

<sup>+</sup>  
MARTIN HEIDEGGER

GESAMTAUSGABE

II. ABTEILUNG: VORLESUNGEN 1923-1944

BAND 41

DIE FRAGE NACH DEM DING

Zu Kants Lehre von den transzendentalen Grundsätzen



VITTORIO KLOSTERMANN  
FRANKFURT AM MAIN

MARTIN HEIDEGGER

DIE FRAGE NACH DEM DING

ZU KANTS LEHRE VON  
DEN TRANSZENDENTALEN GRUNDSÄTZEN



VITTORIO KLOSTERMANN  
FRANKFURT AM MAIN

Freiburger Vorlesung Wintersemester 1935/36  
 wurde unter dem Titel »Grundfragen der  
 Metaphysik« gehalten.  
 Herausgegeben von Petra Jaeger



94-8-17891

K  
 NK 137.94

Da 40  
 167

Dieser Band ist nur im Rahmen der Gesamtausgabe lieferbar  
 © der Einzelausgabe von »Die Frage nach dem Ding«:  
 Max Niemeyer Verlag, Tübingen 1962  
 © Vittorio Klostermann GmbH · Frankfurt am Main · 1984  
 Satz und Druck: Poeschel & Schulz-Schomburgk  
 Alle Rechte vorbehalten · Printed in Germany

## INHALT

### VORBEREITENDER TEIL

|                                                                                                                           |    |
|---------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------|----|
| <i>Verschiedene Weisen, nach dem Ding zu fragen</i> . . . . .                                                             | 1  |
| § 1. Philosophisches und wissenschaftliches Fragen . . . . .                                                              | 1  |
| § 2. Die vieldeutige Rede vom Ding . . . . .                                                                              | 4  |
| § 3. Die Andersartigkeit der Frage nach der Dingheit gegen-<br>über wissenschaftlichen und technischen Methoden . . . . . | 7  |
| § 4. Alltägliche und wissenschaftliche Dingerfahrung; die Fra-<br>ge nach ihrer Wahrheit . . . . .                        | 10 |
| § 5. Einzelheit und Jediesheit. Raum und Zeit als Dingbe-<br>stimmungen . . . . .                                         | 14 |
| § 6. Das Ding als je dieses . . . . .                                                                                     | 23 |
| § 7. Subjektiv – objektiv. Die Frage nach der Wahrheit . . . . .                                                          | 25 |
| § 8. Das Ding als Träger von Eigenschaften . . . . .                                                                      | 31 |
| § 9. Wesensbau der Wahrheit, des Dinges und des Satzes . . . . .                                                          | 34 |
| § 10. Geschichtlichkeit der Dingbestimmung . . . . .                                                                      | 37 |
| § 11. Wahrheit – Satz (Aussage) – Ding . . . . .                                                                          | 43 |
| § 12. Geschichtlichkeit und Entscheidung . . . . .                                                                        | 48 |
| § 13. Zusammenfassung . . . . .                                                                                           | 51 |

### HAUPTTEIL

|                                                       |    |
|-------------------------------------------------------|----|
| <i>Kants Weise, nach dem Ding zu fragen</i> . . . . . | 55 |
|-------------------------------------------------------|----|

#### Erstes Kapitel

|                                                                                                  |    |
|--------------------------------------------------------------------------------------------------|----|
| <i>Der geschichtliche Boden, auf dem Kants »Kritik der reinen Ver-<br/>nunft« ruht</i> . . . . . | 55 |
| § 14. Die Aufnahme von Kants Werk zu seinen Lebzeiten; der<br>Neukantianismus . . . . .          | 56 |
| § 15. Der Titel von Kants Hauptwerk . . . . .                                                    | 61 |
| § 16. Die Kategorien als Weisen der Ausgesagtheit . . . . .                                      | 62 |
| § 17. Λόγος – ratio – Vernunft . . . . .                                                         | 64 |

|                                                                                                                  |     |
|------------------------------------------------------------------------------------------------------------------|-----|
| § 18. Die neuzeitliche mathematische Naturwissenschaft und die Entstehung einer Kritik der reinen Vernunft . . . | 65  |
| a) Kennzeichnung der neuzeitlichen Naturwissenschaft gegenüber der antiken und mittelalterlichen . . .           | 66  |
| b) Das Mathematische, $\mu\acute{\alpha}\theta\eta\sigma\iota\varsigma$ . . .                                    | 69  |
| c) Der mathematische Charakter der neuzeitlichen Naturwissenschaft; Newtons erstes Bewegungsgesetz . .           | 77  |
| d) Abhebung der griechischen Naturerfahrung gegen die neuzeitliche . . .                                         | 81  |
| α) Die Naturerfahrung bei Aristoteles und Newton . .                                                             | 81  |
| β) Die Lehre von der Bewegung bei Aristoteles . . .                                                              | 83  |
| γ) Die Lehre von der Bewegung bei Newton . . .                                                                   | 86  |
| e) Das Wesen des mathematischen Entwurfs (Galileis Fallversuch) . . .                                            | 89  |
| f) Der metaphysische Sinn des Mathematischen . . .                                                               | 96  |
| α) Die Grundsätze: neue Freiheit, Selbstbindung und Selbstbegründung . . .                                       | 96  |
| β) Descartes: cogito sum; Ich als ausgezeichnetes subiectum . . .                                                | 98  |
| γ) Vernunft als oberster Grund; Ichsatz, Widerspruchssatz . . .                                                  | 106 |
| § 19. Geschichte der Dingfrage; Zusammenfassung . . .                                                            | 108 |
| § 20. Die rationale Metaphysik (Wolff, Baumgarten) . . .                                                         | 112 |

### Zweites Kapitel

|                                                                                                                              |     |
|------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------|-----|
| <i>Die Dingfrage in Kants Hauptwerk</i> . . .                                                                                | 121 |
| § 21. Was heißt »Kritik« bei Kant? . . .                                                                                     | 121 |
| § 22. Zusammenhang der »Kritik« der reinen Vernunft mit dem »System aller Grundsätze des reinen Verstandes« . .              | 124 |
| § 23. Auslegung des zweiten Hauptstückes der transzendentalen Analytik »System aller Grundsätze des reinen Verstandes« . . . | 126 |
| a) Kants Begriff der Erfahrung . . .                                                                                         | 128 |
| b) Das Ding als Naturding . . .                                                                                              | 130 |
| c) Die Dreigliederung des Hauptstückes über das System der Grundsätze . . .                                                  | 132 |

|                                                                                                          |     |
|----------------------------------------------------------------------------------------------------------|-----|
| § 24. Von dem obersten Grundsatz aller analytischen Urteile. Erkenntnis und Gegenstand . . .             | 135 |
| a) Erkenntnis als menschliche Erkenntnis . . .                                                           | 136 |
| b) Anschauung und Denken als die beiden Bestandstücke der Erkenntnis . . .                               | 137 |
| c) Der Gegenstand bei Kant zwiefältig bestimmt . . .                                                     | 140 |
| d) Sinnlichkeit und Verstand. Rezeptivität und Spontaneität . . .                                        | 143 |
| e) Der scheinbare Vorrang des Denkens; reiner Verstand auf reine Anschauung bezogen . . .                | 147 |
| f) Logik und Urteil bei Kant . . .                                                                       | 151 |
| § 25. Kants Wesensbestimmung des Urteils . . .                                                           | 156 |
| a) Die überlieferte Lehre vom Urteil . . .                                                               | 156 |
| b) Das Unzureichende der traditionellen Lehre; die Logistik . . .                                        | 158 |
| c) Die Gegenstands- und Anschauungsbezogenheit des Urteils; die Apperzeption . . .                       | 160 |
| d) Kants Unterscheidung der analytischen und synthetischen Urteile . . .                                 | 163 |
| e) a priori – a posteriori . . .                                                                         | 168 |
| f) Wie sind synthetische Urteile a priori möglich? . . .                                                 | 170 |
| g) Der Satz vom zu vermeidenden Widerspruch als der negativen Bedingung der Wahrheit des Urteils . . .   | 175 |
| h) Der Satz vom zu vermeidenden Widerspruch als negative Fassung des Satzes der Identität . . .          | 176 |
| i) Kants transzendente Betrachtung; allgemeine und transzendente Logik . . .                             | 178 |
| j) Synthetische Urteile a priori liegen notwendig aller Erkenntnis zugrunde . . .                        | 183 |
| § 26. Vom obersten Grundsatz aller synthetischen Urteile . .                                             | 185 |
| § 27. Systematische Vorstellung aller synthetischen Grundsätze des reinen Verstandes . . .               | 187 |
| a) Die Grundsätze ermöglichen die Gegenständlichkeit des Gegenstandes; Begründbarkeit der Grundsätze . . | 187 |
| b) Der reine Verstand als Quelle und als Vermögen der Regeln. Einheit, Kategorien . . .                  | 189 |
| c) Die mathematischen und dynamischen Grundsätze als metaphysische Sätze . . .                           | 193 |

|                                                                                                                                        |     |
|----------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------|-----|
| d) Die Axiome der Anschauung . . . . .                                                                                                 | 197 |
| α) Quantum und quantitas . . . . .                                                                                                     | 198 |
| β) Raum und Zeit als quanta, als Formen der reinen Anschauung . . . . .                                                                | 199 |
| γ) Der Beweis des ersten Grundsatzes; alle Grundsätze gründen im obersten Grundsatz aller synthetischen Urteile . . . . .              | 204 |
| e) Die Antizipationen der Wahrnehmung . . . . .                                                                                        | 209 |
| α) Vieldeutigkeit des Wortes »Empfindung«; die Lehre von der Empfindung und die neuzeitliche Naturwissenschaft . . . . .               | 210 |
| β) Kants Begriff der Realität; intensive Größen . . . . .                                                                              | 214 |
| γ) Empfindung bei Kant transzendental verstanden; Beweis des zweiten Grundsatzes . . . . .                                             | 219 |
| δ) Das Befremdliche der Antizipationen. Realität und Empfindung . . . . .                                                              | 222 |
| ε) Mathematische Grundsätze und oberster Grundsatz. Kreisgang der Beweise . . . . .                                                    | 225 |
| f) Die Analogien der Erfahrung . . . . .                                                                                               | 227 |
| α) Analogie als Entsprechung, als Verhältnis von Verhältnissen, als Bestimmung des Daßseins . . . . .                                  | 228 |
| β) Die Analogien als Regeln der allgemeinen Zeitbestimmung . . . . .                                                                   | 251 |
| γ) Die erste Analogie und ihr Beweis; Substanz als Zeitbestimmung . . . . .                                                            | 234 |
| g) Die Postulate des empirischen Denkens überhaupt . . . . .                                                                           | 238 |
| α) Objektive Realität der Kategorien; die Modalitäten als subjektive synthetische Grundsätze . . . . .                                 | 238 |
| β) Die Postulate entsprechen dem Wesen der Erfahrung; die Modalitäten sind auf Erfahrung bezogen, nicht mehr auf Denkbarkeit . . . . . | 240 |
| γ) Sein als Sein der Gegenstände der Erfahrung; Modalitäten im Verhältnis zur Erkenntniskraft . . . . .                                | 242 |
| δ) Kreisgang der Beweise und Erläuterungen . . . . .                                                                                   | 243 |
| h) Der oberste Grundsatz aller synthetischen Urteile; das Zwischen . . . . .                                                           | 244 |
| Schluß . . . . .                                                                                                                       | 246 |
| Anhang . . . . .                                                                                                                       | 247 |
| Nachwort der Herausgeberin . . . . .                                                                                                   | 253 |

## VORBEREITENDER TEIL

VERSCHIEDENE WEISEN,  
NACH DEM DING ZU FRAGEN

## § 1. Philosophisches und wissenschaftliches Fragen

Aus dem Umkreis der Grundfragen der Metaphysik stellen wir 1  
in dieser Vorlesung eine Frage auf. Sie lautet: »Was ist ein Ding?« Die Frage ist schon alt. Das stets Neue an ihr ist nur, daß sie immer wieder gefragt werden muß.

Über diese Frage »Was ist ein Ding?« könnte sogleich, bevor sie überhaupt recht gestellt ist, eine weitläufige Unterhaltung beginnen. In einer Hinsicht ist das auch berechtigt; denn die Philosophie ist jedesmal, wenn sie beginnt, in einer ungünstigen Lage. Nicht so die Wissenschaften; zu diesen gibt es aus dem alltäglichen Vorstellen und Meinen und Denken heraus immer einen unmittelbaren Übergang und Eingang. Nimmt man das alltägliche Vorstellen zum einzigen Maßstab aller Dinge, dann ist die Philosophie immer etwas Verrücktes. Diese Verrückung der denkerischen Haltung läßt sich nur in einem Ruck nachvollziehen. Wissenschaftliche Vorlesungen können dagegen unmittelbar mit der Darstellung ihres Gegenstandes beginnen. Die dabei gewählte Ebene des Fragens wird nicht wieder verlassen, wenn auch die Fragen verwickelter und schwieriger werden.

Dagegen vollzieht die Philosophie eine ständige Verrückung des Standortes und der Ebenen. Man weiß deshalb bei ihr oft lange nicht, wo einem der Kopf steht. Damit sich diese unvermeidliche und oft heilsame Verwirrung aber nicht übersteigert, bedarf es einer vorläufigen Besinnung auf das, was gefragt werden soll. Andererseits bringt dies die Gefahr mit sich, daß man weitläufig über die Philosophie redet, ohne in ihrem Sinne

zu denken. Wir verwenden die erste Stunde, und nur diese, zu einer Besinnung auf unser Vorhaben.

- 2 Die Frage lautet: »Was ist ein Ding?« Sofort meldet sich auch schon ein Bedenken. Man möchte sagen: Die verfügbaren Dinge gebrauchen und genießen, hinderliche Dinge beseitigen, erforderliche beschaffen, das hat Sinn; aber mit der Frage »Was ist ein Ding?« kann man eigentlich nichts anfangen. So ist es. Man kann mit ihr nichts anfangen. Es wäre auch ein großes Mißverständnis der Frage, wollten wir zu beweisen versuchen, daß man mit ihr etwas anfangen könne. Nein, man kann mit ihr nichts anfangen. Diese Aussage über unsere Frage ist so wahr, daß wir sie sogar als eine Bestimmung ihres Wesens verstehen müssen. »Was ist ein Ding?« Das ist eine Frage, mit der man nichts anfangen kann; mehr braucht über die Frage eigentlich nicht gesagt zu werden.

Da die Frage schon recht alt ist, so alt wie der Anfang der abendländischen Philosophie bei den Griechen im 7. Jahrhundert v. Chr., wird es gut sein, die Frage auch nach ihrer geschichtlichen Seite kurz zu kennzeichnen. Zu dieser Frage wird eine kleine Geschichte überliefert. Platon hat sie uns in seinem Gespräch »Theätet« aufbewahrt (174 a sq.):

Ὡςπερ καὶ Θαλῆν ἀστρονομιοῦντα . . . καὶ ἄνω βλέποντα, πεσόντα εἰς φρέαρ, Θοῦρά τις ἐμμελής καὶ χαρίεσσα θεραπεινὴ ἀποσκάπτει λέγεται ὡς τὰ μὲν ἐν οὐρανῷ προθυμοῖτο εἰδέναι, τὰ δ' ἐμπροσθεν αὐτοῦ καὶ παρὰ πόδας λανθάνει αὐτόν.

»So erzählt man sich von Thales, er sei, während er sich mit dem Himmelsgewölbe beschäftigte und nach oben blickte, in einen Brunnen gefallen. Darüber habe ihn eine witzige und hübsche thrakische Dienstmagd ausgelacht und gesagt, er wolle da mit aller Leidenschaft die Dinge am Himmel zu wissen bekommen, während ihm doch schon das, was ihm vor der Nase und den Füßen läge, verborgen bleibe.«

Platon fügt dem Bericht dieser Geschichte den Satz an:

ταῦτόν δὲ ἀρκεῖ σκῶμμα ἐπὶ πάντας ὅσοι ἐν φιλοσοφίᾳ διάγουσι.

»Derselbe Spott aber paßt auf alle diejenigen, die sich mit der Philosophie einlassen.«

Die Frage »Was ist ein Ding?« müssen wir demnach als eine solche bestimmen, bei der die Dienstmägde lachen. Und was eine rechte Dienstmagd ist, muß doch auch etwas zum Lachen haben.

Unversehens sind wir durch die Kennzeichnung der Frage nach dem Ding zu einer Andeutung über das Eigentümliche der Philosophie gelangt, die jene Frage stellt. Philosophie ist jenes Denken, womit man wesensmäßig nichts anfangen kann und worüber die Dienstmägde notwendig lachen.

Diese Begriffsbestimmung der Philosophie ist kein bloßer Spaß, sondern sie ist zum Nachdenken. Wir tun gut daran, uns gelegentlich zu erinnern, daß wir bei unseren Gängen vielleicht einmal in einen Brunnen fallen, wobei wir lange auf keinen Grund kommen.

Es bleibt jetzt noch zu sagen, weshalb wir von Grundfragen der Metaphysik sprechen. Dieser Name »Metaphysik« soll hier nur andeuten, daß die Fragen, die behandelt werden, im *Kern* und in der *Mitte* der Philosophie stehen. Dagegen meinen wir mit »Metaphysik« nicht ein besonderes Fach innerhalb der Philosophie, im Unterschied zur Logik oder Ethik. In der Philosophie gibt es keine Fächer, weil sie selbst kein Fach ist. Sie ist kein Fach, weil hier das schulmäßige Lernen in gewissen Grenzen zwar unumgänglich, aber doch nie wesentlich ist, weil vor allem in der Philosophie dergleichen wie eine Arbeitsteilung sofort sinnlos wird. Wir wollen daher den Namen »Metaphysik« möglichst von all dem freihalten, was ihm geschichtlich anhaftet. Er bezeichne uns nur jenes Vorgehen, bei dem man besonders Gefahr läuft, in den Brunnen zu fallen. Nach dieser allgemeinen Vorbereitung können wir jetzt unsere Frage näher kennzeichnen. Was ist ein Ding?

## § 2. Die vieldeutige Rede vom Ding

Zunächst: Woran denken wir, wenn wir »ein Ding« sagen? Wir meinen ein Stück Holz, einen Stein; ein Messer, eine Uhr; einen Ball, einen Speer; eine Schraube oder einen Draht; aber auch eine große Bahnhofshalle nennen wir ein »gewaltiges Ding«; desgleichen eine riesige Tanne. Wir sprechen von den vielen Dingen, die es auf einer sommerlichen Wiese gibt: die Gräser und Kräuter, Schmetterlinge und Käfer; das Ding dort an der Wand – das Gemälde nämlich – nennen wir auch ein Ding, und ein Bildhauer hat in seiner Werkstatt verschiedene fertige und unfertige Dinge stehen.

Dagegen zögern wir schon, die Zahl 5 ein Ding zu nennen. Man kann die Zahl nicht greifen und weder sehen noch hören. Ebenso gilt der Satz »Das Wetter ist schlecht« nicht als ein Ding, so wenig wie ein einzelnes Wort »Haus«. Wir unterscheiden gerade das Ding »Haus« und das Wort, das dieses Ding nennt. Auch eine Haltung und Gesinnung, die wir bei einer Gelegenheit bewahren oder verlieren, nehmen wir nicht als ein Ding.

Wenn aber z. B. irgendwo eine Verrätere am Werk ist, sagen wir doch: »Es sind da merkwürdige Dinge im Spiel.« Wir meinen dabei nicht Holzstücke, Gebrauchsdinge und dergleichen. Und wenn es bei einer Entscheidung »vor allen Dingen« auf diese und jene Überlegung ankommt, so sind die anderen Dinge, die ausfallen, auch nicht Steine und sonstiges, sondern andere Überlegungen und Beschlüsse. So auch dort, wo wir meinen, daß es nicht mit rechten Dingen zugehe. »Ding« gebrauchen wir jetzt in einem weiteren Sinne als zu Beginn der Aufzählung, in dem Sinne nämlich, den unser deutsches Wort von Anfang an hatte. »Ding« meint dasselbe wie »thing«: Gerichtsverhandlung, überhaupt Verhandlung, Angelegenheit; so, wenn wir irgendwo die Dinge ins reine bringen, so, wenn das Sprichwort meint: »Gut Ding will Weile haben.« Alles, auch was nicht Holz und Stein ist, sondern jede Aufgabe und Unter-

nehmung braucht seine Zeit. Und jemand, der guter Dinge ist, dessen Angelegenheiten, Wünsche und Arbeiten sind in Ordnung.

Es wird schon deutlich: Wir verstehen das Wort »Ding« in einer engeren und einer weiteren Bedeutung. Ding im *engeren* Sinne meint das Greifbare, Sichtbare u.s.f., das Vorhandene. Ding im *weiteren* Sinne meint jegliche Angelegenheit, solches, um das es so und so bestellt ist, die Dinge, die in der »Welt« geschehen, Begebenheiten, Ereignisse. Schließlich gibt es aber noch einen Gebrauch des Wortes im *weitesten* Sinne; er ist lange vorbereitet und vor allem im 18. Jahrhundert in der Philosophie üblich geworden. Demzufolge spricht z. B. Kant vom »Ding an sich«, und zwar im Unterschied zum »Ding für uns«, d. h. als »Erscheinung«. Ein Ding an sich ist jenes, was uns Menschen *nicht* so wie Steine, Pflanzen und Tiere durch die Erfahrung zugänglich ist. Jedes Ding für uns ist als Ding auch Ding an sich, d. h. es wird in der absoluten Erkenntnis Gottes absolut erkannt; aber nicht jedes Ding an sich ist Ding für uns. Ein Ding an sich ist z. B. Gott, das Wort hier so genommen, wie Kant es versteht, im Sinne der christlichen Theologie. Wenn Kant Gott ein Ding nennt, so meint er nicht, Gott sei ein riesiges gasförmiges Gebilde, das irgendwo im Verborgenen sein Wesen treibt. »Ding« heißt hier nach einem strengen Sprachgebrauch nur soviel wie »etwas«, solches, was nicht nichts ist. Wir können bei dem Wort und dem Begriff »Gott« *etwas* denken, aber wir können nicht Gott selbst so erfahren wie diese Kreide, über die wir miteinander Sätze aussagen und belegen wie z. B.: »Losgelassen fällt sie mit einer bestimmten Geschwindigkeit.«

Gott ist ein Ding, sofern er überhaupt etwas ist, ein X. So ist auch die Zahl ein Ding, und der Glaube ist ein Ding und die Treue. Ebenso ist »etwas« die Bezeichnung  $>$   $<$ , das »und«, das »entweder-oder«.

Fragen wir jetzt wieder unsere Frage: »Was ist ein Ding?« Sogleich zeigt sich: Die Frage ist nicht in Ordnung, weil das,

was in Frage gestellt werden soll, das »Ding«, in seiner Bedeutung schwankt; denn gerade das, was in Frage gestellt werden will, muß in sich hinreichend bestimmt sein, um in rechter Weise fraglich werden zu können. »Wo ist der Hund?« »Der Hund« kann gar nicht gesucht werden, wenn ich nicht weiß, ob es der Hund des Nachbarn oder der eigene ist. Was ist ein Ding? Ding in welchem Sinne, im engeren oder im weiteren oder im weitesten? Wir halten die drei Bedeutungen auseinander, wenn auch die Art der Abgrenzung noch unbestimmt bleibt:

1. Ding im Sinne des Vorhandenen: Stein, ein Stück Holz, Zange, Uhr, ein Apfel, ein Stück Brot; die leblosen und auch die belebten Dinge, Rose, Strauch, Buche, Tanne, Eidechse, Wespe...

2. Ding in dem Sinne, daß dies Genannte gemeint ist, aber dazu Pläne, Entschlüsse, Überlegungen, Gesinnungen, Taten, das Geschichtliche...

3. All dieses und jegliches andere dazu, was irgend ein Etwas und nicht Nichts ist.

Es bleibt immer willkürlich, in welchen Grenzen wir die Bedeutungen des Wortes Ding festlegen. Entsprechend ändert sich der Umkreis und die Richtung unseres Fragens.

Unserem heutigen Sprachgebrauch liegt es näher, das Wort Ding in der ersten (engeren) Bedeutung zu verstehen. Dann ist jedes dieser Dinge (Stein, Uhr, Apfel, Rose) zwar immer auch etwas, aber nicht jedes Etwas (Zahl 5, das Glück, die Tapferkeit) ist ein Ding.

Wir halten uns bei der Frage »Was ist ein Ding?« an die erste Bedeutung; und zwar nicht nur, um in der Nähe des Sprachgebrauchs zu bleiben, sondern weil die Frage nach dem Ding, auch wo es im weiteren und weitesten Sinne verstanden wird, zumeist auf diesen engeren Bereich zielt und zunächst von ihm ausgeht. Fragend: »Was ist ein Ding?«, meinen wir jetzt die Dinge um uns herum. Wir fassen dieses Nächstliegende ins Auge, das Handgreifliche. Indem wir solches beachten, verrät

sich, daß wir aus dem Gelächter der Dienstmagd offenbar etwas gelernt haben. Sie meint, man solle sich zuvor in diesem Umkreis herum gut umsehen.

### § 3. Die Andersartigkeit der Frage nach der Dingheit gegenüber wissenschaftlichen und technischen Methoden

Aber sobald wir uns auf den Weg machen, diese Dinge zu bestimmen, kommen wir in eine Verlegenheit. Denn all diese Dinge sind eigentlich längst bestimmt, und wenn sie es nicht sind, so gibt es gesicherte Verfahrensweisen (Wissenschaften) und Herstellungsweisen, in denen das geschehen kann. Was ein Stein sei, sagen uns am besten und schnellsten die Mineralogie und die Chemie, und was eine Rose und ein Strauch, darüber unterrichtet zuverlässig die Botanik, was ein Frosch und ein Falke, davon erzählt die Zoologie; was ein Schuh sei oder ein Hufeisen oder eine Uhr, darüber geben der Schuster und der Schmied und der Uhrmacher die beste sachkennerische Auskunft.

Es stellt sich heraus, daß wir mit unserer Frage immer zu spät kommen und sogleich an Stellen verwiesen werden, die eine weit bessere Antwort bereithaben oder wenigstens Erfahrungen und Verfahrensweisen, solche Antworten alsbald zu geben. Das ist nur eine Bestätigung dessen, was wir schon zugestanden haben, daß man mit der Frage »Was ist ein Ding?« nichts anfangen könne. Da wir aber vorhaben, diese Frage zu erörtern, und zwar mit Bezug auf die nächstliegenden Dinge, wird es notwendig, deutlich zu machen, was wir denn noch wissen wollen im Unterschied zu den Wissenschaften.

Mit unserer Frage »Was ist ein Ding?« wollen wir anscheinend nicht wissen, was ein Granit, was ein Kieselstein, was ein Kalk- oder Sandstein sei, sondern was der Stein sei als Ding. Wir wollen nicht wissen, wie die Moose, Farne, Gräser, Sträucher und Bäume sich unterscheiden und jeweils sind, sondern was die Pflanze ist als Ding, und ebenso bei den Tieren. Wir

wollen auch nicht wissen, was eine Zange ist im Unterschied zum Hammer, was eine Uhr im Unterschied zum Schlüssel, sondern was dieses Gebrauchszeug und diese Werkzeuge sind als Dinge. Was dies besagen soll, ist freilich nicht ohne weiteres klar. Aber geben wir einmal zu, es könne so gefragt werden, dann bleibt offenbar eine Forderung bestehen: daß wir nämlich, um auszumachen, *was* die Dinge sind, uns an die **Tatsachen** und deren exakte Beobachtung halten. Was die Dinge sind, läßt sich nicht am Schreibtisch ausdenken und durch allgemeines Reden vorschreiben. Es wird nur in den Arbeitsräumen der forschenden Wissenschaft und in den Werkstätten entschieden. Wenn wir uns nicht daran halten, dann bleiben wir dem Gelächter der Dienstmägde ausgesetzt. Wir fragen nach den Dingen und überspringen dabei die Gegebenheiten und Gelegenheiten, die uns nach allgemeinem Urteil über all diese Dinge die angemessene Auskunft verschaffen.

So sieht es in der Tat aus. Wir überspringen mit unserer Frage »Was ist ein Ding?« nicht nur die einzelnen Steine und Gesteinsarten, die einzelnen Pflanzen und Pflanzenarten, die einzelnen Tiere und Tierarten, die einzelnen Gebrauchs- und Werkzeuge. Wir überspringen sogar noch diese Bereiche des Leblosen, Lebendigen, Zeugartigen und wollen nur wissen: »Was ist ein Ding?« Indem wir so fragen, suchen wir jenes, was das Ding als Ding, nicht als Stein und als Holz, zu einem solchen macht, was das Ding be-dingt. Wir fragen nicht nach einem Ding irgendwelcher Art, sondern nach der Dingheit des Dinges. Sie, die das Ding zum Ding be-dingt, kann selbst nicht wieder ein Ding sein, d. h. ein Bedingtes. Die Dingheit muß etwas Un-bedingtes sein. Mit der Frage »Was ist ein Ding?« fragen wir nach dem Unbedingten. Wir fragen nach dem Handgreiflichen um uns herum und entfernen uns dabei noch um vieles weiter von den nächstliegenden Dingen weg als jener Thales, der nur bis zu den Sternen sah. Wir möchten sogar über diese, über jegliches Ding hinaus zum Un-bedingten, dorthin, wo keine Dinge mehr sind, die einen Grund und Boden geben.

Und dennoch: Wir stellen diese Frage nur, um zu wissen, was ein Stein sei, was eine Eidechse sei, die sich auf ihm sonnt, was ein Grashalm sei, der daneben aufwächst, was ein Messer sei, das wir, auf der Wiese liegend, vielleicht in der Hand halten. Gerade dieses möchten wir wissen, solches, was vielleicht die Mineralogen und Botaniker und Zoologen und die Messerschmiede gar nicht wissen wollen, wovon sie nur meinen, sie wollten dieses wissen, während sie im Grunde etwas anderes wollen: den Fortschritt der Wissenschaft fördern oder die Lust des Entdeckens befriedigen oder die technische Nutzbarkeit der Dinge zeigen oder ihren Unterhalt verdienen. Solches möchten wir wissen, was jene nicht nur nicht wissen wollen, sondern vielleicht gar nie wissen können trotz aller Wissenschaft und handwerklichen Geschicklichkeit. Das klingt anmaßend. Es *klingt* nicht nur so, es *ist* so. Freilich spricht hier nicht die Anmaßung einer einzelnen Person, so wenig wie unser Zweifel am Wissenwollen und Wissenkönnen der Wissenschaften sich gegen Haltung und Gesinnung einzelner Personen richtet oder gar gegen den Nutzen und die Notwendigkeit der Wissenschaft.

Der Wissensanspruch unserer Frage ist eine Anmaßung von der Art, wie sie jedesmal in jeder wesentlichen Entscheidung liegt. Wir kennen diese Entscheidung bereits, was nicht heißt, daß wir auch schon durch sie hindurchgegangen seien. Es ist die Entscheidung darüber, ob wir solches wissen wollen, womit man – im Sinne jener Redensart – nichts anfangen kann. Wenn wir auf dieses Wissen verzichten und die Frage nicht fragen, bleibt alles so, wie es ist. Wir werden unser Examen auch ohne diese Frage bestehen, vielleicht sogar besser. Wenn wir andererseits diese Frage fragen, werden wir nicht über Nacht bessere Botaniker und Zoologen und Historiker, Juristen und Mediziner. Aber vielleicht bessere oder – vorsichtiger gesprochen – jedenfalls andere Lehrer, andere Ärzte und Richter, wenngleich wir auch dann – nämlich im Beruf – nichts mit der Frage anfangen können.

Mit unserer Frage möchten wir die Wissenschaften weder ersetzen noch verbessern. Indes möchten wir an der Vorbereitung einer Entscheidung mitwirken. Diese Entscheidung lautet: Ist die Wissenschaft der Maßstab für das Wissen, oder gibt es ein Wissen, in dem erst der Grund und die Grenze der Wissenschaft und damit ihre echte Wirksamkeit sich bestimmen? Ist dieses eigentliche Wissen für ein geschichtliches Volk notwendig, oder läßt es sich entbehren und anderweitig ersetzen?

Aber Entscheidungen werden nicht dadurch erarbeitet, daß man darüber redet, sondern daß Lagen geschaffen und Stellungen bezogen werden, in denen die Entscheidung unausweichlich ist, in denen es zur wesentlichsten Entscheidung wird, wenn die Entscheidung nicht fällt, sondern umgangen wird.

Das Eigentümliche solcher Entscheidungen bleibt, daß sie nur durch ein Fragen vorbereitet werden, mit dem man nach dem landläufigen Urteil und im Gesichtskreis der Dienstmägde nichts anfangen kann. Dieses Fragen erweckt dabei immer den Anschein, als sei es ein Besserwissenwollen gegenüber den Wissenschaften. »Besser« – das meint immer einen Gradunterschied in ein und demselben Bereich. Wir stehen aber mit unserer Frage außerhalb der Wissenschaften, und das Wissen, das unsere Frage anstrebt, ist nicht besser und nicht schlechter – sondern ganz anders. Anders als die Wissenschaft, aber auch anders als das, was man »Weltanschauung« nennt.

#### § 4. Alltägliche und wissenschaftliche Dingerfahrung; die Frage nach ihrer Wahrheit

Die Frage »Was ist ein Ding?« scheint jetzt in Ordnung zu sein. Es ist zum mindesten im groben ausgemacht: 1. was in Frage gestellt wird, 2. das, wonach bezüglich des in Frage Gestellten gefragt wird. In Frage gestellt wird das »Ding« in der engeren Bedeutung, gemäß der wir an das Vorhandene gewiesen sind. Das, wonach das Ding gleichsam befragt und abge-

fragt wird, ist die Dingheit, das, was ein Ding als solches zu einem Ding bestimmt.

Wenn wir nun daran gehen, diese Dingheit des Dinges festzustellen, dann sind wir trotz der geordneten Frage sogleich wieder ratlos. »Wo« sollen wir denn das Ding fassen? Und außerdem: »Das Ding« finden wir nirgends, sondern nur immer einzelne Dinge, diese und jene Dinge. Woran liegt das? Nur an uns, daß wir zunächst und zumeist nur auf das Einzelne stoßen und dann erst, wie es scheint, hinterher das Allgemeine, hier die Dingheit, aus dem Einzelnen heraus- und abziehen (abstrahieren)? Oder liegt dieses, daß uns immer nur einzelne Dinge begegnen, an den Dingen selbst? Und wenn es an den Dingen liegt, ist es dann nur ihre irgendwie begründete oder nur zufällige Laune, uns so zu begegnen, oder begegnen sie uns als einzelne, weil sie in sich, als die Dinge, die sie sind, einzelne sind?

Unsere alltägliche Erfahrung und Meinung von den Dingen geht jedenfalls dahin. Bevor wir den Gang unseres Fragens fortsetzen, ist es notwendig, eine Zwischenbetrachtung über unsere alltägliche Erfahrung einzuschalten. Es besteht zunächst und auch des ferneren überhaupt kein haltbarer Grund, unsere alltägliche Erfahrung in Zweifel zu ziehen. Freilich genügt es nicht, sich einfach darauf zu berufen, daß das, was uns die alltägliche Erfahrung von den Dingen zeigt, das Wahre sei, so wenig, wie es genügt, scheinbar kritischer und vorsichtiger zu behaupten: Eigentlich sind wir als einzelne Menschen einzelne Subjekte und Iche, und das, was wir vorstellen und meinen, sind nur subjektive Bilder, die wir in uns herumtragen; zu den Dingen selbst kommen wir nie hinaus. Diese Auffassung wiederum wird, falls sie unwahr sein sollte, nicht dadurch überwunden, daß man statt »ich« jetzt »wir« sagt und statt der Einzelnen die Gemeinschaft in Ansatz bringt; so bleibt immer noch die Möglichkeit, daß wir – miteinander – nur subjektive Bilder von den Dingen austauschen, die dadurch um nichts wahrer werden, daß sie nun gemeinschaftlich ausgetauscht werden.

Wir lassen jetzt diese verschiedenen Auffassungen unseres Verhältnisses zu den Dingen und der Wahrheit dieses Verhältnisses aus dem Spiel. Andererseits aber wollen wir nicht vergessen, daß es keineswegs genügt, sich auf die Wahrheit und Sicherheit der alltäglichen Erfahrung nur zu berufen. Gerade wenn die alltägliche Erfahrung eine Wahrheit und gar eine ausgezeichnete Wahrheit in sich trägt, muß diese begründet werden, d. h. ihr Grund muß als ein solcher gelegt, zugestanden und übernommen sein. Das wird um so notwendiger, wenn sich herausstellt, daß die alltäglichen Dinge noch ein anderes Gesicht zeigen. Das tun sie seit langem, und sie tun es für uns heute in einer Weite und in einer Weise, die wir kaum begreifen, geschweige denn bewältigt haben.

Ein geläufiges Beispiel: Die Sonne geht hinter einer Bergwand unter, eine glühende Scheibe mit einem Durchmesser von – wenn es hochkommt – einem halben bis einem Meter. All das, was diese Sonne für den mit seiner Herde vom Felde heimkehrenden Hirten ist, braucht jetzt nicht beschrieben zu werden; es ist die wirkliche Sonne, dieselbe, die der Hirt für den anderen Morgen wieder erwartet. Aber die wirkliche Sonne ist schon einige Minuten früher untergegangen; was wir sehen, ist nur ein durch bestimmte Strahlungsvorgänge verursachter Schein. Aber auch dieser Schein ist nur ein Schein, denn »in Wirklichkeit« – sagen wir – geht die Sonne überhaupt nicht unter; sie bewegt sich nicht über die Erde hin und um sie herum, sondern umgekehrt die Erde um die Sonne. Und diese Sonne wieder ist nicht das letzte Zentrum des Weltsystems; sie gehört in größere Systeme, die wir heute als Milchstraßensysteme und Spiralnebel kennen, die von einer Größenordnung sind, der gegenüber die Ausdehnung des Sonnensystems als winzig bezeichnet werden muß. Und die Sonne, die täglich auf- und untergeht und Licht spendet, kühlt sich immer mehr ab; unsere Erde müßte, um die gleiche Wärme zu behalten, ihr immer näher kommen; statt dessen bewegt sie sich von der Sonne weg; das rast einer Katastrophe entgegen, in »Zeiträumen« freilich, mit denen

verglichen die wenigen Jahrtausende Menschengeschichte auf der Erde nicht einmal eine Sekunde bedeuten.

