

# Rebecca Paimann

# Formale Strukturen der Subjektivität

Egologische Grundlagen des  
Systems der Transzentalphilosophie  
bei Kant und Husserl



SCHRIFTEN ZUR TRANSZENDENTALPHILOSOPHIE

Band 13

FELIX MEINER VERLAG  
HAMBURG

REBECCA PAIMANN

# Formale Strukturen der Subjektivität

Egologische Grundlagen des  
Systems der Transzentalphilosophie  
bei Kant und Husserl

FELIX MEINER VERLAG  
HAMBURG

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

Bibliographische Information der Deutschen Nationalbibliothek

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

ISBN 978-3-7873-1615-1

ISBN eBook: 978-3-7873-2373-9

© Felix Meiner Verlag GmbH, Hamburg 2002. Alle Rechte vorbehalten. Dies gilt auch für Vervielfältigungen, Übertragungen, Mikroverfilmungen und die Einspeicherung und Verarbeitung in elektronischen Systemen, soweit es nicht §§ 53 und 54 UrhG ausdrücklich gestatten. Gesamtherstellung: BoD, Norderstedt. Gedruckt auf alterungsbeständigem Werkdruckpapier, hergestellt aus 100% chlorfrei gebleichtem Zellstoff. Printed in Germany. [www.meiner.de](http://www.meiner.de)

## INHALT

Vorbemerkung .....	IX
Einleitung .....	1
ERSTER TEIL:	
Egologische Grundstrukturen in der Transzentalphilosophie Kants	
	9
I. <i>Die drei Wege in eine transzendentale Philosophie bei Kant</i> .....	9
A. Der 'natürlich-logische' Weg als erster Weg in die transzendentale Philosophie .....	9
1. Der gesunde Menschenverstand .....	10
2. Die wissenschaftliche Einstellung .....	15
3. Die formale Logik und der Übergang zur transzentalen Logik	41
B. Der 'psychologiekritische' Weg als zweiter Weg in die transzendentale Philosophie .....	49
1. Die empirische Psychologie und ihr Verhältnis zur Philosophie ....	50
2. Die rationale Psychologie .....	54
3. Der negative Nutzen der rationalen Psychologie und der Übergang zur Transzentalphilosophie .....	61
4. Exkurs: Auseinandersetzung mit einigen Einwänden gegen Kants theoretische Philosophie .....	67
C. Der 'transzendentale' Weg als dritter Weg in die transzendentale Philosophie .....	78
1. Das System der Transzentalphilosophie .....	79
2. Die Form des Systems der Transzentalphilosophie .....	80
3. Die Ergebnisse des Systems der Transzentalphilosophie .....	100
II. <i>Die drei Formen des Ich bei Kant</i> .....	108
A. Das 'natürliche' Ich .....	108
1. Die Charakteristik des 'natürlichen' Ich .....	108

2. Der Übergang zu den Funktionen des 'natürlichen' Ich:	
die Tafel des Nichts .....	117
3. Die Funktionen des 'natürlichen' Ich .....	123
B. Das 'psychologische' Ich .....	128
1. Die Charakteristik des 'psychologischen' Ich .....	129
a) Die Paralogismen nach der Version von 1781 .....	132
b) Die Paralogismen nach der Version von 1787 .....	141
2. Der Übergang zu den Funktionen des 'psychologischen' Ich:	
die Tafel des Nichts .....	146
3. Die Funktionen des 'psychologischen' Ich .....	149
C. Das 'transzendentale' Ich .....	154
1. Die Charakteristik des 'transzentalen' Ich .....	156
2. Der Übergang zu den Funktionen des 'transzentalen' Ich:	
die Tafel des Nichts.....	174
3. Die Funktionen des 'transzentalen' Ich .....	176
III. <i>Die drei Stufen des 'transzentalen Ego' bei Kant</i> .....	181
A. Das 'apprehendierende Ego' .....	181
1. Die Charakteristik des 'apprehendierenden Ego' .....	185
2. Der Übergang zu den Funktionen des 'apprehendierenden Ego':	
der Schematismus der reinen Verstandesbegriffe .....	186
3. Die Funktionen des 'apprehendierenden Ego' .....	191
B. Das 'reproduktive Ego' .....	192
1. Die Charakteristik des 'reproduktiven Ego' .....	192
2. Der Übergang zu den Funktionen des 'reproduktiven Ego':	
der oberste analytische und synthetische Grundsatz .....	195
3. Die Funktionen des 'reproduktiven Ego' .....	198
C. Das 'rekognitive Ego' .....	200
1. Die Charakteristik des 'rekognitiven Ego' .....	200
2. Der Übergang zu den Funktionen des 'rekognitiven Ego':	
die Amphibolie der Reflexionsbegriffe .....	206
3. Die Funktionen des 'rekognitiven Ego' .....	208
4. Schlußbemerkung .....	210

## ZWEITER TEIL:

Egologische Grundstrukturen in der Phänomenologie Husserls und ihr Verhältnis zur Kantischen Subjektivitätsphilosophie	215
I. <i>Die drei Wege in eine transzendentale Philosophie bei Husserl</i> .....	227
A. Der Weg über die Lebenswelt zu einer mundanen Phänomenologie	227
1. Die Lebenswelt und die Wissenschaften .....	227
2. Die Wissenschaften und die Philosophie .....	233
3. Vergleich zwischen Kant und Husserl beim ersten Weg in die Transzentalphilosophie .....	243
B. Der Weg über die Psychologismuskritik zu einer universalen phänomenologischen Psychologie .....	260
1. Darstellung des zweiten Weges in die transzendentale Phänomenologie .....	260
2. Die Problematik des psychologismuskritischen Weges in die Phänomenologie .....	274
3. Vergleich zwischen Kant und Husserl beim zweiten Weg in die Transzentalphilosophie .....	282
C. Der Cartesianische Weg zu einer transzentalen Phänomenologie .....	291
1. Darstellung des dritten Weges in die transzendentale Phänomenologie .....	291
2. Exkurs: Anmerkungen zum Verhältnis der Husserlschen zur Cartesischen Philosophie .....	297
3. Vergleich zwischen Kant und Husserl beim dritten Weg in die Transzentalphilosophie .....	302
II. <i>Die drei Formen des Ich bei Husserl</i> .....	315
A. Das lebensweltliche Ich .....	315
1. Allgemeine Darstellung des lebensweltlichen Ich .....	315
2. Die Einzelaspekte des lebensweltlichen Ich .....	317
3. Vergleich zwischen Kant und Husserl bei der ersten Form des Ich .....	329
B. Das phänomenologische Ich .....	335
1. Darstellung des phänomenologischen Ich .....	335
2. Die Problematik des phänomenologischen Ich .....	338

3. Vergleich zwischen Kant und Husserl bei der zweiten Form des Ich .....	347
C. Das transzendentale Ich .....	351
1. Darstellung des transzentalen Ich .....	351
2. Die Problematik des transzentalen Ich .....	352
a) Die Frage nach der Notwendigkeit der Wendung zum transzentalen Ich .....	352
b) Die Frage nach der Intersubjektivität .....	358
3. Vergleich zwischen Kant und Husserl bei der dritten Form des Ich .....	372
III. <i>Die drei Formen des 'transzentalen Ego' bei Husserl</i> .....	376
A. Vorbemerkung .....	376
B. Die drei Formen des 'transzentalen Ego' mit ihren Funktionen ...	381
1. Das 'Wir-Ich' der Lebenswelt .....	381
2. Das 'psychologische Ich' .....	384
3. Das 'absolute Ur-Ich' .....	389
C. Vergleich zwischen Kant und Husserl beim 'transzentalen Ego' ...	400
DRITTER TEIL:	
Schluß	409
I. <i>Abschließender allgemeiner Vergleich zwischen Kant und Husserl</i> .....	409
II. <i>Die allgemeine Form der egologischen Transzentalphilosophie bei Kant und Husserl</i> .....	418
Literaturverzeichnis .....	423

## VORBEMERKUNG

Die vorliegende Untersuchung stellt die gekürzte und leicht überarbeitete Fassung meiner Dissertation dar, mit der ich im Dezember 2000 an der Ruhr-Universität Bochum promoviert wurde.

All denen, die zu ihrem Entstehen und ihrer Fertigstellung in der jetzigen Form beigetragen haben, möchte ich an dieser Stelle herzlich danken – insbesondere Herrn Prof. Dr. Walter Jaeschke und Herrn Prof. Dr. Kurt Rainer Meist für ihre Förderung, ihre Loyalität und das mir entgegengebrachte Vertrauen sowie manches, auch in praktischer Hinsicht, hilfreiche Gespräch.

Danken möchte ich ebenfalls der Studienstiftung des deutschen Volkes für die Gewährung eines Promotionsstipendiums sowie der Prof. Dr. Fritz-Peter Hager-Stiftung (Zürich) für ihre großzügige Druckbeihilfe.

Großer Dank gebührt auch meinen Eltern für ihre jahrelange mannigfaltige Unterstützung. Mein letzter und ganz besonderer Dank gilt Herrn Dr. Dirk Cürsgen für seine kritische und ermutigende Anteilnahme beim Entstehen dieser Arbeit – und für manch anderes.

