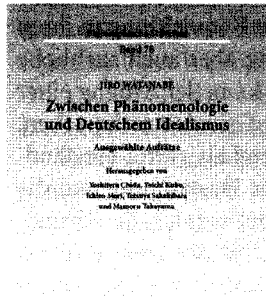


NEUERSCHEINUNGEN

PHILOSOPHIE



Jiro Watanabe
Zwischen Phänomenologie und Deutschem Idealismus
 Ausgewählte Aufsätze

Hrsg. von Yoshiteru Chida/Yoichi Kubo/Ichiro Mori/Tetsuya Sakakibara/
 Mamoru Takayama

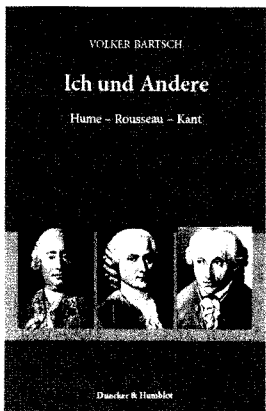
Frontispiz; 298 S. 2012 (PHS 78)
 <978-3-428-13818-0> € 79,80
 auch als E-Book erhältlich

Der Band versammelt 16 Abhandlungen zur Phänomenologie und zum Deutschen Idealismus, die der führende japanische Philosoph Jiro Watanabe (1931–2008) in deutscher Sprache verfasst und veröffentlicht hat. Der Band gibt Einblick in das Denken Watanabes über Husserl, Heidegger, Hegel, Schelling und Schlegel. Nach seiner eigenen »Philosophie des Seins aus der Existenz« suchend, sieht Watanabe den obersten Grundsatz der Phänomenologie in dem phänomenalen Tatbestand, dass das Sehen des Selbst zumal ein Sehen der Welt ist und dass das Sehen der Welt das Sehen des Selbst einschließt. Von hier aus untersucht Watanabe auch in phänomenologischer Blickstellung den Deutschen Idealismus.



Duncker & Humblot · Berlin

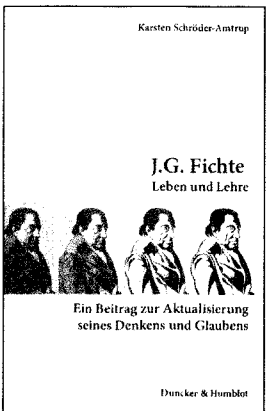
Schelling und Schlegel. Nach seiner eigenen »Philosophie des Seins aus der Existenz« suchend, sieht Watanabe den obersten Grundsatz der Phänomenologie in dem phänomenalen Tatbestand, dass das Sehen des Selbst zumal ein Sehen der Welt ist und dass das Sehen der Welt das Sehen des Selbst einschließt. Von hier aus untersucht Watanabe auch in phänomenologischer Blickstellung den Deutschen Idealismus.



Volker Bartsch
Ich und Andere
 Hume – Rousseau – Kant

347 S. 2012
 <978-3-428-13842-5> € 34,-
 auch als E-Book erhältlich

Wie die Menschen sich tatsächlich üblicherweise verhalten, ist diesen drei Aufklärern natürlich nicht verborgen geblieben. Diesen Interpretationen wird textgenau nachgegangen, woraus sich auch ein frischer Blick auf die größeren philosophischen Bögen ergibt. Die Empirie in ihrem Widerspruch zum Gutgemeinten lässt den Schluss zu, dass auch einzig eine empirische Erfahrung humanes Handeln ermöglichen kann: das Wissen, dass nichts rückgängig gemacht werden kann, was geschieht.



Karsten Schröder-Amtrup
J. G. Fichte
 Leben und Lehre. Ein Beitrag zur Aktualisierung seines Denkens und Glaubens

163 S. 2012 (PHS 77)
 <978-3-428-13804-3> Geb. mit Schutzumschlag € 28,-
 auch als E-Book erhältlich

Das Anliegen dieses Buches ist ein zweifaches: einerseits zu informieren über einen der originellsten Denker deutscher Sprache und andererseits zum Weiterdenken anzuregen. Dabei wird Fichtes Subjektivismus dem Objektivismus moderner Naturwissenschaften als Korrektiv gegenübergestellt. In der Auseinandersetzung mit Fichtes Absicht einer »Verbreitung wahrer Religiosität durch Philosophie« wird ein komplementäres Verständnis von Denken und Glauben sowie von Freiheit und Notwendigkeit entwickelt.