Welches ist nun die wirkliche Sonne? Welches Ding ist das Wahre – die Sonne des Hirten oder die Sonne des Astrophysikers? Oder ist die Frage falsch gestellt und wenn dies, warum? Wie soll das entschieden werden? Offenbar ist dazu notwendig, zu wissen, was ein Ding ist und was Ding-sein heißt und wie die Wahrheit eines Dinges sich bestimmt. Über diese Fragen kann weder der Hirt noch der Astrophysiker eine Auskunft geben; beide können und brauchen die Fragen nicht einmal zu stellen, um unmittelbar diejenigen zu sein, die sie sind.

Ein anderes Beispiel: Der englische Physiker und Astronom Eddington erzählt von seinem Tisch und sagt, jedes Ding dieser Art, Tisch, Stuhl u.s.f., habe einen Doppelgänger. Tisch Nummer 1 ist der seit der Kindheit bekannte Tisch. Tisch Nummer 2 ist der »wissenschaftliche Tisch«. Dieser wissenschaftliche Tisch, d. h. der Tisch, den die Wissenschaft in seiner Dingheit bestimmt, besteht nach der heutigen Atomphysik nicht aus Holz, sondern zum größten Teil aus leerem Raum; in diese Leere sind da und dort elektrische Ladungen eingestreut, die mit großer Geschwindigkeit hin und her sausen. Welches ist nun der wahre Tisch? Nummer 1 oder Nummer 2, oder sind beide wahr? Im Sinne welcher Wahrheit? Welche Wahrheit vermittelt zwischen beiden? Es muß dann eine dritte geben, auf die bezogen jeweils Nummer 1 und Nummer 2 in ihrer Weise wahr sind und Abwandlungen der Wahrheit darstellen. Wir können uns hier nicht auf den gern eingeschlagenen Weg retten, daß wir sagen: Was über den wissenschaftlichen Tisch Nummer 2 und die Spiralnebel und die sterbende Sonne vorgebracht wird, sind nur Ansichten und Theorien der Physik. Dem ist zu erwidern: Auf dieser Physik gründen unsere Riesenkraftwerke, die Flugzeuge, das Fernhören und Fernsehen, die ganze Technik, die die Erde und damit den Menschen, mehr als er ahnt, verwandelt hat. Das sind Wirklichkeiten, keine Ansichten, die irgendwelche »lebensfernen« Forscher vertreten. Will man

denn die Wissenschaft noch »lebensnäher« haben? Ich denke, sie ist schon so nahe, daß sie uns erdrückt. Eher brauchen wir die rechte Lebensferne, um noch einmal einen Abstand zu erlangen, in dem wir ermessen, was mit uns Menschen vor sich geht.

Keiner weiß das heute. Deshalb müssen wir alle fragen und immer wieder fragen, um es zu wissen, oder auch nur, um zu wissen, warum und inwiefern wir es nicht wissen. Ist der Mensch, sind die Völker nur in dieses Weltall hineingestolpert, um ebenso wieder hinausgeschleudert zu werden, oder ist es anders? Wir müssen fragen. Es gilt sogar auf lange Zeit hinaus erst ein noch viel Vorläufigeres: Wir müssen erst wieder *lernen* zu fragen. Das geschieht allein, indem Fragen, freilich keine beliebigen, gefragt werden. Wir wählten die Frage »Was ist ein Ding?« Es zeigt sich jetzt: Die Dinge stehen in verschiedenen Wahrheiten. Was ist das Ding, daß es so mit ihm steht? Von wo aus sollen wir das Dingsein der Dinge entscheiden? Wir nehmen den Standort in der alltäglichen Erfahrung, mit dem Vorbehalt, daß auch ihre Wahrheit einmal eine Begründung fordert.

#### § 5. Einzelheit und Jadiesheit. Raum und Zeit als Dingbestimmungen

In der alltäglichen Erfahrung treffen wir immer auf einzelne Dinge. Mit diesem Hinweis nehmen wir nach der vorigen Zwischenbetrachtung den Gang unserer Frage wieder auf.

Die Dinge sind einzelne. Das heißt zunächst: Der Stein und die Eidechse und der Grashalm und das Messer sind je für sich. Außerdem gilt: Der Stein ist ein ganz bestimmter, gerade dieser; die Eidechse ist nicht die Eidechse überhaupt, sondern gerade diese, und so der Grashalm und so das Messer. Ein Ding überhaupt gibt es nicht, sondern nur einzelne Dinge, und die einzelnen sind außerdem je diese. Jedes Ding ist ein je dieses und kein anderes.

Unversehens treffen wir auf solches, was zu einem Ding als Ding gehört. Es ist eine Bestimmtheit, von der die Wissenschaften absehen, die mit ihrem Drang zu den Tatsachen dem Anschein nach den Dingen am nächsten kommen. Denn einen Botaniker wird bei der Untersuchung der Lippenblütler nie eine einzelne Pflanze als diese einzelne beschäftigen; sie ist immer nur ein Exemplar; das gilt auch von den Tieren, etwa den zahllosen Fröschen und Molchen, die in einem Institut getötet werden. Das »je dieses«, was jedes Ding auszeichnet, wird von der Wissenschaft übersprungen. Sollen wir nun aber die Dinge in dieser Hinsicht betrachten? Wir kämen bei der Zahllosigkeit der einzelnen Dinge niemals an ein Ende, und wir würden fortgesetzt lauter Gleichgültigkeiten feststellen. Indes, wir sind nicht der Reihe nach und ausschließlich auf die einzelnen, je diese Dinge gerichtet, sondern auf die allgemeine Bestimmung eines jeden Dinges, ein »je dieses« zu sein: die Jadiesheit, wenn solche Wortbildung erlaubt ist.

Allein, gilt denn der Satz: »Jedes Ding ist ein je dieses und kein anderes« überhaupt durchgängig? Es gibt doch Dinge, von denen keines anders ist als das andere, genau *gleiche* Dinge, zwei Eimer oder zwei Tannennadeln, die wir in nichts voneinander zu unterscheiden vermögen. Nun könnte man sagen: Die Tatsache, daß wir die zwei genau gleichen Dinge nicht weiter zu unterscheiden vermögen, beweist noch nicht, daß sie am Ende nicht doch verschieden sind. Aber einmal angenommen, die zwei einzelnen Dinge seien schlechterdings gleich, so ist dennoch jedes je dieses Ding, denn jede der beiden Tannennadeln ist an einem anderen Ort; und wenn sie denselben Ort besetzen sollen, dann kann das nur geschehen zu einem je anderen Zeitpunkt. Ort und Zeitpunkt machen auch schlechterdings gleiche Dinge zu je diesen, d. h. zu verschiedenen. Sofern aber jedes Ding seinen Ort und Zeitpunkt und seine Zeitdauer hat, gibt es niemals zwei gleiche Dinge. Die Jeweiligkeit der Orte und ihrer Mannigfaltigkeit ist im Raume und die Jeweiligkeit der Zeitpunkte in der Zeit gegründet. Jener Grund-

charakter des Dinges, d. h. jene Wesensbestimmung der Dingheit des Dinges, ein »je dieses« zu sein, gründet im Wesen von Raum und Zeit.

- 13 Unsere Frage »Was ist ein Ding?« schließt daher die Fragen in sich: »Was ist der Raum?«, »Was ist die Zeit?« Wir nennen beide gern zusammen, das ist uns geläufig. Aber wie und warum sind Raum und Zeit miteinander verkoppelt? Sind sie überhaupt verkoppelt, äußerlich gleichsam aneinander und ineinander geschoben, oder sind sie ursprünglich einig? Entspringen sie einer gemeinsamen Wurzel, einem Dritten, oder eher einem Ersten, das weder Raum noch Zeit ist, weil es beide schon ursprünglicher ist? Diese und zugehörige Fragen werden uns beschäftigen, d. h. wir beruhigen uns nicht dabei, daß es Raum gibt und Zeit und daß man beide durch das geduldige »und« – Raum und Zeit – nebeneinanderstellt wie Hund und Katze. Um diese Fragen schon durch einen Titel festzuhalten, nennen wir sie die Frage des Zeitraumes. Unter Zeitraum verstehen wir gewöhnlich eine bestimmte Spanne an Zeit und sagen: im Zeitraum von hundert Jahren; wir meinen dabei eigentlich nur etwas Zeithaftes. Neben diesem geläufigen und für das Nachdenken sehr lehrreichen Sprachgebrauch geben wir der Wortverbindung »Zeitraum« einen Sinn in der Richtung, daß sie die innere Einheit von Zeit und Raum anzeigt. Dabei geht die eigentliche Frage auf das »und«. Daß wir dabei die Zeit zuerst nennen, Zeitraum sagen und nicht Raumzeit, soll andeuten, daß bei dieser Frage die Zeit eine besondere Rolle spielt. Das heißt jedoch ganz und gar nicht, der Raum lasse sich aus der Zeit ableiten und sei überhaupt gegenüber der Zeit etwas Zweitrangiges.

Die Frage »Was ist ein Ding?« schließt die Frage in sich: Was ist der Zeitraum, die rätselhafte Einheit von Raum und Zeit, in der sich, wie es scheint, jener Grundcharakter des Dinges, nur je dieses zu sein, bestimmt.

Der Frage nach dem Wesen von Raum und Zeit werden wir schon deshalb nicht entgehen, weil sich bezüglich der gegeb-

nen Kennzeichnung der Dingheit des Dinges sogleich Zweifel erregen. Wir sagten: Ort und Zeitpunkt machen auch schlechterdings gleiche Dinge zu je diesen, d. h. zu je verschiedenen. Allein, sind Raum und Zeit überhaupt Bestimmungen des Dinges selbst? Die Dinge, sagt man, sind zwar im Raum und in der Zeit. Raum und Zeit sind ein Rahmen, ein Ordnungsbereich, mit dessen Hilfe wir den Ort und den Zeitpunkt der einzelnen Dinge festlegen und angeben. Es mag also sein, daß jeglich Ding, wenn es hinsichtlich seines Ortes und seiner Zeit bestimmt wird, nun je dieses ist, unverwechselbar mit jeglichem anderen. Aber das sind nur Bestimmungen, die dem Ding von außen her, durch den raumzeitlichen Bezug zu- und angetragen werden. Über das Ding selbst und das, was es zu je diesem macht, ist damit noch nichts gesagt. Wir sehen leicht, daß sich hinter dieser Schwierigkeit die grundsätzliche Frage verbirgt: Sind Raum und Zeit nur ein Rahmen für die Dinge, ein Koordinatensystem, das wir behelfsmäßig anlegen, um zu hinreichend genauen Angaben über die Dinge zu kommen, oder sind Raum und Zeit etwas anderes? Ist der Bezug des Dinges zu ihnen nicht dieser äußerliche? (vgl. Descartes)

Wir blicken nach der alltäglich gewohnten Weise im Umkreis dessen umher, was uns umgibt. Wir können feststellen: Diese Kreide ist weiß; dieses Holz ist hart; die Tür ist geschlossen. Aber solche Feststellungen führen uns nicht ans Ziel. Wir richten die Dinge auf ihre *Dingheit* hin ansehn, also auf *Ihnen* hin, was vermutlich *allen* Dingen und *jedem* Ding als einem solchen zukommt. Sehen wir sie daraufhin an, dann finden wir: Die Dinge sind einzelne, *eine* Tür, *eine* Kreide, *eine* Tafel u.s.f. So einzelne zu sein, ist offenbar ein allgemeiner, durchgängiger Zug an den Dingen. Wenn wir näher zusehen, finden wir sogar: Diese Einzelnen sind je diese, diese Tür, diese Kreide, diese jetzt und hier, *nicht* diejenige in Hörsaal 6 und nicht die vom vorigen Semester.

Wir haben so schon eine Antwort auf unsere Frage »Was ist ein Ding?« Ein Ding ist immer ein »je dieses«. Wir suchen

genauer zu verstehen, worin der gefundene Wesenscharakter des Dinges besteht. Es ergibt sich: Die genannte Eigentümlichkeit der Dinge, je diese, ein »je dieses« zu sein, steht im Zusammenhang mit Raum und Zeit. Durch seine jeweilige Raum- und Zeitstelle ist jedes Ding unverwechselbar je dieses und kein anderes. Allerdings tauchten Zweifel auf, ob mit solcher Bezogenheit auf eine jeweilige Raum- und Zeitstelle etwas über das Ding selbst gesagt sei. Solche Ort- und Zeitpunktangaben betreffen am Ende nur den Rahmen, in dem die Dinge stehen und wie, d. h. wo und wann sie gerade darin stehen. Man könnte darauf hinweisen, daß jedes Ding – so wie wir die Dinge kennen – jeweils seine Raum-Zeit-Stelle hat und daß mithin dieser Bezug des Dinges zu Raum und Zeit nichts Beliebiges sein kann. Stehen die Dinge notwendig in diesem Raum-Zeit-Bezug, und welches ist der Grund der Notwendigkeit? Liegt dieser Grund in den Dingen selbst? Wäre dies der Fall, dann müßte die genannte Eigentümlichkeit uns doch etwas über die Dinge selbst aussagen, über das Dingsein.

Zunächst haben wir jedoch den Eindruck, daß Raum und Zeit etwas den Dingen »Äußeres« sind. Oder täuscht uns dieser Eindruck? Sehen wir genauer zu! Dieses Stück Kreide: Der Raum – besser der Raum dieses Hörsaals – liegt um dieses Ding herum, wenn wir einmal zur Not von einem »liegen« sprechen dürfen. Dieses Kreidestück, sagen wir, nimmt einen Raum ein; das eingenommene Raumstück wird ausgegrenzt durch die Oberfläche des Kreidestückes. Oberfläche? Fläche? Das Kreidestück ist selbst ausgedehnt; nicht nur um es herum, sondern an ihm daran ist auch Raum, ja sogar in ihm; nur ist dieser Raum besetzt, ausgefüllt. Die Kreide selbst besteht im Inneren aus Raum; wir sagen ja, sie nimmt ihn *ein*, schließt ihn durch ihre Oberfläche in sich als ihr Inneres. Der Raum ist somit für die Kreide kein bloß äußerer Rahmen. Aber was heißt hier Inneres? Wie sieht dieses Innere der Kreide aus? Sehen wir nach. Wir brechen das Stück auseinander. Sind wir jetzt beim Inneren? Wir sind genau wie vorher wieder draußen; es hat sich

nichts geändert. Die Kreidestücke sind etwas kleiner; aber ob größer oder kleiner, darauf kommt es uns jetzt nicht an. Die Bruchflächen sind nicht so glatt wie die sonstige Oberfläche; auch das ist jetzt belanglos. In dem Augenblick, wo wir durch das Zerbrechen und Zerstückeln die Kreide öffnen wollen, um das Innere zu fassen, hat sie sich auch schon verschlossen, und wir können dies immer weiter fortsetzen, bis die ganze Kreide zu einem Häufchen Mehl geworden ist. Unter einem Vergrößerungsglas und Mikroskop können wir die winzigen Körnchen noch weiter zerstückeln. Wo die Grenze dieser, wie man sagt, »mechanischen« Teilung praktisch liegt, läßt sich nie eindeutig bestimmen; in jedem Fall kommt diese Zerstückelung grundsätzlich nie zu etwas Anderem, als das schon ist, wovon sie ausgeht; ob das Stück 4 cm lang ist oder nur 4  $\mu$  (0,004 mm), das bleibt immer nur ein Unterschied im *Wieviel*, aber nicht im *Was* (Wesen).

Wir könnten der mechanischen Zerstückelung jetzt die chemisch-molekulare Zerlegung folgen lassen; wir könnten auch hinter diese zurückgehen zum atomaren Bau der Moleküle. Doch wir wollen gemäß dem Ansatz unserer Frage im nächsten Bereich der Dinge um uns herum bleiben. Aber auch wenn wir den Weg der Chemie und Physik gehen, führt uns dieser nie über einen mechanischen Bereich hinaus, d. h. über einen solchen Raumbezirk, worin sich etwas Stoffliches von Ort zu Ort bewegt oder an einem Ort ruht. Auf Grund der Ergebnisse der heutigen Atomphysik – seitdem Niels Bohr 1913 sein Atommodell aufstellte – sind die Beziehungen zwischen Materie und Raum zwar nicht mehr so einfach, aber grundsätzlich nicht anders. Was einen Ort besetzt hält, Raum einnimmt, muß selbst ausgedehnt sein. Unsere Frage war, wie es im Inneren des ausgedehnten Körpers aussieht, genauer, wie es »dort« mit dem Raum bestellt ist. Es ergibt sich: Dieses Innere ist immer wieder ein Außen für die je und je kleiner werdenden Körperchen.

Inzwischen ist aus unserer Kreide ein Häufchen Staub geworden. Auch wenn wir annehmen, daß nichts von der Stoffmasse

verflogen und alles noch beisammen sei – es ist nicht mehr unsere Kreide, d. h. wir können damit nicht mehr in der gewohnten Weise auf der Tafel schreiben. Das ist zu verschmerzen. Nicht verschmerzen können wir aber, daß wir den im Inneren der Kreide gesuchten Raum, den, der zu ihr selbst gehört, nicht finden konnten. Vielleicht haben wir jedoch nicht rasch genug zugegriffen. Brechen wir das Kreidestück noch einmal auf! Die Bruchfläche und die in ihr angeordneten Stücke sind jetzt außen; aber das eben noch innere Flächenstück selbst ist gerade das, worin die Körnchen angeordnet sind, und es war für diese Stücke immer schon außen. Wo beginnt überhaupt das Innere der Kreide, und wo hört das Außen auf? Besteht die Kreide aus Raum? Oder ist der Raum immer nur der Behälter, also das Umschließende dessen, woraus die Kreide besteht, dessen, was die Kreide selbst ist? Die Kreide nimmt den Raum nur ein; dem Ding wird je ein Platz eingeräumt. Die Einräumung von Raum sagt gerade, daß der Raum draußen bleibt. Was den Raum besetzt, bildet jeweils die Grenze zwischen einem Außen und einem Innen. Das Innen aber ist eigentlich nur ein weiter zurückliegendes Außen. (Streng genommen gibt es im Raum selbst weder ein Außen noch ein Innen. Aber wo in aller Welt soll Außen und Innen sein, wenn nicht beim Raum? Vielleicht ist jedoch der Raum nur die Möglichkeit des Außen und Innen, aber selbst weder ein Äußeres noch ein Inneres. Die Aussage: »Der Raum ist die Möglichkeit des Außen und Innen« mag wahr sein; was wir »Möglichkeit« nennen, ist indes noch recht unbestimmt. »Möglichkeit« kann vielerlei besagen. Wir sind nicht der Meinung, mit dem Gesagten die Frage des Verhältnisses von Ding und Raum entschieden zu haben; vielleicht ist die Frage noch nicht zureichend gestellt. Was im besonderen den Raum von dergleichen wie dieser Kreide, also von Schreibzeug, überhaupt von Gebrauchszeug angeht, so haben wir das, was wir den Zeugraum nennen, noch nicht beachtet.)

Es galt, die Besinnung darauf zu richten, ob Raum und Zeit den Dingen »äußerlich« sind oder nicht. Es zeigt sich jetzt:

Auch der Raum, der am ehesten im Inneren des Dinges zu sein scheint, ist, vom Körperding und seinen Teilchen aus gesehen, von Außen.

Noch äußerlicher ist den Dingen die Zeit. Die Kreide hier hat auch ihre Zeiten, jetzt die Zeitpunkte, in denen sie hier, und jetzt den, in dem sie dort ist. Bei der Frage nach dem Raum schien noch einige Aussicht, ihn im Ding selbst zu finden. Bei der Zeit ist selbst dies nicht der Fall. Sie fließt über die Dinge weg wie der Sturzbach über das Geröll; vielleicht nicht einmal so, da in der Bewegung des Wassers die Steine verschoben werden, aneinander sich reiben und abschleifen. Aber der Fluß der Zeit läßt die Dinge ganz unbehelligt. Daß jetzt die Zeit von 5.15 bis 6.00 Uhr weiterläuft, tut der Kreide nichts. Zwar sagen wir: »Mit« der Zeit und »im Verlauf« der Zeit ändern sich die Dinge. Der berüchtigte »Zahn« der Zeit soll sogar an den Dingen »nagen«. Daß die Dinge sich im Verlauf der Zeit ändern, läßt sich nicht bestreiten. Doch hat jemals jemand die Zeit beobachtet, wie sie an den Dingen nagt, d. h. allgemein: irgendwie an ihnen sich zu schaffen macht?

Aber vielleicht ist die Zeit der Dinge nur an ganz ausgezeichneten Dingen feststellbar. Wir kennen solche: die Uhren. Sie zeigen die Zeit. Betrachten wir diese Uhr: Wo ist die Zeit? Wir sehen ein Zifferblatt und die Zeiger, die sich bewegen, aber keine Zeit. Wir können die Uhr öffnen und durchsuchen. Wo ist da die Zeit? Aber diese Uhr gibt die Zeit nicht unmittelbar; sie ist eingestellt nach der Zeitangabe der deutschen Seewarte in Hamburg. Wenn wir dorthin reisen und die Leute fragen, wo sie die Zeit haben, werden wir so klug sein wie vor der Reise.

Wenn also sogar an dem Zeit zeigenden Ding die Zeit nicht auffindbar ist, dann scheint sie in der Tat mit den Dingen selbst nichts zu tun zu haben. Andererseits ist es doch keine bloße Redensart, zu sagen, daß wir mit der Uhr die Zeit feststellen. Wollten wir das leugnen, wo kämen wir da hin? Nicht nur die Ordnung des Alltags fiel in sich zusammen, jede technische

Berechnung wäre unmöglich; die Geschichte, jede Erinnerung und jeder Entschluß ginge dahin.

Und doch – in welcher Beziehung stehen die Dinge zur Zeit? Bei jedem Versuch einer Feststellung verstärkt sich erneut der Eindruck, daß Raum und Zeit nur Aufnahmebereiche für die Dinge sind, gleichgültig gegen diese, aber brauchbar, um den Dingen je ihre Raum-Zeit-Stelle anzuweisen. Wo und wie diese Aufnahmebereiche eigentlich sind, bleibe jetzt offen. Soviel ist gewiß: Die einzelnen Dinge werden erst kraft dieser Stelle zu je diesen. Und es gibt dann doch – jedenfalls der Möglichkeit nach – viele gleiche Dinge. Gerade wenn man die Frage von den Dingen selbst her und nicht von ihrem Rahmen aus ansieht, ist nicht jedes Ding notwendig ein unverwechselbares »je dieses«; das ist es nur im Hinblick auf Raum und Zeit.

Nun hat freilich einer der größten deutschen Denker – Leibniz – geleugnet, daß es jemals zwei gleiche Dinge geben könne. Leibniz hat in dieser Hinsicht ein besonderes Prinzip aufgestellt, das seine ganze Philosophie, von der wir heute kaum eine Ahnung haben, durchherrscht. Es ist das principium identitatis indiscernibilium, der Grundsatz von der Selbigkeit der nicht-unterscheidbaren Dinge. Der Satz sagt: Zwei nichtunterscheidbare Dinge, d. h. zwei gleiche Dinge, können nicht zwei Dinge sein, sie müssen dasselbe, d. h. *ein* Ding sein. Warum? – werden wir fragen. Die Begründung, die Leibniz gibt, ist ebenso wesentlich für den Grundsatz wie für seine ganze philosophische Grundstellung. Die zwei gleichen Dinge können nicht zwei sein, d. h. jedes Ding ist unvertretbar je dieses, weil überhaupt zwei gleiche Dinge nicht sein können. Warum nicht? Das *Sein* der Dinge ist ihr Geschaffensein durch Gott, diesen Namen im christlich-theologischen Sinne verstanden. Wären jemals zwei gleiche Dinge, dann hätte Gott zweimal dasselbe geschaffen, einfach nur ein Ewiges noch einmal wiederholt. Ein solches äußerliches, mechanisches Tun aber widerspricht der Vollkommenheit des absoluten Schöpfers, der *perfectio Dei*. Also kann es auf Grund des Wesens des Seins im Sinne des Geschaffen-

seins niemals zwei gleiche Dinge geben. Jenem Grundsatz liegen bestimmte, mehr oder weniger eigens ausgesprochene Grundsätze und Grundvorstellungen von Seiendem überhaupt und dessen Sein zugrunde, außerdem bestimmte Vorstellungen von der Vollkommenheit des Schaffens und des Herstellens überhaupt.

Wir sind jetzt nicht vorbereitet genug, um zu dem von Leibniz ausgesprochenen Prinzip und seiner Begründung Stellung nehmen zu können. Es gilt, immer wieder zu sehen, in welche Weiten die Frage »Was ist ein Ding?« sogleich hinausführt. Es könnte sein, daß jene theologische Begründung des Prinzips für uns unmöglich ist, ganz abgesehen noch von der Frage der glaubensmäßigen Wahrheit des Christentums. Dennoch bleibt das eine bestehen, ja es kommt jetzt erst ans Licht, daß die Frage nach dem Seinscharakter der Dinge, einzelne und je diese zu sein, ganz und gar in der Frage nach dem Sein aufgehängt ist. Heißt Sein uns noch Geschaffensein durch Gott? Wenn nicht, was dann? Heißt Sein uns überhaupt nichts mehr, so daß wir nur in einer Wirrnis herumtaumeln? Wer soll entscheiden, wie es mit dem Sein und dessen Bestimmbarkeit steht?

Aber wir fragen zunächst nur nach den nächstliegenden Dingen um uns herum. Sie zeigen sich als einzelne und je diese. Es ergab sich aus dem Hinweis auf Leibniz, daß jener Charakter der Dinge, je diese zu sein, auch anders, aus dem Sein der Dinge selbst begründet werden kann und nicht nur durch die Bezugnahme auf ihre Raum-Zeit-Stelle.

Doch wir lassen die Frage, von woher sich der Charakter der Dinge, ein »je dieses« zu sein, bestimme, jetzt auf sich beruhen und stellen eine noch viel vorläufigere Frage, die in der vorigen eingehüllt ist.

Wir sagten: Die einzelnen Dinge um uns herum sind je diese.

Wenn wir von etwas, was begegnet, sagen, es sei *dieses*, sagen wir dann überhaupt etwas über das Ding selbst? Dieses, nämlich das da, nämlich das, worauf wir jetzt hinweisen. Im »Dieses« liegt ein Zeigen, ein Hinweisen. Zwar geben wir damit einem Anderen – solchen, die mit uns sind, mit denen wir miteinander sind – eine Weisung auf etwas hin. Und zwar eine Weisung im Umkreis des »da« – der da, dieses da. Das »Dieses« meint genauer: da in der unmittelbaren Nähe, während wir mit »jenes« ein Entfernteres meinen, aber auch noch im Umkreis des Da und Dort – dieses da, jenes dort. Die lateinische Sprache hat hier noch schärfere Unterschiede; hic heißt »dieser hier«, iste »der dort« und ille »jener ganz weit weg«: das griechische ἐκεῖ – womit die Dichter auch *jenes* meinen, was nach der Seite liegt, die wir das Jenseitige nennen.

Solche Worte wie »dieses«, »jenes« nennt die Grammatik Demonstrativa; die Worte demonstrieren, zeigen hin auf. . . . Der allgemeine Wortcharakter dieser hinweisenden Worte kommt zum Ausdruck in der Bezeichnung Pronomina, Für-Wörter; ἀντωνυμια sagten die griechischen, d. h. die für die ganze abendländische Grammatik maßgebenden Grammatiker. Ἀντωνυμια δεικτικαί. In dieser Benennung von Worten wie »dieses«, »jenes« liegt eine ganz bestimmte Auslegung und Auffassung ihres Wesens. Die Auffassung ist zwar bezeichnend für die anfängliche Grammatik – die uns trotz allem bis heute beherrscht –, aber sie ist irreführend. Der Titel Für-Wort – Wort nämlich als Nomen, Name und Hauptwort – meint, solche Worte wie »dieser« treten an die Stelle von Hauptworten; das *tun* sie auch; das *tun* sie aber nur *auch*. Wir sprechen von der Kreide und sagen nicht immer den Namen, sondern gebrauchen statt dessen den Ausdruck »diese«; aber die so geartete stellvertretende Rolle ist nicht das ursprüngliche Wesen des Für-Wortes. Seine nennende Leistung ist eine ursprünglichere. Wir fassen sie sogleich, wenn wir bedenken, daß die Artikel »der, die, das« aus den hinweisenden Worten entstanden sind. Die Artikel setzen wir bekanntlich *vor* das Haupt-

wort. Die hinweisende Nennung des Artikels greift jedesmal über das Hauptwort weg. Das Nennen des Hauptwortes vollzieht sich immer schon auf dem Grunde eines Hinzeigens. Das ist ein »Demonstrieren«, Sehenlassen des Begegnenden und Vorhandenen. Die nennende Leistung, die im Demonstrativ sich vollzieht, gehört zu den ursprünglichsten des Sagens überhaupt; sie ist keine bloß stellvertretende, also zweitrangige und nachgeordnete.

Das Gesagte zu beachten, ist wichtig für die rechte Einschätzung des »Dieses«. Es liegt irgendwie in jeder Nennung als solcher. Sofern die Dinge uns begegnen, kommen sie in den Charakter des »Dieses«. Aber damit sagen wir doch, daß das »Dieses« kein Charakter des Dinges selbst ist. Das »Dieses« nimmt die Dinge nur, *sofern* sie Gegenstand einer Hinweisung auf sie sind. Die Redenden und Meinenden aber, die solche hinweisenden Worte gebrauchen, die Menschen, sind immer einzelne Subjekte. Das »Dieses«, statt ein Charakter des Dinges selbst zu sein, ist nur eine subjektive Zutat unsererseits.

### § 7. Subjektiv – objektiv. Die Frage nach der Wahrheit

Wie wenig freilich mit der Feststellung, das »Dieses« sei nur eine »subjektive« Bestimmung des Dinges, gesagt ist, läßt sich daraus ersehen, daß wir mit demselben Recht sagen können, sie sei eine »objektive«; denn obiectum heißt das Entgegenteworfene. Das »Dieses« meint das Ding, sofern es uns entgegensteht, d. h. *objektiv* ist. Was ein »Dieses« ist, das hängt nicht von unserer Laune und unserem Belieben ab, sondern, wenn es schon von uns abhängt, dann ebenso auch vom Ding. Deutlich wird nur das eine: Solche Bestimmungen wie das »Dieses«, die wir innerhalb der alltäglichen Erfahrung der Dinge gebrauchen, sind nicht selbstverständlich, so sehr es auch den Anschein hat. Es bleibt durchaus fraglich, welche Art von Wahrheit über das Ding in der Bestimmung, ein »Dieses« zu sein, enthalten

ist. Es wird fraglich, welcher Art die Wahrheit überhaupt ist, die wir in der alltäglichen Erfahrung von den Dingen haben, ob subjektiv oder objektiv, ob beides gemischt oder keines von beiden.

Bisher sahen wir nur, daß die Dinge über den Bereich der alltäglichen Erfahrung hinaus noch in verschiedenen Wahrheiten stehen (die Sonne des Hirten und des Astrophysikers, der gewöhnliche Tisch und der wissenschaftliche Tisch). Jetzt zeigt sich: Auch die Wahrheit der Sonne für den Hirten, die Wahrheit über den gewöhnlichen Tisch – z. B. die Bestimmung »diese Sonne« und »dieser Tisch« – diese Wahrheit des »Dieses« bleibt in ihrem Wesen undurchsichtig. Wie wollen wir aber jemals etwas über das Ding sagen, ohne zureichend unterrichtet zu sein über die Art von Wahrheit, die ihm zukommt? Wir können zugleich die Gegenfrage stellen: Wie sollen wir etwas von der eigentlichen Wahrheit über das Ding wissen, wenn wir nicht das Ding selbst kennen, um zu entscheiden, welche Wahrheit ihm zukommen kann und muß?

So wird deutlich: Geradenwegs auf die Dinge zugehen, dies läßt sich nicht ausführen; nicht deshalb nicht, weil wir unterwegs aufgehalten werden, sondern weil diejenigen Bestimmungen, bei denen wir anlangen und die wir den Dingen selbst zuweisen – Raum, Zeit, das »Dieses« – sich als Bestimmungen geben, die nicht zu den Dingen selbst gehören.

Andererseits können wir uns nicht auf die billige Auskunft berufen, die sagt: Wenn die Bestimmungen nicht »objektiv« sind, dann sind sie »subjektiv«. Es könnte sein, daß sie keines von beiden sind, daß die Unterscheidung von Subjekt und Objekt und mit ihr die Subjekt-Objekt-Beziehung selbst ein höchst fragliches, wenn auch allbeliebtes Rückzugsgebiet der Philosophie darstellen.

Eine wenig erfreuliche Lage – so scheint es. Über die Dingheit des Dinges gibt es keine Auskunft ohne Wissen um die Art jener Wahrheit, in der das Ding steht; über diese Wahrheit des Dinges aber gibt es keine Auskunft ohne Wissen um die Dingheit des Dinges, dessen Wahrheit in Frage steht.

Wo sollen wir Fuß fassen? Der Boden rutscht uns weg. Vielleicht sind wir schon nahe daran, in den Brunnen zu fallen; jedenfalls lachen bereits die Dienstmägde; und wenn wir nur selbst dabei diese Dienstmägde sind, d. h. im stillen bei uns gefunden haben, daß all dieses Reden vom »Dieses« und dergleichen doch phantastisch und leer sei.

Das Schlimmste wäre nun freilich – nicht für unser alltägliches Fortkommen, aber für die Philosophie – wenn wir uns auf irgendwelchen Schleichwegen aus der gekennzeichneten Notlage fortstehlen wollten. Wir könnten sagen: Aber die alltägliche Erfahrung ist doch zuverlässig; diese Kreide ist diese Kreide, und ich nehme sie, wenn ich sie brauche, und lasse sie liegen, wenn ich sie nicht brauche. Das ist sonnenklar. Gewiß – wenn es sich um den alltäglichen Gebrauch handelt. Aber jetzt fragt es sich, worin denn die Dingheit dieses Dinges bestehe und ob das »Dieses« eine wahre Bestimmung des Dinges selbst sei. Vielleicht haben wir das »Dieses« immer noch nicht hinreichend deutlich begriffen. Wir fragen erneut, woher und wie sich die Wahrheit über das Ding als eines »je diesen« bestimmt. Wir kommen dabei auf eine Beobachtung, die bereits Hegel in seiner »Phänomenologie des Geistes« (WW II, 73 ff) durchgeführt hat. Allerdings sind Ansatz, Ebene und Absicht von Hegels Gedankengang anderer Art.

Das Bedenken tauchte auf, die Bestimmung des Dinges als eines »je diesen« sei nur »subjektiv«; denn diese Bestimmung sei abhängig vom Standort des Erfahrenden und vom Zeitpunkt, in dem auf seiten des Subjektes die Erfahrung des Dinges je gerade gemacht wird.

Wodurch ist die Kreide hier je diese und keine andere? Nur dadurch, daß sie gerade hier ist, und zwar jetzt hier ist. Das Hier und das Jetzt machen sie zu *dieser*. Bei der hinweisenden Bestimmung – dieses – nehmen wir also Bezug auf das Hier, d. h. auf einen Ort, d. h. auf den Raum, und ebenso auf das Jetzt, die Zeit. Das wissen wir bereits, jedenfalls im allgemeinen. Aber wir achten nun im besonderen auf die Wahrheit über

die Kreide: »Hier ist die Kreide«. Das ist eine Wahrheit; das Hier und das Jetzt bestimmen dabei die Kreide dazu, daß wir betont sagen: *die* Kreide, das will heißen: diese. Das sind jedoch allzu handgreifliche, fast beleidigende Selbstverständlichkeiten. Wir wollen aber noch ein übriges tun und die selbstverständliche Wahrheit über die Kreide noch mehr auswalzen. Wir wollen die Wahrheit über die Kreide, damit wir diese Kostbarkeit nicht verlieren, sogar aufschreiben.

Wir nehmen zu diesem Zweck einen Zettel und schreiben die Wahrheit auf: »Hier ist die Kreide«. Wir legen diese aufgeschriebene Wahrheit neben das Ding, wovon sie Wahrheit ist. Nach beendeter Vorlesung werden die beiden Türen geöffnet, der Hörsaal wird gelüftet, es gibt Durchzug und der Zettel – nehmen wir an – wird auf den Gang hinaus geweht. Ein Student findet auf dem Weg zur Mensa den Zettel, liest den Satz: »Hier ist die Kreide« und stellt fest, daß dies ganz und gar nicht stimmt. Durch den Luftzug ist aus der Wahrheit eine Unwahrheit geworden. Merkwürdig, daß eine Wahrheit von einem Windstoß abhängig ist. Sonst erzählen sich doch die Philosophen, die Wahrheit sei etwas, was an sich gilt und überzeitlich und ewig ist, und wehe dem, der sagt, die Wahrheit sei nicht ewig. Das bedeutet Relativismus, der lehrt, alles sei nur verhältnismäßig wahr; teils – teils; nichts steht mehr fest. Man nennt solche Lehren Nihilismus. Nihilismus, Nichts, Angstphilosophie, Tragizismus, unheroisch, Philosophie der Sorge und der Trübsal – der Katalog dieser billigen Titel ist unerschöpflich. Bei solchen Titeln bekommt der Zeitgenosse das Gruseln, und mit Hilfe des so erzeugten Gruselns ist dann die betreffende Philosophie widerlegt. Herrliche Zeiten, wo man sogar in der Philosophie nicht mehr nachzudenken braucht, sondern wo nur irgendwer gelegentlich auf höhere Weisung hin für das Gruseln sorgt! Und jetzt soll gar noch die Wahrheit von einem Windstoß abhängen! Soll? Ich frage, ob es vielleicht nicht so ist.