## EINLEITUNG

Die Thematik der Subjektivität stellt in der Philosophie einen immer wieder auftretenden und schon aufgrund seiner historischen Relevanz nicht zu übersehenden Problemkreis dar, der trotz mannigfacher kritischer Einwände bis heute ungebrochene Aktualität besitzt<sup>1</sup> und – betrachtet man die Diskussion der letzten Jahre<sup>2</sup> – sogar zunehmende Bedeutung aufweisen kann.<sup>3</sup> Dabei bedürfen die komplexen Zusammenhänge zwischen Subjekt und Welt, Subjekt und Subjekt sowie Subjekt und Objekt in mancher Hinsicht der fortführenden Untersuchung. Um eine derartige Aufklärung befördern zu können, scheint es geraten, zunächst einen Blick zurück in die Geschichte der Philosophie zu werfen, weil dadurch zentrale Aspekte der Subjektivitätslehre generell, aber auch Modifikationen innerhalb ihrer möglichen Ausarbeitung besonders klar hervortreten können.

In der vorliegenden Arbeit ist jedoch keine Auseinandersetzung mit allen Theorien der Subjektivität von der Antike bis zur Moderne geplant – zum einen existieren Untersuchungen dieser Art bereits, zum anderen gingen die für eine ausgewogene Darstellung erforderlichen Detailanalysen über die räumlichen Möglichkeiten dieser Arbeit hinaus. Statt dessen sollen im Zentrum dieser Studie zwei einander gegenüberzustellende Subjektkonzeptionen von grundlegender Bedeutung stehen, die beide sowohl auf dem Fundament eines transzendentalen Denkens gründen als auch aufgrund des theoretischen Umfeldes, in dem sie entstanden sind, weitreichende Folgen hatten, ja die gewissermaßen als Rahmen-

<sup>1</sup> Vgl. M. Frank (Hrsg.), *Analytische Theorien des Selbstbewußtseins*. Frankfurt am Main, 1994: S. 8. – Einen allgemeinen Überblick über die Entwicklung des Gedankens des Selbstbewußtseins gibt W. Jaeschke. „Selbstbewußtsein“. In: K. Gründer (Hrsg.), *Historisches Wörterbuch der Philosophie*. Band Se–Sp. Band 9. Basel, 1996: Sp. 352–371.

<sup>2</sup> Vgl. K. Gloy. *Bewußtseinstheorien. Zur Problematik und Problemgeschichte des Bewußtseins und Selbstbewußtseins*. Freiburg, München, 1998: S. 15–21. – R. Bubner. „Wie wichtig ist Subjektivität? Über einige Selbstverständlichkeiten und mögliche Mißverständnisse der Gegenwart“. In: W. Hogrefe (Hrsg.), *Subjektivität*. München, 1998: S. 235–246.

<sup>3</sup> Hierbei ist allerdings eine Tendenz festzustellen, die den Schwerpunkt vom formalen, strukturellen Ich auf das empirische – soziale, politische, historische – Subjekt verlagert. [Vgl. K. Gloy. „Der Begriff des Selbstbewußtseins bei Kant“. In: *Deutsche Zeitschrift für Philosophie. Monatszeitschrift der internationalen philosophischen Forschung*. 39. Jahrgang, 3, 1991: S. 255.]

punkte der Transzentalphilosophie überhaupt gelten können: nämlich die Ich-Konzeption bei Kant und die Ego-Struktur bei Husserl.

Wie alle anderen Subjektivitätstheorien weisen auch diejenigen Kants und Husserls bekannte Schwierigkeiten auf. Da auf generelle Einwände gegen die Möglichkeit derartiger Theorien im allgemeinen und gegen bestimmte Aspekte derselben im Verlauf der Auseinandersetzung mit der Vernunftkritik Kants und der Phänomenologie Husserls nicht unabhängig vom dabei je vorliegenden Zusammenhang eingegangen werden kann, sollen die wichtigsten Einwände an dieser Stelle kurz angesprochen werden, wobei sich zeigen wird, daß sie auf Kant und Husserl entweder nicht zutreffen oder deren Konzeptionen nicht generell in Frage stellen. Aus den vorliegenden Einwänden seien drei herausgegriffen, die in besonders engem Konnex mit der egologischen Thematik bei Husserl und Kant stehen, nämlich grundsätzliche Einwände gegen die Annahme eines nicht-empirischen, transzendentalen Ich, sprachanalytische Einwürfe und Hinweise auf eine scheinbar unüberwindliche zirkelhafte und deshalb aporetische Struktur. Ein besonderer Schwerpunkt soll auf der Behandlung des letztgenannten Einwands liegen.<sup>4</sup>

Zunächst zum ersten Einwand, der generell davon ausgeht, daß zwar ein empirisches, aber kein transzendentales Ich angenommen werden kann: Interessanterweise vertrat Husserl selbst diese Kritik in seinem Anfangswerk der Phänomenologie, den *Logischen Untersuchungen*, die zwar auch der Behandlung von Bewußtseinsphänomenen gewidmet sind, aber ein reines, apriorisches und transzendentales Ich als Prinzip ablehnen, weil ein solches Ich nicht denkbar sei. (Schon hieran zeigt sich eine Differenz zum kritischen Kant, der umgekehrt davon ausging, daß ein derartiges transzendentales Ich sich gerade dadurch vor allen anderen Denkstrukturen auszeichnet, daß es sich selbst denken – wenn auch nicht real erkennen – kann.) Noch in der ersten Auflage der *Logischen Untersuchungen* besteht Husserl darauf, daß ein reines Ich nicht zu finden und wahrzunehmen sei – was er schon in der zweiten Auflage dieses Werks revidiert.<sup>5</sup> Husserl muß diesen Einwand deshalb zurücknehmen, weil er nur dann überhaupt vorgebracht werden kann, wenn die Forderung nach wirklicher, materieller

<sup>4</sup> Daß es darüber hinaus weitere Einwände gegen die Subjektivitätsstruktur gibt, führt besonders differenziert K. Düsing in *Selbstbewußtseinsmodelle. Moderne Kritiken und systematische Entwürfe zur konkreten Subjektivität*. München, 1997: S. 27–120 aus, auf dessen konzentrierte Analysen im folgenden immer wieder zurückgegriffen werden soll. – Vgl. auch: K. Düsing, *Das Problem der Subjektivität in Hegels Logik. Systematische und entwicklungsgeschichtliche Untersuchungen zum Prinzip des Idealismus und zur Dialektik*. Reihe: *Hegel-Studien*, hrsg. von F. Nicolin und O. Pöggeler, Beiheft 15, Bonn, 1976: S. 16–18.

<sup>5</sup> Vgl. Husserl, *Logische Untersuchungen I/2*, S. 372–376. – (Zur Zitierweise der Husserlschen Schriften vgl. die Angaben im Literaturverzeichnis dieser Arbeit.)

Erfahrbarkeit dieses Ich aufgestellt wird. Daß dieser Anspruch einem Widersinn verfällt, indem er nicht zwischen Denken und Sein zu differenzieren vermag, hat jedoch schon Kant im Paralogismuskapitel der *Kritik der reinen Vernunft* abschließend nachgewiesen. Da auf diese Weise die Grundvoraussetzung seiner Kritik auch für Husserl selbst immer mehr der Plausibilität entbehrte, nahm er seit den *Ideen I* ausdrücklich (und schon vorher schwankend) ein reines, transzendentales Ich an, dessen Vergleich mit dem Kantischen 'Ich denke' der reinen Apperzeption im Zentrum dieser Arbeit stehen wird. – Der Einwand der Unhaltbarkeit der Annahme eines transzentalen neben dem empirischen Ich hat sich durch diese knappe Skizzierung als nicht zwingend erwiesen; nicht zuletzt, da vom empirischen Ich auf das transzendentale grundsätzlich keine Schlüsse möglich sind (weder positiv noch negativ).<sup>6</sup> Wie genau empirisches und reines Ich gemeinsam zu denken und zu verbinden sind, wird sich an den nachfolgenden Untersuchungen zu Kant und Husserl zeigen.

Der zweite im vorliegenden Zusammenhang bedeutsame Einwand gegen die Subjektivitätstheorie wird von der sprachanalytischen Richtung der Philosophie vertreten, die schon eine empirische Ich-Entität ablehnt, ein transzendentales Ich aber als völlig unhaltbar ansieht, da sie davon ausgeht, daß die Rede vom eigenen 'ich' nicht auf ein selbständig existierendes, konkretes 'Ich' verweist.<sup>7</sup> Da innerhalb dieser Arbeit eine ausführlichere Beschäftigung mit dem sprachanalytischen Einwand geplant ist, mögen an dieser Stelle einige Anmerkungen dazu genügen, die sich – aufgrund der inhaltlichen Bezugspunkte zu Kant – an die Kritik Strawsons<sup>8</sup> an der synthetischen ursprünglichen Einheit der Apperzeption, wie sie in der *Kritik der reinen Vernunft* ausgearbeitet wird, anschließen. So behauptet Strawson, es sei zumindest verwunderlich, wie eine Bezugnahme auf die kombinierenden oder synthetischen Aktivitäten des Verstandes die Bedingungen aufklären solle, unter denen Selbstbewußtsein möglich sei; denn das von Kant angesetzte transzendentale Selbstbewußtsein sei letztlich – schon wegen der Rede von 'meinen' Vorstellungen – vom empirischen Selbstbewußtsein nicht zu unterscheiden. Deshalb schließt Strawson, Kant mache in der Deduktion nicht wirklich klar, wie die Lehre von der Aktivität des Verstandes die Möglichkeit erkläre, dem einen Selbst Erfahrungen zuzuschreiben und damit die

<sup>6</sup> Hierauf geht auch K. Düsing in *Selbstbewußtseinsmodelle*, a.a.O., S. 27–39 ein.

<sup>7</sup> Vgl. ebd., S. 75–76.

