen Hirngespinnsten“ möchte Kant sicherlich diejenige Betrachtung der Ideen widerlegen, die nur die formale Logik bei der Erkenntnis der Gegenstände in Betracht ziehen und die letzte als Dinge sich ansehen, man hat aber in Wirklichkeit mit Erscheinungen zu tun. Er grenzt die Ideen von solchen Hirngespinnsten ab. Daher sein scharfer Vorwurf an Plato: „Die Ideen sind bei ihm Urbilder der Dinge selbst und nicht bloß Schlüssel zur möglichen Erfahrung wie die Kategorien“<sup>343</sup>.

Mit dem obigen Satz distanziert sich Kant endgültig von den Gedanken, dass die Idee als Abbildungen von Dingen an sich außerhalb der menschlichen Vernunft existieren aber auch von der Idee im Sinne des reinen Verstandes.

Somit sind wir wieder am Ausgangspunkt unserer Diskussion angelangt, nämlich bei der Unterscheidung der Begriffe von „Phaenomena“ und „Noumena“. Wie wir uns erinnern, so ist „Phaenomenon“ eine Einheit eines sinnlichen Gegenstandes und zwar eines empirischen Gegenstandes.

Diese Einheit hat mehr mit der Einheit bloßer Sinnlichkeit zu tun, wobei man den Aspekt der Einheit des kategorialen Verstandes isolieren muss. Bei einer weiteren Bildung der Erkenntniseinheit folgt der „transzendente Gegenstand =X“, der durch den kategorialen Verstand definiert wird. Diese kategoriale Verstandeseinheit wandelt sich bis zur Vorstellung des „Noumenons“ in negativer Bedeutung um. Dieser Begriff des „Noumenons“ soll als eine Einheit und zwar eine innere Einheit der Sinnenwelt gelten, die nach Kant einen leeren Raum für das Denken schaffen soll.

Der Ideenbegriff, den Kant bei der Bestimmung der Rolle der Ideen innerhalb der Vernunft einführt, beinhaltet die Vorstellung eines Noumenons der Vernunft, die sich von Platos Ideenbegriff unterscheidet insbesondere in Bezug auf seinen Ursprung. Der besondere Schwerpunkt der metaphysischen Betrachtung des Ideenbegriffs liegt auf der Bestimmung seiner Beziehung zur Verstandeseinheit, denn das „Noumenon“ als eine Bestimmung der Verstandeseinheit kann nur als eine negative Grenzbestimmung der „Phaenomena“ dienen. Was aber die „Kritik der reinen Vernunft“

---

<sup>341</sup> Kant, I.: Kritik der reinen Vernunft, A 313/B 370.

<sup>342</sup> Kant, I.: Kritik der reinen Vernunft, A 314/B 371.

<sup>343</sup> Kant, I.: Kritik der reinen Vernunft, A 313/B 370.

fordert, übertrifft die Grenze der bloßen Bestimmung der Verstandeseinheit, denn sie fordert die „Vollständigkeit des Systems“<sup>344</sup>.

Kant erhebt die Ansprüche auf die Suche nach der „Vollständigkeit des Systems“ außerhalb der „Transzendentalen Analytik“, nämlich innerhalb der „Transzendentalen Dialektik“. Er merkt an: „(...) die Kritik des reinen Verstandes erlaubt es also nicht, sich ein neues Feld von Gegenständen, außer denen die ihm als Erscheinungen vorkommen können, zu schaffen, und in intelligible Welten, sogar nicht einmal in ihren Begriff, auszuschweifen“<sup>345</sup>.

Diese einschränkende Funktion der „Kritik des reinen Verstandes“<sup>346</sup> sieht man vor allem durch den Begriff des „Noumenons“ in negativer Bedeutung, der durch den kategorialen Verstand zustande kommt. Denn Kant unterscheidet die Kategorie und die Idee so, dass der Begriff Kategorie, in dem Begriff der „Kritik des reinen Verstandes“ nur in der Form vorhanden ist, was die Beziehung auf die Sinnlichkeit hervorbringen kann, nämlich sinnliche Gegenstände.

Daher stellt Kant den Begriff des Verstandes als eine „Notio“ und die Idee als einen „Begriff aus Notionen“ dar<sup>347</sup>. Dass die „Idee“ aus vielen anderen Verstandesbegriffen besteht bedeutet, dass ihr ein höherer Grad an Vollständigkeit zugestanden wird. In der „Kritik der reinen Vernunft“, wo Kant sich mit dem Begriff der „Idee“ beschäftigt, kommt diese größere Vollständigkeit der Erkenntnis durch das mittelbare Verhältnis der Vernunftbegriffe zu den Urteilen der sinnlichen Erkenntnis und zwar vermittels des Vernunftschlusses zum Ausdruck.

Es ist nicht zufällig, dass Kant unmittelbar nach der Darlegung der Rahmenbedingungen der Bestimmung „Vollständigkeit des Systems“, sich der Untersuchung des Ursprungs der Ideen widmet und zwar innerhalb des menschlichen Vernunftvermögens vermittels der Funktion des Vernunftschlusses.

## **2.2 Die Transzendentalen Ideen als Einheiten der Vernunftvollständigkeit**

Kant führt in der „Kritik der reinen Vernunft“ den Begriff der „Transzendentalen Ideen“ vor allem ein, um eine größere Vollständigkeit als die der Kategorien des Verstandes begründen zu können.

Durch diese „Vollständigkeit“ der Vernunftideen strebt er danach, das Ziel zu erreichen, das er sich am Anfang der „Transzendentalen Dialektik“ stellte, nämlich die Erkenntnis beginnend mit den Sinnen und vermittels des Verstandes bis zur Bestimmung der höchsten Einheit innerhalb der Vernunft darstellen zu können. Denn das letzte Erkenntnisvermögen ist das einzige, das in der Lage ist, „(...) den Stoff der Anschauung zu bearbeiten und unter die höchste Einheit des Denkens zu bringen“<sup>348</sup>.

Damit handelt es sich bei der Suche einer Ganzheit der gesamten Erkenntnis in erster Linie um ein inneres Bedürfnis des menschlichen Denkens.

---

<sup>344</sup> Kant, I.: Kritik der reinen Vernunft, A 289/B 290.

<sup>345</sup> Kant, I.: Kritik der reinen Vernunft, A 289/B 345.

<sup>346</sup> Dieser Ausdruck wurde von ihm absichtsvoll verwendet, denn er steht im Gegensatz zu der „Kritik der reinen Vernunft“, die eine Untersuchung über die Grenze des Sinnlichen hinaus ist.

<sup>347</sup> Kant, I.: Kritik der reinen Vernunft, A 320/B 376-377.

<sup>348</sup> Kant, I.: Kritik der reinen Vernunft, A 298-299/B 355.

Der Gedanke einer Suche nach der letzten Erkenntniseinheit ist sicherlich nicht von Kant sondern ein altes philosophisches Problem. Der Beitrag von Kant besteht darin, den Ursprung dieser Einheit innerhalb des Subjektes selbst zu suchen. Diese subjektive Begründung unserer Erkenntnis vermittelt der transzendentalen Ideen soll anhand der Erklärung der Vernunftseinheit und der Möglichkeit der ontologischen Bedeutung dieser Vernunftbegriffe entscheidend sein.

Denn was uns die reinen Verstandesbegriffe liefern, ist eine bedingte Vollständigkeit der Erscheinungswelt. Diese reinen Vernunftbegriffe ermöglichen eine Vollständigkeit, die sich sowohl auf die unvollendete Einheit des reinen Verstandes, aber auch auf ein Unbedingtes-Ganzes der Vernunftkenntnis bezieht.

Die reinen Vernunftbegriffe bzw. die Vernunftideen bringen also vermittelt höherer Bedingungen eine Vollständigkeit hervor, die sich nach dem Unbedingten richtet und unterscheidet sich von allen erwähnten Vorstellungen der Vollständigkeit der Verstandeserkenntnis. Um diesen Sachverhalt der Vernunftideen bei der Bestimmung der höchsten Erkenntniseinheit erklären zu können, unternimmt Kant die Aufgabe, diese reinen Vernunftbegriffe als ein Produkt der Funktion des Vernunftschlusses darzustellen.

Um diese besondere Ganzheit der Vernunftideen als Produkt des Vernunftschlusses erklären zu können, verwendet Kant den Begriff der „Allgemeinheit“, der mehr als die früheren Vorstellungen der Allgemeinheit in Bezug auf den Verstand bedeutet, denn diese beziehen sich auf eine Allgemeinheit, die auf die sinnliche Anschauung eingeschränkt ist.

„Die Funktion bei ihren Schlüssen bestand in der Allgemeinheit der Erkenntnis nach Begriffen, und der Vernunftschluß selbst ist ein Urteil, welches a priori in dem ganzen Umfange seiner Bedingung bestimmt wird.“<sup>349</sup>

Der Begriff des „Vernunftschlusses“ als ein Urteil der Vernunft in dem obigen Satz enthält mehr als alle anderen Urteile, die durch den Verstand allein zustande kommen, denn aus dem Begriff der logischen Vernunft haben wir gelernt, dass „(...) die vollendete Größe des Umfanges, in Beziehung auf eine besondere „Bedingung“ gerichtet ist, nämlich auf die „Allgemeinheit“. D.h. es handelt sich um die Allgemeinheit des Vernunftschlusses, die sich auf die „Totalität der Bedingungen“<sup>350</sup> bezieht.

Wir haben gewissermaßen schon die Funktion des Vernunftschlusses beim Urteilen abgehandelt, daher werden wir uns an dieser Stelle mehr auf die Bedeutung der „Allgemeinheit“ des „Obersatzes“ der Vernunft konzentrieren, denn was wir zu erklären versuchen, ist die Vollständigkeit der Erkenntnis.

Was die Beziehung der Allgemeinheit der Vernunft auf den Begriff der „Totalität“ liefert, ist eine Definition des Vernunftbegriffs, wonach dieser Begriff „von der Totalität der Bedingungen zu einem gegebenen Begriff des Bedingten“ abgeleitet werden kann.

---

<sup>349</sup> Kant, I.: Kritik der reinen Vernunft, A 321/B 378.

<sup>350</sup> Kant, I.: Kritik der reinen Vernunft, A 322/B 379.

„Da nun das Unbedingte allein die Totalität der Bedingungen möglich macht, und umgekehrt die Totalität der Bedingungen jederzeit selbst unbedingt ist; so kann ein reiner Vernunftbegriff überhaupt durch den Begriff des Unbedingten, sofern er einen Grund der Synthesis des Bedingten enthält, erklärt werden.“<sup>351</sup>

Das Unbedingte tritt nicht als eine bestimmte Allgemeinheit auf, sondern als eine Allgemeinheit, mit der alle möglichen Begriffe der Vernunft verbunden sind, daher betont Kant, dass der Vernunftbegriff das Unbedingte zum Inhalt hat.

Die Vernunftbegriffe, die sich auf dieses Unbedingte als ein Ganzes der gesamten Erkenntnis beziehen müssen, leitet Kant nach dem Verfahren der Ableitung der reinen Verstandesbegriffe ab, die er aus der Urteilstafel entwickelt.

Danach gibt es so viele Vernunftbegriffe wie reine Verstandesbegriffe: Es gibt „erstlich ein Unbedingtes der kategorischen Synthesis in einem Subjekt, zweitens der hypothetischen Synthesis der Glieder der Einteilung einer Reihe, drittens der disjunktiven Synthesis der Teile in einem System“<sup>352</sup>.

Mit dem Ausdruck „in einem System“ deutet Kant darauf hin, dass die drei Formen der Vernunftsynthesis als „Stammleiter der Vernunftbegriffe“ auf einen konkreten Punkt gerichtet sind.

Es sind, wie er betont, „Vernunftbegriffe der Totalität in der Synthesis der Bedingungen wenigstens als Aufgaben, um die Einheit des Verstandes, womöglich, bis zum Unbedingten fortzusetzen, notwendig und in der Natur der menschlichen Vernunft gegründet, es mag auch übrigens diesen transzendentalen Begriffen an einem ihnen angemessenen Gebrauch in concreto fehlen, und sie mithin keinen anderen Nutzen haben, als den Verstand in die Richtung zu bringen, darin sein Gebrauch, indem er aufs äußerste erweitert, zugleich mit sich selbst durchgehends einstimmig gemacht wird.“<sup>353</sup>

Jeder Vernunftbegriff hat, wie Kant hier anmerkt, eine Aufgabe als eine konkrete Form des Unbedingten der Vernunft. Diese Aufgaben umfassen nicht nur die prädikativen Teile der Verstandeserkenntnis und der Vernunft, sondern auch das innere des Dinges selbst. Dieses Verfahren entspricht der gesuchten Vollständigkeit der Erkenntnis. Diese Aufgaben sind doppelt, indem nicht nur die prädikativen Teile der Verstandeserkenntnis mit der Vernunft verbunden werden, sondern auch das Ding selbst in engen Zusammenhang mit den innerlichen Teilen gebracht wird. Dieses Verfahren entspricht der gesuchten Vollständigkeit der Erkenntnis. In diesem Sinne verwendet er das Wort absolut, „(...) um bloß anzuzeigen, daß etwas von einer Sache an sich selbst betrachtet und also innerlich gelte“<sup>354</sup>.

In diesem Gedanken „etwas von einer Sache an sich selbst“ zu betrachten, gibt es aber keinen Widerspruch mit den fundamentalen Thesen der Sinnlichkeitstheorie von Kant, wonach die Erscheinungen und nicht die Dinge an sich die einzigen Gegenstände sind, die uns unmittelbar gegeben werden können. In der „Transzendentalen Dialektik“ geht es um die Begründung einer Vollständigkeit der Erkenntnis

---

<sup>351</sup> Kant, I.: Kritik der reinen Vernunft, A 322/B 379.

<sup>352</sup> Kant, I.: Kritik der reinen Vernunft, A 322/B 379.

<sup>353</sup> Kant, I.: Kritik der reinen Vernunft, A 323/B 380.

<sup>354</sup> Kant, I.: Kritik der reinen Vernunft, A 324/B 381.

vermittels der Vernunftbegriffe zu begründen. Dafür muss man annehmen, was Kant am Anfang der „Transzendentalen Logik“ feststellt, nämlich „daß die subjektive Notwendigkeit einer gewissen Verknüpfung unserer Begriffe, zugunsten des Verstandes, für eine objektive Notwendigkeit, der Bestimmung der Dinge an sich selbst, gehalten wird.“<sup>355</sup>

Die Schwierigkeit bei der Suche nach einem „absoluten Ganzen“ der Erkenntnis liegt darin, dass die Begriffe des Verstandes und der Vernunft unterschiedliche Funktionen innerhalb dieses Ganzen ausüben:

„Daher ist der objektive Gebrauch der reinen Vernunftbegriffe jederzeit transzendent indessen daß der von den reinen Verstandesregeln, seiner Natur nach, jederzeit immanent sein muß, indem er sich bloß auf mögliche Erfahrung einschränkt.“<sup>356</sup>

Der transzendente Charakter der Vernunftbegriffe erlaubt die Bestimmung eines Ganzen der Erkenntnis, indem ihre Wirkung auf Objekte als Dinge an sich ausgeübt wird, die aber schon von Anfang an in der „Transzendentalen Ästhetik“ ausgeschlossen ist.

Der Gedanke der „transzendentalen Ideen“ dient der Bezeichnung der reinen Vernunftbegriffe, denn dies beinhaltet die Vorstellung eines notwendigen Vernunftbegriffs „dem kein kongruierender Gegenstand in den Sinnen gegeben werden kann.“<sup>357</sup>

Der Hinweis auf den Notwendigkeitscharakter der Vernunftbegriffe stellt beim Vergleich mit den Begriffen des reinen Verstandes keine große Unterscheidung dar, sondern er zeigt Anwendungsmöglichkeiten von Erkenntnisbegriffen. Indem dem Vernunftbegriff kein adäquater Gegenstand belegt werden kann, macht er sich von der sinnlichen Anschauung und damit des Verstandes selbständig.

Trotz der Erweiterung der Vollständigkeit der Erkenntnis sieht Kant bei der Suche nach dem Unbedingten-Ganzen vermittels der Vernunftideen eine Begrenzung der Ausübung der Wirkung dieser Begriffe, denn wenn dieses Ganze „nur eine Idee“ ist, „da wir dergleichen niemals im Bilde entwerfen können, so bleibt es ein Problem ohne alle Auflösung.“<sup>358</sup>

An dieser Stelle können wir die Bedeutung der Unterscheidung des „Noumenons“ im positiven und negativen Sinne nochmal zum Ausdruck bringen, denn die Vorstellung des „Noumenons“ innerhalb der Vernunftidee beinhaltet mehr als die des reinen Verstandesbegriffs, weil sie aufgrund ihrer größeren Allgemeinheit zur Bestimmung der Vollständigkeit und Einheit der Erkenntnis beitragen können. Denn die Vernunftbegriffe sind ohne Zweifel Ganzheiten von intelligiblem Ursprung. Sie sind also „Noumena“. Indem man sie „nur“ als „Ideen“ betrachtet, hat man mit einem „absoluten Ganzen aller Erscheinungen“ zu tun, die das mehr ist als die bloße Vorstellung des „Noumenons“ als „Grenzbegriff“ der sinnlichen Anschauung. Denn der Akzent liegt hier auf dem Begriff „alle“, der auf die Abwesenheit jeder Mannigfaltigkeit der Dinge hindeutet.

---

<sup>355</sup> Kant, I.: Kritik der reinen Vernunft, A 297/B 353.

<sup>356</sup> Kant, I.: Kritik der reinen Vernunft, A 327/B 383.

<sup>357</sup> Kant, I.: Kritik der reinen Vernunft, A 327/B 383.

<sup>358</sup> Kant, I.: Kritik der reinen Vernunft, A 328/B 384.

Was Kant in der „Transzendentalen Dialektik“ in Bezug auf den Noumenonsbegriff! hinzufügt hat mit der Hervorhebung des Wortes „alle“ zu tun, denn dieses Wort öffnet dem Subjekt den Raum für einen anderen Bereich der Erkenntnis, und zwar für die praktische Vernunft. Diese neue Möglichkeit des Subjektes wird die Rolle der Vernunftbegriffe nicht beeinflussen, aber doch erweitern können. Denn es geht um anderes, „(...) weil es im praktischen Gebrauch des Verstandes ganz allein um die Ausübung nach Regeln zu tun ist, so kann die Idee der praktischen Vernunft jederzeit wirklich, obzwar nur zum Teil, in concreto gegeben werden, ja sie ist die unentbehrliche Bedingung jedes praktischen Gebrauchs der Vernunft“<sup>359</sup>.

Dieses „allein“ bedeutet, dass in der theoretischen Philosophie die reinen Begriffe eine Doppelfunktion haben, nämlich als Begriffe und auch als Regeln.

In diesem Sinne muss man sich klarmachen, dass Kant mit dem Begriff „Regel“ außer dieser Doppelfunktion der Begriffe innerhalb der theoretischen Vernunft den Bezug auf die praktische Vernunft betonen möchte. Denn innerhalb der theoretischen Vernunft beziehen sich die reinen Vernunftbegriffen allein auf die reinen Verstandesbegriffe.

Der Regelbegriff bedeutet hier eher eine Beziehung a priori der Allgemeinheit bzw. eines Prinzips der Verstandesbegriffe in der Synthesis der Erscheinungen. Es handelt sich um ein Prinzip a priori zur Bestimmung von Einheiten von einzelnen Gegenständen. Aber innerhalb der „Transzendentalen Dialektik“ bezieht sich der Begriff „Regel“ auf das Prinzip im eigentlichen Sinne, denn damit wird die Einheit „aller“ Erscheinungen gesucht.

Es gibt einen anderen Aspekt der Vernunftidee als „Noumenon“, der dazu beitragen kann, seine Wirkung auf die Bildung der größten Erkenntniseinheit zu erklären, nämlich die Bedeutung des Noumenons in positiver Bedeutung innerhalb der Vernunft. Es wurde schon festgestellt, dass der Vernunftidee Kants zufolge kein „kongruierender Gegenstand“ gegeben werden kann. Dieser Gedanke macht es möglich, dass die Wirkung des „Noumenons“ in positiver Bedeutung innerhalb der Vernunft-erkenntnis erklärt werden kann. Denn dass man das Noumenon in die Schein-Idee überführt heißt, dass „in Noumenon als positiver Begriff sich die Problem-Idee nicht erschöpft und weil sich der Widerspruch nur an das Noumenon ansetzt, deshalb vernichtet der Widerspruch zwar das Noumenon, vernichtet dagegen nicht die seiende Idee“<sup>360</sup>.

Diese Bemerkung von Heinemann in Bezug auf die weitere Wirkung des Noumenons als Idee in positiver Bedeutung hat Konsequenzen für die Problem-Idee, weil demnach die Idee etwas in sich enthält, was Kant als das „Unbedingte“ bezeichnet, auch wenn gezeigt wird, dass das Noumenon als Idee eine immer „vollendetere Größe des Umfangs, in Beziehung auf eine (...) Bedingung“ hat, d.h. eine Allgemein-

---

<sup>359</sup> Kant, I.: Kritik der reinen Vernunft, A 328/B 385.

<sup>360</sup> Heinemann, F.: Der Aufbau von Kants Kritik der reinen Vernunft und das Problem der Zeit, Gießen 1913. „Das Sein der Erkenntnis ist Sein der Relationen. Die Substanz ist nur eine Substanz für die Relationen. Die Relationen herrschen, die Substanz soll aufgelöst werden in Relationen. Das Seiende ergreift die Substanz vor den Relationen; die Substanz ist das Primäre, an das sich die Relationen nur anzuheften haben und dem die Relationen äußerlich sind“, S. 219.

heit der Erkenntnis<sup>361</sup> hervorbringt und nicht als Noumenon im positiven Sinne verstanden werden kann.

Aus dieser Allgemeinheit der Erkenntnis ergibt sich die Totalität der Bedingungen, was Kant durch die von uns schon erwähnten drei Formen des Unbedingten darstellt.

Kant hebt am Ende des Abschnitts über die „Transzendentalen Ideen“ noch einmal hervor, dass eine Totalität der Bedingungen gegeben sein muss, denn sie ist als eine Forderung der Vernunft zu verstehen, die „ihr Erkenntnis als a priori bestimmt und als notwendig ankündigt, entweder an sich selbst, und dann bedarf es keiner Gründe, oder, wenn es abgeleitet ist, als ein Glied einer Reihe von Gründen, die selbst unbedingterweise wahr ist“<sup>362</sup>.

Unter dem Begriff „Forderung der Vernunft“ kann man eine rechtmäßige und nicht bloß zufällige Handlung der Vernunft verstehen.

Man muss bemerken, dass die Untersuchung der absoluten Vollständigkeit innerhalb des „praktischen Bereiches“ der Erkenntnis trotzdem ein unvollendetes Werk bleibt, dass Kant die Einheit der Vernunft und damit auch der Vollständigkeit in den anderen „Kritiken“ weiter behandelt. In diesem Sinne merkt Jürg Freudiger an, dass Kant die Einheit in der „Kritik der Urteilskraft“ weiter untersucht<sup>363</sup>.

Denn die Vernunft, in Ausübung ihrer Möglichkeit, „(...) ist jederzeit begrenzt und mangelhaft, aber unter nicht bestimmbareren Grenzen, also jederzeit unter dem Einflusse des Begriffs einer absoluten Vollständigkeit“<sup>364</sup>.

Eine weitere Erklärung kann man aber am Ende der Bestimmung der Rolle der Noumena bzw. Vernunftideen innerhalb der theoretischen Vernunft ableiten.

Der Begriff der absoluten Notwendigkeit setzt voraus, dass Kant auch an eine relative Notwendigkeit gedacht hat. Es sind die transzendentalen Ideen, die Vernunftbegriffe, die auf eine begrenzte Wirkung ihrer Funktion innerhalb der Erkenntnis hindeuten.

Danach kann man den Beitrag zur Bildung der Vollständigkeit der Erkenntnis als eine relative Vollständigkeit bezeichnen. Dass alle Vernunftideen sich auf die Bestimmung des Unbedingten als eine absolute Vollständigkeit der Erkenntnis richten, haben wir schon erwähnt, aber nicht genug belegt. Mit der Überschrift „System der transzendentalen Ideen“ innerhalb des dritten Abschnittes des „ersten Buches der „Transzendentalen Dialektik“ deutet Kant schon auf ein Programm hin, das im Sinne seiner Metaphysik als Wissenschaft definiert wird.

Der Gedanke eines „Systems der transzendentalen Ideen“ innerhalb der „Transzendentalen Dialektik“ ist das Ergebnis einer logischen Transformation des Vernunftschlusses in drei Vorstellungen von Vernunftideen bzw. transzendentalen Begriffen. Es handelt sich nicht nur um ein erkenntnistheoretisches Ganzes, sondern um eine

---

<sup>361</sup> Kant, I.: Kritik der reinen Vernunft, A 322/B 379.

<sup>362</sup> Kant, I.: Kritik der reinen Vernunft, A 332/B 389.

<sup>363</sup> Vgl. J. Freudiger: Kants Schlußstein. Wie die Teleologie die Einheit der Vernunft stiftet, in: Kant-Studien Bd. 87, Bern 1996, S. 423.

<sup>364</sup> Kant, I.: Kritik der reinen Vernunft, A 328/B 385.

Ganzheit im Sinne der Metaphysik als eine Wissenschaft mit ihren grundlegenden Problemen, sofern sie als ein Entwurf einer Wissenschaft entwickelt werden soll. Beide Vorstellungen des Ganzen sind „lediglich ein reines und echtes Produkt, oder Problem der reinen Vernunft“<sup>365</sup>.

Was Kant mit den Vernunftideen als „Produkt“ und „Problem der reinen Vernunft“ vorhat, „(...) soll nun in den transzendentalen Ideen einer kritischen Auflösung zugeführt werden“<sup>366</sup>.

Diese kritische Auflösung der Vernunftideen bedeutet vor allem die Begründung der Vollständigkeit jeder transzendentalen Idee, mit der auf die Idee des absoluten Ganzen verwiesen werden kann, denn sie sind auf das Unbedingte als die Totalität der Bedingungen gerichtet.

Die drei Ideen der Vernunft, die Kant als „System der transzendentalen Ideen“ begründen möchte, werden in der Mehrzahl ausgedrückt, weil sie eben darauf hinweisen, dass sie ein System bilden sollen:

„Zuletzt wird, man auch gewahr: daß unter den transzendentalen Ideen selbst ein gewisser Zusammenhang und Einheit hervorleuchte, und daß die reine Vernunft, vermittelst ihrer, alle ihre Erkenntnisse in ein System bringe.“<sup>367</sup>

Mit der eigentlichen Begründung des Systembegriffs bei Kant werden wir uns aber nicht in diesem Kapitel beschäftigen, denn dafür müssen die Widersprüche, die damit verbunden sind, geklärt werden. Ich möchte an dieser Stelle daran erinnern, dass der Idee als einem notwendigen Vernunftbegriff, kein kongruierender Gegenstand gegeben werden kann.

Die Wichtigkeit dieser Stelle der „Kritik der reinen Vernunft“ bei einer weiteren Erklärung der Funktion der Vernunftidee liegt in der näheren Interpretation des Gedanken der Inkongruenz. Wir möchten in diesem Zusammenhang mit dem Interpretationsvorschlag von Eichberger zustimmen, wonach die Inkongruenz der Vernunftidee nicht als eine totale Ablehnung eines passenden Gegenstandes verstanden werden soll. Nach ihm spricht dafür „(...) daß umgekehrt deshalb die Idee ohne Versinnlichung fassbar wäre“<sup>368</sup>.

Eichberger stützt sich im obigen Zusammenhang auf Kant, der eine solche Position ablehnen würde, denn:

„So würde man sagen können: das absolute Ganze der Erscheinungen ist nur eine Idee, denn da wir dergleichen niemals im Bilde entwerfen können, so bleibt es ein Problem ohne alle Auflösung.“<sup>369</sup>

---

<sup>365</sup> Kant, I.: Kritik der reinen Vernunft, A 335/B 392.

<sup>366</sup> Eichberger, T.: Kants Architektur der Vernunft, Freiburg/München 1999, S. 175. An derselben Stelle fügt er auch hinzu: „(...) darin sind die Hauptstücke, denen die Ideenlehre Rechnung tragen wird, bereits angedeutet, sowie auch eine Schichtung angelegt ist, die die Ideen-Lehre in eine spezifische Dynamik auf das Ideal hin versetzt.

<sup>367</sup> Kant, I.: Kritik der reinen Vernunft, A 337/B 394.

<sup>368</sup> Eichberger, T.: (1999), S. 178.

<sup>369</sup> Kant, I.: Kritik der reinen Vernunft, A 328/B 384.

Dass Kant mit dem Begriff „Bild“ nochmal den Gedanken der Inkongruenz zum Ausdruck bringt, zeigt, dass er gegen alle Vorschläge ist, die die Ideen im Sinne der reinen Verstandesbegriffe des Schematismuskapitels zu interpretieren versuchen.

Denn die Ideen enthalten immer ein Bild bzw. Schema. Das Bild ist immer auf etwas Sinnliches eingeschränkt und kann deswegen niemals ein „Bild des Absoluten der Erscheinungen“ geben. Außerdem muss man auch merken, dass die Idee vom Bild eine große Möglichkeit bei der Bestimmung von einzelnen Gegenständen bedeutet, so dass man damit das Problem „Idee“ doch auflösen würde.

Kant möchte mit dem Gedanken eines „bloßen Entwurfes sogar zu seiner sowohl als der anderen dieser Wissenschaften“ auf etwas anderes als ein bloßes Produkt des Verstandes oder der Einbildungskraft hinweisen, weil die Idee „lediglich ein reines und echtes Produkt, oder Problem der reinen Vernunft“<sup>370</sup> darstellt.

Diese Interpretation der Inkongruenz der Vernunftidee, nämlich jede Beziehung des Bildbegriffs auf den Ideenbegriff der „Transzendentalen Dialektik“ zurückzuweisen, wird andererseits nicht ohne Konsequenzen sein für eine weitere Rekonstruktion der Funktion der Gottesidee innerhalb der Erkenntnis, denn indem sie später als ein Maximum auftritt, stellt sie ein Schema der Sinnlichkeit überhaupt dar.

„Allein, obgleich für die durchgängige systematische Einheit aller Verstandesbegriffe kein Schema in der Anschauung ausfindig gemacht werden kann, so muß doch ein Analogon eines solchen Schemas gegeben werden, welches die Idee des Maximums der Abteilung und der Vereinigung der Verstandeserkenntnis in einem Prinzip ist. Denn das Größte und absolut Vollständige läßt sich bestimmt gedenken, weil alle restringierende Bedingungen, welche unbestimmte Mannigfaltigkeit geben, weggelassen werden. Also ist die Idee der Vernunft ein Analogon von einem Schema der Sinnlichkeit, aber mit dem Unterschiede, daß die Anwendung der Verstandesbegriffe auf das Schema der Vernunft nicht ebenso eine Erkenntnis des Gegenstandes selbst ist (...), sondern nur eine Regel oder Prinzip der systematischen Einheit alles Verstandesgebrauchs.“<sup>371</sup>

Dieser scheinbare Widerspruch des Verhältnisses der Idee zum Bild-Schema, nämlich kein Bild zu sein, ist aber doch als Schema für die Sinnlichkeit ein Prinzip der systematischen Einheit der Erkenntnis. Dies kann mit einem Vorschlag von Eichberger erklärt werden, wonach es sich hier um „eine Methodik der Bildschaffung, im weitesten Sinne“<sup>372</sup> handelt.

Dies aber ist kein Thema dieses Kapitels sondern Thema des Idealkapitel, womit wir uns gleich beschäftigen wollen.

Wir haben bei der Begründung des Begriffs der wahren Erkenntnis mit Hilfe des Unbedingten-Ganzen in diesem Kapitel festgestellt, dass die Vernunftideen als „Prinzipien der Erkenntnis a priori“ nur eine „respektive“ Vollständigkeit der Erkenntnis ermöglichen können. Dieser Charakter der Vernunftideen „Prinzipien der Erkenntnis a priori“ zu sein, hängt mit dem, was wir am Anfang dieses Kapitels zum Ausdruck gebracht haben, zusammen, nämlich mit dem begrifflichen Status von

---

<sup>370</sup> Kant, I.: Kritik der reinen Vernunft, A 335/B 392.

<sup>371</sup> Kant, I.: Kritik der reinen Vernunft, A 665/B 693.

<sup>372</sup> Eichberger, T.: (1999), S. 179.

Ideen. Danach stellt Kant die „Idee des Vollkommenen nach der Vernunft als Maßstab oder Prinzip“<sup>373</sup> vor, was er als „ens rationis: Gedankending“ bezeichnet. Was er darunter versteht, kann man mit dem Begriff des „ens rationis“ der „Transzendentalen Analytik“ erklären, wo Kant von der „Einteilung des Begriffs des Nichts“ spricht. Das „Nichts“ soll soviel bedeuten, dass ihm „keine anzugebende Anschauung korrespondiert“. Damit wird mehr Klarheit darüber geschaffen, dass die Transzendentalen Ideen nichts anderes als Prinzipien der Erkenntnis a priori sind. Sie bringen also nur die „Vernunftseinheit der Verstandeserkenntnisse“ hervor.

Indem Kant die Vorstellungen der traditionellen Metaphysik im Sinne einer allgemeinen Seinslehre bzw. Ontologie betrachtet, die er sich in eine Seelenlehre, eine Weltlehre und eine Gotteslehre einteilt, sucht Kant mit seinen eigenen transzendentalen Vorstellungen eine Begründung der Erkenntniseinheit im Sinne eines systematischen Ganzen der Erkenntnis. Dabei führt er den Begriff des Unbedingten-Ganzen ein, wobei dieses Ganze nur eine „Idee“ und zwar des „absoluten Ganzen aller Erscheinungen“ ist. Die transzendentalen Ideen sind wie „Entwürfe zu diesen Wissenschaften“, die aus den Vernunftideen entstehen, nämlich Psychologie, Kosmologie und Theologie. Sie alle bilden ein systematisches Ganzes der Metaphysik, aber nicht willkürlich sondern als „reine“ und „echte“ Produkte oder Probleme der reinen Vernunft. Echte Probleme bleiben sie trotzdem, weil die Ideen in negativer Bedeutung, die „seiende Idee“ nicht endgültig erschöpfen können. Somit kann man in Bezug auf das Noumenon in positiver Bedeutung behaupten, dass es sich bei den Ideen nur um ein relatives Nichts<sup>374</sup> handelt.

In dem nächsten Kapitel werden wir uns mit dem Eigentlichen dieser Untersuchung befassen, nämlich mit der Problematik der Bestimmung der Vollständigkeit und der Einheit vermittels der Idee des Maximums im Sinne eines Idealbegriffs der Vernunft. Denn die Auseinandersetzung mit diesem Verhältnis macht die Darstellung der Beziehung des Gottesbegriffs auf den der Erkenntnis möglich. Dabei soll die erkenntnistheoretische Rolle dieses Ideals betont werden, so dass man von einem Prinzip der systematischen Einheit der Erfahrung sprechen kann.

### ***3. Die transzendente Apperzeption als der höchste Punkt der Erkenntniseinheit***

Nachdem wir uns mit den verschiedensten Vorstellungen von Erkenntniseinheit beschäftigt haben, nämlich der Sinnlichkeit, des Verstandes und der Vernunft, möchten wir uns mit einem Begriff auseinandersetzen, der nicht als ein statischer Punkt der Zusammenkunft aller dieser Einheiten, sondern als ein dynamisches Bezugszentrum der Erkenntnisbeziehungen angesehen werden soll. Denn als ein dynamisches Bezugszentrum soll dieser Begriff als „Grund“ a priori dazu beitragen, die Zugehörigkeit der wechselnden mannigfaltigen Vorstellungen zu dem einen numerisch identischen „Selbst“ erklären zu können.

Beim Definieren der Grundbegriffe wie „Receptivität der Eindrücke“ der „Spontaneität der Begriffe“, und der „Spontaneität der Erkenntnisse“<sup>375</sup> von Kant kann man den Schlüsselbegriff finden, der zu diesem oben genannten Gedanken eines dynamischen

---

<sup>373</sup> Kant, I.: Kants Reflexionen, AA Bd. XVIII, Berlin/Leipzig 1928, Reflexion 5724.

<sup>374</sup> Kant, I.: Kritik der reinen Vernunft, A 291/B 347.

<sup>375</sup> Kant, I.: Kritik der reinen Vernunft, A 50-51 /B 74-75.

Bezugszentrums, das alle Einheiten der Erkenntnis verknüpfen kann, führt. Andere Ausdrücke wie „Handlungen des Verstandes“ bzw. „Handlungen des Gemüts“, aber auch „Funktionen der Einheit unter unseren Vorstellungen“ deuten auf einen Begriff der Einheit hin, der kein statischer Begriff ist, sondern aufgrund seines Ursprungs im reinen Verstand als eine permanente Handlung des Denkens zu verstehen ist.

Dieser Begriff steht in der „Kritik der reinen Vernunft“ als der Begriff der reinen transzendentalen Apperzeption.

Wir möchten hier einen Einheitsbegriff bei der Verknüpfung aller Erkenntniseinheiten einführen, der als ein Funktionszentrum aller anderen Aktivitäten der Vorstellungskraft des Menschen auftreten kann.

Der Ausdruck „transzendente Apperzeption“ steht in der Philosophie von Kant nicht nur dem Begriff der „empirischen Apperzeption“, sondern dem der Perzeption gegenüber. Kant unterscheidet die „transzendente Apperzeption“ von der „empirischen Apperzeption“, weil die erstere ein spontaner Akt des Denkens ist, der sich nicht auf empirische Anschauungen sondern auf die Zeit allein als die innere Form des Anschauens, nämlich die Zeit bezieht.

Mit der Unterscheidung der Begriffe von „Apperzeption“ und „Perzeption“ wird auf zwei Prozesse der wahren Erkenntnis hingedeutet, die bei der Bestimmung des Begriffs eines einzelnen Dinges ihre Wirkungen haben. Die Apperzeption weist auf die Möglichkeit einer größeren Bestimmtheit des Vorstellungsinhalts eines Gegenstandes als der „Perzeption“ hin, weil die erstere einen Vorstellungsakt darstellt, der alle menschlichen Wesen bzw. Subjekte verbindet, nämlich das „Ich denke“.

Weil die „transzendente Apperzeption“ den reinsten Akt des „Ich denke“ darstellt, gilt allgemein, dass er ein Akt ist, der alle denkenden Subjekte unabhängig von ihren unterschiedlichen psychologischen Hintergründen verbinden kann. Damit stellt er einen Akt dar, von dem alle Subjekte beim Erkennen und Denken Gebrauch machen. Dieser Aspekt des „Ich denke“ ist für die Bestimmung seiner Rolle in der Erkenntnis entscheidend.

Die Notwendigkeit der Annahme des „Ich denke“ beim Denken und Erkennen stellt eine Grundbedingung der transzendentalen Theorie der Erkenntnis von Kant dar.

Wahre Erkenntnis im Sinne der transzendentalen Theorie der Erkenntnis von Kant setzt eine synthetische Einheit voraus, die aufgrund ihrer Subjektivität gegenüber allen anderen subjektiven Formen der Erkenntnis die größte Allgemeinheit und Notwendigkeit liefern kann.

Eine Einheit der theoretischen Erkenntnis und überhaupt aller möglichen Erkenntnisse in der transzendentalen Erkenntnistheorie von Kant setzt voraus, dass eine Tätigkeit bzw. eine Handlung des denkenden Subjekts gegeben werden muss, um die höchste Einheit des Denkens als eine Verbindung der Sinnerkenntnis mit der der Verstandes- und Vernunftkenntnis rechtfertigen zu können.

Obwohl Kant in der „transzendentalen Ästhetik“ die Art der Gegebenheit der Sinnerkenntnis behandelt, gibt er schon hier die ersten Hinweise darüber, dass der Begriff einer höchsten Einheit eine gewisse Identität mit dem Begriff der natürlichen Theologie hat. Am Ende der „Allgemeinen Anmerkungen“ der „Transzendentalen

„Ästhetik“ macht Kant darauf aufmerksam, dass es einen Begriff des Verstandes gibt, der vor der Anschauung gegeben werden soll.

„In der natürlichen Theologie, da man sich einen Gegenstand denkt, der nicht allein für uns gar kein Gegenstand der Anschauung, sondern der ihm selbst durchhaus kein Gegenstand der sinnlichen Anschauung sein kann, ist man sorgfältig darauf bedacht, von aller seiner Anschauung (denn dergleichen muß alles sein Erkenntnis sein, und nicht Denken, welches jederzeit Schranken beweiset) die Bedingungen der Zeit und des Raumes wegzuschaffen“<sup>376</sup>.

Kant setzt hier oben den Begriff der „natürlichen Theologie“ voraus, indem er von einem Gottesbegriff spricht, der intelligiblen Charakter hat, d.h. dieser Begriff wird nicht auf die Grenzen von Raum und Zeit eingeschränkt.

Dieser Begriff des „intelligiblen Charakters“ steht (der) vor der reinen Form des Anschauens, nämlich Raum und Zeit, aber noch nicht als ein Vernunft- sondern als Verstandesbegriff.

In diesem intelligiblen Begriff der „natürlichen Theologie“ handelt es sich hier um einen Verstandesbegriff, der zugleich eine Identität mit dem Gottesbegriff haben soll. Dies erwähnt er an der oben erwähnten Stelle, indem er sowohl einen Begriff des „reinen Verstandes“ mit einem Begriff der „reinen Vernunft“ in Zusammenhang bringt, der an der Spitze der menschlichen Vorstellungsfähigkeit stehen soll.

„Es bleibt nichts übrig, wenn man sie nicht zu objektiven Formen aller Dinge machen will, als dass man sie zu subjektiven Formen unserer äußeren sowohl als inneren Anschauungsart macht, die darum sinnlich heißt, weil sie nicht ursprünglich, d.i. eine solche ist, durch die selbst das Dasein des Objekts der Anschauung gegeben wird (und die, soviel wir einsehen, nur dem Urwesen zukommen kann), sondern von dem Dasein des Objekts abhängig, mithin nur dadurch, dass die Vorstellungsfähigkeit des Subjekts durch dasselbe affiziert wird, möglich ist.“<sup>377</sup>

Indem Kant hier mit der Suche nach dem transzendentalen Gegenstand als einem intellektuellen (noumenalen) Grund nicht mehr auf den Charakter der Ursprünglichkeit von Begriffen der Sinnlichkeit, sondern auf eine besondere Anschauungsart, nämlich eine „innere“, hinweist, macht er klar, dass es hier nicht um die Zeit als die „innere Anschauung“ sondern um eine Vorstellungsart des Subjektes geht, die vorher gegeben werden soll, um überhaupt etwas denken zu können.

Dieser Begriff des Verstandes, der aufgrund seiner umfassenden Vorstellungsmöglichkeit zugleich als ein Begriff der Vernunft angesehen werden kann, hat eine Ähnlichkeit mit einem Begriff der „Transzendentalen Analytik“, nämlich mit dem Begriff der „Apperzeption“ als ein Begriff des Verstandes als Prinzip der Einheit des Erkenntnisprozesses.

Der Bezug zu dem reinen Begriff, der im Gemüt des Menschen tiefer ist als alle reinen Begriffe der Erkenntnis und der reinen Formen der Erkenntnis auf einen Begriff der natürlichen Theologie, ist für Kant sehr wichtig, aber an dieser Stelle noch nicht so

---

<sup>376</sup> Kant, I.: Kritik der reinen Vernunft, B 71.

<sup>377</sup> Kant, I.: Kritik der reinen Vernunft, B 72.

relevant. Der Hauptbezug des Begriffs der „Apperzeption“ in der „Transzendentalen Analytik“ ist auf den Begriff synthetische Einheit des Mannigfaltigen.

Kant möchte mit Hilfe der „Apperzeption“ eine Einheit begründen, die alle anderen Erfahrungsvorstellungen des Subjektes einschließlich der Vernunft miteinbeziehen kann. Denn nur damit kann die Einheit und Notwendigkeit des Ganzen der Erfahrung entstehen.

Gemäß der „Kritik der reinen Vernunft“ können ohne die Apperzeption als ein „reines, ursprüngliches, unwandelbares Bewusstsein“, die er als „transzendente Apperzeption“ bezeichnet, „(...) keine Erkenntnisse in uns statt finden, keine Verknüpfung und Einheit derselben unter einander, ohne diejenige Einheit des Bewusstseins, welche vor allen Datis der Anschauungen vorhergeht, und worauf in Beziehung, alle Vorstellung von Gegenständen allein möglich ist“<sup>378</sup>.

Zuerst werden wir versuchen klarzumachen, warum dieser Apperzeptionsbegriff in seiner Erkenntnisfunktion, als der Schlüsselbegriff bei der Begründung einer größten Einheit und eines absoluten Ganzen der Erkenntnis gilt.

Den Aspekt des Reflexivitätscharakters des „Ich denke“ werden wir ebenfalls erwähnen, allerdings erst am Ende unserer Darstellung. Denn der Gedanke eines letzten Bewusstseins, wie der reinen Apperzeption, bedeutet, dass er im Besitz einer aktiven Handlung ist, die auf allen anderen Vorstellungen beruht.

### **3.1 Über die Erkenntnisfunktion der transzendentalen Apperzeption**

Kant bringt das Problem der Suche nach einer höchsten Einheit der gesamten Erkenntnis nicht am Anfang der „Transzendentalen Analytik“ sondern an der Stelle der „Kritik der reinen Vernunft“, an der er sich mit der Deduktion der Verstandsbegriffe beschäftigt. Dies bedeutet nichts anderes, als dass er die „Transzendente Deduktion“ der Kategorien und damit auch die höchste Erkenntniseinheit konsequent aus den formal-logischen Bedingungen unserer Erkenntnis begründen möchte, denn erst nach der Darlegung seiner Urteilstafel stellt er die Kategorien als logische Formen zu urteilen dar.

Mit der Darlegung seiner Theorie der transzendentalen Deduktion der Kategorien versucht Kant viele Fragen seiner Vernunftkritik zu beantworten, aber besonders wichtig ist die Frage nach der Funktion der reinen Apperzeption innerhalb der Begründung einer wahren Erkenntnis. Die transzendente Deduktion ist laut Kant, „(...) die Darstellung der reinen Verstandsbegriffe, (und mit ihnen aller theoretischen Erkenntnis a priori) als Prinzipien der Möglichkeit der Erfahrung, dieser aber, als Bestimmung der Erscheinungen in Raum und Zeit überhaupt, - endlich dieser aus dem Prinzip der ursprünglichen synthetischen Einheit der Apperzeption, als der Form des Verstandes in Beziehung auf Raum und Zeit, als ursprüngliche Formen der Sinnlichkeit“<sup>379</sup>.

---

<sup>378</sup> Kant, I.: Kritik der reinen Vernunft, A 107.

<sup>379</sup> Kant, I.: Kritik der reinen Vernunft, B 168-169.

Mit dem Wort „endlich“ möchte Kant hervorheben, was er eigentlich mit der transzendenten Deduktion der reinen Verstandsbegriffe sucht, nämlich die Rolle des Prinzips der ursprünglichen synthetischen Einheit der Apperzeption bei der Erklärung der Notwendigkeit aller unserer Erkenntnis. Wobei die Verbindung des Begriffs der Apperzeption mit dem der synthetischen Einheit ein Hinweis sowohl auf die Handlung als auch auf den Ort des Geschehens dieser Handlung ist, nämlich das „Ich denke“, das ursprünglich ist.

An den Gedanken, dass dieses „Ich denke“ zuerst eine ursprüngliche Beziehung zur Sinnlichkeit hat und zwar zu den „ursprünglichen Formen der Sinnlichkeit“, stellt Kant eine Bedingung, die für Objekte jeder Art gelten soll. Dies betrifft aber nur die Beziehung der Apperzeption auf die Totalität der Erkenntnis, aber noch nicht den notwendigen Gebrauch derselben beim Erkennen einzelner Gegenstände. Diese Möglichkeit entsteht, insofern ich durch die Apperzeption mir jeder einzelnen Vorstellung bewusst werden kann und zwar aufgrund der „Modifikation des Gemüts“. Indem ich also mit jeder einzelnen Vorstellung mir meiner selbst bewusst werde, übt diese reine Apperzeption eine Handlung auf jede einzelne Vorstellung aus.

Die „Quid iuris-Frage“, die die transzendente Deduktion der Kategorien des Verstandes angeht, verlangt die Begründung bzw. „Darstellung“ einer Bedingung, die alle Begriffe der Erkenntnis von Gegenständen verbinden kann.

Anstatt den Begriff der „Apperzeption“ zu verwenden, redet Kant aber zuerst vom Begriff des „Ich denke“.

„Das: Ich denke, muß alle meine Vorstellungen begleiten können; denn sonst würde etwas in mir vorgestellt werden, was gar nicht gedacht werden könnte, welches eben so viel heißt, als die Vorstellung würde entweder unmöglich, oder wenigsten für mich nichts sein.“<sup>380</sup>

Der oben zitierte berühmte Satz von Kant bezüglich der begleitenden Funktion des „Ich denke“ aller unserer Vorstellungen, der immer im Zusammenhang mit Descartes „Ich denke“ interpretiert wird, wird in diesem Abschnitt immer wieder zum Ausdruck kommen. Die erste Bemerkung in Bezug auf das „Ich denke“ des oben genannten Satzes ist, dass Kant sich mit diesem Begriff erst innerhalb der zweiten Auflage beschäftigt.

Dies kann ein klarer Hinweis dafür sein, dass er sich hier mit der Deduktion der reinen Begriffe des Verstandes auseinandersetzt, den Hauptgedanken der Wirkung des „Ich denke“ auf die Seite des Verstandes verschiebt und sich von der Wirkung des „Ich denke“ von der Sinnlichkeit distanziert.

Die Subjektivität des „Ich denke“ kommt wieder zum Ausdruck, wenn Kant von der Funktion der Vorstellung des „Ich denke“ hervorhebt, dass sie „(...) alle meine Vorstellungen begleiten können“. Denn damit wird eine Notwendigkeit des denkenden Subjektes angenommen, die, obwohl sie eine freiwillige Tätigkeit ist, aber jeder Zeit durch das denkende Subjekt als eine verbindende Handlung aller unserer Vorstellungen der Erfahrung ausgeübt werden kann. Dies würde bedeuten, dass die Einheit des Denkens immer geprüft werden kann.

---

<sup>380</sup> Kant, I.: Kritik der reinen Vernunft, B 132

Die Funktion des „Ich denke“ wird deutlicher, wenn Kant es als das „ursprüngliche Bewußtsein“ bezeichnet, denn damit möchte er nicht nur von allen Formen der empirischen Einheit, sondern der kategorialen Einheit, die rein ist, unterscheiden.

„Also ist das ursprüngliche und notwendige Bewusstsein der Identität seiner selbst zugleich ein Bewusstsein einer eben so notwendigen Einheit der Synthesis aller Erscheinung nach Begriffen, d.i. nach Regeln, die sich allein reproduzibel machen, sondern dadurch auch ihrer Anschauung einen Gegenstand bestimmen d.i. den Begriff von Etwas, darin sie notwendig zusammenhängen (...)“.<sup>381</sup>

Indem Kant hier oben zwei Vorstellungen von Einheit des Bewusstseins in Zusammenhang bringt, nämlich eine ursprüngliche und eine, die auf den Erscheinungen beruht, stellt er beide nicht als vollständige Identität dar, sondern macht beide beim Erkennen abhängig. Denn die Partikel „zugleich“ sagt nicht, dass sie dieselbe ist, sondern nur, dass sie als Korrelat der Erkenntnis auftritt. Dies wird deutlicher, wenn man klarmacht, welche Funktion jedes Bewusstsein ausübt.