Doch am Ende liegt dies lediglich daran, daß wir nur die halbe Wahrheit aufgeschrieben, sie einem flüchtigen Zettel an-

vertraut haben. Hier ist die Kreide, und *zwar jetzt*. Wir wollen das Jetzt genauer bestimmen. Wir wollen, damit die aufgeschriebene Wahrheit nicht einem Windstoß ausgeliefert bleibt, die Wahrheit über das Jetzt und damit über die Kreide auf dieser festen Tafel anbringen. Jetzt – *wann* jetzt? Wir schreiben an die Tafel: »Jetzt ist Nachmittag.« Nun, eben jetzt, an diesem Nachmittag. Nach der Vorlesung – so nehmen wir an – wird der Hörsaal abgeschlossen, damit niemand an die aufgeschriebene Wahrheit sich heranmachen und sie heimlich verfälschen kann. Erst morgen früh darf der Pedell herein, um die Tafel zu reinigen; er liest die Wahrheit: »Jetzt ist Nachmittag«. Und er findet, daß der Satz unwahr sei und dieser Professor sich geirrt habe. Über Nacht ist aus der Wahrheit eine Unwahrheit geworden.

Merkwürdige Wahrheit! Um so merkwürdiger, als jedesmal, wenn wir über die Kreide eine sichere Auskunft verlangen, sie selbst hier und jeweils jetzt hier ist, ein hiesiges und ein jetziges Ding. Was sich ändert, ist immer nur die Bestimmung des Hier und Jetzt und demnach des Dinges; aber immer bleibt die Kreide doch ein »Dieses«. Also gehört diese Bestimmung trotz allem zum Ding selbst. Das »Dieses« ist somit eine allgemeine Bestimmung des Dinges, gehört zu seiner Dingheit. Aber die Allgemeinheit des »Dieses« verlangt, allgemein je als jeweilige bestimmt zu sein. Die Kreide könnte für uns nicht sein, was sie ist, nämlich *eine* Kreide, d. h. diese und keine andere, wenn sie nicht je eine jetzige und hiesige wäre. Gewiß – werden wir sagen – die Kreide *für uns* ist immer ein »Dieses«; doch wir wollen endlich wissen, was die Kreide *für sich* ist. Zu diesem Zweck haben wir die Wahrheit über die Kreide von uns unabhängig gemacht und sie dem Zettel und der Tafel anvertraut. Und siehe da: Während in der Wahrheit etwas über die Kreide selbst aufbewahrt werden sollte, wandelte sich die Wahrheit zur Unwahrheit.

Das gibt uns einen Fingerzeig, es mit der Wahrheit über die Kreide auf anderem Wege zu versuchen, nämlich so, daß wir, statt die Wahrheiten dem Zettel und der Tafel anzuvertrauen,

sie bei uns behalten, sie noch weit mehr als bisher bei uns **verwahren**, wobei wir die merkwürdige Angst vor dem Subjektivismus ablegen oder gar aushalten. So könnte es sein, daß wir, je mehr wir die Wahrheit über die Kreide als die unsrige verstehen, um so näher dem kommen, was die Kreide für sich ist. Mehrfach hat sich gezeigt, daß die Wahrheit über das Ding mit Raum und Zeit zusammenhängt. Demgemäß läßt sich auch vermuten, daß wir mit dem weiteren Eindringen in das Wesen von Raum und Zeit dem Ding selbst näher kommen, obwohl es immer noch und immer wieder den Anschein hat, als seien Raum und Zeit nur ein Rahmen für das Ding.

Schließlich wird sich die Frage erheben, ob die Wahrheit über das Ding nur etwas ist, was dem Ding zugetragen und angehängt wird mit Hilfe eines Zettels – oder ob nicht umgekehrt das Ding selbst in der Wahrheit hängt, so, wie es im Raum und in der Zeit vorkommt, ob nicht die Wahrheit solches ist, was weder am Ding hängt noch in uns liegt, noch irgendwo am Himmel steht.

24 Alle bisherigen Überlegungen haben vermutlich zu nichts anderem geführt, als daß wir jetzt mit dem Ding weder aus noch ein wissen und nur ein großes Wirbeln im Kopf haben. Gewiß – das war auch die Absicht. Freilich nicht, um es bei dieser Verwirrung zu lassen, sondern um wissen zu lassen, daß es mit dem frischfröhlichen Zugehen auf die Dinge in *dem* Augenblick seine eigene Bewandnis hat, wo wir dabei wissen möchten, wie es mit der Dingheit des Dinges steht.

Wenn wir uns jetzt an die Ausgangsstellung zurückerinnern, dann können wir auf Grund des absichtlich vollzogenen eigentümlichen Hin- und Herfragens ermessen, warum wir so wenig dem Ding selbst näher gekommen sind. Wir begannen mit der Feststellung: Die Dinge um uns herum sind einzelne, und diese einzelnen sind je diese. Mit dieser letzten Kennzeichnung gerieten wir in den Bereich der Hinweisung auf die Dinge, umgekehrt gesehen: in den Bereich dessen, wie uns die Dinge begegnen. Hinweisung und Begegnung – das meint allgemein den

Bereich, in dem auch wir, die angeblichen »Subjekte«, uns aufhalten. Wenn wir diesen Bereich fassen wollen, treffen wir immer auf Raum und Zeit; wir nannten es den Zeit-Raum, der Hinweisung und Begegnung ermöglicht, den Bereich, der um die Dinge herumliegt, was sich je durch die notgedrungene Anführung von Raum und Zeit bekundete.

### § 8. Das Ding als Träger von Eigenschaften

Vielleicht können wir nie anders von den Dingen etwas erfahren und über sie etwas ausmachen, als daß wir uns in dem Bereich halten, innerhalb dessen sie uns begegnen. Indes kommen wir von der Frage nicht los, ob wir nicht zum mindesten innerhalb dieses Bereiches auf die Dinge selbst zugehen, innerhalb seiner uns immer schon bei ihnen aufhalten. Ist dem so, dann werden wir von hier aus auch einiges über die Dinge selbst ausmachen, d. h. eine Vorstellung davon gewinnen, wie sie selbst gebaut sind. So ist es ratsam, einmal entschieden vom Rahmen um die Dinge herum abzusehen und ausschließlich auf ihren Bau hinzusehen. Dieser Weg hat jedenfalls ebensoviel Anspruch darauf, begangen zu werden, wie der vorige.

Wir fragen wieder: »Was ist ein Ding? Wie sieht ein Ding aus?« Wenngleich wir es auf die Dingheit des Dinges abgesehen haben, gehen wir jetzt vorsichtig zu Werk, bleiben zunächst bei den einzelnen Dingen, sehen sie an und halten das Gesehene fest. Ein Stein – er ist hart, grau gefärbt, von rauher Oberfläche; er hat eine unregelmäßige Gestalt, ist schwer und besteht aus den und den Stoffen. Eine Pflanze – sie hat eine Wurzel, Stengel und Blätter; diese sind grün, gekerbt; der Blattstiel ist kurz u.s.f. Ein Tier hat Augen und Ohren; es kann sich von einem Ort zum anderen bewegen, hat außer den Sinneswerkzeugen auch Verdauungs- und Fortpflanzungswerkzeuge, Organe, die es gebraucht, hervorbringt und in gewisser Weise erneuert. Wir nennen dieses Ding – ebenso wie die Pflan-

ze, die auch Organe hat – einen Organismus. Eine Uhr hat ein Räderwerk, eine Feder und ein Zifferblatt u.s.f.

So könnten wir endlos fortfahren. Was wir dabei feststellen, ist richtig. Die Angaben, die wir machen, sind in getreuer Anmessung dem entnommen, was uns die Dinge selbst zeigen. Wir fragen jetzt bestimmter: Als was zeigen sich uns die Dinge? Wir sehen davon ab, daß es Stein, Rose, Hund, Uhr und anderes ist. Wir sehen nur auf das, was die Dinge durchgängig sind: immer etwas, was die und die Eigenschaften hat, immer etwas, das soundso beschaffen ist. Dieses Etwas ist der Träger der Eigenschaften; das Etwas liegt den Beschaffenheiten gleichsam unter; dieses Etwas ist das Bleibende, auf das wir bei der Feststellung der Eigenschaften immer wieder als auf dasselbe zurückkommen. So sind nun einmal die Dinge selbst. Was ist demnach ein Ding? Ein Kern, um den viele wechselnde Eigenschaften herumliegen, oder ein Träger, dem diese Eigenschaften aufliegen, etwas, was anderes besitzt, an sich hat. Wie wir es auch drehen und wenden, der Bau der Dinge zeigt sich so; und um sie herum sind Raum und Zeit als ihr Rahmen. Das ist alles so einleuchtend und selbstverständlich, daß man sich fast scheut, solche Gemeinplätze noch eigens vorzutragen. Es liegt alles so auf der Hand, daß man nicht einsieht, weshalb wir solche Umstände machen und erst noch vom »Dieses« reden und von fragwürdigen metaphysischen Prinzipien, von Stufen der Wahrheit und all dergleichen. Wir sagten, die Betrachtung solle sich im Umkreis der alltäglichen Erfahrung bewegen. Was liegt dann näher, als die Dinge so zu nehmen, wie sie sind? Wir könnten die Beschreibung der Dinge noch weiterführen und sagen: Wenn das eine Ding seine Eigenschaften ändert, kann dies auf ein anderes seine Auswirkung haben. Die Dinge wirken aufeinander und setzen einander Widerstand entgegen; solchen Beziehungen zwischen den Dingen entspringen dann weitere Eigenschaften, die die Dinge auch wieder »haben«.

Diese Kennzeichnung der Dinge und ihres Zusammenhanges entspricht dem, was wir die »natürliche Weltauffassung« nen-

nen. »Natürlich« – weil wir dabei ganz »natürlich« bleiben und von aller tiefsinnigen Metaphysik und allen verstiegenen und nutzlosen Theorien über die Erkenntnis absehen. Wir bleiben »natürlich« und lassen auch den Dingen selbst ihre eigene »Natur«.

Wenn wir nun schon die Philosophie mitreden lassen und bei ihr nachfragen, dann zeigt es sich, daß auch die Philosophie von alters her nichts anderes gesagt hat. Was wir über das Ding sagten – es sei ein Träger von vielen Eigenschaften – das haben schon Platon und vor allem Aristoteles ausgesprochen. Man hat es später vielleicht mit anderen Worten und Begriffen ausgedrückt, im Grunde meint man immer dasselbe, auch dann, wenn die philosophischen »Standpunkte« so verschieden sind wie z. B. die von Aristoteles und Kant. So spricht Kant in der »Kritik der reinen Vernunft« (A 182) als einen Grundsatz aus: »Alle Erscheinungen [d. h. alle Dinge für uns] enthalten das Beharrliche (Substanz) als den Gegenstand selbst, und das Wandelbare, als dessen bloße Bestimmung, d. i. eine Art, wie der Gegenstand existiert.«

Was ist also ein Ding? Antwort: Ein Ding ist der vorhandene Träger vieler an ihm vorhandener und dabei wechselnder Eigenschaften.

Diese Antwort ist so »natürlich«, daß sie auch das wissenschaftliche Denken, und nicht nur das »theoretische« Denken, sondern allen Umgang mit den Dingen, ihre Berechnung und Abschätzung beherrscht.

Die überlieferte Wesensbestimmung der Dingheit des Dinges können wir in den bekannten und geläufigen Titeln festhalten:

|                |   |                                                                |
|----------------|---|----------------------------------------------------------------|
| 1. ὑποκείμενον | – | συμβεβηκός                                                     |
| Unterlage      | – | was immer schon mit dabei steht, sich auch mit eingestellt hat |
| 2. substantia  | – | accidens                                                       |
| 3. Träger      | – | Eigenschaften                                                  |
| (4. Subjekt    | – | Prädikat)                                                      |

## § 9. Wesensbau der Wahrheit, des Dinges und des Satzes

Die Frage »Was ist ein Ding?« ist zu allgemeiner Zufriedenheit längst entschieden, d. h. die Frage ist offenbar keine Frage mehr.

Zu all dem ist die Antwort auf die Frage, d. h. die Bestimmung des Dinges als des vorhandenen Trägers an ihm vorhandener Eigenschaften, auch in einer Weise begründet und in ihrer Wahrheit jederzeit in einer Weise begründbar, die nicht überboten werden kann. Denn auch die Begründung ist »natürlich« und deshalb so geläufig, daß man sie sogar erst eigens herausheben muß, um sie noch zu beachten.

Worin liegt diese Begründung für die Wahrheit der geläufigen Wesensbestimmung des Dinges? Antwort: In nichts Geringerem als im Wesen der Wahrheit selbst. Wahrheit – was heißt dies? Wahr ist, was gilt. Dasjenige gilt, was mit den Tatsachen übereinstimmt. Es stimmt überein, wenn es sich nach den Tatsachen richtet, d. h. wenn es sich dem anmißt, wie die Dinge selbst sind. Wahrheit ist demnach Anmessung an die Dinge. Offenbar müssen nicht nur einzelne Wahrheiten sich den einzelnen Dingen anmessen, sondern das Wesen der Wahrheit selbst. Wenn Wahrheit Richtigkeit, Sich-richten nach... ist, dann muß dies offenbar von der Wesensbestimmung der Wahrheit erst recht gelten: Sie muß sich dem Wesen des Dinges (der Dingheit) anmessen. Aus dem Wesen der Wahrheit als Anmessung ist es notwendig, daß sich im Bau der Wahrheit der Bau der Dinge widerspiegelt.

Wenn wir so im Wesensbau der Wahrheit dasselbe Gefüge antreffen wie im Wesensbau der Dinge, dann ist aus dem Wesen der Wahrheit selbst die Wahrheit der geläufigen Bestimmung des Wesensbaues des Dinges erwiesen.

Wahrheit ist Anmessung an die Dinge, Übereinstimmung mit den Dingen. Aber welcher Art ist nun jenes, was sich anmißt? Was ist das Übereinstimmende? Was ist dies, wovon wir sagen, es sei wahr oder falsch? So »natürlich«, wie es ist, die

Wahrheit als Übereinstimmung mit den Dingen zu verstehen, so natürlich ergibt sich auch die Feststellung dessen, was wahr oder falsch ist. Das Wahre, das wir finden, aufstellen, verbreiten und verteidigen, fassen wir in Worte. Aber ein einzelnes Wort – Tür, Kreide, groß, aber, und – ist nicht wahr, auch nicht falsch. Wahr oder falsch ist immer nur eine Wortverbindung: Die Tür ist geschlossen; die Kreide ist weiß. Eine solche Wortverbindung nennen wir eine einfache Aussage. Sie ist entweder wahr oder falsch. Die Aussage ist also der Ort und der Sitz der Wahrheit. Deshalb sagen wir auch einfach: Diese und jene Aussage ist eine Wahrheit. Wahrheiten und Unwahrheiten – das sind Aussagen.

Wie ist eine solche Wahrheit als Aussage gebaut? Was ist eine Aussage? Der Name »Aussage« ist mehrdeutig. Wir unterscheiden vier Bedeutungen, die alle zusammengehören und erst in dieser Einheit gleichsam den vollständigen Grundriß des Baues einer Aussage ergeben:

|                      |            |
|----------------------|------------|
| Aussagen von ...     | Satz       |
| Aussagen über ...    | Auskunft   |
| Aussagen an ...      | Mitteilung |
| Sich-Aussprechen ... | Ausdruck   |

Jemand, der vor Gericht als Zeuge aufgerufen ist, verweigert die Aussage, d. h. zunächst: Er sagt nichts heraus, er behält, was er weiß, für sich. Aussage ist hier gemeint im Sinne der herausragenden Mitteilung als Gegensatz zur Verschweigung. Wenn eine Aussage gemacht wird, so besteht diese meistens nicht aus einzelnen abgerissenen Worten, sie ist ein Bericht. Der Zeuge, der sich zur Aussage entschließt, erzählt. In diesem Bericht wird über den Tatbestand ausgesagt. Die Aussagen stellen den Vorfall, z. B. den Vorgang und die Umstände eines gerade beobachteten Einbruchversuches dar. Der Zeuge sagt aus: Das Haus lag im Dunkel; die Fensterläden waren geschlossen u.s.f.

Die Aussage im weiteren Sinne der Mitteilung besteht selbst aus »Aussagen« im engeren Sinne, d. h. aus Sätzen. Aussagen

im engeren Sinne meint nicht das Heraussagen, sondern meint das Sagen, das Auskunft über das Haus, seinen Zustand und die ganze Lage der Dinge gibt. Aussagen meint jetzt: Im Blick auf die Lage und Umstände, von ihnen her und von ihnen aus gesehen, darüber etwas sagen; Aussage, d. h. Auskunft über. . . Diese Auskunft wird so gegeben, daß von dem, worüber die Rede ist, worüber die Auskunft geht, Aussagen gemacht werden. Aussagen meint drittens, aus dem her, worüber die Rede ist, z. B. von dem Haus, solches nehmen, was ihm zukommt, und dieses als zu-kommend ihm eigens zu-sprechen, zu-sagen. Das in diesem Sinne Ausgesagte nennen wir das Prädikat. Aussage im dritten Sinne ist »prädikativ«; sie ist der Satz.

Aussage ist demnach das dreifache: ein Satz, der Auskunft gibt, welche Auskunft, eigens gegenüber Anderen vollzogen, zur Mitteilung wird. Die Mitteilung stimmt, wenn die Auskunft richtig, d. h. wenn der Satz wahr ist. Die Aussage als Satz, als Aussagen des a, b von H, ist der Sitz der Wahrheit. Am Bau des Satzes, d. h. einer einfachen Wahrheit, unterscheiden wir Subjekt und Prädikat und Copula – Satzgegenstand, Satzaussage und Verbindungswort. Wahrheit besteht darin, daß das Prädikat dem Subjekt zukommt und als zukommend im Satz gesetzt und gesagt ist. Der Bau und die Bauglieder der Wahrheit, d. h. des wahren Satzes (Satzgegenstand und Satzaussage), sind genau dem angemessen, wonach Wahrheit als solche sich richtet, dem Ding als dem Träger und seinen Eigenschaften.

So entnehmen wir aus dem Wesen der Wahrheit, d. h. dem Bau des wahren Satzes, einen unzweideutigen Beleg für die Wahrheit der Bestimmung, die man dem Bau des Dinges gibt.

Überblicken wir jetzt noch einmal alles, was die Antwort auf unsere Frage »Was ist ein Ding?« auszeichnet, dann können wir ein Dreifaches für sie geltend machen.

1. Die Bestimmung des Dinges als des Trägers von Eigenschaften ergibt sich ganz »natürlich« aus der alltäglichen Erfahrung.

2. Diese Bestimmung der Dingheit wurde schon von alters her in der Philosophie aufgestellt, offenbar deshalb, weil sie sich von selbst ganz »natürlich« nahelegt.

3. Die Rechtmäßigkeit dieser Bestimmung des Wesens des Dinges ist schließlich belegt und begründet durch das Wesen der Wahrheit selbst, welches Wesen der Wahrheit gleichfalls von selbst einleuchtet, d. h. »natürlich« ist.

Eine Frage, die auf so natürliche Weise beantwortet und ebenso natürlicherweise jederzeit begründet werden kann, ist im Ernst keine Frage mehr. Wollte man die Frage noch aufrechterhalten, dann wäre dies entweder blinder Eigensinn oder eine Art von Wahnsinn, der sich unterfängt, gegen das »Natürliche« und außerhalb jeder Frage Stehende anzurennen. Wir werden gut daran tun, die in sich erledigte Frage »Was ist ein Ding?« aufzugeben. Bevor wir diese erledigte Frage ausdrücklich aufgeben, stellen wir noch eine Zwischenfrage.

#### § 10. Geschichtlichkeit der Dingbestimmung

Es wurde gezeigt: Die Antwort auf die Frage »Was ist ein Ding?« lautet: Ein Ding ist der Träger von Eigenschaften, und die dem entsprechende Wahrheit hat ihren Sitz in der Aussage, dem Satz, der eine Verbindung von Subjekt und Prädikat ist. Diese Antwort – so wurde gesagt – ist ganz natürlich und ihre Begründung ebenso. Wir fragen jetzt nur noch: Was heißt hier »natürlich«?

»Natürlich« nennen wir das, was sich ohne weiteres im Umkreis der alltäglichen Verständlichkeit »von selbst« versteht. Für einen italienischen Ingenieur z. B. versteht sich der innere Bau eines großen Bombenflugzeugs von selbst. Für einen Abessinier aus dem hintersten Bergdorf ist solch ein Ding aber ganz und gar nicht »natürlich«; es versteht sich nicht von selbst, d. h. nicht aus dem, was diesem Menschen und seinem Stamm ohne weiteres Zutun aus dem Vergleich mit dem schon alltäglich Be-

kannten einleuchtet. Für das Zeitalter der Aufklärung war »natürlich«, was sich nach bestimmten Grundsätzen der auf sich selbst gestellten Vernunft beweisen und einsehen läßt und deshalb jedem Menschen an sich und der allgemeinen Menschheit eignet. Für das Mittelalter war alles natürlich, was sein Wesen, seine natura, von Gott hat, dann aber kraft dieser Herkunft ohne weiteren Eingriff Gottes sich selbst gestalten und in gewisser Weise erhalten kann. Was dem Menschen des 18. Jahrhunderts das Natürliche war, das Vernünftige einer jeder anderen Bindung enthobenen allgemeinen Vernunft an sich, wäre dem mittelalterlichen Menschen sehr unnatürlich vorgekommen. Aber auch das Umgekehrte war, wie man aus der französischen Revolution weiß, der Fall. Aus all dem ergibt sich: Was »natürlich« sei, ist ganz und gar nicht »natürlich«, d. h. hier: selbstverständlich für jeden beliebigen je existierenden Menschen. Das »Natürliche« ist immer geschichtlich.

So steigt in unserem Rücken ein Verdacht hoch: Wie, wenn diese uns so natürlich anmutende Wesensbestimmung des Dinges keineswegs selbstverständlich, nicht »natürlich« wäre? Dann müßte es eine Zeit gegeben haben, wo das Wesen des Dinges noch nicht in dieser Weise bestimmt war. Demzufolge müßte es weiterhin eine Zeit gegeben haben, wo diese Wesensbestimmung des Dinges erst erarbeitet wurde. Die Aufstellung dieser Wesensbestimmung des Dinges wäre nicht irgendwann absolut vom Himmel gefallen, sondern gründete selbst auf ganz bestimmten Voraussetzungen.

So ist es in der Tat. Wir können das Werden dieser Wesensbestimmung des Dinges bei Platon und Aristoteles noch in den Hauptzügen verfolgen. Nicht nur dieses: Um dieselbe Zeit und in demselben Zusammenhang mit der Entdeckung des Dinges wird auch erst der Satz als solcher entdeckt, und ebenso dieses, daß die Wahrheit als Anmessung an das Ding im Satz ihren Sitz habe. Diese sogenannte »natürliche« Bestimmung des Wesens der Wahrheit, aus der wir einen Beleg für die Richtigkeit der Wesensbestimmung des Dinges schöpften, dieser

natürliche Begriff der Wahrheit ist auch nicht ohne weiteres »natürlich«.

Darum ist die »natürliche Weltansicht«, auf die wir uns ständig beriefen, nicht selbstverständlich. Sie bleibt fragwürdig. Dieses vielbemühte »Natürliche« ist in einem ausgezeichneten Sinne etwas Geschichtliches. So könnte es sein, daß wir in unserer natürlichen Weltansicht von einer jahrhundertealten Auslegung der Dingheit des Dinges beherrscht sind, während inzwischen uns die Dinge im Grunde ganz anders begegnen. Unsere Zwischenfrage, was »natürlich« heiße, wird uns nach dieser Beantwortung davon abhalten, die Frage »Was ist ein Ding?« unbedacht für erledigt zu halten. Die Frage scheint sich jetzt erst näher zu bestimmen. Die Frage selbst ist zu einer geschichtlichen geworden. Indem wir, dem Anschein nach unbelastet und unvoreingenommen, auf die Dinge zugehen und sagen, sie sind Träger von Eigenschaften, sehen und sprechen nicht wir, spricht vielmehr eine alte geschichtliche Überlieferung. Aber warum wollen wir diese Geschichte nicht auf sich beruhen lassen? Sie stört uns nicht. Wir finden uns mit jener Auffassung des Dinges bequem zurecht. Und gesetzt den Fall, wir nehmen die Geschichte der Entdeckung und Auslegung der Dingheit des Dinges zur Kenntnis, dann ändert sich dadurch nichts an den Dingen. Die elektrische Straßenbahn fährt deshalb nicht anders wie vordem; die Kreide ist eine Kreide, die Rose eine Rose und die Katze eine Katze.

Wir haben sogleich in der ersten Stunde betont: Philosophie ist jenes Denken, womit man unmittelbar nichts anfangen kann. Aber vielleicht mittelbar, d. h. unter bestimmten Bedingungen und auf Wegen, denen man es nicht mehr ohne weiteres ansieht, daß sie von der Philosophie gebahnt sind und nur von ihr gebahnt werden können?

Unter bestimmten Bedingungen: wenn wir uns z. B. der Anstrengung unterziehen, die innere Lage der heutigen Naturwissenschaften vom Unbelebten sowohl wie vom Lebendigen zu durchdenken, wenn wir ebenso das Verhältnis der Maschinen-

technik zu unserem Dasein durchdenken, dann wird klar: Hier ist das Wissen und Fragen an Grenzen gekommen, die zeigen, daß eigentlich ein ursprünglicher Bezug zu den Dingen fehlt, daß ein solcher nur vorgetäuscht wird durch den Fortgang von Entdeckungen und technischen Erfolgen. Wir spüren, daß, was die Zoologie und Botanik über Tier und Pflanze erforschen und wie sie es erforschen, richtig sein mag. Aber sind es noch Tiere und Pflanzen? Sind es nicht zuvor zurechtgemachte Maschinen, von denen man hinterher allenfalls noch zugesteht, sie seien »schlauer als wir«?

Wir können uns freilich die Anstrengung, diese Wege durchzudenken, ersparen. Wir können uns weiterhin an das halten, was wir »natürlich« finden, d. h. an jenes, wobei man sich nichts weiter denkt. Wir können diese Gedankenlosigkeit als Maßstab der Dinge gelten lassen. Die elektrische Bahn fährt dann genauso weiter. Denn die Entscheidungen, die fallen oder nicht fallen, spielen sich nicht bei der Straßenbahn und beim Motorrad ab, sondern anderswo – nämlich im Bereich der geschichtlichen Freiheit, d. h. dort, wo ein geschichtliches Dasein sich zu seinem Grunde entscheidet und wie es sich dazu entscheidet, welche Stufe der Freiheit des Wissens es sich wählt und was es als Freiheit setzt.

Diese Entscheidungen sind zu verschiedenen Zeiten und bei verschiedenen Völkern verschieden. Sie können nicht erzwungen werden. Mit der frei gewählten Stufe der jeweiligen Freiheit des Wissens, d. h. mit der Unerbittlichkeit des *Fragens* setzt sich ein Volk immer selbst den Rang seines Daseins. Die Griechen sahen im Fragenkönnen den ganzen Adel ihres Daseins; ihr Fragenkönnen war ihnen der Maßstab zur Abgrenzung gegen die, die es nicht können und nicht wollen. Diese nannten sie Barbaren.

Wir können die Frage unseres Wissens um die Dinge auf sich beruhen lassen und meinen, daß sie sich eines Tages von selbst einrenke. Wir können die Errungenschaften der heutigen Naturwissenschaften und Technik bestaunen und brauchen nicht zu

wissen, wie es dazu kam – daß z. B. die moderne Wissenschaft nur möglich wurde in einer aus der frühesten Leidenschaft des Fragens durchgeführten Auseinandersetzung mit dem antiken Wissen, seinen Begriffen und Grundsätzen. Wir brauchen davon nichts zu wissen und können meinen, wir seien so herrliche Menschen, daß es uns der Herr im Schlafe geben müsse.

Wir können aber auch von der Unumgänglichkeit eines Fragens überzeugt sein, das alles Bisherige an Tragweite, Tiefgang und Sicherheit noch übertreffen müsse, weil wir nur so dessen Herr werden, was sonst mit seiner Selbstverständlichkeit über uns hinwegrast.

Entscheidungen werden nicht entschieden durch Sprüche, sondern nur durch Arbeit. Wir entscheiden uns für das Fragen, für ein sehr umständliches und sehr langwieriges Fragen, das auf Jahrzehnte hinaus nur ein Fragen bleibt. Inzwischen können andere ihre Wahrheiten ruhig an den Mann bringen. Nietzsche hat auf seinen einsamen Gängen einmal den Satz niedergeschrieben:

»Ungeheure *Selbstbesinnung*: nicht als Individuum, sondern als Menschheit sich bewußt werden. Besinnen wir uns, denken wir zurück: gehen wir die kleinen und großen Wege!« (Wille zur Macht n. 585).

Wir gehen hier nur einen kleinen Weg, den kleinen Weg der kleinen Frage »Was ist ein Ding?« Es ergab sich: Die scheinbar selbstverständlichen Bestimmungen sind nicht »natürlich«. Die Antworten, die wir geben, sind schon in alter Zeit gefallen. Wenn wir anscheinend natürlich und unvoreingenommen nach dem Ding fragen, dann spricht schon in der Frage eine Vormeinung über die Dingheit des Dinges. Schon in der Art der Frage spricht die Geschichte. Wir sagten deshalb, die Frage sei eine geschichtliche. Darin liegt eine bestimmte Anweisung für unser Vorgehen, wenn wir die Frage mit hinreichendem Verständnis fragen wollen.

Was sollen wir tun, wenn die Frage eine geschichtliche ist?

Was heißt hier »geschichtlich«? Zunächst stellten wir nur fest: Die geläufige Antwort auf die Frage nach dem Ding stammt aus früher, vergangener Zeit. Wir könnten feststellen, daß seit damals die Behandlung der Frage mancherlei, wenn auch keine grundstürzenden Veränderungen durchgemacht hat, daß verschiedene Theorien über das Ding und über den Satz und über die Wahrheit bezüglich des Dinges im Laufe der Jahrhunderte aufgetaucht sind. Dadurch kann gezeigt werden, daß die Frage und die Antwort, wie man sagt, ihre Geschichte, d. h. schon eine Vergangenheit haben. Aber dies meinen wir gerade nicht, wenn wir sagen, die Frage »Was ist ein Ding?« sei geschichtlich. Denn jener Bericht über die Vergangenheit, gleichsam über die Vorstufen der Frage nach dem Ding, handelt von etwas, was still liegt; diese Art des historischen Berichts ist eine ausdrückliche Stillegung der Geschichte – während diese doch ein Geschehen ist. Wir fragen geschichtlich, wenn wir fragen, was noch geschieht, auch wenn es dem Anschein nach vergangen ist. Wir fragen, was noch geschieht und ob wir diesem Geschehen gewachsen bleiben, so daß es sich erst entfalten kann.

Wir fragen daher nicht nach früher vorgekommenen Meinungen und Ansichten und Sätzen über das Ding, um sie nacheinander aufzureihen, wie in einer Waffensammlung die Spieße aus den einzelnen Jahrhunderten. Wir fragen überhaupt nicht nach der Formel und nach der Definition vom Wesen des Dinges. Diese Formeln sind nur der Bodensatz und der Niederschlag von Grundstellungen, die das geschichtliche Dasein inmitten des Seienden im Ganzen zu diesem einnahm und in sich aufnahm. Nach diesen Grundstellungen aber fragen wir, nach dem Geschehen in ihnen und nach den geschehenden Grundbewegungen des Daseins, Bewegungen, die anscheinend keine mehr sind, weil sie vergangen sind. Aber, wenn eine Bewegung nicht feststellbar ist, braucht sie deshalb nicht weg zu sein; sie kann auch im Zustand der Ruhe sein.

Was uns vorkommt wie vergangenes, d. h. schlechthin nicht mehr seiendes Geschehen, kann Ruhe sein. Und diese Ruhe

kann eine Fülle des Seins und der Wirklichkeit haben, die am Ende die Wirklichkeit des Wirklichen im Sinne des *Aktuellen* wesentlich übersteigt.

Diese Ruhe des Geschehens ist nicht Abwesenheit der Geschichte, sondern eine Grundform ihrer Anwesenheit. Was wir durchschnittlich als Vergangenheit kennen und zunächst vorstellen, ist meist nur das vormalige »Aktuelle«, das, was damals ein Aufsehen erregte oder gar den Lärm besorgte, der immer zur Geschichte gehört, aber nicht die eigentliche Geschichte ist. Das bloß Vergangene erschöpft nicht das Gewesene. Dieses wost noch, und seine Art zu sein ist eine eigentümliche Ruhe des Geschehens, dessen Art sich wiederum aus dem bestimmt, was geschieht. Ruhe ist nur an sich haltende Bewegung, oft unheimlicher als diese selbst.

### § 11. Wahrheit – Satz (Aussage) – Ding

Die Ruhe des Geschehens aus der früheren Zeit kann ihre verschiedenen Gestalten und Gründe haben. Sehen wir zu, wie es in dieser Hinsicht mit unserer Frage bestellt ist. Wir hörten: In den Zeiten von Platon und Aristoteles bildete sich die Bestimmung des Dinges als des Trägers von Eigenschaften heraus. Zu gleicher Zeit kam es zur Entdeckung des Wesens des Satzes. Ebenfalls gleichzeitig damit entstand die Kennzeichnung der Wahrheit als Anmessung des Vernehmens an die Dinge, welche Wahrheit im Satz ihren Ort hat. All das läßt sich ausführlich und eindeutig aus den Gesprächen und Abhandlungen von Platon und Aristoteles darstellen. Wir können auch zeigen, wie diese Lehren über das Ding, über den Satz und über die Wahrheit in der Stoa sich geändert haben, ferner, wie in der mittelalterlichen Scholastik wieder Unterschiede auftreten und in der Neuzeit wieder andere und im deutschen Idealismus wieder andere. Wir würden so über die Frage eine »Geschichte« erzählen, aber ganz und gar nicht geschichtlich fragen, d. h. wir wür-

den die *Frage* »Was ist ein Ding?« dabei vollkommen in Ruhe lassen; die Bewegung bestünde nur darin, daß wir mit Hilfe eines Berichts über Theorien diese gegeneinanderhalten. Indes bringen wir die *Frage* »Was ist ein Ding?« aus der Ruhe, wenn wir die Platonisch-Aristotelischen Bestimmungen über das Ding, den Satz und die Wahrheit in bestimmte Möglichkeiten einrücken und diese zur Entscheidung stellen. Wir fragen: Vollzieht sich die Bestimmung des Wesens des Dinges *und* die Bestimmung des Wesens des Satzes *und* die Bestimmung des Wesens der Wahrheit nur aus Zufall gleichzeitig, oder hängen sie alle unter sich und gar notwendig zusammen? Wenn solches zutrifft, *wie* hängen diese Bestimmungen zusammen? Auf diese Frage haben wir offenbar schon eine Antwort gegeben, jedenfalls dann, wenn wir uns auf das berufen, was zur Begründung der Richtigkeit der Wesensbestimmung des Dinges angeführt wurde. Dabei zeigte sich: Die Bestimmung des Wesensbaues der Wahrheit müsse sich – auf Grund des Wesens der Wahrheit als Richtigkeit – nach dem Wesensbau der Dinge richten. Damit ist ein bestimmter Zusammenhang zwischen dem Wesen des Dinges und dem Wesen des Satzes und der Wahrheit festgelegt. Das zeigt sich auch äußerlich in der Anordnung der Bestimmung des Dinges und des Satzes, wonach die Subjekt-Prädikat-Beziehung an vierter Stelle steht. (vgl. Seite 33) Wir dürfen allerdings nicht vergessen, daß wir den Hinweis auf den so gesehenen Zusammenhang als die Meinung der gewöhnlichen und »natürlichen« Auffassung der Frage anführten. Doch diese »natürliche« Meinung ist durchaus *nicht* natürlich. Das heißt jetzt: Ihre vermeintliche Festigkeit löst sich in eine Folge von Fragen auf. Sie lauten: Wurde der Wesensbau der Wahrheit und des Satzes dem Bau der Dinge angemessen? Oder ist es umgekehrt, wurde der Wesensbau des Dinges als Träger von Eigenschaften gemäß dem Bau des Satzes als der Einheit von »Subjekt« und »Prädikat« ausgelegt? Hat der Mensch den Bau des Satzes am Bau des Dinges abgelesen, oder hat er den Bau des Satzes in die Dinge hineinverlegt?