<sup>8</sup> Vgl. dazu: K. Ameriks. „Kant's Transcendental Deduction as a regressive Argument“. In: *Kant-Studien* 69, 1978: S. 277–285. – K. Hartmann. „Transzentale Argumentation. Eine Abwägung der verschiedenen Ansätze“. In: E. Schaper und W. Vossenkuhl (Hrsg.). *Bedingungen der Möglichkeit: 'transcendental arguments' und transzidentales Denken*. Stuttgart, 1984: S. 30–36.

Einheit verschiedener Vorstellungen in einem einzelnen Bewußtsein zu erklären.<sup>9</sup> Kant betreibe damit zwar keine empirische Psychologie mehr – obwohl er sich auch nicht gänzlich von ihr lösen könne –, sondern er betreibe das „imaginäre Fach der transzendentalen Psychologie“<sup>10</sup> als einen Teil seines Gesamtmodells. Hierbei verkennt Strawson den besonderen reflexiven, funktionalen und formalen Aspekt der transzendentalen Apperzeption und ihrer synthetisierenden Leistungen<sup>11</sup>, so daß ihm der Zugang zum transzendentalen Bereich verschlossen bleiben muß, der gerade vom material-empirischen Bereich zu unterscheiden ist. Noch problematischer ist seine Behauptung, Kant gehe einer nur von ihm imaginierten transzendentalen Psychologie nach, die es eigentlich gar nicht geben könne. Hieran erweist sich, daß der Sinn der Kantschen Paralogismusuntersuchungen mit der sich aus ihnen ergebenden Unterscheidung von empirischer Psychologie, rationaler Psychologie und Philosophie nicht verarbeitet wurde; denn sonst könnte weder behauptet werden, Kant betreibe eine eigenständige Art der Psychologie<sup>12</sup>, noch, er imaginiere ein Feld der Philosophie als transzentrales. Es gelingt Strawson also einerseits nicht, die Trennung zwischen empirischem und transzentalem Bereich wirklich zu erfassen – ein Problem, das bei anderen Sprachanalytikern besonders an der Verwechslung von ‚ich‘ und ‚Ich‘ zum Ausdruck kommt; andererseits vermengt er Psychologie und Philosophie, indem das Selbstbewußtsein als Wissen um die eigenen Zustände nicht vom transzentalen Selbstbewußtsein als Bedingung der Möglichkeit von Erkenntnis unterschieden wird. Auf diese Weise verfehlt Strawson den Kantschen Ansatz, wodurch auch seine Kritik an Kant obsolet wird.

Diese knappen Überlegungen zu Strawsons sprachanalytischen Einwänden gegen Kant und damit gegen die Möglichkeit einer Subjektivitätstheorie generell mögen genügen, um die allgemeine Tendenz der Sprachanalytik zu verdeutlichen, die in einer Verkennung der Differenz von Empirischem und Transzentalem auf der einen und einer Vermengung von Psychologie und Philosophie auf der anderen Seite besteht. Auch der sprachanalytischen Kritik kann deshalb eine Aufhebung der Subjektivitätstheorie nicht gelingen<sup>13</sup>, ja es ist fraglich, ob sie

<sup>9</sup> Vgl. P. F. Strawson. *Die Grenzen des Sinns. Ein Kommentar zu Kants ‚Kritik der reinen Vernunft‘*. Königstein/Ts., 1981: S. 81.

<sup>10</sup> Vgl. ebd., S. 82.

<sup>11</sup> Darauf, daß die Kantsche Theorie in einer rein neurophysiologischen Ausdrucksweise ohne den Terminus ‚Ich denke‘ nicht formulierbar ist, macht P. Rohs in „Über Sinn und Sinnlosigkeit von Kants Theorie der Subjektivität“. In: *Neue Hefte für Philosophie* 27/28, 1988: S. 60 gegen Strawson und Tugendhat aufmerksam.

<sup>12</sup> Vgl. W. Röd. „Zur psychologischen Deutung der Kantschen Erfahrungstheorie“. In: H. Oberer und G. Seel (Hrsg.). *Kant. Analysen – Probleme – Kritik*. Würzburg, 1988: S. 9–26.

<sup>13</sup> Vgl. R.-P. Horstmann. „Gibt es ein philosophisches Problem des Selbstbewußtseins?“. In: K. Cramer, H. F. Fulda, R.-P. Horstmann und U. Pothast (Hrsg.). *Theorie der Sub-*

diese in ihrer Kopplung an die *Transzentalphilosophie* überhaupt zu treffen vermag.<sup>14</sup>

Der dritte Einwand gegen die Selbstbewußtseinsphilosophie, der angesprochen werden soll, ist der sogenannte Zirkel- oder Regreßeinwand<sup>15</sup>, der innerhalb der Philosophiegeschichte seit Plotin eine bedeutende Rolle spielt. Er besteht bekanntermaßen darin, daß gegen die Möglichkeit einer jeden Subjektivitätstheorie vorgebracht wird, jedes Selbstbewußtsein bedürfe, um bestimmt zu werden, schon des Selbstbewußtseins als Erkenntnisvoraussetzung.<sup>16</sup> Dieses Argument erweist sich allerdings nur dann als schwerwiegend, wenn weder der positive Aspekt eines derartigen Zirkels bzw. einer solchen Kreisbewegung im Selbstverständnis beachtet noch der formal-funktionalen Bestimmung des transzentalen Ich in den hauptsächlich betroffenen transzental-idealistischen Konzeptionen Rechnung getragen wird. Denn der Zirkel im Selbstbewußtsein gewinnt dann einen positiven, unverzichtbaren Sinn, wenn er als zur Selbstgründung dieser obersten Erkenntnisstruktur notwendig gehörend erkannt wird – was im Schlußteil dieser Arbeit bei der Behandlung des ‘transzentalen Ego’ deutlich werden wird. Und er gewinnt dann einen wirklich transzentalen Sinn, wenn er als notwendiger Aspekt der formalen Struktur des Selbstbewußtseins verstanden wird, die eine Selbstauslegung desselben auf einer nicht weiter hintergehbaren Ebene dadurch ermöglicht, daß in die etwa von Kant aufgewiesene oberste Denkstruktur des ‘Ich denke X’ an Stelle des X wiederum das Ich eingesetzt wird. Nur dann, wenn angenommen wird, das gedachte Ich sei mit dem denkenden vollständig identisch, so daß eine Trennung zwischen Subjekt und Objekt nicht mehr durchgeführt werden kann, wird dieses ‘Ich denke mich’ oder ‘Ich = Ich’ zum Problem. Dies ist allerdings nicht der Fall, weil im gedachten Ich bereits die Erkenntnis der Leistungen des denkenden Ich (d. h. bei Kant das Wissen um seinen synthetisch-synthetisierenden Aufbau) enthalten ist, die das denkende Ich zwar ausführt, sich aber nicht in jedem Moment zuschreibt;

jektivität. Frankfurt am Main, 1987: S. 220–248, besonders S. 223 und S. 227. – W. Becker. *Selbstbewußtsein und Erfahrung. Zu Kants transzentaler Deduktion und ihrer argumentativen Rekonstruktion*. Freiburg, München, 1984: S. 13.

<sup>14</sup> Vgl. R. Bubner. „Selbstbezüglichkeit als Struktur transzentaler Argumente“. In: E. Schaper und W. Vossenkuhl (Hrsg.). *Bedingungen der Möglichkeit*, a.a.O., S. 75–79.

<sup>15</sup> Vgl. P. Braiting. *Hegels Subjektivitätsbegriff. Eine Analyse mit Berücksichtigung intersubjektiver Aspekte*. Würzburg, 1991: S. 50–51. – K. Gloy. *Bewußtseinstheorien*, a.a.O., S. 186–190 und S. 205–209. – K. Gloy. „Der Begriff des Selbstbewußtseins bei Kant“, a.a.O., S. 256–257. – D. Henrich. „Selbstbewußtsein. Kritische Einleitung in eine Theorie“. In: R. Bubner, K. Cramer und R. Wiehl (Hrsg.). *Hermeneutik und Dialektik. Aufsätze I. Methode und Wissenschaft. Lebenswelt und Geschichte*. Tübingen, 1970: S. 265. – U. Pothast. *Über einige Fragen der Selbstbeziehung*. Frankfurt am Main, 1971: S. 9.

<sup>16</sup> Vgl. K. Düsing. *Selbstbewußtseinsmodelle*, a.a.O., S. 100–120.

denn das 'Ich denke' „muß alle meine Vorstellungen begleiten können“<sup>17</sup>. Wenn das 'Ich denke' auch die Vorstellung des Ich begleitet, legt das Ich sich selbst aus und gelangt so zum obersten Punkt aller Erkenntnis, der sich selbst durchsichtigen transzentalen Apperzeption<sup>18</sup>; wenn das 'Ich denke' die Ich-Vorstellung nicht aktiv begleitet, übt es seine Funktion als erkenntnisstiftende Denkform aus.<sup>19</sup> Indem so das denkende vom gedachten Ich unterschieden werden kann, verlieren der Zirkeleinwand und der vorausliegende Regreßeinwand ihren vernichtenden Charakter. Das reine Ich kann sich zwar selbst denken, aber solange damit mehr als nur eine (negative) Tautologie und weniger als eine material-reale Erkenntnis beansprucht wird, kann daraus der Subjektivitätstheorie kein Schaden erwachsen, sondern nur ein ursprünglicher, unverzichtbarer Nutzen zuteil werden.

