

KANT, KRITIK DER REINEN VERNUNFT

Ding an sich und Erscheinung (zum 24.6.2008)

Textgrundlage: Transzendente Logik, Analytik der Grundsätze, drittes Hauptstück, Meiner-Ausgabe J. Timmermann 1998. Hervorhebungen in Zitaten geben nicht die Unterschiede zwischen A- und B-Auflage wieder, sondern Hervorhebungen von Kant. Im Zweifel folgen wir der B-Auflage.

Die Unterscheidung von Ding an sich und Erscheinung gehört zu den bekanntesten Philosophemen von Kant. Ausgehend vom dritten Hauptstück der Analytik der Grundsätze wollen wir uns hier mit Kants Begriffen von Ding an sich und Erscheinung beschäftigen.

1 Zum Kontext

Die Analytik der Grundsätze beschließt die transzendente Analytik. Zum Schluss der transzendentalen Analytik hat Kant alle erfahrungsunabhängigen Elemente der Erkenntnis isoliert. Diese erfahrungsunabhängigen Elemente sind insgesamt die Anschauungsformen von Raum und Zeit – sie wurden bereits in der transzendentalen Ästhetik behandelt – und die Kategorien, die ihrerseits zu den Grundsätzen des reinen Verstandes führen – sie waren bisher Gegenstand der transzendentalen Logik.

Das dritte Hauptstück der Analytik der Grundsätze dient nun dem Rückblick auf das bisher Erreichte und der Vorausschau (B294–5/337). Es werden keine neuen Grundsätze des reinen Verstandes eruiert. Vielmehr geht es um den Status der Grundsätze, die aufgefunden und verteidigt wurden.

Kant beginnt mit einem Bild: Er spricht vom Land des reinen Verstands (B294/337) und nennt dieses eine Insel, die unveränderliche Grenzen (zum Meer) hat und von einem Meer (Ozean) umgeben wird (B295/337). Dabei soll die Insel für das stehen, was Kant bisher untersucht hat (Kant zufolge wurde sie vermessen B294/337); der Rest der Elementarlehre in der KrV dient der Erkundung des Ozeans (B295/337). Für das dritte Hauptstück der Analytik stellt Kant sich zwei Fragen (ib.): Erstens sei zu fragen, ob wir mit dem Land, das die Insel bietet, zufrieden sein können oder müssen. Zweitens sei zu klären, „unter welchem Titel“ wir die Insel überhaupt besäßen (ib.). Mit „Titel“ ist hier kein Buchtitel sondern ein Rechtstitel im Sinne einer rechtlichen Befugnis gemeint. Kant knüpft hier offenbar an die Gerichtshof-Metaphorik an, die er bereits in der A-Vorrede (AXI–XII/7–8) eingeführt hatte. In Anknüpfung an Kants Gerichts-Metaphorik kann man die zweite Frage, die Kant nennt, wie folgt verstehen: Zunächst hat Kant den Gebrauch der Kategorien im Grundsatz verteidigt – und damit die angeklagte Vernunft verteidigt. Nun geht es um einen Richterspruch (oder Rechtstitel), der näher ausführt, unter welchen Bedingungen die Vernunft/der Verstand weiterhin von den Grundsätzen Gebrauch machen kann.

Kant deutet sein Bild mit der Insel nicht im Detail. Eine naheliegende und in systematischer Hinsicht weiterführende Deutung ist jedoch diese: Das Land des reinen Verstandes steht für die erfahrungsunabhängigen Erkenntniselemente, die dem Verstand

zugeordnet sind, also für die Kategorien, und für die synthetischen Grundsätze, die aus ihnen fließen. Kants zweite Frage zielt dann darauf, inwieweit wir diese Erkenntniselemente einsetzen dürfen und worauf die zugehörigen Grundsätze angewandt werden können. Der größte Teil des dritten Hauptstücks kann in der Tat als Antwort auf diese Frage verstanden werden. Kant behauptet in dieser Hinsicht: Der reine Verstand vermittelt uns nur insofern Erkenntnis, als es um Erscheinungen oder Gegenstände möglicher Erfahrung geht, nicht aber um Dinge an sich. Um Kants Worte aufzugreifen: Wir besitzen das Land nicht unter dem Rechtstitel „Ding an sich“, sondern „Erscheinung“ (ib.). Damit sind wir bei der Unterscheidung Erscheinung/Ding an sich.

Zum Verständnis des dritten Hauptstücks muss noch etwas anderes erläutert werden. Im zweiten Teil dieses Hauptstücks gebraucht Kant eine Terminologie, die er vorher nicht verwendet hat, und spricht von Phaenomena und Noumena. Phaenomenon (Plural: Phaenomena, eingedeutscht auch Phaenomene) meint wörtlich das Erscheinende und die Erscheinung. In etwa diesem Sinn spricht auch heute noch von Phänomenen. Das Wort „Noumenon“ leitet sich vom griechischen Wort „nous“ ab, das für „Verstand“ oder „Vernunft“ steht. Noumenon ist dann der Gegenstand, den der Verstand denkt. Kant selbst übersetzt die beiden Wörter „Phaenomenon“ und „Noumenon“ durchaus treffend als „Sinnenwesen“ (Ding, das durch die Sinne erkannt wird; B306/359) und „Verstandeswesen“ (Ding, das durch den Verstand erkannt wird; B306/361).

Kant entnimmt das Begriffspaar Phaenomenon vs. Noumenon der traditionellen „metaphysica generalis“ (allgemeinen Metaphysik/Ontologie, vgl. dazu Willaschek 1998). In der allgemeinen Metaphysik geht es darum, was es in einem allgemeinen Sinn alles gibt.

Kant identifiziert nun grob gesagt die traditionelle Unterscheidung Phaenomenon vs. Noumenon mit seiner Unterscheidung Erscheinung–Ding an sich (für Qualifikationen siehe unten).¹ Das hat zur Folge, dass das Noumenon zum Unerkennbaren mutiert. Im Sinne eines Vorausblicks kann man sagen, dass Kant die Unterscheidung Phaenomenon vs. Noumenon im Sinne einer metaphysischen Unterscheidung ablehnt. Kant verwendet die Unterscheidung vielmehr in erkenntnistheoretischer Absicht, um eine Erkenntnisgrenze zu markieren.

2 Ding an sich und Erscheinung

Wie kommen nun aber die Begriffe „Ding an sich“ und „Erscheinung“ in unserem Textstück ins Spiel? Im unserem Text (drittes Hauptstück) kommt der Begriff des Dings an sich zuerst in folgender Passage vor:

„Der transzendente Gebrauch eines Begriffs in irgendeinem Grundsatz [gemeint sind die synthetischen Grundsätze des reinen Verstandes] ist dieser: daß er auf Dinge *überhaupt* und *an sich selbst*, der empirische aber, wenn er bloß auf *Erscheinungen*, d.i. Gegenstände einer möglichen *Erfahrung*, bezogen wird.“ (B298/341–3)

Kant unterscheidet hier zwei Gebrauchsweisen von Begriffen – gemeint sind wohl die Kategorien. Man könne diese entweder auf Dinge an sich oder Erscheinungen anwenden. Dabei werden Erscheinungen als „Gegenstände einer möglichen *Erfahrung*“ definiert (B298/341–3). Diese Definition passt zu Kants Definition der Erscheinung als des „unbestimmten Gegenstand[s] einer empirischen Anschauung“ (A20/B34/94). Erscheinungen sind für Kant also durchaus Gegenstände, und nicht reine Phantome. Wenn ich etwa einen Baum sehe, dann ist dieser Baum (qua Gegenstand meiner Sinneswahrnehmung) eine Erscheinung. – Was ein Ding an sich ist, definiert Kant an dieser Stelle noch nicht.