Wenn dies letztere der Fall sein sollte, dann entstünde sogleich die weitere Frage: Wie kommt der Satz, die Aussage, dazu, den Maßstab und das Vorbild dafür abzugeben, wie die Dinge in ihrer Dingheit bestimmt sein sollen? Weil der Satz, die Aussage, Setzen und Sagen Handlungen des Menschen sind, ergäbe sich, daß nicht der Mensch sich nach den Dingen richtet, sondern die Dinge nach dem Menschen und nach dem menschlichen Subjekt, als welches man gewöhnlich das »Ich« begreift. Eine solche Deutung des Abkantsverhältnisses zwischen der Bestimmung des Dinges und der des Satzes erscheint unwahrscheinlich, zum mindesten bei den Griechen. Denn der Ichstandpunkt ist doch etwas Modernes und daher ungriechisch. Bei den Griechen gab die Polis das Maß. Alle Welt redet heute von der griechischen Polis. Nun – bei den Griechen, dem Volk der Denker, hat einer den Satz geprägt: πάντων χρημάτων μέτρον ἐστὶν ἄνθρωπος, τῶν μὲν ὄντων ὡς ἔστιν, τῶν δὲ οὐκ ὄντων ὡς οὐκ ἔστιν.

»Aller Dinge Maß ist der Mensch, der seienden, daß sie sind, der nicht seienden, daß sie nicht sind.« Der Mann, der diesen Spruch tat, Protagoras, soll eine Schrift mit dem einfachen Titel ἡ Ἀλήθεια, die Wahrheit, geschrieben haben. Der Ausspruch dieses Satzes ist zeitlich nicht allzuweit entfernt vom Zeitalter Platons. Vielleicht liegt darin, daß sich der Bau des Dinges nach dem Bau des Satzes richtet, statt umgekehrt, kein »Subjektivismus«; subjektiv sind hierbei lediglich die späteren Meinungen über das Denken der Griechen. Wenn in der Tat der Satz und die im Satz ansässige, als Richtigkeit verstandene Wahrheit der Maßstab für die Bestimmung des Dinges sind, wenn es somit anders und umgekehrt liegt, als die natürliche Meinung meint, dann erhebt sich die weitere Frage: Wo liegt der Grund und die Gewähr dafür, daß nun auch das Wesen des Satzes wirklich getroffen ist? Woher bestimmt sich, was überhaupt Wahrheit ist?

So sehen wir: Was bei der Bestimmung des Wesens des Dinges vor sich ging, ist ganz und gar nicht vergangen und erle-

dig, sondern höchstens festgefahren, darum erneut in Gang zu bringen und somit heute noch fraglich. Wenn wir nicht einfach Meinungen nachsagen, sondern begreifen wollen, was wir selbst sagen und gewöhnlich meinen, dann geraten wir sogleich in einen ganzen Wirbel von Fragen.

Zunächst steht die Frage bezüglich des Dinges jetzt so: Bestimmt sich das Wesen des Satzes und der Wahrheit aus dem Wesen des Dinges, oder bestimmt sich das Wesen des Dinges aus dem Wesen des Satzes? Die Frage ist auf ein Entweder-Oder gestellt. Allein – und das wird erst die entscheidende Frage –, reicht dieses Entweder-Oder selbst zu? Sind das Wesen des Dinges und das Wesen des Satzes nur deshalb spiegelbildlich gebaut, weil sie beide gemeinsam sich aus derselben, aber tiefer liegenden Wurzel bestimmen? Was jedoch und wo soll dieser gemeinsame Grund für das Wesen des Dinges *und* des Satzes und für ihre Herkunft sein? Das Unbedingte? Wir sagten zu Beginn: Das, was das Wesen des Dinges in seiner Dingheit bedingt, kann selbst nicht mehr Ding und bedingt, es muß ein Unbedingtes sein. Aber auch das Wesen des Unbedingten bestimmt sich *mit* durch das, was als Ding und Bedingung angesetzt wird. Wenn das Ding als *ens creatum* gilt, als gottgeschaffenes Vorhandenes, dann ist das Unbedingte der Gott im Sinne des Alten Testamentes. Wenn das Ding als dasjenige gilt, was als Gegenstand dem Ich gegenüber steht, d. h. als das Nicht-Ich, dann ist das Unbedingte das »Ich«, das absolute Ich des deutschen Idealismus. Ob das Unbedingte über oder hinter den Dingen gesucht wird oder in ihnen, das hängt davon ab, was man als Bedingung und Bedingtsein versteht.

Erst mit dieser Frage dringen wir in die Richtung des möglichen Grundes für die Bestimmung des Dinges *und* des Satzes *und* seiner Wahrheit vor. Damit ist aber die anfängliche Frage nach dem Ding in ihren Ausgangsstellungen erschüttert. Jenes Geschehen der vormals maßgebenden Bestimmung des Dinges, das längst vergangen schien, in Wahrheit aber nur steckengeblieben war und seitdem ruhte, ist aus der Ruhe gebracht. Die

Frage nach dem Ding kommt aus ihrem Anfang her wieder in Bewegung.

Mit diesem Hinweis auf die innere Fragwürdigkeit der Frage nach dem Ding sollte jetzt lediglich verdeutlicht werden, in welchem Sinn wir die Frage als eine geschichtliche aufnehmen. Geschichtlich fragen meint: das in der Frage ruhende und gefesselte Geschehen frei- und in Bewegung setzen.

Allerdings unterliegt ein solches Vorgehen leicht einer Mißdeutung. Man könnte meinen, es käme darauf an, der anfänglichen Bestimmung des Dinges Fehler oder auch nur Unzulänglichkeiten und Unvollständigkeit nachzurechnen. Das bliebe ein kindisches Spiel der leeren und eitlen Überlegenheit, die sich alle Spätergekommenen, nur weil sie später kommen, gegenüber den Früheren jederzeit anmaßen können. Sofern es sich in unseren Fragen überhaupt um Kritik handelt, richtet sich diese nicht gegen den Anfang, sondern lediglich gegen uns selbst, sofern wir diesen Anfang nicht mehr als einen solchen, sondern wie etwas »Natürliches«, d. h. in einer gleichgültigen Verfälschung mitschleppen.

Die Auffassung der Frage »Was ist ein Ding?« als einer geschichtlichen ist gleich weit entfernt von der Absicht, lediglich über früher aufgetretene Meinungen vom Ding historisch zu berichten, wie von der Sucht, diese Meinungen zu kritisieren und durch Zusammenrechnung des jeweils Richtigen aus den bisherigen Meinungen eine neue herauszurechnen und anzubieten. Vielmehr gilt es, das anfängliche innere Geschehen dieser Frage nach seinen einfachsten, aber in einer Ruhe verfestigten Bewegungszügen in Gang zu bringen, ein Geschehen, das nicht irgendwo in grauer Zeiten Ferne von uns abliegt, sondern in jedem Satz und in jeder alltäglichen Meinung, in jedem Zugelassen auf die Dinge da ist.

## § 12. Geschichtlichkeit und Entscheidung

Was über den Geschichtscharakter der Frage »Was ist ein Ding?« gesagt wurde, gilt von jeder philosophierenden Frage, die wir heute und künftig stellen, gesetzt freilich, daß Philosophie ein Fragen ist, das sich selbst in Frage stellt und sich daher immer und überall im Kreis bewegt.

Wir sahen zu Beginn, wie sich uns das Ding zunächst als ein einzelnes und ein »Dieses« bestimmte. Aristoteles nennt es τὸδε τι, das »Dies da«. Die Bestimmung der Einzelheit aber ist inhaltlich mit davon abhängig, wie die Allgemeinheit des Allgemeinen begriffen wird, wozu das Einzelne ein Fall und ein Beispiel ist. Auch in dieser Hinsicht sind bei Platon und Aristoteles bestimmte Entscheidungen gefallen, in deren Wirkungsbereich noch unsere heutige Logik und Grammatik stehen. Wir sahen weiter, daß zur näheren Umgrenzung des »Dieses« jeweils der Raum- und Zeitbezug zu Hilfe genommen wird. Auch bezüglich der Wesensbestimmung von Raum und Zeit haben Aristoteles und Platon Wege vorgezeichnet, auf denen wir uns heute noch bewegen.

In Wahrheit aber ist unser geschichtliches Dasein schon auf der Bahn einer Wandlung, die, wenn sie in sich erstickt, nur darum dieses Schicksal erfährt, weil sie nicht in ihre eigenen selbstgelegten Gründe zurückfindet, um aus ihnen sich neu zu gründen.

Aus all dem Gesagten ist leicht zu entnehmen, was unsere Arbeit sein muß, wenn wir die Frage »Was ist ein Ding?« als eine geschichtliche in Gang bringen wollen.

Es gälte zunächst, den Anfang der Wesensbestimmung des Dinges und des Satzes bei den Griechen in Bewegung zu bringen, nicht um Kenntnis davon zu nehmen, wie es früher war, sondern um zur Entscheidung zu stellen, wie es heute im wesentlichen noch ist. Allein, wir müssen in dieser Vorlesung von der Ausführung dieser grundlegenden Aufgabe absehen, und dies aus zwei Gründen. Der eine ist anscheinend ein mehr äu-

ßerer. Die genannte Aufgabe wäre nämlich damit nicht erfüllt, daß wir einige Belegstellen darüber zusammensuchten, was Platon und Aristoteles da und dort über das Ding und den Satz sagen. Es müßte vielmehr das Ganze des griechischen Daseins, seine Götter, seine Kunst, sein Staat, sein Wissen ins Spiel treten, um zu erfahren, was es heißt, dergleichen wie das Ding zu entdecken. Für diesen Weg fehlen im Rahmen dieser Vorlesung alle Voraussetzungen. Aber auch wenn diese erfüllt wären, könnten wir den Weg in den Anfang, und zwar im Hinblick auf die gestellte Aufgabe, jetzt nicht gehen. Es wurde schon angedeutet: Eine bloße Definition des Dinges sagt nicht viel, weder wenn wir eine solche in der Vergangenheit aufstöbern, noch wenn wir selbst den Ehrgeiz hätten, eine sogenannte »neue« zusammenzuzimmern. Die Antwort auf die Frage »Was ist ein Ding?« hat einen anderen Charakter. Es ist kein Satz, sondern eine gewandelte Grundstellung oder – noch besser und vorsichtiger – der beginnende Wandel der bisherigen Stellung zu den Dingen, ein Wandel des Fragens und Schätzens, des Sehens und Entscheidens, kurz: des Da-seins inmitten des Seienden. Die sich wandelnde Grundstellung innerhalb des Bezugs zum Seienden zu bestimmen, ist die Aufgabe eines ganzen Zeitalters. Aber dazu wird gefordert, daß wir gerade jenes mit helleren Augen erblicken, was uns am meisten gefangen hält und in der Erfahrung und Bestimmung der Dinge unfrei macht. Es ist die neuzeitliche Naturwissenschaft, sofern sie auch gewissen Grundzügen zu einer allgemeinen Denkform geworden ist. Zwar herrscht auch in dieser – wenngleich gewandelt – der griechische Anfang, aber nicht allein und nicht vorwiegend. Die Frage nach unseren Grundverhältnissen zur Natur, nach unserem Wissen von der Natur als solcher, nach unserer Herrschaft über die Natur ist aber keine Frage der Naturwissenschaft – sondern diese Frage steht selber mit in Frage in der Frage, ob und wie wir noch vom Seienden als solchem im Ganzen angesprochen sind. Eine solche Frage wird nicht in einer Vorlesung, sondern allenfalls in einem Jahrhundert entschie-

den, aber auch dies nur dann, wenn dieses Jahrhundert nicht schläft und nicht nur *meint*, daß es wach sei. Die Frage wird nur zur Entscheidung gestellt in der Auseinandersetzung.

Im Zusammenhang der Ausbildung der neuzeitlichen Wissenschaft kam eine bestimmte Auffassung des Dinges zu einem einzigartigen Vorrang. Danach ist das Ding der stoffliche, in der reinen Raum-Zeit-Ordnung bewegte Massenpunkt oder eine entsprechende Zusammensetzung solcher. Das so bestimmte Ding gilt fortan als der Grund und Boden aller Dinge und ihrer Bestimmung und Befragung. Das Lebendige ist auch da, wo man nicht glaubt, es eines Tages mit Hilfe der Kolloid-Chemie aus der leblosen Materie erklären zu können, das Lebendige wird auch da, wo man ihm seinen eigenen Charakter läßt, als Über- und Anbau zum Un-lebendigen begriffen; desgleichen gilt das Gebrauchszeug und das Werkzeug als ein stoffliches Ding, nur nachträglich zurechtgemacht, so daß dann an ihm ein besonderer Wert haftet. Aber diese Herrschaft des Stoffdinges als des eigentlichen Unterbaues für alle Dinge reicht über den Bereich der Dinge überhaupt hinaus in das Gebiet des »Geistigen«, wie wir es einmal ganz grob nennen wollen, z. B. in den Bereich der Deutung der Sprache, der Geschichte, des Kunstwerkes u.s.f. Warum ist z. B. in unseren höheren Schulen die Behandlung und Auslegung der Dichter seit Jahrzehnten so trostlos? Antwort: Weil die Lehrer nichts wissen vom Unterschied zwischen einem Ding und einem Gedicht, weil sie Dichtungen wie Dinge behandeln, und dies, weil sie nie durch die Frage hindurchgegangen sind, was denn ein Ding sei. Daß man heute mehr Nibelungenlied liest und weniger Homer, mag seine Gründe haben, aber geändert wird damit nichts; es ist nur dieselbe Trostlosigkeit – früher in Griechisch, jetzt auf Deutsch. Aber an diesem Zustand sind nicht die Lehrer schuld, auch nicht die Lehrer dieser Lehrer, sondern ein ganzes Zeitalter, d. h. wir selbst – wenn uns nicht endlich die Augen aufgehen.

Die Frage »Was ist ein Ding?« ist eine geschichtliche Frage.

In ihrer Geschichte hat die Bestimmung des Dinges als des stofflich Vorhandenen den unerschütterten Vorrang. Wenn wir die Frage wirklich fragen, d. h. die Möglichkeiten der Bestimmung des Dinges zur Entscheidung stellen, dann können wir die neuzeitliche Antwort so wenig überspringen, wie wir den Anfang der Frage vergessen dürfen.

Zugleich aber und vor allem sollen wir diese harmlose Frage »Was ist ein Ding?« so fragen, daß wir sie als unsere erfahren, daß sie uns nicht mehr losläßt, auch dann nicht, wenn wir längst keine Gelegenheit mehr haben, Vorlesungen darüber zu hören, zumal diese nicht die Aufgabe haben, große Offenbarungen zu verkünden und Seelennöte zu beschwichtigen, sondern nur dieses vermögen: was eingeschlafen ist, vielleicht wecken; was durcheinander geraten ist, vielleicht etwas zurecht-rücken.

### § 13. Zusammenfassung

Um jetzt zur endgültigen Abgrenzung unseres Vorhabens zu gelangen, fassen wir zusammen. Zu Beginn wurde betont, daß in der Philosophie im Unterschied zu den Wissenschaften nie ein unmittelbarer Zugang zu den Fragen möglich ist. Es bedarf hier jederzeit und notwendig einer Einleitung. Die einleitenden Überlegungen zu unserer Frage »Was ist ein Ding?« kommen jetzt zu ihrem Abschluß.

Die Frage wurde nach zwei wesentlichen Hinsichten gekennzeichnet: Was wird in Frage gestellt und wie wird gefragt?

*Erstens* im Hinblick auf das, was in Frage steht – das Ding. Wir haben mit einem freilich sehr dürftigen Licht gleichsam den Horizont abgeleuchtet, in dem überlieferungsgemäß das Ding und die Bestimmung seiner Dingheit stehen. Hierbei ergab sich das Doppelte: einmal der Rahmen des Dinges, der Zeit-Raum, und die Begegnisweise des Dinges, das »Dieses«, sodann der Bau des Dinges selbst, Träger von Eigenschaften zu sein, ganz allgemein und leer: das Eine für eine Vielheit zu bilden.

Zweitens wurde versucht, die Frage zu kennzeichnen hinsichtlich der Art, wie sie gefragt werden muß. Es ergab sich: Die Frage ist eine geschichtliche. Was damit gemeint ist, wurde erläutert. Die einleitende Besinnung auf unsere Frage macht deutlich, daß in ihr ständig zwei Leitfragen mitschwingen und daher mitgefragt werden müssen. Die eine: Wohin gehört überhaupt dergleichen wie ein Ding? Die andere: Woher nehmen wir die Bestimmung seiner Dingheit? Aus diesem Mitgefragten ergibt sich erst der Leitfaden und die Richtschnur, an der entlang wir gehen müssen, soll nicht alles in bloßer Zufälligkeit und Verwirrung umbertaumeln und die Frage nach dem Ding im Ausweglosen stecken bleiben.

Aber wäre das ein Unglück? Das ist dieselbe Frage wie die: Hat es überhaupt einen ernsthaften Sinn, solche Fragen zu stellen? Wir wissen: Man kann mit ihrer Erörterung nichts anfangen. Dementsprechend sind auch die Folgen, wenn wir die Frage nicht stellen und sie überhören. Wenn wir die Warnungstafel an einer Hochspannungsleitung übersehen und die Drähte berühren, werden wir getötet. Wenn wir die Frage »Was ist ein Ding?« überhören, »passiert nichts weiter«.

Wenn ein Arzt eine Reihe von Kranken falsch behandelt, besteht die Gefahr, daß ihr Leben verlöscht. Wenn ein Lehrer seinen Schülern ein Gedicht in einer unmöglichen Weise auslegt, »passiert nichts weiter«. Aber vielleicht ist es gut, wenn wir hier vorsichtiger sprechen: Beim Überhören der Frage nach dem Ding und bei der ungenügenden Gedichtauslegung sieht es so aus, als ob nichts weiter geschieht. Eines Tages – vielleicht nach 50 oder 100 Jahren – ist gleichwohl etwas geschehen.

Die Frage »Was ist ein Ding?« ist eine geschichtliche Frage. Aber wichtiger als das Reden über den geschichtlichen Charakter der Frage bleibt im voraus, beim Fragen nun auch entsprechend diesem Charakter zu handeln. Hierbei müssen wir uns für die Zwecke und Möglichkeiten der Vorlesung mit einem Ausweg begnügen.

Wir können weder den großen Anfang der Frage bei den

Griechen darstellen, noch ist es möglich, in einem geschlossenen Zusammenhang diejenige Ding-Bestimmung vor Augen zu legen, die sich durch die neuzeitliche Wissenschaft zur Vorherrschaft gebracht hat. Andererseits aber ist das Wissen sowohl von jenem Anfang als auch von den entscheidenden Zeitaltern der neuzeitlichen Wissenschaft unumgänglich, wenn wir überhaupt der Frage gewachsen bleiben wollen.

## HAUPTTEIL

### KANTS WEISE, NACH DEM DING ZU FRAGEN

#### ERSTES KAPITEL

Der geschichtliche Boden, auf dem Kants  
»Kritik der reinen Vernunft« ruht

Wie kommen wir trotzdem – wenn auch behelfsmäßig – auf den Weg der eigentlichen »lebendigen« Geschichte unserer Frage? Wir wählen ein Mittelstück dieses Weges, und zwar jenes, in dem sich der Anfang und ein entscheidendes Zeitalter auf eine neue Weise, weil in einem schöpferischen Sinne, zusammen-schließen. Das ist jene philosophische Bestimmung der Dingheit des Dinges, die Kant geschaffen hat. Die Wesensumgrenzung des Dinges ist kein zufälliges Beiwerk der Philosophie Kants, die Bestimmung der Dingheit des Dinges ist ihre metaphysische Mitte. Wir bringen uns auf den Weg der in sich geschichtlichen Frage nach dem Ding durch eine Auslegung von Kants Werk.

Kants Philosophie rückt das ganze neuzeitliche Denken und Dasein erstmals in die Helle und Durchsichtigkeit einer Begründung. Diese bestimmt seitdem alle Wissenshaltung, die Abgrenzungen und Schätzungen der Wissenschaften im 19. Jahrhundert bis zur Gegenwart. Kant ragt dabei so sehr über alles Vorige und Nachkommende hinaus, daß auch die, die ihn ablehnen oder über ihn hinausgehen, noch ganz von ihm abhängig bleiben.

Kant hat außerdem – trotz aller Unterschiede und der Weite des geschichtlichen Abstandes – mit dem großen griechischen Anfang etwas gemeinsam, was ihn zugleich vor allen deutschen

Denkern vor und nach ihm auszeichnet: Das ist die unbestechliche Klarheit seines Denkens und Sagens, die das Fragwürdige und Unausgeglichene keineswegs ausschließt und nicht Helle vortäuscht, wo Dunkelheit ist.

Wir machen unsere Frage »Was ist ein Ding?« zu der Frage Kants und umgekehrt die Frage Kants zu der unseren. Die weitere Aufgabe der Vorlesung wird dadurch sehr einfach. Wir brauchen nicht in großen Übersichten und allgemeinen Redensarten »über« Kants Philosophie zu berichten. Wir versetzen uns in diese selbst. Künftig soll nur Kant sprechen. Was wir dazu tun, ist zuweilen eine Anweisung in dem Sinne und in der Richtung, daß wir unterwegs nicht vom Weg der Frage abkommen. Die Vorlesung ist so eine Art Wegweiser. Die Wegweiser sind im Vergleich mit dem, was auf dem Weg selbst vor sich geht, etwas Gleichgültiges. Sie tauchen nur ab und zu am Wegrand auf, um zu zeigen und im Vorbeigehen wieder zu verschwinden.

Der Weg unserer Frage »Was ist ein Ding?« führt auf Kants Hauptwerk, das den Titel »Kritik der reinen Vernunft« trägt. Die Vorlesung reicht auch dazu nicht aus, dieses Werk im Ganzen zu durchmessen. Wir müssen die Strecke unseres Weges noch einmal einschränken. Aber wir versuchen, in die Mitte dieser Strecke und damit in die Mitte des Hauptwerkes zu gelangen, um es nach den inneren Hauptrichtungen zu begreifen. Gelingt dies, dann haben wir nicht ein Buch kennengelernt, das ein Professor aus dem 18. Jahrhundert einmal geschrieben hat, sondern wir sind einige Schritte eingerückt in eine geschichtlich-geistige Grundstellung, die uns heute trägt und bestimmt.

#### § 14. Die Aufnahme von Kants Werk zu seinen Lebzeiten; der Neukantianismus

Kant sagte einmal in seinen letzten Lebensjahren gesprächsweise: »Ich bin mit meinen Schriften um ein Jahrhundert zu früh gekommen; nach hundert Jahren wird man mich erst

recht verstehen und dann meine Bücher auf's neue studiren und gelten lassen!« (Varnhagen von Ense, Tagebücher I, 46)

Spricht in diesem Wort ein eitles Sichallzuwichtignehmen, oder spricht gar die verärgerte Hoffnungslosigkeit des Beiseitegeschobenen? Keines von beiden; denn beides ist Kants Charakter fremd. Was sich hier ausspricht, ist Kants tiefes Wissen um die Art und Weise, wie die Philosophie sich verwirklicht und auswirkt. Philosophie gehört zu den ursprünglichsten menschlichen Bemühungen. Von diesen bemerkt Kant einmal: »Indessen drehen sich die menschliche Bemühungen in einem beständigen Zirkel und kommen wieder auf einen Punkt, wo sie schon einmal gewesen seyn; alsdenn können Materialien, die jetzt im Staube liegen, vielleicht zu einem herrlichen Baue verarbeitet werden.« (Kants Antwort an Garve, Prolegomena, ed. Vorländer, S. 194) Hier spricht die überlegene Ruhe eines Schaffenden, der weiß, daß die Maßstäbe des »Aktuellen« ein Staub sind und daß das Große sein eigenes Bewegungsgesetz hat.

Als Kant im Jahre 1781 die »Kritik der reinen Vernunft« erscheinen ließ, stand er im 57. Jahre seines Lebens. Bis zum Zeitpunkt des Erscheinens dieses Werkes hatte Kant über zehn Jahre lang geschwiegen. Im Jahrzehnt dieses Schweigens, 1770 bis 1781, sind Hölderlin und Hegel und Beethoven als Knaben aufgewachsen. Sechs Jahre nach dem erstmaligen Erscheinen des Werkes, im Jahre 1787, erschien die zweite Auflage. Einzelne Lehrstücke wurden umgearbeitet, manche Beweisgänge verschärft. Der Gesamtcharakter des Werkes blieb unverändert.

Die Zeitgenossen standen dem Werk hilflos gegenüber. Es ging durch die Höhenlage seiner Fragestellung, durch die Strenge seiner Begriffsbildung, durch die weitschichtige Gliederung seines Fragens, durch die Neuheit der Sprache und durch sein entscheidendes Ziel über alles Gewohnte hinaus. Kant wußte das; er war sich klar darüber, daß das Werk in seiner ganzen Anlage und Art gegen den Geschmack der Zeit war. Kant selbst bezeichnet einmal als den herrschenden Geschmack

seines Zeitalters das Bestreben, das Schwere in philosophischen Dingen als leicht vorzustellen. (Proleg. S. 193) Obwohl es in seinen wesentlichen Absichten nicht begriffen, sondern immer nur von einer zufälligen Außenseite her aufgegriffen wurde, wirkte das Werk aufreizend. Es entstand ein eifriges Hin und Her von Gegen- und Verteidigungsschriften. Bis zum Todesjahr Kants 1804 hatten diese die Zahl 2000 erreicht. Auf diesen Zustand der Auseinandersetzung mit Kant beziehen sich jene bekannten Verse Schillers, die überschrieben sind »Kant und seine Ausleger«:

»Wie doch ein einziger Reicher so viele  
Bettler in Nahrung  
Setzt! Wenn die Könige baun, haben die  
Kärmer zu tun.«

Derselbe Schiller hat denn auch erst Goethe zu einem Begriff von Kants Philosophie und der Philosophie überhaupt verholten. Goethe sagt später einmal, wenn er eine Seite im »Kant« lese, so wirke das auf ihn »wie das Betreten eines hellbeleuchteten Raumes«.

Im letzten Jahrzehnt der Lebenszeit Kants, in den Jahren von 1794 bis 1804, gelangte die Auffassung seines Werkes und ihr zufolge die Auswirkung seiner Philosophie in eine bestimmte Richtung. Das geschah durch die Arbeit von jüngeren Denkern, von Fichte, Schelling, Hegel. Deren Philosophie gestaltete sich auf dem Grunde der Philosophie Kants – oder besser, mit Hilfe des Abstoßes von ihr – zu dem aus, was in der landläufigen Geschichtsdarstellung unter dem Titel »Deutscher Idealismus« bekannt ist. In dieser Philosophie wurde Kant zwar mit allen Ehren übersprungen, aber nicht überwunden. Das konnte schon deshalb nicht gelingen, weil die eigentliche Grundstellung Kants nicht angegriffen, sondern nur verlassen wurde; sie wurde nicht einmal verlassen, weil sie gar nicht eingenommen war – sie wurde nur umgangen. Kants Werk blieb wie eine uneroberte Festung im Rücken der neuen Front ste-

hen, welche Front schon ein Menschenalter später trotz ihres Ungestüms oder gerade deshalb ins Leere stieß, d. h. nicht imstande war, eine wahrhaft schöpferische Gegnerschaft entstehen zu lassen. Es schien, als sei mit dem deutschen Idealismus die Philosophie überhaupt am Ende angekommen und den Wissenschaften endgültig und ausschließlich die Verwaltung des Wissens anvertraut. Um die Mitte des 19. Jahrhunderts aber erhob sich der Ruf »Zurück zu Kant«. Diese Rückkehr zu Kant entsprang einer neuen geschichtlichen geistigen Lage; zugleich war die Rückkehr zu Kant durch die Abkehr vom deutschen Idealismus bestimmt. Jene geistige Lage um die Mitte des 19. Jahrhunderts hat ein wesentliches Kennzeichen in der ausgeprägten Herrschaft einer besonderen Gestaltung der Wissenschaften; man bezeichnet sie mit dem Schlagwort »Positivismus«. Das ist ein Wissen, dessen Wahrheitsanspruch seine ersten und letzten Maßstäbe in dem hat, was man »Tatsachen« nennt. Über Tatsachen – meint man – läßt sich nicht streiten; sie sind der oberste Gerichtshof für die Entscheidungen über Wahrheit und Unwahrheit. Was in den Naturwissenschaften durch Experimente bewiesen und was in den historischen Geisteswissenschaften durch Handschriften und Texte belegt ist, ist wahr. Dies will hier sagen: Es ist das einzige wissenschaftlich ausweisbare Wahre.

Die Rückkehr zu Kant war von der Absicht geleitet, bei Kant die philosophische Begründung und Rechtfertigung für die positivistische Auffassung der Wissenschaft zu finden. Sie war aber zugleich eine wissenschaftliche Abkehr vom deutschen Idealismus, eine Abkehr, die sich selbst als Abkehr von der Metaphysik verstand. Diese neue Hinkehr zu Kant nahm daher dessen Philosophie als Zertrümmerung der Metaphysik. Man nannte diese Rückbewegung zu Kant, im Unterschied zu den Anhängern Kants zu dessen Lebzeiten, den ehemaligen Kantianern, »Neukantianismus«. Wenn wir aus unserer heutigen Stellung diese Rückbewegung zu Kant überblicken, muß es sogleich fraglich werden, ob sie die auch vom deutschen Idealismus le-

diglich umgängene und übersprungene Grundstellung von Kant zurückgewinnen, ja überhaupt finden konnte. Das war und ist in der Tat nicht der Fall. Gleichwohl bleiben dieser philosophischen Bewegung, dem Neukantianismus, innerhalb der Geistesgeschichte der zweiten Hälfte des 19. Jahrhunderts unleugbare Verdienste. Es sind deren vor allem drei:

1. Durch die – wenngleich einseitige – Erneuerung der Philosophie Kants wurde der Positivismus vor einem völligen Abgleiten in die Tatsachenvergötterung bewahrt. 2. Kants Philosophie selbst wurde durch sorgfältige Auslegung und Bearbeitung der Schriften in ihrem ganzen Umfang bekannt gemacht. 3. Die allgemeine Erforschung der Geschichte der Philosophie, insbesondere auch der antiken, wurde am Leitfaden der Philosophie Kants auf einer höheren Ebene der Fragestellung gehalten.

All das ist freilich wenig genug, wenn wir die eigentliche Aufgabe der Philosophie als Maßstab anlegen, was zunächst auch wieder nicht viel bedeutet, solange es nur eine Gegenforderung bleibt, statt eine Gegenleistung zu sein.

Inzwischen sehen wir Kants Philosophie in einem weiteren Blickfeld als der Neukantianismus. Kants geschichtliche Stellung innerhalb der abendländischen Metaphysik ist deutlicher geworden. Aber dies bedeutet zunächst nur eine verbesserte historische Kenntnisaufnahme im üblichen Sinne, nicht die Auseinandersetzung mit der von ihm erstmals eroberten Grundstellung. Hier muß es wahr gemacht werden, was er voraussagte: »Man wird meine Bücher einst neu studieren und gelten lassen«. Wenn es so weit ist, dann gibt es keinen Kantianismus mehr; denn jeder bloße »-ismus« ist ein Mißverständnis und der Tod der Geschichte. Kants »Kritik der reinen Vernunft« gehört zu jenen Werken der Philosophie, die, solange es überhaupt auf dieser Erde Philosophie gibt, jeden Tag von neuem unerschöpflich werden. Es ist eines jener Werke, die über jeden künftigen Versuch, der sie »überwindet«, indem er sie nur übergeht, das Urteil schon gesprochen haben.

## § 15. Der Titel von Kants Hauptwerk

Wir versuchen hier, uns mit der Frage »Was ist ein Ding?« Kants Werk zu stellen, und zwar als Lernende.

Allerdings ist zunächst völlig dunkel, was ein Werk des Titels »Kritik der reinen Vernunft« mit unserer Frage »Was ist ein Ding?« zu tun haben soll. Wie es damit steht, werden wir nur so wahrhaft erfahren, daß wir uns auf das Werk einlassen, also durch die nachfolgende Auslegung. Um jedoch nicht alles allzulange im völligen Dunkel zu lassen, versuchen wir eine vordeutende Erläuterung. Wir versuchen, mitten in diesem Werk Fuß zu fassen, um sogleich in die Bewegung unserer Frage zu kommen. Vorher soll eine vordeutende Aufklärung darüber gegeben werden, inwiefern unsere Frage mit diesem Werk zunächst zusammenhängt – abgesehen davon, ob wir Kants Grundstellung übernehmen oder nicht, wieweit wir sie verwandeln oder nicht. Wir geben diese Aufklärung auf dem Wege einer Erläuterung des Titels. Sie ist so angelegt, daß wir uns an der Stelle von Kants Werk, bei der die Auslegung beginnt, sogleich zurechtfinden, ohne zunächst die vorausgehenden Stücke des Werkes zu kennen.

»Kritik der reinen Vernunft« – was »Kritik« und »kritisieren« heißt, weiß jeder; »Vernunft« – was ein vernünftiger Mensch oder ein »vernünftiger« Vorschlag ist, versteht auch jedermann; und was »rein« bedeutet im Unterschied zu unrein (unreines Wasser z. B.), ist auch klar. »Kritik der reinen Vernunft« – gleichwohl können wir uns bei diesem Titel nichts Rechtes denken. Vor allem müßte man bei einer Kritik erwarten, daß etwas Unbefriedigendes, Ungenügendes, also Negatives zurückgewiesen werde, daß so etwas wie eine unreine Vernunft kritisiert werde. Was die »Kritik der reinen Vernunft« vollends mit der Frage nach dem Ding zu tun haben soll, ist ganz unerfindlich. Und doch dürfen wir mit allem Recht behaupten: Dieser Titel bringt nichts anderes zum Ausdruck als die Frage nach dem Ding – aber als Frage. Sie ist, wie wir wis-

sen, eine geschichtliche. Der Titel meint diese Geschichte in einem entscheidenden Abschnitt ihrer Bewegung. Der Titel meint die Dingfrage und ist ein durch und durch geschichtlicher Titel. Von außen gesehen besagt dies: Kant, der sich über sein Werk durchaus im klaren war, hat ihm einen Titel gegeben, der aus der Zeitlage gefordert wurde und zugleich über sie hinausführte. Welche Geschichte der Frage nach dem Ding kommt in diesem Titel zum Ausdruck?

### § 16. Die Kategorien als Weisen der Ausgesagtheit

Wir erinnern uns an den Anfang der Wesensbestimmung des Dinges. Sie vollzieht sich am Leitfaden der Aussage. Die einfache Aussage ist als Satz ein Sagen, worin etwas von etwas ausgesagt wird, z. B. »Das Haus ist rot«. Hier wird »rot« dem Haus zu-gesagt; das, wovon gesagt wird, das *ὑποκείμενον*, ist die Unterlage. Daher wird im Zu-sagen etwas gleichsam von oben her auf das Unterliegende herunter gesagt; »von oben herab auf etwas herunter« heißt griechisch *κατά*; Sagen heißt *φάναι*, das Sagen, *φάσις*. Die einfache Aussage ist eine *κατάφασις*, ein *λέγειν τι κατά τινος*.

⊕ Auf ein Ding kann verschiedenes heruntergesagt, über es ausgesagt werden. »Das Haus ist rot«; »das Haus ist hoch«; »das Haus ist kleiner« (als jenes daneben); »das Haus ist am Bach«; »das Haus ist aus dem 18. Jahrhundert«.

Am Leitfaden dieser verschiedenen Aussagen können wir verfolgen, wie das Ding selbst jeweils bestimmt ist. Dabei achten wir jetzt nicht auf dieses besondere Ding im Beispiel – das Haus –, sondern auf jenes, was in jeder derartigen Aussage jegliches derartige Ding im allgemeinen kennzeichnet – die Dingheit. »Rot«, das sagt in einer bestimmten Hinsicht, nämlich bezüglich der Farbe, wie das Ding beschaffen ist. Auf das Allgemeine hin gesehen, wird dem Ding eine Beschaffenheit, Qualität, zugesagt. In der Zusage »groß« wird Größe, Ausdeh-

nung, ausgesagt (Quantität); in dem »kleiner als« wird zugesagt, was das Haus ist im Verhältnis zu einem anderen (Relation); »am Bach«: der Ort; »aus dem 18. Jahrhundert«: die Zeit.

Beschaffenheit, Ausgedehntheit, Verhältnis, Ort, Zeit sind Bestimmungen, die im allgemeinen vom Ding gesagt werden. Diese Bestimmungen nennen die Hinsichten, in denen die Dinge sich uns zeigen, wenn wir sie in der Aussage ansprechen und besprechen, die Blickbahnen, in denen wir die Dinge erblicken, auf denen sie sich uns zeigen. Sofern sie aber immer auf das Ding heruntergesagt werden, ist auch das Ding im allgemeinen und immer schon mitgesagt als das schon An-wende. Was so im allgemeinen von jedem Ding als Ding gesagt wird, dieses »auf das Ding Herabgesagte«, worin sich seine Dingheit und Allgemeinheit bestimmt, nannten die Griechen *κατηγορία* (*κατα-ἀγορεύειν*). Das so Zugesagte meint aber nichts anderes als das Beschaffensein, Ausgedehntsein, Im-Verhältnis-sein, Dortsein, Jetztsein des Dinges als eines Seienden. In den Kategorien werden die allgemeinsten Bestimmungen des Seins eines Seienden gesagt. Dingheit des Dinges heißt: das Sein des Dinges als eines Seienden. Wir können uns diesen jetzt herausgestellten Tatbestand nicht oft und eindringlich genug vor Augen führen – daß nämlich diejenigen Bestimmungen, die das Sein eines Seienden, also des Dinges selbst, ausmachen, ihren Namen haben von Aussagen über das Ding. Dieser Name für die Seinsbestimmungen ist nicht eine beliebige Bezeichnung, sondern: In dieser Benennung der Seinsbestimmungen als Weisen der Ausgesagtheit liegt eine einzigartige Auslegung des Seins. Daß seitdem im abendländischen Denken die Bestimmungen des Seins »Kategorien« heißen, ist der schärfste Ausdruck für das, was wir bereits heraushoben: daß der Bau des Dinges mit dem Bau der Aussage zusammenhängt. Wenn sich früher und heute noch die schulmäßige Lehre vom Sein des Seienden, die »Ontologie«, als eigentliches Ziel setzt, eine »Kategorienlehre« aufzustellen, so spricht darin die anfängliche

Auslegung des Seins des Seienden, d. h. der Dingheit des Dinges von der Aussage her.