Ist damit schon gezeigt, daß der Zirkeleinwand auf inhaltlicher Ebene so gravierende Mängel aufweist, daß er kaum haltbar sein dürfte, so zeigt sich zusätzlich eine Parallele hierzu auf formalem Gebiet: Der Zirkeleinwand (bzw. das Regreßargument) ist, so wie er vorgebracht wird, derart allgemein, daß er jeden Grundbegriff – und zwar nicht nur der Philosophie – trifft, was jedoch ein Argument letztlich ad absurdum führen muß. Dieser Einwand kann nämlich nicht nur in bezug auf die Analyse des Selbstbewußtseins angewandt werden, sondern er kann für alle zentralen Begriffe formuliert werden – er kann auf den Terminus 'Sein' angewandt werden, indem gesagt wird: 'Um das Sein bestimmen zu können, muß man schon wissen, was das Sein ist'; er kann auf die Begriffe 'Zeit', 'Denken', 'Nichts', 'Wahrheit', 'Erkenntnis' oder 'Wissen' bezogen werden, um nur einige Termini zu nennen. Doch indem der Zirkeleinwand sich als so universal und quasi unreflektiert einsetzbar erweist, hebt er sich selbst auf; ein solcherart auf alles beziehbares und damit mechanisch-beliebiges Argument offenbart nicht nur seine eigene Fraglichkeit und Substanzlosigkeit, sondern es erweist sich in letzter Konsequenz als vernunftwidrig.<sup>20</sup>

<sup>17</sup> Kant. *Kritik der reinen Vernunft*, B 131. – (Zur Zitierweise der Kantischen Schriften vgl. das Literaturverzeichnis dieser Arbeit. (Außer der *Kritik der reinen Vernunft*, die nach A und B zitiert wird, werden die Werke Kants nach der Akademie-Ausgabe angeführt.))

<sup>18</sup> Vgl. A. Rosales. „Zur teleologischen Grundlage der transzentalen Deduktion der Kategorien“. In: *Kant-Studien* 80, 1989: S. 384–385.

<sup>19</sup> Damit trifft im 'Ich denke' der höchste Reflexionsstandpunkt mit den Modalkategorien zusammen, wodurch die oberste Reflexionstufe überhaupt erreicht ist, die in sich Möglichkeit („können“), Dasein („begleiten“) und Notwendigkeit („muß“) vereinigt, so daß sich schon hieran die für alle Transzentalphilosophie bedeutsame Stellung der Apperzeption andeutet.

<sup>20</sup> Daß dieser Einwand die Kantische Theorie nicht eigentlich trifft, weil sie nicht auf einer zirkulären Voraussetzung beruht, zeigt H. F. Klemme. *Kants Philosophie des Subjekts. Systematische und entwicklungsgeschichtliche Untersuchungen zum Verhältnis von Selbstbewußtsein und Selbsterkenntnis*. Hamburg, 1996: S. 10.

Wenn die genannten Einwände einer Theorie der Subjektivität nicht in der Weise widersprechen können, daß sie dazu in der Lage wären, sie aufzuheben, muß das Augenmerk von den von außen an eine derartige Theorie herangetragenen Schwierigkeiten auf die eventuell bestehenden inneren Probleme gelenkt werden. Dazu bedarf es der Analyse von Form und Struktur einer Subjektivitätstheorie, die jedoch nur dann durchgeführt werden kann, wenn konkrete Ausführungen von auf der Subjektivität basierenden philosophischen Systemen betrachtet werden, da sonst einer solchen Untersuchung der feste Boden fehlt. Wegen ihrer bereits angesprochenen zentralen Stellung sollen dafür die transzendentale Vernunftkritik Kants auf der einen sowie die transzendentale Phänomenologie Husserls auf der anderen Seite herangezogen werden<sup>21</sup>, die beide sowohl einzeln analysiert als auch vergleichend in Beziehung gesetzt werden.<sup>22</sup> Da es zur Erkenntnis der notwendigen Strukturen einer Subjektivitätstheorie in besonderer Weise des Vergleichs zwischen diesen beiden Konzeptionen bedarf, muß die Einzelanalyse teilweise knapper ausfallen als dies sonst der Fall wäre, so daß einige Zusammenhänge bei Kant und Husserl eher angedeutet als bis ins letzte Detail ausgearbeitet werden können.

Der besseren Verständlichkeit halber soll bei diesem Vorhaben die chronologische Reihenfolge der miteinander in Beziehung zu setzenden Subjektivitätsvorstellungen eingehalten werden. Daher wird im ersten Hauptteil der Arbeit die Konzeption Kants dargestellt und untersucht werden, wofür in erster Linie seine *Kritik der reinen Vernunft* heranzuziehen ist, da sie die theoretische Fundierung aller Aussagen Kants bezüglich des (überindividuellen) Ich als transzentaler Apperzeption liefert, auf die dann erst praktische Erwägungen folgen können, die jedoch nicht mehr Thema dieser Untersuchung sind, da in ihr dem dafür grundlegenden, theoretisch primären Zusammenhang zwischen Transzentalphilosophie und Subjektivitätsphilosophie nachgegangen werden soll. In rein theoretisch-analysierender Betrachtung wird eine Antwort auf die Frage nach dem Wesen der Subjektivität gesucht, so daß der Schwerpunkt der Auseinandersetzung auf formalen und funktionalen Aspekten liegen muß; *Form und Aufbau sind so zentral, daß aus ihnen inhaltliche Konsequenzen abzuleiten sind.*

<sup>21</sup> Beide Theorien eignen sich hierfür besonders gut, weil Kant und Husserl mit der Erforschung der Bewußtseinssubjektivität dasselbe Ziel verfolgen, nämlich das Verständnis der Objektivität als einer geistigen Leistung der lebendig fungierenden Subjektivität. [Vgl. A. Gurwitsch, „Der Begriff des Bewußtseins bei Kant und Husserl“. In: *Kant-Studien* 55, 1964: S. 410–411.]

<sup>22</sup> Eine gewisse Schwierigkeit, aber zugleich auch eine ausgezeichnete Rechtfertigung für den zu leistenden Vergleich entsteht durch die Doppelrolle Husserls, der zum einen Kant rezipiert, der aber zum anderen der ursprünglichen Leistung Kants eine eigene, in mancher Hinsicht ebenso ursprüngliche Deutung der Subjektivität entgegenstellt.

In einem zweiten Hauptteil der vorliegenden Arbeit soll dann entsprechend die Ich-Konzeption Husserls analysiert werden, um anschließend an deren einzelne Aspekte einen Vergleich mit dem Kantischen Entwurf durchzuführen. In diesem Zusammenhang muß auch das Kant-Verständnis Husserls immer wieder kritisch untersucht werden, indem seine Auffassung der Kantischen Philosophie bzw. von ausgewählten Teilen derselben mit konkreten Aussagen Kants konfrontiert wird, wobei manches Mißverständnis auf Husserlscher Seite angesprochen werden muß. Der eigentliche Schwerpunkt aber soll nicht auf diesen historischen Bezugspunkten, sondern auf der Subjektkonzeption Husserls selbst liegen. Da hierbei Husserls eigener Entwurf analysiert werden soll, muß bei ihm eine breitere textliche Grundlage als im Falle Kants gewählt werden, so daß die Entwicklung, aber auch die thematisch-strukturelle Permanenz seines Denkens adäquater zum Ausdruck gebracht werden können. – Besonders anhand des Vergleichs zwischen Kant und Husserl wird die Grundthese der vorliegenden Arbeit deutlich zu machen sein, die davon ausgeht, daß sowohl die Kantische als auch die Husserlsche Subjektivitätskonzeption auf einem identischen, auf mehreren Dreiteilungen basierenden Muster beruht, das eine inhaltlich-systematische, vor allem aber eine formal aufeinander aufbauende Stufenfolge und ein ebensolches Funktionsgefüge beinhaltet.<sup>23</sup>

<sup>23</sup> Die Bedeutung dieser Analyse des Bewußtseins (durch das Bewußtsein) ist deshalb so groß, weil in ihr der Idealismus Kants und auch Husserls wurzelt. [Vgl. Alain, „Briefe über die ‚Kritik der reinen Vernunft‘“. In: J. Kopper und R. Malter (Hrsg.), *Materialien zu Kants ‚Kritik der reinen Vernunft‘*. Frankfurt am Main, 1975: S. 331. – T. Seeböhm, *Die Bedingungen der Möglichkeit der Transzental-Philosophie. Edmund Husserls transzentalphänomenologischer Ansatz, dargestellt im Anschluß an seine Kant-Kritik*. Bonn, 1962: S. 22.]

ERSTER TEIL:  
EGOLOGISCHE GRUNDSTRUKTUREN IN DER  
TRANSZENDENTALPHILOSOPHIE KANTS

*I. Die drei Wege in eine transzendentale Philosophie bei Kant*

A. Der ‘natürlich-logische’ Weg als erster Weg in die  
transzendentale Philosophie

*Vorbemerkung*

Um die Entwicklung der Subjektivitätsstruktur im Kantischen Werk nachvollziehen zu können, werden ausgehend von der *Kritik der reinen Vernunft* drei Ansätze Kants untersucht, die zur transzentalen Philosophie führen, deren Prägung durch das reine Selbstbewußtsein schon daran sichtbar wird und entsprechend weiter verfolgt werden kann. Diese Ansätze sollen, um ihren inneren Entwicklungscharakter anzudeuten, als ‘Wege’ in die Transzentalphilosophie bezeichnet werden. Es wird also mit diesem Ausdruck nicht auf die historische Entstehung des Kantischen Werks Bezug genommen in dem Sinne, daß der Weg Kants vom vorkritischen zum kritischen Stadium seiner Philosophie analysiert würde, sondern es geht um den Vollzug verschiedener Zugangsweisen zur transzentalen Sphäre der Kantischen Philosophie unabhängig von ihrer historischen Genese. –

Kants erster Weg in die transzendentale Philosophie ist ein Weg, der sein eigentliches Ziel, nämlich die Etablierung einer kritischen Transzentalphilosophie, noch nicht völlig erreicht, da er lediglich auf negative Weise (damit allerdings charakteristisch für das Vorgehen an vielen Stellen der *Kritik der reinen Vernunft*) die Notwendigkeit zeigt, dieses übergeordnete Ziel anzustreben. Kant beschreitet diesen ersten Weg, der aufgrund der in ihm zu behandelnden Thematik im folgenden als ‘natürlich-logischer’ Weg bezeichnet werden soll – obwohl sich diese Benennung bei Kant selbst, ebenso wie eine explizite Ausarbeitung, nicht findet –, zunächst auf negative Weise, indem er immer wieder auf das Unzureichende der Einstellung des gesunden Menschenverstandes hinweist.