¹ Es ist nicht ganz klar, ob Kant Dinge an sich und Noumena wirklich identifiziert. Vermutlich will er nur Dinge an sich und Noumena im negativen Sinne identifizieren.

Wozu braucht Kant die Unterscheidung zwischen Erscheinung und Ding an sich? Kant geht es um die Grenzen der (reinen Verstandes)erkenntnis. Er schreibt:

„Hieraus fließt nun unwidersprechlich: daß die reinen Verstandesbegriffe *niemals* von *transzendentalen*, sondern *jederzeit* nur von *empirischem Gebrauche* sein können, und daß die Grundsätze des reinen Verstandes nur in Beziehung auf die allgemeinen Bedingungen einer möglichen Erfahrung, auf Gegenstände der Sinne, niemals aber auf Dinge überhaupt, (ohne Rücksicht auf die Art zu nehmen, wie wir sie anschauen mögen,) bezogen werden können.“ (B303/355)

Kant möchte also den Gebrauch der Grundsätze des reinen Verstandes und damit der Kategorien auf Erscheinungen einschränken. Nur unter dem Rechtstitel „Erscheinung“ sind wir berechtigt, die Kategorien zu verwenden.

Was ist nun aber ein Ding an sich? Nun, man ist zunächst geneigt zu denken, dass Dinge an sich eine zweite Klasse von Gegenständen sind, nämlich Gegenstände, die nicht Gegenstand der Erfahrung werden können. Die Klasse aller Gegenstände zerfiele dann in die Klasse der Erscheinungen und der Dinge an sich. Wir hätten es daher mit zwei Kisten (Kant: zwei Welten) zu tun; jeder Gegenstand ließe sich genau in eine Kiste einordnen. Wenn wir uns vor Augen halten, dass Kant Dinge an sich (Erscheinungen) mit Noumena (Phaenomena) identifiziert, dann suggeriert auch die Überschrift des dritten Hauptstücks so ein Bild:

„Von dem Grunde der Unterscheidung aller Gegenstände überhaupt in *Phaenomena und Noumena*“ (B294/337)²

Allerdings ist das vielleicht nicht, was Kant intendiert. Das wird deutlich, wenn man eine frühere Erläuterung zum Ding an sich bezieht. Kant schreibt in der transzendentalen Ästhetik:

„Der Raum stellt gar keine Eigenschaft irgend einiger Dinge an sich, oder sie in ihrem Verhältnis aufeinander vor, d.i. keine Bestimmung derselben, die an Gegenständen selbst haftete, und welche bliebe, wenn man auch von allen subjektiven Bedingungen der Anschauung abstrahierte. Denn weder absolute, noch relative Bestimmungen können vor dem Dasein der Dinge, welchen sie zukommen, mithin nicht a priori angeschaut werden.“ (A26/B42/101)

Kant wendet sich hier dagegen, den Raum als Eigenschaft von Dingen an sich zu betrachten. Den Raum als Eigenschaft der Dinge an sich zu betrachten hieße, räumliche Beziehungen zwischen den Gegenständen anzunehmen, selbst wenn man von den unserer Art abstahiert, die Dinge durch die Sinnlichkeit zu erkennen. Der Ausgangspunkt einer solchen Abstraktion kann ja aber wohl ein Gegenstand unserer Anschauung/Erfahrung sein – in genau diesem Sinne scheint die Textstelle aus der transzendentalen Ästhetik gemeint zu sein. Wenn wir aber ausgehend von einem Gegenstand unserer Anschauung von unserer Anschauung abstrahieren und damit den Gegenstand als Ding an sich betrachten, dann nehmen wir keinen neuen Gegenstand an, wenn wir ihn als Ding an sich betrachten. In diesem Fall geht es also nicht darum, mit dem Begriff eines Dings an sich neue Gegenstände einzuführen. Das Zwei-Welten-Modell stößt damit an seine Grenzen.

Die Textstelle aus der transzendentalen Ästhetik legt eine andere Interpretation von Kant Unterscheidung Ding an sich–Erscheinung nahe. Dieser neuen Interpretation zufolge führt Kant den Begriff des Dings an sich an, um eine neue Betrachtungsweise zu

² „Gegenstand überhaupt“ soll hier jede Art von Gegenstand einschließen. Manchmal (etwa B298/341) meint Kant mit einem „Ding überhaupt“ wohl aber auch das Ding an sich.

erklären. Genau genommen sollten wir sagen: Basal für Kants Verständnis von Ding an sich ist nicht der Ausdruck „Ding an sich/Erscheinung“, sondern der Ausdruck „etwas als Ding an sich/Erscheinung auffassen“. Wir fassen etwas (X) als Ding an sich/Erscheinung auf, wenn wir hinsichtlich von X von unserer Anschauung abstrahieren/nicht abstrahieren. Statt vom Zwei-Welten-Modell können wir hier von einem Zwei-Aspekte-Modell sprechen. Die grundlegende Idee wäre also, dass man jeden Gegenstand unserer Erfahrung unter zwei Blickwinkeln betrachten kann.

Es ist umstritten, welche Interpretation der Unterscheidung Ding an sich–Erscheinung Kants Absichten eher trifft. Die Interpretation im Sinne eines Zwei-Welten-Modells kann durchaus durch den Text gestützt werden. In der „Grundlegung zur Metaphysik der Sitten“ spricht Kant etwa von einer Sinnenwelt und einer Verstandeswelt (dritter Abschnitt, Kant 1974, ähnlich in der KrV, B312/371–3, dort aber vielleicht in kritischer Absicht).

In Hinblick auf das Noumenon schlägt Kant nun sogar eine Mixtur des Zwei-Welten-Modells und des Zwei-Aspekte-Modells vor. Er schreibt:

„Gleichwohl liegt es doch schon in unserem Begriffe, wenn wir gewisse Gegenstände, als Erscheinungen, Sinnenwesen (Phaenomena) nennen, indem wir die Art, wie wir sie anschauen^[3], von ihrer Beschaffenheit an sich selbst unterscheiden, daß wir entweder eben dieselbe ^[4] nach dieser letzteren Beschaffenheit [ihrer Beschaffenheit an sich selbst], wenn wir sie gleich^[5] in derselben nicht anschauen, oder auch andere mögliche Dinge, die gar nicht Objekte unserer Sinne sind, als Gegenstände bloß durch den Verstand gedacht, jenen gleichsam gegenüberstellen, und sie Verstandeswesen (Noumena) nennen.“ (B306/359–61)