### § 17. Λόγος – ratio – Vernunft

Die Aussage ist eine Art von λέγειν – etwas als etwas ansprechen. Darin liegt: etwas als etwas nehmen. Etwas für etwas halten und ausgeben, heißt lateinisch: reor, ratio; daher wird ratio die Übersetzung von λόγος. Das einfache Aussagen gibt zugleich die Grundform, in der wir über die Dinge etwas meinen und denken. Die Grundform des Denkens und somit das Denken ist der Leitfaden für die Bestimmung der Dingheit des Dinges. Die Kategorien bestimmen allgemein das Sein des Seienden. Nach dem Sein des Seienden fragen, was und wie überhaupt das Seiende ist, gilt als die Aufgabe der Philosophie in erster Linie; so fragen, ist erstrangige, erste und eigentliche Philosophie, πρώτη φιλοσοφία, prima philosophia.

Wesentlich bleibt: Das Denken als einfaches Aussagen, der λόγος, die ratio, ist der Leitfaden für die Bestimmung des Seins des Seienden, d. h. für die Dingheit des Dinges. »Leitfaden« meint hier: Die Weisen der Ausgesagtheit lenken den Blick bei der Bestimmung der Anwesenheit, d. h. des Seins des Seienden.

Λόγος und ratio werden im Deutschen mit Vernunft übersetzt. Darin erscheint für uns gleichsam erstmalig ein Zusammenhang zwischen der Frage nach dem Ding auf der einen Seite und nach der »Vernunft« (»Kritik der reinen Vernunft«) auf der anderen Seite. Aber wie es im Verlauf der abendländischen Metaphysik zu einer »Kritik der reinen Vernunft« kommt, und was dies heißt, ist damit noch nicht gezeigt. Wir versuchen es jetzt in wenigen groben Zügen.

### § 18. Die neuzeitliche mathematische Naturwissenschaft und die Entstehung einer Kritik der reinen Vernunft

Wir hörten bereits, daß für die Wesensbestimmung des Dinges – außer dem Anfang bei den Griechen – das Heraufkommen der neuzeitlichen Naturwissenschaft entscheidend wurde. Der diesem Ereignis zugrunde liegende Wandel des Daseins veränderte den Charakter des neuzeitlichen Denkens und damit der Metaphysik und bereitete die Notwendigkeit einer Kritik der reinen Vernunft vor. Daher ist es aus mehrfachen Gründen notwendig, daß wir uns vom Charakter der neuzeitlichen Naturwissenschaft eine bestimmtere Vorstellung verschaffen. Dabei müssen wir darauf verzichten, auf besondere Fragen einzugehen. Wir können hier nicht einmal die Hauptabschnitte ihrer Geschichte verfolgen. Viele und die meisten Tatsachen dieser Geschichte sind bekannt, und dennoch ist unser Wissen von die innersten treibenden Zusammenhänge dieses Geschehens noch sehr dürftig und dunkel. Nur dieses eine ist ganz deutlich, daß der Wandel der Wissenschaft sich vollzog auf dem Grunde einer Jahrhunderte dauernden Auseinandersetzung über die Grundbegriffe und Grundsätze des Denkens, d. h. über die Grundstellung zu den Dingen und zum Seienden überhaupt. Eine solche Auseinandersetzung konnte nur durchgeführt werden bei einer vollkommenen Beherrschung der Überlieferung der mittelalterlichen Naturlehren sowohl wie der antiken; sie verlangte eine ungewöhnliche Weite und Sicherheit des begrifflichen Denkens und schließlich eine Beherrschung der neuen Erfahrungen und Verfahrensweisen. All das hatte nur Voraussetzung eine einzigartige Leidenschaft des Verlangens nach einem maßgebenden Wissen, die ihresgleichen nur bei den Griechen findet, ein Wissen, das zu allererst und ständig die eignen Voraussetzungen in Frage stellt und so auf den Grund zu bringen sucht. Das Aushalten in der Fragwürdigkeit erscheint als der einzige menschliche Weg, um die Dinge in ihrer Unerschöpflichkeit, d. h. Unverfälschtheit zu bewahren.

Der Wandel der Wissenschaft wird immer nur durch diese selbst vollzogen. Aber sie selbst gründet dabei auf einem zweifachen Grunde: 1. auf der Arbeitserfahrung, d. h. auf der Richtung und Art der Beherrschung und Verwendung des Seienden; 2. auf der Metaphysik, d. h. auf dem Entwurf des Grundwissens vom Sein, auf dem das Seiende wissenschaftsmäßig sich aufbaut. Arbeitserfahrung und Seinsentwurf sind dabei wechselseitig aufeinander bezogen und treffen sich immer in einem Grundzug der Haltung und des Daseins.

Wir versuchen jetzt im groben diesen Grundzug der neuzeitlichen Wissenseinstellung ans Licht zu heben. Dieses aber in der Absicht, die neuzeitliche Metaphysik zu verstehen und in eins damit die Möglichkeit und Notwendigkeit von so etwas wie Kants »Kritik der reinen Vernunft«.

#### a) Kennzeichnung der neuzeitlichen Naturwissenschaft gegenüber der antiken und mittelalterlichen

Man pflegt die neuzeitliche Wissenschaft im Unterschied zu der des Mittelalters gern so zu kennzeichnen, daß man sagt, jene ging und geht von den Tatsachen aus, diese von allgemeinen spekulativen Sätzen und Begriffen. Das ist in gewisser Weise richtig. Aber es ist ebenso unbestreitbar, daß auch die mittelalterliche und die antike Wissenschaft die Tatsachen beobachteten, wie es unbestreitbar ist, daß auch die neuzeitliche Wissenschaft mit allgemeinen Sätzen und Begriffen arbeitet. Das ging so weit, daß auf Galilei, einen der Mitbegründer der neuzeitlichen Wissenschaft, der Vorwurf zurückfiel, den er und seine Anhänger der scholastischen Wissenschaft machten. Sie sagten, diese sei »abstrakt«, d. h. sie bewege sich in allgemeinen Sätzen und Prinzipien. Allein dasselbe, nur in einem verschärften und bewußteren Sinne, traf auf Galilei zu. Der Gegensatz der alten und der neuen Wissenseinstellung kann daher nicht so festgelegt werden, daß man sagt: hier Begriffe und Lehrsätze und hier Tatsachen. Auf jeder

Seite, der der alten und der neuen Wissenschaft, handelt es sich jeweils um beides, um Tatsachen und Begriffe; das Entscheidende ist aber die Art und Weise, wie die Tatsachen begriffen und wie die Begriffe angesetzt wurden.

Die Größe und Überlegenheit der Naturwissenschaft im 16. und 17. Jahrhundert beruht darauf, daß jene Forscher alle Philosophen waren; sie begriffen, daß es keine bloßen Tatsachen gibt, sondern daß eine Tatsache nur ist, was sie ist, im Lichte des begründenden Begriffes und je nach der Reichweite solcher Begründung. Das Kennzeichen des Positivismus, darin wir seit Jahrzehnten und heute mehr denn je stehen, ist dagegen, daß er meint, mit Tatsachen oder anderen und neuen Tatsachen auszukommen, während Begriffe lediglich Notbehelfe seien, die man irgendwie benötigt, mit denen man sich aber nicht allzuweit einlassen soll – denn dies wäre Philosophie. Das Komische oder, richtiger gesagt, das Tragische an der gegenwärtigen Wissenseinstellung ist fürs erste noch dieses, daß man meint, man könne den Positivismus durch Positivismus überwinden. Allerdings herrscht diese Haltung nur dort, wo die durchschnittliche und nachträgliche Arbeit gemacht wird. Dort, wo die eigentliche, aufschließende Forschung geschieht, ist die Lage nicht anders als vor 300 Jahren; auch jene Zeit hatte ihren Stumpfsein, so wie umgekehrt die heute führenden Köpfe der Atomphysik, Niels Bohr und Heisenberg, durch und durch philosophisch denken und nur deshalb neue Fragestellungen schaffen und vor allem in der Fragwürdigkeit aushalten.

Wenn man also versucht, die neuzeitliche Wissenschaft gegenüber der mittelalterlichen dadurch zu kennzeichnen, daß man sie als Tatsachenwissenschaft ausgibt, dann bleibt dies grundsätzlich unzureichend. Man sieht ferner den Unterschied zwischen der alten und neuen Wissenschaft oft darin, daß diese experimentiert und ihre Erkenntnisse »experimentell« beweist. Aber das Experiment, der Versuch, durch eine bestimmte Anordnung von Dingen und Vorkommnissen Auskünfte über das Verhalten der Dinge zu gewinnen, ist der Antike und dem Mit-

telalter auch bekannt. Diese Art der Erfahrung liegt jedem handwerklichen und werkzeuglichen Umgang mit den Dingen zugrunde. Auch hier ist es nicht das Experiment als solches, im weiten Sinne der prüfenden Beobachtung, sondern wiederum die Art und Weise, wie der Versuch angelegt und in welcher Absicht er unternommen wird, worin er gründet. Es ist zu vermuten, daß die Art des Experiments zusammenhängt mit der Art der begrifflichen Bestimmung der Tatsachen und der Art der Ansetzung der Begriffe, d. h. mit der Art des Vorgriffs auf die Dinge.

Neben den beiden stets genannten Kennzeichnungen der neuzeitlichen Wissenschaft – sie sei Tatsachenwissenschaft und experimentelle Forschung – trifft man meistens noch eine dritte an. Sie betont, die neue Wissenschaft sei rechnende und messende Forschung. Das ist richtig; nur gilt es auch von der antiken Wissenschaft; auch sie arbeitete mit Maß und Zahl. Die Frage ist wiederum die, in welcher Weise und in welchem Sinne die Rechnungen und Messungen angesetzt und durchgeführt werden, welche Tragweite sie für die Bestimmung der Gegenstände selbst haben.

Mit den genannten drei Charakterisierungen der neuzeitlichen Wissenschaft – sie sei Tatsachenwissenschaft, sie sei experimentelle und messende Wissenschaft – treffen wir nicht den Grundzug der neuen Wissenseinstellung. Der Grundzug muß in jenem bestehen, was die Grundbewegung der Wissenschaft als solcher gleichursprünglich maßgebend durcherrscht: Es ist der Arbeitsumgang mit den Dingen und der metaphysische Entwurf der Dingheit der Dinge. Wie sollen wir diesen Grundzug fassen?

Wir bringen diesen gesuchten Grundcharakter der neuzeitlichen Wissenseinstellung auf einen Titel, wenn wir sagen: Der neue Wissensanspruch ist der *mathematische*. Von Kant stammt der oft angeführte, aber noch wenig begriffene Satz: »Ich behaupte aber, daß in jeder besonderen Naturlehre nur so viel *eigentliche* Wissenschaft angetroffen werden könne, als

darin *Mathematik* anzutreffen ist.« (Vorrede zu »Metaphysische Anfangsgründe der Naturwissenschaft«).

Die entscheidende Frage lautet: Was heißt hier »Mathematik« und »mathematisch«? Es scheint, daß wir die Antwort auf diese Frage nur aus der Mathematik selbst schöpfen können. Das ist ein Irrtum; denn die Mathematik ist selbst nur eine bestimmte Ausformung des Mathematischen.

Daß die Mathematik in praktischer und lehrmäßiger Hinsicht heute zur naturwissenschaftlichen Fakultät gerechnet wird, hat seine geschichtlichen Gründe, ist aber wesensmäßig nicht notwendig. Früher gehörte die Mathematik zu den *septem artes liberales*. Die Mathematik ist so wenig eine Naturwissenschaft, wie die »Philosophie« eine Geisteswissenschaft ist. Die Philosophie gehört dem Wesen nach so wenig in die philosophische Fakultät wie die Mathematik in die naturwissenschaftliche. Daß man Philosophie und Mathematik jetzt in dieser Weise unterbringt, das scheint nur ein Schönheitsfehler oder ein Versehen im Vorlesungsverzeichnis zu sein. Vielleicht ist es aber auch etwas ganz Anderes – und es gibt Leute, die sich über solche Sachen sogar ihre Gedanken machen –, nämlich ein Zeichen dafür, daß es eine gegründete und geklärte Einheit der Wissenschaften nicht mehr gibt, daß diese Einheit keine Not und keine Frage mehr ist.

#### b) Das Mathematische, μάθησις

Wie ist es mit dem »Mathematischen«, wenn es nicht aus der Mathematik erklärt werden kann? Bei solchen Fragen tun wir gut, uns an das Wort zu halten. Zwar findet sich dort, wo dies Wort steht, nicht immer auch die Sache. Aber bei den Griechen, von denen das Wort stammt, dürfen wir diese Voraussetzung ohne Gefahr machen. Das »Mathematische« kommt der Wortprägung nach vom griechischen τὰ μαθηματα, das *Lernbare* und daher zugleich das *Lehrbare*; πανθάνειν heißt lernen, μάθησις die Lehre, und zwar in dem doppelten Sinne: Lehre als in die

Lehre gehen und lernen, und Lehre als das, was gelehrt wird. Lehren und Lernen ist hier in einem weiten und zugleich wesentlichen Sinne gemeint, nicht in dem späteren engen, abgegriffenen der Schule und des Gelehrten. Doch diese Abhebung genügt nicht, um den eigentlichen Sinn des »Mathematischen« zu fassen. Hierzu ist notwendig, nachzusehen, in welchen weiteren Zusammenhang die Griechen das Mathematische einrücken und wogegen sie es unterscheiden.

Was das »Mathematische« eigentlich ist, erfahren wir, wenn wir nachsehen, *wohin* die Griechen das Mathematische einordnen und *wogegen* sie es innerhalb dieser Ordnung abgrenzen. Die Griechen führen das Mathematische, τὰ μαθήματα, in eins mit folgenden Bestimmungen auf:

54. 1. τὰ φυσικά – die Dinge, sofern sie von sich aus aufgehen und hervorkommen; 2. τὰ ποιούμενα – die Dinge, sofern sie durch Menschenhand, handwerklich, hergestellt sind und als solche dastehen; 3. τὰ χρήματα – die Dinge, sofern sie im Gebrauch und damit zur ständigen Verfügung stehen – das können entweder φυσικά, Steine und dergl., oder ποιούμενα, eigens erst Verfertigtes sein; 4. τὰ πράγματα – die Dinge, sofern sie überhaupt solche sind, womit wir zu tun haben, sei es, daß wir sie bearbeiten, verwenden, umgestalten *oder* nur betrachten und durchforschen – πράγματα, auf πράξις bezogen, πράξις hier ganz weit genommen, weder in dem engen Sinne der praktischen Anwendung (vgl. χρῆσθαι) noch im Sinne der πράξις als Handlung im Sinne der sittlichen Handlung; πράξις ist alles Tun und Betreiben und Aushalten, was auch die ποίησις einschließt; und schließlich 5. τὰ μαθήματα. Nach der bisherigen durchlaufenden Kennzeichnung der vier erstgenannten müssen wir auch hier bei den μαθήματα sagen: die Dinge, insofern sie . . .; die Frage ist: inwiefern?

In jedem Falle ersehen wir das eine: Das Mathematische betrifft die Dinge, und zwar in einer bestimmten Hinsicht. Wir bewegen uns mit der Frage nach dem Mathematischen in unserer Leitfrage »Was ist ein Ding?« In welcher Hinsicht sind die

Dinge genommen, wenn sie mathematisch angesehen und angesprochen werden?

Wir sind längst gewohnt, beim Mathematischen an die Zahlen zu denken. Das Mathematische und die Zahlen stehen offensichtlich in einem Zusammenhang. Die Frage bleibt nur: Besteht dieser Zusammenhang, weil das Mathematische etwas Zahlenhaftes ist oder weil umgekehrt das Zahlenhafte etwas Mathematisches ist? Das zweite ist der Fall. Sofern aber die Zahlen dergestalt mit dem Mathematischen in Zusammenhang stehen, bleibt zu fragen: Warum gelten gerade die Zahlen als Mathematisches? Was ist das Mathematische selbst, daß dergleichen wie Zahlen als Mathematisches begriffen werden muß und vorwiegend als das Mathematische vorgeführt wird? Μάθησις heißt das Lernen; μαθήματα das Lernbare. Nach dem Gesagten sind also mit dieser Benennung die Dinge gemeint, sofern sie lernbar sind. Lernen – das ist eine Art des Aufnehmens und Aneignens. Aber nicht jedes Nehmen ist ein Lernen. Wir können ein Ding nehmen, z. B. einen Stein, ihn mitnehmen und in eine Gesteinssammlung legen; und so Pflanzen; im Kochbuch steht: man »nehme«, d. h. man verwende. Nehmen besagt: in irgendeiner Weise von einem Ding Besitz ergreifen und darüber verfügen. Welche Art von Nehmen zeigt nun das Lernen? Μαθήματα – Dinge, sofern wir sie lernen. Aber wir können strenggenommen ein Ding nicht lernen, z. B. eine Waffe; lernen können wir nur den Gebrauch des Dinges. Das Lernen ist demnach ein Nehmen und Aneignen, wobei der Gebrauch angeeignet wird. Solche Aneignung geschieht durch das Gebrauchen selbst. Wir nennen es Übung. Das Üben ist aber wieder nur eine Art des Lernens. Nicht jedes Lernen ist ein Üben. Aber was ist nun das Wesen des Lernens im eigentlichen Sinne der μάθησις? Warum ist Lernen ein Nehmen? Was an den Dingen wird genommen, und wie wird es genommen?

Betrachten wir noch einmal das Üben als eine Art des Lernens. In der Übung nehmen wir den Gebrauch der Waffe, d. h. die Art und Weise des Umgangs mit ihr, in unseren Besitz. Wir

beherrschen die Art des Umgangs mit der Waffe. Das will sagen: Unsere Weise des Vorgehens und Umgehens stellt sich auf das ein, was die Waffe selbst verlangt; »Waffe« meint nicht dieses einzelne Gewehr mit dieser bestimmten Nummer, sondern etwa das Modell 98. In der Übung lernen wir aber nicht nur Laden und Druckpunkt Nehmen und Zielen, nicht nur die Handfertigkeit, sondern in all dem lernen wir zugleich und erst das Ding kennen. Das Lernen ist immer auch ein Kennenlernen. Beim Lernen gibt es Richtungen des Lernens, Lernen der Verwendung, Lernen des Kennens. Das Kennenlernen hat wieder verschiedene Stufen. Wir lernen das bestimmte einzelne Gewehr kennen, lernen, was ein Gewehr dieses Modells ist, was überhaupt ein Gewehr im allgemeinen ist. Beim Üben, das ein Lernen des Gebrauchs ist, bleibt aber das zugehörige Kennenlernen innerhalb einer bestimmten Grenze. Das Ding kommt im allgemeinen zur Kenntnis, so weit, daß der Lernende ein rechter Schütze wird. An dem Ding, dem Gewehr, ist aber noch »mehr« kennenzulernen, also überhaupt zu lernen, z. B. die Gesetze der Ballistik, der Mechanik, der chemischen Wirkung bestimmter Stoffe. Ferner ist daran zu lernen, was eine Waffe ist, was dieses bestimmte Gebrauchsding ist. Aber was ist dabei noch viel zu lernen? Dies, welche Bewandnis es mit solch einem Ding überhaupt hat. Doch das brauchen wir beim Schießen, beim Gebrauch des Dinges nicht zu kennen. Gewiß nicht. Das schließt aber nicht aus, daß es zu einem solchen Ding gehört. Wenn es nämlich gilt, ein Ding, dessen Gebrauch wir einüben, überhaupt verfügbar zu machen, also herzustellen, muß der Herstellende zuvor kennengelernt haben, welche Bewandnis es überhaupt mit dem Ding hat. Es gibt bezüglich des Dinges noch ein ursprünglicheres Kennenlernen, solches, was zuvor gelernt sein muß, damit es überhaupt solche Modelle und entsprechende Stücke gibt, das Kennenlernen dessen, was überhaupt zu einer Schußwaffe gehört und was eine Waffe ist; das muß im voraus zur Kenntnis genommen, es muß gelernt und lehrbar sein. Dieses Kennenlernen ist der tragende Grund für

das Herstellen des Dinges, und das hergestellte Ding wiederum ist erst der ermöglichende Grund für die Übung und den Gebrauch. Was wir im Üben lernen, ist nur ein begrenzter Ausschnitt des Lernbaren am Ding. Das ursprüngliche Lernen ist jenes Nehmen, worin wir dieses, was je ein Ding überhaupt ist, in die Kenntnis nehmen, was eine Waffe ist, was ein Gebrauchsding ist. Aber das wissen wir doch eigentlich schon. Wenn wir dieses Gewehr oder auch ein bestimmtes Gewehrmodell kennenlernen, lernen wir nicht erst, was eine Waffe ist, sondern dies wissen wir schon vorher und müssen es wissen, sonst könnten wir das Gewehr überhaupt nicht als solches vernehmen. Indem wir im voraus wissen, was eine Waffe ist, und nur so, wird uns das vorgelegte Gesehene allererst *sichtbar* in dem, was es ist. Freilich kennen wir das, was eine Waffe ist, nur im allgemeinen, in einer unbestimmten Weise. Wenn wir dies uns *eigens* und in bestimmter Weise zur Kenntnis bringen, dann nehmen wir etwas in die Kenntnis, was wir eigentlich schon haben. Gerade dies »zur Kenntnis Nehmen« ist das eigentliche Wesen des Lernens, der μάθησις. Die μαθήματα, das sind die Dinge, sofern wir sie in die Kenntnis nehmen, als das in die Kenntnis nehmen, als was wir sie eigentlich im voraus schon kennen, den Körper als das Körperhafte, an der Pflanze das Pflanzliche, am Tier das Tierische, am Ding die Dingheit usw. Dieses eigentliche Lernen ist somit ein höchst merkwürdiges Nehmen, ein Nehmen, wobei der Nehmende nur solches nimmt, was er im Grunde schon hat. *Diesem* Lernen entspricht auch das Lehren. Lehren ist ein Geben, Darbieten; aber dargeboten wird im Lehren nicht das Lernbare, sondern gegeben wird nur die Anweisung an den Schüler, sich selbst das zu nehmen, was er schon hat. Wenn der Schüler nur etwas Dargebotenes übernimmt, lernt er nicht. Er kommt erst zum Lernen, wenn er das, was er nimmt, als das erfährt, was er selbst eigentlich schon hat. Erst dort ist wahrhaftes Lernen, wo das Nehmen dessen, was man schon hat, ein *Sichselbstgeben* ist und als ein solches erfahren wird. Lehren heißt daher nichts Anderes, als die Anderen ler-

nen lassen, d. h. sich gegenseitig zum Lernen bringen. Lernen ist schwerer als Lehren; denn nur wer wahrhaft lernen kann – und nur solange er es kann – der allein kann wahrhaft lehren. Der wahrhafte Lehrer unterscheidet sich vom Schüler nur dadurch, daß er besser lernen kann und eigentlicher lernen will. Bei allem Lehren lernt am meisten der Lehrer.

57 Dieses Lernen ist das schwerste: wirklich und bis zum Grunde das zur Kenntnis nehmen, was wir immer schon wissen. Solches Lernen, woran uns hier einzig gelegen ist, verlangt, sich ständig beim anscheinend Nächstliegenden aufzuhalten, z. B. bei der Frage, was ein Ding sei. Wir fragen unentwegt nur dieselbe, auf den Nutzen gesehen, offenkundige Nutzlosigkeit: was das Ding sei, was das Werkzeug sei, was der Mensch sei, was das Kunstwerk sei, was der Staat, was die Welt sei.

Es gab in Griechenland im Altertum einen berühmten Gelehrten, der überall herumreiste und Vorträge hielt. Man nannte solche Leute Sophisten. Als dieser berühmte Sophist einmal von einer Vortragsreise in Kleinasien nach Athen zurückkam, traf er dort auf der Straße den Sokrates. Dessen Gewohnheit war es, auf der Straße herumzustehen und mit den Leuten zu reden, z. B. mit einem Schuster darüber, was ein Schuh sei. Sokrates hatte kein anderes Thema als immer dieses: was die Dinge seien. »Stehst Du immer noch da«, sagte der angereiste Sophist überlegen zu Sokrates, »und sagst immer dasselbe über dasselbe?« »Ja«, antwortete Sokrates, »das tue ich; aber Du, der Du so besonders gescheit bist, Du sagst sicher niemals dasselbe über dasselbe.«

Die μαθηματα, das Mathematische, das ist jenes »an« den Dingen, was wir eigentlich schon kennen, was wir demnach nicht erst aus den Dingen herholen, sondern in gewisser Weise selbst schon mitbringen. Von hier aus können wir jetzt verstehen, warum z. B. die Zahl etwas Mathematisches ist. Wir sehen drei Stühle und sagen: Es sind drei. Was »drei« ist, das sagen uns nicht die drei Stühle, auch nicht drei Äpfel oder drei Katzen oder sonst irgend drei Dinge. Vielmehr können wir Dinge nur

als drei zählen, wenn wir schon die »drei« kennen. Indem wir also die Dreizahl als solche fassen, nehmen wir nur etwas ausdrücklich zur Kenntnis, was wir irgendwie schon haben. Dieses Zur-Kennntnis-nehmen ist das eigentliche Lernen. Die Zahl ist etwas im eigentlichen Sinne Lernbares, ein μάθημα, d. h. etwas Mathematisches. Um die Drei als solche, d. h. die Dreiheit, zu fassen, dazu helfen uns die Dinge nichts. Die Drei – was ist das eigentlich? Die Zahl, die in der natürlichen Zahlenreihe an dritter Stelle steht. An »dritter«! Die dritte Zahl ist es doch nur, weil es die Drei ist. Und »Stelle« – woher Stellen? Die Drei ist nicht die dritte Zahl, sondern die erste Zahl, nicht etwa die Eins. Wir haben z. B. vor uns einen Laib Brot und ein Messer, dieses eine und dazu das andere. Wenn wir sie zusammen nehmen, sagen wir: diese beiden, das eine und das andere, aber nicht: diese zwei, nicht  $1 + 1$ . Erst wenn zu Brot und Messer z. B. ein Becher kommt und wir das Gegebene zusammennehmen, sagen wir: alle; jetzt nehmen wir sie als Summe, d. h. als ein Zusammen und soundso Viele. Erst vom Dritten her wird das vormalige Eine das erste und das vormalige Andere das zweite, wird eins und zwei, wird aus dem »und« das »plus«, wird die Möglichkeit der Stellen und der Reihe. Was wir jetzt zur Kenntnis nehmen, schöpfen wir nicht aus irgendwelchen Dingen. Wir nehmen, was wir irgendwie schon selbst haben. 58 Es handelt sich um solches Lernbare, was als Mathematisches begriffen werden muß.

All dieses nehmen wir zur Kenntnis, lernen es ohne Rücksicht auf die Dinge. Weil dergleichen wie die Zahlen bei unserem gewöhnlichen Umgang mit den Dingen, beim Rechnen mit ihnen und somit beim Zählen am nächsten liegt von dem, was wir an den Dingen zur Kenntnis nehmen, ohne es aus ihnen zu schöpfen, deshalb sind die Zahlen das bekannteste Mathematische. Deshalb wird in der Folge dieses geläufigste Mathematische zum Mathematischen schlechthin. Aber das Wesen des Mathematischen liegt nicht in der Zahl als der reinen Begrenzung des reinen Wieviel, sondern umgekehrt: Weil die Zahl sol-

chen Wesens ist, gehört sie zu dem Lernbaren im Sinne der μάθησις.

Unser Ausdruck »das Mathematische« ist immer doppeldeutig; er meint erstens: das in der gekennzeichneten Weise und nur in ihr Lernbare, zweitens: die Weise des Lernens und Vorgehens selbst. Das Mathematische ist jenes Offenbare an den Dingen, darin wir uns immer schon bewegen, demgemäß wir sie überhaupt als Dinge und als solche Dinge erfahren. Das Mathematische ist jene Grundstellung zu den Dingen, in der wir die Dinge uns vornehmen auf das hin, als was sie uns schon gegeben sind, gegeben sein müssen und sollen. Das Mathematische ist deshalb die Grundvoraussetzung des Wissens von den Dingen.

Daher setzte Platon über den Eingang zu seiner Akademie den Spruch: Ἀγνομήτηςτος μηδὲς εἰσὶτω! »Keiner, der nicht das Mathematische begriffen hat, soll hier einen Zugang haben.« Dieser Spruch meint nicht so sehr und nicht zuerst, daß einer nur in einem Fach »Geometrie« ausgebildet sein müsse, sondern daß er begreife, die Grundbedingung für das rechte Wissenkönnen und Wissen sei das Wissen von den Grundvoraussetzungen alles Wissens und die von solchem Wissen getragene Haltung. Ein Wissen, das nicht wissensmäßig seinen Grund legt und dabei seine Grenze nimmt, ist kein Wissen, sondern nur ein Meinen. Das Mathematische, im ursprünglichen Sinne des Kennenlernens dessen, was man schon kennt, ist die Grundvoraussetzung der »akademischen« Arbeit. Dieser Spruch über der Akademie enthält somit nichts weiter als eine harte Arbeitsbedingung und eine klare Arbeitsbeschränkung. Beides hat zur Folge gehabt, daß wir heute noch, nach zweitausend Jahren, mit dieser akademischen Arbeit nicht fertig geworden sind und auch nie fertig werden, solange wir uns selbst ernst nehmen.

77 Diese kurze Besinnung auf das Wesen des Mathematischen wurde durch unsere Behauptung veranlaßt, der Grundzug der neuzeitlichen Wissenschaft sei das Mathematische. Das kann

nach dem Gesagten nicht heißen: In dieser Wissenschaft sei mit Mathematik gearbeitet worden, sondern es sei auf eine Weise gefragt worden, daß ihr zufolge erst die Mathematik im engeren Sinne ins Spiel treten mußte.

Es gilt daher, jetzt zu zeigen, daß und inwiefern der Grundzug des neuzeitlichen Denkens und Wissens im eigentlichen Sinne mathematisch ist. In solcher Absicht versuchen wir, einen wesentlichen Schritt der neuzeitlichen Wissenschaft in seinen Hauptzügen vorzuführen. Daran soll deutlich werden, worin das Mathematische besteht und wie es dabei sein Wesen entfaltet, sich aber auch in einer bestimmten Richtung verfestigt.

#### c) Der mathematische Charakter der neuzeitlichen Naturwissenschaft; Newtons erstes Bewegungsgesetz

Das neuzeitliche Denken ist nicht mit einem Schlage da. Die Ansätze regen sich im 15. Jahrhundert in der Spätscholastik. Das 16. Jahrhundert bringt ruckweise Vorstöße und ebensolche Rückfälle. Erst im 17. Jahrhundert vollziehen sich die entscheidenden Klärungen und Begründungen. Dieses ganze Geschehen findet seinen ersten systematischen und schöpferischen Abschluß durch den englischen Mathematiker und Physiker *Newton*, und zwar in dessen Hauptwerk, das betitelt ist: *Philosophiae naturalis principia mathematica*, 1686/87. In dem Titel meint »Philosophie« die allgemeine Wissenschaft (vgl. *philosophia experimentalis*); »principia« sind die Anfangsgründe, die anfänglichen, d. h. die *allerersten* Gründe. Es handelt sich in diesen Anfangsgründen keineswegs um eine Einleitung für Anfänger.

Das Werk war nicht nur ein Abschluß voraufgegangener Bemühungen, sondern zugleich die Grundlegung für die nachkommende Naturwissenschaft. Es hat ihre Entfaltung ebenso gefördert wie gehemmt. Wenn wir heute von der klassischen Physik sprechen, meinen wir die durch Newton gegründete Gestalt des Wissens, Fragens und Begründens. Wenn Kant von

»der« Wissenschaft spricht, meint er Newtons Physik. Fünf Jahre nach Erscheinen der »Kritik der reinen Vernunft«, gerade hundert Jahre nach Newtons »Anfangsgründen«, veröffentlicht Kant eine Schrift des Titels »Metaphysische Anfangsgründe der Naturwissenschaft«, 1786. Es ist – auf dem Grunde der in der »Kritik der reinen Vernunft« erreichten Stellung – ein bewußtes und ergänzendes Gegenstück zu Newtons Werk. Am Schluß der Vorrede seiner Schrift nimmt Kant ausdrücklich auf Newtons Werk Bezug. Das letzte Jahrzehnt seines Schaffens galt diesem Fragebezirk. (In den nächsten Monaten wird innerhalb der von der Preußischen Akademie der Wissenschaften besorgten Ausgabe der Werke Kants der erste Band dieses Nachlaßwerkes erstmals vollständig erscheinen.)

Indem wir auf Newtons Werk einen Blick werfen – mehr können wir hier nicht leisten – tun wir zugleich einen Vorblick auf Kants Wissenschaftsbegriff, zugleich aber einen Blick in die Grundvorstellungen, die auch in der heutigen Physik noch in Geltung sind, wenn auch nicht mehr ausschließlich.

Dem Werk ist ein kurzer Abschnitt vorausgeschickt, der überschrieben ist: *Definitiones*. Sie betreffen *quantitas materiae*, *quantitas motus*, die Kraft und vor allem die *vis centripeta*. Dann folgt noch ein *Scholium*, das die Reihe der berühmten Begriffsbestimmungen enthält über die absolute und relative Zeit, den absoluten und relativen Raum, über den absoluten und relativen Ort und schließlich über absolute und relative Bewegung. Dann folgt ein Abschnitt, der überschrieben ist: *Axiomata, sive leges motus*, »Grundsätze oder Gesetze der Bewegung«. Daran schließt sich der eigentliche Inhalt des Werkes; er ist auf drei Bücher verteilt. Die ersten beiden handeln von der Bewegung des Körpers, de *motu corporum*, das dritte vom Weltsystem, de *mundi systemate*.

Wir blicken hier lediglich auf den 1. Grundsatz, d. h. dasjenige Bewegungsgesetz, das Newton an die Spitze seines Werkes stellt. Es lautet: *Corpus omne perseverare in statu suo quiescendi vel movendi uniformiter in directum, nisi quatenus a vi-*

*ribus impressis cogitur statum illum mutare.* »Jeder Körper beharrt in seinem Zustand der Ruhe oder der gleichförmigen geradlinigen Bewegung, wenn er nicht und soweit er nicht von eingepägten Kräften gezwungen wird, jenen Zustand zu ändern.« Man nennt dieses Gesetz das Beharrungsgesetz (oder, weniger glücklich: *lex inertiae*, Trägheitsgesetz).

Die zweite Auflage des Werkes wurde noch zu Lebzeiten Newtons im Jahre 1713 von Cotes, dem damaligen Professor der Astronomie in Cambridge, herausgegeben und mit einer ausführlichen Vorrede versehen. Cotes schreibt darin über dieses Grundgesetz: *naturae lex est ab omnibus recepta philosophis*, »es ist ein von allen Forschern aufgenommenes Naturgesetz.«

Wer heute und seit langem die Physik studiert, macht sich kaum einen Gedanken über dieses Gesetz. Wir nennen es wie etwas Selbstverständliches, wenn wir es überhaupt noch nennen und davon etwas wissen, daß und inwiefern es ein Grundgesetz ist. Und doch war hundert Jahre, bevor Newton das Gesetz in dieser Form an die Spitze der Physik stellte, das Gesetz noch unbekannt. Newton hat es auch nicht selbst entdeckt, sondern schon Galilei, jedoch hat dieser es erst in seinen letzten Arbeiten angewandt, und es nicht einmal eigens ausgesprochen. Erst der Genueser Professor Baliani hat das gefundene Gesetz als allgemeines ausgesprochen; Descartes hat es dann in seine *Principia philosophiae* aufgenommen und metaphysisch zu begründen versucht; bei Leibniz spielt es die Rolle eines metaphysischen Gesetzes (vgl. Gerh. IV, 518, gegen Bayle).