### 1. Der gesunde Menschenverstand

Nichts scheint natürlicher zu sein, als auch an Fragen der Philosophie und sogar an die Begründungs- und Ursprungsfrage derselben mit der Haltung des gesunden Menschenverstandes<sup>1</sup>, der doch auch jedem Philosophierenden bis zu einem gewissen Grade eignet, heranzutreten und mittels dieses Instrumentariums auf diesem Gebiet zu gesicherten Erkenntnissen zu gelangen. Zum einen spricht für eine derartige Auffassung die allgemeine, wenn auch graduell abgestufte Verbreitung dieser natürlichen Einstellung, zum anderen die relativ leichte Vermittelbarkeit der auf diese Weise erlangten Erkenntnisse, die – als jedermann nachvollziehbar – rasche und weite Verbreitung finden dürften.

In der Tat besitzt der gemeine Verstand all diese positiven Kennzeichen; und solange er innerhalb seines eigenen Bereichs agiert, d. h. in dem der praktischen Alltagserfahrung und der bestätigenden und als plausibel oder unplausibel nachweisenden Denkbewegung, können ihm weder Nutzen noch Eigenrecht abgesprochen werden. In dieser sein Eigenwesen beachtenden Hinsicht behält der natürliche Verstand selbstverständlich sein Recht, ja Kant erachtet ihn in seiner Funktion als allgemeines Mittel, gewissermaßen als Handwerkzeug des Verstandes, durchaus als zu schätzende Gabe, die sogar als Überprüfungsinstanz für weiterreichende Erkenntnisse herangezogen werden kann. Insbesondere in der zuletzt genannten Absicht bedient sich Kant sogar selbst dieses natürlichen Instrumentariums, indem er etwa in der Einleitung zur *Kritik der reinen Vernunft* auf die notwendige Übereinstimmung aller Teile seiner kritischen Transzentalphilosophie mit dem gesunden Menschenverstand aufmerksam macht, wenn er schreibt, daß der Versuch, auch nur den kleinsten Teil dieses Systems zu ändern oder gar auszulassen, „sofort Widersprüche, nicht bloß des Systems, sondern der allgemeinen Menschenvernunft herbeiführt“<sup>2</sup>. Abgesehen von dieser positiven Nutzbarmachung des natürlichen Verstandes für sein eigenes Werk, welche sich an anderen Stellen der *Kritik der reinen Vernunft* bestätigt und die Kant auch wider seine Gegner immer wieder anführt<sup>3</sup>, sieht er einen

<sup>1</sup> Im folgenden werden die Begriffe gesunder Menschenverstand, gemeiner Verstand, natürliche Vernunft und alltäglicher Verstand o. ä. als weitgehend gleichbedeutend begriffen und synonym verwendet. – Hingewiesen sei noch darauf, daß die natürliche Vernunft keineswegs nur als statisch zu verstehen ist, sondern aufgrund einer in ihr angelegten Entwicklungstendenz, die sich besonders in Tradition und Kultur manifestiert, auch als Vernunft mit einer Geschichte bzw. als geschichtliche Vernunft zu begreifen ist.

<sup>2</sup> Kant. *Kritik der reinen Vernunft*, B XXXVIII.

<sup>3</sup> Besonders deutlich wird diese bestätigende Verwendung des gesunden Menschenverstandes auch in der Methodenlehre der *Kritik der reinen Vernunft*, in der Kant sich gegen mögliche Anfeindungen seines Systems bzw. der Ergebnisse desselben zur Wehr setzt: „Aber verlangt ihr denn, daß ein Erkenntnis, welches alle Menschen angeht, den gemeinen Verstand

grundlegenden Vorteil des gemeinen Menschenverstandes in der durch ihn gegebenen praktischen Alltagsklugheit. Daß Kant dennoch davon absieht, dem natürlichen Verstand einen umfassenden positiven Wert zuzusprechen, hat seine Ursache in der erwähnten gradweise sich unterscheidenden Verbreitung desselben unter den Menschen; dazu stellt Kant fest: „Der Mangel an Urteilskraft ist eigentlich das, was man Dummheit nennt, und einem solchen Gebrechen ist gar nicht abzuhelpfen.“<sup>4</sup> Das Fehlen des gesunden Menschenverstandes bzw. seine zu geringe Ausgeprägtheit werden also von Kant negativ beurteilt.

Obgleich der natürlichen Vernunft in diesem Sinne eine gewisse einschränkende, bestätigende und ganz allgemein dem menschlichen Verhalten zuträgliche Funktion zukommt, können doch diese positiven und als solche anerkannten Charakteristika nicht darüber hinwegtäuschen, daß dieser gesunde Menschenverstand zweierlei nicht zu leisten imstande ist<sup>5</sup>: Weder kann er aus eigener Kraft je sein eigenes Gebiet verlassen noch kann er dazu dienen, das, was er im besten Falle in seinem Recht bestätigt, zu begründen.<sup>6</sup> Die natürliche Vernunft kann demnach das eigentlich philosophisch Relevante nie aus eigener Kraft leisten, d. h. sie kann nie das Fundament der Philosophie schaffen. Auch wenn der gesunde Menschenverstand dazu in der Lage sein mag, einmal auf philosophischem Gebiet Erreichtes in seiner allgemeinen Richtigkeit zu bestätigen, so kann es ihm aufgrund der mit seiner Anwendungsweise und seinem individuell-graduellen Vorkommen verbundenen Unsicherheit und Vorläufigkeit keinesfalls gelingen, Ausgangspunkt der philosophischen Erkenntnis zu werden.<sup>7</sup> Dies kann auf mehrere Gründe zurückgeführt werden, die zusammen Kant davon abhalten mußten, dem gesunden Menschenverstand mehr als lediglich praktisch-bestätigende Bedeutung zuzusprechen: Zum einen ist die natürliche Vernunft nicht

übersteigen, und euch nur von Philosophen entdeckt werden solle?“ [A 831/B 859.] An dieser Stelle wird das positiv mögliche Verhältnis von Philosophie und gesundem Menschenverstand deutlich, indem letzterer als Bewährungsinstanz für die erstere fungieren und dazu beitragen kann, unerlaubte Grenzüberschreitungen der Verstandes- und Vernunftserkenntnis anzuzeigen, so daß die Philosophie vor dem Bereich der bloßen Spekulation bewahrt und auf den Boden sicherer Erkenntnis zurückgeholt werden kann.

<sup>4</sup> Kant, *Kritik der reinen Vernunft*, A 134/B 173.

<sup>5</sup> Kants negative Auffassung der gemeinen Menschenvernunft erörtert auch H.-G. Gadamer in *Wahrheit und Methode. Grundzüge einer philosophischen Hermeneutik*. Tübingen, 1975: S. 29–31.

<sup>6</sup> Diese beiden Defizite des gesunden Menschenverstandes hängen eng (kausal) miteinander zusammen. Denn indem derselbe nicht über sein eigenes Gebiet hinausgehen kann, ist ihm auch die Möglichkeit, eine Begründungsfunktion für sich selbst oder gar für andere Bereiche zu erfüllen, genommen.

<sup>7</sup> Daß der gesunde Menschenverstand auch auf praktischem Gebiet unzureichend ist, zeigt B. Kleinhans in *Der 'Philosoph' in der neueren Geschichte der Philosophie. 'Eigentlicher Philosoph' und 'vollendet Gelehrter'. Konkretionen des praktischen Philosophen bei Kant und Fichte*. Reihe: *Epistemata*, Band 243. Würzburg, 1999: S. 271.

zu derart subtiler Spekulation fähig, wie sie zur Grundlegung einer philosophischen Wissenschaft erforderlich ist, in der das Stadium der alleinigen Fähigkeit zum Nachvollziehen überwunden und durch ein aktives Begriffe- und Systembilden ersetzt und aufgehoben werden muß.<sup>8</sup> Zum anderen ist sie beständig durch die Möglichkeit von Täuschungen bedroht, was besonders deutlich im Antinomienkapitel gezeigt wird, wo durch die Vermengung der für den gesunden Menschenverstand ununterscheidbaren Bereiche des Empirischen und Transzentalen die Situation der Unentscheidbarkeit der Wahrheit auftritt, nach Kant sogar als „eine ganz natürliche Täuschung der gemeinen Vernunft“<sup>9</sup> auftreten muß. Ein dem Irrtum so geradezu unvermeidbar anheimfallendes Vermögen aber kann nicht zum Ausgangspunkt von Erkenntnissen gemacht werden, die mit dem Anspruch auf Unhintergebarkeit eines, nämlich des philosophischen Wissens auftreten.