Darauf weist eben der letzte Teil des oben genannten Satzes hin, wenn Kant hinzufügt: „(...) denn das Gemüt könnte sich unmöglich die Identität seiner selbst in der Mannigfaltigkeit seiner Vorstellungen und zwar a priori denken, wenn es nicht die Identität seiner Handlung vor Augen hätte, welche alle Synthesis der Apprehension (die empirisch ist), einer transzendentalen Einheit unterwirft, und ihren Zusammenhang nach Regel a priori zuerst möglich macht“<sup>382</sup>.

Kant erläutert hier, dass eine der Funktionen des „Ich denke“ zuerst das Mannigfaltige in der Anschauung „durchlaufen“ und danach „zusammennehmen“ muss. Diese beiden Akte finden vor der Ausübung der Tätigkeit des reinen Bewusstseins statt, denn sie sind als Synthese bzw. Verbindungsakte für die Bildung eines Mannigfaltigen zuständig, so dass die Teile nicht als isoliert sondern als „in einer Vorstellung enthalten“ betrachtet werden können. Es muss aber klar gemacht werden, dass indem Kant von Apprehension und Reproduktion redet, er zwei Akte des Bewusstseins hervorheben möchte, die zwar unterschiedliche Aufgaben haben, aber nicht getrennt werden können. Denn die Synthesis der Apprehension ist allein in der Lage nicht nur ein Mannigfaltiges sondern sogar Mannigfaltigkeiten, die erfasst werden können, zustande zu bringen. Aber mittels der Synthesis der Reproduktion ist es erst möglich, „(...) eine Wahrnehmung (...) zu den nachfolgenden herüberzurufen und so ganze Reihen derselben darzustellen (...)“<sup>383</sup>.

Die Synthesen der Apprehension und der Reproduktion sind aber begrenzt auf die Bestimmung eines Ganzen als ein Zusammensein von Wahrnehmungen, aber sie sind nicht in der Lage durch bloße begriffliche Mittel sich bewusst zu werden. Diese Handlung kommt erst durch die reine Apperzeption, die eine Beziehung der Vorstellungen auf ihre Zugehörigkeit und das „Ich denke“ als die Identität des denkenden Subjekts zeigt. Erst durch diesen Bezug der Vorstellungen zu der Wahrnehmung eines „Gegenstandes überhaupt“, die ihre Objektivierung bedeutet, kann man laut Kant von einer objektiven Erkenntnis reden.

---

<sup>381</sup> Kant, I.: Kritik der reinen Vernunft, A 108.

<sup>382</sup> Kant, I.: Kritik der reinen Vernunft, A 108.

<sup>383</sup> Kant, I.: Kritik der reinen Vernunft, A 121.

„Der reine Begriff von diesem Gegenstande, (der wirklich bei allen unseren Erkenntnissen immer einerlei = X ist), ist das, was allen unseren empirischen Begriffen überhaupt Beziehung auf einen Gegenstand, d.i. objektive Realität verschaffen kann.“<sup>384</sup>

Kant beschreibt hier oben den Begriff eines Gegenstandes, von dem alle empirischen Begriffe abhängen sollen, als notwendig für die Bestimmung der objektiven Realität und zwar, indem dieser Begriff in einem korrelativen Verhältnis zu der reinen Apperzeption steht, denn die Operation des Denkens des ersteren ist nicht nur von dem zweiten unzertrennlich sondern auch selbst unmöglich. Dieser Begriff eines Gegenstandes überhaupt gilt als notwendige Bedingung aller empirischen Erkenntnis. Als ein „Ding an sich“, d.h. als ein „Noumenon“ liegt dieser Gegenstand diesseits des Bewusstseins und stellt damit nur eine Bedingung der formalen Einheit des Bewusstseins dar. Er unterscheidet sich von einem „Ding an sich“, das jenseits unseres Bewusstseins liegt und desjenigen „Dinges an sich“, das als ein empirischer Gegenstand zu verstehen ist. Diese Unterscheidung scheint uns wichtig zu sein, um alle Versuche dieses Begriffs eines „Dinges an sich“ außerhalb unserer Sinnlichkeit abzulehnen. Es handelt sich um einen Gegenstand, der alle empirische aber auch die reine sinnliche Vorstellung transzendiert.

Seine Transzendenz deutet auf einen Begriff hin, der die Zeit als solche in sich enthält. Dieser transzendente Charakter eines Gegenstandes überhaupt und seine Beziehung auf die transzendente Apperzeption kann man anhand des Satzes über das „Ich denke“ weiter erklären.

„Das: Ich denke, muß alle meine Vorstellungen begleiten können; denn sonst würde etwas in mir vorgestellt werden, was gar nicht gedacht werden könnte, welches ebensoviel heißt, als die Vorstellung würde entweder unmöglich, oder wenigstens für mich nichts sein. Diejenige Vorstellung, die vor allem Denken gegeben werden kann, heißt Anschauung. Also hat alles Mannigfaltige der Anschauung eine notwendige Beziehung auf das: Ich denke, in demselben Subjekt, darin dieses Mannigfaltige angetroffen wird.“<sup>385</sup>

In diesem Satz leitet Kant mit dem „Ich denke“ eine aktive Vorstellung allen Denkens aber auch des Orts, in dem dieses Vorstellen stattfindet, ein.

Danach ist das „Ich denke“ in keinem Fall mit einem empirischen Bewusstsein meines Selbst zu verstehen, sondern nur als eine ursprüngliche Vorstellung.

Die eigentliche Funktion des „Ich denke“ als die ursprünglichste Vorstellung aller Erkenntnisse wird deutlicher, wenn Kant darauf hinweist, dass diese Vorstellung des „Ich denke“ weder eine empirische noch reine Anschauung sein kann, denn indem es ein „Aktus der Spontaneität“<sup>386</sup> des Subjektes ist, bleibt nur die Möglichkeit einer Vorstellungsart zu sein, das als ein bloßes Denken seines Selbst zu verstehen ist. Auf diese Weise können „alle Vorstellungen“, nämlich die der Sinnlichkeit und des Verstandes aber auch die der Vernunft, durch die Vorstellungen des „Ich denke“ als verbunden angesehen werden.

---

<sup>384</sup> Kant, I.: Kritik der reinen Vernunft, A 109.

<sup>385</sup> Kant, I.: Kritik der reinen Vernunft, B 132.

<sup>386</sup> Kant, I.: Kritik der reinen Vernunft, B 132.

„Nun ist die Einheit des Mannigfaltigen in einem Subjekt synthetisch: also gibt die reine Apperzeption ein Prinzipium der synthetischen Einheit des Mannigfaltigen in aller möglichen Anschauung an die Hand.“<sup>387</sup>

Dieser Satz ist sehr wichtig, nicht weil der Gedanke einer ursprünglichen Synthesis vorhanden ist, sondern auch weil hier mehr von einem Begriff der Ganzheit die Rede ist, die alle Verbindungen der Erkenntnis ermöglicht und zwar durch eine synthetische Handlung der Apperzeption.

Das reine Bewusstsein als ein Ganzes ist eine Vorstellung der Ganzheit, die alle Teilvorstellungen begleiten kann. Notwendig ist diese Vorstellung, denn um als eine durchgängige Vorstellung, d.h. in allen bewussten Teilvorstellungen vorhanden zu sein, muss man eine Beziehung des empirischen Bewusstseins auf ein reines Bewusstsein voraussetzen. Diese Beziehung bezeichnet Kant als einen „synthetischen Satz“, wonach alles unterschiedliche empirische Bewusstsein in einem einzigen Selbstbewusstsein verbunden sein muss<sup>388</sup>. Dieser Satz wird in der kritischen Theorie der Erkenntnis von Kant als der erste „synthetische Satz“ bezeichnet.

Um diesen synthetischen Satz zu begründen, verwendet er aber nicht den Begriff „Selbstbewusstsein“ sondern den der „reinen Apperzeption“, denn er erklärt sie als „(...) dasjenige Selbstbewusstsein, was (...) die Vorstellung des Ich denke hervorbringt (...)“<sup>389</sup>.

Dieser Begriff der reinen Apperzeption beinhaltet eine Synthesis bzw. eine Tätigkeit, die eine reine Anschauung voraussetzt.

Damit führt er einen Begriff der Identität des Selbstbewusstseins ein, der aus dem Gedanken entsteht, dass es „in allem Bewusstsein ein und dasselbe ist“<sup>390</sup>. Auf diese Weise haben wir mit dem Begriff des „Selbstbewusstseins“ als „reine Apperzeption“ zu tun, die auch „transzendente Apperzeption“ genannt werden kann, aber nicht deswegen weil sie ein reines Bewusstsein ist, sondern weil es sowohl das empirische Bewusstsein als auch die Möglichkeit apriorischer Erkenntnis begründen kann.

Dass die Synthesis mit dem Selbstbewusstsein in Beziehung steht, hat weitere Konsequenzen bei einer weiteren Bestimmung des „Ich denke“ als den höchsten Punkt der Erkenntniseinheit, nämlich dass die „durchgängige Identität der Apperzeption“ gedacht werden kann, wenn wir voraussetzen, dass sie eine Synthesis der Vorstellungen enthält, dass sie „(...) nur durch das Bewusstsein dieser Synthesis möglich ist“<sup>391</sup>.

Nach diesem Satz ist die Einheit bzw. die Identität des Selbstbewusstseins nur möglich, wenn eine Synthesis gegeben wird. Es gibt demnach eine Tätigkeit des Verstandes, die die Beziehung des Selbstbewusstseins auf die Synthesis ermöglicht. Dies deutet darauf hin, dass ein Vorstellensakt gegeben wird, der erst die Identität des Selbstbewusstseins bestimmen kann. Eine weitere Schlussfolgerung der Beziehung des Selbstbewusstseins auf die Synthesis ist, dass der Ursprung der „reinen

---

<sup>387</sup> Kant, I.: Kritik der reinen Vernunft, A 117.

<sup>388</sup> Vgl. I. Kant: Kritik der reinen Vernunft, A 117.

<sup>389</sup> Kant, I.: Kritik der reinen Vernunft, B 132.

<sup>390</sup> Kant, I.: Kritik der reinen Vernunft, B 132.

<sup>391</sup> Kant, I.: Kritik der reinen Vernunft, B 133.

Apperzeption“ nicht innerhalb des Sinnlichen zu finden ist, sondern stellt eine „Verrichtung des Verstandes“<sup>392</sup> dar.

Der Verstand ist laut Kant der Ursprung aller möglichen Vorstellungsakte, indem er seine Wirkung auf die reine synthetische Einheit der Apperzeption hervorbringt. Dies macht, dass das Mannifaltige mit der Anschauung verbunden werden kann.

Aus dieser Verbindung, die durch seine Handlung notwendig ist, kann die Objektivität der gesamten Erkenntnis begründet werden. Aus der Vorstellung, dass die reine transzendente Apperzeption durch eine synthetische Handlung auf alle Vorstellungen der Erkenntnis eine Wirkung ausübt, nimmt Kant den Gedanken der Vorstellungskraft des Verstandes. Dieselbe Vorstellungskraft bringt durch Synthesis eine reine Einheit und durch Analysis ein Bewusstsein dieser Einheit zustande. Es handelt sich damit um eine Einheit des Bewusstseins und ein Bewusstsein dieser Einheit. Diesen Sachverhalt kann man durch einen wichtigen Begriff der „Kritik der reinen Vernunft“ erklären, nämlich des „anschaulichen Mannigfaltigen“.

Das letztere setzt voraus, dass eine synthetische Einheit des Bewusstseins nur unter Bedingung der Annahme einer Einheit des Selbstbewusstseins möglich ist.

Das bedeutet aber nicht, dass sich der Verstand durch seine Handlungssynthesis auf willkürliche Vorstellungen auswirken kann, weil er trotz seiner umfassenden Ansprüche, die höchste Einheit zu bestimmen, Einschränkungen hat. Danach kann die Wirkung des Verstandes nur durch das anschauliche Mannigfaltige der synthetischen Einheit ausgeübt werden. Es kommt hier in diesem Zusammenhang ein wichtiger Begriff der „Kritik der reinen Vernunft“ zum Ausdruck, nämlich das „anschaulich Mannigfaltige“, das ein Bezug auf ein Objekt, aber nicht auf ein einzelnes sondern ein allgemeines Objekt des Denkens bedeutet.

Dies führt Kant an der Stelle ein, wo er versucht klarzumachen, dass der Grundsatz der synthetischen Einheit der Apperzeption als das oberste Prinzip allen Verstandes angenommen werden soll, um das „Ich denke“ als eine notwendige Bestimmung aller Erkenntnis rechtfertigen zu können.

Indem Kant an dieser Stelle der „Kritik der reinen Vernunft“ den Verstand als „das Vermögen der Erkenntnisse“ definiert, macht er auf einen Begriff des „Objekts“ einer gegebenen Anschauung aufmerksam, aber nicht einer konkreten Anschauung, sondern eines Objekts, das alle bestimmten Erkenntnisse als ein gemeinsames Objekt haben muss, denn sonst kann keine Verknüpfung der Erkenntniseinheiten stattfinden. Dieses Objekt, das nur durch eine Vereinigung der Vorstellungen möglich ist, erfordert Kant zufolge eine „Einheit des Bewusstseins in der Synthesis derselben“. Folglich ist die „(...) Einheit des Bewusstseins dasjenige, was allein die Beziehung der Vorstellungen auf einen Gegenstand, mithin ihre objektive Gültigkeit, folglich, daß sie Erkenntnisse werden, ausmacht, und worauf folglich selbst die Möglichkeit des Verstandes beruht“<sup>393</sup>.

Mit der Notwendigkeit der Voraussetzung einer Einheit des Bewusstseins, wie hier von Kant bemerkt wird, bei der Vereinigung der Vorstellungen stellt er zwei Akte bzw.

---

<sup>392</sup> Kant, I.: Kritik der reinen Vernunft, B 135.

<sup>393</sup> Kant, I.: Kritik der reinen Vernunft, B 137.

Tätigkeiten desselben Subjekts dar, das aufgrund ihres Ursprungs quasi eine Identität bilden.

Denn der Begriff eines Objektes stellt eine synthetische Einheit eines „Mannigfaltigen der Erkenntnis“ dar, die erst die „Beziehung auf einen Gegenstand“ ausmacht. Es ist diese Beziehung auf einen Gegenstand als ein allgemeines Objekt, das zusammen mit der apriorischen Bewusstseinsseinheit eine Identität bildet. Den Zusammenhang der transzendentalen Einheit der Apperzeption zu der Einheit eines „Objekts überhaupt“, die quasi eine gewisse Identität bilden, haben wir schon früher erwähnt, aber nicht die Konsequenzen dieses Zusammenhanges bei der Untersuchung des reflexiven Charakter des „Ich denke“.

Denn während durch einen Akt des Selbstbewusstseins eine Beziehung auf sich selbst, eine reine aber sinnliche Anschauung seiner selbst, zustande kommt, ergibt dasselbe Subjekt in Bezug auf ein „Objekt überhaupt“<sup>394</sup> eine Vorstellung der Allgemeinheit, die alle Begriffe der Sinne umfassen kann.

Erst bei der Beziehung beider Akte des Selbstbewusstseins aufeinander entsteht eine Synthesis, die Kant synthetische Einheit nennt.

Es muss hier klar gemacht werden, dass in der „Kritik der reinen Vernunft“ nur von einer Identität zwischen Apperzeption und der Wahrnehmung im Sinne der Rezeptivität gesprochen werden kann, weil Kant die Vorstellung der „Einheit der reinen Apperzeption“ als vom „Objekt überhaupt“ abhängig darstellt.

Diese Bemerkung ist wichtig, um den Vorrang der reinen Apperzeption bei der Bildung der höchsten Einheit nicht in Frage zu stellen und den reflektiven Charakter dieser Einheit zu betonen.

Bevor wir aber versuchen, die reine Apperzeption als den wichtigsten Faktor der Reflexivität der transzendentalen Erkenntnis von Kant zu erörtern, möchten wir darauf hinweisen, dass bei der Klärung der erkenntnistheoretischen Funktion der reinen Apperzeption alles auf die Einheitlichkeitsfunktion der gesamten Erkenntnis hindeutet, wodurch alle Erkenntnis möglich wird. Denn bezüglich des Beispiels über den Begriff einer Linie zeigt Kant, dass die „Einheit einer Handlung“, die „zugleich die Einheit des Bewusstseins ist, (...) die synthetische Einheit des Bewusstseins ist, (...) eine objektive Bedingung aller Erkenntnis, (...) unter der jede Anschauung stehen muß, um für mich Objekt zu werden, weil (...) ohne diese Synthesis das Mannigfaltige sich nicht in einem Bewusstseins vereinigen würde“<sup>395</sup>.

In diesem Begriff des Bewusstseins handelt sich um ein Bewusstsein, das alles Mannigfaltige vereinigen kann. Der Gedanke eines „Bewusstseins der Einheit“, bedeutet, dass das Subjekt sich die Einheit des Mannigfaltigen, die durch die Synthesis zustande kommt, vorstellen kann.

---

<sup>394</sup> Dieser Begriff betrifft denjenigen Begriff, der in der Auflage A der Kritik der reinen Vernunft vorkommt, was Kant den reinen Begriff eines Gegenstandes nennt: „Der reine Begriff von diesem transzendentalen Gegenstand (der wirklich bei allen unsern Erkenntnissen immer einerlei = X ist), ist das, was in allen unseren empirischen Begriffen überhaupt Beziehung auf einen Gegenstand, d.i. objektive Realität verschaffen kann“ (A 109). Es handelt sich hier um einen nicht-empirischen, d.h. „transzendentalen Gegenstand = X“, der keine bestimmte Anschauung enthält bzw. keine Anschauung zum Inhalt hat.

<sup>395</sup> Kant, I.: Kritik der reinen Vernunft, B 138.

Zusammenfassend kann man behaupten, dass Kant mit dem Gedanken eines Prinzips allen Verstandesgebrauchs ein Prinzip der „Objektivität der Erkenntnis“ rechtfertigen möchte. Denn indem er Verstand als „das Vermögen der Erkenntnisse“ definiert, betrachtet er den Verstand als den entscheidenden Handlungsfaktor bei Verknüpfung aller Erkenntnis. Das „Ich denke“ als eine Handlung des Verstandes, die sich in der „Transzendentalen Analytik“ als Folge eines logischen Verfahrens ergibt, trägt nicht nur zur Bildung der Objekteinheit bei, sondern der Objektivität überhaupt. Dies zeigt sich, wenn er darauf hinweist, dass die synthetische Einheit der Apperzeption mit der Einheit des transzendentalen Gegenstandes eine Identität bildet.

In der zweiten Auflage aber, in der er nur von einer synthetischen Einheit der Apperzeption redet, macht er mehr auf die Vereinheitlichungsrolle der Apperzeption und damit auf eine notwendige Bedingung der Objektivität der Erkenntnis aufmerksam.

Kant sieht quasi eine Gleichsetzung von synthetischer Apperzeption und möglichem Gegenstandsbewusstsein, weil er sicherlich die Einheit der Apperzeption hervorheben möchte. Ein Hinweis dafür ist die Bezeichnung der letzteren als „die objektive Einheit des Selbstbewusstseins“. Objektiv heißt diese Einheit, weil sie sich auf „ein Objekt überhaupt“ bezieht. Diese „objektive Einheit“ trägt dazu bei, alle Vorstellungen im Zusammenhang mit einem allgemeinen Gegenstand zu betrachten. Auf diese Weise entsteht die objektive Gültigkeit<sup>396</sup> von Vorstellungen. Den Begriff der „objektiven Gültigkeit“ von Vorstellungen leitet Kant hier im Gegensatz zu der „nur subjektiven Gültigkeit“ ein und stellt eine „subjektive Einheit des Bewusstseins“<sup>397</sup> dar.

Der zweite wichtige Aspekt der Annahme des „Ich denke“ als höchster Punkt der Einheit hat mit der Begründung der Objektivität aller sinnlichen Erkenntnis zu tun. Wobei dieser höchste Punkt im Sinne eines spontanen und dynamischen Ortes der Vereinheitlichung berücksichtigt werden soll. Dieser Dynamismus des „Ich denke“ wird im nächsten Abschnitt behandelt.

### **3.2 Über die Reflexivität der Einheit der Apperzeption**

Am Anfang des Abschnittes „Von der Amphibolie der Reflexionsbegriffe“ in der „Kritik der reinen Vernunft“ stellt Kant eine Definition des Begriffs „Reflexion“ dar, unter dem mehr als eine transzendente Reflexion zu verstehen ist, denn hier redet er von einem Reflexionsbegriff, in dem die Vorstellungskraft des Subjektes sich nicht auf jeden Gegenstand sondern auf ein Bewusstsein als eine geistige Tätigkeit bezieht, indem sie die subjektiven Bedingungen der Erkenntnis untersucht.

„Die Überlegung (reflexio) hat es nicht mit den Gegenständen selbst zu tun, um geradezu von ihnen Begriffe zu bekommen, sondern ist der Zustand des Gemüts, in welchem wir uns zuerst dazu anschicken, um die subjektiven Bedingungen ausfindig zu machen, unter denen wir zu Begriffen, gelangen können“<sup>398</sup>.

Transzendental ist dieser Reflexionsbegriff, insofern er keine unmittelbare Beziehung zu den empirischen Begriffen sondern nur auf Begriffe a priori hat. Diese Vorstellung von Reflexion wird in der Einleitung zur „Kritik der Urteilskraft“ deutlicher:

---

<sup>396</sup> Kant, I.: Kritik der reinen Vernunft, B 140.

<sup>397</sup> Kant, I.: Kritik der reinen Vernunft, B 139.

<sup>398</sup> Kant, I.: Kritik der reinen Vernunft, A 260/B 316.

„Reflectiren (Überlegen) aber ist: gegebene Vorstellungen entweder mit andern, oder mit seinem Erkenntnisvermögen, in Beziehung auf einen dadurch möglichen Begriff, zu vergleichen und zusammen zu halten.“<sup>399</sup>

Danach besteht das Reflektieren aus zwei Momenten der Erkenntnishandlung, nämlich dem Vergleichen der Vorstellungen untereinander und dem Vergleichen<sup>400</sup> mit seinem Erkenntnisvermögen einerseits und einer Handlung der Zusammenhaltung aller dieser Vorstellungen.

In diesem Begriff der Reflexion, mit dem wir uns auseinandersetzen möchten, geht es nicht um eine bloße logische Reflexion, sondern um eine transzendente logische Reflexion.

Es muss aber klar werden, wenn Kant den Begriff Reflexion verwendet, redet er kaum von einer „empirischen Reflexion“. Entweder redet er von einer logischen oder einer transzendentalen Reflexion<sup>401</sup>. Alle diese Begriffe scheinen zu einem allgemeinen Begriff der Reflexion überhaupt zu gehören. Damit kann dasselbe Subjekt je nach dem Erkenntnisbereich unterschiedliche Reflexionsoperationen ausüben.

Dass er erst später nach der Darstellung der ersten und zweiten „Kritik“ eine klarere Definition des Transzendentalen liefert, scheint ein Hinweis auf die Suche eines Erkenntnisbegriffs zu sein, in der die Bedingungen der Erkenntnis allgemein werden, denn nur mit einem solchen Begriff kann man die Notwendigkeit des Charakters dieser Erkenntnisbedingungen rechtfertigen.

Aus dem obigen Satz kann man den Ausdruck „Vergleichung der Vorstellungen untereinander“ als einen logischen Akt der Komparation interpretieren. Danach kann man die Handlung der Vergleichung mit der Komparation als identisch betrachten.

Reflexion heißt an dieser Stelle zugleich Vergleichung der Begriffe verschiedener Erkenntnisbereiche. Es könnte eine Beziehung der Verstandserkenntnis zu der der Sinne sein. Wichtig bleibt beim Reflektieren, dass mindestens zwei Arten von Erkenntnis zusammenkommen

Wenn Kant das „Ich denke“ als den Ort der Verbindungen aller unserer Vorstellungen betrachtet, der die Möglichkeit des denkenden Subjekts sich auf sich selbst zu beziehen darstellt, meint er nicht bloß eine logische, sondern die transzendente-logische Reflexion.

---

<sup>399</sup> Kant, I.: Kritik der Urteilskraft, AA Bd. IX, S. 187.

<sup>400</sup> Man könnte die zwei Formen von Vergleichen von Vorstellungen als zwei verschiedene Momente der Reflexion ansehen. Wir wollen uns aber besonders auf das zweite konzentrieren das mit der Funktion des Selbstbewusstseins zu tun hat. Das Zusammenhalten von Vorstellungen als eine Tätigkeit des Erkennens hebt die Rolle der „Einheit der transzendentalen Apperzeption“ hervor, was wir erklären wollen.

<sup>401</sup> Es ist nicht kompliziert festzustellen, dass der Begriff der empirischen Reflexion nicht zu den Begriffen, die Kant innerhalb des Amphiboliekapitels verwendet, denn hier redet er mehr von dem Verfahren der logischen und transzendentalen Reflexion. Kant stellt an dieser Stelle die Vorstellungen von John Locke in Frage, wonach „(...) die Verstandesbegriffe (...) insgesamt sensifiziert, d.i. für nichts, als empirische, oder abgesonderte Reflexionsbegriffe auszugeben“ sind. In: Kant, I.: Kritik der reinen Vernunft, B 327. Obwohl er eine Anwendung des Begriffs auf die Empirie meidet, lässt sich doch, wenn man die Vorstellungen von Locke miteinbezieht, von einem empirischen Begriff der Reflexion reden.

„Die transzendente Reflexion, d.i. das Verhältnis gegebener Vorstellungen zu einer oder anderer Erkenntnisart, ihr Verhältnis unter einander allein bestimmen können, und ob die Dinge einerlei oder verschieden, einstimmig oder widerstreitend sein etc., wird nicht sofort aus den Begriffen selbst durch bloße Vergleichung (comparatio), sondern allererst durch die Unterscheidung der Erkenntnisart, wozu sie gehören, vermittels einer transzendentalen Überlegung (reflexio) ausgemacht werden können“<sup>402</sup>.

Danach kommen bei der Bestimmung des transzendentalen Reflexionsbegriffs zwei Komponenten in Frage, nämlich das Vergleichen der Begriffe aber auch die Unterscheidung der Erkenntnisart, die auf die Funktion der Erkenntnisquelle hinweist. Dabei werden nicht nur nicht Begriffe Produkte der Erkenntnisarten sondern ihres Ursprungs, denn er fügt einen Gedanken hinzu, der Im Gegensatz zu der logischen Reflexion steht: „(...) die transzendente Reflexion aber (welche, auf die Gegenstände selbst geht) enthält den Grund der Möglichkeit der objektiven Komparation der Vorstellungen unter einander, und ist also von der letzteren gar sehr verschieden, weil die Erkenntniskraft, dazu sie gehören nicht eben dieselbe ist“<sup>403</sup>.

Kant hebt hier die Notwendigkeit hervor, eine gemeinsame Wurzel aller unserer Erkenntnis zu finden, die a priori sein muss. Denn darauf richtet sich die Deduktion der reinen Verstandesbegriffe, einen letzten Grund aller synthetischen Urteile a priori zu finden. Denn „(...) diese transzendente Überlegung ist eine Pflicht, von der sich niemand lossagen kann, wenn er a priori etwas über etwas urteilen will“<sup>404</sup>.

Einen Bezug zum Reflexionsbegriff als eine Erkenntniskraft auf sich selbst bezogen, wobei die Verwendung der Vorstellungskraft relevant wird, finden wir auch in der Schrift von Kant über die Pölitzlogik.

„Ich reflectiere über Ding, d.h. ich werde, mir nach und nach verschiedenen Vorstellungen bewußt, oder ich vergleiche verschiedene Vorstellungen mit meinem Bewußtseyh; oder ist das, so vergleiche sie untereinander, das ist comparation (...)“<sup>405</sup>

Danach resultiert das Reflektieren aus einer Handlung des Bewusstwerdens des denkenden Subjekts, indem das „Ich“ durch Vergleich der Begriffe im Vordergrund der Reflexion steht.

Das „Ich denke“ als der Grund aller meiner Vorstellungen gilt dann als ein notwendiger Akt des erkennenden Subjektes, der aufgrund der Vielfalt der Vorstellungen sich auf sich selbst beziehen muss, sonst droht dem Mannigfaltigen der Synthesis, das aus jeder Objektivierung hervorgeht, auseinanderzugehen<sup>406</sup>. Den Grund kann man dann als eine subjektive Urkraft verstehen.

---

<sup>402</sup> Kant, I.: Kritik der reinen Vernunft, A 262/B 318.

<sup>403</sup> Kant, I.: Kritik der reinen Vernunft, A 263/B 319.

<sup>404</sup> Kant, I.: Kritik der reinen Vernunft, A 263/B 319.

<sup>405</sup> Kant, I.: Logik Politz, AA, Bd. XXIV(24,2) S. 566; Vgl. auch AA, Bd. XXIV, S. 654 und S. 907.

<sup>406</sup> Kant macht in der „Kritik der reinen Vernunft“ deutlich, dass die Synthesis darin besteht, dass das Mannigfaltige „(...) auf gewisse Weise durchgegangen, aufgenommen und verbunden“ wird. In: Kant, I.: Kritik der reinen Vernunft, A 77/B 102. Dies bedeutet, dass eine Reihe von Operationen bei der Bestimmung einer objektiven Erkenntnis gegeben sein muss, wobei die Operation der Reflexion entschieden ist. Denn die transzendente Reflexion steht als ein Verhältnis jeder Erscheinung zu einem Bewusstsein im Sinne eines Bezugs jeder Erscheinung auf ein umfassendes Bewusstsein, das am Ende alle Vorstellungen des Mannigfaltigen einordnen soll.

Die eigentliche Wirkung des „Ich denke“ als eine Urkraft des Subjektes kann man aber nicht weiter erklären, wenn man die zusätzlichen Eigenschaften, die Kant diesem Begriff als eine transzendente Bestimmung zuspricht, erläutert. Kant bleibt innerhalb der „Transzendentalen Dialektik“ an der alten Position der „Transzendentalen Analytik“, wonach dem „Ich denke“ keine reale Existenz zugesprochen werden kann, „(...) denn innere Wahrnehmung überhaupt und deren Möglichkeit, oder Wahrnehmung überhaupt und deren Verhältnis zu anderer Wahrnehmung, ohne dass irgend ein besonderer Unterschied derselben und Bestimmung empirisch gegeben ist, kann nicht als eine empirische Erkenntnis, sondern muss als Erkenntnis des empirischen überhaupt angesehen werden, und gehört zur Untersuchung der Möglichkeit einer jeden Erfahrung, welche allerdings transzendental ist“<sup>407</sup>. Damit bestreitet Kant die Vorstellung des „Ich denke“ als realen Gegenstand und erklärt ihn auf der Ebene einer transzendentalen logischen Bestimmung, die notwendig für jede Erfahrung ist.

Für Kant kann das „Ich denke“ nur „Form“ der Erfahrung sein, die sowohl die „äußere“ als auch das „empirische Ich“ umfassen kann. Daher behauptet er, dass das „Ich denke“ als eine „formale Bedingung meiner Gedanken und ihres Zusammenhanges“<sup>408</sup> angesehen werden kann.

Dabei kann man einen Unterschied zwischen dem „Ich denke“ von Descartes und dem von Kant feststellen. Denn während für Descartes das „Ich denke“ als ein „realer Gegenstand“ auftreten kann, ist es für Kant bloß eine logische Abstraktion, die zur Erkenntnis dienen kann. Die Eigenschaft, die Kant dem „Ich denke“ zuspricht, nämlich eine „an Inhalt gänzlich leere Vorstellung“<sup>409</sup> zu sein, bedeutet, dass er keinen Inhalt besitzt und deswegen für jedes Bewusstsein gilt.

Man kann an der These der Kritiker von Kant bestreiten, dass sein Begriff des „Ich denke“ nicht reflexiv oder zu wenig reflexiv sei, indem man die Bestimmungen a priori der „Seele“, die Kant innerhalb des Paralogismenkapitels<sup>410</sup> behandelt, näher untersucht. Danach sind die Handlungen des Denkens als Eigenschaften des „Ich denke“ anzusehen. Das „Ich denke“ kann als Subjekt und nicht als Prädikat aller anderen Seienden gelten, denn sonst kann es alle anderen Gedanken nicht begleiten, d.h. es ist als ein aktives Subjekt dasjenige, dass alle seine Gedanken einigen kann, so dass die größte Einheit des Denkens entstehen kann. Das „Ich denke“ ist „einfach“, d.h. es beruht auf keinem anderen Subjekt außer auf sich selbst. Damit kommt eine innere Einheit zustande, denn es bezieht sich auf den inneren Sinn allein, nämlich die Zeit als die Form aller Anschauung, d.h. sowohl der inneren als auch der äußeren Form der Anschauung.

Das „Ich denke“ gilt als identisch nicht nur weil es Eins bleibt sondern auch weil es ein und dasselbe gegenüber der Vielheit der Subjekte überhaupt ist. Es ist eben diese Identität, die ihm seine Fähigkeit gibt, durch Rekognition und die Synthesis der Einbildungskraft einen Gegenstand wiederzuerkennen.

Die aktive Handlung des „Ich denke“ zeigt sich auch, wenn man das „Ich denke“ auf die gegebenen Empfindungen in der Zeit anwendet. Denn damit kann man von einer

---

<sup>407</sup> Kant, I.: Kritik der reinen Vernunft, A 343/B 401.

<sup>408</sup> Kant, I.: Kritik der reinen Vernunft, A 363.

<sup>409</sup> Kant, I.: Kritik der reinen Vernunft, A 345/B 404.

<sup>410</sup> Kant, I.: Kritik der reinen Vernunft, A 344-345/B 402-403.

Tätigkeit des „Ich denke“ als existierendes Subjekt reden, das die reine Apperzeption hervorbringen kann.

Die Bestimmung a priori, mit der die Reflexivität des „Ich denke“ am meisten zum Ausdruck gebracht werden kann, ist die der Einzigkeit, denn damit übt das „Ich denke“ seine Wirkung nicht nur auf alle Vorstellungen der Erkenntnis sondern auf sich selbst aus. Zur Reflexion des Subjektes tragen aber alle vier hier erwähnten Leistungen des Denkens bei, die man als unterschiedliche Formen der Reflexion betrachten kann.

Aus den von uns erwähnten Bestimmungen a priori des „Ich denke“ erfolgt bei Kant ein Reflexionsbegriff, der durch die „transzendente Einheit der Apperzeption“ den synthetischen Urteilen a priori objektive Erkenntnis gibt. Das ist der „transzendente Reflexionsbegriff“.

Dieser Begriff der „transzendentalen Reflexion“ setzt einen Erkennensbegriff voraus, der durch eine radikale Subjektivität bestimmt wird. Denn die wahre Erkenntnis in einem Urteil kommt zustande, indem das Reflektieren des „Ich denke“ auf sich selbst im Sinne einer reinen Rezeptivität verstanden werden soll, weil das Subjekt sich selbst affiziert, sonst kann man nicht von einer Einheit von Anschauung und Denken sprechen.

Dies aber heißt nicht, dass das „Ich denke“ als eine reine Apperzeption sich nur auf das „Subjekt“ bezieht. Denn indem man hier von einer Reflexion des Subjektes auf sich selbst im Sinne der Rezeptivität spricht, wird der Bezug des „Ich denke“ auf der anderen Seite des Ursprungs der höchsten Einheit betont, nämlich die ursprüngliche Einheit des Objekts und zwar durch eine Urkraft des Verstandes. Damit werden die zwei entgegengesetzten Momente ein und desselben Prozesses hervorgehoben, nämlich das ursprüngliche Selbstbewusstsein des „Ich denke“, das sowohl für eine notwendige Einheit aller Vorstellungen aber auch für eine Entgegensetzung<sup>411</sup> auftritt.

Die Vorwürfe an Kant, dass sein Begriff des „Ich denke“ eine Reflexion darstellt, die nur auf die Gegenstände der sinnlichen Welt gerichtet sind, sind damit unhaltbar. Denn es ist dasselbe Subjekt, das sich immer wieder auf sich selbst wie auf das Objekt überhaupt beziehen muss, um sich durch die Synthesis der Einheit der reinen Apperzeption das Mannifaltigen zu vereinigen.

Alle Formen der Einheit, die wir in diesem Kapitel erwähnt haben, nämlich die der „Phaenomena“ oder der „Noumena“ als Formen von Einheiten, die mittels der reinen Verstandesbegriffe als Momente der Einheit der reinen Apperzeption zustande kommen, werden in der Vorstellung des „Ich denke“ vereinigt. Das „Ich denke“ ist dabei wie etwas Intelligibles, d.h. ein „Noumenon“ zu verstehen, das alle anderen Arten von Einheiten umfassen kann.

Im Gegensatz zu den anderen „Noumenonbegriffen“ ist er das Ergebnis einer ursprünglicheren synthetischen Handlung, weil er selbst nicht als reale Vorstellung

---

<sup>411</sup> Dies bemerkt Kant sehr deutlich an einer Stelle der Preisschrift: „Ich bin meiner selbst bewusst, ist ein Gedanke, der schon ein zweifaches Ich enthält, das Ich als Subjekt und das Ich als Objekt. Wie es möglich sei, dass ich, der ich denke, mir selber ein Gegenstand (der Anschauung) sein und so von mir selbst unterscheiden könne, ist schlechterdings unmöglich zu erklären, obwohl es ein unbezweifeltes Faktum ist; (...)“. In: Kant, I.: Preisschrift, AA Bd. XX, S. 270.

sondern nur als die Tätigkeit des Subjektes zu definieren ist und von keiner anderen Vorstellung bestimmt wird.

Es muss aber klargemacht werden, dass das Hervorbringen der Einheit durch die synthetische Handlung des reinen Verstandes zwischen sinnlichen Gegebenheiten nicht als ein Endprozess zu verstehen ist, so dass das reine Subjekt der synthetisierenden Handlung sich von den sinnlichen Daten verabschiedet. Damit würden einzelne Gegenstände gebildet, die keine engen Verbindungen hätten. Es bleibt ein permanenter Zusammenhang zwischen dem synthetisierenden Faktor und dem Bestimmbaren, der zur Bildung einer Ganzheit aller Gegenstände der sinnlichen Erkenntnis im Sinne einer Grund-Folge-Beziehung nicht einer Ursache-Wirkung-Beziehung. Denn mit der letzteren hätten wir eine Beziehung, die auf der Ebene der Vernunftkenntnis keine Verbindung haben könnte.

Aus allem Gesagten an dieser Stelle, bezüglich der Funktion der reinen Apperzeption innerhalb der Erkenntnis, kann man feststellen, dass für Kant eine Einheit der Erfahrung im Sinne der Totalität der gegebenen Gegenstände nicht in Frage kommen kann, wenn Einheit der Apperzeption auf die Einheit in dem Mannigfaltigen der sinnlichen Anschauung nicht vorausgesetzt wird. Dies bedeutet, dass alle Einheiten, die in dem sinnlichen Mannigfaltigen gegeben werden, nur durch die reine transzendente Apperzeption und die aus ihr hervorgebrachten synthetisierenden Funktionen zustande kommen kann. Es ist dann nicht zufällig, dass Kant den Begriff „Korrelat“ in Zusammenhang mit dem Begriff der reinen Einheit der Apperzeption gebraucht, denn dies weist auf die Abhängigkeit aller Einheiten von der reinen transzendentalen Apperzeption hin.

Der Versuch, hier die besondere vereinheitlichende aber auch die reflektierende Funktion der transzendentalen Apperzeption bei der Bestimmung der Einheit der gesamten Erkenntnis zu erklären, trägt damit einen der Hauptgedanken der „Kritik der reinen Vernunft“, nämlich dass die Bedingungen der Möglichkeit der Erfahrung zugleich die Bedingungen der Möglichkeit der Gegenstände der Erfahrung sind. Denn dies bedeutet, dass die wahre Erkenntnis als Erfahrung im Sinne eines gesamten Prozesses des Erfahrens zu verstehen ist. Das „Ich denke“ als höchsten Punkt der Erkenntniseinheit kann man sowohl als einen invarianten Ort aber dynamischen Punkt verstehen, auf dem alle Erkenntnis beruht. Dabei soll etwas sinnlich gegeben werden mittels der Momente der Apperzeption, die durch die reinen Verstandsbegriffe ausgeübt, synthetisiert und objektiviert werden.

Dieser Prozess wird bei der Suche einer absoluten Einheit innerhalb der Vernunft erweitert. Den Zusammenhang der „reinen Apperzeption“ und der Vernunftkenntnis möchten wir aber erst in der Auseinandersetzung mit dem Vernunftideal erläutern.

## VI. Das Vernunftideal als das „perfectio Noumenon“

### **1. Die Widersprüche des transzendentalen Vernunftvermögens bei der Bestimmung eines systematischen Ganzen der Erkenntnis**

Die Untersuchung einer unbedingten Einheit vermittelt der dritten Vernunftidee, nämlich der Gottesidee, erfolgt in der „Kritik der reinen Vernunft“ nach der Auseinandersetzung mit der unbedingten Einheit durch die Idee des „Ich -denke“ und des Weltbegriffs, aber erst nachdem Kant sich mit einer Kritik aller Gottesbeweise beschäftigt hat. Obwohl einige Autoren die These vertreten, dass diese Kritik der Gottesbeweise von der erkenntnistheoretischen Funktion der Gottesidee zu trennen ist, weist dies auf eine enge Verbindung hin. Auch Klaus Düsing sieht in seiner Schrift „Die Teleologie in Kants Weltbegriff“ den weiteren Verlauf der Begründung der Gottesidee als „Weltgrund“ nach der Darlegung der „Kritik aller Gottesbeweise“ in einem engen Zusammenhang mit dem Abschnitt „Anhang zur Transzendentalen Dialektik“, insbesondere was die „harmonische Zusammenstimmung des Besonderen nach allgemeinen Gesetzen“<sup>412</sup> betrifft. Innerhalb der Darstellung werden wir versuchen, mehr Klarheit über die Beziehung der drei Vernunftideen auf die systematische Einheit der Erkenntnis zu schaffen.

Bei der Bestimmung der höchsten Einheit innerhalb der theoretischen Vernunft stellt Kant fest, dass trotz der herausgehobenen Position der Gottesidee, die „die absolute Einheit der Bedingung aller Gegenstände des Denkens überhaupt“ bedeutet, die ersten zwei Vernunftideen, nämlich das Unbedingte als die absolute Einheit des denkenden Subjekts und das Unbedingte als die absolute Totalität der Dinge und Bedingungen in Raum und Zeit, einbezogen werden müssen, denn die Vernunfteinheit im Sinne eines Systems kann man nur mit Hilfe aller Vernunftideen rechtefertigen.

„Zuletzt wird man auch gewahr: daß unter den transzendentalen Ideen selbst ein gewisser Zusammenhang und Einheit hervorleuchte, und die reine Vernunft, vermittle ihrer, alle ihre Erkenntnisse in ein System bringe. Von der Erkenntnis seiner selbst (die Seele) zur Welterkenntnis, und, vermittle dieser, zum Urwesen fortzugehen, ist ein natürlicher Fortschritt, daß er dem logischen Fortgange der Vernunft von den Prämissen zum Schlußsatze ähnlich scheint.“<sup>413</sup>

An dieser Stelle erweckt Kant mit dem Adjektiv „ähnlich“ den Eindruck, dass die reine Vernunft mit der logischen Vernunft verwandt wäre, aber wie er später bemerkt, es „ist auch eine von den Fragen, deren Beantwortung man in dem Verfolg dieser Untersuchungen allererst erwarten muß“<sup>414</sup>.

Ohne weitere Diskussion ist deutlich, dass die Vernunft sowohl in ihrem reinen als auch in ihrem logischen Gebrauch eine Allgemeinheit der Erkenntnis beansprucht, die nicht allein durch die Idee eines „Urwesens“, sondern durch die Idee der

---

<sup>412</sup> Düsing, K.: Die Teleologie in Kants Weltbegriff, Bonn 1968, S. 38. Es muss an dieser Stelle darauf hingewiesen werden, dass der Titel dieses Buches auf noch einen weiteren Einheitsbegriff in der „Kritik der reinen Vernunft“ hindeutet als jenen, den Kant in der „transzendentalen Dialektik“ liefert. Denn in dem Begriff „Teleologie im Weltbegriff“ spielen nicht nur die Prinzipien der spekulativen Vernunft, sondern auch der Urteilskraft eine entscheidende Rolle.

<sup>413</sup> Kant, I.: Kritik der reinen Vernunft, A 337/B 394.

<sup>414</sup> Kant, I.: Kritik der reinen Vernunft, A 337/B 395.

„Erkenntnis seiner selbst“, nämlich durch die Seele und durch die Idee der Welt-erkenntnis zustande kommt. Es handelt sich hier um einen Zusammenhang der drei Vernunftideen, die aufgrund der Definition der Ideen von Kant keine unmittelbare Beziehung auf Gegenstände der Erfahrung haben, aber auch keine Fiktionen darstellen, sondern aus den transzendentalen Begriffen der reinen Vernunft und den dialektischen Vernunftschlüssen hervorgebracht werden.

Wir werden die zwei Arten von Widersprüchen behandeln, in die sich die Vernunft verwickelt, nämlich die Paralogismen und die Antinomien der Vernunft. Einerseits operiert die Vernunft beim Erkennen vermittelt der transzendentalen Begriffe der Vernunft in Verbindung mit den dialektischen Vernunftschlüssen mit Paralogismen, andererseits nehmen die Vernunftbegriffe aufgrund ihrer mittelbaren Beziehung auf die sinnliche Erfahrung antinomische Gestalt an. Ohne die Behandlung des Paralogismus- und Antinomiekapitels ist also keine vollständige Darstellung der höchsten Vernunftidee, nämlich der Gottesidee als Ideal, möglich.

Hinzu kommt ein fundamentales Problem der „Transzendentalen Dialektik“, nämlich das Problem der Beziehung des „transzendentalen Scheins“<sup>415</sup> auf die Vernunft-erkenntnis.

Dass Kant dem Problem der Paralogismen ein ganzes Kapitel widmet und der Antinomie soviel Platz in der „Kritik der reinen Vernunft“ einräumt, sind ausreichende Gründe, um die Funktion beider Kapitel in der „transzendentalen Dialektik“ darzulegen, um so zu versuchen, diese widersprüchlichen Operationen der menschlichen Erkenntnis überhaupt verstehen zu können.

Wir werden in diesem Sinne auch das Problem des transzendentalen Scheins und seine Beziehung auf das System der transzendentalen Vernunftideen im Rahmen der Bestimmung des unbedingten Ganzen der Erkenntnis darlegen.

Es ist nicht zufällig, dass Kant nach der Erklärung des Abschnitts über das „System der transzendentalen Ideen“ anstatt das unbedingte Ganze der Erkenntnis im Allgemeinen zu behandeln, sich zuerst mit den „Vernunftschlüssen der ersten Klasse“ und mit den „Vernunftschlüssen der zweiten Klasse“ beschäftigt. Denn damit sucht Kant „in concreto“ die Leistung der Vernunftideen bei der Bestimmung der Totalität der Erkenntnis darzustellen. Der transzendente Schluss wird Kant zufolge von dem transzendentalen Begriff des Subjekts abgeleitet, „(...) der nichts Mannigfaltiges enthält, auf die absolute Einheit dieses Subjektes selber, von welchem ich auf diese Weise gar keinen Begriff habe“<sup>416</sup>.

Aus dem „dialektischen Schluß“, genannt „der transzendente Paralogismus“, entsteht die erste Idee. Die zweite Idee entsteht aus einem „Zustand der Vernunft“, den er als „Antinomie“<sup>417</sup> bezeichnet. Diese zweite Klasse der „vernünftelnden Schlüsse“, die sich auf den transzendentalen Begriff der absoluten Totalität

---

<sup>415</sup> In der Einleitung der „Transzendentalen Dialektik“ der „Kritik der reinen Vernunft“ wiederholt Kant so oft die Rolle des transzendentalen Scheins, dass er seine Aufdeckung als eine zentrale Aufgabe sieht: „Die transzendente Dialektik wird also sich damit begnügen, den Schein transzendentaler Urteile aufzudecken, und zugleich zu verhüten, daß er nicht betrüge“. In: Kant, I.: Kritik der reinen Vernunft, A 297/B 354

<sup>416</sup> Kant, I.: Kritik der reinen Vernunft, A 340/B 398.

<sup>417</sup> Kant, I.: Kritik der reinen Vernunft, A 340/B 398

beziehen, hat Gemeinsamkeiten mit Schlüssen der ersten Klasse, nicht nur weil sie ein System des Ganzen der Erkenntnis ausmachen, nämlich ein transzendentes System der Vernunftideen, sondern auch weil Kant in beiden Klassen der Vernunftschlüsse eine konkrete Form des unbedingten Ganzen im Sinne der absoluten Totalität der Erkenntnis zu finden sucht. Dass uns nicht jede Idee widerspruchsfrei zu einem Ganzen des gesamten Systems führen kann, macht sie nicht deswegen entbehrlich bei der Bestimmung der Totalität der Erkenntnis sondern ganz im Gegenteil: Jede von den Vernunftideen hat eine bestimmte Funktion bei der Suche eines notwendigen Begriffs des Ganzen. Wir werden aber auf diesen Punkt zurückkommen müssen.

In der Auseinandersetzung mit der erkenntnistheoretischen Funktion der Vernunftideen von Kant widmen die meisten Autoren der Rolle der Paralogismen und der Antinomie innerhalb der Erkenntnis nur wenig Aufmerksamkeit. Die Situation ist in Bezug auf das Kapitel zum Paralogismus noch extremer. Wir haben vor, die Bedeutung beider Begriffe bei der Rekonstruktion des Erkenntnisbegriffs von Kant herauszuarbeiten, weil in beiden Begriffen ein wichtiges Problem der spekulativen Vernunft zum Ausdruck kommt, nämlich die Beziehung der Einheit der transzendentalen Apperzeption, die als die „fundamentale“<sup>418</sup> Erkenntniseinheit überhaupt angesehen wird und auf alle anderen Einheitsvorstellungen der Erkenntnis einwirkt. Denn nicht umsonst bekräftigt Kant die „Ursache“ dieses Scheins, „(...) daß in unserer Vernunft (subjektiv als ein menschliches Erkenntnisvermögen betrachtet) Grundregeln und Maximen ihres Gebrauchs liegen, welche gänzlich das Ansehen objektiver Grundsätze haben, und wodurch es geschieht, daß die subjektive Notwendigkeit einer gewissen Verknüpfung unserer Begriffe zugunsten des Verstandes, für eine objektive Notwendigkeit, der Bestimmung der Dinge an sich selbst, gehalten wird“<sup>419</sup>.

Durch die Begriffe des Paralogismus und der Antinomie, befassen wir uns mit einer der zentralsten Aufgaben der „Transzendentalen Dialektik“, nämlich mit dem subjektiven Charakter der Begriffe der reinen Vernunft, der in Verbindung mit ihrem regulativen Charakter steht. Ohne Berücksichtigung des Gedankens des transzendentalen Scheins, kann man den Beitrag der Vernunftideen bei der Begründung eines Ganzen der Erkenntnis nicht verstehen.

In diesem Sinne stimmen wir Matthias Koßler zu, der Folgendes anmerkt: „(...) daß die Ideen der Vernunft im transzendentalen Schein begründet sind. (...) Zugleich wird damit die <<nach sicheren Grundsätzen vollzogene Grenzbestimmungen>> (A 395) des Erkennens durch die Beschränkung auf mögliche Erfahrung, wie sie in der Analytik vorgenommen wurde, aufgeweicht, indem mit dem Schein das Erscheinende der Erscheinung thematisch wird. Schließlich gerät auch die strikte Trennung von theoretischer und praktischer Vernunft in ein anderes Licht, wenn die Grenzen der ersteren im transzendentalen Schein gründen“<sup>420</sup>.