Die Funktion von Grenzbegriffen

Von JOHANNES HAAG (Potsdam)

Jede Auseinandersetzung mit dem nahezu unerschöpflichen Ideenreichtum, der in Eckart Försters wegweisender Studie über *Die 25 Jahre der Philosophie*¹ zwischen dem Erscheinen von Kants erster Kritik 1781 und der Veröffentlichung von Hegels *Phänomenologie des Geistes* 1806 enthalten ist, muss sich notgedrungen auf einen kleinen Ausschnitt dieses Werks beschränken. Ich will mich im Folgenden mit der Thematik beschäftigen, die ich für den philosophiehistorischen und systematischen Dreh- und Angelpunkt dieser Abhandlung halte: Försters Interpretation von Kants *Kritik der Urteilskraft* (KU), und dort insbesondere die Deutung der für die weitere Entwicklung der Philosophie, so die zentrale These von Förster, so entscheidenden Paragraphen 76 und 77.

Warum sind diese Texte so wichtig? *Erstens*, weil Kant hier sein eigenes philosophisches Projekt zu einem (vorläufigen) Abschluss bringt, indem er theoretische und praktische Philosophie, Verstand und Vernunft, durch ein synthetisch apriorisches Prinzip der Urteilskraft so ergänzt, dass das Gebäude der kritischen Philosophie nur in der Einheit aller drei Teile der kritischen Philosophie bestehen kann. *Zweitens*, weil Kant dies nur mit dem – bereits in den ersten beiden Kritiken eingesetzten, nun aber methodologisch präzisierten – Mittel der Abgrenzung der Natur unserer eigenen Erkenntnisvermögen von denkbaren Vermögen gelingt, die in wesentlicher Hinsicht von diesen abweichen. *Drittens*, weil die so bloß ‚problematisch‘, das heißt als bloße, uns letztlich unbegreifliche, mithin nicht bestimmt denkbare Denkmöglichkeiten eingeführten Vermögen für Kants Nachfolger zumindest teilweise nicht bloße Grenzbegriffe blieben, sondern sie vielmehr ihre Aufgabe gerade darin sahen, die Realität dieser Vermögen und damit die Erkennbarkeit des Übersinnlichen nachzuweisen. Und schließlich, *viertens*, weil dieser Nachweis aus Försters Sicht keineswegs nur von historisch-exegetischem Interesse ist, sondern in dem systematisch motivierten Plädoyer für eine Methodologie des intuitiven Verstandes eine wichtige Rolle spielt, in das das Werk mündet: die Methodologie des intuitiven Verstandes, die Goethe entwickelt und der Hegel ein philosophisches Fundament gegeben hat², wird am Ende für Förster nämlich selbst der ‚einzige Weg, der noch übrig bleibt‘ – und die Darstellung der 25 Jahre der Philosophie so zugleich zum programmatischen Auftakt für die Fortführung des Projekts, das vorläufig mit Hegel endete, das wir aber mit Goethe fortführen können. Die Analyse dieser beiden Paragraphen stellen also einen Schlüssel zum Verständnis der Idee desjenigen Ganzen dar, das Förster in seinen

¹ E. Förster, *Die 25 Jahre der Philosophie. Eine systematische Rekonstruktion*, Frankfurt/M. 2011.

² Ebd., 365–366.

Mehr Informationen erhalten Sie unter

www.duncker-humblot.de

notwendigen Entwicklungsschritten nachzeichnet und das auf diese Weise selbst Gegenstand der Methodologie des intuitiven Verstandes wird, mit der er uns im Verlauf seiner Abhandlung erst vertraut macht.

I.

Förster weist nun im sechsten Kapitel der *25 Jahre* nach³, dass Kant im Rahmen der Auflösung der Antinomie der teleologischen Urteilskraft nicht etwa nur einen Grenzbegriff verwendet, den er wahlweise intuitiven Verstand oder intellektuelle Anschauung nennt, sondern dass es insgesamt nicht weniger als vier Grenzbegriffe sind, die mit diesen Ausdrücken bezeichnet werden:

- (1) die intellektuelle Anschauung als nicht-sinnliche Anschauung von Dingen an sich;
- (2) die intellektuelle Anschauung als produktive Einheit von Denken und Wirklichkeit;
- (3) der intuitive Verstand als Grund aller Möglichkeiten;
- (4) der intuitive Verstand, der zur synthetisch-allgemeinen Anschauung eines Ganzen als eines solchen in der Lage ist und von dort übergehen kann zu dessen Teilen.⁴

Während der erste Begriff im Argument der §§ 76 und 77 keine wichtige Rolle spielt, erweisen sich die anderen drei Begriffe als zentral für Försters Analyse dieser Schlüsseltexte.

Die Unterscheidung zwischen einer göttlichen intellektuellen Anschauung und einem göttlichen intuitiven Verstand wird von Förster in einem der „Historischen Exkurse“ hinsichtlich ihrer physikotheologischen Wurzeln untersucht. Dieser Exkurs ist ein repräsentatives Beispiel für diese Einschübe, von denen jeweils einer in jedes der vierzehn Kapitel eingewoben ist: Diese Exkurse liefern nie bloß historisches Hintergrundmaterial, sondern dienen immer dazu, ein wichtiges Puzzlestück zur Klärung beizutragen, weshalb sich die Idee, die Förster in seinem Buch nachzeichnet, an einer bestimmten Stelle der Entwicklung genau so entwickeln musste, wie sie es tatsächlich tat.