Daß der gemeine Verstand zur philosophischen Grundlegung nicht herangezogen werden kann, liegt außerhalb seines Erkenntnishorizontes und muß erst durch das transzental-kritische Vorgehen der Philosophie nachträglich erwiesen werden. Denn er bedient sich häufig derselben Begriffe und Vorstellungen wie die philosophische Spekulation, so daß ihm selbst der Bereichsunterschied und die Zuständigkeitssifferenz nicht auffallen (können). Mögen also auch die Begriffe in beiden Fällen dieselben sein, so besteht doch im gemeinen Verstand keinerlei Bewußtsein der Komplexität und Mannigfaltigkeit der mit diesen Begriffen verbundenen Vorstellungen. Dieser Mangel an überschauendem Bewußtsein<sup>10</sup> ist aber in enger Verbindung mit der Täuschungsanfälligkeit dieses natürlichen Vermögens zu sehen. Daß dabei die Täuschbarkeit durchaus in die Versuche einer aktiven Täuschung hinüberführen kann, macht Kant wieder an einer exponierten Stelle, im Paralogismuskapitel der ersten *Kritik*, deutlich. Denn gerade hier entstehen die größten Schwierigkeiten dadurch, daß die Einsichtsfähigkeit des gemeinen Verstandes über den Bereich des für ihn zu Leistenden hinaus ausgeweitet wird, so daß „man sich das Ansehen einer tieferen Einsicht in die Natur der Dinge, als der gemeine Verstand wohl haben kann, zu geben sucht“<sup>11</sup>. Indem der natürliche Verstand sich so in einen künstlichen Verstand verwandelt und seines positiven Wesens verlustig geht, da er sich Einsichten zuschreibt, die eo ipso außerhalb seines Bereichs liegen, und indem er Urteile über ihm – schon methodisch – unzugängliche Fragen erlaubt, wird er sowohl selbst getäuscht, da er seine eigene Beschaffenheit verkennt, als auch zum Organ von Täuschungen, da er vorgibt, fundierte Aussagen in einem ihm prinzipiell

<sup>8</sup> Vgl. Kant. *Kritik der reinen Vernunft*, B XXXII.

<sup>9</sup> Kant. *Kritik der reinen Vernunft*, A 499–500/B 528.

<sup>10</sup> Vgl. Kant. *Kritik der reinen Vernunft*, A 43–44/B 61.

<sup>11</sup> Kant. *Kritik der reinen Vernunft*, A 384.

unzugänglichen Bereich machen zu können, nämlich in dem der Wissenschaften. Die besondere Relevanz des gefährlichen Einflusses der natürlichen Vernunft auf eine psychologische Fragestellung betont Kant noch dadurch, daß er auf den dogmatischen Anspruch der auch hierbei täuschenden Vernunft hinweist.<sup>12</sup>

Als noch weitreichendere Folge muß aus den drei Momenten der Täuschbarkeit, der aktiven Täuschungstendenz und des Dogmatismus auch das völlig Unzureichende der gesunden Menschenvernunft für jede philosophische Erkenntnis abgeleitet werden. Dabei gilt weiterhin, daß Kant bei diesem negativen Befund keineswegs stehlenbleibt, sondern daß er ein dogmatisches Verfahren bei der natürlichen Vernunft nicht nur konstatiert, sondern auch aus seinen Ursprüngen her begreiflich macht. Denn Kant erkennt, daß auch diese Vernunft eine gesicherte Grundlage ihrer Erkenntnisse anstrebt, die sie gegen mögliche Einwürfe gefeit macht. Dabei begnügt der gemeine Verstand sich keineswegs mit den etwa vom Empirismus bereitgestellten Erklärungen, sondern er versteigt sich zu Begeißsebenen, auf denen ihm auch kein anderes Vermögen mehr widersprechen kann. Gerade aus diesem Grunde kann dann der gemeine Verstand „doch darüber unendlich mehr vernünfteln, weil er unter lauter Ideen herumwandelt, über die man eben darum am beredtsten ist, weil man *davon nichts weiß*“<sup>13</sup>. Da er also wohl eine Ausgangsgrundlage besitzen will, sich aber der mit einem solchen Anspruch verbundenen Schwierigkeiten nicht bewußt werden kann, und da er außerdem, weil er „nicht weiß, was Begreifen heißt“<sup>14</sup>, auch durch die von ihm gemachten Voraussetzungen nie beunruhigt werden kann – deshalb nimmt er schließlich seine Ausgangsprämissen aus Gewohnheit als bewiesen hin. „Zuletzt verschwindet alles spekulative Interesse bei ihm vor dem Praktischen, und er bildet sich ein, das einzusehen und zu wissen, was anzunehmen oder zu glauben, ihn seine Besorgnisse oder Hoffnungen antreiben.“<sup>15</sup>

Der enge Zusammenhang zwischen dem gesunden Menschenverstand und dem Dogmatismus bildet eine Thematik, die Kant auch noch in der Methodenlehre der *Kritik der reinen Vernunft* beschäftigt. Hier zeigt er nämlich, daß die natürliche Vernunft nicht nur selbst dogmatisch vorgehen kann, sondern daß sie auch dann, wenn sie nicht auf diese Weise fortschreitet, in einem Alternativverhältnis zum Dogmatismus steht, der jedoch auch in diesem Falle seine eigene

<sup>12</sup> „Nun sind wir nach den gemeinen Begriffen unserer Vernunft in Ansehung der Gemeinschaft, darin unser denkendes Subjekt mit den Dingen außer uns steht, *dogmatisch* und sehen diese als wahrhaft unabhängig von uns bestehende Gegenstände an, [...].“ [Kant. *Kritik der reinen Vernunft*, A 389. (Kursivierung ergänzt von R. P.)]

<sup>13</sup> Kant. *Kritik der reinen Vernunft*, A 473/B 501.

<sup>14</sup> Ebd.

<sup>15</sup> Ebd.

Negativität auf sie zurückspiegelt. Denn weder Dogmatismus noch gemeiner Verstand sind dazu befähigt, Grundsätze (wie den des Satzes vom zureichenden Grunde) zu beweisen, was allein durch eine transzendentale Kritik im Kantschen Sinne geleistet werden kann. Für Kant wird schon dadurch deutlich, daß die Berufung auf den gesunden Menschenverstand (in der Philosophie) lediglich „eine Zuflucht [ist], die jederzeit beweist, daß die Sache der Vernunft verzweifelt ist“<sup>16</sup>. – Aufgrund der gemachten Einwände gegen den gesunden Menschenverstand und seiner Unfähigkeit, im Bereich der wissenschaftlichen Philosophie auch nur ansatzweise eine tragfähige Grundlage zu schaffen, nimmt Kants negative Bewertung dieses Vermögens nicht mehr wunder, die er mit besonderer Schärfe in den *Prolegomena* vorträgt.<sup>17</sup>

Trotz dieser eindeutigen Kritik, ja sogar trotz des eindeutigen Vorrangs, den Kant der kritischen Vernunft gegenüber dem gemeinen Verstand einräumt, versäumt er doch nie, neben seiner negativen auch die positive Seite des gesunden Menschenverständes anzusprechen. Obwohl die kritische Vernunft gegenüber diesem eine übergeordnete Position einnimmt, indem sie die Schranken des gemeinen Verstandes erkennt und bestimmt, damit er weder selbst in den Bereich der Spekulationen übergehe noch auch über solche entscheide, und obwohl der gemeine Verstand nur dadurch auch ein gesunder Verstand bleiben kann, daß die Vernunft an ihm ihr beschränkendes Werk verrichtet, anerkennt Kant doch den Eigenwert desselben. Denn wenn er innerhalb seiner eigenen Region bleibt, ist er bei Urteilen, die in der Erfahrung unmittelbare Anwendung finden, nutzbringend.

Zusammenfassend kann also festgehalten werden, daß Kant neben einer relativ gründlichen Auseinandersetzung und einer innerhalb seines Werkes im ganzen wie auch innerhalb der einzelnen Teile der *Kritik der reinen Vernunft* im besonderen stets wieder aufgenommenen Analyse des gesunden Menschenverständes diesem seine eigene Berechtigung zuerkennt. An der praktischen, für Alltagsbelange bedeutsamen Relevanz dieses Klugheitsvermögens kann deshalb kein Zweifel bestehen. Dennoch wehrt Kant entschieden den zunächst so naheliegend erscheinenden Glauben ab, der gemeine Verstand könne außerhalb des ihm zugewiesenen Bereiches für sich noch weitere Erkenntnisgründe beanspruchen. Schon durch den Nachweis der Notwendigkeit, diesem Verstand durch das Vernunftvermögen Schranken setzen zu lassen, erweist Kant die Unselbständigkeit desselben und seine Angewiesenheit auf regulierende Mechanismen. Insbe-

<sup>16</sup> Kant. *Kritik der reinen Vernunft*, A 783–784/B 811–812.