Dieses Gesetz war bis ins 17. Jahrhundert hinein ganz und gar nicht selbstverständlich. Die anderthalb Jahrtausende zuvor war es nicht nur unbekannt, sondern die Natur und das Seiende überhaupt wurden in einer Weise erfahren, für die dieses Gesetz keinen Sinn gehabt hätte. In der Entdeckung dieses Gesetzes und in der Ansetzung desselben als Grundgesetz liegt eine Umwälzung, die zu den größten des menschlichen Denkens gehört und die der Wendung von der Ptolemäischen zur Kopernikanischen Vorstellung des Naturganzen erst einen Boden

gibt. Freilich hat das Beharrungsgesetz und seine Bestimmung schon seine Vorläufer im Altertum. Demokrit (5./4. Jahrhundert) bewegt sich in gewissen Grundzügen nach dieser Richtung. Inzwischen hat man auch festgestellt, daß das Zeitalter Galileis und dieser selbst teils mittelbar, teils unmittelbar von den Gedanken des Demokrit wußte. Aber wie es so geht mit dem früher Gedachten und bei älteren Philosophen schon Vorliegenden: Man sieht es erst dann, wenn man es selbst zuvor neu gedacht hat. Kant hat sich über diese Grundtatsache in der Geschichte des Geistes einmal sehr deutlich ausgesprochen, als ihm nach Erscheinen seines Hauptwerkes die Zeitgenossen vorrechneten, was er vorbringe, das habe »auch schon« Leibniz gesagt. Um Kant auf diesem Wege zu bekämpfen, gründete der Professor Eberhard in Halle (ein Anhänger der Wolff-Leibnizschen Schule) eine besondere Zeitschrift, das »Philosophische Magazin«. Die Kritik an Kant war so oberflächlich und anmaßend zugleich, daß sie bei dem gewöhnlichen Publikum viel Anklang fand. Als dieses Treiben zu bunt wurde, entschloß sich Kant zu »der ekelhaften Arbeit« einer Streitschrift mit dem Titel: »Über eine Entdeckung, nach der alle neue Kritik der reinen Vernunft durch eine ältere entbehrlich gemacht werden soll.« Die Schrift beginnt also:

»Herr Eberhard hat die Entdeckung gemacht, daß [...] »die Leibnizische Philosophie eben so wohl eine Vernunftkritik enthalte, als die neuerliche, wobei sie dennoch einen auf genaue Zergliederung der Erkenntnißvermögen gegründeten Dogmatismus einführe, mithin alles Wahre der letzteren, überdem aber noch mehr in einer gegründeten Erweiterung des Gebiets des Verstandes enthalte.« Wie es nun zugegangen sei, daß man diese Sachen in der Philosophie des großen Mannes und ihrer Tochter, der Wolffischen, nicht schon längst gesehen hat, erklärt er zwar nicht; allein wie viele für neu gehaltene Entdeckungen sehen jetzt nicht geschickte Ausleger ganz klar in den Alten, nachdem ihnen gezeigt worden, womach sie sehen sollen!«

So war es auch zu Zeiten Galileis: Nachdem die neuen Fragestellungen ergriffen waren, konnte man hinterher auch wieder den Demokrit lesen; nachdem man Demokrit mit Hilfe von Galilei verstand, konnte man diesem vorrechnen, daß er eigentlich nichts Neues berichte. Alle großen Einsichten und Entdeckungen werden nicht nur meistens von mehreren gleichzeitig gedacht, sie müssen auch immer wieder gedacht werden in jener einzigen Anstrengung, über dasselbe wahrhaft dasselbe zu sagen.

#### d) Abhebung der griechischen Naturerfahrung gegen die neuzeitliche

##### α) Die Naturerfahrung bei Aristoteles und Newton

Wie verhält sich das genannte Grundgesetz zur früheren Naturauffassung? Die im Abendland bis in das 17. Jahrhundert herrschende Vorstellung vom Naturganzen (»Welt«) war durch die Platonische und Aristotelische Philosophie bestimmt; insbesondere war das begrifflich-wissenschaftliche Denken durch die Grundvorstellungen, Grundbegriffe und Grundsätze geleitet, die Aristoteles in seinen Vorlesungen über die Physik und über das Himmelsgewölbe aufgestellt hatte und die in die mittelalterliche Scholastik übernommen worden waren.

Wir müssen daher kurz auf die Grundvorstellungen des Aristoteles eingehen, um die Tragweite der Umwälzung abschätzen zu können, die in dem ersten Newtonschen Gesetz ausgesprochen ist. Wir müssen uns dabei von einem Vorurteil freimachen, das z. T. gerade durch die scharfe Kritik der neuzeitlichen Wissenschaft an Aristoteles genährt wurde: als seien dessen Aufstellungen bloß erdachte Begriffe, denen jede Ausweisung an den Sachen selbst fehle. Das mochte von der spät-mittelalterlichen Scholastik gelten, die oft rein dialektisch in bodenlosen Begriffszergliederungen sich herumtrieb. Es gilt nicht von Aristoteles selbst. Dieser kämpft vielmehr zu seiner Zeit gerade dafür, daß das Denken und Fragen und Aussagen immer sei ein λέγειν ὁμολογούμενα τοῖς φαινόμενοις; de coelo Γ 7,

306 a 6: »das sagen, was dem entspricht, was sich am Seienden selbst zeigt«.

An derselben Stelle sagt Aristoteles ausdrücklich: τέλος δὲ τῆς μὲν ποιητικῆς ἐπιστήμης τὸ ἔργον, τῆς δὲ φυσικῆς τὸ φαινόμενον αἰεὶ κυρίως κατὰ τὴν αἰσθησιν. Wir hörten (S. 70 f.), daß die Griechen die Dinge kennzeichnen als φυσικά und ποιούμενα, als solches, was von ihm selbst her hervorkommt, und solches, was her-gestellt, gemacht wird. Entsprechend gibt es verschiedenes Wissen, ἐπιστήμη, solches um das von sich aus Hervorkommende und solches um das Hergestellte. Entsprechend ist das τέλος des Wissens, d. h. dasjenige, wobei dieses Wissen zum Ende kommt, wo es haltmacht, woran es sich eigentlich hält, verschieden. Demgemäß sagt jener Satz: »Das, wobei das herstellende Wissen haltmacht, woran es sich im vorhinein seinen Halt nimmt, ist das Werk als das Herzustellende; woran aber das Wissen um die »Natur« seinen Halt nimmt, ist τὸ φαινόμενον, das, was sich am Hervorkommenden zeigt; dieses hat immer die Herrschaft, die Maßgabe, und zwar für die Wahrnehmung, d. h. für das bloße Hin- und Aufnehmen« (im Unterschied zum Machen und Sich-zu-schaffen-machen an den Dingen). Was Aristoteles hier als Grundsatz des wissenschaftlichen Vorgehens ausspricht, unterscheidet sich in keiner Weise von den Grundsätzen der neuzeitlichen Wissenschaft. Newton schreibt (Principia, liber III, regulae IV): In philosophia experimentale propositiones ex phaenomenis per inductionem collectae non obstantibus contrariis hypothesibus pro veris aut accurate aut quamproxime haberi debent, donec alia occurrerint phaenomena, per quae aut accuratiores reddantur aut exceptionibus obnoxiae. »In der Erfahrungsforschung müssen die aus den Erscheinungen durch Zugehen darauf geschöpften Sätze entweder genau oder sehr angenähert für wahr gehalten werden, wenn nicht entgegengesetzte Voraussetzungen dagegen stehen, bis andere Erscheinungen entgegenkommen, durch die sie entweder genauer wiedergegeben oder Ausnahmen unterworfen werden können.«

Aber trotz dieser gleichen Grundhaltung im Vorgehen ist die Grundstellung bei Aristoteles von der Newtons wesentlich verschieden; denn was jeweils als Erscheinendes gleichsam festgenommen und wie es ausgelegt wird, ist hier und dort nicht das Gleiche.

### β) Die Lehre von der Bewegung bei Aristoteles

Übereinstimmend ist jedoch im voraus die Erfahrung, daß das Seiende im Sinne der weitgefaßten Natur – Erde, Himmel und Gestirne – in Bewegung und in Ruhe ist. Ruhe bedeutet nur eine ausgezeichnete Art von Bewegung. Es handelt sich dabei überall um Bewegung von Körpern. Aber wie Bewegung und wie Körper und wie das Verhältnis beider begriffen werden, liegt nicht fest und ist nicht selbstverständlich. Von der allgemeinen und unbestimmten Erfahrung, daß die Dinge sich verändern, entstehen und vergehen, also in Bewegung sind, bis zu einer Einsicht in das Wesen der Bewegung und in die Art ihrer Zugehörigkeit zu den Dingen ist ein weiter Weg. Die altgriechische Vorstellung von der Erde ist die von einer Scheibe, die vom Okeanos umflossen wird, so zwar, daß sich über dieses Ganze der Himmel wölbt und sich gleichmäßig um es herum dreht. Später, bei Platon und Aristoteles und Eudoxos, wird die Erde – aber jeweils verschieden – als Kugel vorgestellt, doch so, daß sie die Mitte von allem bleibt.

Wir beschränken uns auf die Darstellung der nachher weitum herrschend gewordenen Aristotelischen Auffassung, und auch diese sei nur so weit erwähnt, daß es ausreicht, um den Gegensatz sichtbar zu machen, der im ersten Axiom von Newton sich ausspricht.

Wir fragen zuerst allgemein: Welches ist nach Aristoteles das Wesen des Naturdinges? Antwort: τὰ φυσικά σώματα sind κατὰ φύσιν κινητὰ κατὰ τόπον. »Die zur »Natur« gehörigen und sie ausmachenden Körper sind, gemäß ihnen selbst, bewegbar hinsichtlich des Ortes.« Bewegung im allgemeinen ist μεταβολή, Umschlagen von etwas zu etwas. Bewegung in diesem weiten

Sinne ist z. B. das Erblassen und das Erröten; ein Umschlagen ist es aber auch, wenn ein Körper von einem Ort zum anderen übertragen wird. Dies Fortgetragenwerden, Beförderung, Umschlag heißt *φορά*. *Κίνησις κατὰ τόπον* hieß bei den Griechen das, was die eigentliche Bewegung des Newtonschen Körpers ausmacht. In dieser Bewegung liegt ein bestimmtes Verhältnis zum Ort. Die Bewegung der Körper ist aber *καθ'αυτά*, ihnen selbst gemäß; das will sagen: Wie ein Körper sich bewegt, d. h. wie er sich zum Ort verhält und zu welchem Ort er sich verhält – dies alles hat seinen Grund im Körper selbst. Grund heißt *ἀρχή*, und zwar in der doppelten Bedeutung: jenes, von wo etwas ausgeht, und was über das so davon Ausgehende herrscht. Der Körper ist *ἀρχή κινήσεως*. Was dergestalt *ἀρχή κινήσεως* ist, ist *φύσις*, die ursprüngliche Weise des Hervorgehens, die jetzt freilich auf reine Ortsbewegung beschränkt bleibt. Darin zeigt sich eine wesentliche Wandlung des Physisbegriffes. Der Körper bewegt sich nach seiner Natur. Ein sich bewegnender Körper, der selbst *ἀρχή κινήσεως* ist, ist ein Naturkörper. Der rein erdige Körper bewegt sich nach unten, der rein feurige Körper – jede auflodernde Flamme zeigt es – bewegt sich nach oben. Warum? Weil das Erdige seinen Ort unten hat und das Feurige seinen Ort oben. Jeder Körper hat *je nach seiner Art seinen Ort*, dem er auch zustrebt. Um die Erde liegt das Wasser, um dieses die Luft, um diese das Feuer – die vier Elemente. Wenn ein Körper sich an seinen Ort bewegt, ist die Bewegung ihm, d. h. der Natur gemäß, *κατὰ φύσιν*. Ein Stein fällt zur Erde hinab. Wird aber ein Stein, z. B. mit der Schleuder, nach oben geworfen, so ist diese Bewegung eigentlich gegen die Natur des Steins, *παρὰ φύσιν*. Alle naturwidrige Bewegung ist *βίαι*, gewaltsam.

Die Art der Bewegung und der Ort des Körpers bestimmen sich nach dessen Natur. Für alle Kennzeichnung und Abschätzung der Bewegungen ist die Erde die Mitte. Der Stein, der fällt, bewegt sich *ἐπὶ τὸ μέσον*, auf die Mitte zu; das Feuer, das aufsteigt, *ἀπὸ τοῦ μέσου*, von der Mitte weg. In beiden Fäl-

len ist die Bewegung eine *κίνησις εὐθεία*, eine gerade. Die Gestirne, der ganze Himmel aber bewegen sich *περὶ τὸ μέσον*, um die Mitte herum; *seine* Bewegung ist *κύκλος*. Kreisbewegung und Bewegung in der Geraden sind die einfachen Bewegungen, *ἀπλάι*; von beiden ist wieder die Kreisbewegung die erste, d. h. von höherem und somit von höchstem Rang. Denn *πρότερον τὸ τέλειον τοῦ ἀτελοῦς*, vorhergeht das Vollendete dem Unvollendeten. Zur Bewegung der Körper gehört deren Ort. In der Kreisbewegung hat der Körper seinen Ort in der Bewegung selbst, weshalb diese Bewegung auch die immerwährende, die eigentlich seiende ist, wogegen bei der geraden Bewegung der Ort je nur in einer Richtung und vom anderen Ort weg liegt und so, daß in diesem Ort die Bewegung zu ihrem Ende kommt. Außer diesen beiden Formen der einfachen Bewegung gibt es die aus beiden gemischte, *μικτή*. Die reinste Bewegung im Sinne der Ortsveränderung ist die Kreisbewegung; sie enthält gleichsam den Ort in ihr selbst. Ein Körper, der sich so bewegt, bewegt sich vollkommen; das gilt von allen Himmelskörpern. Demgegenüber ist die irdische Bewegung immer eine gerade oder gemischte oder aber gewaltsame, eine stets unvollkommene.

Zwischen der Bewegung der Himmelskörper und derjenigen der irdischen Körper besteht ein wesentlicher Unterschied. Die Bereiche der Bewegungen sind verschieden. Wie ein Körper sich bewegt, hängt ab von seiner Art und dem Ort, dem er zugehört. Das *Wo* bestimmt das *Wie* des Seins; denn Sein heißt *Anwesenheit*. Der Mond fällt nicht auf die Erde herunter, weil er sich im Kreis bewegt, d. h. sich vollkommen bewegt, ständig in der einfachsten Bewegung. Diese Kreisbewegung ist in sich vollständig unabhängig von etwas außer ihr, z. B. von der Erde als ihrer Mitte. Dagegen wird, um das vorgehend zu sagen, im neuzeitlichen Denken die Kreisbewegung nur so begriffen, daß für ihre Entstehung und Erhaltung ein vom Zentrum ausgehender fortdauernder Zug notwendig ist. Im Unterschied dazu liegt für Aristoteles die »Kraft«, *δύναμις*, das Vermögen zu seiner Be-

wegung, in der *Natur* des Körpers selbst. Die Art der Bewegung des Körpers und die Beziehung zu seinem Ort hängen von der *Natur* des Körpers ab; die Geschwindigkeit wird bei der natürlichen Bewegung um so größer, je näher der Körper seinem Ort kommt; d. h. Abnahme und Zunahme der Geschwindigkeit und Aufhören der Bewegung haben ihren Grund in der *Natur* des Körpers. Bei der widernatürlichen Bewegung, d. h. der gewaltsamen, liegt die Ursache der Bewegung in der berührenden Kraft; gemäß seiner Bewegung muß sich der Körper aber als gewaltsam bewegter von dieser Kraft entfernen, und da der Körper in sich für die gewaltsame Bewegung keinen Grund mitbringt, muß seine Bewegung notwendig langsamer werden und schließlich aufhören: πάντα γὰρ τοῦ βιαζομένου πορωτέρω γινόμενα βραδύτερον φέρεται (Περὶ οὐρανοῦ A 8, 277 b 6. τάχιστα φθείρομενα τὰ παρὰ φύσιν, ib. A 2, 269 b 9).

Das entspricht auch in gewisser Weise der gewöhnlichen Vorstellung: Die einem Körper erteilte Bewegung hält für eine gewisse Zeit an, um dann aufzuhören, in die Ruhe überzugehen. Daher muß nach den Ursachen für die Fortdauer oder das Andauern der Bewegung gesucht werden. Nach der Aristotelischen Auffassung liegt der Grund bei den natürlichen Bewegungen in der *Natur* des Körpers selbst, in seinem Wesen, d. h. seinem eigensten Sein. Dementsprechend lautet auch ein Satz der nachkommenden Scholastik: operari (agere) sequitur esse; »die Art der Bewegung erfolgt nach der Art des Seins«.

#### γ) Die Lehre von der Bewegung bei Newton

Wie verhält sich zu der geschilderten Aristotelischen Naturbetrachtung und Bewegungsauffassung die neuzeitliche, die in dem genannten I. Axiom durch Newton eine wesentliche Grundlegung erfahren hat? Wir versuchen, der Reihe nach einige Hauptunterschiede herauszuheben. Wir geben zu diesem Zweck dem Axiom eine verkürzte Fassung: Jeder sich selbst überlassene Körper bewegt sich geradlinig und gleichförmig. Corpus omne, quod a viribus impressis non cogitur, uniformiter

in directum movetur. Wir heben das Neuartige in acht Punkten heraus.

1. Newtons Axiom beginnt mit: »corpus omne«, »jeder Körper . . .«. Darin liegt: Der Unterschied zwischen irdischen Körpern und himmlischen Körpern ist hinfällig geworden. Der Kosmos zerfällt nicht mehr in zwei wohlgeschiedene Bereiche, den unterhalb der Gestirne und den Gestirnbereich selbst; die Naturkörper sind alle im Wesen gleichartig. Der obere Bereich ist kein höherer.

2. Dementsprechend ist auch der Vorrang der Kreisbewegung vor der geradlinigen Bewegung gefallen. Sofern aber jetzt umgekehrt die geradlinige Bewegung zur maßgebenden wird, führt das nicht mehr zu einer Scheidung der Körper und einer Verteilung in verschiedene Bereiche nach ihren Bewegungsweisen.

3. Demgemäß verschwindet auch die Auszeichnung von bestimmten Orten. Jeder Körper kann grundsätzlich an jedem Ort sein. Der Begriff des Ortes selbst wird ein anderer. Ort ist nicht mehr der Platz, an den der Körper seiner inneren Natur nach hingehört, sondern nur eine Lage, die sich jeweils »beziehungsweise«, in Beziehung auf beliebige andere Lagen, ergibt (vgl. S. 88 f., 5. und 7.). Φορά und Ortsveränderung im neuzeitlichen Sinne sind nicht das gleiche.

Bei der Begründung und Bestimmung der Bewegung wird nicht gefragt nach der Ursache für das Fortdauern der Bewegung und somit für ihr ständiges Entstehen, sondern umgekehrt: Bewegtheit ist vorausgesetzt, und gefragt wird nach den Ursachen der Änderung eines vorausgesetzten gleichförmig geradlinigen Bewegungszustandes. Für die gleichmäßig dauernde Bewegung des Mondes um die Erde ist nicht die Kreisförmigkeit der Bewegung der Grund, sondern diese Bewegung ist gerade umgekehrt dasjenige, wofür der Grund gesucht werden muß. Dem Beharrungsgesetz gemäß müßte der Mondkörper sich an jedem Punkt seiner Kreisbahn in gerader Linie, d. h. in der Tangente fortbewegen. Da er das nicht tut, erhebt sich –

auf Grund der Voraussetzung des Beharrungsgesetzes und aus ihm heraus – die Frage: Warum weicht er aus der Tangente ab? Warum bewegt er sich, griechisch gesprochen, im Kreis? Die Kreisbewegung ist jetzt nicht mehr der begründende Grund, sondern umgekehrt das einer Begründung gerade Bedürftige. (Wir wissen, daß Newton zu einer neuen Antwort kam, indem er jene Kraft, gemäß der die Körper fallen, als dieselbe ansetzte mit jener, welche die Himmelskörper in ihren Bahnen erhält, mit der Schwerkraft. Newton setzte die zentripetale Abweichung des Mondes aus der Tangente der Bahn während eines Zeitteilchens in Vergleich mit dem Fallraum eines Körpers an der Oberfläche der Erde während derselben Zeit; in diesem Schritt sehen wir unmittelbar die genannte Beseitigung des Unterschieds zwischen irdischen und himmlischen Bewegungen und entsprechend zwischen den Körpern.)

4. Die Bewegungen selbst werden nicht bestimmt gemäß verschiedenen Naturen, Vermögen und Kräften, den Elementen des Körpers, sondern umgekehrt: Das Wesen der Kraft bestimmt sich aus dem Grundgesetz der Bewegung. Dieses sagt: Jeder sich selbst überlassene Körper bewegt sich geradlinig-gleichförmig. Demgemäß ist eine Kraft dasjenige, dessen Aufprägung eine Abweichung aus der geradlinig-gleichförmigen Bewegung zur Folge hat. *Vis impressa est actio in corpus exercita, ad mutandum eius statum vel quiescendi vel movendi uniformiter in directum* (Principia, Def. IV). In eins mit dieser neuen Bestimmungsweise der Kraft ergibt sich zugleich eine solche für die Masse.

5. Entsprechend der Wandlung des Ortsbegriffes wird die Bewegung nur als Lageänderung und Lagebeziehung, als die Entfernung von Orten gesehen. Die Bestimmung der Bewegung wird demzufolge eine solche hinsichtlich der Abstände, Strecken des Meßbaren, des soundso Großen. Bewegung wird bestimmt nach Bewegungsgröße und ebenso die Masse als Gewicht.

6. Deshalb fällt auch der Unterschied zwischen natürlicher

und widernatürlicher, d. h. gewaltsamer Bewegung; die *βλα*, Gewalt, ist als Kraft nur ein Maß an Bewegungsänderung, ist der Art nach nicht mehr ausgezeichnet. Der Stoß z. B. ist nur eine besondere Form der *vis impressa* neben Druck und Zentripetalkraft.

7. Demzufolge wandelt sich der Begriff der Natur überhaupt. Natur ist nicht mehr das *innere* Prinzip, aus dem die Bewegung der Körper folgt, sondern Natur ist die Weise der Mannigfaltigkeit der wechselnden Lagebeziehungen der Körper, die Art, wie sie anwesend sind in Raum und Zeit, die selbst als Bereiche möglicher Stellenordnung und Ordnungsbestimmung in sich nirgends eine Auszeichnung haben.

8. Somit wird auch die Art des Befragens der Natur eine andere und in gewisser Hinsicht umgekehrte.

Wir können hier die volle Tragweite der Umwälzung der Naturbefragung nicht darstellen. Es sollte nur sichtbar werden, daß und wie in der Ansetzung des I. Grundsatzes der Bewegung alle wesentlichen Änderungen mitgesetzt sind. Diese Änderungen sind alle unter sich verklammert und gleichmäßig in der neuen Grundstellung gegründet, die im I. Grundsatz zum Ausdruck kommt und die wir die mathematische nennen.

#### e) Das Wesen des mathematischen Entwurfs (Galileis Fallversuch)

Für uns bleibt zunächst die einzige Frage die nach der Ansetzung des I. Grundsatzes, genauer die Frage, inwiefern darin das Mathematische zum Bestimmenden wird.

Wie steht es mit diesem Grundsatz? Er spricht von einem Körper, *corpus quod a viribus impressis non cogitur*, einem sich selbst überlassenen Körper. Wo finden wir ihn? Einen solchen Körper gibt es nicht. Es gibt auch kein Experiment, das jemals einen solchen Körper in die anschauliche Vorstellung bringen könnte. Nun soll doch die neuzeitliche Wissenschaft im Unterschied zu den bloß dialektischen Begriffsdichtungen der mittel-

alterlichen Scholastik und Wissenschaft auf Erfahrung gründen. Statt dessen steht ein solcher Grundsatz an der Spitze. Er spricht von einem Ding, das es nicht gibt. Er verlangt eine Grundvorstellung von den Dingen, die der gewöhnlichen widerspricht.

In einem solchen Anspruch beruht das Mathematische, d. h. die Ansetzung einer Bestimmung des Dinges, die nicht erfahrungsmäßig aus diesem selbst geschöpft ist und die gleichwohl aller Bestimmung der Dinge zugrunde liegt, sie ermöglicht und ihr erst den Raum schafft. Eine solche Grundauffassung der Dinge ist weder willkürlich noch selbstverständlich. Deshalb bedurfte es auch eines langen Kampfes, um sie zur Herrschaft zu bringen. Es bedurfte der Verwandlung der Art des Zuganges zu den Dingen in eins mit der Gewinnung einer neuen Denkart. Wir können die Geschichte dieses Kampfes genau verfolgen. Aus ihr sei lediglich ein Beispiel genannt. Nach der Aristotelischen Vorstellung bewegen sich die Körper je nach ihrer Natur, die schweren nach unten, die leichten nach oben. Wenn beide fallen, fallen schwere Körper schneller als leichte, da leichte das Bestreben haben, sich nach oben zu bewegen. Es wird eine entscheidende Erkenntnis, zu der Galilei gelangt, daß alle Körper gleich schnell fallen, und daß die Unterschiede der Fallzeiten nur vom Widerstand der Luft herkommen, nicht aus einer verschiedenen inneren Natur der Körper und nicht aus ihrer entsprechenden je eigenen Beziehung zu ihrem je eigenen Ort. Galilei hat zum Beleg seiner Behauptung am schiefen Turm zu Pisa, wo er Professor der Mathematik war, ein Experiment vorgenommen. Dabei kamen verschieden schwere Körper beim Herabfallen vom Turm zwar nicht schlechthin gleichzeitig an, aber mit geringen Zeitunterschieden; trotz dieser Unterschiede, also eigentlich gegen den Augenschein der Erfahrung, behauptete Galilei seinen Satz. Aber die Zeugen des Versuches wurden durch den Versuch erst recht stutzig über Galileis Behauptung, und beharrten um so hartnäckiger bei der alten Ansicht. Auf Grund dieses Versuches verschärfte sich die

Gegnerschaft gegenüber Galilei so sehr, daß er seine Professur aufgeben und Pisa verlassen mußte.

Galilei und seine Gegner haben beide dieselbe »Tatsache« gesehen; aber beide haben dieselbe Tatsache, dasselbe Geschehen sich verschieden sichtbar gemacht, verschieden ausgelegt. Was je für sie als die eigentliche Tatsache und Wahrheit erschien, war ein Verschiedenes. Beide haben sich bei derselben Erscheinung etwas gedacht, aber sie haben Verschiedenes gedacht, nicht im einzelnen, sondern grundsätzlich bezüglich des Wesens des Körpers und der Natur seiner Bewegung. Was Galilei bezüglich der Bewegung vorausdachte, war die Bestimmung, daß die Bewegung eines jeden Körpers eine gleichförmige und geradlinige sei, wenn jegliches Hindernis ausgeschlossen bleibe, sich aber auch gleichförmig ändere, wenn eine gleiche Kraft auf sie wirke. In seinen 1638 erschienenen *Discorsi* sagt Galilei: *Mobile super planum horizontale projectum mente concipio omni secluso impedimento, jam constat ex his, quae fusius alibi dicta sunt, illius motum aequabilem et perpetuum super ipso plano futurum esse, si planum in infinitum extendatur.* »Ich denke mir einen Körper auf eine horizontale Ebene geworfen und jedes Hindernis ausgeschlossen: so ergibt sich aus dem, was an anderer Stelle umständlich gesagt ist, daß die Bewegung des Körpers über diese Ebene gleichförmig und immerwährend sein würde, wenn die Ebene sich ins Unendliche ausdehnt.«

In diesem Satz, der als der Vorläufer des I. Grundsatzes von Newton gelten darf, kommt das, was wir suchen, ganz klar zum Ausdruck. Galilei sagt: *Mobile . . . mente concipio omni secluso impedimento* – »ich denke mir im Geiste ein sich völlig selbst überlassenes Bewegbares«. Dieses »Sich-im-Geiste-denken« ist jenes Sich-selbst-eine-Kennntnis-geben von einer Bestimmung über die Dinge. Es ist ein Vorgehen, das Platon einmal bezüglich der μάθησις in folgender Weise kennzeichnet: – ἀναλαβὼν αὐτὸς ἐξ αὐτοῦ τὴν ἐπιστήμην (Menon 85 d4) »heraufholend und hinauf – über das andere weg – nehmend die Erkenntnis selbst aus sich selbst«.

In diesem mente concipere wird im voraus solches zusammengegriffen, was einheitlich bestimmend sein soll für jede Körper als solchen, d. h. für die Körperhaftigkeit. Alle Körper sind gleich. Keine Bewegung ist ausgezeichnet. Jeder Ort ist jedem gleich; jeder Zeitpunkt jedem Zeitpunkt. Jede Kraft bestimmt sich nur nach dem, was sie an Bewegungsänderung – diese Bewegungsänderung als Ortswechsel verstanden – verursacht. Alle Bestimmungen über den Körper werden in einen Grundriß eingezeichnet, wonach der Naturvorgang nichts ist als die räumlich-zeitliche Bestimmung der Bewegung von Massenpunkten. Dieser Grundriß der Natur umgrenzt zugleich ihren Bereich als einen überall gleichmäßigen.

Wenn wir all das Gesagte in einen Blick zusammennehmen, sind wir imstande, das Wesen des Mathematischen schärfer zu fassen. Bisher blieb es bei der allgemeinen Charakteristik, es sei ein Zur-Kennntnis-nehmen, das, was es nimmt, aus sich selbst sich gibt, dabei sich solches gibt, was es schon hat. Wir fassen jetzt die vollere Wesensbestimmung des Mathematischen in einzelnen Punkten zusammen.

1. Das Mathematische ist, als mente concipere, ein über die Dinge gleichsam hinwegspringender Entwurf ihrer Dingheit. Der Entwurf eröffnet erst einen Spielraum, darin die Dinge, d. h. die Tatsachen, sich zeigen.

2. In diesem Entwurf wird dasjenige gesetzt, wofür die Dinge eigentlich gehalten werden, als was sie und wie sie im vorhinein gewürdigt werden sollen. Solches Würdigen und Dafürhalten heißt griechisch ἀξιόω. Die im Entwurf vorgreifen den Bestimmungen und Aussagen sind ἀξιώματα. Newton überschreibt daher den Abschnitt, darin er die Grundbestimmungen über die Dinge als bewegte ansetzt: Axiomata, sive leges motus. Der Entwurf ist axiomatisch. Sofern sich jedes Kennntnis und Erkenntnis in Sätzen ausspricht, ist die im mathematischen Entwurf genommene und gesetzte Erkenntnis eine solche, die die Dinge im vorhinein auf ihren Grund setzt. Die Axiome sind Grund-Sätze.

3. Der mathematische Entwurf ist als axiomatischer der Vorgriff in das Wesen der Dinge, der Körper; damit wird im Grundriß vorgezeichnet, wie jedes Ding und jede Beziehung jedes Dinges zu jedem Ding gebaut ist.

4. Dieser Grundriß gibt zugleich den Maßstab für die Ausgrenzung des Bereiches, der künftig alle Dinge solchen Wesens umschließt. Natur ist jetzt nicht mehr das, was als inneres Vermögen des Körpers diesem die Bewegungsform und seinen Ort bestimmt. Natur ist jetzt der im axiomatischen Entwurf umrissene Bereich des gleichmäßigen raumzeitlichen Bewegungszusammenhanges, in den eingefügt und verspannt die Körper allein Körper sein können.

5. Der so im Entwurf in seinem Grundriß axiomatisch bestimmte Bereich der Natur verlangt nun auch für die in ihm vorfindbaren Körper und Korpuskeln eine Zugangsart, die allein den axiomatisch vorbestimmten Gegenständen angemessen ist. Die Art der Befragung und erkenntnismäßigen Bestimmung der Natur wird jetzt nicht mehr durch überlieferte Meinungen und Begriffe geregelt. Die Körper haben keine verborgenen Eigenschaften und Kräfte und Vermögen. Die Naturkörper sind nur das, als was sie sich im Bereich des Entwurfs zeigen. Die Dinge zeigen sich jetzt nur in den Verhältnissen der Orte und Zeitpunkte und den Maßen der Masse und der wirkenden Kräfte. Wie sie sich zeigen, ist durch den Entwurf vorgezeichnet; er bestimmt deshalb auch die Weise des Hinnehmens und der Erkundung des sich Zeigenden, die Erfahrung, das experiri. Weil aber jetzt die Erkundung durch den Grundriß des Entwurfs vorbestimmt ist, kann das Befragen so angelegt werden, daß es im voraus Bedingungen setzt, auf welche die Natur so oder so antworten muß. Auf Grund des Mathematischen wird die experientia zum Experiment im neuzeitlichen Sinne. Die neuzeitliche Wissenschaft ist experimentierend auf Grund des mathematischen Entwurfs. Der experimentierende Umgang zu den Tatsachen ist eine notwendige Folge des vorherigen mathematischen Überspringens aller Tatsachen. Wo aber

dieses Überspringen im Entwurf aussetzt oder erlahmt, werden nur noch Tatsachen an sich gesammelt, entsteht der Positivismus.

6. Weil der Entwurf seinem Sinne nach eine Gleichmäßigkeit aller Körper nach Raum und Zeit und Bewegungsbeziehungen ansetzt, ermöglicht und fordert er zugleich als wesentliche Bestimmungsart der Dinge das durchgängig gleiche Maß, d. h. die zahlenmäßige Messung. Die Art des mathematischen Entwurfs des Newtonschen Körpers führt zur Ausbildung einer bestimmten »Mathematik« im engeren Sinne. Daß Mathematik jetzt ein wesentliches Bestimmungsmittel wurde, ist nicht der Grund für die neue Gestalt der neuzeitlichen Wissenschaft. Vielmehr gilt: Daß eine Mathematik, und zwar eine solche besonderen Schlages, ins Spiel kommen konnte und mußte, ist die Folge des mathematischen Entwurfs. Die Begründung der analytischen Geometrie durch Descartes, die Begründung der Fluxionsrechnung durch Newton, die gleichzeitige Begründung der Differentialrechnung durch Leibniz, all dieses Neue, dieses Mathematische im engeren Sinne, wurde erst möglich und vor allem notwendig auf dem Grunde des mathematischen Grundzugs des Denkens überhaupt.

Wir müßten freilich einem großen Irrtum verfallen, wollten wir meinen, mit der gegebenen Kennzeichnung der Umwendung von der alten zur neuen Naturwissenschaft und mit der verschärften Wesensumgrenzung des Mathematischen schon ein Bild von der wirklichen Wissenschaft selbst gewonnen zu haben.

Was wir anführen konnten, ist nur der Grundzug, in dessen Bahn erst der ganze Reichtum der Fragestellungen und Versuche, der Aufstellung von Gesetzen, der Aufschließung neuer Bezirke des Seienden sich entfaltet. Innerhalb dieser mathematischen Grundstellung bleiben die Fragen nach dem Wesen von Raum und Zeit, nach dem Wesen von Bewegung und Kraft, dem Wesen der Körper und der Materie offen. Diese Fragen bekommen jetzt erst eine neue Schärfe, z. B. die Frage, ob die

Bewegung mit der Bestimmung »Ortsveränderung« hinreichend gefaßt ist. Hinsichtlich des Begriffs der Kraft erhebt sich die Frage, ob es ausreicht, Kraft nur als von außen einwirkende Ursache vorzustellen. Mit Bezug auf den Grundsatz der Bewegung, das Beharrungsgesetz, stellt sich die Frage, ob er nicht einem noch allgemeineren unterzuordnen sei, dem Gesetz von der Erhaltung der Kraft, die ihrerseits jetzt hinsichtlich des *Verbrauches* und des *Aufwandes*, der *Arbeit* bestimmt wird – Titel für neue Grundvorstellungen, die nunmehr in die Naturbetrachtung eindringen und einen auffallenden Anklang an das Wirtschaftliche, an das »Rechnen« auf den Erfolg verraten. Dies alles vollzieht sich innerhalb und gemäß der mathematischen Grundhaltung. Fraglich bleibt dabei die nähere Bestimmung des Verhältnisses des Mathematischen im Sinne der Mathematik zur anschaulichen Erfahrung der gegebenen Dinge und zu diesen selbst. Solche Fragen sind bis zur Stunde offen. Sie werden in ihrer Fragwürdigkeit durch die Ergebnisse und Fortschritte der wissenschaftlichen Arbeit überdeckt. Eine dieser brennenden Fragen betrifft das Recht und die Grenzen des mathematischen Formalismus gegenüber der Forderung eines unmittelbaren Rückgangs auf die anschaulich gegebene Natur.

Wenn wir aus dem bisher Gesagten einiges begriffen haben, dann ist einzusehen, daß die genannte Frage nicht auf dem Wege eines Entweder-Oder entschieden werden kann, entweder Formalismus oder unmittelbar anschauliche Bestimmung der Dinge; denn Art und Richtung des mathematischen Entwurfs entscheiden mit über das mögliche Verhältnis zum anschaulich Erfahrbaren und umgekehrt. Hinter der Frage nach dem Verhältnis zwischen mathematischem Formalismus und Naturanschauung steht die grundsätzliche Frage nach dem Recht und den Grenzen des Mathematischen überhaupt innerhalb einer Grundstellung zum Seienden im Ganzen. Allein in dieser Hinsicht ist für uns die Erörterung des Mathematischen von Bedeutung geworden.

## f) Der metaphysische Sinn des Mathematischen

- 74 Um an unser Ziel zu kommen, genügt das bisher gewonnene Verständnis des Mathematischen noch nicht. Zwar werden wir es jetzt nicht mehr als eine Verallgemeinerung des Verfahrens einer bestimmten Disziplin der Mathematik auffassen, sondern diese als eine Ausformung von jenem. Aber jenes Mathematische muß seinerseits noch aus tiefer liegenden Gründen begriffen werden. Wir sagten, es sei ein Grundzug des neuzeitlichen Denkens. Jede Denkart ist aber immer nur der Vollzug und die Folge einer jeweiligen Art des geschichtlichen Daseins, der jeweiligen Grundstellung zum Sein überhaupt und zu der Weise, wie das Seiende als ein solches offenbar ist, d. h. zur Wahrheit.

Was wir als das Mathematische herausstellten, muß jetzt nach dieser Richtung eine Beleuchtung erfahren; denn nur so wird das sichtbar, was wir suchen: diejenige Gestaltung des neuzeitlichen metaphysischen Denkens, in deren Zug so etwas wie eine »Kritik der reinen Vernunft« entstehen konnte und mußte.

a) Die Grundsätze: neue Freiheit, Selbstbindung und Selbstbegründung

Wir fragen daher nach dem metaphysischen Sinn des Mathematischen, um so seine Bedeutung für die neuzeitliche Metaphysik zu ermessen. Wir gliedern diese Frage in zwei Teilfragen:

1. Welche neue Grundstellung des Daseins zeigt sich im Herkommen der Herrschaft des Mathematischen?
2. In welcher Weise treibt das Mathematische, seinem eigenen inneren Zug entsprechend, in eine Aufsteigerung zu einer metaphysischen Bestimmung des Daseins?

Wichtiger ist für uns die zweite Frage; die erste sei nur im knappen Umriss beantwortet.