---

<sup>418</sup> Heinemann, F.: Der Aufbau von Kants Kritik der reinen Vernunft und das Problem der Zeit, Gießen 1913, S. 127.

<sup>419</sup> Kant, I.: Kritik der reinen Vernunft, A 297/B 353.

<sup>420</sup> Koßler, M.: Der transzendente Schein in den Paralogismen der reinen Vernunft nach der ersten Auflage der reinen Vernunft, in: Kant-Studien Bd. 90, Mainz 1999, S. 22.

Danach haben die Widersprüche<sup>421</sup>, die bei der Untersuchung der Vernunftideen entstehen, eine Reihe von Konsequenzen, die nicht nur mit der Einheit und Vollständigkeit der Erkenntnis, sondern auch mit der Abgrenzung der spekulativen von der praktischen Vernunft zu tun haben.

Zuerst werden wir uns mit den Widersprüchen beschäftigen, in die sich laut Kant die Vernunft bei der Suche nach dem Unbedingten „der kategorischen Synthesis in einem Subjekt“ verwickelt. Es handelt sich hier um das Problem der absoluten Einheit des denkenden Subjekts.

## 1.1 Über den Paralogismus als ein Widerspruch der Vernunft anhand der Suche nach dem Vernunftganzen

Kant geht bei der Untersuchung der ersten Klassen der Vernunftschlüsse davon aus, dass ein „Fehlschluss“ nicht im Schluss, sondern beim „Schließen“ gegeben wird<sup>422</sup>. Indem das Problem der Paralogismen nicht im „Schluss“ sondern im Bereich des „Schließens“ zu finden ist, richtet Kant seine Kritik auf die formallogischen Methoden der traditionellen Metaphysik. Mit dem Begriff „Paralogismus“ im transzendentalen Sinne verbindet Kant den Begriff des „Ich denke“<sup>423</sup>, aber nicht wie bei Descartes, nämlich das „cogito ergo sum“, das als die erste absolute gewisse Realität (res cogitans) verstanden werden soll.

Das „Ich-denke“ von Kant, bedeutet die „absolute Einheit der Apperzeption“<sup>424</sup>. Diesen Begriff hat er anhand der transzendentalen Deduktion der reinen Verstandesbegriffe eingeführt. Unter „Ich-denke“ versteht Kant mehr die Vorstellung der „Apperzeption“, die als ein Prinzip der Einheit der gesamten Erfahrungs-erkenntnis verstanden werden soll. Diese Vorstellung des „Ich-denke“ umfaßt sowohl die Synthesis der Kategorien des Verstandes, als auch die der Sinnlichkeit. Letzteres bedeutet, dass die Einheiten der Sinnlichkeit, nämlich die reinen Anschauungsformen „Phaenomena“ und „Noumena“, in der Vorstellung der Einheit der transzendentalen Apperzeption vorhanden sind. Dies setzt voraus, dass Kant das „Ich-denke“ als eine Ureinheit der Erkenntnis betrachtet. Nicht umsonst merkt er an, dass sie als

---

<sup>421</sup> Mit dem Begriff „Widersprüche“ meinen wir das Problem der Paralogismen und der Antinomien der Vernunft, die bei Kant kein künstliches Problem der Vernunft sind, denn „(...) es gibt also eine natürliche und unvermeidliche Dialektik der reinen Vernunft, nicht eine, in die sich etwa ein Stümper, durch Mangel an Kenntnissen, selbst verwickelt, oder die irgendein Sophist, um vernünftige Leute zu verwirren, künstlich ersonnen hat, sondern die der menschlichen Vernunft unhintertreiblich anhängt, und selbst, nachdem wir ihr Blendwerk aufgedeckt haben, dennoch nicht aufhören wird, ihr vorzugaukeln, und sie unablässig in augenblickliche Verirrungen zu stoßen, die jederzeit gehoben zu werden bedürfen“. In: Kant, I.: Kritik der reinen Vernunft, A 298/B 354.

<sup>422</sup> Weil wir uns hier in dieser Arbeit keine ausführliche Auseinandersetzung mit dem Paralogismenkapitel leisten können, werden wir uns auf die Hauptproblematik konzentrieren, nämlich die Rolle der transzendentalen Paralogismen bei der Bestimmung der Funktion der Vernunftideen. Danach unterscheidet Kant zwischen einem logischen und einem transzendentalen Paralogismus: „Der logische Paralogismus besteht in der Falschheit eines Vernunftschlusses der Form nach, sein Inhalt mag übrigens sein, wie er wolle. Ein transzendentaler Paralogismus hat aber einen transzendentalen Grund: der Form nach falsch zu schließen“. In: Kant, I.: Kritik der reinen Vernunft, A 341.

<sup>423</sup> Vgl. I. Kant: „Jetzt kommen wir auf einen Begriff, der oben, in der allgemeinen Liste der transzendentalen Liste der transzendentalen Begriffe, nicht verzeichnet worden, und dennoch dazu gezählt werden muß, ohne doch darum jene Tafel im mindesten zu verändern und für mangelhaft zu erklären. Dieses ist der Begriff, oder wenn man lieber will, das Urteil: Ich denke.“ In: Kant, I.: Kritik der reinen Vernunft, A 341.

<sup>424</sup> Kant, I.: Kritik der reinen Vernunft, A 402.

eine „notwendige Einheit des Bewußtseins“<sup>425</sup> angenommen werden muss, denn sonst kann es keinen Zusammenhang der Erfahrung im Sinne einer Totalität der ganzen Erkenntnis geben.

Die meisten Autoren sind der Meinung, dass Kant im Paralogismenkapitel das „Ich-denke“ im Sinne einer dynamischen Einheit<sup>426</sup>, nämlich als die transzendente Einheit der Apperzeption angesehen hat:

„Die Apperzeption ist selbst der Grund der Möglichkeit der Kategorien, welche ihrerseits nichts anders vorstellen, als die Synthesis des Mannigfaltigen der Anschauung, sofern dasselbe in der Apperzeption Einheit hat.“<sup>427</sup>

Danach ist die Apperzeption, bzw. das „Ich-denke“, die „Bedingung aller Einheit“<sup>428</sup>.

Um den Allgemeinheitscharakter der Einheit der Apperzeption als „Ich-denke“ zu verstehen, muss man sich mit Kant vorstellen, dass es sich bei diesem „Ich-denke“ nicht um ein individuelles Ich handelt, sondern um ein „Ich, oder Es (das Ding), welches denkt“<sup>429</sup> was man auf jedes denkende Subjekt anwenden kann.

Kant sieht in der Vorstellung „Ich-denke“ als der Einheit der „transzendentalen Apperzeption“ im Gegensatz zu Descartes keinen realen Gegenstand. Wäre das „Ich-denke“ ein realer Gegenstand bzw. ein reales Subjekt, würde dies eine formal-logische Betrachtung sein, die nur die Modalität der Möglichkeit voraussetzt.

Die weitere Abgrenzung seines transzendental-logischen Begriffs „Ich-denke“ von dem formal-logischen Begriff führt Kant zu dem Gedanken, dass es in diesem Begriff etwas Formales gibt. Für Kant ist das „Ich denke“ eine „an Inhalt gänzlich leere Vorstellung“<sup>430</sup>. Das „Ich-denke“ ist in dem Sinne als leer zu verstehen, als dass es als eine allgemeine Bedingung der gesamten Erkenntnis gelten kann. Das bedeutet aber nicht, dass in ihm nichts angetroffen werden kann, denn es hat Anschauungen, dies sind aber nur Anschauungen reinen Ursprungs.

Alle hier oben dargestellten Positionen von Kant gegenüber der Synonymität des „Ich-denke“ mit dem Begriff der Apperzeption als eine absolute Einheit leisten in der Auseinandersetzung mit den Paralogismen der reinen Vernunft ihren Beitrag. Der wichtigste Beitrag bezieht sich auf den Paralogismus der Substantialität, der mit seinen Schlüssen die Grundlage aller anderen Schlüsse bildet:

„Was nicht anders als Subjekt gedacht werden kann, existiert auch nicht anders als Subjekt und ist also Substanz. Nun kann ein denkendes Wesen, bloß als ein solches

---

<sup>425</sup> Kant, I.: Kritik der reinen Vernunft, A 109. Es muss klar gemacht werden, dass in der Kants Literatur die Ausdrücke des „Ich-denke“ und der „transzendentalen Apperzeption“ als synonymisch verwendet werden. Dies kann man insbesondere an den Stellen A 343 und 402 A feststellen.

<sup>426</sup> Die Idee einer dynamischen Einheit steht im Gegensatz einer statischen Einheit. Dabei aber kann man nicht von einer transzendentalen Einheit sprechen. Es handelt sich um das Subjekt, das im Mittelpunkt der Konklusion des Schlusses steht, denn es gilt als die „absolute Einheit dieses Subjektes selbst“. In: Kritik der reinen Vernunft, A 340.

<sup>427</sup> Kant, I.: Kritik der reinen Vernunft, A 402.

<sup>428</sup> Kant, I.: Kritik der reinen Vernunft, A 402.

<sup>429</sup> Kant, I.: Kritik der reinen Vernunft, A 346/B 404

<sup>430</sup> Kant, I.: Kritik der reinen Vernunft, A 346.

betrachtet, nicht anders als Subjekt gedacht werden. Also existiert es auch nur als ein solches, d.i. als Substanz.“<sup>431</sup>

Der Widerspruch in dem obigen Syllogismus liegt im Mittelbegriff, der den Obersatz und den Schlusssatz bzw. die „Konklusio“ verbinden soll.

Danach enthält der Mittelbegriff in dem Paralogismus der Substantialität bei allen anderen Paralogismen im ersten und zweiten Vordersatz verschiedene Bedeutungen<sup>432</sup>.

Formal gesehen wird der obige Paralogismus der Substantialität mit zwei Obersätzen und drei Begriffen gebildet, nämlich mit dem Begriff des „Ichs“, der „Substanz“ und mit dem Mittelbegriff des „absoluten Subjekts“. Vermittels des Mittelbegriffs werden in der Konklusion die Begriffe des „Ichs“ und der „Substanz“ miteinander verbunden.

Am Ende haben wir einen Fehlschluss aufgrund des Mittelbegriffs, der wie oben erwähnt wurde, verschiedene Bedeutungen hat. Der Fehlschluss dieses Paralogismus als ein Syllogismus ist aber, wie sich aus der Auseinandersetzung mit dem Paralogismus der Substantialität ergibt, nicht logisch sondern transzendental, weil im Prozess des Schließens der Mittelbegriff, nämlich der Begriff des transzendentalen Selbstbewusstseins, das als rein formales „Vehikel aller Begriffe überhaupt“ gilt, nicht mit dem Mittelbegriff in der „Konklusio“ übereinstimmt.

Dieser Fehlschluss hat zur Folge, dass Kant damit die Positionen der traditionellen rationalen Psychologie widerlegt. Nach Kant kann man das „Ich-denke“ nicht als eine Substanz bzw. als Anschauung eines Gegenstandes betrachten, denn dies wäre der Versuch die Kategorien des Verstandes, wie die der Substanz oder Einheit usw. auf etwas anzuwenden, wofür keine sinnliche Anschauung erwiesen werden kann. In diesem Zusammenhang kommt der transzendente Schein des Paralogismus zum Ausdruck. Demnach könnte man einem unbestimmten Begriff eines denkenden Wesens eine Realität zusprechen, die ihm nicht entspricht. Noch widerspruchsvoller wäre es, diesen Begriff zu einem „wirklichen Gegenstand außerhalb dem denkenden Subjecte“<sup>433</sup> zu machen.

Das Scheitern der Suche nach dem absoluten Unbedingten des Subjektes aufgrund des Paralogismus insbesondere der Substantialität, hat aber eine positive Wirkung nicht nur innerhalb der Kritik der reinen Psychologie, sondern auch bei der Feststellung des subjektiven Charakters der Vernunftideen, die sich im Fall des „Ich-denke“ als eine subjektive aber notwendige Bedingung allen Denkens überhaupt erweisen, was alle Vorstellungen begleiten muss, weil sonst keine Erkenntniseinheit gegeben sein kann.

Kant bekräftigt die Funktion des Paralogismus bei der Bestimmung einer Einheit vermittelt der Vernunftprinzipien, indem er die Tendenz der resultierenden Begriffe

---

<sup>431</sup> Kant, I.: Kritik der reinen Vernunft, B 410.

<sup>432</sup> Was damit gemeint ist erklärt Höffe gestützt auf Kant: „Das eine Mal (B1) meint er das transzendente Selbstbewußtsein, das rein formale „Vehikel aller Begriffe überhaupt“ (B 399), das andere Mal (B2) nicht ein transzendentales sondern ein objektives Ich, das reale Selbst als Gegenstand der inneren Erfahrung.“. In: Höffe, O.: (1988), S. 141.

<sup>433</sup> Kant, I.: Kritik der reinen Vernunft, A 384.

dieser Vernunftoperation nicht als „künstlich“ sondern als Endprodukt der dichtenden Vernunft bzw. eine „Kombination von heterogenen Bestandteilen“<sup>434</sup> betrachtet.

## 1.2 Über die Bedeutung der Auflösung der Antinomien bei der

### Bestimmung des unbedingten Ganzen

Mit dem Begriff der „Antinomie“ innerhalb der „Transzendentalen Dialektik“ verbindet Kant nicht nur den Widerstreit zwei gegenläufiger Gesetze innerhalb der Vernunftkenntnis sondern auch die Suche nach der Problematik der Vollständigkeit und der Einheit der Erkenntnis. Ich möchte nochmal daran erinnern, dass das was Kant in der Auseinandersetzung mit der „Transzendentalen Dialektik“ sucht, eine Erklärung für die Verbindung der Verstandeserkenntnis mit der Vernunftkenntnis ist, so dass man zu der Begründung einer „absoluten“ Vollständigkeit der „Welt“ der Erscheinungen aber auch der „Natur“ im Sinne aller möglichen Gegenstände kommen kann. Diese Unterscheidung zwischen dem Weltbegriff und dem der Natur ist wichtig. Denn sie ist in der Auseinandersetzung mit dem „Ideal“ der einzige Begriff, worin die theoretische Vernunft eine gewisse Befriedigung bei der Suche eines unbedingten Ganzen der Vernunft finden kann.

Kant unterscheidet in der „Transzendentalen Dialektik“ in Bezug auf den Antinomiebegriff zwischen einem mathematischen und einem dynamischen Ganzen.

Der Weltbegriff „(...) bedeutet das mathematische Ganze aller Erscheinungen und die Totalität ihrer Synthesis, im Großen sowohl als im Kleinen, d.i. sowohl in dem Fortschritt derselben durch Zusammensetzung, als durch Teilung“. Der Weltbegriff als ein mathematisches Ganzes entspricht der Vorstellung der Ganzheit des Raum Zeit-Verhältnisses. Mit dem Naturbegriff bzw. dem Weltbegriff bezieht sich Kant auf ein anderes Verhältnis, denn die Natur oder die Welt stellt „ein dynamisches Ganzes“ dar, nicht nur aufgrund der Wirkung des Subjektes bei der Bestimmung der Einheit, sondern auch, weil „(...) man nicht auf die Aggregation im Raume oder der Zeit, um sie als eine Größe zustande zu bringen, sondern auf die Einheit im Dasein der Erscheinungen siehet“<sup>435</sup>. Kant stellt zwei sich gegenüberstehende Arten von Ganzheiten dar, nämlich eine des Seinsverhältnisses und eine andere des Daseinsverhältnisses. Die erstere betrifft die Verstandeserkenntnis und die letztere die Vernunftkenntnis. Das von uns gesuchte Ganze der Vernunft muss aber eine Verbindung zwischen dem mathematischen und dem dynamischen Ganzen bzw. zwischen dem Sein- und dem Daseinsverhältnis aufweisen.

In dieser „Unterscheidung“ zwischen den Antinomien in einem „mathematischen“ und „dynamischen“ Ganzen spiegelt sich das Problem der Bedeutung der bloßen formal-logischen und der transzendental-logischen Verstandesbetrachtung beim Erkennen eines Gegenstandes wider.

Denn bei der Bestimmung der Rolle der Vernunftantinomien innerhalb der Erkenntnis stellt Kant fest, dass bei der Suche nach der Einheit der Erkenntnis und der Totalität derselben nicht die Methoden des Verstandes in der „Transzendentalen Analytik“

---

<sup>434</sup> Der Begriff des Dichtens steht hier im Gegensatz zu einem anderen Vermögen der Vernunft, nämlich „Facultas fingendi“. In: Kant, I.: Loses Blatt, AA XXV, 38.

<sup>435</sup> Kant, I.: Kritik der reinen Vernunft, A 419/B 447.

angewandt werden kann. Die Vernunft löst vermittels der Antinomien aufgrund ihrer reallogischen Widersprüche nicht das endgültig Unbedingte-Ganze sondern die antinomischen Widersprüche auf, so dass man zu diesem „Unbedingten“ vorschreiten kann. Die reallogische Vernunft, die bloß die äußerlichen Erkenntnisverhältnisse betrifft, fragt sich nicht nur nach dem Seinsgrunde, sondern nach dem „Bedingten“ durch das „Unbedingte“. Das letzte betrifft eine andere Art von Denken, von dem wir innerhalb der Darstellung der Beziehung des Gottesbegriffs auf den Realgrundbegriff gesprochen haben, nämlich innerweltliche Verhältnisse.

Dass der Gottesbegriff nicht nur bei der Bestimmung der Erkenntnis ohne die Behandlung der Antinomieproblematik nicht zu verstehen ist, zeigt sich an der Tatsache, dass das, was man kritisch nennt, eben „im Durchgang durch die Antinomie“<sup>436</sup> am besten zu erklären ist.

Kant zeigt in der „Kritik der reinen Vernunft“, dass außer dem Begriff „Kosmos“ bzw. „Welt“ als eine Vernunftidee kein Gegenstand im Sinne einer Ganzheit aller Erscheinungen gegeben sein kann, weil die Vernunft, die auf die Einheit und Vollständigkeit der Erkenntnis abzielt, von einem transzendental-logischen Prinzip ausgeht, das mehr als bloß einen logischen Gegensatz von Sätzen beinhaltet.

Wir können uns nicht mit allen Einzelheiten der vier Antinomien beschäftigen, sondern konzentrieren uns auf den Zusammenhang der Bestimmung des Unbedingten zu der Gottesidee. Deshalb scheint es uns wichtig, zuerst einige Aspekte der ersten Antinomie zum Ausdruck zu bringen. Denn dadurch kann man auch die Möglichkeit der Untersuchung des Gottesbegriffs außerhalb der Erkenntnisformen untersuchen.

„Die Welt hat einen Anfang in der Zeit, und ist dem Raum nach auch in Grenzen eingeschlossen.“<sup>437</sup>

In diesem Satz als Obersatz des gesamten Vernunftschlusses nimmt Kant an, dass die Welt der Zeit nach, keinen Anfang hat, so als wäre bis zu jedem gegebenen Zeitpunkt eine unendliche Reihe aufeinander folgender Zustände in der Welt „verflossen“.

Im Untersatz stellt Kant fest, dass diese Reihe nicht unendlich sein kann, weil sie im gegebenen Zeitpunkt vollendet und abgeschlossen ist.

„Nun besteht aber eben darin die Unendlichkeit einer Reihe, daß sie durch sukzessive Synthesis niemals vollendet sein kann.“<sup>438</sup>

Daraus wird geschlossen, dass die Unendlichkeit der verflossenen Weltreihe unmöglich ist, „mithin ein Anfang der Welt eine notwendige Bedingung ihres Daseins“<sup>439</sup> nicht möglich ist.

Der Widerspruch hängt nach Kant mit der Verwendung des Begriffs der Unendlichkeit zusammen. Denn es wird von einem Unendlichkeitsbegriff als einem

---

<sup>436</sup> Kopper, J.: Kants Gotteslehre, in: Kant-Studien Bd. 47, Saarbrücken 1955/56, S. 38.

<sup>437</sup> Kant, I.: Kritik der reinen Vernunft, A 426/B 454.

<sup>438</sup> Kant, I.: Kritik der reinen Vernunft, A 426/B 454.

<sup>439</sup> Kant, I.: Kritik der reinen Vernunft, A 426/B 454.

unendlichen Fortgang ausgegangen. Zu diesem Begriff kann man aber nicht gelangen, weil eine Vollständigkeit bzw. Totalität durch Teilung von Raum und Zeit unmöglich ist, sonst würden wir eine Welt haben, die aus endlichen Quantitäten besteht. In solchem Falle, bemerkt Kant, kann man nicht vom Ganzen zu der bestimmten Menge der Teile ausgehen, sondern die Möglichkeit eines Ganzen muss durch die sukzessive Synthesis der Teile dargelegt werden.

„Da diese Synthesis nun eine nie zu vollendende Reihe ausmachen müsste: so kann sich nicht vor ihr, und mithin auch nicht durch sie, eine Totalität denken. Denn der Begriff selbst ist in diesem Falle die Vorstellung einer vollendeten Synthesis der Teile, und diese Vollendung, mithin auch der Begriff derselben ist unmöglich.“<sup>440</sup>

Die falsche Verwendung des Begriffs der Unendlichkeit, durch den man hier zum falschen Schluss kommt, erklärt Fritz Heinemann, indem er sich auf das bezieht was eigentlich möglich ist, nämlich auf eine Synthesis der verflochtenen Zeit:

„Das Unendliche ist nur das Potential-Unendliche, nicht das Aktual-Unendliche, nicht das Unendliche des Seins, wie es auf diesem Standpunkt sein müsste, sondern das Unendliche der Synthesis.“<sup>441</sup>

Mit Heinemann kann man die Schlussfolgerung ziehen, dass der Beweis nur scheitert, „(...) weil er nur die eine Richtung auf das unendlich Große einschlägt, er müsste aber zugleich auch das unendliche Kleine aufheben, weil sonst dennoch der Gegensatz des Unendlichen und Endlichen (...) in der Thesis erhalten bliebe“<sup>442</sup>.

Was Heinemann mit dem Gegensatz des Unendlichen und Endlichen meint, hat mit der Problematik der Erweiterung der Form bis zum Ausgleich mit der Materie zu tun. Denn die Ganzheit der Vernunft sollte das äußere und das innere Verhältnis der Erkenntnis umfassen.<sup>443</sup>

Durch die Untersuchung der Thesis und der Antithesis einer Antinomie kann man feststellen, dass die Widersprüche nicht aufgrund von logischen Gegensätzen eines Subjektes und eines Prädikats entstehen. Die Widersprüche der „dialektischen Vernunftschlüsse“, die antinomische Gestalt annehmen, stammen daher, dass ein kontinuierliches Ganzes der Welt der Erscheinungen durch die Synthesis in Raum und Zeit nicht möglich ist. Die Gegenüberstellung der Thesis und Antithesis ist auf einen Gegenstand gerichtet, nämlich auf das Subjekt. Damit ist das Subjekt ein scheinbares Subjekt. So entsteht ein Schein. Wobei diesem Subjekt eine Bedingung unterstellt wird, die als ein Gegenstand an sich festgelegt wird. Beispiele dafür sind die Prädikate „endlich“ und „unendlich“ der ersten Antinomie<sup>444</sup>, mittels derer eine Vollständigkeit der Reihe der Bedingungen angenommen wird.

---

<sup>440</sup> Kant, I.: Kritik der reinen Vernunft, A 433/B 461.

<sup>441</sup> Heinemann, F.: Der Aufbau von Kants Kritik der reinen Vernunft und das Problem der Zeit, Gießen 1913, S. 252.

<sup>442</sup> Heinemann, F.: (1913), S. 252.

<sup>443</sup> Heinemann betrachtet diesen Punkt der Antinomiebehandlung für die Auflösung des Widerspruchs als entscheidend: „Es ist nämlich eben jener Gegensatz von Form und Materie, welcher zum Widerspruch wird.“ In: Heinemann, F.: (1913), S. 250.

<sup>444</sup> Kant, I.: Kritik der reinen Vernunft, A 426/B 454.

Zu dieser Art von Widersprüchen gehören nicht nur die erste sondern auch die zweite Antinomie<sup>445</sup>, die sich auf den Begriff „Welt“ bezieht. Kant nennt sie „mathematisch“, weil sie einen immanenten Charakter<sup>446</sup> haben, sie werden also innerhalb des Raum-Zeit-Verhältnisses, worauf sich alle Gegenstände der Erfahrung beziehen, vollzogen.

Es gibt einen Begriff, den wir schon hier eingeführt haben, der eine große Bedeutung hat für die Klärung des Problems der antinomischen Widersprüche, in die sich die Vernunft verstrickt, wenn die vernünftelnden Schlüsse „auf den transzendentalen Begriff der absoluten Totalität“ angewandt werden, nämlich den Begriff „Regressus“. Diesen Begriff verwendet Kant, um das Verfahren der Vernunft zur Bildung einer Ganzheit aller Erscheinungen zu charakterisieren aber nicht in Bezug auf das Potential-Unendliche bzw. eine zukünftige Zeit, sondern in Bezug auf vergangene Zeiten, wie aus der „Kritik der reinen Vernunft“ zu verstehen ist. Er steht im Gegensatz zu dem Begriff „Progressus“<sup>447</sup>, mittels dessen endliche Synthesen in Bezug auf das Potential-Unendliche zustande kommen. Im Fall des „Progressus“ handelt es sich um ein synthetisches Verfahren in Bezug auf einen Gegenstand einer „Apprehension“.

Mit dem Begriff „Apprehension“ kann man in Bezug auf den Begriff des „Progressus“ die Abhängigkeit der Synthesis vom Zeitverhältnis hervorheben. Denn sowohl die Vorstellung der Apprehension des Mannigfaltigen der Erscheinung jederzeit sukzessiv als auch diejenige des Gegenstandes der Erfahrung zugleich oder nacheinander beinhalten, dass alle Apprehensionsformen durch die Zeit bestimmt werden. Zumal die Zeit als die universelle Apprehensionsform des Mannigfaltigen angesehen wird.

Das Problem bei der Begründung des Begriffs eines Objekts durch die Zeit ist, dass ein Widerspruch einer Sache entsteht, der bloß subjektive zeitliche Verhältnisse der Wahrnehmungen und die objektive bestimmte „Existenz der Objekte in der Zeit“<sup>448</sup> ist, aber in Wirklichkeit keinen Widerspruch darstellt.

Die Widersprüche der Vernunft vermittelt der Antinomien kann man nicht bloß im Sinne der widerstreitenden Prädikate des Obersatzes und des Untersatzes<sup>449</sup>

---

<sup>445</sup> Es muss hier klar gemacht werden, dass die Vernunftschlüsse, aus denen alle vier Antinomien zustande kommen, eine gemeinsame formal-logische Struktur haben, nämlich sie besitzen einen Obersatz und einen Untersatz. Während der Obersatz mit einem Bedingten, das eine transzendente Bedeutung hat, zu tun hat, wobei die ganze Reihe der Erscheinungen als gegeben vorgestellt werden, ist der Untersatz nur als eine Art des Bedingten angesehen.

<sup>446</sup> Den Begriff der Immanenz verwendet Kant in Bezug auf die Sätze, deren Anwendung „(...) sich ganz und gar in den Schranken möglicher Erfahrung hält“. Diese stehen im Gegensatz zu denjenigen, „welche diese Grenzen überfliegen sollen (...)“, die Kant als transzendente Grundsätze bezeichnet. In: Kant, I.: Kritik der reinen Vernunft, A 296/B 353.

<sup>447</sup> Damit ist der logische Gebrauch gemeint, den die Vernunft von unserem Verstand macht. Dabei soll die Vernunft ausgehend von einem Bedingten zum Unbedingten aufsteigen, so dass vermittelt der Synthesis „eine Idee“ möglich wird, z.B. die der „ganzen Reihe aller künftigen Weltveränderungen“. In: Kritik der reinen Vernunft, A 337/B 394. Dieser Begriff ist aber willkürlich und kann die Forderung nach absoluter Notwendigkeit des Vernunftprinzips nicht erfüllen.

<sup>448</sup> Kant, I.: Kritik der reinen Vernunft, A 177/B 219.

<sup>449</sup> Kant leitet die kosmologischen Ideen aus Schlüssen ab. Er geht dabei von der allgemeinen Maxime der Vernunft aus: „Wenn das Bedingte gegeben ist, so ist auch die ganze Reihe desselben gegeben.“ Diese Maxime hat in der Kritik der reinen Vernunft aber gleichzeitig eine Einschränkung: „Nun sind uns Gegenstände der Sinne als bedingt gegeben“. Diese Einschränkung stellt durch den letzten Satz der obigen Maxime der Vernunftkenntnis einen synthetischen Satz dar, denn er erklärt die Beziehung

sondern in Bezug auf das Verhältnis zwischen dem Prädikat und seinem Subjekt ansehen. Diese Feststellung ist wichtig, um sich nicht auf die formale Struktur der Schlüsse sondern auf den Inhalt des Subjektes und des Prädikats zu konzentrieren. Das Prinzip zur Auflösung der Antinomie hat nicht eine formallogische Seite sondern eine transzendente Seite.

Die antinomischen Widersprüche, in die sich die Vernunft verstrickt, sind ein Problem der Betrachtung der Sinnenwelt als die einzige Sphäre der Bestimmung einer Ganzheit der Welt als die Totalität der Erscheinungen und ihrer Synthesis. Im Begriff der „Welt“ als „Natur“ sieht Kant die Möglichkeit der Begründung einer Ganzheit der sinnlichen und intelligiblen Welt, „(...) denn, sind Erscheinungen Dinge an *sich selbst*, so ist Freiheit nicht zu retten. Alsdenn ist Natur die vollständige und an sich hinreichende bestimmende Ursache jeder Begebenheit, und die Bedingung derselben ist jederzeit nur in der Reihe der Erscheinungen enthalten, die samt ihrer Wirkung, unter dem Naturgesetze notwendig sind“<sup>450</sup>.

Bei der Suche nach dem Unbedingten-Ganzen vermittelt der kosmologischen Vernunftideen stellt Kant fest, dass man sich nicht auf die „mathematischen“ sondern auf die „dynamischen“<sup>451</sup> Antinomien beziehen muss. Nur durch sie kann man aufgrund einer unendlichen raum-zeitlichen Erstreckung einen sinnvollen Weltbegriff erlangen und somit die Antinomie auflösen:

„Um das Dasein eines notwendigen Wesens zu beweisen, liegt mir hier ob, kein anderes als kosmologisches Argument zu brauchen, welches nämlich von dem Bedingten in der Erscheinung zum Unbedingten im Begriffe aufsteigt, indem man dieses als die notwendige Bedingung der absoluten Totalität der Reihe ansieht.“<sup>452</sup>

Kant geht es in der letzten Antinomie offensichtlich um eine Vollständigkeit des Ganzen der Reihe der Erscheinungen, wobei die Glieder der Reihe „bedingt“ und nur die unendliche Reihe selbst „unbedingt“ ist. Mit dem ersten Teil des obigen Satzes macht Kant den Gedanken der Gottesidee von einer absoluten Totalität der Reihe abhängig. Im diesem Sinne betrachtet Peter Baumanns die Antithesis der vierten Antinomie als eine Gleichsetzung der aktuellen „Unendlichkeit der Welt mit dem durchgehend zufälligen Dasein der Welt Dinge“<sup>453</sup>. Eine Gleichsetzung der Unendlichkeit der Welt mit dem Begriff des absolut notwendigen Wesens scheint uns nicht der adäquate Ausdruck zu sein, um das Verhältnis der vierten Antinomie zu der Gottesidee zu bestimmen.

Vielmehr geht aus der vierten Antinomie hervor, dass das absolute Notwendige zur Sinnenwelt gehört. Denn in der Thesis merkt Kant an: „Zu der Welt gehört etwas,

---

des Bedingten auf das Unbedingte. Damit kann der Obersatz des Antinomieschlusses nicht als ein analytischer Satz im Sinne eines bloß logischen Verhältnisses betrachtet werden. Im Fall des Untersatzes findet ein anderes Verhältnis statt. Denn das gegebene Bedingte ist eine Erscheinung. Hier findet eine Synthesis bis zum Unbedingten statt, und zwar eine empirische Synthesis. Sie kann aber nur unter bestimmten Bedingungen zustande kommen, so dass ein Zusammenhang des Untersatzes mit dem Obersatz gegeben sein kann.

<sup>450</sup> Kant, I.: Kritik der reinen Vernunft, A 536/B 564.

<sup>451</sup> Kant, I.: Kritik der reinen Vernunft, A 536/B 564.

<sup>452</sup> Kant, I.: Kritik der reinen Vernunft, A 456/B 484.

<sup>453</sup> Baumanns, P.: (1988), S. 187.

das, entweder als ihr Teil, oder ihre Ursache, ein schlechthin notwendiges Wesen ist.“<sup>454</sup>

Die Gleichsetzung geht unserer Meinung nach zu weit und entspricht nicht dem, was Kant in dem Beweis der vierten Antinomie behauptet.

„Dieses Unbedingte ist nun jederzeit in der absoluten Totalität der Reihe, wenn man sie sich in der Einbildung vorstellt, enthalten. Allein diese schlechthin vollendete Synthesis ist wiederum nur eine Idee; denn man kann, wenigstens zum voraus, nicht wissen, ob eine solche bei Erscheinungen auch möglich sei.“<sup>455</sup>

Im ersten Teil des obigen Gedankens betont Kant den Ursprungsort der Bestimmung des Weltbegriffs, nämlich die Einbildungskraft.

Dieser Gedanke über die Einbildungskraft in Bezug auf die Ganzheit der Vernunft ist sehr wichtig, denn er steht am Anfang der Darstellung der kosmologischen Ideen als eine nähere Bestimmung der Vernunftideen. Denn Kant beschäftigt sich in den meisten Abschnitten der „Transzendentalen Dialektik“ mit der Unterscheidung der Vernunftideen von den Kategorien, er konzentriert sich also zuerst auf die Beziehung der Ideen auf den Verstand.

Kant bemüht sich mit dem Akzent auf der Einbildungskraft bei der Untersuchung der vierten Antinomie um einen Ausweg in Bezug auf den Versuch der traditionellen Metaphysik mittels der formalen Logik. Weil die Vorstellung einer Ganzheit der Sinnenwelt nicht auf die übersinnliche Welt übertragbar sei, sucht er einen Weg, um die vierte Antinomie aufzulösen und zwar mit Hilfe eines „dialektischen“ Weltbegriffs. Dieser Begriff umfasst mehr als die Kategorien des Verstandes und die Idee des „Ich-denke“, denn obwohl er ein „leerer und bloß eingebildeter Begriff“<sup>456</sup> bleibt, stellt diese Idee eine Vorstellung der „Unendlichkeit dieses eingebildeten Ganzen“<sup>457</sup> dar.

Kant zeigt am Anfang des Antinomiekapitels, dass mit Hilfe der ersten drei Antinomien kein Erfolg bei der Suche nach dem unbedingten Ganzen möglich ist, weil da von einer „sukzessiven“ Synthesis ausgegangen wird. Der Begriff der „Einbildung“, durch den Kant eine weitere Ganzheit bei der Verbindung der Verstandeserkenntnis mit der Vernunft anstrebt, bezieht sich nicht auf den Verstand sondern auf die „reine dichtende“<sup>458</sup> Vernunft.

Mit dem Begriff der „Einbildungskraft“ kann er an dieser Stelle nicht die Vollständigkeit der Synthesis und die gesuchte Ganzheit rechtfertigen, sondern er möchte viel-

---

<sup>454</sup> Kant, I.: Kritik der reinen Vernunft, A 452/B 480.

<sup>455</sup> Kant, I.: Kritik der reinen Vernunft, A 416/B 444.

<sup>456</sup> Kant, I.: Kritik der reinen Vernunft, A 490/B 518.

<sup>457</sup> Kant, I.: Kritik der reinen Vernunft, A 793/B 821.

<sup>458</sup> Mit dem Begriff der „reinen dichtenden“ Vernunft wird ein Vermögen der Einbildungskraft betont, das sich von der bloßen Wirkung des Verstandes auf die Sinnlichkeit unterscheidet. Es handelt sich um den Versuch eines Dichtungsvermögens, das seine Wirkung auf das Übersinnliche richtet. Sicherlich weist der Begriff des „Dichtungsvermögens“ auf etwas als die kosmologischen Ideen hin, nämlich auf die dritte transzendente Idee oder das Ideal der Vernunft. Dies ist aber nicht die Aufgabe dieses Abschnitts. In Bezug auf den Begriff der reinen dichtenden Vernunft soll klar werden, dass Kant sich vor der „Kritik der reinen Vernunft“ viele Gedanken macht, um zwischen einer auf die Sinnlichkeit bezogenen Einbildung und einer auf die Vernunft bezogene Einbildung zu unterscheiden. In diesem Sinne bemerkt Claude Piche, dass der Begriff des Dichtungsvermögens bei Kant sowohl das Intellektuelle als auch das Sensuelle beinhaltet. In: Piche, C.: (1984), S. 29.

mehr den Begriff der Vernunftidee nicht mehr in Bezug auf das Sinnliche sondern über die Grenze der Raum-Zeit-Verhältnisse hinaus erklären.

Denn die Vernunftidee rechtfertigt das Problem der Beziehung der sinnlichen Gegenstände der Verstandeserkenntnis auf die der übersinnlichen Welt der Vernunft vermittelt eines transzendental-logischen Prinzips. In diesem Sinne kann man mit Claude Piche von der Wirkung der Vernunft auf den Weltbegriff sprechen, nämlich die reine dichtende Vernunft, die keine unmittelbare Beziehung auf die Sinnenwelt hat:

„In dem Entwurf des Weltbegriffes kümmert sich die reine dichtende Vernunft nicht um die Möglichkeit des vollständigen Regressus in der Sinnenwelt, denn der Gegenstand der Kosmologie liegt anfänglich nur in der Idee. Erst nachdem sich erwiesen hat, dass die Realisierung und Ausführung dieser Idee von der Funktion der sinnlich bedingten Einbildungskraft abhängt, taucht das Widersprüchliche bei diesem *selbst gemachten* Begriff auf.“<sup>459</sup>

Es handelt sich bei der Vorstellung der Idee nicht um einen sinnlichen Begriff sondern um ein bloßes „Nichts“ im Sinne des Amphiboliekapitels der Reflexionsbegriffe. Der Ursprung dieses Ideenbegriffs ist die reine „dichtende Vernunft“.

Der Begriff des „Nichts“ in der Tafel des Nichts, der den kosmologischen Ideen entsprechen könnte, scheint der vierte zu sein, denn es geht um die Vorstellung eines Begriffs als eine „bloße Vorstellung“ und entspricht dem, was er als den „leeren Begriff ohne Gegenstand“ bezeichnet. Ein leerer Begriff ohne Gegenstand ist für Kant ein Unding, d.h. er stellt ein „Noumenon“ dar.

„Der Gegenstand eines Begriffs, der sich selbst widerspricht, ist Nichts, weil der Begriff Nichts ist, das Unmögliche, wie etwa die geradlinige Figur von zwei Seiten (nihil negativum).“<sup>460</sup>

Unter den Kantinterpreten wird die Meinung vertreten, dass alle „kosmologischen Ideen“ „Undinge“ darstellen. Es soll aber zwischen ihnen unterschieden werden. Diese Unterscheidung ist sehr wichtig, denn man kann damit bei der Bestimmung des „Noumenonbegriffs“ weiterkommen. Der „Noumenonbegriff“ als ein „Ding an sich“ ist, wie wir früher festgestellt haben, ein „Nichts“ für unsere Erkenntnis, aber gleichzeitig ist er als ein Gedankending bzw. ein „ens rationis“ zu verstehen, d.h. er stellt kein „Unding“ im Sinne des „nihil privativum“ dar.

Danach kann man schließen, dass das „Unding“ als „nihil privativum“ mit dem „Unding“ als „nihil negativum“ etwas gemeinsam hat, weil beide dem Begriff des „Nichts“ angehören, sie aber nicht als gleichbedeutend angesehen werden können<sup>461</sup>. Während jener Begriff als ein „Noumenon“ im Sinne eines „Korrelats“ bzw. „Grenzbegriffs“ des Verstandes verstanden werden kann, haben wir es bei dem letzten Begriff mit einer bloßen Idee der Vernunft zu tun, die als ein „nihil negativum“ gilt.

---

<sup>459</sup> Piche, C.: (1984), S. 57.

<sup>460</sup> Kant, I.: Kritik der reinen Vernunft, A 291/B 348.

<sup>461</sup> Kant, I.: Kritik der reinen Vernunft, A 292/B 349.

Die dritte und die vierte kosmologische Idee sind „Noumena“ aber nicht im Sinne der Verstandeserkenntnis. Denn während die „Noumena“ der Verstandesbegriffe „nihil privativum“ sind, haben jene „Noumena“ mit der Vernunft zu tun, die Kant als einen „Gegenstand in der Idee“ bezeichnet, d.h. die Idee ist ein „Gegenstand ihrer selbst“<sup>462</sup>. Die zwei letzten kosmologischen Ideen betreffen mehr einen Formenbegriff, denn sie umfassen nicht nur äußere sondern auch innere Aspekte des Denkens. In diesem Sinne ist der Weltbegriff als ein „Noumenon“ umfangreicher als jede andere Vorstellung der „Noumena“ der Verstandeserkenntnis, weil sie mehr „Gegenstände“ in sich enthält. Die Frage, die in Zusammenhang mit der vierten kosmologischen Idee als „Noumenon“ bzw. eine Ganzheit der Vernunft geklärt werden soll, ist die, mit welchen Gegenständen wir es zu tun haben.

Der Beitrag der Auflösung des vierten Widerstreits bei der Suche nach dem Unbedingten-Ganzen der Erkenntnis hängt mit der Betrachtung der „Gegenstände“ der „Welt“ zusammen. Denn wenn die Dinge der „Welt“ bloß als Erscheinungen angesehen werden, kommen wir zur Schlussfolgerung, dass es kein schlechthin notwendiges Wesen gibt. Die andere Möglichkeit ist nicht erfolgreicher, aber sie bringt uns bei einer weiteren Bestimmung des Unbedingten viel weiter. Wenn wir die Dinge der Welt als „Dinge an sich“ ansehen, können wir eine gewisse Verbindung zwischen der Verstandeserkenntnis und der Vernunftkenntnis erreichen, d.h. unter diesen besonderen Umständen könnten wir, wenn auch nur „hypothetisch“, von einer Gesamtheit aller Gegenstände sprechen.

Nur hypothetisch können wir von einer Gesamtheit sprechen, weil der Weltbegriff als Objekt der reinen Vernunft streng aufgefasst wird. Kant hat hier den Weltbegriff als „Idee“ aus der hypothetischen Schlussart gewonnen. Diese Vernunftidee, die vermittels des hypothetischen Vernunftschlusses zustande kommt, betrifft eine Beziehung der Totalität der Verstandessynthesis des äußeren Sinnes, d.h. des Raumes.

Die Ergebnisse einer solchen Annahme kennen wir aus dem EmBG. Danach kann man die Existenz eines schlechthin notwendigen Wesens nicht beweisen, aber auch nicht widerlegen. Es bleibt eine erkenntnistheoretische Funktion für diesen Begriff, weil wir im Besitz eines leeren Raumes sind.

Dass der Weltbegriff sich zwischen der Bestimmung der Einheit der einzelnen Gegenstände als Erscheinungen und einem Unbedingten-Ganzen als ein schlechthin notwendiges Wesen befindet, wird in der Kantforschung als eine der größten Leistungen des Antinomienstreits angesehen. Der dynamische Charakter der vierten Antinomie hat eine große Bedeutung für die Bestimmung des Unbedingten-Ganzen als eine Ganzheit außerhalb der kosmologischen Ideen, denn dynamisch in diesem Sinne heißen sie auch, weil „durch die immerhin denkbare Ungleichartigkeit der absoluten Bedingung und des durchgehend empirischen zufälligen Bedingten gewiß die Idee des „extramundanum“ durch die kosmologische Idee ermöglicht“<sup>463</sup> wird.

Bevor wir uns aber mit der Vernunftidee als eine Idee des „extramundanum“ außerhalb der Raum-Verhältnisse auseinandersetzen, müssen wir erklären, wie Kant zu dieser Idee kommt.

---

<sup>462</sup> Zöllner, G.: (1984), S. 269.

<sup>463</sup> Baumanns, P.: (1988), S. 190.

Dazu kann uns die Diskussion um die systematische Einheit der Erfahrungserkenntnis weiter helfen, bei der Kant von den Ideen des „Ich-denke“ und des „Weltbegriffs“ zu der höchsten Vernunftidee kommt, nämlich die Gottesidee, die an der Spitze der Bildung eines notwendigen Zusammenhangs aller Verstandeserkenntnis stehen soll.

### **1.3 Über den regulativen Status der Vernunftideen bei der Bestimmung der systematischen Einheit der Erfahrungserkenntnis**

Ohne eine intensivere Diskussion über dieses Thema führen zu müssen, weist der Begriff der „systematischen Einheit“ der Erfahrungserkenntnis daraufhin, dass die Vernunft trotz des Scheiterns bei der Bestimmung einer unbedingten Einheit vermittels der psychologischen Idee „Ich-denke“ und der kosmologischen Idee der absoluten Notwendigkeit, einen Begriff der Einheit voraussetzen muss, um einen notwendigen Zusammenhang a priori der gesamten Erkenntnis begründen zu können. Denn sonst würde Kant im „Anhang der Transzendentalen Dialektik“ nicht von der Notwendigkeit eines Begriffs, nämlich über „das Systematische der Erkenntnis“<sup>464</sup>, sondern von einem „zufälligen Aggregat“<sup>465</sup> sprechen. Mit dem Begriff „des Systematischen der Erkenntnis“ und des „zufälligen Aggregats“ im „Anhang“, stellt Kant den Begriff eines Zusammenhangs bzw. der Einheit der Vernunftserkenntnis, einem anderen Zusammenhang gegenüber, nämlich der Verstandeserkenntnis.

Im ersten Teil des „Anhangs“ will Kant den subjektiven Charakter der Vernunfteinheit darlegen, um ihn außerdem als „notwendiges Prinzip“ der Erkenntnis herauszuarbeiten.

Die von uns vertretene These, dass die Vernunft bei der Bestimmung der höchsten Einheit eine komplementäre Funktion hat, wird konkreter mit dem Begriff der „systematischen Einheit“. Denn damit wird in der „Transzendentalen Dialektik“ ein Vernunftprinzip der Einheit vermittels von Begriffen und zwar Vernunftbegriffen gemeint, mit Hilfe derer eine Einheit der Erfahrungserkenntnis zustande kommen kann. D.h. die systematische Einheit der Erkenntnis ist eine Leistung des Vernunftvermögens, die die Sinnlichkeit und den Verstand verbindet, ausgehend von einem bloß logischen Verstandesgebrauch.

In der „Transzendentalen Dialektik“ führt Kant den Begriff der systematischen Einheit“ als einen der drei Versuche innerhalb der Vernunftserkenntnis ein, die höchste Erkenntniseinheit zu begründen. Kant sucht aber vermittels der drei Vernunftideen nicht nur die systematische Einheit der Erkenntnis sondern auch ihre Vollständigkeit. Systematisch heißt diese Einheit, weil sie als ein Zusammenhang im Sinne einer „kollektiven Einheit“ der Erkenntnis „aus einem Prinzip“<sup>466</sup> verstanden werden soll:

„Übersehen wir unsere Verstandeserkenntnis in ihrem Umfange, so finden wir, daß dasjenige, was Vernunft ganz eigentümlich darüber verfügt und zustande zu bringen

---

<sup>464</sup> Kant, I.: Kritik der reinen Vernunft, A 645/B 673.

<sup>465</sup> Kant, I.: Kritik der reinen Vernunft, A 645/B 673.

<sup>466</sup> Kant, I.: Kritik der reinen Vernunft, A 645/B 673.

sucht, das Systematische der Erkenntnis sei, d.i. der Zusammenhang derselben aus einem Prinzip.“<sup>467</sup>

Kant möchte mit dem Vergleich des Begriffs der „systematischen Einheit“ mit dem des „Zusammenhangs aus einem Prinzip“ die Diskussion über das Erkenntnisvermögen wieder aufnehmen, aber nicht direkt, denn was ihn jetzt interessiert, ist die Funktion einer Vernunftidee, die alle anderen in einem System zusammenbringen kann.

„Diese Idee postuliert demnach vollständige Einheit der Verstandeserkenntnis, wodurch diese nicht bloß ein zufälliges Aggregat ist, sondern ein nach notwendigen Gesetzen zusammenhängendes System wird.“<sup>468</sup>

Mit dem Begriff der notwendigen Gesetze möchte Kant endgültig den allgemeinen Charakter der Vernunftgesetze im Vergleich zu denen des Verstandes betonen, denn der Verstand bildet auch einen „Zusammenhang“, aber nicht einen von notwendigen Gesetzen, weil er sich auf das Empirische der Erkenntnis beziehen kann.

Die Vernunft als die Quelle der Ideen soll den Verstand aufgrund der Einschränkung zu einer vollständigen Einheit führen. Dies scheint nichts Neues zu sein. Dass diese Idee nach notwendigen Gesetzen gebildet wird, deutet auf den von uns erwähnten engen Zusammenhang der drei Vernunftideen bei der Bestimmung eines notwendigen Systems hin.

Die Notwendigkeit des Systems kann nur durch den Allgemeinscharakter der Gesetze der Vernunft geklärt werden.

Der Verstand, „(...) der selbst nichts anderes ist, als das Vermögen a priori zu verbinden“, hat durch seine Spontaneität die Aufgabe, das Mannigfaltige der Anschauung zu ordnen, so daß er einen gewissen Zusammenhang mit Hilfe von gebildeten Einheiten hervorbringt. Das Problem dieser Einheiten, die in einer Beziehung auftreten, ist, daß sie nur zur Bildung eines einzelnen Dinges ohne die Beziehung auf die möglichen Gegenstände der Vernunft dienen. Die Vernunft, die nach dem unbedingten Ganzen strebt, kann aber diesen Zusammenhang der Verstandeseinheiten nicht nur umfassender machen, sondern zu einer „unbedingten Totalität“ führen.

Diese „unbedingte Totalität“ der Vernunft kommt aufgrund einer Transformation eines logischen Prinzips zustande, das lautet: „(...) zu dem bedingten Erkenntnis des Verstandes das Unbedingte zu finden, womit die Einheit desselben vollendet wird“<sup>469</sup>. Für Kant ist dieses Prinzip auch eine Maxime der Vernunft, „(...) wenn das Bedingte gegeben ist, so sei auch die ganze Reihe einander untergeordneter Bedingungen, die mithin selbst unbedingte ist, gegeben (d.i. in dem Gegenstande und seiner Verknüpfung enthalten)“<sup>470</sup>.

Im Vergleich zu dieser obigen Definition des Vernunftprinzips stellt Kant im ersten Teil des „Anhangs“ eine Vernunftfunktion vor, die nicht auf das Unbedingte im Sinne

---

<sup>467</sup> Kant, I.: Kritik der reinen Vernunft, A 645/B 673.

<sup>468</sup> Kant, I.: Kritik der reinen Vernunft, A 645/B 674.

<sup>469</sup> Kant, I.: Kritik der reinen Vernunft, A 307/B 364.

<sup>470</sup> Kant, I.: Kritik der reinen Vernunft, A 307/B 364.

einer bloßen Einheit, sondern vielmehr auf die Totalität des Erkenntnisganzen gerichtet ist.