Hier beschreibt Kant, wie wir zum Begriff des Noumenon kommen. Demzufolge liegt dem Begriff der Erscheinung implizit eine Unterscheidung zugrunde, die auf den Begriff des Noumenon führt. Die Unterscheidung lässt sich durch das Begriffspaar: „wie wir etwas wahrnehmen“ – „wie etwas an sich, d.h. unabhängig von der Art, wie wir es wahrnehmen, ist“. Diese Unterscheidung bezieht sich oberflächlich betrachtet gar nicht auf Gegenstände, sondern auf Eigenschaften oder Beschaffenheiten von Gegenständen. Demnach können wir zwei Klassen von Eigenschaften von etwas unterscheiden: 1. Eigenschaften, die es für uns hat. 2. Eigenschaften, die es an sich hat.⁶

Kants Auskunft zufolge gibt die Unterscheidung, die hier oberflächlich betrachtet auf Beschaffenheiten zu beziehen ist, in zweifacher Hinsicht Anlass zu versuchen, die Erscheinungen begrifflich zu überschreiten. Einerseits können wir Erscheinungen insofern überschreiten, als wir die Gegenstände möglicher Erfahrung nicht so denken, wie sie für uns (in der Wahrnehmung) sind, sondern so, wie sie an sich sind (vgl. das Zwei-Aspekte-Modell). Zweitens können wir uns Gegenstände denken, die gar nicht Gegenstand unserer Erfahrung werden können (vgl. das Zwei-Welten-Modell). In *beiden* Fällen spricht Kant vom Noumenon.

Die zweifache Art und Weise, wie wir versuchen können, über die Erscheinungen hinauszukommen, wird auch aus diesem Zitat deutlich:

„den Sinnenwesen [Dinge als Erscheinungen] korrespondieren zwar freilich Verstandeswesen [Dinge an sich], auch mag es Verstandeswesen geben, auf welche unser sinnliches Anschauungsvermögen gar keine Beziehung hat [...]“ (B308–9/363).

³gemeint ist: wie wir sie wahrnehmen; nicht: wie wir sie anblicken

⁴gemeint sind: dieselben Gegenstände

⁵gemeint ist: wenn wir sie auch

⁶ „Eigenschaften“ muss man hier sehr weit lesen, es kann dabei auch um Beziehungen gehen. Wir könnten etwa sagen, dass ein Ding für uns in Beziehung zu etwas anderem steht, aber nicht an sich.

Kant unterscheidet nun zwischen Noumena im negativen und im positiven Sinn:

„Wenn wir unter Noumenon ein Ding verstehen, *so fern es nicht Objekt unserer sinnlichen Anschauung ist*, indem wir von unserer Anschauungsart desselben abstrahieren; so ist dieses ein Noumenon im *negativen* Verstande. Verstehen wir aber darunter ein *Objekt einer nichtsinnlichen Anschauung*, so nehmen wir eine besondere Anschauungsart an, nämlich die intellektuelle, die aber nicht die unsrige ist, von welcher wir auch die Möglichkeit nicht einsehen können, und das wäre das Noumenon in *positiver* Bedeutung.“ (B307/361)

Ein Ding kann also als Noumenon im negativen Sinn bezeichnet werden, insofern wir von unserer Anschauung absehen. Da das Abstrahieren ein negativer Vorgang ist – es wird etwas „abgezogen“ oder weggenommen – ist es gerechtfertigt, vom Noumenon im negativen Sinne zu sprechen. Ein Ding ist ein Noumenon im positiven Sinn, wenn es Gegenstand einer nicht-sinnlichen Anschauung ist. Hier wird also positiv eine nicht-sinnliche Anschauung unterstellt. Nicht-sinnliche Anschauung hieße, dass man durch das Denken unmittelbaren Bezug auf Gegenstände hat (wir können uns dagegen nach Kant nur durch die Anschauung unmittelbar auf Gegenstände beziehen, etwa A19/B33/93). Eine nicht-sinnliche Anschauung oder ein intuitiver Verstand (B311–2/371) wird traditionell Gott zugeschrieben.

Ausgangspunkt für den Begriff „Noumenon im negativen Sinn“ ist offenbar die anschauliche Vorstellung von einem Objekt. Sie ist Grundlage für die Abstraktion. Der Begriff des Noumenon im negativen Sinn passt daher gut zum Zwei-Aspekte-Modell – beim Noumenon im negativen Sinn geht es also letztlich um eine neue Betrachtungsweise der Dinge unserer Erfahrung. Anders verhält es sich beim Noumenon im positiven Sinn. Unter den Begriff des Noumenon im positiven Sinn fallen nicht nur Gegenstände unserer Erfahrung, insofern man von unserer Anschauungsart abstrahiert, sondern auch mögliche Gegenstände, die wir überhaupt nicht wahrnehmen können. Damit wäre das Noumenon im positiven Sinne auch mit dem Zwei-Welten-Modell verträglich (vgl. Wilaschek 1998, 336–7).

Kants Absicht ist es letztlich, den Begriff eines Noumenon im positiven Sinn aufzugeben und den Begriff eines Noumenon im negativen Sinn als Grenzbegriff zu sehen. Um das nachzuvollziehen, lassen wir die Unterscheidung Noumenon–Phaenomenon für einen Augenblick liegen und widmen uns dem, was Kant zum Gebrauch der Kategorien sagt.

3 Der legitime Gebrauch der Kategorien

Unter welchem Rechtstitel dürfen wir also von den Kategorien Gebrauch machen? Um Kants Antwort auf diese Frage zu verstehen, greifen wir auf eine Stelle zurück, die wir bereits vorhin in Hinblick auf das Ding an sich untersucht hatten. Dort schreibt Kant:

„Der transzendente Gebrauch eines Begriffs in irgendeinem Grundsätze [gemeint sind die synthetischen Grundsätze des reinen Verstandes] ist dieser: daß er auf Dinge *überhaupt* und *an sich selbst*, der empirische aber, wenn er bloß auf *Erscheinungen*, d.i. Gegenstände einer möglichen *Erfahrung*, bezogen wird.“ (B298/341–3)

und setzt hinzu,

„[d]aß überall nur der letztere [i.e. der empirische] stattfinden könne“ (B298/343).

Die Kategorien dürfen wir also nur in Bezug auf Erscheinungen anwenden. Nur für Erscheinungen gilt etwa: Jede Veränderung hat ihre Ursache.

Kant begründet die Einschränkung, die er für den Gebrauch der Kategorien formuliert, im Anschluss. Wir können zwei Argumente unterscheiden.⁷

Das erste Argument erstreckt sich von B298 oben/343.1 bis B299 unten/245.14. Kant geht dort allgemein von Begriffen aus und versucht zu zeigen, dass begriffliches Denken der Anschauung bedarf. Er folgert daraus, dass wir Begriffe allgemein nur in Bezug auf mögliche Gegenstände der Erfahrung gebrauchen dürfen. Der Bezug auf die Kategorien soll dabei offenbar wie folgt zustandekommen: Was für alle Begriffe gilt, das gilt auch für die Kategorien. Diese Annahme wird im zweiten Argument explizit untersucht.