<sup>17</sup> Vgl. Kant. *Prolegomena*. Akademieausgabe, Band IV: S. 259. – Schon an dieser Stelle wird deutlich, daß Kant sich immer wieder an exponierten Stellen der juristischen Sprache bedient (hier: Appellation, Berufung, Urteil), was im Zusammenhang mit der Analyse der Wissenschaften noch von Bedeutung sein wird.

sondere wird durch die als notwendig nachgewiesene Einführung von Vernunftschranken für den gemeinen Verstand auch der immer wieder von ihm erhobene philosophische Anspruch ad absurdum geführt. Gerade gegen diesen Anspruch vorzugehen, ist das Hauptziel Kants bei seiner Untersuchung des gesunden Menschenverstandes – auch wenn diese nicht fortlaufend, sondern immer wieder in ganz unterschiedlichen Zusammenhängen besonders im Rahmen der *Kritik der reinen Vernunft* durchgeführt wird. Kant wendet sich also nicht pauschal gegen jegliche Ansprüche der natürlichen Vernunft, sondern gegen den nachweisbar falschen und nur vorgespiegelten Anspruch derselben auf philosophische Erkenntnis: Mit dem gesunden Menschenverstand kann die Philosophie nicht beginnen. Durch die Herausarbeitung des Unzureichenden der gemeinen Vernunft auf philosophischem Gebiet wendet Kant sich entschlossen gegen die Annahme, mit ihr liege ein selbstverständlicher, nicht mehr eigens zu begründender Ausgangspunkt für den Weg in die Philosophie vor. Das bedeutet aber, daß Kant diesen 'natürlichen' Weg auch beschreitet, allerdings nur auf negative Weise; er verfolgt das Eigene eines solchen Weges mit Interesse, muß aber durch das an ihm feststellbare Mangelhafte einhergehend mit der Notwendigkeit der Schrankensetzung durch die Vernunft den Anspruch dieses Weges auf philosophische Gebietsbegründung ablehnen. Indem Kant also den Anspruch der natürlichen Vernunft ernst nimmt, muß er auch zwangsläufig seine Unhaltbarkeit erweisen.

## 2. Die wissenschaftliche Einstellung

Dennoch bleibt Kant bei diesem Befund bezüglich des gesunden Menschenverstandes nicht stehen, sondern geht über das negative Anfangsstadium positiv hinaus, indem er sich der wissenschaftlichen Einstellung zuwendet<sup>18</sup> und eine eigenständige transzendentale Logik begründet. Durch diese beiden Erweiterungen des 'natürlichen' Weges in die Philosophie gelingt Kant die positive Umformung desselben in einen als 'natürlich-logisch' zu bezeichnenden Weg. Dabei wird sich zeigen, daß erst mit der Ebene der transzendentalen Logik der eigentlich philosophische Anfang gemacht werden kann, weil erst sie das Neue und Notwendige der Transzentalphilosophie ans Licht treten läßt. Damit einhergehend wird sich erweisen, daß auch mit der Ebene der transzendentalen Logik die Philosophie keineswegs Anfang und Ende gefunden hat, sondern daß auf diese Weise lediglich ein notwendiges methodisches Instrumentarium zur Errei-

<sup>18</sup> Diese Differenz zwischen einer unmittelbaren, vorwissenschaftlichen und evolutionsgeschichtlich erzeugten und einer normierenden wissenschaftlichen Erfahrung analysiert auch G. Böhme in „Kants Theorie der Gegenstandskonstitution“. In: *Kant-Studien* 73, 1982: S. 156.

chung eines transzentalphilosophischen Systems an die Hand gegeben wird, das zu seiner Durchführung noch weiterer, von der transzentalen Logik selbst nicht zu leistender Schritte und Aufgaben bedarf.<sup>19</sup>

Zunächst ist es erforderlich, auf die wissenschaftliche Einstellung bzw. die Stellung der Wissenschaft bei Kant einzugehen, weil dadurch eine Zwischenstufe<sup>20</sup> auf dem Weg vom philosophisch unzureichenden gesunden Menschenverstand zur Transzentalphilosophie erreicht wird.<sup>21</sup> Dabei ist zu beachten, daß mit dem Begriff der Wissenschaftlichkeit ein für die Kantische Philosophie zentraler Terminus ins Blickfeld tritt, ist doch mit ihm eines der, wenn nicht sogar *das* Hauptanliegen dieser Philosophie bezeichnet. Denn es ist erklärtermaßen Kants Absicht, durch den transzentalen und kritischen Zugang die Philosophie in den „sicheren Gang einer Wissenschaft“<sup>22</sup> zu bringen. Im Gegensatz zu anderen Wissenschaften, insbesondere zu Logik, Mathematik und Naturwissenschaften, kann die Philosophie (bzw. die Metaphysik) für sich noch keine wissenschaftliche Grundlage und Vorgehensweise beanspruchen. Gleich dem gesunden Menschenverstand, mit dem sie derart eng verwandt ist, behauptet die Metaphysik für sich Sicherheit und Wissenschaftlichkeit ihrer nur scheinbaren Einsichten, denen allerdings bei genauerem Hinsehen jede Grundlage fehlt<sup>23</sup>, weil widersprüchliche Ergebnisse für sich jeweils Wahrheit beanspruchen – wozu sie, wie Kant besonders einprägsam im Antinomienkapitel nachweist, auch berechtigt sind.

Dieser offbare Mangel der Metaphysik wird durch einen Vergleich mit den anderen Wissenschaften noch deutlicher: Logik, Mathematik und Physik gehen den sicheren Weg einer Wissenschaft. Dies haben sie – abgesehen von der noch ausführlicher zu behandelnden Logik – einer „Revolution der Denkart“<sup>24</sup> zu ver-

<sup>19</sup> Die endgültige Durchführung dieses transzentalphilosophischen Systemprogramms wird Kant erst mit seinem dritten, dem eigentlich ‚transzentalen‘ Weg gelingen. Vgl. dazu den entsprechenden Teil dieser Arbeit.

<sup>20</sup> Indem Kant die Erkenntnisansprüche des gesunden Menschenverstandes mit einem gewissen Recht versieht und dennoch die Notwendigkeit eines gesicherten wissenschaftlichen Fortkommens sichtbar macht, kann er als der erste Philosoph angesehen werden, der das Problem der Erfahrungswissenschaft erkannte. [Vgl. K. Popper. „Über die Möglichkeit der Erfahrungswissenschaft und der Metaphysik“. In: *Ratio* 2, 1957/58: S. 1–3.]

<sup>21</sup> Im folgenden soll keine detaillierte Analyse des Wissenschaftsbegriffs bei Kant geleistet werden, da dies den Rahmen des hier Beabsichtigten sprengen würde, sondern es sollen lediglich die für den ‚natürlich-logischen‘ Weg relevanten wissenschaftstheoretischen Überlegungen Kants herausgegriffen und in diesen Kontext eingeordnet werden.

<sup>22</sup> Vgl. dazu beispielsweise: Kant. *Kritik der reinen Vernunft*, B VIII.

<sup>23</sup> Die *Kritik der reinen Vernunft* beweist deshalb, daß die Versuche der metaphysica specialis gescheitert sind, weil das, was beansprucht wird, gar nicht geleistet werden kann. [Vgl. dazu: W. Bröcker. *Kant über Metaphysik und Erfahrung*. Frankfurt am Main, 1970: S. 9.]

<sup>24</sup> Kant. *Kritik der reinen Vernunft*, B XI.

danken, die Kant hinsichtlich der Mathematik, die diese Veränderung ihrer Vorgehensweise vor allen anderen Wissenschaften vollzog, folgendermaßen darstellt: Ihre Revolution bestand darin, daß ihr Ausgangspunkt von gegebenen Figuren und Begriffen auf das verlagert wurde, was man nach Begriffen *a priori* in die Figuren hineindenkt und durch Konstruktion darstellt, so daß man, um sicher etwas *a priori* zu wissen, der Sache nichts beilegen darf, als was aus dem folgt, was man dem eigenen Begriffe gemäß in sie gelegt hat.<sup>25</sup>

Obwohl die Naturwissenschaften diese Revolution viel später als die Mathematik vollzogen, so machten doch auch sie sich die alles verändernde Erkenntnis zunutze, daß die Vernunft nur das einsieht, was sie selbst nach ihrem Entwurf hervorbringt, woraus folgt, daß sie mit ihren Prinzipien und mit Hilfe von Experimenten an die Natur herangehen muß, um von ihr – gewissermaßen über ihre eigenen Einsichten – belehrt zu werden.<sup>26</sup> Demgegenüber muß Kant feststellen, daß im Bereich der Metaphysik, also der reinen, erfahrungsfreien Vernunfterkenntnis, dieser sichere Gang einer Wissenschaft noch nicht erreicht wurde, was er darauf zurückführt, daß in diesem Erkenntnisbereich eine den anderen Wissenschaften analoge Revolution der Denkungsart noch nicht, nicht einmal in Ansätzen, vollzogen wurde.<sup>27</sup> Dies scheint aber unbedingt erforderlich, um auch die Metaphysik zu einer gesicherten Wissenschaft zu machen, um sie von ihrem Verfahren des „Herumtappens“<sup>28</sup> unter bloßen Begriffen zu befreien. Nimmt man nämlich – wie in der vorkantischen Metaphysik – an, die Erkennt-

<sup>25</sup> Vgl. Kant. *Kritik der reinen Vernunft*, B XII.

<sup>26</sup> Vgl. Kant. *Kritik der reinen Vernunft*, B XIII.

<sup>27</sup> Wenn Kant also in diesem Zusammenhang auf die Mathematik Bezug nimmt und sich darüber hinaus auch den Naturwissenschaften mit großem Interesse zuwendet, so kann daraus doch nicht geschlossen werden, Kant setze die Möglichkeit von Mathematik und Naturwissenschaft ungeprüft voraus, so daß nie ein eigener philosophischer Wahrheitsanspruch erhoben werden könnte. Dieser Vorwurf wird besonders von V. Hösle in *Hegels System. Der Idealismus der Subjektivität und das Problem der Intersubjektivität*. Band 1: *Systementwicklung und Logik*. Hamburg, 1987: S. 17 erhoben. Dagegen muß eingewandt werden – und diese Kritik an Hösle wird sich im Anschluß an die vollständige Durchführung der drei Wege Kants in die Transzentalphilosophie noch bestätigen –, daß ein solcher Vorwurf gegen Kant nur dann erhoben werden kann, wenn innerhalb der Kantschen Philosophie nur ein einziger Weg in die transzendentale Metaphysik angenommen wird. Sind *mehrere* Wege gegeben, wird hingegen verständlich, welche Rolle der Ausgangspunkt von Mathematik und Naturwissenschaft wirklich spielt: Er bietet innerhalb des ‘natürlichen-logischen’ Weges eine bestimmte Art der Erkenntnissicherheit, die allerdings durch den ‘transzentalen’ Weg nicht mehr berücksichtigt werden muß, weil er über das Desiderat einer allgemein nachvollziehbaren Einführung in die transzendentale Philosophie hinausgehen kann. Die Annahme dreier verschiedener Wege, die zwar durchaus nicht unabhängig voneinander sind, die sich aber gerade durch ihre differierenden Ansätze und die damit verbundenen Resultate in ihrer Verschiedenheit bekunden, macht deshalb den von Hösle vorgebrachten Zirkelvorwurf in bezug auf Wissenschaft und Philosophie unhaltbar.