„Die Vernunft bezieht sich niemals geradezu auf einen Gegenstand, sondern lediglich auf den Verstand, und vermittelt desselben auf ihren eigenen empirischen Gebrauch, schafft also keine Begriffe (von Objekten), sondern ordnet sie nur, und gibt ihnen diejenige Einheit, welche sie in ihrer größtmöglichen Ausbreitung haben können, d.i. in Beziehung auf die Totalität der Reihen, als auf welche der Verstand gar nicht sieht, sondern nur auf diejenige Verknüpfung, dadurch allerwärts Reihen der Bedingungen nach Begriffen zu Stande kommen.“<sup>471</sup>

Kant verbindet den Begriff eines notwendigen Gesetzes der Vernunft mit dem Begriff a priori, der sich von dem des Verstandes unterscheidet. Denn er sei nicht „(...) ein Begriff vom Objekte (...), sondern von der durchgängigen Einheit dieser Begriffe, so fern dieselbe dem Verstande zur Regel dient“<sup>472</sup>. Danach ist das Gesetz der Vernunft ein Prinzip, das tiefer liegt als die Regel des Verstandes. Die Gesetze der Vernunft sind a priori strenger. Der Begriff „durchgängige Einheit“ bekräftigt den Gedanken von Kant eine zusätzliche Bestimmung der transzendentalen Erkenntnis zu untersuchen, die auf den Ursprung a priori der Ideenbegriffe außerhalb der Sphäre der Erfahrung hinweist, aber innerhalb des Denkens liegt. Dies aber werden wir später noch deutlicher erklären müssen.

Nicht zufällig merkt Kant anschließend an: „Dergleichen Vernunftbegriffe werden nicht aus der Natur geschöpft, vielmehr befragen wir die Natur nach diesen Ideen, und halten unsere Erkenntnis für mangelhaft, so lange sie denselben nicht adäquat ist“<sup>473</sup>.

Es gibt andere Gesetze innerhalb der Vernunft, die zwar nicht zu den drei Vernunftideen gehören, aber doch zur Notwendigkeit der Erkenntnis beitragen.

Deshalb fügt Kant den Vernunftbegriffen zusätzliche Vorstellungen hinzu, nämlich Grundkraft, reine Erde, reines Wasser, reine Luft usw. mit der Absicht, eine Betrachtung der Vernunftideen als Fiktionen zu vermeiden.

„Gleichwohl hat man die Begriffe davon doch nötig (die also, was die völlige Reinigkeit betrifft, nur in der Vernunft ihren Ursprung haben), um den Anteil, den jede dieser Naturursachen an der Erscheinung hat, gehörig zu bestimmen, und so bringt man alle Materien auf die Erden (gleichsam die bloße Last), Salze und brennliche Wesen (als die Kraft), endlich auf Wasser und Luft als Vehikeln (gleichsam Maschinen, vermittelt deren die vorigen wirken), um nach der Idee eines Mechanismus die chemische Wirkungen der Materien unter einander zu erklären.“<sup>474</sup>

Aus diesem Satz geht hervor, dass die Vernunftideen einerseits als „Noumena“ der Vernunft getrennt von der Verstandeserkenntnis angesehen werden sollen, aber andererseits nehmen sie an der Bestimmung der Erfahrungswissenschaft teil, indem sie zu der Bestimmung der Totalität jeder einzelnen Wissenschaft und der einzelnen Dinge beitragen.

---

<sup>471</sup> Kant, I.: Kritik der reinen Vernunft, A 643/B 671.

<sup>472</sup> Kant, I.: Kritik der reinen Vernunft, A 645/B 674.

<sup>473</sup> Kant, I.: Kritik der reinen Vernunft, A 645/B 674.

<sup>474</sup> Kant, I.: Kritik der reinen Vernunft, A 646/B 674.

Mit dieser doppelten Rolle der transzendentalen Vernunftideen, nämlich Bildung von Ganzheit innerhalb der einzelnen Wissenschaften sowie die Bestimmung der Einheit der einzelnen Gegenstände verbindet Kant den regulativen Charakter des Vernunftvermögens, das trotz seines begrifflichen Charakters, indem sie *bloß vernünftelnde (dialektische) Begriffe* sind, sie einen vortrefflichen und unentbehrlich notwendigen regulativen Gebrauch haben, „(...) nämlich den Verstand zu einem gewissen Ziele zu richten, in Aussicht auf welches die Richtungslinien aller seiner Regeln in einen Punkt zusammenlaufen, der, ob er zwar nur eine Idee (focus imaginarius), d.i. ein Punkt ist, aus welchem die Verstandesbegriffe wirklich nicht ausgehen, indem er ganz außerhalb den Grenzen möglicher Erfahrung liegt, dennoch dazu dient, ihnen die größte Einheit neben der größten Ausbreitung zu verschaffen.“<sup>475</sup>

Der regulative Charakter der Vernunftideen ist hier ein Prinzip der Vernunft, wodurch das Denken überhaupt geleitet werden kann. Dass dieses Vernunftprinzip in seinem Ursprung einheitlich sein muss, scheint uns evident zu sein, weil sonst die gesamte Erkenntnis auseinandergehen würde. Darauf hin deutet der Begriff Idee als „focus imaginarius“ hin. Mit dieser Idee der Vernunft als ein „focus imaginarius“ kann man sich eine systematische Einheit, von der alle einzelnen Gegenstände a priori abhängig sind, vorstellen. In diesem Fall braucht man nicht mehr eine unbedingte Einheit zu suchen, denn die Vernunftidee kann man aus der Allgemeinheit der Idee, das Besondere durch die Urteilskraft als ein einzelnes Ding „notwendig“<sup>476</sup> bestimmen.

Wir haben am Anfang dieser Untersuchung festgelegt, dass für Kant die Vernunft als das Vermögen verstanden werden kann, das „Besondere“ aus dem „Allgemeinen“ abzuleiten. An der Spitze der Erkenntnis der gesamten Erkenntnis soll ein komplementäres Erkenntnisvermögen stehen, mit der die höchste Einheit der Erkenntnis begründet werden kann. Im Anhang der „Transzendentalen Dialektik“ stellt Kant diese höchste Einheit als ein Prinzip der systematischen Einheit dar, wobei außer dem Verstande auch die Urteilskraft eine Erkenntnisrolle spielt. Außer der Vernunft und dem Verstand trägt demnach auch die „Urteilskraft“ zur Bildung der „systematischen Einheit der Erfahrung“ bei. Im Grunde genommen versucht Kant mit seinem Begriff der systematischen Erkenntnis nicht nur das System als ein Ganzes zu begründen, sondern ausgehend von dieser Idee des Ganzen bzw. als eine „Allgemeinheit“ der Vernunft will er das „Besondere“ als ein einzelnes Ding bestimmen.

Außer den oben erwähnten Begriffen, die laut Kant auch den Vernunftideen angehören, wird auch das als problematisch angenommene Allgemeine, hypothetisch aufgestellte Regeln, aber auch die Prinzipien der „Homogenität“, der „Spezifikation“ und der „Kontinuität“ den Formen zugerechnet. Die letzteren Formen der Kontinuität spielen eine besondere Rolle bei der weiteren Bestimmung der

---

<sup>475</sup> Kant, I.: Kritik der reinen Vernunft, A 644/B 672.

<sup>476</sup> An dieser Stelle beziehen wir uns auf den Gedanken der „Kritik der reinen Vernunft“, wonach die Vernunft ein Vermögen ist, „(...) das Besondere aus dem Allgemeinen abzuleiten, so ist entweder das Allgemeine schon an sich gewiß und gegeben, und alsdenn erfordert es nur Urteilskraft zur Subsumtion, und das Besondere wird dadurch notwendig bestimmt. Dieses will ich den apodiktischen Gebrauch der Vernunft nennen. Oder das Allgemeine wird nur problematisch angenommen, und ist eine bloße Idee, das Besondere ist gewiß, aber die Allgemeinheit der Regel zu dieser Folge ist noch ein Problem (...) „ In: Kritik der reinen Vernunft, A 646/B 674.

Funktion der Vernunftideen, denn vermittels dieser Begriffe kann man die Frage näher bestimmen, ob die systematische Einheit ein Produkt eines bloß logischen oder eines transzendentalen Vernunftgebrauchs ist.

Obwohl Kant den Naturbegriff auf verschiedene Art und Weise verwendet, wird er hier im Sinne der Bestimmung einer Ganzheit der Verstandeserkenntnis verstanden. Denn der Grundsatz der Homogenität lautet, dass „(...) eine gewisse systematische Einheit aller möglichen empirischen Begriffe, so fern sie von höheren und allgemeineren abgeleitet werden können, gesucht werden müsse“<sup>477</sup>.

Es geht bei dem Prinzip der „Homogenität“ um die Erkenntnis der einzelnen Gegenstände der Erfahrung, die die Eigenschaft haben, gleichartig zu sein, weil durch dieses Prinzip die „Gleichartigkeit des Mannigfaltigen unter höheren Gattungen“ gesucht wird. Mit dem zweiten Prinzip hingegen, wird die „Varietät des Gleichartigen unter den niederen Arten“ gesucht, was Kant „Spezifikation“ nennt. Im Gegensatz zu dem bloß logischen Prinzip der Gattungen, welches sich nach dem Prinzip der Identität richtet, steht das Prinzip der Arten, wonach die Arten sich richten sollen. Danach kann man die Mannigfaltigkeit und Verschiedenheit der Dinge, „unerachtet ihrer Übereinstimmung unter derselben Gattung“ nach einem Prinzip, das „dem Verstande zur Vorschrift macht, auf diese nicht weniger als auf jene aufmerksam zu sein“.

„Dieser Grundsatz (der Scharfsinnigkeit, oder des Unterscheidungsvermögens) schränkt den Leichtsinns des ersteren (des Witzes) sehr ein, und die Vernunft zeigt hier ein doppeltes einander widerstreitendes Interesse, einerseits das Interesse des Umfanges (der Allgemeinheit) in Ansehung der Gattungen, andererseits des Inhalts (der Bestimmtheit), in Absicht auf die Mannigfaltigkeit der Arten, weil der Verstand im ersteren Falle zwar viel unter seinen Begriffen, um zweitens aber desto mehr in denselben denkt“<sup>478</sup>. Und schließlich das Prinzip der „Kontinuität“, wodurch „(...) sowohl im Aufsteigen zu höheren Gattungen, als im Herabsteigen zu niederen Arten, den systematischen Zusammenhang in der Idee vollendet hat unvollständig; denn als denn sind alle Mannigfaltigkeiten unter einander verwandt, weil sie insgesamt durch alle Grade der erweiterten Bestimmung von einer einzigen obersten Gattung abstammen“<sup>479</sup>.

Die drei aufgestellten regulativen Prinzipien der systematischen Einheit der Erfahrungserkenntnis, bilden nach Martin Bondelli eine Art „Grobstruktur“ gegenüber der „Feinstruktur“, die die Vernunft „bei der Einheitsbildung zum System“ gebraucht<sup>480</sup>.

Die Diskussion über die eigentliche Stellung der Vernunftideen und ihre ergänzenden, regulativen Prinzipien sind nach dem „Anhang“ längst nicht beendet, wenn die Frage nach ihrem Ursprung noch vollständig beantwortet werden kann. Denn die von uns verteidigte These über die komplementäre Rolle des Verstandes und der Vernunft, bei der Bildung einer höchsten Erkenntniseinheit, kann nur belegt werden, wenn das „Allgemeine“ als ein Begriff der Vernunft dargestellt wird. Denn so wird vermittels der Urteilskraft eine Verbindung zwischen diesen beiden Erkenntnis-

---

<sup>477</sup> Kant, I.: Kritik der reinen Vernunft, A 652/B 680.

<sup>478</sup> Kant, I.: Kritik der reinen Vernunft, A 654/B 682.

<sup>479</sup> Kant, I.: Kritik der reinen Vernunft, A 658/B 686.

<sup>480</sup> Bondelli, M.: Zu Kants Behauptung der Unentbehrlichkeit der Vernunftideen, in: Kant-Studien Bd. 87, Bern 1996, S. 170.

vermögen ermöglicht. So entsteht das „Besondere“ im Zusammenhang mit einer Ganzheit der „Natur“. Eben diese aufgestellten regulativen Prinzipien der systematischen Einheit, kann man als eine Ergänzung betrachten. Kant sieht diesen Vernunftgebrauch als „hypothetisch“, denn er zielt „auf die systematische Einheit der Verstandeserkenntnisse, diese aber ist der Probestein der Wahrheit der Regeln“<sup>481</sup>.

Dieser „systematischen Einheit der Verstandeserkenntnis“ stellt er die Vernunftideen gegenüber, die „lediglich nur projektierte Einheit, die man an sich nicht als gegeben sondern als Problem ansehen muss; welche aber dazu dient, zu dem Mannigfaltigen und besonderen Verstandesgebrauche ein Principium zu finden, und diesen dadurch auch über die Fälle, die nicht gegeben sind, zu leiten und zusammenhängend zu machen“<sup>482</sup>.

Dass die Vernunft vermittle ihrer Vernunftideen und anderer regulativer Prinzipien zur Bildung einer größeren Einheit des Verstandes beitragen kann, die eine Wirkung nicht nur auf die gegebenen Fälle innerhalb der Verstandeserkenntnis sondern auch auf alle möglichen Fälle und zwar „hypothetisch“ ausübt, deutet auf die Suche nach einer Einheit hin, die nicht nur als logisch-analytisch, sondern als transzendental-logisch betrachtet werden kann. Der Begriff „transzendental-logisch“ beinhaltet eine Einheit der spekulativen Vernunft<sup>483</sup>. Das Spekulative der Vernunft bedeutet, dass sie vermittle ihrer Begriffe nur eine subjektive Einheit bilden kann. Denn die Möglichkeit für eine notwendige und zusammenhängende systematische Erkenntnis kann es nur geben, wenn eine transzendentale Voraussetzung als eine Aufgabe der Vernunft selbst zur Bestimmung der Vollständigkeit der Urteilstafel des Verstandes nicht gegeben, sondern aufgegeben wird.

In diesem Sinne betont G. Reibenschuh, dass man nur bei dem regulativen Erkenntnisvermögen vermittle der transzendentalen Ideen von der Möglichkeit einer „zusammenhängenden systematischen Erkenntnis“ sprechen kann, denn sonst würde man weder bloß formallogisch noch empirischlogisch „in der Zeit“<sup>484</sup> die Aufgabe einer Bestimmung der Vollständigkeit eines Begriffes abschließen. Dies bedeutet, dass die Vollständigkeit der Urteilstafel des Verstandes allein durch das logisch-analytische Verfahren nicht möglich ist.

Die einschränkende Funktion der spekulativen Vernunft vermittle der regulativen Ideen hängt mit dem Prozess der Vollständigkeit eines Begriffes zusammen. Dies bekräftigt die Funktion des Vernunftvermögens bei der Bestimmung der systematischen Erkenntnis, nämlich eine Einheit bilden zu wollen, die nicht auf die Bestimmung von Objekten außerhalb der Erfahrungswelt sondern des menschlichen Denkens bezieht. Dies werden wir mit dem Begriff des „als-ob“ anhand des zweiten Teils des „Anhangs zur Transzendentalen Dialektik“ zu erklären versuchen.

---

<sup>481</sup> Kant, I.: Kritik der reinen Vernunft, A 647/B 675.

<sup>482</sup> Kant, I.: Kritik der reinen Vernunft, A 647/B 675.

<sup>483</sup> In diesem Begriff der spekulativen Vernunft steht der Gedanke aus der Einleitung der „Transzendentalen Dialektik“, in dem Kant sich folgende Frage stellt: „Kann man die Vernunft isolieren (...). In: Kant, I.: Kritik der reinen Vernunft A 305/B 362.

<sup>484</sup> Reibenschuh, G.: (1997), S. 114 f. „Denn das Gesetz der Vernunft, sie zu suchen, ist notwendig, weil wir ohne dasselbe gar keine Vernunft, ohne diese aber keinen zusammenhängenden Verstandesgebrauch, und in dessen Ermangelung kein zureichendes Merkmal empirischer Wahrheit haben würden, und wir also in Ansehung des letzteren die systematische Einheit der Natur durchaus als objektivgültig und notwendig voraussetzen müssen.“ In: Kritik der reinen Vernunft, A 651/B 679.

## 1.4 Über das fiktionale „als ob“ bei der Bestimmung der höchsten Erkenntniseinheit

Die Betrachtung der transzendentalen Vernunftideen, im Sinne des Gedankens eines „als-ob“, ist von größter Bedeutung für eine weitere Bestimmung des Systematischen der Erfahrungseinheit und der höchsten Erkenntniseinheit überhaupt in der theoretischen Erkenntnis der Transzendental-Philosophie von Kant.

Den Gebrauch des „als-ob“, stellt Kant in der „Kritik der reinen Vernunft“ dar, im zweiten Abschnitt des „Anhangs“ spricht er „von der Endabsicht der natürlichen Dialektik der menschlichen Vernunft“. Die Auseinandersetzung mit dem Ausdruck des „als ob“ hat mit der Problematik der Bestimmung der Vernunftideen zu tun, nämlich, dass sie als ein objektives Moment der Erkenntnis auftreten, obwohl sie die subjektiven-apriorischen Schemata der Ideen bilden.

Dieser Zusammenhang ist für die Bestimmung der höchsten Erkenntniseinheit sehr wichtig, weil die Schemata im Vergleich zu der Verstandeserkenntnis als bloße Gedankendinge gelten, d.h. sie haben fiktionalen Vernunftcharakter.

Die These von Kant, dass die Vernunftideen bloß „Gedanken Dinge“ sind, führt ihn zu der Annahme, dass die Funktion der Vernunftideen nicht in Bezug auf Erfahrungserkenntnis sondern in Bezug auf den Gebrauch des „als ob (nicht aber so, daß)“<sup>485</sup> angesehen werden müssen.

Mit diesem fiktionalen Charakter der Vernunftideen, versucht Kant den Begriff des höchsten Grundes zu begründen, weil damit die systematische Einheit der Erfahrungserkenntnis als ein notwendiger Zusammenhang dargestellt werden kann.

In vorigen Abschnitten haben wir festgestellt, dass die Vernunftideen intelligible Begriffe sind, weil sie allein in einem selbstständigen Vernunftvermögen gefunden werden können. Fraglich ist aber ihr eigentlicher Status innerhalb der Erkenntnis. Kant versucht ihn durch ein Verfahren, das dem transzendentalen Verfahren der Deduktion der Kategorien ähnlich ist, zu klären. D.h. es soll hier die Problematik der transzendentalen Deduktion der Vernunftideen anhand der Suche nach der höchsten Vernunftseinheit untersucht werden.

Der Versuch des Beweises einer transzendentalen Deduktion der Vernunftideen, beginnt mit einem Vergleich des Schemas des Verstandes, mit dem der Vernunft:

„Es ist ein großer Unterschied, ob etwas meiner Vernunft als ein Gegenstand schlechthin, oder nur als ein Gegenstand in der Idee gegeben wird. In dem ersterem Falle gehen meine Begriffe dahin, den Gegenstand zu bestimmen; im zweiten ist es wirklich nur ein Schema, dem direkt kein Gegenstand, auch nicht einmal hypothetisch zugegeben wird, sondern welches nur dazu dient, um andere Gegenstände, vermittelt der Beziehung auf diese Idee nach ihrer systematischen Einheit mithin indirekt uns vorzustellen.“<sup>486</sup>

---

<sup>485</sup> Teichner, W.: (1967), S. 78.

<sup>486</sup> Kant, I.: Kritik der reinen Vernunft, A 670/B 698.

Kant zufolge ist also die Anwendung der Vernunftideen, im Unterschied zur Anwendung der Kategorien des Verstandes, auf Gegenstände der sinnlichen Anschauung, nur hypothetisch möglich.

Vermittels der Vernunftideen kann das Vernunftvermögen, nicht eine Idee im Sinne von etwas Individuellem sondern nur ein „Schema“ hervorbringen. Diese Tätigkeit der Vernunft bzw. des Vernunftschemas beinhaltet die Wirkung einer Idee, die weniger Restriktionen als das Schema des Verstandes<sup>487</sup> hat. Dies widerspricht nicht dem Gedanken von Kant, daß der Schemabegriff der Kategorien zuerst als analog zu dem Begriff des sinnlichen Schemas der Vernunftideen<sup>488</sup> betrachtet werden kann.

Bei der Anwendung des Schemabegriffs wird auf den Begriff des regulativen Prinzips der Vernunftideen hingewiesen, dass mehr als ein bloßes Schema der Sinnlichkeit verstanden werden soll. Mit dem Schemabegriff der Vernunftideen, verbindet er die „empirische Einheit“ der gegebenen Gegenstände der Erkenntnis und die systematische Einheit dieser Gegenstände<sup>489</sup>, womit er ein Ganzes im Sinne einer kollektiven Einheit zustande bringt.

Die Abgrenzung des Schemas der Sinnlichkeit von dem Schema der Vernunftideen deutet auf eine andere Funktion der Vernunftbegriffe hin. Denn der Begriff einer „höchsten Intelligenz, ist eine bloße Idee, d.i. seine objektive Realität nicht darin bestehen soll, dass er sich geradezu auf einen Gegenstand bezieht (denn in solcher Bedeutung würden wir seine objektive Gültigkeit nicht rechtfertigen können), sondern er ist nur ein nach Bedingungen der größten Vernunftseinheit geordnetes Schema, von Begriff eines Dinges überhaupt, welches nur dazu dient, um die größte systematische Einheit im empirischem Gebrauche unserer Vernunft zu erhalten, indem man den Gegenstand der Erfahrung gleichsam von dem eingebildeten Gegenstand dieser Idee, als seinem Grunde, oder Ursache, ableitet“<sup>490</sup>.

Mit Hilfe der Doppelmöglichkeit des Vermögensgebrauchs, was Kant als „konstitutiven“ und „regulativen“ Charakter bezeichnet, können wir die Unterscheidung des Schemas der Kategorien und der Vernunftideen weiter erklären. Denn das „Schema“ der Vernunft ist analog zum Schema der Sinnlichkeit. Beide Vorstellungen vom Schema sind als Restriktionen der Erkenntnis zu verstehen, aber im Gegensatz zu den Vernunftideen, die nur regulativ sind, haben die Kategorien eine Doppelfunktion, weil sie sowohl auf das sinnliche Schema als auch auf das Schema der Vernunftideen angewandt werden können.

---

<sup>487</sup> Vgl. I. Kant: Kritik der reinen Vernunft A 140/B B 179: „Wir wollen diese formale und reine Bedingung der Sinnlichkeit, auf welche der Verstandesbegriff in seinem Gebrauch restringiert ist, das Schema dieses Verstandesbegriffs, und das Verfahren des Verstandes mit diesen Schematen den Schematismus des reinen Verstandes nennen.“

<sup>488</sup> Vgl. I. Kant: Kritik der reinen Vernunft, A 665/B 693: „Allein, obgleich für die durchgänge systematische Einheit aller Verstandesbegriffe kein Schema in der Anschauung ausfindig gemacht werden kann, so kann und muß doch ein Analogon eines solchen Schema gegeben werden, welches die Idee des Maximum der Ableitung und der Vereinigung der Verstandeserkenntnis in einem Prinzip (...). Also ist die Idee der Vernunft ein Analogon von einem Schema der Sinnlichkeit, aber mit dem Unterschiede, daß die Anwendung der Verstandesbegriffe auf das Schema der Vernunft nicht ebenso eine Erkenntnis des Gegenstandes selbst ist (...), sondern nur eine Regel oder Prinzip der systematischen Einheit alles Verstandesgebrauchs“.

<sup>489</sup> Kant, I.: Kritik der reinen Vernunft, A 674/B 702.

<sup>490</sup> Kant, I.: Kritik der reinen Vernunft, A 670/ B 698.

Kant verwendet in dem obigen Satz den Begriff „Ding überhaupt“, um die größte Anwendungsmöglichkeit des Dingbegriffs innerhalb der theoretischen Erkenntnis zum Ausdruck zu bringen. Daher gebraucht er den Begriff „Ding überhaupt“ in Bezug auf den des „Schemas“, weil so der Vernunftbegriff erweitert werden kann. Dies bedeutet, dass das Schema der Vernunft nicht auf Gegenstände der sinnlichen Erkenntnis sondern auf „Dinge an sich selbst“ angewandt wird. Dies soll aber nicht missverstanden werden, denn es geht hier um die Betrachtung der transzendentalen Ideen, auf Dinge der Welt, wie sie sind. Es wird die Anwendung der transzendentalen Vernunftideen behandelt, die ihre Funktion auf die Dinge an sich in einer fiktionalen Form ausweitet, weil diese Dinge an sich keine realen Dinge sind.

Dass Kant an der obigen Stelle den Begriff „Grund“ als synonym mit dem der „Ursache“ betrachtet, bekräftigt die Annahme einer kleineren Restriktion des Begriffs der Vernunftidee, im Vergleich zu den Kategorien. Dafür steht auch die Definition der Vernunftidee als ein „geordnetes Schema“ der systematischen Einheit. Die Vernunftidee wird aufgrund ihrer Funktion nicht nur als Grenzbegriff, sondern als Form der Vernunftkenntnis der Erkenntnis dargestellt.

Der Ausdruck „Ding überhaupt“ bezeichnet einen intelligiblen Begriff bzw. „Noumenonbegriff“, mit dem Kant eine Systematisierung im Sinne der Anordnung aller Bedingungen der Erkenntnis durch die größte Vernunftseinheit als ein „Maximum“ ausdrücken will. Dies wird noch klarer, wenn man den Begriff des „Maximums“ im Zusammenhang mit dem Vernunftbegriff interpretieren möchte.

Der Begriff eines „Maximum“ bezeichnet bei Kant eine Vollkommenheit, die, obwohl sie ihren Ursprung in der Vernunft hat, eine gemeinschaftliche Leistung des Verstandes und der Vernunft ist. Kant führt ihn im „Anhang der Transzendentalen Dialektik“ ein, um die „objektive Gültigkeit“ der Vernunftidee begründen zu können, aber nicht im Sinne, dass man dieses „Maximum“ finden kann, sondern als ein Problem, das der Vernunft aufgegeben ist:

„Die Dinge der Welt müssen so betrachtet werden, als ob sie von einer höchsten Intelligenz ihr Dasein hätten.“<sup>491</sup>

An dieser Stelle betont Kant ganz deutlich den Gedanken, der Abhängigkeit der „Dinge der Welt“, von einer „höchsten Intelligenz“, nämlich eine Gottesidee, die er Vernunftideal nennt.

Kant bringt hier bei dem Versuch, eine transzendente Deduktion der Vernunftideen zu beweisen, die höchste Vernunftidee in Zusammenhang mit dem Vernunftideal zum Ausdruck, damit versucht er die These eines „Systems der transzendentalen Ideen“ am Anhang der Dialektik wirklich als ein schlechthin einheitliches System der äußeren und inneren Verhältnissen der gesamten menschlichen Erkenntnis überhaupt erklären zu können..

Kant führt an dieser Stelle des „Anhangs“ den Ausdruck „als-ob“ in Bezug auf die Gottesidee ein, denn dadurch scheint er am besten eine endgültige Erklärung des Zusammenhangs zwischen „Idee“ und „Schema“ darstellen zu können. Kant stellt die Gottesidee als ein Schema der Vernunft dar, nämlich die Allgemeinheit eines Zusam-

---

<sup>491</sup> Kant, I.: Kritik der reinen Vernunft, A 671/B 699.

menhanges, die sowohl den äußeren als den inneren Aspekt der menschlichen Erkenntnis bei der Bestimmung aller Dinge der Welt umfasst. Dass die Dinge der Welt in Zusammenhang eines Daseins als eine Idee verbunden werden können, bedeutet, dass diese Ideen objektive Realität haben können, aber nur als „Gegenstände in der Idee“, weil die Vernunftideen „(...) nur ihre Realität, als eines Schema des regulativen Prinzips der systematischen Einheit aller Naturerkenntnis, gelten (...)“<sup>492</sup>.

Das Schema des Schematismuskapitels ist charakterisiert durch die Vorstellung einer Regel. Denn ein Schema wird als „eine Regel der Bestimmung unserer Anschauung, gemäß einem gewissen allgemeinen Begriffe“<sup>493</sup> angesehen. Diese Allgemeinheit des Schemabegriffs richtet sich auf einen angeschauten Gegenstand, weil damit ein sinnlicher Gegenstand bestimmt wird. Das Schema der Vernunftideen erhält als Regel einen noch breiteren Umfang als das des Verstandes, daher bezeichnet Kant sie als Prinzipien. Sie haben es nicht mit einem einzelnen Gegenstand, sondern mit „der systematischen Einheit aller Verstandeserkenntnis“, d.h. mit Systemen von Erkenntnis zu tun.

Mit dem Begriff „regulativ“, in Bezug auf den Schemabegriff der Vernunft, möchte Kant zeigen, dass die Idee als Schema der Verstandeserkenntnis dem empirischen Verstandesgebrauch eine systematische Regulierung ermöglicht. In diesem Sinne bemerkt Günther Zöller, dass es sich hier nur um eine „progressive Systematisierung“ handelt, bzw. um eine „nur indirekt-regulative Beziehung auf empirische Gegenstände“<sup>494</sup>. Der Begriff „regulativ“, den er mit dem Wort „nur“ hervorheben möchte, bedeutet, dass die Gültigkeit der Vernunftidee, die aus der transzendentalen Deduktion erfolgt, nicht als eine eigentliche Deduktion zu betrachten sei, sondern eine indirekte Deduktion bzw. unbestimmte Deduktion darstellt. Kant betont, dass es um mehr als die Deduktion der Kategorien geht:

„(...) sollen sie aber im mindesten einige, wenn auch nur unbestimmte, objektive Gültigkeit haben, und nicht bloß leere Gedankendinge (entia rationis ratiocinantis) vorstellen, so muß durchaus eine Deduktion derselben möglich sein, gesetzt, dass sie auch von derjenigen weit abweiche, die man mit den Kategorien vornehmen kann.“<sup>495</sup>

Den Begriff einer unbestimmten Deduktion der Vernunftidee rechtfertigt Kant damit, dass etwas Wichtiges in Bezug auf die Funktion der Vernunftideen erklärt werden soll, nämlich, dass sie intelligible Gegenstände darstellen, aber nicht ohne irgendeine Inhalte, denn dafür steht, dass sie „nicht bloß leere Gedankendinge (entia rationis ratiocinantis)“ sind. Dies aber bedeutet nicht, dass damit ihr begrifflicher Status jede Gegenständlichkeit bestreitet. Denn dass die Vernunftidee einen „Gegenstand in der Idee“<sup>496</sup> darstellt, heißt nur, dass sie keine direkte Beziehung auf einen wirklichen sinnlichen Gegenstand haben.

Am Ende der ersten Phase der Deduktion der transzendentalen Vernunftideen, bekräftigt Kant ihren mittelbaren Bezug auf die ganze sinnliche Erkenntnis, durch die

---

<sup>492</sup> Kant, I.: Kritik der reinen Vernunft, A 674/B 702.

<sup>493</sup> Kant, I.: Kritik der reinen Vernunft, A 141/B 180.

<sup>494</sup> Zöller, G.: Theoretische Gegenstandsbeziehung bei Kant, Berlin/New York 1984, S. 267.

<sup>495</sup> Kant, I.: Kritik der reinen Vernunft, A 669/B 697.

<sup>496</sup> Kant, I.: Kritik der reinen Vernunft, A 670/B 698.

das Endziel der transzendentalen Dialektik noch mal zum Ausdruck gebracht wird, nämlich die größte Erkenntniseinheit zu bestimmen.

Nach dem Kant zu dem Schluss kommt, dass nicht jede transzendente Vernunftidee zu der gesuchten höchsten Einheit führen kann, sondern nur der Begriff einer „höchsten Intelligenz“, bemerkt er, dass es sich dabei um einen Begriff handelt, dem „nur ein nach Bedingungen der größten Vernunftseinheit geordnetes Schema“ entsprechen kann. Nur das Schema der Gottesidee kann als eine „höchste Intelligenz“ auftreten:

„So sage ich, der Begriff einer höchsten Intelligenz ist eine bloße Idee, d.i. seine objektive Realität soll nicht darin bestehen, dass er sich geradezu auf einen Gegenstand bezieht (denn in solcher Bedeutung würden wir seine objektive Gültigkeit nicht rechtfertigen können), sondern er ist nur ein nach Bedingungen der größten Vernunftseinheit geordnetes Schema, von dem Begriffe eines Dinges überhaupt, welches nur dazu dient, um die größte systematische Einheit im empirischen Gebrauche unserer Vernunft zu erhalten, indem man den Gegenstand dieser Idee als seinem Grunde, oder Ursache, ableitet.“<sup>497</sup>

Mit dem Begriff „Grund“ bzw. „Ursache“ möchte Kant die Besonderheit der Gottesidee innerhalb aller anderen transzendentalen Vernunftideen zum Ausdruck bringen. Sie ist die einzige Idee, die uns zur Bestimmung der Dinge der Welt als ein Ganzes führen kann. Durch einen intelligiblen Grund im Sinne eines letzten Grundes „ist die Idee eigentlich nur ein heuristischer und nicht ostensiver Begriff, und zeigt an, nicht wie ein Gegenstand beschaffen ist, sondern wie wir, unter der Leitung desselben, die Beschaffenheit und Verknüpfung der Gegenstände der Erfahrung überhaupt suchen sollen.“<sup>498</sup>

Der Begriff „heuristisch“ steht hier nicht allein für die Aufgabe der Vernunftidee, die einen systematischen Zusammenhang der empirischen Erkenntnis hervorbringen soll, indem der empirische Verstandesgebrauch aufgrund der Vereinigung der Einheiten der einzelnen Gegenstände ausgebreitet und erweitert wird, sondern die Idee „bewährt auch zugleich die Richtigkeit desselben (...)“<sup>499</sup>.

D.h. „heuristisch“ ist der Gebrauch des Vernunftideals als eine höchste Vernunftidee, nicht weil sie die empirische Erkenntnis mittelbar in ein einheitliches System ordnet, sondern weil sie mit allen anderen Vernunftprinzipien, nämlich der Homogenität, Spezifikation und Kontinuität eine Einheit bildet und zwar „synthetisch a priori“, die nach einer absoluten Notwendigkeit anstrebt. Der Gegenstand dieser Idee hat aber nur eine „unbestimmte Gültigkeit“, indem sie auf mögliche Erfahrung angewandt werden kann.

Die transzendente Methode, die Kant in Bezug auf den Beweis der Gültigkeit der Vernunftideen anwendet, um der Erfahrungserkenntnis den Weg zur höchsten Einheit zu öffnen, muss die Charakteristiken der transzendentalen Vernunftbegriffe berücksichtigen, nämlich diese erwähnte „unbestimmte Gültigkeit“ zu besitzen.

---

<sup>497</sup> Kant, I.: Kritik der reinen Vernunft, A 670/B 698.

<sup>498</sup> Kant, I.: Kritik der reinen Vernunft, A 671/B 699.

<sup>499</sup> Kant, I.: Kritik der reinen Vernunft, A 680/B 708.

Denn die Vernunftideen, Kant zufolge, müssen als Vernunftprinzipien angesehen werden. Dies hat zur Folge, dass die Annahme eines transzendentalen Grundsatzes zur Bestimmung der systematischen Einheit der Erfahrungserkenntnis *mit subjektivem Charakter*, keinesfalls bedeutet, dass dieses Prinzip aufgrund seiner Allgemeinheit die Gültigkeit bezüglich der Bestimmung der höchsten Einheit verliert. Denn er wird als ein transzendentaler Grundsatz aufgrund der Möglichkeit aller anderen Erkenntnis von ihm abzuleiten, angesehen. Dadurch könnte etwas erzeugt werden, was nämlich eine „systematische Einheit nicht bloß subjektiv- und logisch-, als Methode“, sondern „(...) objektiv notwendig machen würde“<sup>500</sup>.

Kant verschärft die Forderung für den Beweis des Prinzipcharakters der Vernunftideen, indem er einen Widerspruch darstellt, der keiner ist, nämlich einen Gegenstand anzunehmen, obwohl die drei Vernunftideen, nämlich die psychologische, kosmologische, und die theologische Vernunft sich „direkt auf keinen ihnen korrespondierenden Gegenstand und dessen Bestimmung bezogen werden können. Dennoch alle Regeln des empirischen Gebrauchs der Vernunft unter der Voraussetzung eines solchen Gegenstandes in der Idee auf systematische Einheit führen und die Erfahrungserkenntnis jederzeit erweitern, niemals aber derselben zuwider sein können: so ist es eine notwendige Maxime der Vernunft, nach dergleichen Ideen zu verfahren“<sup>501</sup>.

Der scheinbare Widerspruch mit der Annahme des „Gegenstandes in der Idee“, durch die eine objektive Gültigkeit der Ideen gerechtfertigt wird, wird durch den Begriff der „Maxime“ aufgelöst. Diese notwendige Maxime der Vernunft hat die Charakteristik, dass sie eine Annahme der Vernunft und sogar stark subjektiv darstellt. Diese Subjektivität verstärkt den Gedanken eines Begriffes a priori, der tiefer als alle anderen liegt. Seinen Ursprung kann man mit dem Begriff der transzendentalen Apperzeption vergleichen.

Für die Bedeutung der einzelnen Vernunftprinzipien, mittels der Vernunftideen, muss man klarmachen, dass jedes dieser Prinzipien ein System in sich ist. Dies heißt nichts anderes, als dass jedes der Prinzipien die Form eines Systems hat. Die Maxime, die aus der Gottesidee zustande kommt, wird als das größte aller Systeme angesehen.

In der vorkritischen Zeit seiner Philosophie, konkreter gesprochen, in der „Dissertation von 1770“, betrachtet Kant schon den Gottesbegriff im Zusammenhang mit dem Begriff des Ideals, das auch als Prinzip dargestellt wird, zu vereinigen. Er stellt diesen Gedanken in dem § 9 dieser Schrift dar, begründet ihn aber erst in der „Kritik der reinen Vernunft“. Zu diesem Punkt werden wir noch kommen. Dies aber kann man besser an einer anderen Stelle erklären, nämlich bei der Behandlung des Vernunftideals. Denn mit dem Gedanken des Vernunftprinzips als einer „Maxime“, auf die sich alle Vernunftideen als Prinzipien der Vernunft beziehen müssen, wird die Vereinigung von Idee und Prinzip nicht erreicht, aber die Vorstellung einer weiteren Einheit, die Kant mit dem Verstandesgebrauch einleitet, wird ausgeweitet.

Kant sieht also vor der „Kritik der reinen Vernunft“ den Gottesbegriff als die Idee der Vernunft, die zur Begründung einer höchsten Erkenntniseinheit führen. Er war aber damals noch nicht in der Lage die Gottesidee in Zusammenhang mit den anderen

---

<sup>500</sup> Kant, I.: Kritik der reinen Vernunft, A 648/B 676.

<sup>501</sup> Kant, I.: Kritik der reinen Vernunft, A 671/B 679.

zwei transzendentalen Ideen, die eine kollektive Einheit bilden würden, anzusehen. Der Gedanke der „Kritik der reinen Vernunft“, dem gemäß die Vernunftideen regulative Prinzipien der Erkenntnis sind, drücken diesen engen Zusammenhang aus, der sich aber von der Verstandeseinheit unterscheidet, weil sie nicht auf Objekte sondern auf das, was der Verstand ihm liefert, auf die Begriffe angewandt wird. D.h. die transzendentalen Vernunftideen haben nur einen subjektiven Charakter, weil sie nur vermittels des Verstandes auf die Objekte der Erfahrung angewandt werden können.

Der Begriff, der diese Subjektivität von Vernunftideen am stärksten hervorheben kann, ist die Einstellung des „als-ob“ der Vernunftideen. Denn durch ihn setzt Kant eine „Maxime“ der Vernunft voraus, durch die subjektive Begriffe ein Prinzip der Begründung einer höchsten Erkenntniseinheit hervorbringen können.

Denn in der Begründung der Endabsicht durch eine „Maxime“ der Vernunft handelt es sich nicht um die inneren Erscheinungen der Seele, „(...) als ob dasselbe eine einfache Substanz wäre, die, mit persönlicher Identität, beharrlich (wenigstens im Leben) existiert, indessen ihre Zustände, zu welchen, die des Körpers nur als äußere Bedingungen gehören, kontinuierlich wechseln“<sup>502</sup> sondern um eine höchste Ursache, von der die Vernunft Gebrauch macht, um die Verknüpfungen der Ursachen und Wirkungen in der Welt erklären zu können. D.h., mit der Annahme eines „Gegenstandes in der Idee“, als eine „höchste Ursache“, im Sinne einer Regel, übt die Vernunft eine Funktion auf die „als-ob“ Einstellung, auf alle Verstandeserkenntnis aus, um sich selbst zu befriedigen<sup>503</sup>.

Die Subjektivität des Vernunftvermögens wird hervorgehoben, wenn Kant die Suche nach einer höchsten Einheit allein im Interesse der Vernunftbefriedigung, und zwar vermittels eines Prinzips der systematischen Einheit, damit begründet, dass obwohl sie subjektiv doch als „objektiv, aber auf unbestimmte Art (principium vagum)“<sup>504</sup> betrachtet wird. Mit der Annahme, nicht nur des „als-ob“ der Vernunftideen, sondern auch der Gottesidee als die von einer höchsten Ursache im Sinne eines „Gegenstandes in der Idee“, glaubt Kant, dass die unbestimmte Objektivität der Vernunftideen und damit die Notwendigkeit der Verwendung des Gottesbegriffes für die Bestimmung der Erkenntniseinheit erklärt werden kann.

Die Annahme der Gottesidee, nicht im Sinne eines theologischen Gegenstandes sondern nur als ein „Maximum“ innerhalb des Anhangs der „transzendentalen Dialektik“ und zwar im Sinne der „als-ob“ Einstellung, trägt entscheidend bei, zur Darstellung der letzten Vernunftidee als der einzigen Idee, durch die wir die höchste Erkenntniseinheit begründen können: Denn die Vernunft gibt als eine subjektive Vorstellung „(...) die Idee von etwas an die Hand, worauf alle empirische Realität ihre höchste und notwendige Einheit gründet (...)“<sup>505</sup>.

Mit dem Begriff der Notwendigkeit in Bezug auf die „höchste Ursache“ der Erkenntnis stellt Kant die Problematik der Bestimmung eines Gegenstandes dar, der, obwohl er

---

<sup>502</sup> Kant, I.: Kritik der reinen Vernunft, A 672/B 700.

<sup>503</sup> Vgl. I. Kant: Kritik der reinen Vernunft, A 673/B 702. Den Begriff „Befriedigung“ verwendet Kant selbst, um die Funktion der Maxime der Vernunft als eine Regel, die sie gebraucht, um ihren indirekten Bezug auf die Gegenstände der Erfahrung rechtfertigen zu können. Kant möchte eine Regel vorstellen können, „nach welcher die Vernunft bei der Verknüpfung der Ursache und Wirkungen in der Welt zu ihrer eigenen Befriedigung am besten zu brauchen sei“.

<sup>504</sup> Kant, I.: Kritik der reinen Vernunft, A 680/B 708.

<sup>505</sup> Kant, I.: Kritik der reinen Vernunft, A 675/B 703.

nur in der Idee gilt, alle Bedingungen der menschlichen Erkenntnis in sich umfassen kann:

„Ich werde mir also nach der Analogie der Realitäten in der Welt, der Substanzen, der Kausalität und der Notwendigkeit, ein Wesen denken, das alles dieses in der höchsten Vollkommenheit besitzt, und, indem diese Idee bloß auf meiner Vernunft beruht, dieses Wesen als selbständige Vernunft, was durch Ideen der größten Harmonie und Einheit, Ursache vom Weltganzen ist, denken können, so dass ich alle, die Idee einschränkenden Bedingungen weglasse, lediglich um, unter dem Schutze eines solchen Urgrundes, systematische Einheit des Mannigfaltigen im Weltganzen, und vermitteltst derselben, den größtmöglichen empirischen Vernunftgebrauch möglich zu machen, indem ich alle Verbindungen so ansehe, als ob sie Anordnungen einer höchsten Vernunft wären, von der die unsrige ein schwaches Nachbild ist.“<sup>506</sup>

In diesem Satz kommt Kant der gestellten Frage der Einleitung bezüglich der Beziehung des Vernunftvermögens auf den Verstand näher. Denn eine Beziehung des Vernunftvermögens auf die empirische Erkenntnis des Verstandesvermögens, und zwar vermitteltst der Vernunftideen deutet auf eine „Selbstständigkeit der Vernunft“ hin, die ihre eigenen Begriffe aufstellt.

Dies aber zeigt auch, dass die einzige Möglichkeit, die Welt sowohl im Sinne eines logischen Zusammenhangs als einer Ganzheit von realen Gegenständen der Welt denken zu können, nur durch eine gewisse Abhängigkeit, aber immerhin Selbstständigkeit des Vernunftvermögens gegenüber dem Verstandesvermögen, gedacht werden kann.

Aber Kant warnt vor der Annahme eines solchen Prinzips der systematischen Einheit der Vernunftenerkenntnis, denn als regulatives Prinzip soll man nicht nur die Restriktion bezüglich der sinnlichen Gegenstände sondern auch die der intelligiblen Welt sehen. Was Kant sich vorstellt, ist „ein Wesen als selbständige Vernunft, was durch Ideen der größten Harmonie und Einheit Ursache vom Weltganzen ist“<sup>507</sup>.

Dieses angenommene Wesen der Vernunft als ein „als-ob“ wird von der Vernunft benötigt, um die Welt im Sinne der Natur systematisch im engen Zusammenhang bringen zu können. Durch die Bestimmung der höchsten Vernunftseinheit in Bezug auf den Begriff der „zweckmäßige Einheit“ zeigt Kant, dass es bei der Begründung der systematischen Einheit darum geht, nicht bloß eine formale Erkenntniseinheit zu finden, sondern eine transzendente Einheit, denn der Bezug der Vernunftseinheit auf Begriffe setzt voraus, dass man „die zweckmäßige Einheit der Dinge“ mit einbeziehen muss. Dass er nicht von Gegenständen der sinnlichen Welt allein, sondern von Dingen spricht, unterstreicht, dass er die Vernunftseinheit bis zur letzten Konsequenz begründen möchte, nämlich die „teleologische Einheit“. Denn was Kant durch diese „teleologische Einheit“ sucht, ist „nach teleologischen Gesetzen die Dinge der Welt zu verknüpfen und dadurch zu der größten systematischen Einheit derselben zu gelangen“<sup>508</sup>.

---

<sup>506</sup> Kant, I.: Kritik der reinen Vernunft, A 678/B 706.

<sup>507</sup> Kant, I.: Kritik der reinen Vernunft, A 678/B 706.

<sup>508</sup> Kant, I.: Kritik der reinen Vernunft, A 687/B 715.

Mit dem Begriff einer „zweckmäßigen Einheit“, am Ende des „Anhangs“, bringt Kant auch ein sehr wichtiges Problem dieser Untersuchung zum Ausdruck, nämlich ihre Betrachtung einer höchsten Vernunft als der letzte Grund aller Erkenntnis. Es muss klar gemacht werden, dass der Begriff der „zweckmäßigen Einheit“ bei Kant im Gegensatz zu einer mechanischen Vorstellung von Einheit der Welt auftritt. Eine „zweckmäßige Einheit“ der Vernunft fordert, dass das Mannigfaltige, das zu dieser Einheit gehören soll, zusammenstimmt. D.h. es soll nicht nur eine äußere sondern auch eine innere Zusammenstimmung ihrer Glieder geben. Das Zusammenstimmen bedeutet laut der „Kritik der reinen Vernunft“, mehr als ein Streben nach Einheit, denn er spricht von einer „vollständigen zweckmäßigen Einheit“:

„Vollständige zweckmäßige Einheit ist Vollkommenheit (schlechthin betrachtet). Wenn wir diese nicht in dem Wesen der Dinge, welche den ganzen Gegenstand der Erfahrung, d.i. aller unserer objektivgültigen Erkenntnis, ausmachen, mithin in allgemeinen und notwendigen Naturgesetzen finden, wie wollen wir daraus gerade auf die Idee einer höchsten und schlechthin notwendigen Vollkommenheit eines Urwesens schließen, welches der Ursprung aller Kausalität ist?“<sup>509</sup>

Die Besonderheit der zweckmäßigen Einheit liegt, laut Kant, in dem Notwendigkeits-Charakter der Gesetze, die sich nach dem oberen Prinzip richten, nämlich ein Wesen, das nicht bloß notwendig, sondern „schlechthin notwendig“ sein muss, denn dieses Wesen, als Grund aller Erkenntnis, liegt an der Spitze aller Gründe.

Während Kant innerhalb der vorkritischen Zeit, insbesondere in § 9 der „Dissertation von 1770“ von der Annahme eines Gottesbegriffes als Vollkommenheit spricht, stellt er in der „Kritik der reinen Vernunft“ einen Begriff dar, der als Wesen „aller Dinge“ verstanden werden kann. Es handelt sich um einen Begriff des höchsten Wesens, das sich nicht mehr auf bloß logische äußere Verhältnisse des Denkens, sondern auf die Dinge der Welt bezieht.

Dieser Begriff eines höchsten Wesens, in Bezug auf die Dinge der Welt, unterscheidet sich von dem Begriff der natürlichen Theologie. Jener Begriff bedeutet mehr eine Vernunftidee, nämlich der Gottesidee, die in ein regulatives Prinzip der theoretischen Erkenntnis verwandelt wird.

Mit der Annahme der Gottesidee als das Prinzip der Erkenntniseinheit, versucht Kant zu beweisen, dass die Positionen der traditionellen Metaphysik bezüglich des Begriffs eines höchsten Wesens mit dem Gottesbegriff der Theologen zu tun haben, diese aber nicht den menschlichen Erkenntnismöglichkeiten entsprechen. Die Vorwürfe, hinsichtlich des Gottesbegriffs, richten sich an die Naturphilosophen, wegen ihrer Verkennung des regulativen Prinzips, der Vernunftideen und insbesondere der Gottesidee. Wir werden uns zuerst mit den Vorwürfen an die Naturphilosophen beschäftigen.

„Der erste Fehler, der daraus entspringt, daß man die Idee eines höchsten Wesens nicht bloß regulativ, sondern (welches der Natur einer Idee zuwider ist) konstitutiv braucht, ist die faule Vernunft (ignava ratio).“<sup>510</sup>

---

<sup>509</sup> Kant, I.: Kritik der reinen Vernunft, A 694/B 722.

<sup>510</sup> Kant, I.: Kritik der reinen Vernunft, A 689/B 717. Die Bemerkung, die Kant in Bezug auf den Begriff der „ignava ratio“ macht, ist sehr wichtig, um wieder die Problematik des Scheins innerhalb der „Transzendentalen Dialektik“ zum Ausdruck zu bringen, denn es handelt sich hier um ein Problem

„Faule Vernunft“, nennt Kant eine Vernunft, die bei der Verwendung des regulativen Prinzips der Vernunftideen, um „Phänomene“ der sinnlichen Welt bestimmen zu können, ausgeübt wird. Diese Phänomene hält er ohne weitere Betrachtung des subjektiven Charakters der Vernunftideen für reale Gegenstände. In diesem Sinne sieht er die Betrachtung der psychologischen Idee und noch mehr die Physikotheologie durch die Gottesidee. In Bezug auf die psychologische Idee kann man den Fehler feststellen, „(...) wenn sie als ein konstitutives Prinzip für die Erklärung der Erscheinungen unserer Seele, und hernach gar, zur Erweiterung unserer Erkenntnis dieses Subjekts, noch über alle Erfahrung hinaus (ihren Zustand nach dem Tode) gebraucht wird, es der Vernunft zwar sehr bequem macht, aber auch allen Naturgebrauch derselben nach der Leitung der Erfahrungen ganz verdirbt und zu Grunde richtet“<sup>511</sup>.

Nach dem obigen Satz von Kant begeht die Psychologie den Fehler, Gegenstände, die über ihre Grenze hinaus gehen, nämlich die übersinnlichen Gegenstände der Vernunft, vermittels der reinen Verstandesbegriffe, innerhalb der sinnlichen Welt, zu erklären. Der übersinnliche Charakter der Seele, als einfache Substanz, erlaubt es nicht, mit den Mitteln des Verstandes die Einheit der Person aus der Einheit der denkenden Substanz nach dem Tode prüfen zu können<sup>512</sup>.