Wir bleiben zunächst beim ersten Argument. Kant geht davon aus, dass wir einen Begriff nur gebrauchen können, wenn wir ihn auf Gegenstände anwenden können (B298/343). Ansonsten sei der Begriff gehaltlos. Für Wesen wie uns kann der Gehalt von Begriffen nur durch Anschauung eines Gegenstands zustandekommen. Diese Anschauung ist entweder empirisch oder rein. In beiden Fällen bedarf es für Kant der Erfahrung, wenn wir eine Anschauung von Gegenständen haben wollen (alles ib.). Insgesamt gibt nur die Erfahrung unseren Begriffen Gehalt. Daher sei aller legitime Gebrauch von Begriffen, insbesondere der Kategorien, auf die Erfahrung, d.h. möglich Gegenstände einer Erfahrung zu begrenzen.

Kant diskutiert in diesem Zusammenhang besonders die Geometrie (B298–9/343–5). Die Geometrie ist in diesem Zusammenhang ein Problem, weil die Vorstellung eines geometrischen Gegenstands, etwa einer Linie, a priori – also unabhängig von aller Erfahrung – zustandekommt (B299/343). Nach Kant wäre aber der Begriff der Linie inhaltsleer, wenn wir Linien nicht zeichnen und daher anschaulich machen könnten (ib.).

Kants zweites Argument (B300–2/345–51) ist spezifisch auf die Kategorien bezogen. Kants Gedankengang kann man wie folgt rekonstruieren. Wir dürfen die Kategorien nur insofern anwenden, als wir sie real definieren können (B300/345). Wir definieren einen Begriff real, wenn wir darlegen, wie Gegenstände unter den Begriff fallen. Die Kategorien können wir aber nur real definieren, wenn wir auf die Erfahrung (die Anschauungsformen etc.) zurückgreifen. Insofern dürfen wir die Kategorien nur auf Gegenstände möglicher Erfahrung anwenden.⁸

Entscheidend für das zweite Argument ist die Prämisse, dass sich die Kategorien nicht real definieren lassen. Kant begründet die Prämisse, indem er die Kategorien (teilweise summarisch) der Reihe nach durchgeht. Wir betrachten beispielhaft Kants Argument für die Behauptung, Größe (Quantität als Oberbegriff für drei Kategorien) lasse sich nur durch Bezug auf die Erfahrung begründen.

Wir können Kants Argument in dieser Hinsicht wie folgt rekonstruieren: Wir wollen eine reale Definition des Begriffs der Größe. Wir wollen also verstehen, wie Gegenstände eine bestimmte Größe haben können (das ist die Möglichkeit, wie der Begriff der Größe Bezug auf Gegenstände haben kann). Was heißt es nun, dass ein Gegenstand eine bestimmte Größe hat? Nun, es heißt, dass eine bestimmte Einheit (sagen wir ein Metermaß) viele Male in den Gegenstand passt. Und das wiederum heißt, dass die Einheit wiederholt in den Gegenstand passt (stellen Sie sich dazu vor, dass Sie mit einem einzigen Metermaß von zwei Meter Länge eine Wand von etwa zehn Meter Länge ausmessen wollen. Was machen Sie? Sie legen das Metermaß so neben die Wand, dass sein Anfang mit einem Ende der Wand zusammenfällt, markieren das Ende des Metermaßes,

⁷Man kann auch von zwei Argumentationsschritten eines Arguments sprechen.

⁸ Der Begriff einer Realdefinition ist in der Philosophie heute wohlbekannt. Die Realdefinition ist die Definition eines Begriffs. Dagegen erklärt die Nominaldefinition die Bedeutung eines sprachlichen Ausdrucks. Kants Begriff einer realen Definition fällt nicht mit dem Begriff der Realdefinition zusammen.

verschieben es so, dass sein Anfang mit der Marke zusammenfällt u.s.w. Damit wiederholen Sie einen bestimmten Prozess). Wiederholung ist aber ein Begriff, der nur dann Sinn macht, wenn man eine Zeit annimmt. Die Zeit ist nun nach Kant die Form der Anschauung und stellt damit einen Bezug auf die Erfahrung und mögliche Gegenstände der Erfahrung her. Im folgenden geht Kant in ähnlicher Weise andere Kategorien durch, nämlich die Kategorien der Realität und der Negation (B300/349.2–5), der Substanz (B300–1/349.6–18), der Kausalität (B301–2/349.19–351.12), der Wechselwirkung (hier Gemeinschaft genannt, B302/351.12–8) sowie der Möglichkeit, des Daseins und der Notwendigkeit (B302/351.18–26).

Für Kants Einschränkung des Kategoriegebrauchs gibt es noch eine tiefere Begründung. Kant hat nämlich in der transzendentalen Deduktion die Kategorien als Bedingungen der Möglichkeit von Erfahrung gerechtfertigt (A94/B126/173; siehe auch B168–9/205). Nach Kant sind wir insofern berechtigt, die Kategorien zu gebrauchen, als nur so Erfahrungserkenntnis möglich wird. Es erscheint einleuchtend, dass man diese Legitimation nicht verwenden kann, um den Gebrauch der Kategorien jenseits aller Erfahrung zu rechtfertigen.

Erhellend ist in diesem Zusammenhang eine Stelle aus der transzendentalen Ästhetik. Dort heißt es:

„Dieses Prädikat [Raum] wird den Dingen nur insofern beigelegt, als sie uns erscheinen, d.i. Gegenstände der Sinnlichkeit sind. [...] Weil wir die besonderen Bedingungen der Sinnlichkeit nicht zu Bedingungen der Möglichkeit der Sachen, sondern nur ihrer Erscheinungen machen können, so können wir wohl sagen, daß der Raum alle Dinge befasse, die uns äußerlich erscheinen mögen, aber nicht alle Dinge an sich selbst, sie mögen nun angeschaut werden oder nicht, oder auch von welchem Subjekt man wolle.“ (A27/B43/102).

Den Raum können wir dieser Argumentation zufolge nicht zur Bedingung der Möglichkeit von Dingen an sich, sondern nur von Erscheinungen machen. Analoges gilt für die Kategorien.

Damit haben wir nun verstanden, warum Kant den Gebrauch der Kategorien auf Gegenstände möglicher Erfahrung einschränkt. Kant fasst sein eigenes Ergebnis wie folgt zusammen:

„Die transzendente Analytik hat demnach dieses wichtige Resultat: daß der Verstand a priori niemals mehr leisten könne, als die Form einer möglichen Erfahrung überhaupt zu antizipieren, und, da dasjenige, was nicht Erscheinung ist, kein Gegenstand der Erfahrung sein kann, daß er die Schranken der Sinnlichkeit, innerhalb denen uns allein Gegenstände gegeben werden, niemals überschreiten könne. Seine Grundsätze sind bloß Prinzipien der Exposition der Erscheinungen, und der stolze Name einer Ontologie, welche sich anmaßt, von Dingen überhaupt synthetische Erkenntnisse a priori in einer systematischen Doktrin zu geben (z. E. den Grundsatz der Kausalität) muß dem bescheidenen, einer bloßen Analytik des reinen Verstandes, Platz machen.“ (B303/355).