In diesem konkreten Fall dient der Exkurs dazu, die spezifische Konzeption des Begriffs eines göttlichen Verstands, wie wir sie bei Kant finden, als Ergebnis einer vorkritischen Auseinandersetzung mit der Philosophie Leibniz' aufzuweisen.⁵ Kant, so führt Förster aus, entwickelte noch im Rahmen metaphysischer Theoriebildung in vorkritischer Zeit die begrifflichen Voraussetzungen für die Unterscheidung zwischen zwei aufeinander bezogenen Arten, Gott zu denken: einerseits als Verstand, der gleichsam die Realität darstellt, in der alle *Möglichkeiten* vereinigt sind, die dann „limitando“ (28: 328)⁶ die *Wirklichkeit* bestimmen. In diesem

³ Diese Unterscheidungen finden sich bereits in: E. Förster, Die Bedeutung von §§ 76, 77 der „Kritik der Urteilskraft“ für die Entwicklung der nachkantischen Philosophie, in: *Zeitschrift für philosophische Forschung*, 56 (2002), 169–190. Die dortigen Überlegungen thematisieren allerdings nur einen kleinen Ausschnitt der Entwicklung des Gedankens, der mit den *25 Jahren* nun vollständig vorliegt.

⁴ Vgl. E. Förster, *Die 25 Jahre der Philosophie*, a. a. O., 160.

⁵ Ebd., 154–158. Förster rekonstruiert diese Auseinandersetzung anhand der nachgelassenen Bemerkungen zum Optimismus (17: 229–239) – Vorbereitungen zu einer nicht fertiggestellten Beantwortung der Preisaufgabe der Preußischen Akademie der Wissenschaften aus dem Jahr 1753 – und deren Weiterentwicklung in der *Allgemeinen Naturgeschichte* und der *Nova Dilucidatio* (beide 1755).

⁶ Kants Werke werden nach der Akademie-Ausgabe von *Kants gesammelten Schriften* in der üblichen Weise zitiert, Bde. I–XXII, hg. v. der Preußischen Akademie der Wissenschaften, Berlin 1902 ff.;

Verstand sind Sein und Erkennen eins – und zwar als Erkenntnis der Möglichkeiten im Akt der Selbstanschauung. Demgegenüber steht die Erkenntnis der Wirklichkeit in der Selbstanschauung, die auf den Akt zielt, der aus diesen Möglichkeiten einige realisiert. In beiden Konzeptionen fällt in Gott als Grund von Möglichkeit und Wirklichkeit die ontische Dimension (Sein von Möglichkeit, Hervorbringung von Wirklichkeit) mit der epistemischen Dimension (Selbstanschauung von Möglichkeit und Wirklichkeit) zusammen. Die Erkenntnisleistung ist damit gleichursprünglich mit den Gegenständen und nicht ihnen nachgeordnet, wie im Falle eines endlichen Verstandes. In der Selbstanschauung der Möglichkeiten steht Gott unmittelbar die Erkenntnis eines Ganzen zur Verfügung, von dem aus er dann durch Einschränkung zu dessen Teilen übergehen kann. In der Selbstanschauung der Wirklichkeit ist letztere gleichursprünglich mit der ersteren.

Demgegenüber muss der endliche Verstand Kants Ansicht nach notwendig ausgehen von den Einzeldingen. Von diesen kann er dann *einerseits* übergehen zu einem zusammengesetzten Ganzen⁷ und *andererseits* durch einen komplexen Abstraktionsvorgang zu allgemeinen Begriffen fortschreiten. Hat er diese Begriffe einmal gewonnen, kann er natürlich allgemeine Erkenntnisse formulieren – allerdings werden diese auf Grund der Art ihrer Gewinnung vermittle des Rückgriffs auf anschaulich gegebene Einzeldinge im Rahmen von Abstraktion und späterer Subsumtion immer *analytisch*-allgemein sein. Eine *synthetisch*-allgemeine Erkenntnis benötigt demgegenüber die „Anschauung eines Ganzen als eines solchen“ (5: 407), von dem sie dann (*limitando*) zum Besonderen beziehungsweise zu den Teilen übergeht. Die synthetisch-allgemeine Erkenntnis ist insofern allgemein, als sie ein Ganzes unmittelbar als Ganzes vorstellt, von dem dann die Teile gleichsam in umgekehrter Richtung durch Einschränkung abstrahiert werden. Die analytisch-allgemeine Erkenntnis ist insofern allgemein, als sie ein abstrahiertes Allgemeines vorstellt, unter das Vieles subsumiert wird. Es ist vor diesem Hintergrund klar, dass ein göttlicher Verstand, der Möglichkeit und Wirklichkeit erkennend hervorbringt, auf diese Form der Erkenntnis nicht angewiesen sein kann.

II.