Innerhalb der Physikotheologie sieht er noch größere Probleme bei einer Betrachtung, die die außerhalb der sinnlichen Welt liegenden Gegenstände als reale Gegenstände ansieht: „Denn da dienen alle sich in der Natur zeigenden, oft nur von uns selbst dazu gemachte Zwecke dazu, es uns in der Erforschung der Ursachen recht bequem zu machen, nämlich, anstatt sie in den allgemeinen Gesetzen des Mechanismus der Materie zu suchen, sich geradezu auf den unerforschlichen Ratschluß der höchsten Weisheit zu berufen, um die Vernunftbemühungen alsdenn für vollendet anzusehen, wenn man sich ihres Gebrauchs überhebt, der doch nirgend einen Leitfaden findet, als wo ihn uns die Ordnung der Natur und die Reihe der Veränderungen, nach ihren inneren und allgemeineren Gesetzen, an die Hand gibt“<sup>513</sup>.

Die Untersuchung der Natur, wie sie innerhalb der Naturwissenschaften stattfindet, nämlich indem, ausgehend von mathematischen und dynamischen Prinzipien, die Welt oder Natur als eine systematische Ganzheit angesehen wird, soll kein Hindernis sein. Um solche Fehler zu vermeiden, schlägt Kant vor, eine „Zweckmäßigkeit“ anzunehmen, und zwar nach „allgemeinen Gesetzen“, die „teleologischen“<sup>514</sup> Charakter haben sollen. Dies ist der Versuch der Verknüpfung aller Erkenntnis durch eine Zweckmäßigkeit: „Denn alsdenn legen wir eine Zweckmäßigkeit nach allgemeinen Gesetzen der Natur zum Grunde, von denen keine besondere Einrichtungen ausge-

---

eines falschen Vernunftgebrauchs: „So nannten die alten Dialektiker einen Trugschluß, der so lautete: Wenn es dein Schicksal mit sich bringt, du sollst von dieser Krankheit genesen, so wird es geschehen, du magst einen Arzt brauchen, oder nicht. Cicero sagt, daß diese Art zu schließen ihren Namen daher habe, daß, wenn man ihr folgt, gar kein Gebrauch der Vernunft im Leben übrig bleibe. Dieses ist die Ursache, warum ich das sophistische Argument der reinen Vernunft mit demselben Namen belege.“

In: Kant, I.: Kritik der reinen Vernunft, A 690/B 718.

<sup>511</sup> Kant, I.: Kritik der reinen Vernunft, A 690/B 718.

<sup>512</sup> Kant meint damit den Versuch des dogmatischen Spiritualismus, die Einheit der Person nach dem Tode feststellen zu können. Kant aber wirft ihm vor, dass er sich aller Naturuntersuchung der Ursache unserer inneren Erscheinungen aus physischen Erklärungsgründen überhebe „(...) indem er gleichsam durch den Machtspruch einer transzendenten Vernunft die immanenten Erkenntnisquellen der Erfahrung, zum Behuf seiner Gemächlichkeit, aber mit Einbuße aller Einsicht, vorbeigeht.“ In: Kant, I.: Kritik der reinen Vernunft, A 690/B 718.

<sup>513</sup> Kant, I.: Kritik der reinen Vernunft, A 691/B 719.

<sup>514</sup> Kant, I.: Kritik der reinen Vernunft, A 691/B 719.

nommen, sondern nur mehr oder weniger kenntlich für uns ausgezeichnet worden, und haben ein regulatives Prinzip der systematischen Einheit einer teleologischen Verknüpfung, die wir aber nicht zum voraus bestimmen, sondern nur in Erwartung derselben die physichmechanische Verknüpfung nach allgemeinen Gesetzen verfolgen dürfen.“<sup>515</sup>

Noch größer als der Fehler, „(...) der aus der Missdeutung des gedachten Prinzips der systematischen Einheit entspringt“, ist nach Kants Erachten der Fehler der „verkehrten Vernunft (perversa ratio, ὑστερον πρότερον rationis)“<sup>516</sup>, denn diesen Fehler kann jeder begehen, wenn er versucht, die Einheit in der Natur selbst zu finden. Folglich wird dann diese Einheit in der Existenz einer höchsten Intelligenz begründet. Zumindest in der theoretischen Philosophie bestreitet Kant diese Möglichkeit aber entschieden.

„Die Idee der systematischen Einheit sollte nur dazu dienen, um als regulatives Prinzip sie in Verbindung der Dinge nach allgemeinen Naturgesetzen zu suchen, und so weit sich etwas davon auf dem empirischen Wege antreffen läßt, um so viel auch zu glauben, daß man sich der Vollständigkeit ihres Gebrauches genähert habe, ob man sie freilich niemals erreichen wird.“<sup>517</sup>

Kant sucht mit dem regulativen Prinzip der systematischen Erkenntnis alles zu vermeiden, was er während der vorkritischen Zeit und später in der „Kritik der reinen Vernunft“ nochmal zum Ausdruck bringt, nämlich dem Gottesbegriff nur eine erkenntnistheoretische Funktion zu geben. Er empfiehlt da anzufangen, wo er seine These gegenüber seinen Gottesbegriff als die höchste Erkenntniseinheit vertreten hat, nämlich „daß man die Wirklichkeit eines Prinzips der zweckmäßigen Einheit als hypostatisch zum Grunde legt, den Begriff einer solchen höchsten Intelligenz, weil er an sich gänzlich unerforschlich ist, anthropomorphistisch bestimmt, und dann der Natur Zwecke, gewaltsam und diktatorisch, aufdringt, anstatt sie, wie billig, auf dem Wege der physischen Nachforschung zu suchen (...)“<sup>518</sup>.

Der von Kant gesehene Widerspruch besteht darin, dass „man voraussetzt, was hat bewiesen werden sollen“<sup>519</sup>. Der Weg, den Kant zeigt, um diesen Fehler zu vermeiden, ist, dass wir ein bloßes regulatives Prinzip, mit einem konstitutiven, nicht wechseln dürfen, denn damit erreichen wir eines, nämlich „die Vernunft verwirren“<sup>520</sup>.

Mit den Vorwürfen gegen die falsche Verwendung der transzendentalen Vernunftbegriffe und insbesondere der Gottesidee als der höchsten Vernunftidee, möchte Kant auf ihre „Unentbehrlichkeit“ in der Erkenntnis hinweisen und vor der Gefahr warnen, die bei der Anwendung auf Gegenstände der Welt auftritt, weil sie nur eine negative Funktion haben. Indem sie zur Grenzbestimmung und zur Bildung der Vernunftformen beitragen, können sie weder als reine Verstandesbegriffe, noch als Begriffe von Dingen an sich angesehen werden. Sie haben fiktionalen Charakter.

---

<sup>515</sup> Kant, I.: Kritik der reinen Vernunft, A 692/B 720.

<sup>516</sup> Kant, I.: Kritik der reinen Vernunft, A 692/B 720.

<sup>517</sup> Kant, I.: Kritik der reinen Vernunft, A 692/B 720.

<sup>518</sup> Kant, I.: Kritik der reinen Vernunft, A 692/B 720.

<sup>519</sup> Kant, I.: Kritik der reinen Vernunft, A 693/B 721.

<sup>520</sup> Kant, I.: Kritik der reinen Vernunft, A 694/B 722.

Dass sie nur die gegenständliche Bedeutung der Schemata haben, weist darauf hin, dass sie nicht so verwendet werden können, „als ob“ sie auf Dinge der wirklichen Welt angewandt werden könnten. Auf diese Weise würden sie als eine Art von Kategorien betrachtet, die eine „bestimmende Funktion“ haben. Als transzendente Begriffe der Vernunft können sie als „Maxime“ bzw. als allgemeine subjektive Prinzipien gebraucht zu werden.

Das Fiktionale des „als ob“ der transzendentalen Vernunftideen hat eine enorme Bedeutung für die Umwandlung der Gottesidee als die höchste Erkenntniseinheit in der spekulativen Vernunft. Denn die Widerlegung der falschen Anwendung der Gottesidee hat Konsequenzen für die Rekonstruktion der Vernunftidee als einzige Idee, die als Vernunftideal auftreten kann. Dabei ergibt sich, dass der Antropomorphismusvorwurf von Kant, gegenüber dem Vernunftideal, ein Problem der „natürlichen“ Vernunft ist. D.h. es gibt doch einen „subtilen“ Antropomorphismus der Vernunft<sup>521</sup>, der aber nicht mit dem der traditionellen Metaphysik verwechselt werden sollte.

## **2. Der Gottesbegriff als die höchste Erkenntniseinheit der spekulativen**

### **Erkenntnis**

#### **2.1 Über die Funktion des „Ideal überhaupt“ bei der Bestimmung des transzendentalen Ideals**

Die allgemeinen Erklärungen, die Kant uns hier liefert, stellen einen Zusammenhang her zwischen dem Gottesbegriff als einer Vernunftidee und dem Begriff der „durchgängigen Bestimmung“. D.h. es geht hier um das von uns dargestellte Problem der Bestimmung der erkenntnistheoretischen Funktion der Gottesidee als ein regulatives Prinzip.

Die Behandlung des Idealbegriffs, im ersten Abschnitt des zweiten Buches, der „Transzendentalen Dialektik“ unter der Überschrift „Von dem Ideal überhaupt“ ist mehr als eine bloße Einführung in das Problem des Ideals der spekulativen Vernunft. Dies kann man ganz am Anfang dieses Abschnitts feststellen, wenn Kant die Rolle der Vernunftideen bei der Suche nach Vollständigkeit der Erkenntnis hervorhebt:

„Sie enthalten eine gewisse Vollständigkeit, zu welcher keine mögliche empirische Erkenntnis zulangt, und die Vernunft hat dabei nur eine systematische Einheit im Sinne, welcher sie die empirische mögliche Einheit zu nähern sucht, ohne sie jemals völlig zu erreichen.“<sup>522</sup>

Kant versucht in dem obigen Satz die Einschränkungen der Vernunftideen bei der Bildung der Vollständigkeit der Erkenntnis und auch das letzte Ziel der spekulativen Vernunft, nämlich die Bestimmung der höchsten Einheit im Vordergrund der Untersuchung des Ideals, darzustellen.

---

<sup>521</sup> Für diese Interpretation gibt es genügend Hinweise in der „Kritik der reinen Vernunft“. Gestützt auf die Idee einer höchsten Intelligenz, die notwendig ist, um die Vernunft zum Prinzip der Naturforschung gebrauchen zu können, begründet er die Annahme gewisser Antropomorphismen, „die dem gedachten regulativen Prinzip beförderlich sind, ungescheut und ungetadelt erlauben.“ In: Kant, I.: Kritik der reinen Vernunft, A 697/B 725.

<sup>522</sup> Kant, I.: Kritik der reinen Vernunft, A 568/B 596.

Dass es so ist, bemerkt er unmittelbar, wenn er in einem neuen Absatz hinzufügt:

„Aber noch weiter, als die Idee, scheint dasjenige von der objektiven Realität entfernt zu sein, was ich das Ideal nenne, und worunter ich die Idee, nicht bloß in concreto, sondern in Individuo, d.i. als ein einzelnes, durch die Idee allein bestimmbares, oder gar bestimmtes Ding, verstehe.“<sup>523</sup>

Mit der Entgegensetzung einer Vorstellung der Vernunftidee als einem Ideal der Vernunft und zwar als „Individuo“ aller anderen reinen Erkenntnisbegriffe, bekräftigt Kant seine Absicht, den theologischen Aspekt der „Kritik der reinen Vernunft“ zu begründen.

In dem Kapitel über das „transzendente Ideal“ hat er den theologischen Aspekt des Gottesbegriffs endgültig weggelassen und sich auf die wichtigste Hauptproblematik konzentriert, nämlich auf das Ideal der Vernunft als den höchsten Punkt der Vernunftseinheit.

Der Ausdruck „Ideal überhaupt“ deutet auf die Notwendigkeit hin, aus dem weitesten Spektrum des Begriffs des Ideals, nämlich aus der Tradition der Metaphysik und der Praxis des Glaubens einen Begriff rechtfertigen zu wollen, der zwei Strömungen in der Geschichte der Gottesbegriffs des Abendlandes miteinbeziehen kann<sup>524</sup>.

Nicht nur Giovanni Sala hat in jüngster Zeit die These aufgestellt, dass Kant innerhalb der „Kritik der reinen Vernunft“ einen metaphysischen Gottesbegriff mit einem monotheistisch-christlichen Gottesbegriffs<sup>525</sup> verbindet.

Auch Heimsoeth begründet die Vorstellung, der Gottesbegriff hat nämlich einen monotheistisch-christlichen Ursprung, und weist darauf hin, dass die Vorstellung eines „Ens entium“ sich von den anderen zwei Vernunftideen unterscheidet:

„Die Idee dagegen eines Urgrundes aller möglichen Dinge (entia)-möglicher und wirklicher Welten, möglicher Wesen (so etwa von vernünftigen Wesen überhaupt)-geht sinngemäß auf ein einzel-seiendes Ens entium; - wir können, in der nach Kant sich aus kristallisierende Terminologie auch sagen: auf das Absolute. Die Idee von Gott in diesem Sinne (im Sinne auch des Sprachgebrauchs der Religion, welcher Kant sich zugehörig weiß: des Monotheismus!) geht, ganz anderes als die von Seele oder die von Welt, auf ein Seiendes in individuo.“<sup>526</sup>

Mit dem Ausdruck „ein Seiendes in individuo“ bezeichnet Heimsoeth den metaphysischen Gottesbegriff von Kant. Im Gegensatz zu Kant möchte Heimsoeth nicht einen intelligiblen Gegenstand sondern die Idee eines sinnlichen Gegenstandes hervorheben, den man „in concreto“ belegen kann.

---

<sup>523</sup> Kant, I.: Kritik der reinen Vernunft, A 568/B 596.

<sup>524</sup> Vgl. Giovanni Sala: (1990), S. 233. Sala bringt den Gedanken einer doppelten Idealvorstellung, nämlich im Sinne eines Urgrundes aller Gründe einer monotheistisch-christlichen Tradition und einer Idee der omnitudo realitatis, die Kant innerhalb der EmBG darstellt.

<sup>525</sup> Auch verteidigt er in seiner ausführlichen Darstellung der transzendentalen Dialektik der „Kritik der reinen Vernunft“, die These eines Doppelursprungs des Gottesbegriffs von Kant. Vgl. Heinz Heimsoeth, in: Transzendente Dialektik, dritter Teil, Berlin 1969, S. 414.

<sup>526</sup> Heimsoeth, H.: (1969), S. 414.

Diese Idee ist im Fall der Vernunftidee der Seele und der Welt nicht möglich. Daher ist diese Gottesidee die einzige Idee, die als Ideal der Vernunft auftreten kann. Gemäß der metaphysischen Vorstellung gilt diese Idee nicht nur für ein Subjekt mit seinen Eigenschaften sondern für alle Subjekte mit allen möglichen Zwecken und dazu gehört „alles, was außer diesem Begriffe zu der durchgängigen Bestimmung der Idee gehört; denn von allen entgegengesetzten Prädikaten kann sich doch nur ein einziges zu der Idee des vollkommensten Menschen schicken“<sup>527</sup>.

Kant bringt den metaphysischen Begriff der Gottesidee in Zusammenhang mit dem der „durchgängigen Bestimmung“, denn somit bekräftigt er, auf welcher Grundlage er seinen Idealbegriff in der „Kritik der reinen Vernunft“ einführt, nämlich die Notwendigkeit der Annahme einer Idee des vollkommensten Menschen als einen höchsten Punkt, zu der Idee der Vollkommenheit ein Ende haben konnte. Diese Idee als „Ideal“ entspricht der von Plato: „Was uns ein Ideal ist, eine Idee des göttlichen Verstandes, ein einzelner Gegenstand in der reinen Anschauung desselben, das Vollkommenste einer jeden Art möglicher Wesen und der Urgrund aller Nachbilder in der Erscheinung“<sup>528</sup>.

Aus dem obigen Satz geht hervor, dass die dritte metaphysische Vernunftidee ein „Ideal“ der Vernunft sein wird. Diese Hervorhebung der Beziehung beider Begriffe in der „Transzendentalen Dialektik“ ist sehr wichtig, denn mit der Funktion dieses Begriffs beschäftigt sich Kant innerhalb des ganzen dritten Hauptstücks.

Der Vergleich des Idealbegriffs mit dem von Plato, den Kant hier oben macht, ist aber nur begrenzt, denn was er mit dem Vollkommensten meint, betrifft nicht ein ideales Subjekt außerhalb unseres Denkens, sondern ein Maximum besonderer Art und daher der Bezug auf den Begriff „Urgrund“, der in strengem Sinne angenommen werden soll. D.h. er betrachtet das Ideal als einen Begriff der menschlichen Vernunft. Dafür steht der Zusammenhang mit dem Begriff der Erscheinung, denn er ist der einzige Gegenstand, der den Menschen gegeben sein kann.

Zu diesem bloß funktionalen Charakter des Vernunftideals und seine Unterscheidung von dem platonischen Begriff merkt Kant an, wenn er diesen Begriff auch in Verbindung mit der Erfüllung von menschlichen Bedürfnissen sieht, dass „die menschliche Vernunft nicht allein Ideen, sondern auch Ideale enthalte, die zwar nicht, wie die platonischen, schöpferische, aber doch praktische Kraft (als regulative Prinzipien) haben, und der Möglichkeit der Vollkommenheit gewisser Handlungen zum Grunde liegen“<sup>529</sup>.

Kant spricht hier nicht nur von einem Ideal sondern von „Idealen“, weil sein Begriff des Ideals, die Grenzen der spekulativen Vernunft überschreitet. Denn zu den Idealen zählen außer dem Ideal eines Urgrundes aller Gegenstände der sinnlichen Erscheinung auch die moralisch-praktischen Vorstellungen, die im menschlichen Denken vorkommen.

Obwohl die praktischen Ideale der Vernunft sich von dem theoretischen Vernunftideal unterscheiden, haben sie doch mit diesem etwas Gemeinsames, denn jene Ideale

---

<sup>527</sup> Kant, I.: Kritik der reinen Vernunft, A 568/B 596.

<sup>528</sup> Kant, I.: Kritik der reinen Vernunft, A 568/B 596.

<sup>529</sup> Kant, I.: Kritik der reinen Vernunft, A 569/B 597.

kann man nur als relativ praktisch ansehen. Praktisch sind sie, weil sie an das handelnde Subjekt mit seinen unmittelbaren Idealen der Sinnlichkeit gebunden sind. Kant unterscheidet aber die Ideale der Moralität von denen der Idealbildungen, die ein Künstler hat, um Kunstwerke zustande zu bringen.

Die moralisch-praktischen Ideale dienen als Richtmaß unserer Handlungen, als das Verhalten dieses göttlichen Menschen in uns, mit dem wir uns vergleichen, beurteilen, obgleich wir es niemals erreichen können, z.B. die der Tugend und Weisheit. Sala sieht im Begriff des Ideals der menschlichen Weisheit die historische Person von Jesus Christus<sup>530</sup> verkörpert. Damit kann ich hier an dieser Stelle der Untersuchung den Einbezug des Evangeliums bei der Begründung des moralischen Begriffs der „Vollkommenheit“ erwähnen.

Die Idealbildung des Künstlers ist aber „untunlich und hat überdem etwas Widersinnliches und Erbauliches an sich, indem die natürlichen Schranken, welche der Vollständigkeit in der Idee kontinuierlich Abbruch tun, alle Illusion in solchen Versuchen unmöglich und dadurch das Gute, das in der Idee liegt, selbst verdächtigt und einer bloßen Erdichtung ähnlich machen“<sup>531</sup>.

Was den beiden Formen des Idealbegriffs gemeinsam scheint, ist seine regulative Funktion, d.h. er ist subjektiv auf die Gegenstände der sinnlichen Welt bezogen.

Nach dem von uns dargestellten Verhältnis des Idealbegriffs zu dem Begriff der Vollkommenheit kann man sagen, dass es, obwohl dieses Verhältnis nicht im Vordergrund der Behandlung des Idealbegriffs, im Abschnitt über das „transzendente Ideal“, steht und erst im „Anhang zur Transzendentalen Dialektik“ zum Ausdruck gebracht wird, eine wichtige Rolle bei der Rekonstruktion der erkenntnistheoretischen Funktion des Idealbegriffs spielt. Denn die Teleologie in Kants Weltbegriff als eine Darstellung der Zweckmäßigkeit aller unserer Erkenntnis betrifft den Gedanken einer Einheit als einer systematischen Einheit, deren Notwendigkeit man erst rechtfertigen kann, wenn ein Begriff der Vollkommenheit angenommen wird, nämlich die Weisheit Gottes.

Bevor wir aber diesen Sachverhalt der beiden Begriffe darlegen, die ein Vernunftvermögen in Besitz der höchsten Einheit haben, wollen wir zuerst auf die Problematik des Idealsbegriffs als Grund des Erkennens eingehen. Kant hat im § 9 seiner „Dissertation von 1770“ nicht umsonst behauptet, dass der Gottesbegriff als Ideal der „Grund des Erkennens“ sei.

---

<sup>530</sup> Vgl. Giovanni Sala B.:(1990), S. 234. In diesem Sinne merkt Heimsoeth auch, dass man an die Heilige der Evangelien denken muss, denn sie wollen in ihrem Verhalten Christus ähnlich sehen. „Heiligkeit des Willens ist das Ziel, nach dem die Menschen immer streben sollen“. Heimsoeth,H.: Transzendente Dialektik, S. 417.

<sup>531</sup> Kant,I.: Kritik der reinen Vernunft A 570/B 598.

## 2.2 Der Idealbegriff als Grund des Erkennens

Die These der „Dissertation von 1770“, der gemäß das Ideal der Vernunft als Grund des Erkennens dargestellt werden kann, wird erst innerhalb der „Kritik der reinen Vernunft“, genauer in der „Transzendentalen Dialektik“ begründet. Denn die Auseinandersetzung mit den spekulativen Prinzipien der Vernunftideen, die zur Annahme eines höchsten Vernunftprinzips führen, stellt die Bildung einer regulativen Totalität der Bedingungen als einen Zusammenhang der Erkenntnis dar, in dem Kant ein systematisches Ganzes der Erfahrungserkenntnis sieht.

Die dritte Vernunftidee, als die Gottesidee, stellt Kant in seinem „Anhang zur Transzendentalen Dialektik“, als die einzige Idee dar, die „einen Grund der Synthesis des Bedingten“<sup>532</sup> durch den Verstand habe, „wodurch die Vernunft, soviel an ihre ist, systematische Einheit über alle Erfahrung verbreitet“<sup>533</sup>. Indem Kant den Grundbegriff der Vernunft auf die systematische Einheit auf alle Erfahrung bezieht, bekräftigt er die besondere Stellung der Gottesidee und zwar als Prinzip des Erkennens. Dies aber muss deutlich geklärt werden.

Die Vorstellung der Zweckmäßigkeit der menschlichen Vernunft, von der Kant im zweiten Teil des „Anhangs der Transzendentalen Dialektik“ spricht, deutet auch auf das Bedürfnis der Vernunft, ein Prinzip der Erkenntnis zu rechtfertigen, aus dem alle anderen Bestimmungen abgeleitet werden sollen. Danach werden diese Bestimmungen als eine Einschränkung eines höchsten Grundes angesehen. Der Begriff einer „höchsten Intelligenz“ stellt in diesem Sinne eine solche Einschränkung dar, aber er selbst ist eigentlich keine Einschränkung, weil dieser Begriff bei Kant als ein Grund aller Realitäten der möglichen Welt angesehen wird:

„Die Ableitung aller anderen Möglichkeiten von diesem Urwesen wird daher, genau zu reden, auch nicht als eine Einschränkung seiner höchsten Realität und gleichsam als eine Teilung derselben angesehen werden können; denn alsdann würde das Urwesen als ein bloßes Aggregat von abgeleiteten Wesen angesehen werden, welches nach dem vorigen unmöglich ist, ob wir es gleich anfänglich im ersten rohen Schattenrisse so vorstellten. Vielmehr würde der Möglichkeit aller Dinge die höchste Realität als ein Grund und nichts als Inbegriff zum Grunde liegen, und die Mannigfaltigkeit der ersteren nicht auf der Einschränkung des Urwesens selbst, sondern seiner vollständigen Folge beruhen, zu welcher denn auch unsere ganze Sinnlichkeit samt aller Realität in der Erscheinung, gehören würde, die zur Idee des höchsten Wesen, als Ingredienz, nicht gehören kann.“<sup>534</sup>

Kant verwendet den Begriff „Urwesen“ an dieser Stelle der „Kritik der reinen Vernunft“ nicht willkürlich, sondern als eine Umwandlung seines Gottesbegriffs. Diese

---

<sup>532</sup> Im Abschnitt „Von den transzendentalen Ideen“ macht Kant von Anfang an deutlich, worum es in einem System der Ideen geht, nämlich um die Suche nach einem Unbedingten, das das Unbedingte jeder Idee enthält. In diesem Gedanken einer Gottesidee als die unbedingte Totalität denkt Kant innerhalb der spekulativen Philosophie zuerst an eine Idee, die nicht Ursache sondern Grund aller Erkenntnis sein kann: „Da nun das Unbedingte allein als die Totalität der Bedingungen jederzeit selbst unbedingt ist: so kann ein reiner Vernunftbegriff überhaupt durch den Begriff des Unbedingten, so fern er einen Grund der Synthesis des Bedingten enthält, erklärt werden“. In: Kant, I.: Kritik der reinen Vernunft, A 322/B 379.

<sup>533</sup> Kant, I.: Kritik der reinen Vernunft, A 682/B 710.

<sup>534</sup> Kant, I.: Kritik der reinen Vernunft, A 579/B 607.

Wandlung werden wir anhand der Darstellung des Idealsbegriffs als Grund des Erkennens erklären können. Mit dem Begriff des Urwesens als „höchsten Wesens“ macht Kant mehr auf die Problematik des Ursprungs und der Funktion, als auf die der „durchgängigen Bestimmung“ aufmerksam. Das letzte stellt eines der fundamentalen Probleme der „Transzendentalen Dialektik“ dar, ist aber von der Suche nach der Vollständigkeit der Erkenntnis überschattet.

Es handelt sich um einen wichtigen Punkt bei der Untersuchung der „Transzendentalen Dialektik“, nämlich um die Klärung zweier Verhältnisarten der Einheit zur Vielheit. Eine wird durch die Vorstellung des Totum des Raumes beschrieben, was als ein Ganz-Teil-Verhältnis angesehen wird. Die andere ist die Vorstellung der Grund-Folge-Beziehung. Es handelt sich um den Einzigkeits- oder Ganzheitscharakter des notwendigen Wesens im Sinne eines „Compositum reale“<sup>535</sup>.

Kant möchte mit dem Begriff des Urwesens die Vorstellung eines Ganzen der Erkenntnis darlegen, die dem Ganzheitsbegriff der Verstandeserkenntnis vermittelt durch das Totum des Raumes gegenübersteht. Man kann mit Richard Heinrich, in Bezug auf den Begriff des unbedingt-notwendigen Wesens, sagen: „Es handelt sich nicht um die Vollständigkeit des Wesens als Grund, sondern um die gedachte Vollständigkeit der Folge“<sup>536</sup>. Der Begriff des „Urwesens“ als Grund der Realität kann demnach an dieser Stelle nur als die Totalität der Folge verstanden werden. Diese Erklärung stimmt mit dem Gedanken der Suche nach einem einheitlichen Prinzip überein, das die Vollständigkeiten der abgeleiteten Realitäten rechtfertigen kann. Theoretisch ist dies bis jetzt nur eine Bemühung der Vernunft.

Unter dem Begriff des unbedingt-notwendigen Wesens, versteht Kant einen Begriff, der nicht nur aus logischen, sondern aus transzendentalen Verhältnissen zustande kommt:

„Demnach beruht die Möglichkeit aller andren Dinge, in Ansehung dessen, was in ihnen real ist, auf dem notwendigen Wesen, als einem Realgrunde, die Mangel aber darauf, weil es andere Dinge und nicht das Urwesen selber sind, als einem logischen Grunde.“<sup>537</sup>

Die Gegenstände der Erkenntnis, die vermittelt durch das Ganz-Teil-Verhältnis gegeben werden, werden als Teilrealitäten angesehen, die aus dem ursprünglichen Ganzen des Urwesens abgeleitet sind.

---

<sup>535</sup> Es muss klar gemacht werden, dass dieses notwendige Wesen derselbe Begriff der Kritik der rationalen Theologie ist. Damit wird aber auch deutlich, dass der Begriff der Theologie denselben Sinn der Ontologie darstellt, nämlich bloß Noumenon als ein negativer Begriff bzw. Grenzbegriff: Dass Kant mit dem Begriff des Urwesens einen notwendigen Begriff der Erkenntnis meint, und zwar als einen Realgrund, bestätigt Kant an einer anderen Stelle: „Also bleibt uns, bei der vor uns liegenden scheinbaren Antinomie, noch ein Ausweg offen, da nämlich alle beide einander widerstreitende Sätze in verschiedener Beziehung zugleich wahr sein können, so, daß alle Dinge der Sinnenwelt durchaus zufällig sind, mithin auch immer nur empirischbedingte Existenz haben, gleichwohl, von der ganzen Reihe, auch eine nichtempirische Bedingung, d.i. ein unbedingtnotwendiges Wesen stattfindet. Denn dieses würde, als intelligible Bedingung, gar nicht zur Reihe als ein Glied derselben (nicht einmal als das oberste Glied) gehören und auch kein Glied der Reihe empirischunbedingt machen (...)“. Es muss klar gemacht werden, dass dieses notwendige Wesen derselbe Begriff der Kritik der ed der Reihe empirischunbedingt machen. (...). In: Kant, I.: Kritik der reinen Vernunft, A 560 /B 588 .

<sup>536</sup> Heinrich, R.: (1986), S. 172-173.

<sup>537</sup> Kant, I.: EmBG, A 37 f.

Ein nicht weniger wichtiger Aspekt der Beziehung des Urwesens als ein Grund aller anderen Gründe der Erkenntnis ist der Gedanke, dass es als die „höchste Realität“ in Bezug auf die Möglichkeit aller Dinge der Welt nicht „Inbegriff“ zum Grunde, sondern Grund sein kann. Das Verhältnis des Inbegriffs zum Grund kann nur als eine Gesamtheit aller möglichen Prädikate betrachtet werden. Eine „unbedingte Totalität“ würden wir durch ein solches Verhältnis nicht erreichen können, denn dies wäre für das Verstandesvermögen nicht möglich<sup>538</sup>. Indem aber das Urwesen mehr als eine bloße reale Möglichkeit ist, nämlich die „höchste Realität“ überhaupt, kann es nicht durch dasselbe Verhältnis sein, wie der endlichen Realitäten zu anderen seiner Art in Verbindung kommen. D.h. das Verhältnis von wirklichen Gegenständen zu anderen Dingen ist anderes als das des „ens realissimum“, nämlich der „Idee zu Begriffen“<sup>539</sup>.

Diese „Idee“ als Grund aller Gründe und zwar als „ens realissimum“ ist kein Verstandesbegriff, sondern ein Vernunftbegriff. Aber nicht alle Vernunftbegriffe können diese gesuchte „unbedingte Totalität“ eines „ens realissimum“ sein sondern nur der Gottesbegriff. Dieser Gottesbegriff bildet eine Idee der Gesamtheit nicht nur der möglichen Prädikate sondern der anderen Ideen selbst. So wird die Gottesidee nicht nur eine bloße Idee sondern ein Ideal der reinen Vernunft. Dies hat Konsequenzen für die Behandlung der Ursprungsfrage des reinen Vernunftideals, denn bei diesem Begriff handelt es sich hier nicht nur um einen logischen sondern auch einen transzendenten Grund:

„Es fällt auch leicht in die Augen, daß alle den Möglichkeiten anderer Dinge beiwohnende Verneinungen keinen Realgrund (...), mithin lediglich einen logischen Grund voraussetzen.“<sup>540</sup>

Dem Begriff der „Verneinungen“ stellt Kant den der Bejahung gegenüber. Nach Kant ist die Bejahung in Bezug auf die Verneinung primär zu betrachten. Wenn Kant in der „Kritik der reinen Vernunft“ von Bejahung redet, bezieht er sich in erster Linie auf die Realität des Gegenstandes. Die Verneinungen haben also keinen Realgrund, weil sie bloß den formalen Aspekt der Erkenntnis betreffen. Der Gottesbegriff des EmBG tritt nach diesem Satz als derjenige Begriff der Vernunft auf, der formal logisch die größte Allgemeinheit bzw. Ganzheit besitzt. Dies bekräftigt Kant später in der „Kritik der reinen Vernunft“, wo er bemerkt, dass dieser Begriff aus der Vorstellung der gesamten Möglichkeit, „als (...) Inbegriff aller Prädikate der Dinge überhaupt“<sup>541</sup>, hervorgeht.

Aber die Annahme eines Urwesens als einer Vernunftidee setzt wegen des Begriffs der „Verneinungen“ den Begriff der Bejahung voraus, der außer der formalen logischen Möglichkeit dieses Begriffes, auch einen Inhalt, obwohl idealistisch, nämlich einen transzendenten Inhalt enthält. Es handelt sich in Wirklichkeit um das reine Ideal der Vernunft, aufgrund seines tiefen Ursprungs in der menschlichen Seele aber reiner im Sinne seiner Apriorität, ist als jeder andere der bis jetzt behandelten Begriffe a priori. Aus diesem Grund kann er auch seine Funktion als Wesen aller Wesen ausüben. Dies bemerkt Kant schon innerhalb der vorkritischen Schriften:

---

<sup>538</sup> Auch Jean Ferrari betont in diesem Sinne die unterschiedliche Aufgabe, die des Verstandes und der Vernunft bei der Suche nach einer Gesamtheit der Erkenntnis haben; in: Kritik der reinen Vernunft, hg. Von Georg Mohr und Marcus Willascheck, Berlin 1998, S. 499: „Da diese Operation in ihrer Gesamtheit niemals „in concreto“ durchgeführt werden kann, kann es nur eine Forderung der Vernunft sein“.

<sup>539</sup> Kant, I.: Kritik der reinen Vernunft, A 579/B 607.

<sup>540</sup> Kant, I.: EmBG, A 30.

<sup>541</sup> Kant, I.: Kritik der reinen Vernunft, A 572/B 600.

„Weil ein solches Wesen also das realste unter allen möglichen ist, indem so gar alle andere nur dasselbe möglich sein, so ist dieses nicht so zu verstehen, daß alle mögliche Realität zu seinen Bestimmungen gehöre. Dieses ist ein Vermengung der Begriffe, die bis dahin ungemein geherrscht hat.“<sup>542</sup>

Damit hebt Kant einen der Hauptgedanken des EmBG hervor, wonach durch das Subjekt-Urteil-Verhältnis nur die absolute Position eines Dinges dargestellt werden kann. Als Ideal der reinen Vernunft, ist das Urwesen eine ursprüngliche idealistische Ganzheit, die durch die Bejahung als das primär der Realität auch alle Verneinungen umfasst, was aber nicht als eine Einschränkung des höchsten, Realität sondern bloß als Mangel verstanden werden sollen.

Indem das Urwesen auch als ein einheitliches transzendental-logisches Prinzip der potentiellen Vollständigkeit der abgeleiteten Realitäten dargestellt wird, übt das Urwesen in seiner Funktion als Grund aller Realität seine Funktion aus, nämlich eine negative Wirkung auf die Erkenntnis, weil es nur als Formbegriff gebraucht werden kann.

„Das höchste Wesen bleibt also für den bloß spekulativen Gebrauch der Vernunft ein bloßes, aber doch fehlerfreies Ideal, ein Begriff, welcher die ganze menschliche Erkenntnis schließt und krönt, dessen objektive Realität auf diesem Wege zwar nicht bewiesen, aber auch nicht widerlegt werden kann, und, wenn es eine Moraltheologie geben sollte, die diesen Mangel ergänzen kann, so beweiset alsdann die vorher nur problematische transzendentale Theologie ihre Unentbehrlichkeit, durch Bestimmung ihres Begriffs und unaufhörliche Zensur einer durch Sinnlichkeit oft genug getäuschten und mit ihren eigenen Ideen nicht immer einstimmigen Vernunft.“<sup>543</sup>

Indem Kant zeigt, dass die Existenz eines Urwesens weder zu beweisen, noch zu widerlegen ist, und es demzufolge eine Zensur der Sinnlichkeit darstellt, rechtfertigt er den theologischen Gottesbegriff. Dieses „Noumenon“ der Theologie bleibt ein bloß problematischer Begriff, weil er nur eine negative Bedeutung hat. Diese Schlussfolgerung scheint nichts Neues zu sein, aber indem dieser Begriff außer den Eigenschaften wie Notwendigkeit, Unendlichkeit, Einheit, das Dasein außer der Welt, Ewigkeit auch als außerhalb der Bedingungen der Zeit und des Raumes gesucht wird<sup>544</sup>, verwandelt er sich in einen Begriff, der mehr als alle erwähnten Noumenonvorstellungen beinhaltet. Es handelt sich, indem er aus transzendentalen Prädikaten entsteht, um einen, „gereinigten Begriff“<sup>545</sup>, der eine umfassende einschränkende Funktion der gesamten Vernunftkenntnis bewirken kann.

Die negative Funktion des Urwesens innerhalb der Vernunftkenntnis wird deutlicher erklärt, wenn Kant in der „Kritik der reinen Vernunft“ nicht mehr von Korrelat sondern vom „gemeinschaftlichen Korrelatum“ spricht, denn dieser Begriff bezieht sich nicht mehr auf die Bestimmung von einzelnen Gegenständen sondern auf alle möglichen Prädikate, nämlich sowohl auf die logischen, als auch auf die transzendentale Prädikate:

---

<sup>542</sup> Kant, I.: EmBG, A 34 f.

<sup>543</sup> Kant, I.: Kritik der reinen Vernunft, A 641/B 669.

<sup>544</sup> Kant, I.: Kritik der reinen Vernunft, A 641/B 660.

<sup>545</sup> Kant, I.: Kritik der reinen Vernunft, A 642/B 670.

„Es wird also durch diesen Grundsatz jedes Ding auf ein gemeinschaftliches Correlatum, nämlich die gesamte Möglichkeit, bezogen, welche, wenn sie (d.i. der Stoff zu allen möglichen Prädikaten) in der Idee eines einzigen Dinges angetroffen würde, eine Affinität alles Möglichen durch die Identität des Grundes der durchgängige Bestimmung desselben beweisen würde.“<sup>546</sup>

Heimsoeth sieht in der Verwendung des Begriffs der „Affinität“ den Versuch von Kant, in „einem einzigen Ding“ alles Mannigfaltige-Mögliche darstellen zu können. Er betont an dieser Stelle die empirische Rolle des „Affinitätsbegriffs“<sup>547</sup>, denn Kant macht von diesem Begriff in der Verstandes-Analytik Gebrauch.

Dies aber soll nicht bedeuten, dass dieses „Ding“ als Idee eine unmittelbare Beziehung auf die Erfahrung hätte, sondern, dass man diese nicht als eine empirische, sondern als „transzendente Affinität“ betrachtet, die sich auf eine ursprünglichere Einheit bezieht, nämlich die „transzendente Einheit der Apperzeption“. Denn dabei geht es um eine ursprüngliche Bedingung, die als Affinität alles Mögliche gelten kann. Mit dieser „transzendentalen Einheit der Apperzeption“ werden nicht nur die empirische Apperzeption sondern alle Einheitsformen möglicher Erfahrung miteinbezogen. So kann man die transzendente Apperzeption als den höchsten Punkt aller Erkenntnis darstellen. Der Begriff der transzendentalen Einheit spielt eine große Rolle bei der Rekonstruktion des Idealbegriffs als die höchste Erkenntniseinheit.

Im Laufe der Darstellung der Einheit im Ideal der „Kritik“ der reinen Vernunft, mit dem Akzent auf dem Begriff „Kritik“, werden wir das Ideal als eine Ursprungseinheit zeigen können. Die transzendente Einheit der Apperzeption hat seine besondere Stellung zur Rekonstruktion der Erkenntniseinheit im Ideal, weil sie der vereinigende Oberbegriff von Verstand und Vernunft ist.

Der Begriff der „transzendentalen Affinität“ ist ein Begriff, aus dem eine ursprüngliche Identität im Sinne eines Grundes alles möglichen Seienden, als aus einer höchsten Intelligenz begründet werden kann.

Als Grund der Erkenntnis ist das Urwesen noch nicht der vollständige Begriff im Sinne der gesamten Möglichkeit, denn dafür steht eben der Zusammenhang des Ausdrucks, „gemeinschaftliches Korrelatum“, zu dem Ideal, das auf der Suche einer Identität in einem einzelnen Ding hinweist.

Der Gottesbegriff als Ideal, der reinen Vernunft, wird ontotheologisch als ein „Noumenon“ der Vernunft angesehen. In einer transzendentalen Untersuchung kann allein er die Rolle eines intelligiblen Wesens spielen. Er wird ein „Gegenstand X“ einer unbedingten Totalität, d.h. er wird nur als ein Grund des Erkennens angenommen, um die Vollständigkeit der Reihe in einem Grund-Folge-Verhältnis erklären zu können. Dies begründet aber nur seine negative Funktion innerhalb des Erkennens, aber nicht die Notwendigkeit, in einem einheitlichen System der Erkenntnis. Damit wollen wir uns im nächsten Abschnitt beschäftigen.

---

<sup>546</sup> Kant, I: Kritik der reinen Vernunft, A 573/B 601.

<sup>547</sup> Vgl. Heinz Heimsoeth: Transzendentalen Dialektik, Drittel Teil, Berlin 1969, S. 432.

### **3. Das „perfectio Noumenon“ als ein Prinzip der menschlichen Erkenntnis**

Ich möchte an dieser Stelle den wichtigsten Punkt dieser Untersuchung behandeln, nämlich die Problematik der Darstellung des Idealsbegriffs als die höchste Erkenntniseinheit der menschlichen Vernunft. Der Begriff des „perfectio Noumenons“ spielt bei der Erklärung der höchsten Erkenntniseinheit eine entscheidende Rolle, wie bereits schon erwähnt wurde. Kant bringt die Begriffe des „Ideals“ und des „perfectio Noumenons“ zuerst in der „Dissertation von 1770“ in Zusammenhang und zwar an zwei Stellen dieser Schrift.

Ganz am Anfang des Paragraphen 9, in dem Kant in bezug auf die Bestimmung der „Realitäten“, den Idealbegriff als „perfectio Noumenon“ an die Spitze des Erkennens stellt, aber ohne den Begriff des Ideals zu erwähnen, geht es um den zweifachen Zweck der Verstandeserkenntnis.

Wenn Kant innerhalb der „Dissertation von 1770“ vom „perfectio Noumenon“ in Bezug auf die Verstandeserkenntnis spricht, denkt er nicht an einen Begriff des Verstandes, denn das „perfectio Noumenon“ gehört zur Vernunftkenntnis. Dies ist innerhalb der Kantinterpretation keine Streitfrage. Die beste Begründung dafür ist, dass sie sich kaum mit diesem Zusammenhang beschäftigen. Wir sehen den Zusammenhang des „perfectio Noumenon“ mit dem Erkenntnisvermögen als außerordentlich wichtig, weil damit der Ursprungsort dieses Begriffs hervorgehoben wird, nämlich die Vernunft. Es ist die Vernunft als ein Erkenntnisvermögen, das die Leistung des Verstandes vollendet, das aufgrund des subjektiven Charakters ihrer Begriffe die Bestimmung der Vollständigkeit und die Einheit der menschlichen Erkenntnis erlaubt.

Diesen Aspekt möchte ich betonen, weil Kant, indem er den Idealbegriff als einen Vernunftbegriff darlegt, bekräftigt er auch seine besondere Stellung innerhalb der Erkenntnis des Ganzen, nämlich eine subjektive aber notwendige Einheit zu sein.

Es handelt sich beim Begriff des „perfectio Noumenons“ nicht um eine höchste Einheit als subjektiven Gedanken von einigen Vertretern dieser Philosophie, sondern um eine Notwendigkeit aller spekulativen Vernunft<sup>548</sup>.

In Auseinandersetzung mit dem Begriff des „Ideals“ als „perfectio Noumenon“ sucht Kant in der theoretischen Philosophie, in erster Linie, eine bloße Abgrenzung der Begriffe der Naturwissenschaften von der der Metaphysik, aber auch die Einheit der gesamten Erkenntnis. Diese Ziele werden sichtbar, wenn er von einem „Noumenonbegriff“ im Sinne eines „Maximums“ spricht. In diesem Begriff „Noumenon“ wird so-

---

<sup>548</sup> In der Schrift gegen Eberhard „Über eine Entdeckung (...)“ bemerkt Kant bei der Auseinandersetzung mit der Methode, zum Nichtsinnlichen aufzusteigen, dass die Idee eines Noumens mit dem regulativen Charakter der Vernunftbegriffe, zu tun haben. „So können sie auch als bloße logische Funktionen, die zu Begriffen von Dingen, deren Möglichkeit unerweislich ist, ihren in praktischer Absicht unentbehrlichen Gebrauch für die Vernunft haben, weil sie alsdenn nicht als objektive Gründe der Möglichkeit der Noumenen, sondern als subjektive Prinzipien (des theoretischen oder praktischen Gebrauchs der Vernunft) in Ansehung der Phaenomenen, gelten“. In Kant, I.: Über eine Entdeckung (...), AA Bd. XVIII, S. 225.

wohl der Grund aller Gründe der Fachwissenschaften als auch der drei Grundbereiche der Metaphysik, nämlich der Ontologie, der rationalen Psychologie und der rationalen Theologie gemeint.

Im Vergleich zu allen anderen Begriffen des „Noumenons“ der Verstandeserkenntnis werden die Ansprüche des „perfectio Noumenons“ als „Grund“ aller Erkenntnis deutlicher, wenn Kant in der „Dissertation von 1770“ von einem „dogmatischen“ Verstandesgebrauch anmerkt: „(...) ihm gemäß laufen die allgemeinen Grundsätze des reinen Verstandes, wie die Ontologie oder die rationale Psychologie sie liefern, auf irgendein Urbild hinaus, das nur in Ansehung der Realitäten das gemeinsame Maß alles anderen ist, und dies ist die Vollkommenheit als Noumenon“<sup>549</sup>.

Trotz der Annahme eines „Noumenons“ der Vernunft, bei der Begründung der unbedingten Notwendigkeit, dass an der Spitze aller „Noumena“ und Phaenomena liegen soll, unterscheidet Kant aber zwischen einem „Noumenon“, auf dem die theoretische Erkenntnis gegründet werden soll, und einem, auf dem die praktische Erkenntnis gegründet wird: „Im ersterem ist sie das höchste Wesen, Gott, im letzterem Sinne die moralische Vollkommenheit“<sup>550</sup>.

Während er im ersterem auf ein „Wesen“ aufmerksam macht, deutet das letztere auf die Handlung hin, ohne aber Wesen und Handeln konkreter zu definieren.

D.h. in Bezug auf das letztere wird nicht erklärt, ob diese „moralische Vollkommenheit“ einen menschlichen oder einem anderen Wesen entspricht. D.h. nach der „Dissertation von 1770“ gibt es einen Vollkommenheitsbegriff in Bezug auf die theoretische und einen Vollkommenheitsbegriffs in Bezug auf die praktische Philosophie. Ihre Beziehung aufeinander werden wir noch klären müssen, denn Kant möchte eine Einheit der gesamten Erkenntnis begründen.

Zum zweiten erwähnt Kant den Begriff eines „Noumenons“ im Sinne eines „perfectio Noumenons“ am Ende des Paragraphen 9 der „Dissertation von 1770“. Hier aber spricht er von einem „Maximum perfectionatis“. An dieser Stelle bringt Kant mit dem „Noumenon“ als „Maximum perfectionis“ sowohl den Gottesbegriff als auch das „Ideal“ in Verbindung, einen Zusammenhang, der am Anfang dieses Paragraphen noch nicht zum Ausdruck kommt.

„Gott aber, während er, als Ideal der Vollkommenheit, der Grund des Erkennens ist, ist, als real existierend, zugleich der Grund des Entstehens von schlechthin aller Vollkommenheit.“<sup>551</sup>

Kant erwähnt den Idealbegriff im Zusammenhang mit dem der Vollkommenheit sehr selten, und zwar sowohl in der „Dissertation von 1770“ als auch in der „Kritik der reinen Vernunft“.

Diese obige Darstellung der Einführung und des Zusammenhangs, in der das „perfectio Noumenon“ erwähnt wird, halten wir nicht nur historisch betrachtet für wichtig, sondern auch bei einer systematischen Rekonstruktion der Erkenntniseinheit, durch einen intelligiblen Vernunftbegriff, für notwendig.

---

<sup>549</sup> Kant, I.: Dissertation von 1770, § 9.

<sup>550</sup> Kant, I.: Dissertation von 1770, § 9.

<sup>551</sup> Kant, I.: Dissertation von 1770, § 9.

Denn Kant zufolge bringt zuerst der Verstand einen „Noumenonbegriff“ als einen „Grenzbegriff“ der Sinnlichkeit hervor. Diese Vorstellung des „Noumenons“ wird vermittels des Vernunftvermögens ausgebreitet, indem das „Noumenon“ „in der Idee“ Grenz- und Formbegriff wird. Dabei stellt man fest, dass vermittels der transzendentalen Ideen die unbedingten Einheiten der theoretischen Vernunft nicht vollendet werden können, weil die Vernunft sich in Widersprüchen verwickelt. Erst durch die Annahme eines Prinzips, der systematischen Erfahrungserkenntnis, wird von einer Natureinheit gesprochen.

Bezüglich des regulativen Status des Vernunftbegriffs, bringt dieses „Prinzip“ keine objektive Einheit im Sinne des Verstandesvermögens sondern eine subjektive Einheit hervor. Was die Vernunft vermittels dieser subjektiven Einheit hervorbringt, ist ein Produkt der intelligiblen Welt, nämlich die „Noumena“ in der Idee. Die „Noumena“ in der Idee sind aber nicht die Endprodukte der Vernunftserkenntnis, sondern nur ein Zwischenprodukt, weil sie alle auf die „Zeit“ als eine innere subjektive Bedingung der Erkenntnis gerichtet sind, und deshalb unvollendet bleiben. Vermittels eines Vernunftbegriffs kann eine absolute Notwendigkeit nur mit Hilfe von etwas Unabhängigem begründet werden, das außerhalb des Subjekt-Prädikat-Verhältnisses liegt. Die „Noumena“ in der Idee betreffen noch eine Sphäre, die von dem Subjekt-Prädikat-Verhältnis abhängig ist. Sie ist die Sphäre des Realen, aber eine bloß immanente-reale Sphäre als die Ideen der Dinge der Welt. Kant sucht aber etwas Unabhängiges in der intelligiblen Welt, das außerhalb des Subjekt-Objekt-Verhältnisses liegt.

Dieser Gedanke der transzendentalen Sphäre beinhaltet aber nicht nur eine Begründung des Intelligiblen, sondern der Verbindung mit der immanenten Sphäre der Erkenntnis. D.h., die eigentliche Begründung der höchsten Erkenntniseinheit befindet sich zwischen der immanenten und der transzendentalen Sphäre. Denn es geht im Grunde genommen um eine Vollendung der systematischen Einheit, der Erfahrungserkenntnis, vermittels einer Idee, nämlich einer „Totalität“ zuerst im Sinne der Vollkommenheit aller Regeln und Gesetze der Erkenntnis, er bezeichnet sie als „Idee eines Maximums“. Indem er sie aber später als „gesetzgebende Vernunft (intellektus Archetypus)“<sup>552</sup> betrachtet, enthält dieser Ideenbegriff einen „Gegenstand in der Idee“, der nicht bloß ein „Ideal“ als der „Grund“ aller Erkenntnis ist, sondern der einen „transzendentalen Gegenstand“ der Vernunft beinhaltet, denn er dient zur Bildung aller systematischen Einheiten der Natur.