Es ist wichtig zu sehen, dass die Grenze des Kategoriegebrauchs auch eine Erkenntnisgrenze markiert. Denn allgemein brauchen wir zur Erkenntnis Begriffe, Begriffsgebrauch ist aber nur unter der Voraussetzung der Kategorien möglich (A92–3/B125–6/172–3). Da wir die Kategorien nur auf Erscheinungen anwenden dürfen, folgt, dass wir nur von Erscheinungen Erkenntnis haben. Alle möglichen Gegenstände unserer Erkenntnis sind Erscheinungen.

Kant räumt allerdings ein, dass es uns schwer fällt, die genannte Einschränkung an den Gebrauch der Kategorien zu beachten. Kant schreibt:

„Es liegt indessen hier eine schwer zu vermeidende Täuschung zum Grunde.“
(B305/359)

und

„Gleich Anfangs aber zeigt sich hier eine Zweideutigkeit, welche großen Mißverständnis veranlassen kann“ (B306/361).

Die Täuschung, um die es geht, beschreibt Kant mit dem Begriff des Noumenon. Wie bereits erläutert, versuchen wir, die Gegenstände unserer Erfahrung zu verlassen, indem wir (a) bei den Gegenständen unserer Erfahrung von aller Erfahrung/Anschauung abstrahieren und (b) Gegenstände zu denken versuchen, die wir grundsätzlich nicht erfahren können. Im Fall a können wir von Noumena im negativen Sinn reden; was im Fall b geschieht, kann nur durch den Begriff des Noumenon im positiven Sinn verstanden werden.

Was sagt Kant nun zum Begriff des Noumenon? Er schreibt:

„Die Lehre von der Sinnlichkeit ist nun zugleich die Lehre von den Noumenen im negativen Verstande,, (B307/361).

Mit „Lehre von der Sinnlichkeit“ ist nun wohl die These gemeint, der Gebrauch der Kategorien sei auf Gegenstände möglicher Erfahrung oder eben Sinnlichkeit beschränkt. Kant behauptet daher, diese These falle mit der Lehre der Noumena im negativen Sinn zusammen. Das kann man wie folgt verstehen: Vorstellungen von Noumena im negativen Sinn entstehen, wenn man hinsichtlich von Gegenständen möglicher Erfahrung von aller Erfahrung absieht. Damit wird aber die Grenze eines legitimen Kategoriengebrauchs überschritten. Noumena bezeichnen daher sozusagen die Grenze des legitimen Kategoriengebrauchs von der anderen Seite. Der Kategoriengebrauch ist auf Erscheinungen beschränkt, er bezieht sich nicht auf Dinge an sich im Sinne von Noumena im negativen Sinn. Damit hat der Begriff des Noumenon im negativen Sinn (durchaus ironischerweise) eine gewisse positive Funktion: Er markiert eine Erkenntnisgrenze.

Wir dürfen nach Kant die Kategorien nicht auf Noumena im negativen Sinn anwenden, weil bei den Noumena im negativen Sinn auch von der Zeit abstrahiert wurde; ohne die Anschauungsform der Zeit können wir nach Kant aber gar nicht mehr verständlich machen, was die Kategorien in Bezug auf Noumena bedeuten sollen (B308/363; die Zeit spielte bei den realen Definition der Kategorien eine wichtige Rolle, s. dazu oben). Man könnte hinzufügen, dass der Begriff des Noumenon im negativen Sinn einfach zu wenig Gehalt bietet, als dass man darauf die Kategorien anwenden könnte.

Wenn wir die Kategorien auf die Noumena anwenden wollen, dann müssen wir den dem Begriff der Noumena irgendwie mehr Gehalt geben. Das ist nach Kant möglich, wenn wir eine Anschauung unterstellen, die von unserer Anschauung divergiert, nämlich eine intellektuelle Anschauung.⁹ Damit würden wir zum Begriff des Noumenon im positiven Sinne übergehen (B308/363). Nach Kant funktioniert der Rekurs auf die intellektuelle Anschauung aber nicht, weil wir uns von der intellektuellen Anschauung gar keine Vorstellung machen können.

Zusammenfassend sagt Kant zum Begriff des Noumenon:

⁹ An dieser Stelle könnte man einwenden, es müsse keine intellektuelle, sondern nur irgendeine andere Anschauung als unsere unterstellt werden – es könnte ja etwa sein, dass es andere Wesen gibt, die eine sinnliche Anschauung haben, die ganz andere Anschauungsformen hat. Auch für eine solche Anschauung würde aber gelten, was Kant im folgenden über die intellektuelle Anschauung sagt.

„Der Begriff eines Noumenon ist also bloß ein *Grenzbegriff*, um die Anmaßung der Sinnlichkeit einzuschränken, und also nur von negativem Gebrauche. [...] Die Einteilung der Gegenstände in Phaenomena und Noumena, und der Welt in eine Sinnen- und Verstandeswelt, kann [...] in positiver Bedeutung gar nicht zugelassen werden[...]“ (B310–1/369).

Kant zufolge ist der Begriff des Noumenon im negativen Sinn als epistemologischer Begriff hilfreich – er markiert eine epistemische Grenze. Kant lehnt jedoch eine Einteilung der Gegenstände in Phaenomena und Noumena im positiven Sinne ab (ganz anders als die Überschrift des dritten Hauptstücks illustriert). Das passt gut zu der Beobachtung, dass Noumena im positiven Sinne neue Arten von Gegenständen sein können (vgl. das Zwei-Welten-Modell). Kant würde wahrscheinlich sagen, mit dem Begriff des Noumenon im positiven Sinn wird eine Erkenntnisgrenze ungebührlich verdinglicht.

Damit soll nicht gesagt sein, dass es nicht Gegenstände gibt, die unserer Erkenntnis grundsätzlich entzogen sind. Wir können uns durchaus vorstellen, dass es Dinge gibt, von denen wir nichts in Erfahrung bringen können. Das ist konsistent denkbar (B310/367–9). Das Problem ist, dass wir die Möglichkeit dieser Dinge nicht anschaulich oder verständlich machen können (B308/363 und B310/369).

Kant sagt in einem ähnlichen Sinne, der Begriff des Noumenon sei als problematischer Begriff haltbar, nicht aber als assertorischer (B310–1/367–9). Wir können uns durchaus im Sinne einer Möglichkeit vorstellen, dass es Dinge gibt, die wir nicht erfahren können, aber wir können über diese Dinge nichts behaupten.

Zusammenfassend können wir daher folgendes sagen: Kant begrenzt den legitimen Gebrauch der Kategorien auf Erscheinungen, d.i. Gegenstände möglicher Erfahrung. Da wir ohne Kategorien keinen Gegenstand denken und erkennen können, sind alle unsere Erkenntnisse auf Erscheinungen eingeschränkt. Den Erscheinungen stellt Kant die Dinge an sich gegenüber. Aus Kants Formulierungen wird oft nicht klar, ob ein Ding an sich als eigener Gegenstand oder als Aspekt der uns bekannten Gegenstände zu verstehen ist (Zwei-Welten- vs. Zwei-Aspekte-Modell). Im dritten Hauptstück der Analytik der Grundsätze diskutiert Kant die Einschränkung des Kategoriegebrauchs, indem er auf die traditionelle Unterscheidung von Noumenon und Phaenomenon zurückgreift. Der Tenor von Kants Überlegungen ist, dass diese Unterscheidung im Sinne einer positiven Einteilung aller Gegenstände nicht haltbar ist. Kant bringt den Begriff des Noumenon mit seinem Begriff des Ding an sich zusammen und sagt, dass der Begriff des Noumenon nur als problematischer Begriff eine Rolle spielen kann, der eine Erkenntnisgrenze markiert. Kants Absage an Noumena im positiven Sinn können wir vielleicht als Absage an das Zwei-Welten-Modell verstehen.