Bis zu dem ausgeprägten Hervorkommen des Mathematischen als eines Grundzugs des Denkens galt als die maßgebende Wahrheit die der Kirche und des Glaubens. Die Ermittlung des eigentlichen Wissens um das Seiende geschah auf dem

Wege der Auslegung der Offenbarungsquellen, der Schrift und der kirchlichen Überlieferung. Was sonst an Erfahrungen gesammelt und an Kenntnissen gewonnen wurde, gliederte sich wie von selbst in diesen Rahmen ein. Denn es gab im Grunde kein weltliches Wissen. Das sogenannte natürliche, nicht offenbarungsmäßige Wissen hatte daher für sich und gar aus sich keine eingestaltete Form der Wißbarkeit und Begründung. Nicht dies also ist wissenschaftsgeschichtlich das Entscheidende, daß alle Wahrheit des natürlichen Wissens am übernatürlichen gemessen wurde, sondern daß das natürliche Wissen, unbeschadet jener Messung, aus sich zu keiner eigenständigen Begründung und Prägung gelangte. Denn die Übernahme der Aristotelischen Syllogistik kann nicht als solche gerechnet werden.

Im Wesen des Mathematischen als des gekennzeichneten Entwurfs liegt ein eigentümlicher Wille zur Neugestaltung und Selbstbegründung der Wissensform als solcher. Die Ablösung von der Offenbarung als der ersten Wahrheitsquelle und die Zurückweisung der Überlieferung als maßgebender Wissensvermittlung – all diese Verwerfungen sind nur negative Folgen des mathematischen Entwurfs. Wo der Wurf des mathematischen Entwurfs gewagt wird, stellt sich der Werfer dieses Wurfs auf einen Boden, der allererst im Entwurf erworben wird. Im mathematischen Entwurf liegt nicht nur eine Befreiung, sondern zugleich eine neue Erfahrung und Gestaltung der Freiheit selbst, d. h. der selbstübernommenen Bindung. Im mathematischen Entwurf vollzieht sich die Bindung an die in ihm selbst geforderten Grundsätze. Gemäß diesem inneren Zug, der Befreiung zu einer neuen Freiheit, drängt das Mathematische aus sich dazu, sein eigenes Wesen als Grund seiner selbst und somit allen Wissens zu legen.

Damit kommen wir zur zweiten Teilfrage: In welcher Weise treibt das Mathematische, seinem eigenen inneren Zug entsprechend, in eine Aufsteigerung zu einer metaphysischen Bestimmung des Daseins? Wir können der Frage auch die verkürzte Wendung geben: Welcher Art ist die Entstehung der neuzeit-

lichen Metaphysik aus dem Geiste des Mathematischen? Schon aus der Form dieser Frage wird ersichtlich: Die Mathematik konnte nicht dadurch zum Maßstab der Philosophie werden, daß mathematische Methoden nur passend verallgemeinert und dann auf die Philosophie übertragen wurden.

Vielmehr sind die neuzeitlichen Naturwissenschaften und die neuzeitliche Mathematik und die neuzeitliche Metaphysik aus derselben Wurzel des Mathematischen im weiteren Sinne entsprungen. Weil unter diesen dreien die Metaphysik am weitesten ausgreift – auf das Seiende im Ganzen – und weil sie zugleich am tiefsten greift – nach dem Sein des Seienden als solchen –, muß gerade die Metaphysik ihren mathematischen Grund und Boden bis auf den Felsgrund ausschachten.

76 Indem wir verfolgen, wie die neuzeitliche Philosophie von diesem in ihr selbst gelegten Grund aufwächst, begreifen wir die geschichtliche Möglichkeit und Notwendigkeit einer »Kritik der reinen Vernunft«. Noch mehr – wir werden verstehen lernen, warum dieses Werk die Gestalt hat, die es hat, und weshalb wir an *der* Stelle unsere Auslegung des Werkes ansetzen, an der wir einsetzen werden.

ß) Descartes: cogito sum; Ich als ausgezeichnetes subiectum  
Man setzt gewöhnlich den Beginn der neuzeitlichen Philosophie bei Descartes (1596-1650) an; er lebte eine Generation später als Galilei. Gegenüber den zuweilen auftauchenden Versuchen, die neuzeitliche Philosophie mit dem Meister Eckhart oder in der Zwischenzeit zwischen ihm und Descartes beginnen zu lassen, muß an der bisherigen Ansetzung festgehalten werden. Die Frage ist nur, wie man dabei Descartes' Philosophie selbst versteht. Daß die philosophische Ausgestaltung des mathematischen Grundzugs des neuzeitlichen Daseins sich maßgebend in Frankreich, England und Holland vollzieht, ist kein Zufall, sowenig wie die Tatsache, daß Leibniz die entscheidenden Anstöße von dort, insbesondere während seines Pariser Aufenthaltes 1672-1676, empfing. Nur weil er durch diese Welt

hindurch ging, ihre eigene Größe wahrhaft in großer Überlegenheit schätzte, war er imstande, den ersten Grund zu ihrer Überwindung zu legen.

Das übliche Bild von Descartes und seiner Philosophie ist folgendes: Im Mittelalter stand die Philosophie – wenn sie überhaupt für sich bestand – unter der ausschließlichen Herrschaft der Theologie und verfiel allmählich der bloßen Begriffszergliederung und Erörterung überlieferter Meinungen und Sätze; sie erstarrte in ein Schulwissen, das den Menschen nichts mehr anging und außerstande war, die Wirklichkeit im Ganzen zu durchleuchten. Da erschien Descartes und befreite die Philosophie aus dieser unwürdigen Lage. Descartes begann an allem zu zweifeln; aber dieser Zweifel stieß am Ende doch auf etwas, was nicht mehr bezweifelt werden konnte; denn indem der Zweifler zweifelt, kann er doch nicht daran zweifeln, daß er, der Zweifler, vorhanden ist und vorhanden sein muß, damit er überhaupt zweifeln kann. Indem ich zweifle, muß ich gerade zugestehen, daß »ich bin«; das »Ich« ist demnach das Unbezweifelbare. Indem so der Zweifler Descartes die Menschen in den Zweifel hineinzwang, führte er sie dazu, an sich selbst, an ihr »Ich« zu denken. So wurde das »Ich«, die menschliche Subjektivität, zum Mittelpunkt des Denkens erklärt. Von hier aus entsprang der Ichstandpunkt der neuen Zeit und ihr Subjektivismus. Die Philosophie selbst aber wurde so zu der Einsicht gebracht, daß am Anfang der Philosophie das Zweifeln stehen müsse, die Besinnung auf die Erkenntnis selbst und ihre Möglichkeit. Vor der Theorie über die Welt muß eine Theorie der Erkenntnis aufgestellt werden. Erkenntnistheorie ist fortan die Grundlage der Philosophie, und das macht sie zur modernen im Unterschied zur mittelalterlichen. Seitdem sind auch die Erneuerungsversuche der Scholastik bestrebt, in ihrem System die Erkenntnistheorie nachzuweisen oder sie doch nachzutragen, wo sie fehlt, um sie so für die moderne Zeit brauchbar zu machen. Entsprechend werden Platon und Aristoteles zu Erkenntnistheoretikern umgedeutet.

Diese Geschichte von Descartes, der kam und zweifelte und damit ein Subjektivist wurde und so die Erkenntnistheorie begründete, gibt zwar das übliche Bild; aber sie ist, wenn es hoch kommt, ein schlechter Roman – nur keine Geschichte, in der die Bewegung des Seins sichtbar wird.

Das Hauptwerk Descartes' trägt den Titel: *Meditationes de prima philosophia* (1641). *Prima philosophia*: das ist die *πρώτη φιλοσοφία* des Aristoteles, ist die Frage, was das Sein des Seienden sei, in der Gestalt der Frage nach der Dingheit der Dinge. *Meditationes de metaphysica* – nichts von Erkenntnistheorie. Für die Frage nach dem Sein des Seienden (für die Kategorien) bildet der Satz, die Aussage, den Leitfaden. (Über den eigentlichen metaphysikgeschichtlichen Grund des Vorrangs der *Gewißheit*, die erst die Übernahme und metaphysische Entfaltung des Mathematischen ermöglichte – das Christentum und die *Heilsgewißheit*, die Sicherung des Einzelnen als solchen –, soll hier nicht gehandelt werden.)

Die Lehre des Aristoteles wurde im Mittelalter in einer ganz bestimmten Weise aufgenommen. Dieser »mittelalterliche« Aristoteles erfuhr in der Zeit der Spätscholastik durch die spanischen Philosophenschulen, insbesondere den Jesuiten Suarez, eine umfassende Auslegung. Descartes erhält seine erste und grundlegende philosophische Ausbildung bei den Jesuiten in La Flèche. Im Titel seines Hauptwerkes kommt beides zum Ausdruck, die Auseinandersetzung mit dieser Überlieferung und der Wille, die Frage nach dem Sein des Seienden, nach der Dingheit des Dinges, nach der »Substanz«, erneut aufzunehmen.

Aber all dies geschieht inmitten einer Zeit, in der schon seit einem Jahrhundert das Mathematische als Grundzug des Denkens sich mehr und mehr herausrang und zur Klarheit drängte, in einer Zeit, die gemäß diesem freien Entwurf der Welt zu einem neuen Ansturm auf die Wirklichkeit aufbrach. Da ist nichts von Skeptizismus, nichts von Ichstandpunkt und Subjektivität – von allem nur das Gegenteil. Deshalb geht die Leiden-

schaft des neuen Denkens und Forschens dahin, die erst nur dunkle und ungeklärte und stoßweise vorbrechende und öfters sich selbst mißdeutende Grundhaltung in ihrem innersten Wesen zur Klarheit und Entfaltung zu bringen. Das bedeutet aber: Das Mathematische will sich selbst, im Sinne seiner eigenen inneren Forderung, begründen; es will sich selbst ausdrücklich als Maßstab *allen* Denkens herausstellen und die daraus entspringenden Regeln aufstellen. An dieser Arbeit der Besinnung auf das Mathematische in seiner grundsätzlichen Bedeutung ist Descartes wesentlich beteiligt. Diese Besinnung mußte, weil sie das Ganze des Seienden und des Wissens davon betraf, notwendig eine Besinnung auf die Metaphysik werden. Dieses gleichursprüngliche Vorgehen in der Richtung einer Grundlegung des Mathematischen und in der Richtung einer Besinnung auf die Metaphysik kennzeichnet in erster Linie seine philosophische Grundhaltung. Wir können dies noch eindeutig an Hand einer unvollendeten Frühschrift verfolgen, die erst ein halbes Jahrhundert nach dem Tode Descartes' im Druck erschien (1701). Die Schrift ist betitelt: *Regulae ad directionem ingenii*.

1. *Regulae* – Grund- und Leitsätze, in denen sich das Mathematische selbst seinem Wesen unterwirft; 2. *ad directionem ingenii* – eine Grundlegung des Mathematischen, damit es selbst im Ganzen das Richtmaß werde für den forschenden Geist. In der Nennung des Regelhaften sowohl wie im Hinblick auf die innere freie Bestimmung des Geistes kommt schon rein titelmäßig der mathematisch-metaphysische Grundzug zum Ausdruck. Descartes faßt hier auf dem Wege einer Besinnung auf das Wesen der Mathematik den Gedanken einer *scientia universalis*, der Wissenschaft, auf die als die Eine, Maßgebende alles hingewendet und eingerichtet ist. Descartes betont ausdrücklich, es handle sich dabei nicht um die *mathematica vulgaris*, sondern um die *mathesis universalis*.

Wir müssen hier darauf verzichten, den inneren Aufbau und den Hauptinhalt dieser unvollendeten Schrift darzustellen. In ihr wird der neuzeitliche Begriff der »Wissenschaft« geprägt.

Nur wer diese rücksichtslos nüchterne Schrift bis in ihre hintersten kältesten Winkel wirklich und lange durchdacht hat, bringt die Voraussetzung mit, eine Ahnung von dem zu bekommen, was in der neuzeitlichen Wissenschaft vor sich geht. Um eine Vorstellung von der Absicht und Haltung der Schrift zu vermitteln, seien aus den XXI Regeln nur drei genannt, und zwar die III., IV. und V. Aus ihnen springt der Grundzug des neuzeitlichen Denkens in die Augen.

**Regula III.** Circa objecta proposita, non quid alii senserint, vel quid ipsi suspicemur, sed quid clare et evidenter possumus intueri, vel certo deducere, quaerendum est; non aliter enim scientia acquiritur. »Im Umkreis der vorliegenden Gegenstände, mit Bezug auf sie, sind die Fragen zu erörtern, und zwar nicht, was andere gemeint haben oder was wir selbst vermuten, sondern was wir klar und einsichtig erschauen können oder in sicheren Schritten ableiten; nicht anders nämlich kommt es zur Wissenschaft.«

**Regula IV.** Necessaria est Methodus ad rerum veritatem investigandam.

»Notwendig ist das Verfahren, um der Wahrheit der Dinge auf die Spur zu kommen.«

Diese Regel meint nicht den Gemeinplatz, daß eine Wissenschaft auch ihre Methode haben muß, sondern die Regel will sagen, daß das Vorgehen, d. h. die Art, wie wir überhaupt hinter den Dingen her sind (*μέθοδος*), im vornhinein über das entscheidet, was wir an den Dingen an Wahrheit aufspüren.

Methode ist nicht ein Ausstattungsstück der Wissenschaft unter anderen, sondern der Grundbestand, aus dem sich allererst bestimmt, was Gegenstand werden kann und wie es Gegenstand wird.

**Regula V.** Tota methodus consistit in ordine et dispositione eorum ad quae mentis acies est convertenda, ut aliquam veritatem inveniamus. Atque hanc exacte servabimus, si propositiones involutas et obscuras ad simpliciores gradatim reducamus, et deinde ex omnium simplicissimarum intuitu ad aliarum om-

nium cognitionem per eosdem gradus ascendere tentemus. »Das Vorgehen im Ganzen besteht in der Ordnung und Verteilung dessen, worauf der Scharfblick des Geistes gerichtet sein muß, um irgendeine Wahrheit zu finden. Nun werden wir aber ein solches Vorgehen nur einhalten, wenn wir die eingewickelten und dunklen Sätze stufenweise auf die einfacheren zurückführen und dann versuchen, aus der Einsicht in die allereinfachsten Sätze zur Erkenntnis aller anderen durch dieselben Stufen hinaufzusteigen.«

Das Entscheidende bleibt die Art und Weise, wie diese Besinnung auf das Mathematische sich auf die Auseinandersetzung mit der überlieferten Metaphysik (*prima philosophia*) auswirkte und wie sich, von da ausgehend, das weitere Schicksal und die Gestalt der neuzeitlichen Philosophie bestimmte.

Zum Wesen des Mathematischen als Entwurf gehört das Axiomatische, die Ansetzung von Grundsätzen, auf denen alles Weitere in einsichtiger Folge gründet. Wenn das Mathematische im Sinne einer *mathesis universalis* das gesamte Wissen begründen und gestalten soll, dann bedarf es der Aufstellung unsgezeichneter Axiome.

Sie müssen 1. die schlechthin ersten sein, in sich, aus sich einsichtig, evidens, d. h. schlechthin gewiß. Diese Gewißheit entscheidet mit über ihre Wahrheit. 2. Die obersten Axiome müssen als die schlechthin mathematischen über das Seiende im Ganzen zum voraus festmachen, was seiend ist und was Sein heißt, von wo aus und wie sich die Dingheit der Dinge bestimmt. Nach der Überlieferung geschieht dies am Leitfaden des Satzes. Aber bisher wurde der Satz nur als solches genommen, was sich gleichsam von selbst so darbot. Der einfache Satz über die einfach vorliegenden Dinge enthält und behält das, was die Dinge sind. Der Satz ist wie die Dinge auch vorhanden, der vorhandene Behälter des Seins.

Allein, für die schlechthin mathematische Grundstellung kann es keine vorgegebenen Dinge geben. Der Satz kann kein beliebiger sein. Der Satz muß selbst – und gerade er – auf sei-

nen Grund gestellt sein. Er muß ein Grundsatz, *der* Grundsatz schlechthin sein. Es gilt, daher einen solchen Grundsatz alles Setzens zu finden, d. h. einen Satz, in dem das, worüber er etwas sagt, das *subiectum* (ὑποκειµενον), nicht anderswoher nur aufgenommen wird. Das Unterliegende muß sich als ein solches in diesem ursprünglichen Satz selbst erst ergeben und gesetzt werden. Nur so ist das *subiectum* ein *fundamentum absolutum*, ein rein aus dem Satz als solchem, dem Mathematischen als solchem Gesetztes, Grundlage, Basis und als solches *fundamentum absolutum* zugleich *inconcussum* und somit unbezweifelbar, schlechthin gewiß. Weil jetzt das Mathematische sich selbst als Prinzip alles Wissens ansetzt, muß alles bisherige Wissen notwendig in Frage gestellt werden, abgesehen davon, ob es haltbar ist oder nicht.

Descartes zweifelt nicht, weil er ein Skeptiker ist, sondern er muß zum Zweifler werden, weil er das Mathematische als absoluten Grund ansetzt und eine ihm entsprechende Unterlage für alles Wissen sucht. Es gilt jetzt nicht nur, ein Grundgesetz zu finden für den Bereich der Natur, sondern den allerersten und obersten Grundsatz für das Sein des Seienden überhaupt. Dieser schlechthin mathematische Grundsatz kann nichts vor sich haben und dulden, was ihm vorgegeben wäre. Wenn überhaupt etwas gegeben ist, dann nur der Satz überhaupt als *solcher*, d. h. das Setzen, die Position, im Sinne des aussagenden Denkens. Das Setzen, der Satz, hat nur sich selbst als das, was gesetzt werden kann. Erst wo das Denken sich selbst denkt, ist es schlechthin mathematisch, d. h. ein Zur-Kenntnis-nehmen dessen, was wir schon haben. Sofern das Denken und Setzen sich so auf sich selbst richtet, findet es Folgendes: *Worüber* auch immer und in welchem Sinne ausgesagt werden mag, jederzeit ist dieses Aussagen und Denken ein »ich denke«. Denken ist immer als »ich denke« *ego cogito*. Darin liegt: Ich bin, *sum*; *cogito*, *sum* – ist die unmittelbar in dem Satz als solchem liegende oberste Gewißheit. Im »ich setze« ist das »ich« als das Setzende mit- und vorgesetzt als das schon Vorliegende, als das

Seiende. Sein von Seiendem bestimmt sich aus dem »ich bin« als der Gewißheit des Setzens.

Die Formel, die der Satz zuweilen hat: »*cogito ergo sum*«, legt das Mißverständnis nahe, als handle es sich hier um eine Schlußfolgerung. Das trifft nicht zu und kann auch nicht so sein; denn dieser Schluß müßte als Obersatz haben: *id quod cogitat, est*; als Untersatz: *cogito*; als Schluß: *ergo sum*. Aber was im Obersatz steht, wäre nur eine formale Verallgemeinerung dessen, was in dem Satz liegt: *cogito – sum*. Descartes selbst betont, es läge kein Schluß vor. Das *sum* ist nicht eine Folge aus dem Denken, sondern umgekehrt der Grund dafür, das *fundamentum*. Im Wesen des Setzens liegt der Satz: Ich setze; das ist ein Satz, der sich nicht auf Vorgegebenes richtet, sondern nur sich selbst das gibt, was in ihm liegt. In ihm liegt: *Ich* setze; ich bin es, der setzt und denkt. Dieser Satz hat das Eigentümliche, daß er das, worüber er aussagt, das *subiectum*, allererst setzt. Was er setzt, das ist in diesem Fall das »Ich«; das Ich ist das *subiectum* des allerersten Grundsatzes. Das Ich ist daher ein ausgezeichnetes Zugrundeliegendes – ὑποκειµενον, *subiectum* –, das *subiectum* des Setzens schlechthin. Daher kommt es, daß seitdem das Ich vorzugsweise als das *subiectum*, als »Subjekt« angesprochen wird. Der Charakter des *ego* als des ausgezeichneten immer schon Vorliegenden bleibt unbeachtet. Statt dessen bestimmt sich die Subjektivität des Subjekts aus der Ichheit des »ich denke«. Daß das »Ich« zu der Kennzeichnung dessen kommt, was für das Vorstellen das eigentliche im Vorhinein schon Vorliegende (das »Objektive« im heutigen Sinne) ist, das liegt nicht an irgendeinem Ichstandpunkt oder an einem subjektivistischen Zweifel, sondern an der wesentlichen Vorherrschaft und bestimmt gerichteten Radikalisierung des Mathematischen und Axiomatischen.

Dieses auf Grund des Mathematischen zum ausgezeichneten *subiectum* erhobene Ich ist seinem Sinne nach ganz und gar nichts »Subjektives« von der Art einer zufälligen Eigenschaft gerade dieses besonderen Menschen. Dieses im »ich denke« aus-

gezeichnete »Subjekt«, das Ich, gilt erst dann als subjektivistisch, wenn sein Wesen nicht mehr begriffen, d. h. aus seiner seinsmäßigen Herkunft entfaltet wird.

Bis zu Descartes galt als »Subjekt« jedes für sich vorhandene Ding; jetzt aber wird das »Ich« zum ausgezeichneten Subjekt, zu demjenigen, mit Bezug auf welches die übrigen Dinge erst als solche sich bestimmen. Weil sie – mathematisch – ihre Dingheit erst durch den begründenden Bezug zum obersten Grundsatz und dessen »Subjekt« (Ich) erhalten, sind sie wesenhaft solches, was als ein anderes in Beziehung zum »Subjekt« steht, ihm entgegenliegt als obiectum. Die Dinge selbst werden zu »Objekten«.

Das Wort obiectum macht jetzt einen entsprechenden Bedeutungswandel durch; denn bis dahin bezeichnete obiectum das im bloßen Sichvorstellen Entgegengeworfene: Ich stelle mir einen goldenen Berg vor. Dieses so Vorgestellte – ein obiectum in der Sprache des Mittelalters – ist nach dem heutigen Sprachgebrauch etwas bloß »Subjektives«; denn ein »goldner Berg« existiert nicht »objektiv« im Sinne des gewandelten Sprachgebrauches. Diese Umkehrung der Bedeutungen der Worte subiectum und obiectum ist keine bloße Angelegenheit des Sprachgebrauches; es ist ein grundstürzender Wandel des Daseins, d. h. der Lichtung des Seins des Seienden, auf Grund der Herrschaft des Mathematischen. Es ist eine dem gewöhnlichen Auge notwendig verborgene Wegstrecke der eigentlichen Geschichte, die immer die der Offenbarkeit des Seins – oder gar nichts ist.

γ) Vernunft als oberster Grund; Ichsatz, Widerspruchssatz  
Das Ich, als »ich denke«, ist der Grund, auf den fortan alle Gewißheit und Wahrheit gelegt wird. Das Denken aber, die Aussage, der Logos, ist zugleich der Leitfaden für die Bestimmungen des Seins, die Kategorien. Diese werden am Leitfaden des »ich denke«, im Blick auf das Ich gefunden. Das Ich wird so, kraft dieser grundlegenden Bedeutung für die Begründung des gesamten Wissens, die betonte und wesentliche Bestimmung

des Menschen. Dieser wurde bis dahin und auch fernerhin als animal rationale, als vernünftiges Lebewesen begriffen. Mit der eigentümlichen Betonung des Ich, d. h. mit dem »Ich denke«, rückt nun die Bestimmung des Vernünftigen und der Vernunft in einen ausgezeichneten Vorrang. Denn das Denken ist der Grundakt der Vernunft. Diese, die Vernunft, wird jetzt mit dem »cogito sum« ausdrücklich und gemäß ihrer eigenen Forderung als erster Grund alles Wissens und als Leitfaden aller Bestimmung der Dinge überhaupt gesetzt.

Schon bei Aristoteles war die Aussage, der λόγος, der Leitfaden für die Bestimmung der Kategorien, d. h. des Seins des Seienden. Indes war der Ort des Leitfadens – die menschliche Vernunft, die Vernunft überhaupt – nicht als Subjektivität des Subjekts ausgezeichnet. Jetzt aber ist die Vernunft, als das »ich denke«, eigens im obersten Grundsatz als Leitfaden und Gerichtshof aller Seinsbestimmung angesetzt. Der oberste Grundsatz ist der Ichsatz: cogito – sum. Er ist das Grundaxiom allen Wissens, aber er ist nicht das einzige Grundaxiom, und das einfach deshalb, weil in dem Ichsatz selbst noch ein anderer beschlossen liegt und mit diesem und somit mit jedem Satz gesetzt ist. Indem wir sagen: »cogito – sum«, sagen wir das aus, was im subiectum (ego) liegt. Die Aussage muß als solche, soll sie Aussage sein, immer das setzen, was im subiectum liegt. Das, was im Prädikat gesetzt und gesprochen ist, darf und kann nicht gegen das Subjekt sprechen; die κατάφασις muß immer so sein, daß sie die ἀντίφασις vermeidet, d. h. das Sagen im Sinne des Dagegensprechens, des Widerspruchs. Im Satz als Satz, und demgemäß im obersten Grundsatz als Ichsatz, ist gleichursprünglich der Satz vom zu vermeidenden Widerspruch (kurz: Satz vom Widerspruch) als gültig mitgesetzt.

Indem das Mathematische als der axiomatische Entwurf sich selbst als maßgebendes Prinzip des Wissens setzt, wird das Setzen, das Denken als »ich denke«, der Ichsatz, angesetzt. »Ich denke« heißt: Ich vermeide den Widerspruch, ich folge dem Widerspruchssatz.

Der Ichsatz und der Widerspruchssatz entspringen aus dem Wesen des Denkens selbst, so, daß bloß auf das Wesen des »ich denke« und das, was in ihm und nur in ihm liegt, gesehen wird. Das »ich denke« ist die Vernunft, ist ihr Grundakt. Was lediglich aus dem »ich denke« geschöpft ist, ist bloß aus der Vernunft selbst gewonnen. Die Vernunft ist, so gefaßt, rein sie selbst, ist reine Vernunft.

Die gemäß dem mathematischen Grundzug des Denkens bloß aus der Vernunft entspringenden Grundsätze werden die Grundsätze des eigentlichen Wissens, d. h. der Philosophie in erster Linie, der Metaphysik. Die Grundsätze aus bloßer Vernunft sind die Axiome der reinen Vernunft. Die reine Vernunft, der so verstandene λόγος, der Satz in dieser Gestalt, wird Leitfaden und Richtmaß der Metaphysik, d. h. der Gerichtshof für die Bestimmung des Seins des Seienden, der Dingheit der Dinge. Die Frage nach dem Ding ist jetzt in der reinen Vernunft verankert, d. h. in der mathematischen Entfaltung ihrer Grundsätze.

In dem Titel »reine Vernunft« liegt der λόγος des Aristoteles und im »rein« insbesondere eine bestimmte Ausformung des Mathematischen.

### § 19. Geschichte der Dingfrage; Zusammenfassung

Der erste Abschnitt der Geschichte der Dingfrage ist gekennzeichnet durch den Wechselbezug von Ding und Aussage (λόγος), an deren Leitfaden die allgemeinen Seinsbestimmungen (Kategorien) gewonnen werden. Der zweite Abschnitt faßt die Aussage, den Satz als Grundsatz, mathematisch und stellt demgemäß die Grundsätze heraus, die im Wesen des Denkens, des Satzes als solchem, liegen: den Ichsatz und den Widerspruchssatz. Dazu kam in der Folge noch bei Leibniz der Satz vom Grund, der im Wesen eines Satzes als eines Grundsatzes auch schon mit gesetzt ist. Diese Sätze entspringen aus bloßer Ver-

nunft, rein aus ihr, ohne Zuhilfenahme des Bezugs auf Vorgegebenes. Sie sind ein reines Sich-selbst-geben dessen, was das Denken in seinem Wesen schon in sich hat.

Jetzt bleibt uns noch, den dritten Abschnitt in der Geschichte der Dingfrage zu kennzeichnen, d. h. zu zeigen, wie es von der Dingbestimmung aus reiner Vernunft zu einer Kritik der reinen Vernunft kommen kann und muß. Zu diesem Zwecke ist notwendig, daß wir uns, wenn auch nur im Groben, eine Vorstellung davon verschaffen, wie sich die neuzeitliche Metaphysik gemäß der mathematischen Grundlegung durch Descartes entfaltet.

Die philosophischen Grundaxiome, d. h. die Axiome schlechthin, sind der Ichsatz und der Widerspruchssatz und der Satz vom Grund. Auf sie soll die ganze Metaphysik gegründet werden, so daß diese Axiome auch den inneren Aufbau der Metaphysik durchherrschen, d. h. die wissensmäßige Gestaltung ihres gesamten Bereiches. Von diesem war bisher kaum die Rede. Wir sagten nur, Metaphysik sei die Frage nach dem Seienden im Ganzen und nach dem Sein des Seienden. Aber wie ist das Seiende im Ganzen gemeint? Bei der Darstellung jener Umwendung des früheren Wissens von der Natur zum neuzeitlichen Denken haben wir uns auf einen Ausschnitt des Seienden beschränkt. Nicht nur das; wir haben auch davon abgesehen, zu berichten, wie dieser beschränkte Bezirk (Natur) in das Ganze des Seienden gehört. Die Natur oder der Kosmos gelten aber seit der Herrschaft des Christentums im Abendland als das Geschlossene, nicht nur im Mittelalter, sondern auch durch die ganze neuzeitliche Philosophie hindurch. Die neuzeitliche Metaphysik seit Descartes bis zu Kant, und über Kant hinaus auch die Metaphysik des Deutschen Idealismus, ist ohne die christlichen Grundvorstellungen nicht zu denken. Das Verhältnis zum dogmatischen Kirchenglauben kann dabei sehr locker, sogar abgebrochen sein. Gemäß der Vorherrschaft der christlichen Vorstellung vom Seienden kommt in das Seiende im Ganzen eine bestimmte Gliederung und Abstufung. Das eigentliche

und höchste Seiende ist jenes, was als der schöpferische Ursprung alles Seienden gilt, der eine, persönliche Gott als Geist und Schöpfer. Alles nichtgöttliche Seiende ist das Geschaffene. Innerhalb des geschaffenen Seienden aber hat ein Seiendes eine Auszeichnung. Dies ist der Mensch, und zwar deshalb, weil sein ewiges Seelenheil in Frage steht. Gott als der Schöpfer, die Welt des Geschaffenen, der Mensch und sein ewiges Heil sind die drei aus dem christlichen Denken her bestimmten Bereiche innerhalb des Seienden im Ganzen. Da die Metaphysik nach dem Seienden im Ganzen fragt, was es sei und warum es so sei, wie es ist, handelt die eigentliche Metaphysik – christlich verstanden – von Gott (Theologie), von der Welt (Kosmologie), vom Menschen und seinem Seelenheil (Psychologie). Sofort nun gemäß dem mathematischen Grundzug des neuzeitlichen Denkens auch die Metaphysik aus den Grundsätzen der bloßen Vernunft, der ratio, sich gestaltet, wird die metaphysische Lehre von Gott eine Theologie, aber eine theologia rationalis, wird die Lehre von der Welt Kosmologie, aber eine cosmologia rationalis, wird die Lehre vom Menschen Psychologie, aber eine psychologia rationalis.

Es liegt nahe, den ganzen Sachverhalt der neuzeitlichen Metaphysik in folgender Weise zurechtzulegen: Für diese Gestalt der Metaphysik sind zwei Momente wesentlich: 1. die christliche Vorstellung vom Seienden als dem ens creatum; 2. der mathematische Grundzug. Jenes erste Moment betrifft den Inhalt dieser Metaphysik, das zweite betrifft ihre Form. Aber diese Kennzeichnung nach Inhalt und Form ist allzu billig, um wahr zu sein. Denn die christlich bestimmte Gliederung macht nicht nur den Inhalt aus, das, was im Denken verhandelt wird, es bestimmt ebenso auch die Form, das Wie. Insofern Gott als Schöpfer die Ursache und der Grund alles Seienden ist, wird das Wie, die Weise des Fragens, im vorhinein auf dieses Prinzip hin orientiert. Umgekehrt ist das Mathematische nicht nur eine über den christlichen Inhalt gestülpte Form, sondern es gehört selbst zum Inhalt. Sofern der Ichsatz, das »Ich denke«, als

Grundsatz leitend wird, kommt das Ich und damit der Mensch zu einer einzigartigen Stellung innerhalb dieses Fragens nach dem Seienden; er bezeichnet nicht nur einen Bereich unter anderen, sondern denjenigen, auf den alle metaphysischen Sätze zurückgehen und wovon sie ausgehen. Der Gang des metaphysischen Denkens bewegt sich im je verschieden ausgegrenzten Bezirk der Subjektivität. Deshalb sagt später Kant: Alle Fragen der Metaphysik, d. h. die der genannten Disziplinen, lassen sich zurückführen auf die Frage: Was ist der Mensch? Im Vorrang dieser Frage verbirgt sich der von den Regulae Descartes' her geprägte Vorrang der Methode.

Wenn wir schon zur Kennzeichnung der neuzeitlichen Metaphysik die Unterscheidung von Form und Inhalt gebrauchen, müssen wir sagen: Das Mathematische gehört ebenso sehr zum Inhalt dieser Metaphysik wie das Christliche zu ihrer Form.

Nach den drei Grundrichtungen des metaphysischen Fragens handelt es sich jedesmal um Seiendes: Gott, Welt, Mensch. Jedesmal soll über das Wesen und die Möglichkeit dieses Seienden entschieden werden, und zwar rational, aus reiner Vernunft, d. h. aus Begriffen, die im reinen Denken gewonnen sind. Wenn aber im Denken und rein aus ihm über das Seiende entschieden werden soll, was und wie es ist, so muß dabei offensichtlich vor der Bestimmung des Seienden als Gott, als Welt, als Mensch ein Vorbegriff vom Seienden überhaupt leitend sein. Zumal dort, wo dieses Denken sich selbst mathematisch begreift und sich als mathematisches begründet, muß der Entwurf dessen, was das Seiende überhaupt als solches ist, ausdrücklich allem zum Grunde gelegt werden. So muß dem auf die gesonderten Bezirke gerichteten Fragen ein solches vorausgehen, was nach dem Seienden im allgemeinen fragt, d. h. die Metaphysik als allgemein nach dem Seienden fragende, die metaphysica generalis. Von ihr aus gesehen, werden Theologie, Kosmologie, Psychologie, weil sie je besondere Gebiete des Seienden befragen, zur metaphysica specialis.

Aber weil die Metaphysik jetzt mathematisch ist, kann das

Allgemeine nicht dasjenige bleiben, was nur überhaupt über dem Besonderen schwebt, sondern das Besondere muß als ein solches aus dem Allgemeinen als dem Axiomatischen nach Grundsätzen abgeleitet werden. Das besagt für die *metaphysica generalis*: Es muß in dieser grundsätzlich nach Axiomen, und zwar nach dem ersten Axiom, nach dem Schema des Setzens und Denkens überhaupt, entschieden werden, was zu einem Seienden als solchem überhaupt gehört, was die Dingheit eines Dinges überhaupt bestimmt und umgrenzt. Was ein Ding sei, muß im Vorhinein aus den obersten Grundsätzen aller Sätze und des Satzes überhaupt, d. h. aus der reinen Vernunft, entschieden sein, bevor über göttliche und weltliche und menschliche Dinge vernünftig gehandelt werden kann.

Diese vorgängige und durchgängige Durchleuchtung aller Dinge hinsichtlich ihrer Dingheit aus der reinen Vernunft des vernünftigen Denkens überhaupt, die Aufhellung als dieses vorgängige Klarmachen aller Dinge ist *Aufklärung*, ist der Geist des 18. Jahrhunderts. In diesem Jahrhundert erlangt erst die neuzeitliche Philosophie ihre eigentliche Gestalt, in die Kants Denken hineinwächst und die auch sein eigenstes neuartiges Fragen trägt und bestimmt, die Gestalt der Metaphysik, ohne die auch die des 19. Jahrhunderts undenkbar wäre.

#### § 20. Die rationale Metaphysik (Wolff, Baumgarten)

- 87 Zwischen Descartes und der Aufklärung steht *Leibniz*. Aber er kam weniger in seinem eigensten Denken und Schaffen zur Wirkung als vielmehr in der Gestalt der durch ihn bestimmten Schulbildung in der Philosophie.