Die fundamentale These der „Dissertation von 1770“, nämlich über den zweifachen Gebrauch (usus) des Intellekts, einen logischen und einen realen Gebrauch, bleibt in der „Kritik der reinen Vernunft“ bestehen. Erst jetzt hat Kant mit der kritischen Untersuchung des Vernunftvermögens, das als ein logisch-transzendentes Vermögen verstanden wird, das Instrumentarium zur Begründung der Erkenntnis, durch einen Begriff der Vollkommenheit, geschaffen. Er kann durch diesen logisch-transzendentalen Begriff, den Begriff der transzendentalen Vollkommenheit begründen, der gleichzeitig das „transzendente Ideal der Vernunft“ enthält. Nun befassen wir uns mit der Frage, was dieses transzendente Ideal enthält.

---

<sup>552</sup> Kant, I.: Kritik der reinen Vernunft, A 695/B 723.

Der Begriff des Vernunftideals als „ein perfectio Noumenon“ der „Dissertation von 1770“, stellt einen Begriff dar, vermittle dessen Kant einen zweifachen Zweck der Vernunftkenntnisse, nämlich den „elenktischen“<sup>553</sup> oder kritischen und den „dogmatischen“ zu rechtfertigen versucht. Mit dem negativen Gebrauch der theoretischen Vernunft, vermittle des Ideals, haben wir uns hier oben schon beschäftigt. Dies war die Auseinandersetzung mit dem Ideal als dem „Grund“ des Erkennens. Kant rechtfertigt diesen Gedanken ausgehend vom Begriff der „höchsten Realität“, der nicht als ein „Inbegriff zum Grunde“ sondern als „Grund“ betrachtet wird<sup>554</sup>. Damit wird nichts anderes gesagt, als dass diese höchste Realität nicht als eingeschränkt verstanden werden kann. Dies war der Fall bei der Bestimmung einer Allgemeinheit im Raum, wonach der Inbegriff der Realität als eine Einschränkung der Sinnlichkeit angesehen wird.

Mit der Bestimmung des Vernunftideals als „Grund“ des Erkennens, haben wir nur den bloßen negativen Nutzen des „Noumenons“ erklärt. Die Leistung dieses negativen Nutzens, des Ideals besteht darin, dass die „Phaenomena“ als sinnliche Gegenstände der Erkenntnis von den intelligiblen unterschieden werden. Dadurch wird aber nicht nur die Wissenschaft vor Irrtümern bewahrt, sondern es werden auch die Rahmenbedingungen gesetzt für die Bestimmung der metaphysischen Begründung über die „absolute Notwendigkeit“ der gesamten Erkenntnis, die mit der Untersuchung der höchsten Erkenntniseinheit zu tun hat.

Kant begründet die Bedeutung für den „transzendenten Begriff des Ideals“ bei der Bestimmung der höchsten Einheit mit dem Satz: „Es ist aber auch das einzige eigentliche Ideal, dessen die menschliche Vernunft fähig ist; weil nur in diesem einzigen Falle ein an sich allgemeiner Begriff von einem Dinge durch sich selbst durchgängig bestimmt, und als die Vorstellung von einem Individuum erkannt wird“<sup>555</sup>.

Nach diesem Satz hängt der Begriff des „transzendenten Ideals“ mit zwei wichtigen Begriffen der Erkenntnistheorie von Kant zusammen, nämlich mit dem der „durchgängigen Bestimmung“ und des „Individuums“. Zuerst werden wir erklären, was der Begriff „Individuum“ in Bezug auf das Ideal bedeutet, und erst danach werden wir die Beziehung des transzendenten Ideals auf die Vorstellung der „durchgängigen Bestimmung“ untersuchen.

Kant unterscheidet bei der Definition des Vernunftideals zwischen einer Idee „in concreto“ und einer Idee „in individuo“:

„Idee, nicht bloß in concreto, sondern in individuo, d.i. als ein einzelnes, durch die Idee allein bestimmtes, oder gar bestimmbares Ding.“<sup>556</sup>

Die Unterscheidung zwischen zwei Arten von „Ideen“ hat mit einer allgemeinen metaphysischen Vorstellung und einer transzendenten Vorstellung des Ideenbegriffs zu

---

<sup>553</sup> In der „Dissertation von 1770“ spricht Kant von einem negativen Nutzen der Verstandeskenntnisse, „weil sie nämlich das sinnliche Erfasste von den Noumena fernhalten, und mögen sie die Wissenschaft auch nicht einen Fingerbreit voranbringen, so halten sie doch frei von der Einwirkung von Irrtümern“. In: Kant, I.: Dissertation von 1770, § 9..

<sup>554</sup> Es muß klar gemacht werden, daß Kant an dieser Stelle nicht den Begriff der Vernunft, sondern den des Verstandes verwendet, denn der letzte wird nicht streng verstanden. Kant meint hier, laut anderer Interpreten, den Vernunftbegriff.

<sup>555</sup> Kant, I.: Kritik der reinen Vernunft, A 577/B 605.

<sup>556</sup> Kant, I.: Kritik der reinen Vernunft, A 568/B 596.

tun. Danach sind die Ideen in ihrer allgemeinen Form etwas Singuläres. Der Begriff „Idee in concreto“ bedeutet, dass diese keine allgemeine Ideevorstellung sein kann, sondern ein einzelnes Ding, nämlich das Ideal.

Mit diesem Idealbegriff wird, wie die Kantinterpreten meinen, „eine begriffliche Vollen- dung, die in der Idee gedacht wird, in der Gestalt eines Individuums dargestellt“<sup>557</sup>.

Ob durch diese Idee ein bestimmtes oder bestimmbares Ding bestimmt werden kann, ist eine Frage, die erst nach der Auseinandersetzung mit dem „transzendentalen Ideal“ beantwortet werden kann.

Dass die weitere Bestimmung des Idealbegriffs von der Bestimmung des Prinzips der „durchgängigen Bestimmung“ abhängt, deutete Kant schon zu Beginn des Abschnitts über das transzendente Ideal an:

„Das Principium der durchgängigen Bestimmung betrifft also den Inhalt und nicht bloß die logische Form. Es ist der Grundsatz der Synthesis aller Prädikate, die den vollständigen Begriff von einem Dinge machen sollen, und nicht bloß der analyti- schen Vorstellung, durch eines zweier entgegengesetzten Prädikate, und enthält eine transzendente Voraussetzung, nämlich die der Materie zu aller Möglichkeit, welche a priori die Data zur besonderen Möglichkeit jedes Dinges enthalten soll.“<sup>558</sup>

Dem Prinzip der „durchgängigen Bestimmung“, das einem synthetischen Satz ent- sprechen soll, setzt Kant hier einen bloß formal-logischen Satz gegenüber, der ana- lytisch ist. Wir werden aber den Bezug dieses synthetischen Satzes auf das Wort „Ding“ erklären, weil Kant dieses Prinzip unterschiedlich verwendet. Was die Opera- tion des Verstandes und der Vernunft betrifft, so fällt auf, dass Kant die Problematik der Beziehung des Ganzen auf den Teil und des Grundes auf die Folge in Gedanken hat. In Bezug auf das Ding vermeidet er es vom Teil zu sprechen: „So wird denn alle Möglichkeit der Dinge (der Synthesis des Mannigfaltigen ihrem Inhalte nach) als ab- geleitet und nur allein die desjenigen, was alle Realität in sich schließt, als ursprünglich angesehen“<sup>559</sup>.

Kant möchte mit dem Begriff „Ableitung“ das „Ding“ als etwas sehen, das nicht Anteil an der Gesamtheit hat, sondern Anteil an diesem unbestimmten Wesen, weil es begrifflichen Charakters ist. D.h. Anteil bedeutet mehr „Enthalten-Sein“.

Die Konsequenz dieser Interpretation für die Erklärung der transzendentalen Bedeu- tung des Prinzips der „durchgängigen Bestimmung“ ist, dass es so von dem Prinzip des logischen Prinzips der Bestimmbarkeit unterschieden werden<sup>560</sup>.

Diese Vermeidung der Verwendung der Ganz-Teil-Beziehung, zur Erklärung des Be- griffs „Ding“, betont die Absicht, in der Kantliteratur von einem Gesamten der Mö- glichkeit nicht aber einer logischen sondern „realen Möglichkeit“ sprechen zu wollen, die aber die erste nicht ausschließt: „Es versteht sich von selbst, dass die Vernunft zu dieser Absicht, nämlich sich lediglich die durchgängige Bestimmung der Dinge vorzustellen, nicht die Existenz eines solchen Wesens, das dem Ideale gemäß ist,

---

<sup>557</sup> Andersen, S.: (1983), S.190.

<sup>558</sup> Kant, I.: Kritik der reinen Vernunft, A 572/B 600.

<sup>559</sup> Kant, I.: Kritik der reinen Vernunft, A 578/B 606.

<sup>560</sup> Kant, I.: Kritik der reinen Vernunft, A 572/B 600.

sondern nur die Idee desselben voraussetze, um von einer unbedingten Totalität der durchgängigen Bestimmung die bedingte, d.i. die des Eingeschränkten abzuleiten“<sup>561</sup>.

Richard Heinrich geht bei der Betrachtung der Ganzheit des transzendentalen Ideals noch weiter, indem er die Meinung vertritt, dass mit diesem Begriff des Ideals weder das „compositum reale“ noch die „Ganzheit durch Identität“ gemeint wird<sup>562</sup>.

Diese komplizierte Interpretation, die Heinrich hier beschreibt, kann aber allein durch die Beziehung des „transzendentalen Ideals“ auf die Problematik der Ganzheit nicht geklärt werden.

Das Prinzip der „durchgängigen Bestimmung“, beinhaltet ein Individuationsprinzip, das bei Kant, aufgrund seiner besonderen Apriorität im Vergleich zu allen anderen erwähnten Begriffen der Erkenntnis, in Bezug auf alle Inhaltlichkeit der Erkenntnis bestimmt wird. Es handelt sich bei diesem Prinzip nicht um eine Apriorität wie im Fall der reinen Verstandesbegriffe, mit der die Grenze der sinnlichen Welt überschritten wird. Es geht hier um die Apriorität im Sinne der ursprünglichsten Bedingung der Erkenntnis eines jedes Gegenstandes und seiner Möglichkeit überhaupt.

Svend Andersen bemerkt, dass dieses Individualisationsprinzip nicht ausreichen kann, um einzelne Dinge zu bestimmen. Es soll, laut ihm, auch hinzugefügt werden, was Kant betont, nämlich dass „(...) von allen möglichen Prädikaten der Dinge, sofern sie mit ihren Gegenteilen verglichen werden, eines zukommen“<sup>563</sup>.

Von zwei Prädikaten, die zu einem Begriff gehören können, sind manche Begriffe relevant, aber nur ein Prädikat kann auf diesen Begriff angewandt werden.

Mit dieser Bemerkung will Andersen die Struktur des transzendentalen Ideals in Zusammenhang mit der Problematik der logischen Disjunktion erklären, denn das Vergleichen von Prädikaten ist eine logische Operation des Verstandes. Er bezieht sich auf die berühmte Stelle, in der Kant das Prinzip der durchgängigen Bestimmung vorstellt:

„(...) um ein Ding vollständig zu erkennen, muß man alles Mögliche erkennen, und es dadurch, sei es bejahend oder verneinend, bestimmen. Die durchgängige Bestimmung ist folglich ein Begriff, den wir niemals in concreto seiner Totalität nach darstellen können, und gründet sich also auf einer Idee, welche lediglich in der Vernunft ihren Sitz hat, die dem Verstande die Regel seines vollständigen Gebrauchs vorschreibt.“<sup>564</sup>

Aber das Vergleichen der Prädikate soll nicht als eine logische sondern als transzendente Disjunktion angesehen werden. Denn nur durch eine transzendente Disjunktion<sup>565</sup> kann eine „Ableitung“ einer jeden Möglichkeit ermöglicht werden, weil

<sup>561</sup> Kant, I.: Kritik der reinen Vernunft, A 577/B 605.

<sup>562</sup> Heinrich, R.: Kants Erfahrungsraum, Freiburg/München 1986, S. 188.

<sup>563</sup> Andersen, S.: (1983), S. 193. Andersen bezieht sich auf die Stelle A 571f./B 599 der „Kritik der reinen Vernunft“.

<sup>564</sup> Kant, I.: Kritik der reinen Vernunft, A 573/B 601.

<sup>565</sup> Die „Disjunktion“ gehört zu einer der Grundcharakteristiken der dritten Vernunftidee. Diese Charakteristik aber wird erstmal auf den logischen Vernunftgebrauch angewandt. Diese dritte Idee der Vernunft ergibt sich aus einer transzendentalen logischen Operation der Vernunft. D.h. die Idee ist das

„diese Idee, als Urbegriff, eine Menge von Prädikaten ausstoße, die als abgeleitet durch andere schon gegeben sind, oder neben einander nicht stehen können, und dass sie sich bis zu einem durchgängig a priori bestimmten Begriffe läutere, und dadurch der Begriff von einem einzelnen Gegenstande werde, der durch die bloße Idee durchgängig bestimmt ist, mithin ein Ideal der reinen Vernunft genannt werden muß“<sup>566</sup>.

Demnach ist die Idee eines „Ideals der reinen Vernunft“ etwas Begriffliches, das immer alle mögliche Realität in sich enthalten kann, aber nicht im Sinne eines allgemein Logischen, denn mit dem Ausdruck „Inbegriff aller Realität“ wird eben eine Inhaltlichkeit gemeint, die „die Vorstellung des Inbegriffs aller Realität, nicht bloß ein Begriff, der alle Prädikate ihrem transzendentalen Inhalte nach unter sich, sondern der sie in sich begreift, und die durchgängige Bestimmung eines jeden Dinges beruht auf der Einschränkung dieses All der Realität (...)“<sup>567</sup>.

Mit dem Idealbegriff eines transzendentalen Ideals, das die Idee von einem All der Realität enthält, glaubt Kant eine ausreichende Begründung gefunden zu haben, um die einzelnen Dinge vermittels eines disjunktiven Vernunftschlusses rechtfertigen zu können. Dieses transzendente Vernunftideal ist aber nicht aufgrund seiner engen Beziehung auf das „All der Realität“ als ein Gottesbegriff im Sinne der Theologie zu verstehen, weil Kant zwischen dem Begriff der „realitas“ und „realissimum“ unterscheidet. Der Begriff „Realität“ gehört zu der „Transzendentalen Analytik“ der Kategorie. Daher der bekannte Satz der Ontologie „Sein ist (...) kein reales Prädikat (...) es ist bloß die absolute Position eines Dinges, oder gewisser Bestimmungen an sich selbst.“<sup>568</sup>

Der Begriff des „realissimum“ deutet eher auf die Kategorie der Modalität hin, die sich deswegen aber nicht auf die Wirklichkeit im Sinne eines realen Dinges bezieht. Dieser Begriff des „realissimum“, als eine Modalitätskategorie, bedeutet eher die Ermöglichung der Seinsverhältnisse.

Mit dem Begriff „realissimum“ verbindet man hier den Begriff eines Maximums der perfectionis, den Begriff, den wir hier untersuchen. Die Frage bleibt, ob durch eine logisch-transzendente Begründung allein das Ideal der Vernunft als ein notwen-

---

Produkt einer logischen Funktion in transzendentaler Bedeutung und das Unbedingte „der disjunktiven Synthesis der Teile in einem System“ zum Inhalt hat. Die Disjunktion definiert Kant in der „Transzendentalen Analytik“ als ein Relationsurteil, das mindestens zwei Sätze hat. Wichtig in diesem Relationsurteil ist, dass es ein Verhältnis „nicht der Abfolge, sondern der logischen Entgegensetzung, (ist), so fern die Sphäre des einen die andern ausschließt, aber doch zugleich der Gemeinschaft, in so fern sie zusammen die Sphäre der eigentlichen Erkenntnis ausfüllen, also ein Verhältnis der Teile der Sphäre eines Erkenntnisses, da die Sphäre eines jedes Teils ein Ergänzungsstück der Sphäre des andern zu dem ganzen Inbegriff der eingeteilten Erkenntnis ist.“ In: Kant, I.: Kritik der reinen Vernunft, A 73/B 99. Es geht hier um ein Exklusionsverhältnis verschiedener Begriffsextensionen. Die Problematik des Disjunktionsurteils ist wichtig bei der Definition des transzendentalen Ideals, insofern man mit dem letzteren, ein Ganzes der gesamten Erkenntnis sucht. Man soll aber klarmachen, dass nicht nur das Disjunktionsurteil bei der Definition des Ideals betrachtet werden soll, sondern auch das unendliche Urteil, dass nicht anderes als eine „logische Bejahung vermittels eines bloß verneinenden Prädikats“ ist. In: Kant, I.: Kritik der reinen Vernunft, A 72/B 97. Dieses Urteil hat mehr mit der Struktur eines Subjekt-Prädikates-Verhältnisses zu tun. Die Vorstellung des Disjunktionsurteils in transzendentalen Sinn bedeutet aber, dass wenn man von „allem Möglichen“ spricht, eine unendliche Extension gemeint, die durch ein Urteil eingeschränkt werden kann und dies ist eine bloße Limitation.

<sup>566</sup> Kant, I.: Kritik der reinen Vernunft, A 574/B 602.

<sup>567</sup> Kant, I.: Kritik der reinen Vernunft, A 577/B 605.

<sup>568</sup> Kant, I.: Kritik der reinen Vernunft, A 598/B 626.

diger Begriff für alle Erkenntnis gelten kann. Denn wenn diese Gottesidee nicht als ein Maximum auftreten kann, kann man keine Ansprüche auf die höchste Einheit erheben.

„Weil ein solches Wesen also das realste unter allen möglichen ist, indem so gar alle anderen nur durch dasselbe möglich seien, so ist dieses nicht so zu verstehen, dass alle mögliche Realität zu seinen Bestimmungen gehöre. Dieses ist eine Vermengung der Begriffe, die bis dahin ungemein geherrscht hat.“<sup>569</sup>

Den Unterschied, den Kant zwischen einem möglichen realen Prädikat und dem Inbegriff von aller Möglichkeit macht, ist für die Bestimmung des transzendenten Ideals als der höchsten Einheit entscheidend, denn in dieser Unterscheidung liegt die Erklärung der Beziehung der Gottesidee zu den Begriffen. Das reale Mögliche kann man nicht mit dem Begriff des „Inbegriffs der Realität“ gleichsetzen, denn dieses betrifft nur das formale Prinzip aller Möglichkeit. D.h. die reale Möglichkeit eines Begriffes kann nicht durch die Vorstellung des Inbegriffs aller Realität erklärt werden, weil dies nur die absolute Position eines Dinges bedeutet und Kant dies als eine „Vermengung“ der Begriffe bezeichnet. D.h. er könnte niemals als ein „realissimum“ betrachtet werden, denn der Begriff eines „omnino realitatis, bzw. der Begriff des „ens realissimums“ ist laut Kant „das einzige eigentliche Ideal, dessen die menschliche Vernunft fähig ist. Kant begründet dies damit, dass dieser Begriff eine „singuläre“ Vorstellung ist:

„Es ist aber auch durch diesen Allbesitz der Realität der Begriff eines Dinges an sich selbst, als durchgängig bestimmt, vorgestellt, und der Begriff eines entis realissimi ist der Begriff eines einzelnen Wesens, weil von allen möglichen entgegengesetzten Prädikaten eines, nämlich das, was zum Sein schlechthin gehört, in seiner Bestimmung angetroffen wird.“<sup>570</sup>

In diesem Begriff des „transzendenten Ideals“ als „ens realissimum“ wird die Umwandlung des „Noumenonbegriffs“ in einem intelligiblen Gegenstand der Vernunft, der sich dem „perfectio Noumenon“ als der höchsten Erkenntniseinheit nähert, spezifischer. Denn dieser „theologische Begriff“<sup>571</sup> hat wegen seiner Singularität mehr Anspruch auf die Totalität aller Bedingungen des Denkens als jede andere der zuvor dargestellten Noumenonsvorstellungen.

Wir können vermittels der erkannten Realitäten zu einem uneingeschränkten Wesen geführt werden, weil sie aufgrund ihrer Verbindung, mit den formallogischen Bestimmungen, kein ursprüngliches Ganzes hervorbringen können. Das „transzendente Ideal“ als „ens realissimum“ ist eine Umwandlung des ontologischen Gottesbegriffs auf eine theologische Vorstellung der Gottesidee. Dieser theologische Begriff beinhaltet eine Reihe von Eigenschaften, die alle anderen Gottesideen bis jetzt nicht haben, nämlich den „unendlichen Raum“ einzuschränken.

---

<sup>569</sup> Kant, I.: EmBG, A 34 f.

<sup>570</sup> Kant, I.: Kritik der reinen Vernunft, A 576/B 604,

<sup>571</sup> Unter dem „theologischen Begriff“ wird ein Begriff verstanden, der seinen Ursprung nicht in der immanenten Sphäre (Erfahrung allein) sondern in der transzendent-realen Sphäre hat, denn hier wird nicht nur die spekulative Erkenntnis sondern auch die Natur und die Sittlichkeit als etwas Transzendentes gedacht. Damit wird die Sphäre festgelegt, wo Kant das Ideal außerhalb der Bestimmungen der Natur und der Sittlichkeit definiert, nämlich die transzendente Sphäre, die Sphäre der Theologie überhaupt.

Die Gottesvorstellung beendet ihre Wandlung innerhalb der theoretischen Erkenntnis als "Wesen aller Wesen (ens entium)", denn obwohl sie nur in Gedanken angenommen werden kann, was von allen sinnlichen Dingen unabhängig ist. Mit allen diesen erwähnten Attributen eines ursprünglichen Urwesens, die als eine Maximierung aller möglichen Eigenschaften Gottes angesehen werden können, ändert sich nichts in Bezug auf den Versuch, durch die theologische Idee die objektive Realität des transzendentalen Ideals zu begründen. Denn alle diese Attribute werden bloß als natürliche Eigenschaften des Gottesbegriffs, als im Vernunftvermögen immanent betrachtet. Der Versuch, ein ursprüngliches Wesen als „einziges, einfaches, allgenugsames, ewiges (...)“ darzustellen, bleibt nur eine „Hypothese“ der Vernunft, die Kant in der spekulativen Vernunft nicht beweisen kann:

„Dieses Ideal des allerrealsten Wesen wird also, ob es zwar eine bloße Vorstellung ist, zuerst realisiert, d.i. zum Objekt gemacht, darauf hypostasiert, endlich, durch einen natürlichen Fortschritt der Vernunft, zur Vollendung der Einheit, sogar personifiziert, wie wir bald anführen werden; weil die regulative Idee der Erfahrung nicht auf den Erscheinungen selbst (der Sinnlichkeit allein), sondern auf der Verknüpfung ihres Mannigfaltigen durch den Verstand (in einer Apperzeption) beruht, mithin die Einheit der höchsten Realität und die durchgängige Bestimmbarkeit (Möglichkeit) aller Dinge in einem höchsten Verstande, mithin in einer Intelligenz zu liegen scheint.“<sup>572</sup>

Indem Kant die Möglichkeit des transzendentalen Ideals als ein Begriff der transzendentalen Theologie widerlegt, was er als das Ideal des „allerrealsten Wesens“ bezeichnet, lehnt Kant zugleich die Vorstellung des Ideals des „allerrealsten Wesens“ ab. Mit dem Begriff des transzendentalen Ideals als ein reales Wesen, macht Kant deutlich, dass sowohl der theologische Ansatz, als auch alle früheren Versuche, das transzendente Ideal als etwas Existierendes zu beweisen, scheitern, weil sich alle diese Versuche auf die Möglichkeit a priori eines Urwesens beziehen, also auf ein transzendentales Prinzip.

An dieser oben angeführten Stelle behandelt Kant nochmal das Problem des Widerspruchs der Vernunft beim Versuch, mittels Ideen die menschliche Erkenntnis als eine Ganzheit zu bestimmen, nämlich die Hypostasierung des Ideenbegriffs. Der Begriff „Hypostasierung“ taucht schon im Paralogismuskapitel auf. Hier zeigt Kant, dass „(...) man das, was bloß in Gedanken existiert, hypostasiert, und in ebenderselben Qualität, als einen wirklichen Gegenstand außerhalb dem denkenden Subjekte annimmt, nämlich Ausdehnung, die nichts als Erscheinung ist, für eine, auch ohne unsere Sinnlichkeit, subsistierende Eigenschaft äußerer Dinge, und Bewegung vor deren Wirkung, welche auch außer unseren Sinnen an sich wirklich vorgeht (...)“<sup>573</sup>, halten kann.

Bei der Bestimmung der Funktion des transzendentalen Ideals warnt Kant vor dem Versuch, dieses Ideal als einen realen Gegenstand, als einen existierenden Gegenstand zu gebrauchen. Die Hypostasierung der Vernunftidee unterscheidet sich aber von demjenigen des Paralogismuskapitels. Die Hypostasierung der Gottesidee besteht darin, dass man die hypostasierte Idee am Ende als einen realen Gegenstand betrachtet.

---

<sup>572</sup> Kant, I.: Kritik der reinen Vernunft, A 583/B 611.

<sup>573</sup> Kant, I.: Kritik der reinen Vernunft, A 384.

Im Fall der kosmologischen Idee stellt man fest, dass man kein Bedürfnis hat, nach etwas zu suchen, das außerhalb der Erfahrung liegen könnte, denn vermittels der kosmologischen Idee gibt es keine Möglichkeit, eine vollendete Unendlichkeit zu finden, die nicht ein Widerspruch wäre.

Indem die Vernunftideen allein als „regulative Prinzipien“<sup>574</sup> angewandt werden können, kann man sie nicht als konstitutive Prinzipien betrachten. Dies verhindert aber nicht, dass man die regulativen Vernunftideen hypostasiert, denn es geht hier darum, dass man hier nicht von einer empirischen Welt als einer gegebenen Welt sprechen kann. Eine Betrachtung der empirischen Welt als eine Ganzheit kann nur eine Aufgabe der Vernunft sein. Im Fall der Anwendung des Hypostasierungsbegriffs innerhalb des Paralogismuskapitels bedeutet dies, dass die psychologische Idee uns im Gegensatz zu der kosmologischen Idee zur Vorstellung eines Gegenstandes an sich führen kann.

Mit Hilfe der kosmologischen Idee sollte vermittels ihrer Regel keine Hypostase gegeben sein, weil die Vernunft keine konstitutiven Funktionen hat.

„Daß wir aber hernach diese Idee vom Inbegriffe aller Realität hypostasieren, kommt daher: weil wir die distributive Einheit des Erfahrungsgebrauchs des Verstandes in die kollektive Einheit eines Erfahrungsganzen dialektisch verwandeln, und an diesem Ganzen der Erscheinungen uns ein einzelnes Ding denken, was alle empirische Realität in sich enthält, welches dann, vermitteltst der schon gedachten transzendentalen Subreption, mit dem Begriffe eines Dinges verwechselt wird, was an der Spitze der Möglichkeit aller Dinge steht, zu deren durchgängiger Bestimmung es die realen Bedingungen hergibt.“<sup>575</sup>

Diesem Satz zufolge kommt die Hypostasierung im Sinne des transzendentalen Ideals aufgrund der Hypostasierung eines Ganzen der Erscheinung zustande, die nichts als ein begriffliches Ganzes enthält, auch wenn dabei etwas Inhaltliches, aber kein Gegenstand als Ding an sich vorhanden ist. An dieses „Ding an sich“ denkt man als etwas Reales im Sinne eines Ideals aufgrund einer dialektischen Verwandlung.

Die dialektische Verwandlung, die zur „Hypostasierung“ führt, besteht in einem zweifachen Widerspruch, in den der Vernunftgebrauch des Ideals verwickelt wird.

Die erste dialektische Verwandlung findet statt, wenn die „distributive Einheit“ des Erfahrungsgebrauchs in ein Erfahrungsganzes als ein einzelner Gegenstand verwandelt wird. Die zweite besteht darin, diese Ganzheit der Erfahrung, die bloß eine begriffliche Ganzheit ist, als ein Ding an sich zu betrachten. So kommt eine Totalität als ein „Inbegriff“ aller „Phaenomena“ bzw. der Sinnenwelt zustande, was Kant später als „Inbegriff aller Realitäten“ bezeichnet. Der Begriff „Inbegriff aller Realität“ kann nicht mit dem Mittel der Vernunft, sondern nur des Verstandes verstanden werden.

Am Ende des zweiten Abschnitts des dritten Hauptstücks über das transzendente Ideal aber weist Kant auf einen Weg hin, der zu einer Hypostasierung des Vernunftideals führen kann. Dies bemerkt er in einer Fußnote, wo er von einem transzendentalen Ideal als einem Begriff einer transzendentalen Theologie ausgeht, der wiederum zum Begriff eines „allerrealsten Wesens“ führt.

---

<sup>574</sup> Kant, I.: Kritik der reinen Vernunft, A 685/B 713.

<sup>575</sup> Kant, I.: Kritik der reinen Vernunft, A 582/B 610.

An dieser Stelle spricht Kant von drei Schritten, die zu einer Verwandlung des Vernunftideals führen können, nämlich Realisierung, Hypostasierung und Personifizierung. Obwohl Kant keine konkrete Erklärung zur Interpretation dieser Umwandlung des Idealbegriffs gibt, macht er klar, dass dieses Ideal eine doppelte Beziehung auf die Erkenntnis hat, nämlich auf die Gegenstände der sinnlichen und auf die Gegenstände der übersinnlichen Welt:

„Weil die regulative Einheit der Erfahrung nicht auf die Erscheinungen selbst (der Sinnlichkeit allein), sondern auf der Verknüpfung ihres Mannigfaltigen durch den Verstand (in einer Apperzeption) beruht, mithin die Einheit der höchsten Realität und die durchgängige Bestimmbarkeit (Möglichkeit) aller Dinge in einem höchsten Verstande, mithin in einer Intelligenz zu liegen scheint.“<sup>576</sup>

Dass die regulative Einheit der Erfahrung ihren Grund anscheinend in einer Intelligenz hat, die nicht menschlich ist, deutet darauf hin, dass der transzendente Vernunftgebrauch durch den Begriff des Ideals, tief in unserem subjektiven Erkenntnisvermögen ist, weil es hier um „einen natürlichen Fortschritt zur Vollendung der Einheit“<sup>577</sup> geht. Der Akzent auf dem Wort „scheint“ zeigt, dass die Mittel der spekulativen Vernunft zur Begründung dieser letzten Einheit in einem Gottesbegriff als einer höheren Intelligenz nicht ausreichen. In Bezug auf das transzendente Ideal als ein allerrealstes Wesen kann man im Sinne der Theologie von einer obwohl unerlaubten, aber doch notwendigen dialektischen Verwandlung des Begriffs sprechen.

Doch damit ist eine subtile Hypostasierung des Idealbegriffs, als ein Begriff der Theologie unvermeidbar, wenn man zu der Begründung einer notwendigen Einheit der gesamten Erkenntnis kommen will.

Die Auseinandersetzung mit dem ontologischen Gottesbegriff zeigt, dass der Versuch, eine Überschneidung einer Ganzheit der Welt im Sinne des „Inbegriffs aller Realität“ mit der Gottesidee zu finden, zum Scheitern verurteilt ist, weil beide verschiedenen Erkenntniswelten angehören, nämlich einer formalen und einer transzendentalen Welt. Man kann vermittels des Vernunftvermögens keine Idee finden, die mit der Idee der Welt gleichartig wäre.

Trotz der Gefahr der Hypostasierung des transzendentalen Ideals als Urwesen (ens originarium), höchstes Wesen (ens summum) und Wesen aller Wesen (ens entium), begründet Kant mit der Darstellung des transzendentalen Ideals den Begriff einer natürlichen Theologie, der es ihm erlaubt, eine transzendente Theologie darzulegen. Dies hat große Bedeutung, um die von ihm erwähnte These bezüglich der erkenntnistheoretischen Funktion des Gottesbegriffs in der „Dissertation von 1770“ zu rechtfertigen, denn dieser Gottesbegriff im Sinne des Deismus, stellt einen problematischen Begriff der Weltursache dar. Wegen dieses problematischen Gottesbegriffs muss nicht mehr der dogmatische Begriff des höchsten Wesens sondern sein negativer Gebrauch weiter untersucht werden.

---

<sup>576</sup> Kant, I.: Kritik der reinen Vernunft, A 583/B 611.

<sup>577</sup> Kant, I.: Kritik der reinen Vernunft, A 583/B 611.

Der Schritt des „Deismus“ zum „Theismus“ erfolgt, indem der Gottesbegriff nicht mehr als ein „reines Verstandeswesen“<sup>578</sup>, sondern bloß als anthropomorphistische Bestimmung angesehen wird, aber wie wir oben erwähnt haben, bloß im symbolischen Sinne.

Mit dem Übergang des „Deismus“<sup>579</sup> zu „Theismus“ vollzieht sich ein wichtiger Schritt bei der Bestimmung des Gottesbegriffs als ein Maximum der Vollkommenheit, was Kant in der „Dissertation von 1770“ zum Ausdruck bringt. Denn der Gottesbegriff des Theismus stellt ein „Maximum“ nicht irgendeiner Vollkommenheit der Dinge der Welt sondern auch der Gegenstände der übersinnlichen Welt dar.

Mit der Darstellung des Gottesbegriffs, innerhalb der „Dissertation von 1770“ als einem „Maximum der Vollkommenheit“, leitet er außer der erkenntnistheoretischen Funktion dieses Begriffs als Ideal auch eine zweite Möglichkeit als Erkenntnisprinzip ein, nämlich den Entstehungsgrund aller Vollkommenheiten überhaupt:

„Gott aber, während er, als Ideal der Vollkommenheit, der Grund des Erkennens ist, ist als real existierend, zugleich der Grund des Entstehens von schlechthin aller Vollkommenheit.“<sup>580</sup>

In beiden Fällen des Gottesbegriffs als Ideal, nämlich als Grund des Erkennens und Grund des Entstehens, kann man nicht von einem reinen intelligiblen Substratum sprechen, das außerhalb der Sinnenwelt als reales Wesen, im Sinne eines „ens extramundanum“ existiert. Man muss aber doch zugeben, dass das Ideal als einfaches Extramundanum betrachtet werden kann, wenn auch nur „in der Idee“. Es handelt sich hier mehr um das „ens extramundanum“ als kosmologische Idee, sofern er ein unbekanntes Substratum der systematischen Einheit, Ordnung und Zweckmäßigkeit der Welteinrichtung ist. Kant bekräftigt den regulativen Charakter der Gottesidee, denn „(...) wir können in dieser Idee gewisse Anthropomorphismen, die dem gedachten regulativen Prinzip beförderlich sind, ungescheut und ungetadelt erlauben“<sup>581</sup>.

Diese Beziehung der Gottesidee als ein regulatives Prinzip hat auch Folgen für die Klärung des Vollkommenheitsbegriffs, denn Kant meint, mit diesem Begriff nicht ein Wesen der Realität sondern ein Prinzip der Vernunft, das die gesamte Erkenntnis verbinden kann.

---

<sup>578</sup> Im Begriff des reinen Verstandeswesens wird ein Wesen gedacht, das allein zu der Verstandeswelt gehören soll. Das Verstandeswesen ist demnach aber nicht ein gemeinsames Produkt der Sinnlichkeit und des Verstandes, sondern ein Produkt der praktischen Vernunft: Der Begriff einer Verstandeswelt ist also nur ein Standpunkt, den die Vernunft sich genötigt sieht außer der Erscheinungen zu nehmen, um sich selbst als praktisch zu denken. Vgl. I. Kant: Kritik der praktischen Vernunft AA Band V, S. 97 und 99.

<sup>579</sup> Die Begriffe „Deismus“ und „Theismus“ führt Kant in der „Kritik der reinen Vernunft“ ein, um die transzendente Theologie von der natürlichen Theologie zu unterscheiden. Danach wird Deist, der sich von einer transzendentalen Theologie leiten läßt. Der Theist hingegen ist derjenige, der sich an einer natürlichen Theologie orientiert. Der Deist nimmt an, dass „wir das Dasein eines Urwesens durch bloße Vernunft erkennen können, wovon aber unser Begriff bloß transzendental sei, nämlich nur als von einem Wesen, das alle Realität hat, die man aber nicht näher bestimmen kann (...).“ Der Deist meint, dass die Vernunft im Stande sei, „(...) den Gegenstand nach der Analogie mit der Natur näher zu bestimmen, nämlich als ein Wesen, das durch Verstand und Freiheit den Urgrund aller anderen Dinge in sich enthalte.“ In: Kant, I.: Kritik der reinen Vernunft, A 631/B 659.

<sup>580</sup> Kant, I.: Die Dissertation von 1770, § 9.

<sup>581</sup> Kant, I.: Kritik der reinen Vernunft, A 697/B 725.

In Bezug auf die Vernunft bedeutet die Vollkommenheit einmal ein Analogon eines Schemas, „(...) welches die Idee eines Maximums der Abtheilung und der Vereinigung der Verstandeserkenntnis in einem Prinzip ist“<sup>582</sup>.

Beide Vorstellungen des Ideals bzw. Urwesens als „perfectio Noumenon“, unterscheiden sich grundsätzlich wegen ihres Verhältnisses zur Erkenntnis. Während der Grund des Erkennens auf einen kosmologischen Grund der Erkenntnis aufmerksam macht, wird der Grund des Entstehens als „(...) ein unbekanntes Wesen nur noch nach der Analogie mit einer Intelligenz (ein empirischer Begriff) gedacht, d.i. es in Ansehung der Zwecke und der Vollkommenheit, die sich auf demselben gründen, gerade mit denen Eigenschaften begabt, die nach den Bedingungen unserer Vernunft den Grund einer solchen systematischen Einheit enthalten können“<sup>583</sup>.

Mit dem Ausdruck „in Ansehung der Zwecke und der Vollkommenheit“ betont Kant die höchsten Ziele, die die Vernunft mit dem Begriff des Urwesens der transzendentalen Theologie anstrebt, die eine umfangreichere Funktion hat als alle anderen Begriffe des „Noumenons“. Denn die Vernunftideen sind nichts anderes als Vernunftzwecke, wobei die Gottesidee als der höchste Zweck der Vernunft, alle anderen in sich umfasst. Die Gottesidee als ein Ideal enthält eine Allgemeinheit, die größer ist als alle anderen Ideen und Begriffe der Erkenntnis.

Dieses transzendente Ideal gilt als eine „Form“ a priori der Vernunft, die im Unterschied zu anderen Formen, Vorstellungen der Erkenntnis, als gegeben betrachtet werden.

Dies wird deutlicher, wenn wir Aufmerksamkeit auf die eigentliche Funktion des Verstandes und die Vernunft richten. Die Allgemeinheit des Vernunftbegriffs und insbesondere des transzendentalen Ideals als ein Grund des Entstehens betrifft ein Erkennen, das seine Form nicht durch eine Handlung des Begriffs hervorbringt, sondern durch eine Beziehung des Subjektes auf sich selbst. Mit dem Selbstbezug des Subjektes kommt ein Begreifen der Vernunft vermittels des Ideals als „Inbegriff“ zustande. Dieses Begreifen der Vernunft bedeutet nicht mehr eine äußere, sondern eine innere Handlung, die a priori vorgeht.

Es handelt sich in diesem Begriff des „perfectio Noumenon“, als Prinzip des Erkennens und des Entstehens, anscheinend entsprechend um einen Grund der Notwendigkeit, nach dem Naturgesetz, der „Notwendigkeit schlechthin“.

Im ersten Fall hat man es mit einer Naturnotwendigkeit zu tun, die als eine Handlung definiert wird, „(...) da sie in der Zeit vorhergeht und in Betracht einer Wirkung, die da entstanden, selbst nicht immer gewesen sein kann, sondern geschehen sein muß“<sup>584</sup>.

Diese Naturnotwendigkeit ist demnach von der Zeit abhängig. Die zweite Notwendigkeit, die eine ursprüngliche Notwendigkeit bedeutet, betrifft nicht eine „ursprüngliche Handlung“, denn so was kann man bezüglich der „Kausalverknüpfung

---

<sup>582</sup> Kant, I.: Kritik der reinen Vernunft, A 665/B 693.

<sup>583</sup> Kant, I.: Kritik der reinen Vernunft, A 698/B 727.

<sup>584</sup> Kant, I.: Kritik der reinen Vernunft, A 542/B 570.

der Erscheinungen“ nicht erwarten<sup>585</sup>, sondern eine Supposition. Sie enthält die Bedingung, die praktische Gesetze verbindet, nämlich dass die moralischen Gesetze schlechthin notwendig sind, so muss, wenn diese irgendein Dasein als die Bedingung der Möglichkeit ihrer verbindenden Kraft notwendig voraussetzen, dieses Dasein postuliert werden, „(...) weil das Bedingte, von welchem der Schluß auf diese bestimmte Bedingung geht, selbst a priori als schlechterdingsnotwendig erkannt wird“<sup>586</sup>.

Kant setzt mit den moralischen Gesetzen nicht bloß die Existenz Gottes voraus sondern betrachtet sie als schlechterdings notwendig, damit sind sie als ursprünglich notwendig zu betrachten. Auf diese Weise begründet er die absolute Notwendigkeit eines Urwesens als Ideal.

Dieses Ideal als „perfectio Noumenon“ der praktischen Vernunft ist dann der Grund des Entstehens aller Vollkommenheit, weil das Dasein Gottes vor den moralischen Gesetzen vorausgesetzt werden muss. Dass dies so ist, wird in der „Kritik der reinen Vernunft“ nur vermutet, denn die Suche nach dem „perfectio Noumenon“ verschiebt sich innerhalb der praktischen Vernunft.

Wenn Kant an der berühmten Stelle der „Kritik der reinen Vernunft“ darauf hinweist, dass das höchste Wesen als „freies Ideal“ nur im Sinne einer endgültigen Bestimmung der spekulativen Vernunft dargestellt werden kann, möchte er nicht die Gottesexistenz widerlegen, sondern die erkenntnistheoretische Funktion des Gottesbegriffs der transzendentalen Theologie hervorheben und als unentbehrliche Begründung für die weitere Erklärung des Begriffs innerhalb der Moralthologie darstellen.

Mit der Darlegung der transzendentalen Theologie, der gemäß keine beriedigende Begründung eines Ideals als die höchste Einheit in der „Kritik der reinen Vernunft“ geliefert werden kann, zeigt Kant, dass der Gottesbegriff als eine begriffliche Vorstellung mehr enthält als alle anderen Begriffe des transzendentalen Ideals.

Die Unentbehrlichkeit des Begriffs der transzendentalen Theologie bei der weiteren Bestimmung der höchsten Erkenntniseinheit liegt darin, dass er dazu beitragen kann, den Begriff des Urwesens als „(...) den Begriff eines notwendigen und aller realsten Wesens, genau zu bestimmen (...) und zugleich alle entgegengesetzten Behauptungen, sie mögen nun atheistisch, oder deistisch, oder anthropomorphistisch sein, aus dem Wege zu räumen; welches in einer solchen kritischen Behandlung sehr leicht ist, indem dieselben Gründe, durch welche das Unvermögen der menschlichen, in Ansehung der Behauptung des Daseins eines dergleichen Wesens, vor Augen gelegt wird, notwendig auch zureichen, um die Untauglichkeit einer jede Gegenbehauptung zu beweisen“<sup>587</sup>.

Der Begriff, „Anthropomorphismus“ taucht hier noch einmal auf, um alle Hoffnungen auf eine mögliche Personifizierung des transzendentalen Ideals abzulehnen. Denn er

---

<sup>585</sup> Vgl.I. Kant: Kritik der reinen Vernunft, A 544/B 572. Kant bemerkt an einer anderen Stelle bezüglich einer Möglichkeit des ersten Anfangs der Erscheinungen, dass man „(...) darin niemals einen schlechthin ersten Anfang ausmachen kann.“ In: Kritik der reinen Vernunft, A 554/B 582.

<sup>586</sup> Kant, I.: Kritik der reinen Vernunft, A 634/B 662.

<sup>587</sup> Kant, I.: Kritik der reinen Vernunft, A 640/B 668.

selbst weist auf einen „subtileren Anthomorphismus“ bei der Begründung der „natürlichen Vernunft“ hin.

Mit Blick auf das Ideal des „perfectio Noumenons“ im theoretischen und praktischen Sinne kann man feststellen, dass Kant damit von zwei Begriffen von Vollkommenheit spricht. Den ersten Begriff betrachtet er nicht als eine reale Vollkommenheit. Denn so würde man nicht hinzufügen, dass man im zweiten Fall mit einem „Ideal“ als „perfectio Noumenon“ rechnen muss, das als „schlechterdingsnotwendig“ gelten soll. Diese zweite Vorstellung des Ideals umfasst auch die erste.

Mit dem Begriff Gott bzw. Ideal als „Grund des Entstehens“, stellt Kant eine umfangreichere Vorstellung des Gottesbegriffs als bloßen Grund des Erkennens dar, denn als Entstehungsgrund aller Vollkommenheit, wird der Gottesbegriff<sup>588</sup> als eine Einheit angesehen, von der alle anderen Vollkommenheiten der Welt abhängen. Das Besondere dieses „perfectio Noumenons“ im praktischen Sinne<sup>589</sup> ist, dass das Subjekt des Denkens einen „leeren Raum“<sup>590</sup> hat, durch den es handeln kann.

Dieses „perfectio Noumenon“ ist nicht mehr ein Begriff der theoretischen Vernunft. Es kann nicht mehr dem Kausalprinzip der Naturgesetze zugeordnet werden, weil hier der Vollkommenheitsbegriff mit Freiheit verbunden ist, ansonsten gibt es keine Möglichkeit, diesen Begriff weiter zu begründen.

Mit der Vorstellung des „leeren Raumes“ gibt es für das denkende Subjekt die Möglichkeit, das Maximum aller Vollkommenheiten, wenn auch nicht zu erreichen, es so aber, zumindest weiter zu untersuchen. Die Art und Weise, wie Kant in der „Kritik der reinen Vernunft“ darüber spricht, macht deutlich, dass innerhalb des praktischen Bereiches der Begriff der Vollkommenheit nicht vollständig begründet werden kann. Er ist sehr vorsichtig, wenn er „in einer anderweitigen, vielleicht praktischen Beziehung“<sup>591</sup> den gesuchten Begriff zu finden hofft.

In einem Subjekt als „Noumenon“ sieht Kant eine Verbindung von beiden Begriffen des „perfectio Noumenons“, nämlich das „Ich“ des Erkennens mit dem „Ich“ des Handelns. Über diese transzendente Verbindung spricht er schon bei der Deduktion der reinen Verstandesbegriffe:

---

<sup>588</sup> In diesem Sinne kann man mit Heimsoeth bemerken: „Nicht das Urwesen selbst (ens illimitatum) unterliegt der Einschränkung, sondern – seine Folge, die eben das insgesamt der anderen, der abgeleiteten Möglichkeiten darstellt.“ In: Heimsoeth, H.: Transzendente Dialektik, Dritter Teil, S. 451.

<sup>589</sup> Kant unterscheidet zwischen einem Noumenon im theoretischen und einem im praktischen Sinne. Während das Maximum des Noumenons im theoretischen Sinne, das man hier das „perfectio Noumenon“ als Grund des Erkennens nennen kann und den spekulativen Gebrauch der Vernunft betrifft, hat die zweite Vorstellung des „perfectio Noumenons“ mit dem praktischen Vernunftgebrauch zu tun. Dabei wird das „Ding an sich“ bzw. Noumenon dann doch die Grenze der möglichen Erfahrung übersteigen. Dies ist nicht mehr eine Betrachtung des „Dinges an sich“ als Objekt sondern als Subjekt. Mit dem Gedanken des Subjekts leitet Kant eine vollständigere Vorstellung der Totalität der Erkenntnis ein, nämlich die praktische, weil sie die Grenze übersteigt, die in der theoretischen Erkenntnis „für uns nichts als leerer Raum“ ist. In: Kritik der reinen Vernunft, A 702/B 730.

<sup>590</sup> Der Begriff des „freien Raumes“, den Kant bei der Darstellung der Funktion des „Dinges an sich“ bzw. des Noumenons als Grenzbegriff innerhalb der theoretischen Erkenntnis verwendet und in die Nähe der Totalität der Erkenntnis rückt, umfasst jetzt das handelnde Subjekt, was nichts anderes als eine Untersuchung des Noumenons innerhalb einer moralischen Sphäre bedeutet.

<sup>591</sup> Kant, I.: Kritik der reinen Vernunft, A 640/B 668.

„Allein die Verbindung (conjunctio) eines Mannigfaltigen überhaupt, kann niemals durch die Sinne in uns kommen und kann also auch nicht in der reinen Form der sinnlichen Anschauung zugleich mit enthalten sein; denn sie ist ein Actus der Spontaneität der Vorstellungskraft, und, da man diese, zum Unterschiede von der Sinnlichkeit, Verstand nennen muß, so ist alle Verbindung, wir mögen uns ihrer bewußt werden oder nicht, es mag eine Verbindung des Mannigfaltigen der Anschauung, oder mancherlei Begriffe, und an den ersteren der sinnlichen, oder nicht sinnlichen Anschauung sein, eine Verstandeshandlung, die wir mit der allgemeinen Benennung Synthesis belegen würden, um dadurch zugleich bemerklich zu machen, dass wir uns nichts, als im Objekt verbunden, vorstellen können, ohne es vorher selbst verbunden zu haben, und unter allen Vorstellungen die Verbindung die einzige ist, die nicht durch Objekte gegeben, sondern nur vom Subjekte selbst verrichtet werden kann, weil sie ein Actus seiner Selbsttätigkeit ist.“<sup>592</sup>

Es geht im Gedanken des noumenalen Subjekts, das allein eine spontane Verbindung alles unseren Mannigfaltigen hervorbringen kann, um die Verbindung aller Handlungen des Subjekts, das letzte Erkenntniseinheit begründen kann, nämlich die Einheit des Bewusstseins, was an anderer Stelle als die transzendente Einheit der Apperzeption bezeichnet wird. Die Verbindungsfunktion der transzendenten Apperzeption ist hier mehr auf die Bestimmung des Objekts gerichtet. Dies unterscheidet sich von der Verbindungsfunktion des Ideals als ein Grund des Entstehens aller Vollkommenheit, denn sie übt ihre Wirkung mehr auf die transzendenten Ideen aus, die „subjektiv“ sind.

Somit kann man den Grund des Erkennens und den Grund des Entstehens als zwei Formen der Wirkung der spontanen Rolle des „Ich“ betrachten, die eine schafft eine objektive Einheit, die andere eine subjektive Einheit.

In keinem der beiden Fälle ist von einer Vollkommenheit außerhalb des menschlichen Denkens die Rede, denn die Worte „Erkennen“ und „Entstehen“ beziehen sich auf das menschliche Erkenntnisvermögen, nämlich auf die transzendente Apperzeption. Im Begriff der Apperzeption sieht Kant offensichtlich nicht nur einen gemeinsamen Punkt, in dem aufgrund seiner Unabhängigkeit von der Zeit die allgemeinsten Bedingungen der Rezeptivität zusammenlaufen können, sondern auch den Ursprung des selbständigen Handelns. Daher wird er Ort des „Entstehens“ aller Vollkommenheit genannt, weil er nicht nur das Systematische in der Natur als vollkommen betrachten möchte, sondern auch die moralischen Handlungen des denkenden Subjekts.

Während die transzendente Apperzeption der Punkt der Verbindung des erkennenden Subjekts mit der Rezeptivität ist, stellt Kant in der „Transzendentalen Dialektik“ das transzendente Ideal als das Maximum aller menschlichen Anstrengungen dar. Dies wird später die höchste Erkenntniseinheit bzw. das Maximum aller Vernunftthandlungen, die als die andere intelligible Seite des Subjekts angesehen werden kann.