4 Eine Anwendung der Unterscheidung Ding an sich– Erscheinung

Man könnte sagen, dass der Begriff des Dinges an sich nicht besonders interessant ist, wenn Kant die Rede von Noumena im negativen Sinn ablehnt. Um zu zeigen, dass dem nicht so ist, zeigen wir eine wichtige Anwendung der Unterscheidung, die Kant bereits in der B-Vorrede anspricht. Dort heißt es zunächst:

„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 so fern diesen Begriffen korrespondierende Anschauung gegeben werden kann, folglich wir von keinem Gegenstande als Dinge an sich selbst, nur sofern es Objekt der sinnlichen Anschauung ist, d.i. als

Erscheinung, Erkenntnis haben können, wird im analytischen Teile der Kritik bewiesen; woraus denn freilich die Einschränkung aller nur möglichen spekulativen Erkenntnis der Vernunft auf bloße Gegenstände der *Erfahrung* folgt. Gleichwohl wird, welches wohl gemerkt werden muß, doch dabei immer vorbehalten, daß wir eben dieselben Gegenstände auch als Dinge an sich selbst, wenn gleich nicht *erkennen*, doch wenigstens müssen *denken* können[...]. Denn sonst würde der ungereimte Satz daraus folgen, daß Erscheinung ohne etwas wäre, was da erscheint.“ (BXXV–XXVI/27–8)

Hier wird nochmal die grundsätzliche Grenze der Erkenntnis, die Kant für uns behauptet, beschrieben (s. dazu oben). Kant setzt hinzu, dass wir Dinge an sich wenigstens denken können – dass wir die Gegenstände unserer Erfahrung wenigstens als Dinge an sich denken können. Kant fährt fort:

„Nun wollen wir annehmen, die durch unsere Kritik notwendiggemachte Unterscheidung der Dinge als Gegenstände der Erfahrung, von eben denselben, als Dingen an sich selbst, wäre gar nicht gemacht, so mußte der Grundsatz der Kausalität und mithin der Naturmechanismus in Bestimmung derselben durchaus von allen Dingen überhaupt als wirkenden Ursachen gelten. Von eben demselben Wesen also, z.B. der menschlichen Seele, würde ich nicht sagen können, ihr Wille sei frei, und er sei doch zugleich der Naturnotwendigkeit unterworfen, d.i. nicht frei, ohne in einen offenbaren Widerspruch zu geraten; weil ich die Seele in beiden Sätzen in *eben derselben Bedeutung*, nämlich als Ding überhaupt, (als Sache an sich selbst) genommen habe, und, ohne vorhergehende Kritik, auch nicht anders nehmen konnte.“

Kant spricht hier folgendes Problem an. Wir fragen uns, ob der menschliche Wille frei ist. Kant erklärt Willensfreiheit wie folgt:

„Der *Wille* ist eine Art von Kausalität lebender Wesen, so fern sie vernünftig sind, und *Freiheit* würde diejenige Eigenschaft dieser Kausalität [i.e. des Willens] sein, da sie unabhängig von fremden sie *bestimmenden* Ursachen wirken sein kann“ (Kant 1974, 81).

Etwas zu wollen heißt nach Kant also kausal wirksam zu sein – das Glas wurde aufgehoben, *weil* ich das wollte und damit dies oder jenes wollte. Der Wille ist frei, wenn der Wille seinerseits nicht durch Ursachen bestimmt ist. Alltagssprachlich schreiben wir uns nun durchaus Freiheit zu. Daher gilt:

F Der menschliche Wille ist frei, insbesondere gibt es Willensentscheidungen, die nicht verursacht sind.

Graphisch kann man das durch folgendes Bild darstellen:

W \longrightarrow E

Dabei steht der Pfeil für eine Kausalbeziehung, E für ein äußerliches Ereignis (Glas aufgehoben), W für eine Willensentscheidung.

Nach Kant gilt nun aber auch:

N Jede Veränderung, insbesondere auch jede Willensentscheidung, hat eine Ursache und ist damit kausal bestimmt (vgl. die zweite Analogie der Erfahrung, A189/B232/286).

N entwirft also folgendes Bild einer Willensentscheidung:

$$U \longrightarrow W \longrightarrow E$$

Hier steht U für eine Ursache.

F und N und die zugehörigen Bilder stehen nun aber im Widerspruch zueinander! Irgendetwas muss hier also falsch sein.

Kant löst das Problem wie folgt (Genaueres in der Antinomienlehre, siehe etwa A532/B560/620–A558/b586/641):

„Wenn aber die Kritik nicht geirrt hat, da sie das Objekt in *zweierlei* Bedeutung nehmen lehrt, nämlich als Erscheinung, oder als Ding an sich selbst; wenn die Deduktion ihrer Verstandesbegriffe richtig ist, mithin auch der Grundsatz der Kausalität nur auf Dinge im ersten Sinne genommen, nämlich sofern sie Gegenstände der Erfahrung sind, geht, eben dieselben aber nach der zweiten Bedeutung ihm nicht unterworfen sind, so wird eben derselbe Wille in der Erscheinung (den sichtbaren Handlungen) als dem Naturgesetze notwendig gemäß und sofern nicht frei, und doch andererseits, als einem Dinge an sich selbst angehörig, jenem nicht unterworfen, mithin als frei gedacht, ohne daß hierbei ein Widerspruch vorgeht.“ (B25–8/27–9).

Für Kants Lösung des Problems ist zunächst die Unterscheidung von Ding an sich und Erscheinung wichtig. Diese Unterscheidung macht es möglich, dass F sich auf Dinge an sich, N aber auf Erscheinungen bezieht (warum es nicht umgekehrt sein kann, sehen Sie sofort). Beide Aussagen könnten also in *gewisser Hinsicht* (Zwei-Aspekte-Modell) wahr sein oder in Hinblick auf unterschiedliche Gegenstände wahr sein (Zwei-Welten-Modell). Zweitens ist festzuhalten, dass sich N (die zweite Analogie der Erfahrung) legitimerweise nur auf Erscheinungen anwenden lässt. Das ist das Ergebnis aus der transzendentalen Analytik. Daher bleibt die Möglichkeit, dass es für Dinge an sich keine Ursachen gibt und dass bestimmte Ereignisse als Dinge an sich nicht durch Ursachen bestimmt sind.

Allerdings wissen wir nach Kant nichts über die Dinge an sich. Daher können wir F nicht wirklich für Dinge an sich im Sinne theoretischer Erkenntnis behaupten. Es ist aber immerhin möglich, dass F auf Dinge an sich zutrifft. Insofern ist es wenigstens möglich, dass hier kein Widerspruch besteht. In seiner praktischen Philosophie versucht Kant zu zeigen, warum wir berechtigt sind, uns als Ding an sich für frei zu halten.¹⁰

5 Anhang: Weitere Aussagen Kants zum Ding an sich

Um die Unterscheidung zwischen Ding an sich und Erscheinung besser zu verstehen, stellen wir weitere Aussagen von Kant zusammen.