<sup>28</sup> Kant. *Kritik der reinen Vernunft*, B XV.

nisse müßten sich nach den Gegenständen richten, so müssen alle Versuche, über sie a priori etwas durch Begriffe auszumachen, scheitern, so daß es auch zu keiner Erweiterung der Erkenntnis kommen kann: „Man versuche es daher einmal, ob wir nicht in den Aufgaben der Metaphysik damit besser fortkommen, daß wir annehmen, die Gegenstände müssen sich nach unserem Erkenntnis richten, welches so schon besser mit der verlangten Möglichkeit einer Erkenntnis derselben a priori zusammenstimmt, die über Gegenstände, ehe sie uns gegeben werden, etwas festsetzen soll.“<sup>29</sup>

Kants Vergleich dieser Revolution der Denkart<sup>30</sup> mit der Wendung des Kopernikus ist allzu bekannt, als daß er an dieser Stelle noch des eingehenderen Kommentars bedürfte.<sup>31</sup> Festzuhalten bleibt, daß die Aufgabe der Metaphysik

<sup>29</sup> Kant. *Kritik der reinen Vernunft*, B XVI. – Nicht minder deutlich spricht sich Kant wenige Zeilen später in der Vorrede aus [B XVII]. Neu an dieser Stelle ist der explizite Bezug auf das innerhalb der *Kritik der reinen Vernunft* so bedeutsam werdende Anschauungsvermögen, der auf die Einschränkung jeder sicheren Erkenntnis auf den Bereich der Erfahrung vorausdeutet, so daß schon auf den inhaltlich sehr beschränkten Bereich der metaphysischen Erkenntnis verwiesen wird. Hierdurch ergibt sich eine deutliche Gemeinsamkeit zum gesunden Menschenverstand als der ersten Etappe des ‘natürlich-logischen’ Weges in die Transzentalphilosophie: Wie die kritischen Einsichten der Transzentalphilosophie letztlich nicht dem gemeinen Verstand Unerreichbares zu erkennen geben [vgl. *Kritik der reinen Vernunft*, A 831/B 859], so geht auch die ebenso kritisch und transzental analysierte Metaphysik nicht über den Bereich des allgemein und spekulationslos, d. h. ohne gesicherte anschauend-denkende Erfahrung zugänglichen Wissens hinaus.

<sup>30</sup> Darauf, daß es sich bei dieser Änderung der Denkart tatsächlich um eine Revolution handelt, verweist auch H. Putnam in „Meaning Holism and Epistemic Holism“. In: K. Cramer, H. F. Fulda, R.-P. Horstmann, U. Pothast (Hrsg.). *Theorie der Subjektivität*. Frankfurt am Main, 1987: S. 253–254. – Die besondere Bedeutung dieser Wende für den Komplex der Subjektivität hebt D. Sturma in *Kant über Selbstbewußtsein. Zum Zusammenhang von Erkenntniskritik und Theorie des Selbstbewußtseins*. Reihe: *Philosophische Texte und Studien*, Band 12. Hildesheim, Zürich, New York, 1985: S. 105 hervor.

<sup>31</sup> Hingewiesen sei allerdings auf E. Lasks *Die Lehre vom Urteil*. Tübingen, 1912: S. 1, wo er in der kopernikanischen Tat den eigentlichen Wendepunkt in der Gesamtentwicklung der theoretischen Philosophie und der Logik sieht. Außerdem geht er in *Die Logik der Philosophie und die Kategorienlehre. Eine Studie über den Herrschaftsbereich der logischen Form*. Tübingen, <sup>3</sup>1993: S. 28–29 auf die große Bedeutung dieser Wende durch Kant ein, die nach ihm darin besteht, daß der Seinsbegriff in einem Begriff der transzentalen Logik überführt wird, wodurch Kant die Unabhängigkeit des Seins gegenüber der Sphäre der Logik überwindet und die Trennung von Gegenstand und Wahrheitsgehalt aufhebt. – Auch Schelling stellt in seinem Nachruf auf Kant die große Bedeutung der kopernikanischen Wendung dar. [Vgl. F. W. J. Schelling. „Immanuel Kant“. In: F. W. J. Schelling. *Ausgewählte Schriften* in sechs Bänden. Band 3: 1804–1806. Frankfurt am Main, <sup>2</sup>1987: S. 15.] – Ebenso erörtert K. Vorländer in *Immanuel Kant. Der Mann und das Werk*. Hamburg, <sup>3</sup>1992: S. 266–267 Wesen und Bedeutung der kopernikanischen Revolution. Vgl. auch: M. A. de Oliveira. *Subjektivität und Vermittlung. Studien zur Entwicklung des transzentalen Denkens bei I. Kant, E. Husserl und H. Wagner*. München, 1973: S. 103–104 und G. Mohr und M. Willaschek. „Einleitung: Kants Kritik der reinen Vernunft“. In: G. Mohr und M. Willaschek (Hrsg.). *Immanuel Kant*:

dann gelöst und ihre Grundlegung als Wissenschaft dann erreicht werden können, wenn die Begriffe nicht mehr als sich nach den Gegenständen, sondern wenn die Gegenstände (als Bereich der Erfahrung) als sich nach den Begriffen richtend verstanden werden. Diese radikale Veränderung der Vorgehensweise gilt – betrachtet man die grundlegenden Anliegen jeder Metaphysik – in ausgezeichneter Weise für die reinen, notwendigen Vernunftgegenstände, d. h. für die Ideen von Gott, Freiheit und Unsterblichkeit der Seele, die gerade den Inhalt jeder Metaphysik als Naturanlage ausmachen.<sup>32</sup> Das methodisch geeignete Verfahren, das die Metaphysik dazu anwenden muß, ähnelt nach Kant dem einer weiteren, schon genannten Wissenschaft, nämlich dem synthetischen Verfahren der Chemie.<sup>33</sup>

Wird in der zweiten Vorrede die Notwendigkeit einer generellen Revolution der Denkungsart im Bereich der Metaphysik gleichsam nur hypothetisch vorge tragen, so wird sie in der *Kritik der reinen Vernunft* selbst ausgeführt, denn in dem Versuch, das bisherige Verfahren der Metaphysik umzuändern und eine Revolution der metaphysischen Denkungsart zu bewirken, besteht das Geschäft der Kritik der reinen spekulativen Vernunft. Damit ist sie „ein Traktat von der Methode, nicht ein System der Wissenschaft selbst; aber sie verzeichnet gleichwohl den ganzen Umriß derselben, sowohl in Ansehung ihrer Grenzen, als auch den ganzen inneren Gliederbau derselben“<sup>34</sup>. Die reine speulative Vernunft soll also das ganze System der Metaphysik vorzeichnen. Umgekehrt kann die Metaphysik, wenn sie durch die Kritik in den sicheren Gang einer Wissenschaft gebracht worden ist, das ganze Feld der ihr zugehörigen Erkenntnisse umfassen; denn als Grundwissenschaft muß sie auch vollständig sein.<sup>35</sup>

Aus dem Gesagten lassen sich (mindestens) drei bedeutungsvolle Schlußfolgerungen in bezug auf das Kantische Werk, aber auch auf die Philosophie insgesamt ziehen:

*Kritik der reinen Vernunft*. Reihe: *Klassiker auslegen*, Band 17/18. Berlin, 1998: S. 17–18. – Ganz allgemein kann zu dieser Thematik H. Blumenbergs *Die kopernikanische Wende*. Frankfurt am Main, 1965, herangezogen werden.

<sup>32</sup> Vgl. dazu zum Beispiel: Kant. *Kritik der reinen Vernunft*, B 7, B 22, aber auch schon B XXXI mit der Aussage, daß irgendeine Metaphysik immer in der Welt sein wird. – Daß eine kopernikanische Wendung innerhalb der Philosophie keineswegs ausschließlich auf den Bereich der Ideen beschränkt werden muß, zeigt beispielsweise P. Guyer in „Nature, Art and Autonomy: A Copernican Revolution in Kant's Aesthetics“. In: K. Cramer, H. F. Fulda, R.-P. Horstmann, U. Pothast (Hrsg.). *Theorie der Subjektivität*, a.a.O., S. 299–343, in dem er eine Revolution der Denkungsart auch für Kants Ästhetik nachzuweisen sucht, indem Kants Veränderungen und Umkehrungen zeitgenössischer Auffassungen von Kunst, Erhabenheit und Natur etwa gegenüber Wolff, Baumgarten, Burke oder Addison hervorgehoben werden.

<sup>33</sup> Vgl. Kant. *Kritik der reinen Vernunft*, B XXI.

<sup>34</sup> Kant. *Kritik der reinen Vernunft*, B XXII.

<sup>35</sup> Vgl. dazu: Kant. *Kritik der reinen Vernunft*, B XXIII–B XXIV.