In seiner kritischen Philosophie verwendet Kant diese Begriffe dann nur noch als *Grenzbegriffe* – und vernachlässigt deshalb zunächst die feineren Differenzierungen des vorkritischen metaphysischen begrifflichen Instrumentariums. Das ändert sich erst mit der zweiten Auflage der *Kritik der reinen Vernunft* 1787 (insbesondere der B-Deduktion⁸) und kulminiert 1790 in der *Kritik der Urteilskraft*, in der Kant die vorkritischen Formen der göttlichen Selbstanschauung mit intuitivem Verstand (erkennender Grund der Möglichkeiten) und intellektueller Anschauung (erkennender Grund der Wirklichkeit) identifiziert – und sie weiter differenziert. Denn, so diagnostiziert Förster, erst in „dem Maße [...], wie sich die kritische

Bd. XXIII, hg. v. der Deutschen Akademie der Wissenschaften, Berlin 1956; Bde. XXIV–XXIX, hg. von der Akademie der Wissenschaften zu Göttingen, Berlin 1966 ff.

⁷ Wie konsequent Kant diese Konzeption des Bewusstseins eines Ganzen als immer zusammengesetzt aus Einzelvorstellungen durchführt, wird beispielsweise in der ‚dreifachen Synthesis‘ bewusster Vorstellungen in der A-Deduktion der *Kritik der reinen Vernunft* deutlich; vgl. A 98 ff., vgl. dazu E. Förster, *Die 25 Jahre der Philosophie*, a. a. O., 39–40, 138–139.

⁸ Vgl. dazu ebd., 158.

Philosophie weiterentwickelte und immer mehr an Komplexität zunahm, mußte auch die Frage, was alles genau mit diesen Begriffen abgegrenzt werden soll, akuter werden“.⁹

Um diese wichtige Beobachtung richtig einordnen zu können, ist es notwendig, sich darüber klar zu werden, was die Funktion solcher Grenzbegriffe ist. Grenzbegriffe von Vermögen sind Konstrukte, die lediglich die methodologische Funktion haben, unsere eigenen Erkenntnisgrenzen genau zu bestimmen. Als solche sind sie selbstverständlich den Gesetzen der Logik unterworfen. Weiterhin unterliegen sie den Einschränkungen, die nötig sind, um ihren jeweiligen methodologischen Zweck zu erfüllen: Denn Grenzbegriffe erfüllen ihre methodologische Funktion durch ihre Analogie zu unseren faktischen Vermögen. Das heißt, dass wir nicht nur jeweils darauf achten müssen, in welcher Hinsicht die so von Kant konstruierten Vermögen von unseren eigenen abweichen, sondern eben auch in welcher Hinsicht sie mit diesen übereinstimmen.

Diese Beschreibung muss nicht vollständig sein, sondern unterliegt den Relevanzkriterien, die durch den jeweiligen methodologischen Zweck vorgegeben werden. Mehr zu verlangen, hieße, diese Vermögen bereits wieder inhaltlich in einer Weise zu bestimmen, die die Beschränkungen ignoriert, denen wir gerade deshalb unterworfen sind, weil unsere Vermögen so beschaffen sind, wie sie es nun einmal sind: Es hieße zu versuchen, diese Vermögen nicht nur aus methodologischen Zwecken zu konstruieren, sondern eine klare Vorstellung ihrer Funktionsweise zu entwickeln; sie also, in kantischem Vokabular, nicht nur zu *denken*, sondern sie zu *erkennen*.

Dieser Versuch aber muss, so die Einsicht des kritischen Kant, scheitern, da er die Grenzen unserer Erkenntnis überschreitet. Grenzbegriffe dienen gerade der Bestimmung dieser Erkenntnisgrenzen – und können daher nicht selbst Erkenntnis sein. Im Hinblick auf den intuitiven Verstand kann Förster deshalb festhalten:

„Vom Standpunkt der kritischen Philosophie brauchen wir diesen Verstand [...] nicht zu begreifen, da er jetzt nur noch als Grenzbegriff dient, als mögliche Alternative, um unsere Erkenntnisvermögen nicht für die einzig möglichen zu halten.“¹⁰

III.

Diese methodologischen Beobachtungen sind von großer Bedeutung für die Charakterisierung der Grenzbegriffe in Kants Argumentation für die Auflösung der Antinomie der teleologischen Urteilskraft in den §§ 76 und 77. Denn dass diese Auflösung nirgends anders als dort ihren argumentativen Ort hat, ist ein wichtiges Ergebnis von Försters Rekonstruktion.¹¹ Ich möchte dazu Försters Charakterisierung des intuitiven Verstands als Vermögen der Anschauung des Synthetisch-Allgemeinen als eines solchen aufgreifen und hinsichtlich der Analogien und Disanalogien zu unserem diskursiven Vermögen näher betrachten. Denn eine solche nähere Analyse, so möchte ich zeigen, ist erforderlich, um das Argument in § 77 adäquat zu rekonstruieren.