In der transzendentalen Ästhetik fragt Kant:

„Sind es zwar nur Bestimmungen, oder auch Verhältnisse der Dinge, aber doch solche, welche ihnen auch an sich zukommen würden, wenn sie auch nicht angeschaut würden“ (A23/B37/97).

Er antwortet:

¹⁰ Man kann das Problem auch anders lösen. Ein Widerspruch verschwindet auch, wenn man den Freiheitsbegriff abschwächt und nicht verlangt, dass eine freie Willensentscheidung nicht durch eine Ursache bestimmt ist. Alternativ kann man – etwa unter Rekurs auf die Quantenmechanik – behaupten, dass nicht jedes Ereignis verursacht ist.

„Der Raum stellt gar keine Eigenschaft irgend einiger Dinge an sich, oder sie in ihrem Verhältnis aufeinander vor, d.i. keine Bestimmung derselben, die an Gegenständen selbst haftete, und welche bliebe, wenn man auch von allen subjektiven Bedingungen der Anschauung abstrahierte. Denn weder absolute, noch relative Bestimmungen können vor dem Dasein der Dinge, welchen sie zukommen, mithin nicht a priori angeschaut werden.“ (A26/B42/101).

Weiter heißt es:

„Dieses Prädikat [Raum] wird den Dingen nur insofern beigelegt, als sie uns erscheinen, d.i. Gegenstände der Sinnlichkeit sind. [...] Weil wir die besonderen Bedingungen der Sinnlichkeit nicht zu Bedingungen der Möglichkeit der Sachen, sondern nur ihrer Erscheinungen machen können, so können wir wohl sagen, daß der Raum alle Dinge befaßt, die uns äußerlich erscheinen mögen, aber nicht alle Dinge an sich selbst, sie mögen nun angeschaut werden oder nicht, oder auch von welchem Subjekt man wolle.“ (A27/B43/102).

Kant sagt auch:

„Der Satz: Alle Dinge sind nebeneinander im Raum, gilt unter der Einschränkung, wenn diese Dinge als Gegenstände unserer sinnlichen Anschauung genommen werden. Füge ich hier die Bedingung zum Begriffe, und sage: Alle Dinge, als äußere Erscheinungen, sind nebeneinander im Raum, so gilt diese Regel allgemein und ohne Einschränkung. Unsere Erörterungen lehren demnach die *Realität* (d.i. die objektive Gültigkeit) des Raumes in Ansehung alles dessen, was äußerlich als Gegenstand uns vorkommen kann, aber zugleich die *Idealität* des Raumes in Ansehung der Dinge, wenn sie durch die Vernunft an sich selbst erwogen werden, d.i. ohne Rücksicht auf die Beschaffenheit unserer Sinnlichkeit zu nehmen. Wir behaupten also die *empirische Realität* des Raumes (in Ansehung aller möglichen äußeren Erfahrung), ob zwar zugleich die *transzendente Idealität* desselben, d.i. daß er nichts sei, sobald wir die Bedingung der Möglichkeit aller Erfahrung weglassen, und ihn als etwas, was den Dingen an sich selbst zum Grunde liegt, annehmen.“ (A28–9/B43–4/103).

Weiter schreibt Kant:

„Dagegen ist der transzendente Begriff der Erscheinungen im Raume eine kritische Erinnerung, daß überhaupt nichts, was im Raume angeschaut wird, eine Sache an sich, noch daß der Raum eine Form der Dinge sei, die ihnen etwa an sich selbst eigen wäre, sondern daß uns die Gegenstände an sich gar nicht bekannt sind, und, was wir äußere Gegenstände nennen, nichts anderes als bloße Vorstellungen unserer Sinnlichkeit sind, deren Form der Raum ist, deren wahres Correlatum aber, d.i. das Ding an sich selbst, dadurch gar nicht erkannt wird, noch erkannt werden kann, nach welchem aber auch in der Erfahrung niemals gefragt wird.“ (A30/B45/105).

Zur Zeit äußert sich Kant wie folgt:

„Die Zeit ist nicht etwas, was für sich selbst bestünde, oder den Dingen als objektive Bestimmung anhinge, mithin übrig bliebe, wenn man von allen subjektiven Bedingungen der Anschauung derselben abstrahiert; denn im ersten Fall würde sie etwas sein, was ohne wirklichen Gegenstand dennoch wirklich wäre. Was aber das zweite betrifft, so könnte sie als eine den Dingen selbst

anhängende Bestimmung oder Ordnung nicht vor den Gegenständen als ihre Bedingung vorhergehen, und a priori durch synthetische Sätze erkannt und angeschaut werden. Diese letztere findet dagegen sehr wohl statt, wenn die Zeit nichts als die subjektive Bedingung ist, unter der alle Anschauungen in uns stattfinden können.“ (A32–3/B49/108–9).

Kant sagt auch:

„Sie [die Zeit] ist nur von objektiver Gültigkeit in Ansehung der Erscheinungen, weil dieses schon Dinge sind, die wir als *Gegenstände unserer Sinne* annehmen; aber sie ist nicht mehr objektiv, wenn man von der Sinnlichkeit unserer Anschauung, mithin derjenigen Vorstellungsart, welche uns eigentümlich ist, abstrahiert, und von *Dingen überhaupt* redet. Die Zeit ist also lediglich eine subjektive Bedingung unserer (menschlichen) Anschauung, (welche jederzeit sinnlich ist, d.i. sofern wir von Gegenständen affiziert werden,) und an sich, außer dem Subjekte, nichts. Nichtsdestoweniger ist sie in Ansehung aller Erscheinungen, mithin auch aller Dinge, die uns in der Erfahrung vorkommen können, notwendigerweise objektiv. Wir können nicht sagen: alle Dinge sind in der Zeit, weil bei dem Begriff der Dinge überhaupt von aller Art der Anschauung derselben abstrahiert wird, diese aber die eigentliche Bedingung ist, unter der die Zeit in die Vorstellung der Gegenstände gehört. Wird nun die Bedingung zum Begriffe hinzugefügt, und es heißt: alle Dinge, als Erscheinungen (*Gegenstände der sinnlichen Anschauung*), sind in der Zeit, so hat der Grundsatz seine gute objektive Richtigkeit und Allgemeinheit a priori.“ (A34–5/B31–2/110–1).

Auch der Gebrauch der Kategorien ist eingeschränkt auf Gegenstände möglicher Erfahrung. In der transzendentalen Deduktion heißt es:

„Folglich haben die Kategorien keinen anderen Gebrauch zum Erkenntnis der Dinge, als nur sofern diese als Gegenstände möglicher Erfahrung angenommen werden.“ (B147–8/189).