„Der Mensch hat ein Vermögen, in Erkenntnissen bis zur Gottheit hinaufzusteigen, bedeutet nichts mehr als: er hat ein Vermögen, seine Begriffe zu vollenden und eine Idee des *maximi* hervorzubringen.“<sup>593</sup>

---

<sup>592</sup> Kant, I.: Kritik der reinen Vernunft, B 129-130.

<sup>593</sup> Kant, I.: Refl. 4345.

Die Idee des „Aufsteigens“ des menschlichen Vermögens bis zur göttlichen Vorstellung, beinhaltet eine einheitliche Erkenntnis, wodurch Kant das Ziel hat, die Vollendung der Begriffe, nämlich ein Maximum im Sinne einer moralischen Vollkommenheit zu erreichen. Der Begriff des Maximums umfasst jetzt nicht nur die theoretische Phase, sondern auch die praktische, aber auch nicht das ganze Maximum, denn dies bleibt nur eine „Idee“. In der kritischen Zeit seiner Transzendental-Philosophie, verteidigt Kant nicht alle Positionen der vorkritischen Schriften, bezüglich der Bestimmung der Vollkommenheit. In dem Begriff der „Vollkommenheit“ der Welt der kritischen Periode, wie der vorige Satz von Kant, wird das Vollkommene nicht unbedingt in einem Gottesbegriff gesehen, der außerhalb des Subjektes ist, sondern in den allgemeinen und notwendigen Gesetzen dieses Begriffes.

Ein wichtiger Beitrag der kritischen Periode ist die Verbindung der Gottesidee mit der Erfahrung, die Kant mit Hilfe der Spontaneität des Subjektes zu erklären versucht.

Durch die Verbindung der Gottesidee als einer bloß regulativen Idee der Erfahrung mit dem menschlichen und göttlichen Verstand, macht Kant die Definition des transzendentalen Ideals von der Spontaneität des Denkens abhängig. Beide Seiten des Subjektes, nämlich die noumenale und die phaenomenale, werden also in der transzendentalen Einheit der Apperzeption verbunden, in der alle Einheitsvorstellungen entstehen.

Die transzendente Einheit der Apperzeption gehört in der Transzendentalen Analytik zur Einheit des Denkens. Kant zufolge ist „die synthetische Einheit der Apperzeption, der höchste Punkt, an dem man allen Verstandesgebrauch, selbst die ganze Logik, und nach ihr die Transzendental-Philosophie heften muß. Ja dieses Vermögen ist der Verstand selbst.“<sup>594</sup>

In dieser Betrachtung der transzendentalen Einheit der Apperzeption sind offensichtlich alle Handlungen auf eine einzige Handlung des Verstandes gerichtet. Aber Kant denkt, dass diese Einheit des Denkens nicht im Verstand allein gesucht werden kann. Denn einerseits sieht Kant im Verstand „das Vermögen... das Mannigfaltige gegebener Vorstellungen unter die Einheit der Apperzeption zu bringen“<sup>595</sup>, andererseits bemerkt er aber, dass sie höher als die Einheit des Verstandes ist:

„Also müssen wir diese Einheit (als qualitativ § 12) noch höher suchen, nämlich in demjenigen, was selbst den Grund der Einheit verschiedener Begriffe in Urteilen, mithin die Möglichkeit des Verstandes, sogar in seinem logischen Gebrauche enthält.“<sup>596</sup>

In dieser Formulierung über den Ursprung der „transzendentalen Einheit Apperzeption“ weist Kant darauf hin, dass diese Einheit im Gegensatz zu der quantitativen Einheitsvorstellung des Verstandes, noch tiefer im Bewusstsein des Menschen liegt. Dies wäre nichts anderes als eine qualitative Einheit, und zwar innerhalb eines logischen Verhältnisses. Dies rechtfertigt er in seinem berühmten Satz, wo er die An-

---

<sup>594</sup> Kant, I.: Kritik der reinen Vernunft, B 134.

<sup>595</sup> Kant, I.: Kritik der reinen Vernunft, B 135.

<sup>596</sup> Kant, I.: Kritik der reinen Vernunft, B 131.

sprüche der transzendentalen Einheit der Apperzeption auf die gesamte Erkenntnis erhebt, wonach die „synthetische Einheit der Apperzeption der höchste Punkt“ sein soll, „an dem man allen Verstandesgebrauch, selbst die ganze Logik und nach ihr die Transzendentalphilosophie heften muß“<sup>597</sup>.

Nach der Auseinandersetzung mit dem transzendentalen Ideal, wo wir feststellen, dass Kant auch hier von dem höchsten Punkt der Erkenntniseinheit spricht, kommen wir zur Schlussfolgerung, dass beide, nämlich die transzendente Einheit der Apperzeption als eine Verstandeseinheit und das transzendente Ideal als eine Vernunft-einheit, etwas gemeinsames haben müssen, denn es handelt sich um einen und denselben Einheitspunkt, der im menschlichen Bewusstsein liegen muss.

Kant begründet diese scheinbaren Widersprüche über den Ursprung der höchsten Erkenntniseinheit, durch das formal-logische Verhältnis des Verstandes und der Vernunft, die gleich sind. Es geht im Grunde genommen um eine Einheit, die vermittels der Urteilstafel im Verstand beginnt und mit der Vollständigkeit dieser Urteilstafel innerhalb der Vernunft endet. Kant sucht, vermittels der formalen Verhältnisse beim Urteilen, die letzte Grenze, die eine Ganzheit der gesamten Materie umfassen kann. Zuerst wird die Grenze innerhalb des Verstandes vermittels der Kategorien gesucht, die als bloße Grenze der sinnlichen Welt dargestellt werden können. Danach kommt innerhalb der Vernunft, vermittels der Ideen und des Vernunftideals, ein Begriff der Einheit als ein Grenzbegriff zustande, der auch als Formbegriff auftritt.

Was Kant am Anfang der „Transzendentalen Dialektik“ als eine Alternative dargelegt hat, wird mit der Deduktion des transzendentalen Ideals deutlich, nämlich, dass es sich um einen „bloß formalen, d.i. logischen Gebrauch“ der Vernunft handelt, weil mit der Betrachtung des Ideals als ein bloßes Prinzip der Erkenntnis, seine formale Aufgabe nicht widerlegt wird, sondern bekräftigt wird, nämlich als „eine bloß logische Vorschrift, sich im Aufsteigen zu immer höheren Bedingungen der Vollständigkeit derselben zu nähern und dadurch die höchste uns mögliche Vernunft-einheit in unsere Erkenntnis zu bringen“<sup>598</sup>.

Mit diesem Bestreben des formalen Vernunftgebrauchs, nach der höchsten Einheit vermittels des Vernunftideals, erschöpft sich die Möglichkeit der menschlichen Erkenntniskräfte bei der Suche nach einer höchsten Einheit. Denn der formale Vernunftgebrauch enthält das Formale der gesamten Erkenntnis, indem er den Inbegriff aller Prädikate verbindet.

Im Gegensatz zu der transzendentalen Einheit, die zur Bestimmung des Einzelnen bzw. Konkreten<sup>599</sup> beiträgt, sucht Kant mit dem Ideal „den ganzen Bereich des Ideals“. Gemeint ist hier das Formale und das Reale des Ideals.

Das erstere bezieht auf die Einheit, die aus dem Vernunftschluss zustande kommt. Das zweite betrifft ein Denken, das die Dinge an sich als Gegenstände hat, aber

---

<sup>597</sup> Kant, I.: Kritik der reinen Vernunft, B 134.

<sup>598</sup> Kant, I.: Kritik der reinen Vernunft, A 309/B 365.

<sup>599</sup> Kant spricht in der „Kritik der reinen Vernunft“ von der Handlung der Einheit der Apperzeption, die deutlich macht, dass sie auf die einzelnen Anschauungen gerichtet ist, denn sie ist eine „Handlung, die Synthesis des Mannigfaltigen, welches ihm anderweitig in der Anschauung gegeben worden, zur Einheit der Apperzeption zu bringen (...)“. In Kant, I.: Kritik der reinen Vernunft, B 145.

nicht als wirkliche Dinge an sich, sondern im Sinne der „als ob“ Einstellung, womit Kant die höchste Vernunftseinheit begründen möchte.

Diese Vorstellung der Vernunftseinheit ist es anscheinend, die dem Begriff des Ideals der reinen Vernunft als ein Gegenstand der transzendentalen Theologie entspricht. Denn im Gegensatz zu allen anderen erwähnten, enthält sie alle möglichen Bedingungen des Denkens überhaupt.

Es handelt sich bei diesem Idealbegriff nicht um einen realen Gegenstand, sondern um etwas, das wir „in seiner unbedingten Vollständigkeit durch alle Prädikamente bestimmen können“<sup>600</sup>. Dass er ein Begriff der transzendentalen Theologie ist, bedeutet, dass er nicht mehr als ein Produkt des formal-modalen Verhältnisses sein kann, sondern ein transzendenten Begriff ist, der nicht nur zur Bestimmung eines Weltganzen, im Sinne der Natur dient, sondern die Welt des moralischen Verhältnissen umfassen kann.

Dieser Gottesbegriff bzw. Ideal ist dann nicht mehr das „perfectio Noumenon“, das die menschliche Vernunft braucht, um die Natur als ein systematisches Ganzes zu erkennen, sondern ist ein „Grund des Entstehens“. Der Zusammenhang des Idealbegriffs als „Grund des Entstehens“ mit dem Begriff des „transzendentalen Ideals“ der „Dissertation von 1770“, beinhaltet eine zweite Vorstellung des „perfectio Noumenons“, das die erste als bloßen Grund des Erkennens übertrifft. Dies bedeutet aber andererseits die Unmöglichkeit, durch eine spekulative Vernunft, mittels eines transzendentalen Ideals, eine Vollständigkeit der Erkenntnis zu bestimmen.

Diese weitere Untersuchung des Idealbegriffs, das aus der transzendentalen Theologie zur moralischen Vollkommenheit führt, zeigt sich am Ende der „Kritik der reinen Vernunft“ als das eigentliche Ziel der Vernunftshandlung, die die Menschen, ausgehend von der spekulativen Vernunft zur praktischen Erkenntnis führt.

Mit dem höchsten Begriff der spekulativen Vernunft, nämlich das Ideal als „perfectio Noumenon“, schafft Kant den Weg nicht nur zur Erkenntnis der Zweckmäßigkeit der Welt Dinge sondern aller Dinge überhaupt, d.h., einschließlich der Menschen und aller möglichen vernünftigen Wesen, die dazu gehören. Dieser Begriff des „perfectio Noumenons“ ist nicht mehr der „leere“ und negative Begriff, der als Grenzbegriff dazu dient, die „Anmaßungen der Sinnlichkeit“ abzuwehren und so „leeren Raum“ zu schaffen, im Sinne einer systematischen Einheit unserer Naturerkenntnis, seine Funktion beschränkt sich auf die Bildung eines „leeren Raumes“, dies wäre das Ideal als Grund des Erkennens.

Es handelt sich um einen Idealbegriff als Grund aller Vollkommenheit bzw. Grund des Entstehens, der aufgrund des „leeren Raumes“ des „Noumenons“ als intelligibles Prinzip des Erkennens der Vernunft, einen „Freiheitsbegriff“ des spekulativen Vernunftgebrauchs ermöglicht, „da die theoretische Vernunft wenigstens die Möglichkeit einer Freiheit anzunehmen genötigt war, zur Ergänzung eines Bedürfnisses derselben“<sup>601</sup>. Mit diesem Freiheitsbegriff, der zuerst nur im Denken möglich ist, versucht Kant die Möglichkeit eines intelligiblen Subjektes zu finden, das, obwohl es nie als

---

<sup>600</sup> Kant, I.: Kritik der reinen Vernunft, A 580/B 608.

<sup>601</sup> Kant, I.: Kritik der praktischen Vernunft, Werkausgabe, hg. von Wilhelm Weischedel 1966, Bd. IV, S. 162.

ein gegenständliches Wesen verstanden werden kann, doch als solches in der Idee angenommen werden kann, das so handeln würde.

Im Rahmen der Darstellung unseres Begriffs der Vollkommenheit, werden wir uns mit dieser Problematik des „Freiheitsbegriffs“ befassen, nicht nur um die Bestimmung des Ideals als die höchste Vernunftseinheit innerhalb der praktischen Philosophie zu erklären, sondern auch den zweiten Idealbegriff, nämlich den Grund des Entstehens aller Vollkommenheit und seine Verbindung mit dem Idealbegriff als Prinzip des Erkennens näher zu bestimmen. Denn dies kann uns zumindest zum Gedanken führen, dass Kant die Vollständigkeit der Erkenntnis und damit der Vollkommenheit nicht allein innerhalb des spekulativen Vernunftbegriffs sondern auch des praktischen Vernunftbegriffs begründet werden kann. Auch geht es hier im Grunde genommen, um die Erklärung der Verbindung zwischen dem „Ich“ des Erkennens und dem „Ich“ des Handelns, durch die die Erkenntnis als ein Ganzes gerechtfertigt werden könnte.

Obwohl Kant sich mit der Suche des Freiheitsbegriffs im transzendentalen Sinne in der „Kritik der reinen Vernunft“ nicht intensiv beschäftigt, gibt es klare Hinweise, dass er einen intelligiblen Begriff und zwar innerhalb der praktischen Erkenntnis annehmen muss, um die Totalität der Erkenntnis erklären zu können.

„Dieses handelnde Subjekt würde nun, nach seinem intelligibelen Charakter, unter keinen Zeitbedingungen stehen, denn die Zeit ist nur die Bedingung der Erscheinungen, nicht aber der Dinge an sich selbst. In ihm würde keine Handlung entstehen, oder vergehen, mithin würde es auch nicht dem Gesetze aller Zeitbestimmung, alles Veränderlichen, unterworfen sein: dass alles, was geschieht, in den Erscheinungen (des vorigen Zustandes) seine Ursache antreffe.“<sup>602</sup>

Die volle Unabhängigkeit des Subjektbegriffs, als ein intelligibler Grund, soll die Möglichkeit schaffen, einen Freiheitsbegriff einzuführen, der sich von dem empirischen Freiheitsbegriff unterscheidet.

Was Kant hier oben meint, ist eine Kausalität der Vernunft, die, weil sie intelligibel ist, als ein „Noumenon“ der Vernunft auftritt, denn „so würde dieses tätige Wesen, sofern in seinen Handlungen von aller Naturnotwendigkeit, als die lediglich in der Sinnenwelt angetroffen wird, unabhängig, und frei sein“<sup>603</sup>.

Dass Kant hier das Subjekt als den Ort der Begründung der Kausalität der Vernunft erklärt, zeigt, dass die transzendente Apperzeption und nicht eine empirische, die auf die sinnliche Wahrnehmung bezogen ist, die Funktion hat, die Erkenntnis als ein Ganzes zu vereinigen. Auf diese Funktion des Subjektes weist er in einem Brief an Jacob Sigismund Beck hin, wo er die Rolle der inneren Handlung betont:

„Wie (...) wie kann ein Innbegriff Complexus der Vorstellungen vorgestellt werden? Nicht durch das Bewußtseyn, dass er uns gegeben sey; denn ein Innbegriff erfordert Zusammensetzen (synthesis) des Mannigfaltigen. Er muß also (als Innbegriff) gemacht werden und zwar durch innere Handlung, die für ein gegebenes Mannig-

---

<sup>602</sup> Kant, I.: Kritik der reinen Vernunft, A 539/B 567.

<sup>603</sup> Kant, I.: Kritik der reinen Vernunft, A 541/B 569.

faltiges überhaupt gilt und a priori vor der Art, wie dieses gegeben wird, vorhergeht (...).<sup>604</sup>

In diesem Begriff der „Einheit der Apperzeption“, die Kant mit dem Begriff der inneren Handlung meint, sieht Kant den Ursprung aller Handlungen des Subjektes. Damit wird bei der Begründung des Erkenntnisbegriffs ein Freiheitsbegriff eingeführt, der Verstand mit der Vernunft verbindet, der im Subjekt a priori gesucht werden soll. Mit dem Idealbegriff, als die höchste Einheit, stellt die Vernunft den Begriff auf, im Sinne eines Bereitstellens. So gesehen kann man die am Anfang der „Transzendentalen Dialektik“ dargestellte Alternative über die Aufgabe des Vernunftvermögens nicht als ein „bloß subalternes Vermögen“ sehen. Die Handlung, die die Vernunft vermittelt ihrer transzendentalen Ideen ausübt, ist eine gemeinsame Handlung des Verstandes mit der Vernunft, aber mit Hilfe einer transzendentalen Handlung.

Mit der Funktion der Spontaneität des Denkens entsteht schon eine gewisse freie Handlung und damit eine Erkenntniseinheit aber noch nicht im Sinne einer transzendentalen Freiheit, weil dafür wir eine totale Unabhängigkeit der Zeit gefordert wird.

„Die Freiheit wird hier nur als transzendente Idee behandelt, wodurch die Vernunft die Reihe der Bedingungen in der Erscheinung durch das Sinnlich unbedingte schlechthin anzuheben denkt, dabei sich aber in eine Antinomie mit ihren eigenen Gesetzen, welche sie dem empirischen Gebrauche des Verstandes vorschreibt, verwickelt.“<sup>605</sup>

Danach hält Kant eine Begründung des Freiheitsbegriffs, im transzendentalen Sinne nur in Bezug auf die Idee der Freiheit, für möglich. Die Konsequenz dieser These für die Untersuchung ist, dass der praktische Begriff der Freiheit nur in einer Idee der Freiheit gegründet sein kann. Jetzt kann man den wiederholten Gedanken über die Freiheit im praktischen Verstande, wonach sie als die „Unabhängigkeit der Willkür von der Nötigung durch Antriebe der Sinnlichkeit“ definiert, nur als den Versuch betrachten, sie einerseits nicht als konkrete Bestimmung aufzustellen, und sie andererseits, vermittelt einer Tätigkeit des Subjektes von sich selbst, den Ursprung der Erkenntniseinheit begründen zu wollen.

Mit der Feststellung von Kant, dass nur vermittelt der Annahme eines intelligiblen Subjekts, das in der Lage ist, eine selbstbestimmte Handlung innerhalb des ganzen Erkenntnisprozesses auszuüben, verlagert sich nicht nur der Anfang des Erkennens, sondern auch der des Handelns in einem einzigen Ort des menschlichen Denkens. Damit aber macht er die Bestimmung der höchsten Erkenntniseinheit von der Selbstbestimmungsfunktion des Subjektes abhängig. Dies hat für die Bestimmung der Vollkommenheit zur Folge, dass die Selbstbestimmung des Subjektes als der Ursprung aller Vollkommenheit angesehen werden kann. Kant versucht den Begriff der Vollkommenheit, der aus der praktischen Erkenntnis zustande kommt, als eine Vollkommenheitsvorstellung darzustellen, die beide Vorstellungen des Ideals, nämlich als Prinzip des Erkennens und als Prinzip des Entstehens aller Vollkommenheit, verbin-

---

<sup>604</sup> Kant, I.: Brief vom 20.01.1792, AA, Bd. 11. Es soll aber auch bemerkt werden, dass die Betonung der Spontaneität der Handlung der Vernunft, schon in der Kritik der reinen Vernunft zu finden ist. Dort spricht er von einer „Handlung, die Synthesis des Mannfaltigen zur Einheit der Apperzeption zu bringen“ (B 145).

<sup>605</sup> Kant, I.: Kritik der reinen Vernunft, A 558/B 586.

det. Denn die Annahme eines intelligiblen Subjektes als ein „Noumenon“ im praktischen Sinne, bringt die Rezeptivität mit der Apperzeption des Subjektes zusammen<sup>606</sup>.

Die Art und Weise, wie Kant in einer Reflexion von einem vollkommenen menschlichen Leben spricht, zeigt bei diesem Vollkommenheitsbegriffs, dass es um ein Ideal geht, und zwar als ein Prinzip des Inneren des Menschen, weil es „aus einem innern Principio einen Zustand (seinen oder eines andern) anzufangen“<sup>607</sup> hat.

Es geht in der Untersuchung der theoretischen und praktischen Erkenntnis um die Bestimmung der Vollkommenheit des Subjektes als Vernunftwesen, das „Freiheit“ hat und zwar durch ein „sittliches Gesetz“. Denn nur ein solches Gesetz macht es Kant zufolge möglich, dass erst durch ein „sittliches Gesetz“ nicht eine Kette entsteht, die als Determination eines empirischen Gesetzes angesehen werden kann.

Der Idealbegriff bzw. Gottesbegriff als der Grund aller Vollkommenheiten, was Kant als Grund des Entstehens aller Vollkommenheit bezeichnet, ist im Subjekt als eine subjektive Erkenntnis und zwar als eine Idee, die sich nie vollständig verwirklichen kann, weil sie eine „begriffliche Idee“ ist. Dies hat aber große Konsequenz für den Gedanken der Suche nach einer Vollkommenheit, im Sinne eines Urwesens, das es außerhalb des menschlichen Denkens geben könnte. Denn damit bleibt die Gottesvorstellung als die höchste Erkenntniseinheit von der Annahme einer „ens extramundanum“ nicht verschont. D.h. sie wird durch die Voraussetzung eine unvermeidliche Supposition nicht eines Subjektes, sondern aller Wesen.

Es geht bei der Bestimmung der Erkenntnis als ein systematisches Ganzes der Vernunft von Kant um die Betonung des subjektiven, aber notwendigen Charakters der Gottesidee als der höchsten Erkenntniseinheit, die allgemein ist, weil jedes menschliche Wesen sich bei der Anwendung seines Denkvermögens in einer sehr schwierigen Lage befindet, so dass man es als eine Notlage betrachten kann. Es handelt sich um eine notwendige Voraussetzung, um überhaupt erkennen zu können, denn sonst gäbe es keine einheitliche Erkenntnis.

Die von uns vertretene These, dass der Gottesbegriff als das „perfectio Noumenon“ nicht im Sinne einer realen Existenz sondern als ein Prinzip des Erkennens verstanden werden kann, kann man in doppeltem Sinne verstehen.

Zuerst bedeutet dieses Prinzip, dass beim Erkennen der einzelnen Dinge eine Idee der Vollkommenheit im Sinne der Ganzheit der Erscheinungen der Welt vorausgesetzt werden soll. Denn Kant sieht einen Zusammenhang zwischen der Weltidee und der Gottesidee. Er sucht damit eine Ganzheit, in Bezug auf die regulative Anwendung: „Die dritte Idee der reinen Vernunft (...) als der einigen und allgenugsamen Ursache aller kosmologischen Erscheinungsreihen, ist der Vernunftbegriff von Gott“<sup>608</sup>. Was hinter diesem Begriff von Gott als Prinzip des Erkennens liegt, ist der

---

<sup>606</sup> Bei der Darstellung der „Transzendentalen Dialektik“ bezeichnet Kant die Einheit der Apperzeption und zwar die reine bzw. transzendente Apperzeption als den Grund jeder Verstandes- und Vernunftkenntnis: Jede „Verknüpfung“, die Handlung und die „Einheit des Bewußtseins“ enthält, ist als ein Produkt der Apperzeption zu betrachten, „welche vor allen Datis der Anschauung vorhergeht und worauf in Beziehung alle Vorstellung von Gegenständen allein möglich ist“. In Kant, I.: Kritik der reinen Vernunft A 107.

<sup>607</sup> Kant, I.: Reflexion 3855, AA, Bd.17.

<sup>608</sup> Kant, I.: Kritik der reinen Vernunft, A 685/B 713; Vgl. auch A 565 f./B 593.

Gedanke, wonach die Erkenntnis aller bedingten Gegenständen in der Welt und aller kosmologischen Erscheinungsreihen nach einem Grund bestimmt ist, der selbst als unabhängig und von höchster Vollkommenheit gedacht werden muss.

Dieses Prinzip aber hängt von einem noch höheren Prinzip ab, nämlich vom Prinzip des Entstehens aller Vollkommenheit.

In der Transzendental-Philosophie beschäftigt sich Kant im Grunde genommen nicht „(...) mit Gegenständen, sondern mit unserer Erkenntnisart von Gegenständen, sofern diese a priori möglich sein soll, überhaupt beschäftigt“<sup>609</sup>, was auf eine Vollkommenheit aller möglichen Vollkommenheiten hinweist.

Denn in diesem Satz nimmt Kant mit dem Verb „soll“ schon noch innerhalb der „transzendentalen Kritik“ etwas an, was er noch nicht in der Lage war zu beweisen, nämlich eine Einheit der Erkenntnis, ausgehend von einem praktischen Vernunftgebrauch, wo er die absolute Notwendigkeit aller Erkenntnis zu finden glaubt. Denn „Sollen“ steht im Gegensatz zu „Sein“ für einen notwendigen Grund, der sich nicht auf die Erfahrung bezieht und völlig unabhängig von der Zeit ist.

Dieser Begriff der Notwendigkeit betrifft eine Notwendigkeit, die Ansprüche sowohl auf die theoretische, als auch auf die praktische Erkenntnis hat: „Das Sollen drückt eine Art von Notwendigkeit und Verknüpfung mit Gründen aus, die in der ganzen Natur sonst nicht vorkommt“<sup>610</sup>. Damit wird die Notwendigkeit der höchsten Erkenntniseinheit nicht auf eine theoretische, sondern auf eine praktische Erkenntnis, d.h., auf das handelnde Subjekt bezogen. Es wird nicht an Verpflichtungen sondern an die formale Gegebenheit der menschlichen Vernunftstruktur gedacht.

Bezüglich des Gebrauchs unseres Vernunftvermögens und seine Bestimmungen bedeutet das „Soll“ nicht eine Pflicht gegenüber jedem denkenden Subjekt, sondern es bekräftigt vielmehr das, was die Vernunft notwendigerweise selbst aufstellt, und zum Tun auffordert. Dieses zu tun steht jedem Menschen frei, dies aber wäre nicht Freiheit, sondern Willkür<sup>611</sup>.

Die Einheit der Apperzeption mit dem Ideal als Grund aller Vollkommenheit gehört zu derselben Einheit, nämlich zu der Einheit der Selbstbestimmung des Subjektes, die die Rezeptivität des Objektes und die Spontaneität des reinen Denkens miteinander verbindet. Damit steht fest, dass der höchste Punkt aller menschlichen Erkenntnis nur als eine Selbstbestimmung des Subjektes aber niemals als eine Selbsterkenntnis zu verstehen ist, weil man dafür einen Beleg mittels einer sinnlichen Anschauung braucht, der aber, laut Kant, nicht sein kann.

Das Ideal als Grund aller Vollkommenheit, wie es in der „Dissertation von 1770“ steht, ist nur ein Prinzip des menschlichen Subjektes, und zwar ein Prinzip der

---

<sup>609</sup> Kant, I.: Kritik der reinen Vernunft, B 25.

<sup>610</sup> Kant, I.: Kritik der reinen Vernunft, A 547/B 575.

<sup>611</sup> Es handelt sich um eine Willkür des Subjektes, die aufgrund seiner Verbindung mit den Erscheinungen die Distanz zwischen den Menschen und den Tieren noch kürzer machen würde, denn diese Willkür hat „einen empirischen Charakter, der die (empirische) Ursache aller seiner Handlungen ist“. In Kant, I.: Kritik der reinen Vernunft, A 552/B 580.

praktischen Erkenntnis, wonach sich alle Erkenntnis aufgrund des Primats<sup>612</sup> der praktischen Erkenntnis<sup>613</sup> gegenüber der theoretischen richten soll, um „vollständig“ zu sein.

#### **4. Über die Beziehung der Einheit der Apperzeption auf das Vernunftideal**

Um den Zusammenhang der Einheit der Apperzeption auf die Vernunft und auf das Vernunftideal als die höchste Vernunfteinheit zu erklären, möchten wir daran erinnern, dass es sich um keine einfache Aufgabe handelt. Kant steht bei der Behandlung dieser Problematik vor derselben Schwierigkeit, auf die bereits die Vertreter der Rationaltheorie der Erkenntnis vor ihm gestoßen sind. Eines der Hauptprobleme dieser Erkenntnistheorie ist die Erkenntnis eines Gegenstandes in Bezug auf ein einheitliches Ganzes. In diesem Zusammenhang ist jede Phase der Erkenntnis (Sinnenerkenntnis, Verstandeserkenntnis und Vernunftenerkenntnis) als Teil ein und desselben Denkprozesses darzustellen, wobei jede Phase als eine komplementäre Funktion des gesamten Denkens betrachtet werden sollte. Die Verbindung aller dieser Erkenntnisformen erweist sich dabei als eine außerordentlich schwierige Aufgabe der transzendentalen Begründung der Erkenntnis.

Bei der Begründung jeder Phase der Erkenntnis ist es wichtig, dass jede dieser Erkenntnisphasen ein und demselben Denken angehört. Das Denken als ein Vereinheitlichungsprozeß kann nur durch ein Vermögen erklärt werden, das jede Stufe der Erkenntnis als notwendig verbunden erklärt werden kann. Diese Verhältnisse haben wir versucht in der Auseinandersetzung mit der Funktion der transzendentalen Einheit, der Apperzeption, zu erklären.

Bei der Darstellung der Ursprünge unserer Erkenntnis nach Kant, am Anfang dieser Untersuchung, sind wir mit den unterschiedenen Gegenständen konfrontiert, die uns innerhalb der menschlichen Erkenntnis gegeben werden können, nämlich die „Phänomene“ und die „Noumena“, die nach der „Dissertation von 1770“ zu zwei

---

<sup>612</sup> In der Kritik der praktischen Vernunft heisst es dann, dass „alles Interesse zuletzt praktisch ist und selbst das der spekulativen Vernunft nur bedingt und im praktischen Gebrauche allein vollständig ist“. In: Kant, I.: Kritik der praktischen Vernunft, AA Bd. V, S. 121.

<sup>613</sup> Bezüglich der Rolle der praktischen Philosophie bei der weiteren Untersuchung der Vernunfteinheit möchten wir noch hinzufügen, dass Kants Zusammenhang der Ausübung des moralischen Gesetzes mit der Realisierung des Sittlich-Guten, und darin besteht letzten Endes „das höchste Gut“ in der Welt zu realisieren:

„Dieses Prinzip der Sittlichkeit nun (...) erklärt die Vernunft zugleich zu einem Gesetze für alle vernünftige Wesen (...) so fern die der Handlungen (...) nach praktischen Principien a priori (denn diese haben allein diejenige Notwendigkeit, welche die Vernunft zum Grundsatz fordert) fähig sind. Es schränkt sich also nicht bloß auf Menschen ein, sondern auf alle endliche Wesen, die Vernunft und Willen haben, ja schließt sogar das unendliche Wesen als oberste Wesen als oberste Intelligenz mit ein. Im ersteren Falle aber hat das Gesetz die Form eines Imperativs (...) der kategorisch gebietet, weil das Gesetz unbedingt ist; das Verhältnis eines Willens zu diesem Gesetze ist Abhängigkeit (...) Verbindlichkeit (...) Nöthigung, obzwar durch bloße Vernunft und deren objectives Gesetz, zu einer Handlung (...). In der allergnugsamsten Intelligenz wird die Willkür als keiner Maxime fähig, die nicht zugleich objectiv Gesetz sein könnte, mit Recht vorgestellt, und der Begriff der Heiligkeit, der ihr um deswillen zukommt, setzt sie zwar nicht über alle praktische, aber doch über alle praktisch-einschränkenden Gesetze, mithin Verbindlichkeit und Pflicht weg. Diese Heiligkeit des Willens ist (...) eine praktische Idee, welche nothwendig zum Urbilde dienen muß, welchem sich ins Unendliche zu nähern das einzige ist, was allen endlichen vernünftigen Wesen zusteht (...)“ In: Kant, I.: Kritik der praktischen Vernunft, AA Bd. V, S. 32.

getrennten Welten gehören, die erst in der „Kritik der reinen Vernunft“ in einer engen Verbindung dargelegt werden können, so dass beide zur Begründung einer einheitlichen Erkenntnis beitragen können.

Aus der Untersuchung dieser beiden Begriffe und ihrer Zusammenhänge folgte, dass die „Phaenomena“ als Einheiten der Sinne zu verstehen sind. Die „Noumena“, als intelligible Begriffe, finden wir sowohl im Verstand als auch in der Vernunft. Sie unterscheiden sich dadurch, dass jene als Grenzbegriff des Verstandes und diese als Grenzbegriff der Vernunft verstanden werden. In beiden Fällen ist der „Noumenonbegriff“ für die Erkenntnis nicht „allein zulässig“<sup>614</sup> sondern auch „unvermeidlich“<sup>615</sup>.

Der Begriff des Ideals ist ein „Noumenon“ der reinen Vernunft. In der „Kritik der reinen Vernunft“ definiert Kant den Begriff des „Noumenons“, das in der intelligiblen Welt untersucht werden kann.

„Der Begriff eines „Noumenons“, d.i. eines Dinges, welches gar nicht als Gegenstand der Sinne, sondern als ein Ding an sich selbst (lediglich durch den 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.“<sup>616</sup>

Das Ideal ist ein „Noumenon“, das über unser menschliches Erkenntnisvermögen hinausgeht, d.h., transzendiert. Diese Transzendenz des Ideals ist wichtig, um den Gottesbegriff innerhalb der „Transzendentalen Dialektik“ zu erklären. Durch die kritische Untersuchung des Ontologischen Gottesbegriffs kommt Kant zu der kosmologischen Betrachtung, die ermöglicht, die Beziehung des „Noumenonbegriffs“ in Bezug auf die „Phaenomena“ als eine Totalität zu erklären. Damit wird eine Verbindung der Vernunft mit allen anderen Erkenntnisbegriffen ermöglicht, denn Kant kann mit diesem kosmologischen Gottesbegriff an der Spitze aller „Phaenomena“ der Welt, die Verhältnisse erklären, die über die Urteile des Verstandes hinausgehen. Ein zweiter Beitrag des kosmologischen Begriffs ist die Möglichkeit den transzendental theologischen Gottesbegriff zu behandeln.

Aus der Auseinandersetzung mit dem Gottesbegriff der transzendentalen Theologie entsteht eine Aporie, nämlich „(...) daß, wenn man voraussetzt, etwas existiere, man der Folgerung nicht Umgang haben kann, dass auch irgendetwas notwendigerweise existiere. (...). Dagegen mag ich den Begriff von einem Dinge annehmen, welchen ich will, so finde ich, daß sein Dasein niemals von mir als schlechterdings notwendig vorgestellt werden könne, und dass mich nichts hindere, (...) das Nichtsein desselben zu denken (...)“<sup>617</sup>.

Die Unmöglichkeit des Beweises des Gottesbegriffs führt innerhalb der „Kritik der reinen Vernunft“ zum Gedanke einer Aporie. Trotz dieser aporistischen Situation des Gottesbegriffs stellt Kant ihn als ein regulatives Prinzip dar, das sich in ein konstitutives Prinzip verwandelt.

---

<sup>614</sup> Kant, I.: Kritik der reinen Vernunft, B 311.

<sup>615</sup> Kant, I.: Kritik der reinen Vernunft, B 311.

<sup>616</sup> Kant, I.: Kritik der reinen Vernunft, B 310.

<sup>617</sup> Kant, I.: Kritik der reinen Vernunft, A 615/B 643.

Der Gebrauch des Gottesbegriffs durch eine Idealisierung, erlaubt es Kant von einem Punkt der Vernunftkenntnis zu sprechen, wo alle anderen Erkenntniseinheiten zusammen kommen können. Es handelt sich hier um einen Prozess des Denkens, der in der Vernunft seinen Endpunkt haben soll. Durch diesen Gottesbegriff als Ideal können die „Phaenomena“ in einem notwendigen Ganzen erklärt werden können. Es soll aber klar gemacht werden, dass die Spitzenposition des Gottesbegriffs innerhalb der Vernunft keine Kontroverse mit der Einheit der Apperzeption mit sich bringt. Denn Kant sucht mit jenem Begriff die Totalität des Denkens als ein dynamischer Prozeß zu erklären, während er mit dem Vernunftideal das Ziel des menschlichen Denkens erklärt.

Mit der Verwandlung des Gottesbegriffs innerhalb der „Transzendentalen Dialektik“ bis zum Begriff des Ideals, die Kant uns durch die Untersuchung der verschiedenen Gottesbetrachtungen liefert, nämlich in der Ontologie, Kosmologie und der Physikotheologie, stellt er den negativen Gebrauch des Gottesbegriffes dar, in dem die Gottesidee eine zentrale Rolle bei der Begründung der Gesamtheit der Erkenntnis spielt. Diese Ergebnisse haben Konsequenzen, nicht nur für die theoretische sondern auch für die praktische Vernunft. Denn mit der Einschränkung des Gebrauchs des Gottesbegriffs als Vernunftideal, innerhalb der theoretischen Erkenntnis, wird der Zugang zu allen anderen Bereichen des Vernunftgebrauchs geöffnet.

Dass Kant diese Möglichkeit schon innerhalb der „Transzendentalen Analytik“ erwähnt, deutet sein berühmter Satz über die Funktion des höchsten Wesens an, das alle andere Ideen der Vernunft miteinbeziehen soll.

„Das höchste Wesen bleibt also für den bloß spekulativen Gebrauch der Vernunft ein bloßes, aber doch fehlerfreies Ideal, ein Begriff, welcher die ganze menschliche Erkenntnis schließt und krönt, dessen objektive Realität auf diesem Wege zwar nicht bewiesen wird, aber auch nicht widerlegt werden kann, und, wenn es eine Moralthologie geben sollte, die diesen Mangel ergänzen kann, so beweiset alsdenn die vorher nur problematische transzendente Theologie ihre Unentbehrlichkeit, durch Bestimmung ihres Begriffs und unaufhörliche Zensur einer durch Sinnlichkeit oft genug getäuschten und mit eigenen Ideen nicht immer einstimmigen Vernunft.“<sup>618</sup>

Die Annahme des höchsten Wesens ist, laut Kant, für die gesamte Erkenntnis unverzichtbar. Es wird später ein Postulat, d.h., eine „conditio sine qua non“ der reinen praktischen Philosophie. Das eingetretene „Postulat“ ist ein Begriff, der sich hier von dem der Hypothese unterscheidet. Im Gegensatz zu dem Begriff der Hypothese, der mehr als eine Erklärung für die Existenz eines Zustandes bedeutet, ist der Begriff „Postulat“ in der „praktischen Philosophie“, als eine notwendige Bedingung der möglichen Erkenntnis zu verstehen.

Dieser Gottesbegriff kann, weil er allein ein Begriff der Vernunft ist, keine spontane Handlung auf andere Bereiche der Erkenntnis ausüben. Dieser Gottesbegriff umfasst die theoretische und die praktische Vernunftkenntnis.

Die Spontaneität aber, als das Privileg allein des Verstandes, kann nicht der einzige Grund sein, warum man annehmen sollte, dass das Ideal sondern die Einheit der Apperzeption alle anderen Einheiten der Erkenntnis umspannen kann.

---

<sup>618</sup> Kant, I.: Kritik der reinen Vernunft, A 641/B 669.

Diese Bemerkung ist desto wichtiger, weil Kant in der „Kritik der reinen Vernunft“ von zwei höheren Punkten der Erkenntniseinheit spricht, die aber nur eins sein können. Denn die verschiedenen Begriffe der Erkenntniseinheiten, die Kant mit der Sinnes -, Verstandes - und Vernunftkenntnis entwickelt, sollen dazu beitragen, ein einheitliches Denken auszumachen, mit dem wir die Welt der Erscheinungen nicht nur verstehen sondern begreifen können.

In diesem Zusammenhang ist eine weitere Klärung der Funktion des „Noumenonbegriffs“ wichtig, denn Kant verwendet ihn, um nicht nur die Verstandeseinheit sondern auch die Vernunfteinheit zu definieren. In der Vorrede „Kritik der Urteilskraft“ deutet Kant auf zwei Aspekte der Begrenzung und Ausrichtung der Vernunftideen hin.

In seiner Begrenzungsfunktion können die „Noumena“ ihre Wirkung sowohl auf die Sinnlichkeit als auch auf den Verstand ausüben. In beiden Fällen scheint ihre Funktion auf die empirischen Gegenstände allein begrenzt zu sein. Wenn wir aber den „Noumenonbegriff“ auf die Vernunftkenntnis anwenden, scheint er mehr ein „Noumenon“ im strengeren Sinne zu sein, denn er hat einen Bezug auf die Gesamtheit aller Gegenstände der möglichen Erfahrung. Die Allgemeinheit dieses Begriffs weist aber nur den regulativen Charakter der „Noumena“ der Vernunft nach, weil die eigentliche Verbindung aller Erkenntniseinheiten nicht regulativ sondern konstitutiv sein kann, kann die Vorstellung der „Transzendentalen Dialektik“, dass das Vernunftideal als der höchste Punkt sei, nicht die Beziehung des Verstandes auf die Vernunft betreffen.

Dass Kant das „ich denke“ als die reine Apperzeption, sowohl in der „Transzendentalen Analytik“, als auch in der „Transzendentalen Dialektik“ darlegt, spricht für die Fähigkeit eines „Noumenonbegriffs“ des Verstandes, nicht nur empirische, sondern auch ideale Begriffe umspannen zu können.

Der Gottesbegriff, als Ideal der Vernunft, gilt also auch als ein Prinzip, das für die praktische Erkenntnis wichtig ist.

Die Darlegung der Beziehung der Einheit der Apperzeption auf das Vernunftideal begründen wir damit, dass Kant das Ideal als eine Ursprungseinheit definiert, die als der tiefste und zugleich der höchste Punkt der „Kritik der reinen Vernunft“ gilt.

Dieser Abschnitt in der Untersuchung kann dazu beitragen, den von uns erwähnten Gedanken zu verdeutlichen, dass der Verstand und die Vernunft als zwei komplementäre Erkenntnisvermögen anzusehen sind, weil sie einem einheitlichen Denken angehören, obwohl sie verschiedene Funktionen innerhalb des Erkenntnisprozesses haben.

Mit der Darstellung der Einheit der transzendentalen Apperzeption setzt Kant eine Bewegung der Vereinheitlichung aller unserer Erkenntnis voraus, die die Vernunftkenntnis umfasst.

Es ist einfach zu bemerken, dass Kant bei der Definition der Einheit der Apperzeption und des Vernunftideals zwei Einheitsbegriffe einführt, die die höchste Erkenntniseinheit beanspruchen. Dies kann zur Verwirrung führen, wenn wir nicht genau auf den Zusammenhang der Definition beider Begriffe achten.

Der Begriff der Einheit der Apperzeption wird in der „Transzendentalen Analytik“ zuerst im Zusammenhang mit der Auseinandersetzung mit der Funktion des Verstandes als ihren Ursprungsort untersucht. Das Ideal stellt Kant in der „Transzendentalen Dialektik“ als einen Begriff der Vernunft dar:

„Das höchste Wesen bleibt also für den bloß spekulativen Gebrauch der Vernunft ein bloßes aber doch fehlerfreies Ideal, ein Begriff, welcher die ganze menschliche Erkenntnis schließt und krönt, dessen objektive Realität auf diesem Wege zwar nicht beweisen, aber auch nicht widerlegt werden kann.“<sup>619</sup>

Dass sich die Gottesidee innerhalb der Vernunft bis zur Vorstellung eines Vernunftideals umwandelt, bedeutet, dass sie hier verschiedene Formen annimmt, denen aber keine objektive Realität zugewiesen werden kann. Mit den Mitteln des bloß logischen Vernunftgebrauchs, wo die Vernunft eine „selbstständige Vernunft“ wird, kann man den Ursprung der transzendentalen Erkenntnis nicht vollständig erklären, denn es lässt sich ein Wesen als selbstständige Vernunft denken, indem alle, die Idee einschränkenden Bedingungen weglassen werden „lediglich um, unter dem Schutze eines solchen Urgrundes systematische Einheit des Mannigfaltigen im Weltganzen und vermittelt derselben den größtmöglichen empirischen Vernunftgebrauch möglich zu machen, indem ich alle Verbindungen so ansehe, als ob sie Anordnungen einer höchsten Vernunft wären, von der die unsrige ein schwaches Nachbild ist“<sup>620</sup>.

Der Vernunftbegriff kann aber sich auf seinen logischen Gebrauch verlassen. Die menschliche Vernunft nimmt auch einen Idealbegriff an, der eine Verbindung einer göttlichen mit einer menschlichen Vernunft ermöglichen könnte. Das Ideal als ein reales Ideal unterscheidet sich von anderen „Noumena“ und sogar von dem Ideal eines logischen Vernunftgebrauchs, weil er sich über den ganzen Bereich des Ideals erstreckt.

Das Denken eines realen Vernunftgebrauchs, durch ein reales Ideal, ist eine Denkvorstellung, die alle anderen Gottesideen übertrifft. Das reale Ideal bezieht sich auf die Einheit der Apperzeption und zwar als eine Beziehung einer Tiefe und einer Höhe des Denkens und wird durch den Verstand vermittelt.

In dieser Beziehung handelt es sich um ein Denken, das sich bei der Bestimmung der Vollendung der Gesamtheit der Erkenntnis in einem Notzustand befindet. Mit dem Ideal als das höchste „Noumenon“ Ideal wird bei der Begründung der gesamten Einheit ein „Noumenon“ eingeführt, durch das wir uns ein systematisches Ganzes der Welt vorstellen können. Hier kommt der Begriff des Verstandes in Frage, der als „die Einheit der Apperzeption in Beziehung auf die Synthesis der Einbildungskraft“<sup>621</sup> zu verstehen ist, denn vermittels dieser Synthesis wird die Verbindung des Verstandes mit der Vernunft begründet.

Die Einheit der Apperzeption ist hier der Oberbegriff, der den Verstand mit der Vernunft vereinigen kann.

---

<sup>619</sup> Kant, I.: Kritik der reinen Vernunft, A 641/B 669.

<sup>620</sup> Kant, I.: Kritik der reinen Vernunft, A 678/B 706.

<sup>621</sup> Kant, I.: Kritik der reinen Vernunft, A 119.

Die Einheit der Apperzeption ist kein statischer sondern ein dynamischer Punkt, der im Unterschied zum Ideal der Vernunft an der Spitze allen Denkens steht.

Dies belegt die „Kritik der reinen Vernunft“, die die Einheit der Apperzeption als die eigentliche Einheit aller Erkenntnis betrachtet:

„Also müssen wir diese Einheit (als qualitative § 12) noch höher suchen, nämlich in demjenigen, was selbst den Grund der Einheit verschiedener Begriffe in Urteilen, mithin die Möglichkeit des Verstandes, sogar in seinem logischen Gebrauch enthält“.<sup>622</sup>

Dass die Einheit, der Grund, sogar des logischen Gebrauchs sein kann, bedeutet, dass diese Einheit nicht der Kategorie der Einheit des Verstandes entsprechen kann sondern auch diese umfasst.

Mit dem Begriff „Grund“ meint Kant eine indirekte Beziehung eines Begriffes auf alle anderen. Danach ist die Einheit der Apperzeption keine Ursache, im Sinne einer letzten Ursache, sondern ein Grund, der aufgrund seiner Ursprünglichkeit a priori alle anderen Vorstellungen des Denkens begründet, die sich außerhalb des Denkens des Verstandes befinden.

Wenn wir aber die zwei Definitionen Kants bezüglich des höchsten Punkts der Einheit untersucht haben, stellen wir fest, dass wenn die „synthetische Einheit der Apperzeption als der „höchste Punkt“ angesehen werden soll „an den man allen Verstandesgebrauch, selbst die ganze Logik und nach ihr die Transzendentalphilosophie heften muss“, und wenn man gleichzeitig liest, dass das Ideal und die Vernunft des Ideals auch als der höchste Punkt anzusehen ist, bedeutet dies nicht, dass es zwei verschiedene höchste Punkte der Einheit gibt, sondern dass der eine die andere umspannen kann.

### **5. Über die Totalitätsansprüche des Ideals als „perfectio Noumenon“**

Nachdem wir uns mit den verschiedensten Zusammenhängen des Erkenntnisbegriffs von Kant zur Bestimmung der Funktion des Gottesbegriffs innerhalb der theoretischen Philosophie beschäftigt haben, kommen wir zu dem Schluss, dass die bekannte These der vorkritischen Philosophie von Kant, genauer gesagt die der „Dissertation von 1770“, wonach der Gottesbegriff als Ideal und noch mehr als „perfectio Noumenon“ eine doppelte Beziehung auf die menschliche Erkenntnis hat, und zwar als Grund des Erkennens und Grund des Entstehens von schlechthin aller Vollkommenheit und Konsequenzen für die Beziehung der theoretischen Vernunft auf die praktische Erkenntnis hat.

Es ist vielleicht der größte Beitrag des Gottesbegriffs der theoretischen Philosophie von Kant, dass er von der Subjektivität unseres Erkenntnisvermögens ausgeht. Denn wenn wir uns nochmals an den Begriff der „Vollkommenheit“ erinnern, stellen wir fest, dass Kant von Anfang an einen Begriff der absoluten Vollkommenheit denkt, der äußert subjektiv ist, und zwar in höherem Maße subjektiv als alle anderen behandelten Grundbegriffe der Kritik des reinen Verstandes und der Vernunft.

---

<sup>622</sup> Kant, I.: Kritik der reinen Vernunft, B 131.

Nicht nur in der „Dissertation von 1770“ sondern insbesondere auch in der Schrift „EmBG“ stellt er schon fundamentale Gedanken bezüglich des subjektiven Charakters eines Gottesbegriffs, der mehr als ein regulatives Prinzip in der menschlichen Erkenntnis ist.

Kant stellt in der „EmBG“ heraus, dass dem Gottesbegriff der Ontologie kein Gegenstand entsprechen kann, aber damit können wir eine Beziehung dieses Begriffs auf die Gegenstände der Welt finden.

Er fängt mit dem Begriff des „ens necessarium“ an, mit dessen Hilfe er zur Annahme der Vollkommenheit aller Dinge der Welt geführt werden kann.

Danach ist der Begriff „Vollkommenheit“ immer noch mit der Tradition der Schulphilosophie verbunden. Denn er bedeutet, dass jedem Ding ein Grad der Realität zukommt, der nicht durch eine nicht respective sondern durch eine absolute Vollkommenheit bestimmt wird. Danach ist Realität mehr mit dem Wesen der Dinge in Bezug auf ihre Sachhaltigkeit und innere Bestimmungen und Vermögen<sup>623</sup> zu verstehen.

Weil man aber nicht alles Reale in der Welt für vollkommen halten kann, deswegen weil sie alle sich widersprechen, zeigt er, dass man die Vollkommenheit außerhalb des Urteils aufsuchen muß. Denn die Vollkommenheit bedeutet mehr „eine Beziehung auf ein Wesen, welches Erkenntnis und Begierde hat“<sup>624</sup>.

Dies deutet darauf hin, dass es in der vorkritischen Zeit der Philosophie von Kant klare Hinweise gibt, dass die Vorstellung der Vollkommenheit mit einem Wesen zu tun hat, dass nicht nur Erkenntnis sondern auch Weisheit hat.

Es handelt sich hier um einen göttlichen Verstand, der sich nicht wie der menschliche Verstand verhält, denn während der letztere sich nach den Gesetzen der Natur richtet, ist jener ursprünglich.

Der Begriff der „Ursprünglichkeit“, mit dem wir uns auch hier in dieser Untersuchung auseinandergesetzt haben, beinhaltet ein Wesen, das das Vermögen besitzt, selbst Dinge hervorzubringen, weil es nicht nur Weisheit, sondern sogar Vollkommenheit hat, daher ist alles was es hervorbringt, gut.

Die Annahme eines solchen Wesens besagt aber zuerst, dass der menschlichen Natur, aufgrund seines göttlichen Ursprungs, eine gewisse Vollkommenheit nachgewiesen werden kann.

Es handelt sich hier um ein „Noumenon“, das innerhalb der „Kritik der reinen Vernunft“ als Welterkenntnisgrund zu verstehen ist.