⁹ Ebd.

¹⁰ Ebd.

¹¹ Ebd., 151–153; vgl. dazu auch E. Förster, Von der Eigentümlichkeit unseres Verstandes in Ansehung der Urteilskraft (§§ 74–78), in: O. Höffe (Hg.), Immanuel Kant – Kritik der Urteilskraft, Berlin 2008, 259–274.

Ich werde dabei von den begrifflichen Mitteln Gebrauch machen, die Förster zur Verfügung stellt, aber gleichzeitig in einigen Punkten von seiner Deutung abweichen. Den Rahmen für diese Analyse bildet im Folgenden, wie bei Förster, eine Interpretation der Antinomie der teleologischen Urteilskraft und ihrer Auflösung. Diese Interpretation muss hier notgedrungen skizzenhaft bleiben. Ich verstehe sie als einen Änderungsvorschlag der Darstellung der Idee der *25 Jahre*, genauer: der Darstellung des spezifischen Übergangs (in Försters Sinne¹²), der zeigt, dass „die Transzendentalphilosophie [...] im Gegenstand des äußeren Sinnes ihr Fundament, im Übersinnlichen die Bedingung ihrer inneren Einheit“¹³ hat. Die vollständige Darstellung der notwendigen Übergänge innerhalb der Entwicklung einer Idee macht diese Idee selbst erst erkennbar – das ist der Grundsatz der *scientia intuitiva*, für die Försters Darstellung der Übergänge von Kants erster *Kritik* zu Hegels *Phänomenologie* selbst ein Beispiel gibt. Wenn ein Übergang in einer solchen Darstellung nicht überzeugt, die Überzeugungskraft der anderen Übergänge – oder auch nur „einige der *anderen* Übergänge“ – aber außer Zweifel steht, „folgt daraus nur, dass [dieser Übergang] noch nicht hinreichend gefasst und dargestellt“ ist.¹⁴ In diesem Sinne ist die folgende Skizze ein Vorschlag zur Änderung der Darstellung innerhalb eines Übergangs in einem aus meiner Sicht keineswegs nur ‚in einigen anderen Übergängen‘ überzeugenden Ganzen. Sie zielt darauf ab, die dem Ganzen zu Grunde liegende Idee in diesem Punkt noch überzeugender und so die Notwendigkeit dieses Übergangs noch sinnfälliger zu machen.

Es ist zunächst leicht zu sehen, dass von der Überzeugungskraft der Auflösung der Antinomie der teleologischen Urteilskraft abhängt, dass die Urteilskraft in der Tat als verbindendes Mittelglied zwischen Verstand und Vernunft dienen kann, wie Kant in der Einleitung zur *Kritik der Urteilskraft* behauptet (vgl. 5: 196): Die Auflösung der Antinomie ist abhängig davon, dass die Maxime der teleologischen Erklärung der Natur in der Tat der reflektierenden Urteilskraft zugeordnet werden kann und so nicht mit dem Anspruch in Konflikt gerät, den die bestimmende Urteilskraft mit ihrer auf Vollständigkeit abzielenden Maxime der mechanistischen Erklärung erhebt. Nur durch diese Zuordnung aber kann die reflektierende Urteilskraft ihrerseits einen Vollständigkeitsanspruch ihrer teleologischen Erklärungsweise erheben. Dass sie diesen Anspruch erheben kann, wird ausgehend von der für unseren diskursiven Verstand notwendigen Klassifizierung von Organismen als Naturzwecken (KU, § 65) bereits in § 67 der *Kritik der Urteilskraft* erklärt, wo die daraus resultierende Möglichkeit in den Blick genommen wird, die Natur als Ganzes als ein ‚System der Zwecke‘ zu beschreiben. Diese vollständige Beschreibung verlangt aber ihrerseits, den (End-)Zweck der Natur als Idee der Natur als Ganzes *außer ihr* zu suchen, da andernfalls nicht das Naturganze ein System der Zwecke wäre (vgl. 5: 378). Nur auf diese Weise, durch den „Begriff einer Zweckmäßigkeit der Natur“ (5: 196) aber verweist die Urteilskraft (vermittels des damit verbundenen Begriffs des Endzwecks) auf das Übersinnliche und impliziert zugleich dessen „Bestimmbarkeit durch das intellektuelle Vermögen“ (ebd.).

Wenden wir uns also Kants Auflösung der Antinomie der teleologischen Urteilskraft zu. Damit diese Antinomie überhaupt eine Antinomie ist, müssen in diesem Fall, wie Förster festhält, „These und Antithese in Gesetzgebungen der Erkenntnisvermögen selbst gegründet“ sein.¹⁵ Und tatsächlich zeigt sich für Kant, dass hier „die Beschaffenheit unserer Erkenntnis-

¹² Vgl. E. Förster, Die 25 Jahre der Philosophie, a. a. O., Kap. 11.