Innerhalb der transzendentalen Deduktion ergibt sich nun ein Rätsel:

„Es ist nun nichts befremdlicher, wie die Gesetze der Erscheinungen in der Natur mit dem Verstande und seiner Form a priori, d.i. seinem Vermögen das Mannigfaltige überhaupt zu *verbinden*, als wie die Erscheinungen selbst mit der Form der sinnlichen Anschauung a priori übereinstimmen müssen. Denn Gesetze existieren ebensowenig in den Erscheinungen, sondern nur relativ auf das Subjekt, dem die Erscheinungen inhärieren, sofern es Verstand hat, als Erscheinungen nicht an sich existieren, sondern nur relativ auf dasselbe Wesen, sofern es Sinne hat. Dingen an sich selbst würde ihre Gesetzmäßigkeit notwendig, auch außer einem Verstande, der sie erkennt, zukommen. Allein Erscheinungen sind nur Vorstellungen von Dingen, die, nach dem, was sie an sich sein mögen, unerkannt da sind. Als bloße Vorstellungen aber stehen sie unter gar keinem Gesetze der Verknüpfung, als demjenigen, welches das verknüpfende Vermögen vorschreibt.“ (B164/202).

Kant löst dieses Rätsel wie folgt auf:

„Nach demjenigen, was in der Deduktion der Kategorien gezeigt worden, wird hoffentlich niemand im Zweifel stehen, sich über die Frage zu entschließen: ob diese reinen Verstandesbegriffe von bloß empirischem oder auch von

transzendentele Gebrauche sind, d.i. ob sie lediglich, als Bedingungen einer möglichen Erfahrung, sich a priori auf Erscheinungen beziehen, oder ob sie, als Bedingungen der Möglichkeit der Dinge überhaupt, auf Gegenstände an sich selbst (ohne einige Restriktion auf unsere Sinnlichkeit) erstreckt werden können. Denn da haben wir gesehen, daß Begriffe ganz unmöglich sind, noch irgend einige Bedeutung haben können, wo nicht, entweder ihnen selbst, oder wenigstens den Elementen, daraus sie bestehen, ein Gegenstand gegeben ist, mithin auf Dinge an sich (ohne Rücksicht, ob und wie sie uns gegeben werden mögen) gar nicht gehen können“ (A39/B179/241).

Was von den Kategorien gilt, trifft auch auf die synthetischen Grundsätze des reinen Verstandes zu:

„Denn, wären die Gegenstände, auf welche diese Grundsätze bezogen werden sollen, Dinge an sich selbst, so wäre es ganz unmöglich, etwas von ihnen a priori synthetisch zu erkennen. Nun sind es nichts als Erscheinungen, deren vollständige Erkenntnis, auf die alle Grundsätze a priori zuletzt doch immer auslaufen müssen, lediglich die mögliche Erfahrung ist, folglich können jene nichts, als bloß die Bedingungen der Einheit des empirischen Erkenntnisses in der Synthesis der Erscheinungen zum Ziele haben“ (A181/B223/279).

Eine schöne Einführung der Unterscheidung Ding an sich–Erscheinung findet sich auch in der „Grundlegung zur Metaphysik der Sitten“:

„Es ist eine Bemerkung, welche anzustellen einen kein subtiles Nachdenken erfordert wird, sondern von der man annehmen kann, dass sie wohl der gemeinste Verstand, obzwar nach seiner Art durch eine dunkle Unterscheidung der Urteilskraft, die er Gefühl nennt, machen mag: daß alle Vorstellungen, die uns ohne unsere Willkür kommen (wie die der Sinne), uns die Gegenstände nicht anders zu erkennen geben, als sie uns affizieren, wobei, was sie an sich sein mögen, uns unbekannt bleibt, mithin daß was diese Art Vorstellungen betrifft, wir dadurch auch bei der angestrengtesten Aufmerksamkeit und Deutlichkeit, die der Verstand nur immer hinzufügen mag, doch bloß zur Erkenntnis der *Erscheinungen*, niemals der *Dinge an sich selbst* gelangen können. Sobald dieser Unterschied (allenfalls bloß durch die bemerkte Verschiedenheit zwischen den Vorstellungen, die uns anders woher gegeben werden, und dabei wir leidend sind, von denen, die wir lediglich aus uns selbst hervorbringen, und dabei wir unsere Tätigkeit beweisen) einmal gemacht ist, so folgt von selbst, dass man hinter den Erscheinungen doch noch etwas anderes, was nicht Erscheinung ist, nämlich die Dinge an sich, einräumen und annehmen müsse, ob wir gleich uns von selbst bescheiden, daß da sie uns niemals bekannt werden können, sondern immer nur, wie sie uns affizieren, wir ihnen nicht näher treten und, was sie an sich sind, niemals wissen können. Dieses muss eine, obzwar rohe, Unterscheidung einer *Sinnenwelt* von der *Verstandeswelt* abgeben, davon die erstere nach Verschiedenheit der Sinnlichkeit in mancherlei Weltbeschauern auch sehr verschieden sein kann, indessen die zweite, die ihr zum Grunde liegt, immer dieselbe bleibt. Sogar sich selbst und zwar nach der Erkenntnis, die der Mensch durch innere Empfindung von sich hat, darf er sich nicht anmaßen zu erkennen, wie er an sich selbst sei. Denn da er doch sich selbst nicht gleichsam schafft und seinen Begriff nicht a priori, sondern empirisch bekommt, so ist natürlich, daß er auch von sich durch den innern Sinn und folglich nur durch die Erscheinung seiner Natur

und die Art, wie sein Bewusstsein affiziert wird, Kundschaft einziehen könne, indessen er doch notwendiger Weise über diese aus lauter Erscheinungen zusammengesetzte Beschaffenheit seines eigenen Subjekts noch etwas anderes zum Grunde Liegendes, nämlich sein Ich, so wie es an sich selbst beschaffen sein mag, annehmen und sich also im Absicht auf die bloße Wahrnehmung und Empfänglichkeit der Empfindungen zur Sinnenwelt, in Ansehung dessen aber, was in ihm reine Tätigkeit sein mag (dessen, was gar nicht durch Affizierung der Sinne, sondern unmittelbar zum Bewusstsein gelangt) sich zur intellektuellen Welt zählen muss, die er doch nicht weiter kennt.

Dergleichen Schluss muss der nachdenkende Mensch von allen Dingen, die ihm vorkommen mögen, fällen; vermutlich ist er auch im gemeinsten Verstande anzutreffen, der, wie bekannt, sehr geneigt ist, hinter den Gegenständen der Sinne noch immer etwas Unsichtbares, für sich selbst Tätiges zu erwarten, es aber wiederum dadurch verdirbt, dass er dieses Unsichtbare sich bald wiederum versinnlicht, d. i. zum Gegenstände der Anschauung machen will, und dadurch also nicht um einen Grad klüger wird.“ (Kant 1974, 86–7).

Literatur

- Kant, I., *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten*, Johann Friedrich Hartknoch, Riga, 1785, zitiert nach der Akademie-Ausgabe.
- Kant, I., *Kritik der praktischen Vernunft. Grundlegung zur Metaphysik der Sitten*. Herausgegeben von W. Weischedel, Suhrkamp, Frankfurt am Main, 1974.
- Willaschek, M., *Phaenomena/Noumena und die Amphibolie der Reflexionsbegriffe*, in: *Immanuel Kant, Kritik der reinen Vernunft* (Mohr, G. & Willaschek, M., eds.), Akademie-Verlag, Berlin, 1998, pp. 325–351.