Die Untersuchungen der Transzendentalen Analytik und Dialektik stellen die Grundpositionen der kritischen Philosophie dar, mit denen Kant einen „Noume-

---

<sup>623</sup> In der Schrift *Monadologie* von Leibniz § 41, stellt man einen engen Zusammenhang des Vollkommenheitsbegriffs von Kant zu dem Schulphilosophie-Begriff: „La perfection n'étant autre chose que la réalité positive“. In: Leibniz, G. W.: *Monadologie*, Philosophische Schriften, hg. von Hans Heinz Holz, 7 Bände, Darmstadt 1985, Bd. I, § 41.

<sup>624</sup> Kant, I.: *EmBG*, A 45,46.

nonbegriff“ im Sinne eines vollkommenen „Noumenons“ zu begründen versucht, der alle sinnlichen und übersinnlichen Begriffe in ‚der Vorstellung eines Ganzen umfassen kann.

Der Gottesbegriff innerhalb der „Kritik der reinen Vernunft“ wird so weit idealisiert bis das Vernunftideal als eine Verbindung der Gesamtheit aller menschlichen Erkenntnis und allen Handelns in der Vorstellung eines absoluten Ganzen umgewandelt wird. Dabei wird das Ideal als eine vollendete Einheit angesehen, obwohl es nur innerhalb der intelligiblen Welt angehört. Es bleibt die Frage, ob es Kant in der „Kritik der reinen Vernunft“ gelingt, eine solche vollendete Einheit zu erklären.

In der zweiten Auflage der „Kritik der reinen Vernunft“ stellt Kant die Vorstellung eines Ganzen aller „Phaenomena“ der Welt als eine notwendige Bedingung zur Erkenntnis eines einzelnen Dinges dar. Dies gilt als ein wichtiges Element seiner Transzendentalphilosophie, weil dadurch sowohl die theoretische als auch die praktischen Philosophie bestimmt wird.

„Nicht Eigendünkel, sondern bloß die Evidenz, welche das den mindesten Elementen bis zum Ganzen der reinen Vernunft und im Rückgänge vom Ganzen (denn auch dieses ist für sich durch die Endabsicht derselben im Praktischen gegeben) zu jedem Teile bewirkt, indem der Versuch, auch nur den kleinsten Teil abzuändern, sofort Widersprüche, nicht bloß des Systems, sondern der allgemeinen Menschenvernunft herbeiführt, berechtigt mich zu diesem Vertrauen.“<sup>625</sup>

Es handelt sich nicht nur um die jetzigen sondern auch um die zukünftigen Gegenstände, daher der Ausdruck „die Endabsicht derselben im Praktischen gegeben“, die mit einem „Noumenon“ als Subjekt zu tun hat, das verwirklicht werden soll.

Das „Noumenon“ des praktischen Vernunftgebrauchs als ein „Noumenon“, das zum „perfectio Noumenon“ aufstrebt, ist dasselbe des theoretischen. Dies zeigt Kant, wenn innerhalb der „Transzendentalen Dialektik“ der „Kritik der reinen Vernunft“ wenn er von verschiedensten Zweckmäßigkeiten der Vollkommenheiten redet, die über die Grenze der Vernunftideen als „Noumena“ der Vernunft in spekulative Vernunft über ihre regulativen Funktionen hinausgehen.

Die Vorstellungen der Vollkommenheiten, nämlich die in Gott gegründeten Vollkommenheiten der Natur, stellt er zuerst im Zusammenhang der Bestimmung der Einheit der Erfahrung dar, die ein systematisches Ganzes der sinnlichen Gegenstände beinhaltet.

---

<sup>625</sup> Kant, I.: Kritik der reinen Vernunft, B XXXVIII. Diese Stelle der Kritik der reinen Vernunft ist wichtig, weil eben an dieser Stelle Missverständnissen innerhalb der Transzendentalen Ästhetik und Analytik entstehen können. In der „Transzendentalen Dialektik“ erklärt er in diesem Zusammenhang hinzu: „Allein in der Darstellung ist noch viel zu tun, und hierin habe ich mit dieser Auflage Verbesserungen versucht, welche teils dem Missverständnisse der Ästhetik, vornehmlich dem im Begriffe Zeit, teils der Dunkelheit der Deduktion der Verstandesbegriffe, teils dem vermeintlichen Mangel einer genugsamen Evidenz in den Beweisen der Grundsätze des reinen Verstandes, teils endlich der Missdeutung der der rationalen Psychologie vorgerückten Paralogismen abhelfen sollen“. In: Kant, I.: Kritik der reinen Vernunft, B XXXVIII.

Wenn wir den Begriff der Vollkommenheit der früheren Schriften mit denen der „Kritik der reinen Vernunft“ vergleichen, stellen wir fest, dass er sich von jenen verabschiedet, insbesondere was den Ursprung des Begriffs betrifft.

„Vollständige zweckmäßige Einheit ist Vollkommenheit (schlechthin betrachtet)“<sup>626</sup>.

Danach beruht der oben genannte Begriff der Vollkommenheit nicht mehr auf etwas außerhalb des menschlichen Denkens, sondern auf etwas des Erkenntnisvermögens selbst.

Der Begriff des „unbedingten Urwesens“ der „Kritik der reinen Vernunft“ kann nur als eine Idee der Vernunft gelten, dem die höchste Vollkommenheit zugeschrieben werden soll. Damit wird die Weltvollkommenheit nicht mehr als ein Begriff der natürlichen Theologie sondern ein transzendentaler Begriff betrachtet, der dazu dient, unsere Erkenntnis der Welt als zu einem System gehörig zu verstehen.

Vollkommenheit, bemerkt er, können wir „in dem Wesen der Dinge (...) mithin in allgemeinen und nothwendigen Naturgesetzen finden“<sup>627</sup>.

Indem er eine Beziehung der Vollkommenheit in dem Wesen der Dinge selbst herausstellt, sieht Kant den Gottesbegriff in Verbindung mit dem regulativen Gebrauch der Vernunftideen. Dies wird deutlich, wenn er die Gottesidee als diejenige sieht, die alle anderen Ideen und Gründe der Erkenntnis zusammenfassen kann.

Mit der Annahme der Gottesidee als den obersten Grund aller anderen Ideen, der unabhängig von aller anderen möglichen Ideen ist, betrachtet Kant eine Vollkommenheit nur als eine notwendige Vorstellung, die alle anderen bedingt. Sie spielt eine notwendige Aufgabe bei der Systematisierung der „Phaenomena“ der Welt.

Notwendig ist sie aber nicht, um etwas zu verstehen sondern um etwas zu begreifen. Dies entspricht einem der Ziele, die sich Kant in der „Einleitung“ der ersten Auflage der „Kritik der reinen Vernunft“ gesetzt hat. Gerade in der Erkenntnis der Vernunft, „(...) welche über die Sinnenwelt hinausgehen, wo Erfahrung gar keinen Leitfaden, noch Berichtigung geben kann, liegen die Nachforschungen unserer Vernunft, die wir der Wichtigkeit für weit vorzüglicher, und ihre Endabsicht für weit erhabener halten als alles, was der Verstand im Felde der Erscheinungen lernen kann, wobei wir, sogar auf die Gefahr zu irren, eher alles wagen, als daß wir so angelegene Untersuchungen aus irgend einem Grunde der Bedenklichkeit, oder aus Geringschätzung und Gleichgültigkeit aufgeben sollten“<sup>628</sup>.

Erst am Ende der „Transzendentalen Dialektik“ gibt es Hinweise auf den Versuch, ein absolutes bzw. ein „perfectio Noumenon“ zu finden, das unabhängig von dem Wesen der Dinge ist und mit den Gesetzen und Prinzipien der theoretischen Erkenntnis nicht vollständig gerechtfertigt werden kann.

Der Gottesbegriff, obzwar ein „fehlerfreies Ideal“<sup>629</sup>, hat mit dem Gottesbegriff der praktischen Vernunft, die auf eine Vollkommenheit hindeutet, viel zu tun. Die

---

<sup>626</sup> Kant, I.: Kritik der reinen Vernunft, A 694/B 722.

<sup>627</sup> Kant, I.: Kritik der reinen Vernunft, A 694/B 722.

<sup>628</sup> Kant, I.: Kritik der reinen Vernunft, A 3.

<sup>629</sup> Kant, I.: Kritik der reinen Vernunft, A 641/B 669.

praktische Philosophie, in der Kant das handelnde Subjekt als ein „Noumenon“ untersucht, enthält gewisse Erkenntnisse, durch die moralische Qualitäten Gottes in Zusammenhang gebracht werden können. Indem Kant innerhalb der „Dissertation von 1770“ in Paragraph 9 von einem Gottesbegriff als Ideal der Vollkommenheit spricht, setzt er die Partikel „zugleich“ als Ausdruck einer gemeinsamen Funktion dieses zweifachen Gottesbegriff denn als „der Grund des Erkennens“ ist Gott, „zugleich der Grund des Entstehens von schlechthin aller Vollkommenheit“. Kant erklärt in der „Kritik der reinen Vernunft“ nicht wie die Einheit beider Vollkommenheitsbegriffe gegeben sein kann, aber er zeigt, dass die Aufgabe der praktischen Vernunft, aus der alle Moralprinzipien entstehen sollen, auch die Grundlage der spekulativen Vernunft ist.

Indem er im spekulativen Vernunftgebrauch die Gottesidee als ein Prinzip der höchsten Vollkommenheit und Einheit der Welt betrachtet, stellt er sie auch als eine Vorstellung des Ziels aller Naturkenntnis dar. Damit aber setzt er eine andere Bedingung voraus, die zum praktischen Vernunftgebrauch gehört, nämlich die Freiheit.

Mit dem Begriff der Freiheit haben wir nun die drei Hauptvernunftideen, durch die höchste Idee in einem Begriff der Vollkommenheit als eine Ganzheit im Sinne der höchsten Einheit. Denn in diesem Begriff ist die Idee der Seele, Freiheit und Gott vorhanden. Die systematische Einheit, die dadurch zustande kommt, betrifft nicht mehr die Frage, was kann ich erkennen, sondern was soll ich tun. Diese Einheit endet aber nicht dabei, weil der Gottesbegriff als Ideal der praktischen Vernunft ein Ideal bleibt, das nach einer vollendeten Einheit von Sinnenwelt und Intelligiblen Welt strebt.

In diesem Zusammenhang bemerkt Reibenschuh, dass diese Einheit nicht im Sinne eines Objekts in der Zeit sondern als eine „unendliche Aufgabe“<sup>630</sup> angesehen werden sollte.

---

<sup>630</sup> Vgl. hierzu: Gernot Reibenschuh(1997), S. 137.

## **VII. Abschließende Bemerkungen über die Funktion des Gottesbegriffs als den höchsten Einheitspunkt der theoretischen Erkenntnis**

In den vorangegangenen Kapiteln haben wir feststellen können, dass die Darstellung der Funktion des Gottesbegriffs innerhalb der theoretischen Erkenntnis in Kants Gotteslehre damit zu tun hat, dass die Erkenntnis als ein Ganzes der Sinne, des Verstandes und der Vernunft angesehen werden soll, wobei von Anfang an eine gemeinsame Einheitsvorstellung vorausgesetzt werden muss, da man sonst in der transzendentalen Erkenntnistheorie nicht von einer einheitlichen Erkenntnis reden kann.

Man kann in diesem Sinne den „Noumenonbegriff“, der am Ende der Darstellung der theoretischen Erkenntnis in der „Kritik der reinen Vernunft“ auch als ein Gottesbegriff auftritt, als einen intelligiblen Begriff ansehen, der durch seine Umwandlung die vollständige Einheitserkenntnis erklären kann, weil er auf allen Stufen der Bildung des Ganzen der Erkenntnis wirkt, indem er alle Begriffe der Erkenntnis in einem Grund-Folge-Verhältnis verbinden kann.

Dies können wir bei der Darstellung der Voraussetzungen des Begriffs der wahren Erkenntnis innerhalb der „Dissertation von 1770“ schon bemerken, weil aus der Diskussion der Unterscheidung der Begriffe des Sensiblen und des Intelligiblen folgt, dass, obwohl man innerhalb der Sinne nicht von einer objektiven Erkenntnis und allgemeinen Erkenntnis sprechen kann, die Gegenstände der sinnlichen Erkenntnis, nämlich die „Phaenomena“ aufgrund der Wirkung der intelligiblen Gegenstände auf die Sinnlichkeit, nur durch die „Noumena“ hervorgebracht werden können.

Obwohl Kant in der „Dissertation von 1770“, aber auch in der „Kritik der reinen Vernunft“, die Begriffe des „Phaenomenons“ und „Noumenons“ als zwei gegensätzliche Begriffe darstellt, macht er deutlich, dass die „Phaenomena“ nur zur Bildung eines Ganzen der sinnlichen Erkenntnis beitragen können. Raum und Zeit werden auch als „Phaenomena“ bezeichnet, weil sie ein ursprüngliches Ganzes des Äußeren und der inneren Sinne bilden können. Denn durch sie werden alle anderen „Phaenomena“ der sinnlichen Welt umfasst.

Die Vorstellung eines realen Ganzen der Erkenntnis mittels des Raumes, bedeutet nicht, dass reale Gegenstände erkannt werden können, sondern dass trotz des subjektiven Charakters von Raum, aber auch von Zeit sie als formende Sinnlichkeit allein betrachtet werden können. Dadurch kann nur ein Weltzusammenhang von möglichen Gegenständen der Erfahrung gebracht werden.

Dies aber gelingt erst bei der Bildung eines Ganzen, der Sinnlichkeit, mit dem Verstand.

Dem Weltzusammenhang, der mittels Raum und Zeit gebildet wird, kann man weder Objektivität noch Allgemeinheit zusprechen, denn dies betrifft nur eine Erkenntnis, die von der Sinnlichkeit jedes Subjektes abhängt. Die Einführung des Begriffs des „Noumenons“ bei der Begründung der wahren Erkenntnis zeigt, dass Kant zuerst die Erklärung der Erkenntniseinheit im Verstand sucht.

Aus der Untersuchung ergibt sich, dass beim Versuch die Erkenntniseinheit innerhalb des Verstandes zu erklären, nicht nur die formalen Verhältnisse, sondern die realen Verhältnisse berücksichtigt werden müssen, denn in einem Erkenntnisbegriff, wie in dem kantischen, kommen nur die Erscheinungsgegenstände in Betracht.

Wenn Kant in der „Dissertation von 1770“ Raum und Zeit als Grund der sinnlichen Welt bezeichnet, möchte er zuerst darauf hinweisen, dass beide Grund aller empirischen Gegenstände sind, nicht aber, dass sie als Grund aller Gründe der Erkenntnis auftreten können.

Denn bei der Darstellung des Begriffs des „Noumenons“ in der „Kritik der reinen Vernunft“, den er in der „Dissertation von 1770“ einführt, zeigt sich, dass ein Ganzes der Welt im Sinne aller möglichen Gegenstände der Erkenntnis mittels des „Phaenomenonbegriffs“ nicht gerechtfertigt werden kann.

Der „Noumenonbegriff“ ergibt sich weder als „bloße Materie“ noch als „transzendentaler Gegenstand= X“. Denn mit dem Begriff „bloße Materie“ bzw. die „transzendente Materie“ bezeichnet Kant eine Allgemeinheit in Bezug auf die „bloße Sinnlichkeit“, d.h. vom Verstand abstrahiert. Es handelt sich hier um eine innere Abgrenzung unserer Sinnenwelt als eine phaenomenale Ganzheit. Der „transzendente Gegenstand“ ist dem „Noumenonbegriff“ näher, weil er ein Produkt des Verstandes ist, aber er unterscheidet sich auch von diesem aufgrund seines kategorialen Ursprungs. Denn der „transzendente Gegenstand= X“ stellt einen „leeren“ Grenzbegriff in unserem reinen Verstand dar, der dem formalen Objekt gegenübersteht. Er bildet eine Einheit des Objekts „überhaupt“, die auch als die Einheit des „Ich“, d.h. der „reinen Apperzeption“<sup>631</sup> betrachtet wird.

Mit dem „Noumenonbegriff“ hat Kant eine Ganzheitsvorstellung des Verstandes, die Anspruch sowohl auf reine Sinnlichkeit als auch auf reinen Verstand hat. Damit kann Kant das „Noumenon“ als eine Allgemeinheit intelligiblen Ursprungs darstellen, die als eine Vereinigung von Sinnlichkeit und Verstand gelten kann. Denn sie verbindet alle Gegenstände, die in der empirischen Welt gegeben werden können. D.h. dieser „Noumenonbegriff“ des Verstandes kann als Grenzbegriff nur eine Ganzheit von Gegenständen der Welt, nämlich der möglicher Erfahrung, sein. Das „Noumenon“ als ein bloßer Grenzbegriff gilt dann als ein problematischer Begriff, weil er als ein nicht-kategorialer strukturierter Gegenstand verstanden werden kann.

Kant definiert in der „Kritik der reinen Vernunft“ den „Noumenonbegriff“ als einen problematischen Begriff, im positiven verstanden, und damit eine der wichtigsten Eigenschaften dieses Begriffs, weil er nur als ein Begriff eines nicht-kategorialen Gegenstandes angesehen werden kann. Er ist ein Produkt des reinen Intellektums, weil wir auf ihn keine sinnliche Anschauung legen können und von ihm nur einen negativen Gebrauch machen können. Er stellt eine Allgemeinheit innerhalb der „Phaenomena“ dar, die die Grenze zwischen den Gegenständen der sinnlichen Welt und den nicht-sinnlichen Gegenständen setzt.

Die Ergebnisse der Darstellung des Gottesbegriffs im EmBG zeigen, dass, indem der Gottesbegriff nicht als ein „omnitudo realitatis“ gelten kann, weil er nicht ein Prädikat, sondern die absolute Position eines Dinges darstellt, kann Kant ein Verhältnis des

---

<sup>631</sup> Kant, I.: Kritik der reinen Vernunft, A 108.

Gottesbegriffs auf das Urteil bzw. auf die Gegenstände der sinnlichen Welt hinweisen. Diese Gegenstände werden innerhalb eines Subjekt-Prädikats-Verhältnisses bestimmt, nämlich als eine Grund-Folge-Beziehung.

Erst durch die Wirkung des „Noumenonbegriffs“ als ein Grenz- und Formbegriff der spekulativen Vernunft, versucht Kant eine Ganzheit der gesamten menschlichen Erkenntnis zu begründen, die aber nicht im Sinne des Ganz-Teil-Verhältnisses verstanden werden kann.

Der bekannte Satz der Reflexion 5299, wonach Gott nicht als ein Ganzes angesehen werden kann, bestreitet trotz seiner Radikalität als ein Versuch alle Bedeutungen der Ganzheit, die sich auf Raum-Zeit-Verhältnisse beziehen, nicht, sondern lehnt mehr eine unmittelbare Beziehung der Gegenstände in Raum und Zeit zum Gottesbegriff ab. Denn indem die Grund-Folge-Beziehung auch als eine gewisse Art von Ganzheit betrachtet werden kann, bleibt die Betrachtung des Gottesbegriffs als eine Ganzheit aller Ganzheiten als eine Kritik an der traditionellen Metaphysik, in der die Verhältnisse in Raum und Zeit als reale Verhältnisse in der Welt betrachtet werden, in der der Gottesbegriff als die Vorstellung einer Totalität der Dinge der Welt zu verstehen ist.

Die Auseinandersetzung mit dem Begriff der Einheit, beginnend mit der des empirischen Gegenstandes (Phaenomenon), ermöglicht die Trennung der Einheit der bloßen Sinnlichkeit von der Verstandeseinheit, die durch die Kategorien zustande gebracht wird. Dadurch kann Kant auch feststellen, dass der Versuch des Verstandes das „Noumenon“ als eine Ganzheit der Phaenomena zu begründen, scheitert, weil diese Ganzheit nicht als absolut notwendig betrachtet werden kann. Was damit geschaffen wird, ist das Denken an einen „leeren Raum“.

Kant hofft zuerst, dass eine Allgemeinheit bzw. Einheit der spekulativen Vernunft eine wahre Erkenntnis rechtfertigen kann und zwar durch ein formal-logisches Vernunftvermögen. Dies belegt seine Fragestellung am Anfang der „Transzendentalen Dialektik“, wo er sich fragt, ob die gesuchte Einheit der Vernunft entweder durch ein formales oder durch ein transzendentes Vernunftvermögen begründet werden kann. Die Beantwortung dieser schwierigen Frage erreicht er erst, nachdem er alle Widersprüche, in die die Vernunft verwickelt ist, auflöst, wenn er nämlich die Einheit der Erkenntnis zu erklären versucht.

Daher war für uns sehr wichtig die formal-logische Struktur des Vernunftvermögens darzustellen, denn dies ergibt, dass aufgrund der Beziehung der Vernunft auf den Verstand, nämlich durch reine Begriffe, man zuerst annehmen kann, dass ein logischer Gebrauch der Vernunft bei der Begründung der Vernunfterkennnis unverzichtbar ist. Weil aber das bloße logische Verfahren der Vernunftbegriffe nur eine subjektive Einheit erklären kann, wird später klar, dass die spekulative Vernunft als ein regulatives Vermögen betrachtet werden soll, denn ein solches Vermögen bringt uns der gesuchten höchsten Einheit näher. Ein transzendentes Vermögen gebraucht transzendente Begriffe, die Kant „transzendente Ideen“ nennt. Erst durch solche Begriffe kann man eine zusammenhängende, systematische Erkenntnis rechtfertigen. Dies aber bleibt eine Aufgabe der Vernunft, die kein Ende erreicht, weil dies in der „Zeit“ nicht möglich ist.

Kant stellt fest, dass die transzendentalen Ideen aufgrund ihrer begrifflichen Natur keine anderen Prinzipien der Vernunftseinheit sind. Sie unterscheiden sich von denjenigen erwähnten Vorstellungen der Verstandeseinheit, denn jene beziehen sich auf die „Phaenomena“ mittels Begriffen, diese aber hingegen beziehen sich auf sinnliche Anschauungen mittels der Kategorien.

Die transzendentalen Ideen haben eine entscheidende Funktion bei der weiteren Bestimmung der Vernunftseinheit als ein Ganzes der Erkenntnis, weil sie als Vernunftbegriffe angesehen werden. Diese Vernunftbegriffe sind diejenigen Erkenntnisbegriffe, die „alle Erfahrungserkenntnis durch eine absolute Totalität der Bedingungen“<sup>632</sup> bestimmen können.

Die Vorstellung der Vernunftseinheit besteht im Begriff „von der Totalität der Bedingungen zu einem gegebenen Bedingten“. Dieser Begriff des „Unbedingten“ ist was Kant später den transzendentalen „Gegenstand in der Idee“<sup>633</sup> nennt. Diese Bezeichnung entspricht dem Gedanken, dass es sich hier um eine Einheit formalen Charakters handelt, als Produkt des Vorstellens des Verfahrens der Vernunft. D.h. hier haben wir es mit einer Einheitsvorstellung als einem Formbegriff zu tun. Durch diese Vorstellung der Einheit entsteht eine neue Bestimmung des „Noumenonbegriffs“, denn er wird nicht nur als Grenzbegriff sondern auch als Formbegriff angesehen, der dazu dient, eine „systematische Einheit“ der Naturerkenntnis zu bilden.

Der Versuch, die objektive Gültigkeit dieser „transzendentalen Idee“ zu beweisen, trägt aber dazu bei, sie als subjektive Vernunftbegriffe darzustellen, die eine grundsätzliche Unterscheidung vom Verstandesbegriff macht, da diese „konstitutive“, jene aber regulative Begriffe der Erkenntnis genannt werden. Es gibt aber aus der Unmöglichkeit eines Beweises der objektiven Gültigkeit der transzendentalen Vernunftideen auch einen wichtigen Schritt bezüglich der Suche der höchsten Einheit, denn die Annahme, „ob etwas meiner Vernunft als ein Gegenstand schlechthin, oder nur als ein Gegenstand in der Idee“<sup>634</sup> gegeben werden kann, führt zum Gedanken, dass mit dem Mittel der spekulativen Vernunft nur das Zweite in Frage kommen kann, nämlich einen Vernunftgegenstand ansehen zu müssen, aber im Sinne „eines Schemas, dem direkt kein Gegenstand, auch nicht einmal hypothetisch zugegeben wird, sondern welches nur dazu dient, um andere Gegenstände, vermittelt der Beziehung auf diese Idee, nach ihrer systematischen Einheit, mithin indirekt uns vorzustellen“<sup>635</sup>.

Die Konsequenz einer solchen Annahme wäre, dass die Vernunft mittels der transzendentalen Vernunftideen nur in Besitz eines Schemas ist, mittels dessen die Idee einer höchsten Einheit hervorgebracht werden kann. Dies ist aber eine Vorstellung eines „Noumenons“ in positiver Bedeutung, die aber nicht bedeutet, dass die Vorstellung vom „Gegenstand in der Idee“ mit dem „Noumenon in negativer Bedeutung“ in einen Widerspruch geraten ist. Denn die doppelte Funktion, die der „Noumenonbegriff“ innerhalb der Vernunft spielen soll, erklärt diesen scheinbaren Widerspruch. Dass das „Noumenon“ in der „Transzendentalen Dialektik“ sowohl als „Grenzbegriff“ und auch als Form der systematischen Einheit dargestellt werden kann, bedeutet, dass dieser „Noumenonbegriffs“ aufgrund seiner positiven Bedeu-

---

<sup>632</sup> Kant, I.: Kritik der reinen Vernunft, A 327/B 384.

<sup>633</sup> Vgl. I. Kant: Kritik der reinen Vernunft, A 690/B 698.

<sup>634</sup> Kant, I.: Kritik der reinen Vernunft, A 670/B 698.

<sup>635</sup> Kant, I.: Kritik der reinen Vernunft, A 670/B 698.

tung und seines negativen Gebrauchs eine umfangreichere Einheit als jede andere darstellt. Denn beide scheinen mehr demselben theoretischen Vernunftgebrauch zu entsprechen.

Wenn Kant davon ausgeht, dass der „Noumenonbegriff“ als ein Grenzbegriff dazu dient, „Anmaßungen der Sinnlichkeit“ abzuwehren, weil er leeren Raum schaffen kann, richtet sich diese Funktion auf das transzendente Objekt der regulativen Ideen, die zur Ausrichtung des Verstandes<sup>636</sup> verwendet werden

Mit der oben genannten Vorstellung des „Noumenons“ als Grenzbegriff und als Formbegriff, setzt sich Kant noch intensiver innerhalb des „Anhangs zur Transzendentalen Dialektik“ auseinander. An dieser Stelle der „Kritik der reinen Vernunft“ geht er von dem regulativen Charakter der Vernunftideen aus, um in seinem ersten Teil die „Kohärenz“ der wahren Erkenntnis nachzuweisen. In einem zweiten Teil untersucht er die Grenze der natürlichen Dialektik, wobei er versucht, die Vollständigkeit und die höchste Einheit der Erkenntnis zu begründen.

Die transzendentalen Vernunftideen als „Noumena“ der Vernunft haben eine gemeinsame Aufgabe, wenn es darauf ankommt, die höchste Einheit der Erkenntnis zu erklären. Aber jede von ihnen leistet auch einen eigenen Beitrag bei der Bildung eines notwendigen Zusammenhangs der gesamten Erkenntnis. Der Versuch von Kant das Systematische der Erkenntnis, d.h. den Zusammenhang derselben aus einem Prinzip zu begründen, ist nichts anderes als ein Versuch, jeden Teil eines Ganzen der Erkenntnis so darzustellen, dass man dieses Ganze als einen kohärenten Zusammenhang aller beteiligten Teile, und zwar „a priori“, verstehen kann.

Dass dieser Zusammenhang aller beteiligten Teile eines Ganzen „a priori“ sein muss, soll zeigen, dass es sich hier nicht um „bloß zufälliges Aggregat, sondern ein nach notwendigen Gesetzen zusammenhängendes System“<sup>637</sup> handelt. Dieses Ganze unterscheidet sich von allen erwähnten Ganzheitsbegriffen des Verstandes, das auch als a priori betrachtet werden kann, weil diese nur relativ a priori sind, denn sie betreffen nur die Gegenstände der sinnlichen aber nicht der übersinnlichen Welt.

Die Ganzheiten, die mittels der transzendentalen Vernunftideen gebildet werden, stellen trotz der Erweiterung der Erkenntnisganzheit nur ein systematisches Ganzes der Naturerkenntnis dar. Damit wird weder eine Ganzheit der Erkenntnis a priori innerhalb der einzelnen Wissenschaften noch ein System des Ganzen aller Wissenschaften erreicht. Die Prinzipien, die aus den transzendentalen Vernunftideen zustande kommen, tragen aber auch dazu bei, die höchste Einheit näher zu bestimmen, denn obwohl sie nur als regulative Prinzipien der Erkenntnis auftreten können, indem sie ein logisches System bilden, führen sie zur „Idee des Maximums der Abteilung und der Vereinigung der Verstandeserkenntnis in einem Prinzip“<sup>638</sup>, das nicht nur formal logisch sein kann.

Wenn Kant behauptet „(...) das Größte und absolut Vollständige lässt sich bestimmt gedenken, weil alle restringierenden Bedingungen, welche unbestimmte Mannigfaltigkeit geben, weggelassen werden“<sup>639</sup>, bezieht sich dies sicherlich auf die „Gottes-

---

<sup>636</sup> Kant, I.: Kritik der reinen Vernunft, A 323/B 380.

<sup>637</sup> Kant, I.: Kritik der reinen Vernunft, A 645/B 673.

<sup>638</sup> Kant, I.: Kritik der reinen Vernunft, A 665/B 693.

<sup>639</sup> Kant, I.: Kritik der reinen Vernunft, A 665/B 693.

idee“. Denn um die größte systematische Einheit im empirischen Gebrauche unserer Vernunft zu erhalten, muss man davon ausgehen, dass es einen göttlichen Grund gibt. Dieser göttliche Grund ist aber nicht als ein letzter Grund zu verstehen, sondern als eine „Bedingung“ der reinen Vernunft und zwar der reinen theoretischen Vernunft.

Dies betont Kant mit dem Ausdruck „als ob“, der als eine Einstellung der Vernunftideen gelten soll und als ein Verfahren zu betrachten ist, womit er in einer Idee der Vernunft im Sinne eines Schemas die Bedingung erklärt, die alle möglichen Bedingungen der Vernunfteinheit enthalten. Aus dieser höchsten Idee entsteht der Gedanke einer höchsten Intelligenz. Dies ist aber nicht ohne Widersprüche.

Denn eine Vernunfteinheit, die nur zur Bestimmung der systematischen Erkenntnis-  
einheit der Natur dienen kann, kann nicht durch eine Vernunftidee als eine höchste Intelligenz begründet werden. Eine solche Idee erklärt nur eine Ganzheit als eines Weltbegriffs einer natürlichen Theologie. Damit ist gemeint, dass die Annahme einer Idee als eine höchste Intelligenz, die aus einer höchsten Vernunft kommen soll, indem sie keine objektive Gültigkeit hat, nur als eine „Ursache hypostatisch“<sup>640</sup> vorausgesetzt wird, d.h. etwas Unbestimmtes bleibt.

Die einzige mögliche Annahme, durch welche Kant versucht den Zusammenhang zwischen der Weltidee und der Gottesidee zu erklären, die mehr als die sinnlichen Gegenstände bzw. „Phaenomena“ als ein notwendiges Ganzes der Erkenntnis darstellen soll, enthält eine Ganzheit, die mehr als die dritte Idee der reinen Vernunft beinhaltet, auch wenn sie als die „(...) allgenugsamen Ursache aller kosmologischen Reihen“<sup>641</sup> gelten kann. Diese Idee ist der Gottesbegriff der menschlichen Vernunft aber nicht im Sinne der natürlichen Theologie sondern einer transzendentalen Theologie.

Denn indem sie als unabhängig von aller sinnlichen Welt vorausgesetzt wird, braucht sie einen Begriff eines Wesens, nämlich der „Vollkommenheit“, weil als ein theoretischer Begriff das unendliche Ziel der Naturerkenntnis und die Vollkommenheit der Welt mit den Mitteln der Vernunft gerechtfertigt werden kann. Denn der Gottesbegriff der transzendentalen Theologie ist einerseits regulative Idee und andererseits als Prinzip der höchsten Vollkommenheit und Einheit der Welt, Vorstellung des Ziels aller Naturerkenntnis. Was hinter diesem Gottesbegriff steht, ist der Begriff eines „focus imaginarius“, in dem alle anderen Einheiten der Erkenntnis zusammengebracht werden, einschließlich der Einheitsvorstellungen der praktischen Philosophie.

Der Gottesbegriff der transzendentalen Theologie ist der einzige, der alle Einheiten der theoretischen Erkenntnis umfassen kann, denn „ein Wesen von der höchsten Vollkommenheit, und als seiner Natur nach schlechthin notwendig, aus dessen bloßem Begriff an sich selbst zu glauben, oder zu behaupten, wäre es nicht die Welt, in Beziehung auf welche diese Supposition allein notwendig sein kann“<sup>642</sup>.

Mit dem Begriff der „Vollkommenheit“ bezieht sich Kant mehr auf die Reichweite der Erkenntniseinheit als mit dem Begriff der Vollständigkeit, nicht nur weil dieser Begriff ein formal-logisches Prinzip der Übereinstimmung des Denkens mit sich selbst,

---

<sup>640</sup> Kant, I.: Kritik der reinen Vernunft, A 693/B 721, Vgl. auch A 677/B 705.

<sup>641</sup> Kant, I.: Kritik der reinen Vernunft, A 685/B 713.

<sup>642</sup> Kant, I.: Kritik der reinen Vernunft, A 686/B 714.

sondern auch das Prinzip der Einheit des Grund-Folge-Verhältnisses enthält und mehr als die Einheit der Prädikate darstellt.

Was Kant mit dem Begriff der „Vollkommenheit“ erreichen will, ist nicht nur eine Begründung der Vollendung des logischen Prozesses des Erkenntnisvermögens, sondern auch die Bestimmung der größtmöglichen Mannigfaltigkeit der Welt überhaupt.

Die Ergebnisse des vorkritischen Kants zeigen, dass der Weltbegriff des frühen Kant mehr auf die Vorstellung einer Ganzheit der Welt, die vollkommen sein sollte, gerichtet ist. Dieser Begriff der vollkommenen Welt bezieht sich von Anfang an auf einen Gottesbegriff, aber nicht einer transzendentalen Theologie sondern einer natürlichen Theologie. Die bekannte These des Paragraphen 9 der „Dissertation von 1770“, in der Kant von einem logischen und einem realen Verstandesgebrauch spricht, hat aber mit einem Vollkommenheitsbegriffs mehr zu tun, der das denkende Subjekt als Bedingung der Erkenntnis und des Handelns miteinbezieht. Dieser Vollkommenheitsbegriff des Subjektes kann man als außerhalb des Menschen annehmen.

Es handelt sich um eine Vollkommenheit, die von dem transzendentalen Gottesbegriff ausgeht und als der Grund der Bestimmung aller anderen Vollkommenheiten der Welt auftritt.

In der „Kritik der reinen Vernunft“, in der Kant in der Lage ist, durch die transzendentalen Vernunftideen die Kohärenz der Erkenntnis zu erklären, hat er die Möglichkeit einen Gottesbegriff einzuführen, mit Hilfe dessen außer einer Naturkausalität auch eine Kausalität aus Freiheit erklärt werden kann.

So entsteht aus der natürlichen Theologie ein transzendentaler Gottesbegriff, nämlich der theologische, der innerhalb der theoretischen Erkenntnis dem Ideal der Vernunft entspricht. Die radikale These über die rationale Theologie bezüglich des einzigen Vernunftideals, nämlich: „Das höchste Wesen bleibt also für den bloß spekulativen Gebrauch ein bloßes, aber doch fehlerfreies Ideal, ein Begriff, welcher die ganze menschliche Erkenntnis schließt und krönt, dessen objektive Realität auf diesem Wege zwar nicht bewiesen, aber auch nicht widerlegt werden kann (...)“<sup>643</sup>, ist ein klarer Hinweis auf die begrenzte Möglichkeit der spekulativen Vernunft, die aufgrund ihrer begrifflichen Allgemeinheit als ein Prinzip, dass sowohl alle natürliche aber auch alle sittliche Ordnung und Vollkommenheit begründen kann.

Die Bestimmung des Vollkommenheitsbegriffs der „Transzendentalen Dialektik“, „vollständige zweckmäßige Einheit ist Vollkommenheit (schlechthin betrachtet)“<sup>644</sup>, erklärt nicht die Abhängigkeit der gesamten menschlichen Erkenntnis von einem vollkommenen Wesen außerhalb, sondern innerhalb des Denkens. Eine Einheit innerhalb des menschlichen Denkens kann nicht die höchste Idee der Vollkommenheit alles in sich begründen. Der Grund ist evident, nämlich dass wir die Idee einer höchsten Einheit der Vollkommenheit „nicht in dem Wesen der Dinge, welche den ganzen Gegenstand der Erfahrung, d.i. aller unserer objektivgültigen Erkenntnis, ausmachen, mithin in allgemein und notwendigen Naturgesetzen finden“<sup>645</sup>.

---

<sup>643</sup> Kant, I.: Kritik der reinen Vernunft, A 641/B 669.

<sup>644</sup> Kant, I.: Kritik der reinen Vernunft, A 698/B 726.

<sup>645</sup> Kant, I.: Kritik der reinen Vernunft, A 694/B 722.

Denn eine solche Einheit, die als die Idee einer höchsten und schlechthin notwendigen Vollkommenheit eines Urwesens bedeutet, welches als der Ursprung aller Kausalität“ gelten kann, würde „die Schule und selbst die Grundlage der Möglichkeit des größten Gebrauchs der Menschenvernunft“<sup>646</sup> sein.

Das Vernunftideal bzw. der Gottesbegriff der transzendentalen Theologie ist der einzige Begriff, dem das „perfectio Noumenon“ der „Dissertation von 1770“ entsprechen kann. Die These der „Kritik der reinen Vernunft“ bezüglich des engen Zusammenhanges des transzendentalen Vernunftideals mit dem Gottesbegriff als eine Vollkommenheit begrifflicher Ordnung belegt die Intention von Kant in der „Dissertation von 1770“, durch einen intelligiblen Begriff die theoretische und die praktische Erkenntnis zu verbinden.

Weil das Vernunftideal als der Grund aller Vollkommenheit im Sinne eines Grund-Folge-Verhältnisses angesehen wird, kann es als der einzige Grund sowohl die logische als auch reale Dingmöglichkeit in sich fassen, so dass er als ein „Prinzip“ a priori auftreten kann, von dem alle anderen eingeschränkten Realitäten der Dinge abgeleitet werden können.

---

<sup>646</sup> Kant, I.: Kritik der reinen Vernunft, A 694/B 722.

## VIII.

## BIBLIOGRAPHIE

### I. Quellen

Kant, Immanuel:

-Kants gesammelte Schriften, hg. von der (Königlich) Preußischen Akademie der Wissenschaften, Bd. I-XXIX, Berlin und Leipzig 1900 ff.

-Kritik der reinen Vernunft, hg. von Raymund Schmidt (Ausgabe nach der zweiten durchgesehenen Auflage von 1930), Hamburg 1971.

### II. Sekundärliteratur

Albrecht, Michael: Der Deist und der Theist, in: Akten des 5. Internationalen Kant-Kongresses. Mainz. 4.-8. April 1981, hg. von Gerhard Funke, Teil I, Bonn 1981, S. 475-484.

Andersen, Svend: Ideal und Singularität. Über die Funktion des Gottesbegriffs in Kants theoretischer Philosophie, Berlin/New York 1983.

Baumanns, Peter.:

-Kants vierte Antinomie und das Ideal der reinen Vernunft, Kant-Studien Bd. 79, Bonn 1988, S. 183-200.

-Kants Begriff des inneren und äußeren Sinnes, in: Akten des 5. Internationalen Kant-Kongresses. Mainz. 4.-8. April 1981, hg. von Gerhard Funke, Teil I, Bonn 1981, S. 91-102.

Beck, Lewis W.: Kants "Kritik der praktischen Vernunft", ins Deutsche übersetzt von Karl-Heinz Ilting, München 1974.

Bittner, Rüdiger: Materialien zu Kants "Kritik der praktischen Vernunft", Frankfurt a. M. 1975, 1. Auflage.

Böhme, Gernot.: Kants Theorie der Gegenstandskonstitution, Kant-Studien Bd. 73, Darmstadt 1982, S. 131-156.

Bondelli, Martin: Zu Kants Behauptung der Unentbehrlichkeit der Vernunftideen, Kant-Studien Bd. 87, Bern 1966, S. 166-183.

Brugger,Walter (Hrsg.): Philosophisches Wörterbuch, Freiburg/Basel/  
Wien 1976, 14. Auflage.

Brysz,Simon: Das Ding an sich und die empirische Anschauung in Kants  
Philosophie, Halle 1913, Nachdruck Hildesheim/New York 1981.

Caimi,Mario: Über eine wenig beachtete Deduktion der regulativen  
Ideen, Kant-Studien Bd. 86, Buenos Aires 1995, S. 308-320.

Casula,Mario: Der Mythos des Primats der praktischen Vernunft, in:  
Akten des 4. Internationalen Kant-Kongresses. Mainz. 6.-10. April, hg.  
von Gerhard Funke, Teil II, Berlin/New York 1974, S. 362-371.

Choi,So-in.: Selbstbewußtsein und Selbstanschauung, eine Reflexion  
über Einheit und Entzweiung des Subjekts in Kants Opus Postumum,  
Berlin/New York 1996.

Cramer,Konrad.: Materialien zu Kants "Kritik der reinen Vernunft",  
Frankfurt a. M. 1975, 1. Auflage.

Düsing,Klaus : Die Teleologie in Kants Weltbegriff, Bonn 1968.

Dietrich,Albert J.: Kants Begriff des Ganzen in seiner Raum-Zeitlehre  
und das Verhältnis zu Leibniz, Halle 1916, Nachdruck Hildesheim/New  
York 1975.

Dotti,Jorge Eugenio.:

-La razón en su uso regulativo y el a priori del sistema, in: Revista de  
Filosofia, 3 epoca, Vol. I, Buenos Aires 1987-1988, S. 83-103.

-Quid iuris und quid facti, in: Akten des 5. Internationalen Kant-  
Kongresses. Mainz. 4.-8. April 1981, hg. von Gerhard Funke, Teil I,  
Buenos Aires/ Bonn 1981, S.12-21.

Eisler,Rudolf: Kant Lexikon, Berlin 1930.

Erdmann,Benno: Reflexionen Kants zur kritischen Philosophie. Aus  
Kants handschriftlichen Aufzeichnungen, Leipzig 1882 und 1884, Bd. 1-  
2.

Ferreira,Jaime: Kants Postulate. The possibility or the existence of God?, Kant-Studien Bd. 74, Charlottes Ville/Virginia 1983, S. 75-80.

Förster,Eckhart.: Die Wandlungen in Kants Gotteslehre, in: Zeitschrift für philosophische Forschung, Band 52, München 1998, S. 341-362.

Freudiger,Jürg: Kants Schlußstein, Kant-Studien Bd. 87, Bern 1996, S. 423- 435.

Fricke,Christel.: Kants Theorie des reinen Geschmackurteils, Berlin/New York 1990.

Geisler,Ralf: Kants moralischer Gottesbeweis im protestantischen Positivismus, Göttingen 1992.

Göbel,Wolfgang: Reflektierende und absolute Vernunft, Bonn 1984.

Gonzales,Vicen F: La Filosofía del Estado en Kant, Heidelberg 1952.

Han,Jakyang: Transzendentalphilosophie als Ontologie, Kant-Studien Bd. 86, Würzburg 1988.

Heidegger,Martin: Die Frage nach dem Ding, Tübingen 1962.

Heidemann,Dietmann Hermann: Kant und das Problem des metaphysischen Idealismus, Berlin/New York 1998.

Heimsoeth,Heinz: Transzendente Dialektik. Ein Kommentar zu Kants Kritik der reinen Vernunft. 4 Bände, Berlin 1966-1971.

Henrich,D: Der ontologische Gottesbeweis, Tübingen 1967, 2. Auflage.

Heinrich,Richard: Kants Erfahrungsraum, Metaphysischer Ursprung und kritische Entwicklung, Freiburg/München 1986.

Hinsch,W.: Erfahrung und Selbstbewußtsein, Hamburg 1986.

Höffe,Otfried.: Immanuel Kant, München 1988, 2. Auflage.

Kalter,Alfons: Kants vierter Paralogismus. Eine entwicklungsgeschichtliche Untersuchung zum Paralogismuskapitel der ersten Ausgabe der Kritik der reinen Vernunft, Meisenheim am Glan 1975

Kopper, Joachim:

-Kants Stellungnahme zum ontologischen Gottesbeweis in seiner Randbemerkung zu Eberhards Vorbereitungen zur natürlichen Theologie, in: *Analecta Anselmiana*, hg. von Helmut Kohlenberger, Bd. IV/1, Frankfurt a. M. 1975, S. 249-253.

-Zu Kants Lehre von der Objektivität der Erkenntnisurteile, Akten des 4. Internationalen Kant-Kongresses. Mainz. 6.-10. April 1974, hg. von Gerhard Funke und Joachim Kopper, Teil III, Berlin/New York 1974, S. 97-112.

-Reflexion und Bestimmung, Berlin/New York 1976.

Koßler, Matthias: Der transzendente Schein in den Paralogismen der reinen Vernunft nach der ersten Auflage der Kritik der reinen Vernunft, *Kant-Studien* Bd. 90, Mainz 1999, S.1-22.

Kreimendahl, Lothar.: Kants Kolleg über Rationaltheologie. Fragmente einer bislang unbekanntenen Vorlesungsnachschrift, *Kant-Studien* Bd. 79, Bochum 1988, S. 318-328.

Kugelstadt, Manfred: Synthetische Reflexion, Berlin/New York 1998.

Leibniz, Gottfried Wilhelm: Philosophische Schriften, hg. von Hans Heinz Holz, 7 Bände, Darmstadt 1985.

Löttsch, Frieder.: Vernunft und Religion im Denken Kants, Böhlau 1976.

Majer, Ulrich: Hilberts Methode der Idealen Elemente und Kants regulativer Gebrauch der Ideen, *Kant-Studien* Bd. 84, Göttingen 1993, S. 51-77.

Mertens, Helga: Kommentar zur Ersten Einleitung in Kants Kritik der Urteilskraft, München 1975.

Miles, Murray L.: Logik und Metaphysik bei Kant, Frankfurt /am Main 1978.

Mohr, Georg:

- Das Sinnliche Ich, Würzburg 1991.

- Immanuel Kant. Kritik der reinen Vernunft, Berlin 1998.

Nenon, Thomas J.:

-Konsensus und Objektivität, in: Akten des 5. Internationalen Kant-Kongresses. Mainz. 4.-8. April 1981, hg. von Gerhard Funke, Teil I, Bonn 1981, S. 171-178.

-Objektivität und endliche Erkenntnis, Freiburg/München 1986.

Oiserman, Teodor I.: Die Dinge an sich und die Noumena, in: Akten des 4. Internationalen Kant-Kongresses, Mainz. 6.-10. April, hg. von Gerhard Funke, Teil II, Berlin/New York 1974, S. 96-102.

Ortwein, Birger: Kants problematische Freiheitslehre, Bonn 1983.

Peter, Joachim: Das transzendente Prinzip der Urteilskraft. Eine Untersuchung zur Funktion und Struktur der reflektierenden Urteilskraft bei Kant, Berlin/New York 1992.

Piche, Claude.: Das Ideal, ein Problem der Kantischen Ideenlehre, Bonn 1984.

Pinder, Tillmann: Kants Begriff der transzendentalen Erkenntnis, Kant-Studien Bd. 77, Berlin 1986.

Pogge, Thomas: Erscheinung und Ding an sich, in: Zeitschrift für philosophische Forschung, Bd. 45, New York 1991, S. 489-510.

Portmann, Franz: Einheit aus der Metaphysik, Freiburg/München 2000.

Rätke, Heinrich: Systematisches Handlexikon zu Kants Kritik der reinen Vernunft, Leipzig 1929.

Reibenschuh, Gernot: Menschliches Denken. Eine Studie am Boden der Kantischen Philosophie, Berlin/New York 1997.

Reich, Kersten: Einleitung zur Kants Schrift "De mundi sensibilis forma et principiis", Hamburg 1958.

Reuter, Peter: Kants Theorie der Reflexionsbegriffe, Würzburg 1978.

Riedel, Manfred: Urteilskraft und Vernunft, Frankfurt am Main 1989, 1. Auflage.

Ritter, Joachim: Historisches Wörterbuch der Philosophie, hg. von Joachim Ritter, Karlfried Gründer und Gottfried Gabriel, 13 Bde, Basel 1971-2007.

Rohs, Peter: Transzendente Logik, Meisenheim am Glan 1976.

Rosenberg, Steven:

-Kant on Ideas, in: Akten des 5. Internationalen Kant-Kongresses. Mainz. 4.-8. April 1981, hg. von Gerhard Funke, Teil I, New York/Bonn 1981, S. 283-291.

-Kant on Objectivity, in: Akten des 5. Internationalen Kant-Kongresses. Mainz. 4.-8. April 1981, hg. von Gerhard Funke, Teil I, New York/Bonn 1981, S. 349-360.

Rotenstreich, Natan V.: Happiness and the Primacy of Practical Reason, in: Akten des 4. Internationalen Kant-Kongresses. Mainz. 6.-10. April 1974, hg. von Gerhard Funke, Teil II, Berlin/New York 1974, S. 103-123.

Sala, Giovanni B.:

-Kant und die Frage nach Gott, Gottesbeweise und Gottesbeweiskritik in den Schriften Kants, Berlin/New York 1990.

-Der reale Verstandesgebrauch in der Inauguraldissertation Kants von 1770, Kant-Studien Bd. 69, München 1978, S. 1-16.

Scheffer, Thomas.: Kants Kriterium der Wahrheit, Berlin/New York 1993.

Schmidt-Sauerhöfer, Paul: Wahrhaftigkeit und Handeln aus Freiheit. Zum Theorie-Praxis-Problem der Ethik Immanuel Kants, Bonn 1978.

Schmucker, Josef:

-Die Ontotheologie des vorkritischen Kant, Berlin/New York 1980.

-Kants vorkritische Kritik der Gottesbeweise. Ein Schlüssel zur Interpretation des Theologischen Hauptstücks der transzendentalen Dialektik der Kritik der reinen Vernunft, Mainz/Wiesbaden 1983.

-Zur entwicklungsgeschichtlichen Bedeutung der Inauguraldissertation von 1770, in: Akten des 4. Internationalen Kant-Kongresses. Mainz. 6.-10. April 1974. Kant-Studien-Sonderheft-Symposien, hg. von Gerhard Funke und Joachim Kopper, Teil I, Berlin/New York 1974, S. 263-282.

Schulthess, Peter: Relation und Funktion, Berlin/New York 1981.

Teichner, Wilhelm:

-Die intelligible Welt. Ein Problem der theoretischen und praktischen Philosophie Immanuel Kants, Monographien zur Philosophischen Forschung, Meisenheim am Glan 1967.

-Kants Transzendentalphilosophie, Freiburg/München 1978.

Vaihinger, Hans: Kommentar zu Kants Kritik der reinen Vernunft, Bd. I-II, Neudruck Aalem 1970.

Willaschek, Marcus: Praktische Vernunft, Stuttgart/Weimar 1992.

Wimmer, Reiner: Kants kritische Religionsphilosophie, Berlin/New York 1990.

Zöller, Günter: Theoretische Gegenstandsbeziehung bei Kant. Zur systematischen Bedeutung der Termini „objektive Realität“ und „objektive Gültigkeit“ in der Kritik der reinen Vernunft, Berlin/New York 1984.