¹³ Ebd., 368.

¹⁴ Ebd., 370.

¹⁵ Ebd., 149.

vermögen [...] uns zu bestimmten Betrachtungsweisen der Welt [nötigt], ohne dass wir eine Entsprechung in ihren Gegenständen anzunehmen berechtigt wären“.¹⁶

Im vorliegenden Fall führt diese Beschaffenheit dazu, dass wir Organismen als Naturzwecke betrachten müssen: In Organismen beobachten wir eine Simultaneität von Ganzem und Teilen, eine wechselseitige Abhängigkeit bereits in der Hervorbringung, die „genau zu reden, [...] nichts Analogisches mit irgend einer Causalität, die wir kennen“ (5: 375), hat. Organismen werden, anders als Artefakte, nicht organisiert – sie organisieren sich selbst. Und nur deshalb „wird ein solches Produkt, als *organisiertes* und *sich selbst organisierendes* Wesen, ein *Naturzweck* genannt werden können“ (5: 374).

Organismen zwingen uns also diese Übertragung der Anwendung der teleologischen Erklärungsart auf: Wir sind, im Rahmen unserer naturwissenschaftlichen „Beobachtung“ (5: 376) der Natur¹⁷, konfrontiert mit anschaulichen Darstellungen dieser Phänomene durch unsere Einbildungskraft – dem „Vermögen der Darstellung“ (5: 232) – und reagieren nun begrifflich einigermaßen hilflos dadurch, dass wir „nach einer entfernten Analogie mit unserer Causalität nach Zwecken überhaupt“ (5: 375) greifen, um auch nur versuchen zu können, selbstorganisierenden, lebendigen Dingen in der Natur gerecht zu werden. Da es sich bei ihnen um Dinge in der *Natur* handelt, die wir zugleich als *Zwecke* auffassen müssen, unterstellen wir der Natur unseren Begriff des *Zwecks*, um diese Naturprodukte überhaupt beurteilen zu können, und reagieren wir mit der Bildung des Begriffs *Naturzweck*: Wir betrachten den lebendigen Organismus so, *als ob* er absichtlich erzeugt wäre – und gehen damit zu einer teleologischen Betrachtungsweise über.

Wir müssen auf die Beobachtung von Organismen nun allerdings nur deshalb mit der Klassifikation als Naturzweck reagieren, so behauptet Kant, weil unser Erkenntnisvermögen so beschaffen ist, wie es ist. Das aber, so könnte man einwenden, gilt doch auch für die mechanistische Naturbeschreibung. Was also berechtigt uns dazu, die mechanistische Naturbeschreibung der bestimmenden Urteilskraft zuzuordnen, die teleologische Beschreibung aber der reflektierenden, wie es Kants Auflösung der Antinomie verlangt?

Die Gründe für diese Zuordnung werden erst in § 77 der dritten *Kritik* wirklich transparent und nehmen insbesondere Bezug auf den Grenzbegriff des intuitiven Verstandes. Förster erläutert: „Es liegt aber nur an der Eigentümlichkeit unseres diskursiven Verstandes, dass uns das überhaupt als ein Gegensatz (blind und zugleich absichtlich) erscheint.“¹⁸

IV.

Bis an diese Stelle befindet sich meine Rekonstruktion zumindest in den großen Linien im Einklang mit Försters Argumentation. Hinsichtlich seiner Interpretation der nun folgenden Anwendung der Grenzbegriffe des intuitiven Verstandes, sowohl in seiner Bedeutung als Weltursache als auch als Vermögen der synthetisch-allgemeinen Anschauung eines Ganzen als eines solchen, möchte ich nun allerdings eine Deutung vorschlagen, die von Försters Interpretation abweicht.

Förster argumentiert, dass der Verstand, für den der Gegensatz blind-absichtlich in der Betrachtung von Naturzwecken nicht als Gegensatz auftritt, der synthetisch-allgemeine Ver-

stand sei. Zu diesem Zweck sei die Einführung des anspruchsvolleren Begriffs des intuitiven Verstandes qua Grund aller Möglichkeiten nicht nötig: „Es reicht, dass es ein Verstand ist, der vom Ganzen zu den Teilen geht, wobei offen bleiben kann, ob er das Ganze verursacht hat, oder nicht.“¹⁹ Ich denke, dass diese spezielle Funktion keine ist, die der synthetisch-allgemeine Verstand übernehmen kann; dafür brauchen wir tatsächlich den Verstand qua intellektuelle Anschauung beziehungsweise als intuitiven Verstand, der „Weltursache“ (5: 410) ist.²⁰

Mein Grund für diese Annahme ist bereits weiter oben implizit angeklungen: Unsere begriffliche Reaktion auf die Konfrontation mit Organismen ist letztlich eine Verlegenheitslösung. Der Begriff des Naturzwecks – also von etwas, das gleichzeitig zweckmäßig und Naturprodukt sein soll – verdankt sich nur der entfernten Analogie mit einer Kausalität, die wir kennen: nämlich einer Kausalität nach Zwecken, wie sie sich in Vernunftwesen als Absichten beziehungsweise Ideen vom zu verwirklichenden Objekt findet. Die Vereinigung von Mechanismus und Teleologie ist folglich nur eine Vereinigung, die diskursive Wesen wie wir überhaupt anstreben müssen. Wir können sie nur denken, indem wir uns einem übersinnlichen Bezugspunkt zuwenden, von dem aus Teleologie und Mechanismus deshalb vereinigt vorgestellt werden können, weil dieser Bezugspunkt qua intellektuelle Anschauung auch Grund der Wirklichkeit (Einheit von Denken (Idee) und Wirklichkeit) ist:

„Da es aber doch wenigstens möglich ist, die materielle Welt als bloße Erscheinung zu betrachten und etwas als Ding an sich selbst [...], als Substrat, zu denken, diesem aber eine correspondirende *intellektuelle Anschauung* (wenn sie gleich nicht die unsrige ist) unterzulegen: so würde ein ... übersinnlicher Realgrund für die Natur stattfinden, zu der wir selbst mitgehört.“ (5: 409; Herv. J. H.)

Wir wären demnach berechtigt, die Natur „nach zweierlei Principien zu beurtheilen [...], ohne daß die mechanische Erklärungsart durch die teleologische, als ob sie einander widersprächen, ausgeschlossen wird“ (ebd.).

Der synthetisch-allgemeine Verstand soll sich andererseits gerade dadurch auszeichnen, dass er gar nicht erst in diese Verlegenheit gerät. Er ist ein Verstand, für den eine Erklärung von Organismen *als Naturprodukten* möglich ist. Er soll die Möglichkeit einer erweiterten mechanistischen Erklärung von Organismen *innerhalb* der Natur illustrieren, die uns als diskursiv denkenden Vernunftwesen grundsätzlich verwehrt bleiben muss. Deshalb ist er charakterisiert als Verstand, „in Beziehung auf welchen, und zwar *vor allem ihm beigelegten Zweck* nur jene Zusammenstimmung der Naturgesetze mit unserer Urteilskraft, die für unsern Verstand nur durch das Verbindungsmittel der Zwecke denkbar ist, als nothwendig vorstellen können“ (5: 407; Herv. J. H.). Ich denke nicht, dass es hier um den göttlichen Verstand gehen kann, dem wir ja gerade Zwecke beilegen.²¹

Entsprechend ist es für Kant auch möglich, wenige Sätze später eben diesen Verstand als synthetisch-allgemeinen Verstand näher zu beschreiben und ihn unserem analytisch-allgemeinen Verstand explizit gegenüberzustellen. Dieser intuitive Verstand ist eben dazu in der Lage, sich vorzustellen, „daß das Ganze den Grund der Möglichkeit der Verknüpfung

¹⁹ Ebd.

²⁰ Die hier erforderliche Funktion kann aus meiner Sicht sowohl der Grenzbegriff der (göttlichen) intellektuellen Anschauung als auch der Grenzbegriff des (göttlichen) intuitiven Verstandes leisten, da erstere nur so etwas wie die Tätigkeitsdimension des letzteren erfasst. Das erklärt auch Kants Wechsel zwischen beiden Bezeichnungen in diesem Kontext (insbesondere in kurzer Folge in 5: 409/410) – bei gleichzeitig klarer Abgrenzung vom synthetisch-allgemein verfahrenen Verstand.

²¹ Anders E. Förster, *Die 25 Jahre der Philosophie*, a. a. O., 153.

¹⁶ Ebd., 150.

¹⁷ Beobachtung ist hier näher bestimmt als „Erfahrung [...] welche methodisch angestellt wird“ (ebd.).

¹⁸ E. Förster, *Die 25 Jahre der Philosophie*, a. a. O., 153.

der Theile [...] enthalte“ (5: 407), während „dieses nach eben derselben Eigenthümlichkeit unseres Verstandes nicht so geschehen [kann]“ (ebd.), denn das wäre „in der discursiven Erkenntnisart Widerspruch“ (ebd.). Wir sehen uns deshalb gezwungen, „daß die *Vorstellung* eines Ganzen den Grund der Möglichkeit der Form desselben und der dazu gehörigen Verknüpfung der Theile enthalte“ (5: 407–408). Wir müssen zur teleologischen Beschreibung Zuflucht nehmen – der synthetisch-allgemeine Verstand muss dies nicht:

„Hieraus folgt aber nicht, daß die mechanische Erzeugung eines solchen [organischen; J. H.] Körpers unmöglich sei; denn das würde soviel besagen, als, es sei eine solche Einheit in der Verknüpfung des Mannigfaltigen für *jeden Verstand* unmöglich (d. h. widersprechend) sich vorzustellen, ohne daß die Idee derselben zugleich die erzeugende Ursache derselben sei, d. i. ohne absichtliche Hervorbringung.“ (5: 408)

Dieser Grenzbegriff eines synthetisch-allgemeinen Verstandes hat damit also eine ganz andere Funktion in diesem komplexen Argument: Er ist dafür verantwortlich, dass wir einsehen, dass dieses teleologische „Princip nicht die Möglichkeit solcher Dinge [das heißt Organismen] selbst (selbst als Phänomene betrachtet) nach dieser Erzeugungsart, sondern nur die unserem Verstande mögliche Beurtheilung derselben angehe“ (5: 408). Andernfalls könnten wir dieses Prinzip für konstitutiv halten – und der Konflikt mit der *Maxime* der mechanistischen Erklärung und deren Totalitätsanspruch, der der Antinomie zu Grunde liegt, wäre nicht aufzulösen!

Der zitierte Klammerzusatz „selbst als Phänomene betrachtet“ (ebd.) macht klar, dass der synthetisch-allgemeine Verstand in dieser Funktion nicht auch intellektuell anschauend ist, dass er mithin nicht über ein *spontanes* Vermögen der Anschauung verfügen müsste.²² Der synthetisch-allgemeine Verstand operiert gleichsam auf demselben sinnlichen Material wie der unsere. Auch die synthetische Verknüpfung dieses Materials gemäß den Kategorien ist ihm vertraut: Seine Erkenntnisse finden, wie unsere, in einer Welt der Phänomene statt – in unserer Welt. Die positive Analogie zum endlichen discursiven Verstand ist also stark.

Allerdings ist der synthetisch-allgemeine Verstand konstruiert als ein Verstand, der über einen erweiterten Kausalitätsbegriff verfügt: ein Kausalitätsbegriff, der nicht nur eine Richtung (von der Ursache zur Wirkung) kennt, sondern eine wechselseitige Abhängigkeit von Ursache und Wirkung, vermittels derer die wechselseitige Abhängigkeit von Teilen und Ganzem als mechanistisch erklärt werden kann. Mechanistisches Denken ist hier allerdings nicht eingeschränkt auf Wirkkausalität, so wie *wir* sie verstehen, sondern bloß negativ bestimmt „als Causalverbindung, zu der nicht ausschließungsweise ein Verstand als Ursache angenommen wird“ (4: 406).

Während der Grenzbegriff der *intellektuellen Anschauung* qua produktive Einheit von Denken und Wirklichkeit in der Argumentation zur Auflösung der Antinomie der teleologischen Urteilskraft also darauf abzielt, dass wir den Fluchtpunkt im übersinnlichen Substrat denken können, in dem unsere mechanistische Beschreibung der Natur mit der teleologischen in Einklang gebracht wird dadurch, dass wir uns die Natur als absichtlich geschaffen denken, dient der Grenzbegriff des *synthetisch-allgemeinen Verstandes* dazu, die Notwendig-

²² Mit dem „Vermögen einer völligen Spontaneität der Anschauung“ (5: 406), das Kant weiter vorne in § 77 einführt, darf der synthetisch-allgemeine Verstand deshalb auch nicht identifiziert werden. Bereits vorher spricht Kant allerdings davon, dass ein „(höherer) Verstand als der menschliche im Mechanismus der Natur, d. i. einer Causalverbindung, zu der nicht ausschließungsweise ein Verstand als Ursache angenommen wird, den Grund der Möglichkeit solcher Producte der Natur antreffen könne“ (ebd.). Nach meinem Interpretationsvorschlag wäre dies ein Verweis auf den bald darauf explizit eingeführten synthetisch-allgemeinen Verstand.

keit des Denkens dieses Fluchtpunktes auf die spezifische Beschaffenheit unseres discursiven Verstandes zurückzuführen – und den Geltungsanspruch der gedachten übersinnlichen Vereinigung in angemessener Weise auf die bloß reflektierende Urteilskraft einzuschränken. Nur gemeinsam können diese beiden Grenzbegriffe daher die Antinomie der teleologischen Urteilskraft auflösen, auf ein für das discursive Denken unerkennbares Übersinnliches verweisen – und so letztlich den Boden bereiten für die post-kantianische Methodologie der nicht-discursiven Erkenntnis des Übersinnlichen in einer *scientia intuitiva*.

Prof. Dr. Johannes Haag, Universität Potsdam, Institut für Philosophie, Am Neuen Palais 10, 14469 Potsdam

Abstract

The discussion of the hermetical §§ 76/77 of Kant's *Critique of the Power of Judgment* is the centerpiece of Eckart Förster's groundbreaking *Die 25 Jahre der Philosophie*. The decisive methodological tool employed by Kant in those sections is the use of limiting concepts such as intellectual intuition and intuitive intellect. Förster's discussion of the use of limiting concepts in those paragraphs is outlined and ultimately – despite some criticism in exegetical detail – assessed as the right way to reconstruct the intricate argument of those important sections.