Während des 18. Jahrhunderts wurde in Deutschland das wissenschaftliche und philosophische Denken durch die Lehre und Schule von Christian Wolff (1679-1754) beherrscht. Seine philosophische Ausrüstung nahm er aus einer bestimmten Auflegung der Philosophie von Leibniz. Von hier aus erstrebte er

eine wesentliche Vereinigung der durch Descartes vollzogenen Grundlegung der Philosophie mit der Überlieferung der mittelalterlichen Scholastik und damit zugleich eine Wiedervereinigung von Platon und Aristoteles. Das ganze abendländische metaphysische Wissen sollte sich in der Vernunftklarheit der Aufklärung sammeln und die Menschheit des Menschen in reiner Vernunft auf sich selbst stellen. Chr. Wolff bearbeitete die Philosophie in weitverbreiteten lateinischen und deutschen Lehrbüchern. Sein Lehrbuch der Metaphysik trägt in der deutschen Bearbeitung einen kennzeichnenden Titel, der in seiner Art jetzt nach dem Gesagten verständlich sein muß: »Vernünftige Gedanken von Gott, der Welt und der Seele des Menschen, auch allen Dingen überhaupt.« 1719. Wolff lehrte zuerst in Halle als Professor der Mathematik und ging alsbald zur Philosophie über; seine gründliche und strenge Art des Lehrens bedeutete für das damalige seichte Geschwätz der Theologen eine ernste Gefahr. Wolff wurde daher 1723 auf Betreiben seiner theologischen Gegner aus Halle vertrieben; es wurde ihm der Aufenthalt bei Strafe des Stranges verboten. Von 1723 bis 1740 lehrte er in Marburg. Friedrich d. Gr. war mit der genannten Methode, eine Philosophie durch Androhung des Galgens zu widerlegen, nicht einverstanden und berief Wolff nach Halle zurück. Dort wurde er Kanzler der Universität, Geheimrat, Vizepräsident der Petersburger Akademie und des Heiligen Römischen Reiches Freiherr. Unter den vielen Schülern Wolffs ragen Gottsched und Alexander Baumgarten (1714-62) hervor; dieser schrieb gleichfalls eine Metaphysik (*Metaphysica*, 1739); er machte außerdem – im allgemeinen Zuge der Herrschaftsgestaltung der reinen Vernunft – den Versuch, die Kunst und das Verhältnis zur Kunst, d. h. nach damaliger Auffassung den Geschmack, den Vernunftprinzipien zu unterwerfen. Der Geschmack und das in diesem Beurteilungsvermögen Zugängliche, die Kunst, gehören in den Bereich des Sinnlichen, der *συναίσθησις*. So, wie das Denken in der Logik unter Vernunftprinzipien gestellt wird, so bedarf es auch einer Vernunftlehre vom

Sinnlichen, einer Logik des Sinnlichen, der αἰσθητικῆς. Baumgarten nannte daher diese rationale Lehre von der αἰσθητικῆς, die Logik der Sinnlichkeit: »Ästhetik«. Seitdem heißt – trotz der Gegenwehr Kants gegen diesen Gebrauch des Titels – die philosophische Lehre von der Kunst Ästhetik, ein Umstand, der mehr enthält als die bloße Angelegenheit eines Titels, eine Tatsache vielmehr, die nur aus der neuzeitlichen Metaphysik begriffen werden kann und die nicht nur für die Auslegung des Wesens der Kunst, sondern überhaupt für die Stellung der Kunst im Dasein des Zeitalters von Goethe, Schiller, Schelling und Hegel entscheidend wurde.

Kant selbst steht durch seinen Lehrer, den Wolffianer Martin Knutzen, in der Überlieferung der Leibniz-Wolffschen Schule. Alle seine Schriften vor der »Kritik der reinen Vernunft« bewegen sich im Fragebereich und in der Denkart der zeitgenössischen Schul-Philosophie, auch da, wo Kant schon streckenweise eigene Wege geht. Nur beiläufig sei erwähnt, daß Kant über die Schulüberlieferung hinaus unmittelbar in die Philosophie von Leibniz eindrang – soweit dies damals möglich war – daß er ebenso unmittelbar ein Durchdenken der englischen Philosophie, insbesondere Humes für die Ausgestaltung seines Fragens fruchtbar machte. Im Ganzen aber blieb die Schulphilosophie Leibniz-Wolffscher Prägung so beherrschend, daß Kant auch noch in der Zeit, als er den neuen Standort seiner Philosophie gewonnen hatte, also nach Erscheinen der »Kritik der reinen Vernunft« und der folgenden Werke, an dem Brauch festhielt, in den Vorlesungen die Handbücher der Schulphilosophie zugrunde zu legen und deren Texte fortlaufend von Paragraphen zu Paragraphen zu erläutern. Kant hat in seinen Vorlesungen niemals von seiner Philosophie gesprochen, wenngleich sich in der späteren Zeit beim Durchsprechen der Lehrbücher oder »Lesebücher«, wie man damals sagte, die neu gewonnene Denkart nicht völlig ausschalten ließ. Für seine Metaphysikvorlesung hat Kant das schon genannte Lehrbuch von Alexander Baumgarten zugrunde gelegt. Kant schätzte dieses Lehrbuch »vor-

nehmlich um des Reichtums und der Präzision seiner Lehrart willen« (Nachricht von der Einrichtung seiner Vorlesungen im Winterhalbjahr 1765/66. ed. K. Vorländer, S. 155), (vgl. Prolegomena §§ 1-3). Kant gibt in dieser kleinen Schrift eine Anzeige davon, wie er seine einstigen Vorlesungen über Metaphysik, Logik, Ethik und Physische Geographie nach einer abgeänderten Lehrart einzurichten gedenke.

Was die Metaphysik, »die schwerste unter allen philosophischen Untersuchungen«, angeht, so schickt er dieser eine metaphysische Erfahrungswissenschaft vom Menschen voraus, um so erst stufenweise zur Metaphysik hinzuleiten. Das bringt den Vorteil, innerhalb der Metaphysik das Abstrakte jeweils durch das vorausgeschickte Konkrete »in die größte Deutlichkeit zu stellen«. Aber dieses Vorgehen hat noch einen Vorteil; Kant sagt darüber: »Ich kann nicht umhin noch eines Vorteils zu gedenken, der zwar nur auf zufälligen Ursachen beruht, aber gleichwohl nicht gering zu schätzen ist, und den ich aus dieser Methode zu ziehen gedenke. Jedermann weiß, wie eifrig der Anfang der Kollegien von der munteren und unbeständigen Jugend gemacht wird, und wie darauf die Hörsäle allmählich etwas geräumiger werden. . . . da . . . , wenn die Ontologie, eine schwer zu fassende Wissenschaft, ihm von der Fortsetzung abgeschreckt hätte, das, was er etwa möchte begriffen haben, ihm zu gar nichts weiterhin nutzen kann.«

Das Lehrbuch von Baumgarten vermittelt uns die Gestalt der rationalen Metaphysik des 18. Jahrhunderts, die Kant unmittelbar vor Augen stand und die schließlich jenes Werk erzwang, mit dem Kant diese Metaphysik aus den Angeln hob und die Frage nach der Metaphysik neu stellte.

Die Metaphysica Baumgartens verteilt den gesamten Lehrstoff der Metaphysik in genau 1000 kurze Paragraphen. Das Ganze ist entsprechend der schulmäßigen Gliederung in 4 Teile eingeteilt: I. Ontologia (Metaphysica generalis) §§ 4-350; II. Cosmologia §§ 351-500; III. Psychologia §§ 501-799; IV. Theologia naturalis §§ 800-1000.

Aber die Anführung dieses Äußeren sagt uns nicht viel über die rationale Metaphysik, die Metaphysik aus reiner Vernunft, auch wenn wir uns an das erinnern, was über den Grundzug der neuzeitlichen Metaphysik und ihre Begründung gesagt wurde. Wir können uns andererseits nicht auf den geschlossenen Inhalt einlassen, der an sich selbst nicht so sehr weitläufig ist, der aber auf Grund der mathematisch-rationalen Gestaltung und Begründungsform ein sehr verwickeltes Gebilde darstellt.

Und doch ist es notwendig, daß wir uns von dieser »Metaphysica« eine bestimmtere Vorstellung verschaffen, um den Übergang von ihr zur »Kritik der reinen Vernunft« mit einigem Verständnis zu vollziehen. Wir kennzeichnen die genannte Metaphysik behelfsweise durch die Erörterung von drei Fragen: 1. Wie bestimmt diese Metaphysik ihren eigenen Begriff? 2. Wie ist in dieser unmittelbar vorkantischen Metaphysik das Wesen der Wahrheit verstanden, deren höchste menschliche Verwirklichung auf dem Felde der Erkenntnis die Metaphysik darstellen soll? 3. Welches ist der innere Bau der Metaphysik?

Durch die Beantwortung dieser drei Fragen vollziehen wir noch einmal eine einheitliche Besinnung auf den mathematischen Grundzug der neuzeitlichen Metaphysik. Wir erschauen daraus, was diese Metaphysik aus reiner Vernunft zu sein beansprucht; wir entnehmen vor allem, welche Gestalt in ihr die Frage nach dem Ding angenommen hat.

Zu 1. Wie bestimmt diese Metaphysik ihren eigenen Begriff? Der § 1 lautet: *Metaphysica est scientia prima cognitionis humanae principia continens.* »Metaphysik ist die Wissenschaft, die die ersten Anfangsgründe der menschlichen Erkenntnis enthält (umfaßt).« Diese Begriffsbestimmung der Metaphysik erweckt den Anschein, als handle es sich in der Metaphysik um eine Lehre von der Erkenntnis, also um Erkenntnistheorie; bisher galt aber doch die Metaphysik als die Wissenschaft vom Seienden als solchem, d. h. vom Sein des Seienden. Allein, diese Metaphysik handelt ebenso vom Seienden und vom Sein wie

die alte, und doch sagt der Begriff der Metaphysik kennzeichnenderweise unmittelbar davon nichts. Unmittelbar nicht –; die Definition sagt aber ebensowenig, der Gegenstand der Metaphysik sei die Erkenntnis als solche. Wir müssen nämlich diese Begriffsbestimmung so verstehen, daß *cognitio humana* nicht das menschliche Erkenntnisvermögen meint, sondern das vom Menschen aus reiner Vernunft Erkennbare und Erkannte. Dieses ist das Seiende. Dessen »Anfangsgründe« gilt es herauszustellen, d. h. die Grundbestimmungen seines Wesens, das Sein. Aber weshalb sagt die Begriffsbestimmung nicht einfach dies, so, wie es Aristoteles schon bestimmte: *Ἔστιν ἐπιστήμη τις ἡ θεωρεῖ τὸ ὄν ἢ ὅν καὶ τὰ τούτῳ ὑπάρχοντα κατ' αὐτό.* (Metaph. Γ, zu Beginn)

Warum ist jetzt die Rede vom Erkennbaren und der Erkenntnis? Weil jetzt, seit Descartes, das Erkenntnisvermögen, die reine Vernunft, eigens als dasjenige fest gemacht ist, an dessen Leitfaden die Bestimmungen über das Seiende, das Ding, in strenger Ausweisung und Begründung aufgestellt werden sollen. Das Mathematische ist jenes Galileische »*mente concipere*«; in der Aufsteigerung zur Metaphysik heißt es jetzt: Es gilt, aus dem Wesen der reinen Vernunftserkenntnis den für alles weiterhin Erkennbare maßgebenden Entwurf des Seins des Seienden zu setzen. Das geschieht zunächst in der metaphysischen Grunddisziplin, in der Ontologia; nach § 4 ist sie die *scientia praedicatorum entis generaliorum*; Kant (a. a. O. S. 155 f.) übersetzt: »Wissenschaft von den allgemeineren Eigenschaften aller Dinge«. Wir ersehen hieraus einmal, daß der Begriff des Dinges sehr weit, so weit als möglich gefaßt wird. »Ding« ist jegliches, was ein Seiendes ist; auch Gott, die Seele, die Welt gehören zu den Dingen. Wir ersehen weiter, daß die Dichtigkeit der Dinge sich auf dem Grunde und am Leitfaden der Grundsätze der reinen Vernunft bestimmt. Als solche Grundsätze lernten wir kennen: den Ichsatz und den Widerspruchssatz und den Satz vom Grund. Damit stehen wir unmittelbar bei der Beantwortung der zweiten Frage.

Zu 2. Wie ist in der vorkantischen Metaphysik des 18. Jahrhunderts das Wesen der Wahrheit verstanden, deren höchste menschliche Verwirklichung auf dem Felde der Erkenntnis die Metaphysik darstellen soll?

Nach dem überlieferten Begriff ist die Wahrheit (*veritas*) die *adaequatio intellectus et rei*, die Angleichung von Denken und Ding; statt *adaequatio* sagt man auch *commensuratio* oder *convenientia*, Anmessung oder Übereinkunft. Diese Wesensbestimmung der Wahrheit ist doppeldeutig, welche Doppeldeutigkeit auch schon im Mittelalter die Wahrheitsfrage leitete. Es liegt auf ihr noch der Ab- und Nachglanz einer einstmalig ursprünglicheren, wenn auch kaum ergriffenen Wesenserfahrung der Wahrheit im Anfang des griechischen Daseins. Als *adaequatio* ist Wahrheit einmal eine Bestimmung der *ratio*, der Aussage, des Satzes. Wahr ist ein Satz, sofern er sich an die Dinge angleicht. Die Bestimmung der Wahrheit als Angleichung gilt aber nicht nur vom Satz im Verhältnis zu den Dingen, sondern auch von den Dingen, sofern sie als geschaffene auf den Entwurf eines schöpferischen Geistes bezogen, diesem gemäß sind. Wahrheit ist – so geschehen – die Angemessenheit der Dinge an ihr von Gott erdachtes Wesen.

Wir fragen vergleichend: Wie lautet die Wesensbestimmung der Wahrheit in der neuzeitlichen Metaphysik? Baumgarten gibt im § 92 seiner »Metaphysik« folgende Bestimmung: *veritas metaphysica potest definiri per convenientiam entis cum principiis catholicis*. »Die metaphysische Wahrheit« – d. h. die Wahrheit der metaphysischen Erkenntnis – »kann bestimmt werden als Übereinkunft des Seienden mit den allerallgemeinsten Anfangsgründen«. *Principia catholica* sind die Grundsätze (Axiome), und zwar die »katholischen« (nach dem griechischen *καθόλου*), d. h. auf das Ganze zu gerichteten Grundsätze, die etwas vom Seienden im Ganzen und vom Sein des Seienden überhaupt aussagen. Diesen Grundsätzen gemäß müssen alle metaphysischen Sätze, die das Sein und seine Bestimmtheiten festlegen, aufgestellt werden. Diese Grundsätze

sind die ehernen Sätze der Vernunft selbst: der Ichsatz und der Widerspruchssatz und der Satz vom Grund. Die Wahrheit darüber, was die Dinge in ihrer Dingheit sind, bestimmt sich aus den Grundsätzen der reinen Vernunft, d. h. in dem gekennzeichneten wesentlichen Sinne: mathematisch. Diesem Wahrheitsbegriff gemäß muß sich auch der innere Bau der ganzen Metaphysik gestalten. Damit stellen wir die dritte Frage.

Zu 3. Welches ist der innere Bau dieser Metaphysik? Wir können am Äußeren, an der Einteilung und Abfolge der Disziplinen, schon einiges ablesen. Der Baugrund ist die Ontologie und die Spitze des Baues die Theologie. Jene handelt von dem, was zu einem Ding überhaupt, zu einem Seienden im allgemeinen (oder in *communi*), dem *ens commune* gehört; diese, die Theologie, handelt vom höchsten und eigentlichsten Seienden schlechthin, vom *summum ens*. Inhaltlich finden wir diese Gliederung der Metaphysik auch im Mittelalter, sogar schon bei Aristoteles. Das Entscheidende ist aber, daß inzwischen durch die Entfaltung und Selbstklärung des neuzeitlichen Denkens als des mathematischen der Anspruch der reinen Vernunft die Herrschaft übernommen hat. Das will sagen: Auf Grund und am Leitband der allerallgemeinsten Grundsätze der reinen Vernunft sollen die allgemeinsten Bestimmungen des Seins des Seienden entworfen werden. Aber zugleich soll aus diesen allgemeinsten Begriffen in rein vernunftgemäßer Zergliederung und Folgerung derselben das gesamte Wissen von der Welt, von der Seele und von Gott abgeleitet werden.

So entscheidet die reine innere Gesetzlichkeit der Vernunft aus ihren Grundsätzen und Grundbegriffen über das Sein des Seienden, die Dingheit der Dinge. In dieser reinen Vernunftserkenntnis soll die Wahrheit über das Seiende für alle menschliche Vernunft als unbezweifelbare und allgemeinverbindliche Gewißheit ihre Begründung und Gestaltung bekommen.

Die reine Vernunft in dieser ihrer Selbstgestaltung, die reine Vernunft in diesem Anspruch, die reine Vernunft als der maß-

gebende Gerichtshof für die Bestimmung der Dingheit aller Dinge überhaupt – diese reine Vernunft ist es, die Kant in die »Kritik« stellt.

## ZWEITES KAPITEL

### Die Dingfrage in Kants Hauptwerk

#### § 21. Was heißt »Kritik« bei Kant?

Auf welchem Wege Kant selbst zu dieser »Kritik« kommt, welches die innere und äußere Entstehungsgeschichte des Werkes »Kritik der reinen Vernunft« ist, das wollen wir nicht verfolgen. Es ist kennzeichnend, daß wir von dieser Zeit seines Schweigens auch aus Briefen wenig erfahren; aber selbst wenn wir mehr wüßten, wenn wir genau zusammenrechnen könnten, von woher Kant beeinflusst wurde u.s.f., in welcher Abfolge er die einzelnen Stücke des Werkes ausarbeitete, könnten wir daraus weder das Werk erklären – Schöpferisches ist unerklärbar –, noch könnte uns diese Neugier auf die Werkstatt Kants dienlich sein für das Verständnis, gesetzt, daß wir nicht im voraus wissen und begreifen, was Kant in seinem Werk will und leistet. Darum allein handelt es sich jetzt. Genauer: um das Vorläufigere, das Verständnis des Titels.

Was »reine Vernunft« meint, wissen wir jetzt. Es bleibt noch zu fragen: Was heißt »Kritik«? Es kann sich hier nur darum handeln, eine Vordeutung auf das zu geben, was »Kritik« meint. Wir sind gewohnt, bei der Nennung dieses Wortes sogleich und vor allem etwas Verneinendes herauszuhören. Kritik ist uns Bemängelung, Nachrechnung von Fehlern, Herausstellung des Unzureichenden und die entsprechende Zurückweisung. Wir müssen bei der Anführung des Titels »Kritik der reinen Vernunft« diese gewöhnliche und abwegige Bedeutung von vornherein fernhalten. Sie entspricht auch nicht der ursprünglichen Bedeutung des Wortes. »Kritik« kommt vom griechischen *κρίνω*; dies bedeutet: »sondern«, »absondern« und so »das Besondere herausheben«. Diese Abhebung gegen anderes entspringt einem Hinaufheben auf einen neuen Rang.

Der Sinn des Wortes »Kritik« ist so wenig negativ, daß er der Positivste des Positiven meint, die Setzung desjenigen, was bei aller Setzung als das Bestimmende und Entscheidende im voraus angesetzt werden muß. So ist Kritik Entscheidung in diesem setzenden Sinne. Erst in der Folge, weil Kritik Absonderung und Heraushebung des Besonderen, Ungemeinen und zugleich Maßgebenden ist, ist sie auch Zurückweisung des Gewöhnlichen und Ungemäßen.

Diese Bedeutung des Wortes »Kritik« kommt in der zweiten Hälfte des 18. Jahrhunderts auf einem eigenen Wege zum Vorschein: in den Erörterungen über die Kunst, über das Gestalten der Kunstwerke und das Verhalten zu ihnen. Kritik heißt Festsetzung des Maßgebenden, der Regeln, heißt Gesetzgebung, und das bedeutet zugleich Heraushebung des Allgemeinen gegenüber dem Besonderen. In dieser zeitgenössischen Bedeutungsrichtung liegt Kants Gebrauch des Wortes »Kritik«, das er nachher auch in den Titel zweier anderer Hauptwerke setzte: »Kritik der praktischen Vernunft«, »Kritik der Urteilskraft«.

Aber das Wort empfängt durch Kants Werk noch einen erfüllteren Sinn. Diesen gilt es jetzt zu umreißen. Von ihm aus läßt sich erst in der Folge die verneinende Bedeutung verstehen, die das Wort bei Kant auch hat. Wir versuchen, dies im Rückblick auf das bisher Dargestellte deutlich zu machen, ohne schon eigens auf Kants Werk einzugehen.

Die »Kritik der reinen Vernunft« wird, wenn Kritik den gekennzeichneten positiven Sinn hat, nicht die reine Vernunft einfach zurückweisen und bemängeln, »kritisieren«, vielmehr darauf ausgehen, ihr entscheidendes und besonderes und somit ihr eigentliches Wesen erst zu umgrenzen. Diese Grenzziehung ist in erster Linie nicht Abgrenzung gegen ..., sondern Eingrenzung im Sinne des Aufweisens der inneren Gliederung der reinen Vernunft. Die Abhebung der Bauglieder und des Gliederbaues der reinen Vernunft ist ein Herausheben der verschiedenen Möglichkeiten des Vernunftgebrauchs und der entsprechenden Regeln. Wie Kant einmal betont (A 768, B 796): Die Kritik

gibt einen völligen Überschlagn über das ganze Vermögen der reinen Vernunft; sie zeichnet und umreißt nach einem Wort Kants den »Vorriß« (B XXIII) der reinen Vernunft. Kritik wird so zur Grenzen ziehenden Ausmessung des ganzen Bereichs der reinen Vernunft. Diese Ausmessung vollzieht sich, wie Kant ausdrücklich und immer wieder einschränkt, nicht durch Bezugnahme auf »Faktis«, sondern sie geschieht aus Prinzipien, nicht durch Feststellung irgendwo angetroffener Eigenschaften, sondern durch Bestimmung des vollen Wesens der reinen Vernunft aus ihren eignen Grundsätzen. Kritik ist Grenzen ziehender, ausmessender Entwurf der reinen Vernunft. Deshalb gehört zur Kritik als Wesensmoment das, was Kant die Architektonische nennt.

Sowenig wie die Kritik eine bloße »Zensur« ist, sowenig ist die Architektonik, der baumeisterliche Entwurf des Wesensbaues der reinen Vernunft, ein bloßer »Aufputz«. (Zum Gebrauch des Titels »architektonisch« vgl. Leibniz, *De Prima Philosophiae Emendatione*, und Baumgarten, *Metaphysica* § 4, *antologia als metaphysica architectonica*).

In dem Vollzug der so verstandenen »Kritik« der reinen Vernunft kommt das »Mathematische« im grundsätzlichen Sinne allererst zu seiner Entfaltung und zugleich zu seiner Aufhebung, d. h. an seine eigene Grenze. Dies gilt auch von der »Kritik«. Gerade sie liegt im Zuge des neuzeitlichen Denkens überhaupt und der neuzeitlichen Metaphysik im besonderen. Die »Kritik« Kants aber führt gemäß ihrer Ursprünglichkeit zu einer neuen Wesensumgrenzung der reinen Vernunft und damit zugleich des Mathematischen.

§ 22. Zusammenhang der »Kritik« der reinen Vernunft  
mit dem »System aller Grundsätze des reinen Verstandes«

Es ist kein Zufall, daß die Kritik der reinen Vernunft durch Kant ständig von einer Besinnung auf das Wesen des Mathematischen und der Mathematik begleitet ist, von einer Abgrenzung der im engeren Sinne mathematischen Vernunft gegenüber der metaphysischen, d. h. derjenigen, auf die eine Metaphysik, ein Entwurf des Seins des Seienden, der Dingheit der Dinge gegründet werden muß; denn auf diese Begründung der Metaphysik kommt eigentlich alles an. Es sei an die Definition der Metaphysik bei Baumgarten und an die Definition der metaphysischen Wahrheit erinnert. Kritik der reinen Vernunft heißt Ausgrenzung der Bestimmtheit des Seins des Seienden, der Dingheit der Dinge aus reiner Vernunft, heißt: Ausmessung und Entwurf derjenigen Grundsätze der reinen Vernunft, auf deren Grund sich so etwas wie ein Ding in seiner Dingheit bestimmt.

Wir entnehmen hieraus schon, daß in dieser »Kritik« der »mathematische« Grundzug der neuzeitlichen Metaphysik festgehalten wird, nämlich im Vorhinein aus Grundsätzen das Sein des Seienden zu bestimmen. Der Ausgestaltung und Begründung dieses »Mathematischen« gilt die eigentliche Anstrengung. Die Grundsätze der reinen Vernunft müssen gemäß ihrem eigenen Charakter begründet und bewiesen werden. Es liegt zugleich im Wesen der Grundsätze, daß sie unter sich einen gegründeten Zusammenhang darstellen, einheitlich aus einer inneren Einheit zusammengehören. Eine solche Einheit nach Prinzipien nennt Kant ein System. Die Kritik als Ausmessung des inneren Baues und des Baugrundes der reinen Vernunft steht somit vor der grundlegenden Aufgabe, das System der Grundsätze der reinen Vernunft darzustellen und zu begründen.

Wir wissen aus Früherem, daß schon für Aristoteles der Satz als einfache Aussage zum Leitfaden der Bestimmungen des

Seins (der Dingheit) der Dinge, d. h. der Kategorien wurde. Die Aussage: »Das Haus ist hoch« nennt man auch ein Urteil. Das Urteilen ist ein Akt des Denkens. Das Urteilen ist eine besondere Weise, wie Vernunft sich vollzieht und handelt. Die reine Vernunft als urteilende Vernunft nennt Kant Verstand, den reinen Verstand. Die Sätze, Aussagen, sind Verstandeshandlungen. Das gesuchte System der Grundsätze aller Sätze ist daher das System der Grundsätze des reinen Verstandes.

Wir versuchen, Kants »Kritik der reinen Vernunft« aus der grundlegenden Mitte her zu verstehen. Deshalb setzen wir mit der Auslegung an der Stelle ein, die überschrieben ist »System aller Grundsätze des reinen Verstandes« (A 148, B 187). Der gesamte Abschnitt, um den es sich handelt, erstreckt sich bis A 235 und B 294.

Es ist Sache der Auslegung, unser Fragen und Wissen so durch das herausgegriffene Stück hindurchzuführen, daß dabei ein Verständnis des Gesamtwerkes entsteht. Aber auch dieses Verstehen dient nur der Einsicht in die Frage: »Was ist ein Ding?«

Zur Vorbereitung können aus dem Werk vereinzelte Abschnitte gelesen werden, in denen die eigentliche Fragestellung nicht unmittelbar vorkommt, die aber geeignet sind, Licht über einige Grundbegriffe Kants zu verbreiten. Es seien drei solcher Abschnitte genannt:

1) Von A 19, B 33 bis A 22, B 36. 2) Von A 50, B 74 bis A 62, B 86. 3) Von A 298, B 355 bis A 320, B 377.

Dagegen empfiehlt es sich nicht, schon die beiden »Vorreden« zu A und B oder gar die entsprechenden »Einleitungen« zu lesen, weil sie den Einblick in das Ganze des Werkes voraussetzen.

Wir versuchen mit unserer Auslegung, den Bau des Werkes nicht von außen zu betrachten und zu umschreiben. Wir stellen uns vielmehr in den Bau selbst, um etwas von seinem Gefüge zu erfahren und den Standort für den Blick auf das Ganze zu gewinnen.

Wir folgen dabei nur einer Anweisung, die Kant selbst ein-

mal in einer hingeworfenen Überlegung festgehalten hat. Es handelt sich um die Beurteilung von philosophischen Werken: »Man muß seine Beurtheilung vom Ganzen anfangen und auf die Idee des werks samt ihrem Grunde richten. Das übrige gehört zur Ausführung, darin manches kan gefehlt seyn und besser werden.« (Akademieausgabe WW XVIII, Nr. 5025)

Kritik der reinen Vernunft ist zuerst Durchmessung und Ausmessung ihres Wesens und ihres Gefüges. Die Kritik weist die reine Vernunft nicht zurück, sondern setzt sie erst in die Grenzen ihres Wesens und ihrer inneren Einheit.

Kritik ist die Selbsterkenntnis der vor sich selbst und auf sich selbst gestellten Vernunft. Kritik ist so der Vollzug der innersten Vernünftigkeit der Vernunft. Die Kritik vollendet die Aufklärung der Vernunft. Vernunft ist Wissen aus Prinzipien und somit selbst das Vermögen der Prinzipien und Grundsätze. Eine Kritik der reinen Vernunft im positiven Sinne muß daher die Grundsätze der reinen Vernunft in ihrer inneren Einheit und Vollständigkeit, d. h. in ihrem System herausstellen.

§ 23. *Auslegung des zweiten Hauptstückes der transzendentalen Analytik: »System aller Grundsätze des reinen Verstandes«*

- 97 Die Auswahl gerade dieses Stückes aus dem ganzen Werk erscheint zunächst willkürlich. Sie läßt sich allenfalls damit rechtfertigen, daß uns dieses Hauptstück im Hinblick auf unsere Leitfrage, die Frage nach der Dingheit des Dinges, besondere Einblicke verschafft. Aber auch dies bleibt zunächst nur eine Behauptung. Die Frage erhebt sich, ob für Kant selbst und für die Art, wie er sein Werk begriff, gerade dieser Abschnitt eine so betonte Bedeutung hat, ob wir im Sinne Kants sprechen, wenn wir diesen Abschnitt die Mitte des Werkes nennen. Diese Frage ist zu bejahen; denn in der Aufstellung und einheitlichen Begründung dieses Systems aller Grundsätze des reinen Verstandes gewinnt Kant den Boden, auf den die Wahrheit des

Wissens von den Dingen gegründet wird. Kant bringt so einen Bereich zur Abhebung und Ausgrenzung (Kritik), von dem aus allererst entschieden werden kann, wie es mit der Dingbestimmung und der Wahrheit der bisherigen Metaphysik steht, ob in ihr das Wesen der Wahrheit wahrhaft bestimmt ist, ob in ihr wirklich ein streng axiomatisches, d. h. mathematisches Wissen in eindeutiger Folge seinen Gang nimmt und dabei ins Ziel kommt, oder ob diese rationale Metaphysik – wie Kant sagt – nur ein »Herumtappen« ist, und zwar ein Herumtappen in »bloßen Begriffen«, die ohne Ausweisung an den Sachen selbst und daher ohne Recht und Gültigkeit bleiben. Die Ausmessung der reinen Vernunft muß mit Rücksicht auf die Metaphysik aus reiner Vernunft zugleich ab-messen, wie Metaphysik, d. h. nach der Definition, wie die Wissenschaft von den Anfangsgründen der menschlichen Erkenntnis möglich ist. Wie steht es mit der menschlichen Erkenntnis und ihrer Wahrheit?

(Die folgende Auslegung holt nach, was in der Schrift »Kant und das Problem der Metaphysik« (1929) fehlt; vgl. das Vorwort zur 2. Auflage, 1950.)

Der Titel dieser Schrift ist ungenau und führt deshalb leicht zu dem Mißverständnis, als handle es sich bei dem »Problem der Metaphysik« um die Problematik, deren Bewältigung der Metaphysik aufgegeben sei. »Das Problem der Metaphysik« meint jedoch die Fragwürdigkeit der Metaphysik als solcher.)

Kant gibt auf das zweite Hauptstück, worin er das System aller Grundsätze behandelt, einen Rückblick, und zwar am Beginn des Stückes, das überschrieben ist: »Von dem Grunde der Unterscheidung aller Gegenstände überhaupt in Phaenomena und Noumena« (A 235, B 294). In einem anschaulichen Vergleich verdeutlicht er, worauf es ihm mit der Aufstellung des Systems aller Grundsätze des reinen Verstandes ankam: »Wir haben jetzt das Land des reinen Verstandes nicht allein durchreist, und jeden Teil davon sorgfältig in Augenschein genommen, sondern es auch durchmessen, und jedem Dinge auf demselben seine Stelle bestimmt. Dieses Land aber ist eine Insel,

und durch die Natur selbst in unveränderliche Grenzen eingeschlossen. Es ist das Land der Wahrheit (ein reizender Name), umgeben von einem weiten und stürmischen Ozeane, dem eigentlichen Sitze des Scheins, wo manche Nebelbank, und manches bald wegschmelzende Eis neue Länder lügt, und indem es den auf Entdeckungen herumschwärmenden Seefahrer unaufhörlich mit leeren Hoffnungen täuscht, ihn in Abenteuer verflechtet, von denen er niemals ablassen und sie doch auch niemals zu Ende bringen kann.«

#### a) Kants Begriff der Erfahrung

Das durchmessene und ausgemessene Land, der feste Boden der Wahrheit, ist der Bereich der gegründeten und begründbaren Erkenntnis. Diese nennt Kant »Erfahrung«. Daher entsteht die Frage: Welches ist das Wesen der Erfahrung? Das »System aller Grundsätze des reinen Verstandes« ist nichts anderes als der Aufriß des Wesens und Wesensbaues der Erfahrung. Das Wesen einer Sache ist nach der neuzeitlichen Metaphysik dasjenige, was die Sache als solche in sich möglich macht: die Möglichkeit, *possibilitas*, verstanden als das Ermöglichende. Die Frage nach dem Wesen der Erfahrung ist die nach ihrer inneren Möglichkeit. Was gehört zum Wesen der Erfahrung? In dieser Frage liegt aber zugleich: Was ist das Wesen dessen, was in der Erfahrung in Wahrheit zugänglich wird? Denn wenn Kant das Wort Erfahrung gebraucht, versteht er es immer in einem wesenhaft doppelten Sinne:

1. Das Erfahren als Geschehnis und Handlung des Subjekts (Ich). 2. Das in solchem Erfahren Erfahrene selbst und als solches. Die Erfahrung im Sinne des Erfahrenen und Erfahrbaren, der Gegenstand der Erfahrung, ist die Natur, und zwar Natur verstanden im Sinne von Newtons »Prinzipien« als »Systema mundi«. Die Begründung der inneren Möglichkeit der Erfahrung ist daher für Kant zugleich die Beantwortung der Frage: Wie ist eine Natur überhaupt möglich? Die Antwort

wird im System aller Grundsätze des reinen Verstandes gegeben. Kant sagt daher auch (Proleg. § 23), daß diese Grundsätze »ein physiologisches, d. i. ein Natursystem ausmachen«. In § 24 nennt er sie dann auch die »physiologischen Grundsätze«. »Physiologisch« ist hier im ursprünglichen und alten Sinne verstanden, nicht im heutigen; heute meint Physiologie die Lehre von den Lebensvorgängen im Unterschied von der Morphologie als der Lehre von den Gestalten des Lebendigen. Im Wortgebrauch Kants ist gemeint: *λόγος* der *φύσις*, die Grundaussagen über die Natur, aber *φύσις* jetzt im Sinne Newtons gedacht.

Nur indem ausdrücklich und in begründeter Weise von dem festen Boden der ausweisbaren Erkenntnis, dem Land der Erfahrung und der Karte dieses Landes, Besitz genommen wird, ist eine Stellung bezogen, von der aus über die Gerechtsame und die Anmaßungen der überlieferten rationalen Metaphysik, d. h. über deren Möglichkeit entschieden werden kann.

Die Aufstellung des Systems der Grundsätze ist die Besitznahme des festen Landes möglicher Wahrheit der Erkenntnis. Sie ist der entscheidende Schritt im Ganzen der Aufgabe der Kritik der reinen Vernunft. Dieses System der Grundsätze ist das Ergebnis einer eigentümlichen Zergliederung (Analysis) des Wesens der Erfahrung. Kant schreibt einmal in einem Brief an seinen Schüler Jak. S. Beck vom 20. Januar 1792, 10 Jahre nach Erscheinen der »Kritik der reinen Vernunft«: »die Analysis einer Erfahrung überhaupt und die Prinzipien der Möglichkeit der letzteren [sind] gerade das schwerste von der ganzen Kritik«. (Briefe, Cassirer X, 114; Akademieausgabe XI, 513 ff.) Für den Vortrag dieses schwersten Stückes der »Kritik der reinen Vernunft« gibt Kant in demselben Brief die Anweisung: »Mit einem Worte: da diese ganze Analysis nur zur Absicht hat, darzutun: daß Erfahrung selbst nur vermittelt gewisser synthetischer Grundsätze a priori möglich sei, dieses aber alsdann, wenn diese Grundsätze wirklich vorgetragen werden, allererst recht faßlich gemacht werden kann, [...] so kurz wie möglich zu Werke zu gehen.« Hier ist ein Doppeltes klar

betont: 1. für die rechte Einsicht in das Wesen der Erfahrung, d. h. der Wahrheit der Erkenntnis, ist das Entscheidende der wirkliche Vortrag des Systems der Grundsätze; 2. die Vorbereitung dieses Vortrages ist möglichst knapp zu fassen.

Wir erfüllen daher nur eine klare Anweisung Kants, wenn wir das System der Grundsätze herausgreifen und die Auslegung dieses Stückes so anlegen, daß alles im voraus dazu Benötigte möglichst knapp zusammengefaßt und im Verlauf der Auslegung selbst beigebracht wird.

#### b) Das Ding als Naturding

100 Das System der Grundsätze des reinen Verstandes ist im eigenen Sinne Kants die innere tragende Mitte des ganzen Werkes. Dieses System der Grundsätze soll uns über die Frage Aufschluß geben, wie Kant das Wesen des Dinges bestimmt. Was im vorigen über die Bedeutung des Systems der Grundsätze gesagt wurde, gibt schon eine Vordeutung auf die Art und Weise, wie Kant das Wesen des Dinges umgrenzt und in welcher Weise er es überhaupt für bestimmbar hält.

»Ding« – das ist der Gegenstand unserer Erfahrung. Da der Inbegriff des möglichen Erfahrbaren die Natur ist, so muß in Wahrheit das Ding als *Naturding* begriffen werden. Zwar unterscheidet gerade Kant das Ding in der Erscheinung und das Ding an sich. Aber das Ding an sich, d. h. abgelöst von und herausgenommen aus jeglichem Bezug der Bekundung für uns, bleibt für uns ein bloßes X. In jedem Ding als Erscheinung denken wir zwar unvermeidlich dieses X mit; aber in Wahrheit bestimmbar und in seiner Weise als Ding erkennbar ist nur das erscheinende Naturding. Wir fassen künftig Kants Antwort auf die Frage nach dem Wesen des uns zugänglichen Dinges in die zwei Sätze zusammen: 1. Das Ding ist Naturding. 2. Das Ding ist der Gegenstand möglicher Erfahrung. Hier ist jedes Wort wesentlich, und zwar in der bestimmten Bedeutung, die es durch Kants philosophische Arbeit erlangt hat.

Erinnern wir uns jetzt noch kurz an die einleitenden Betrachtungen zu Beginn der ganzen Vorlesung. Dort stellten wir die Frage nach dem Ding im Umkreis dessen, was uns tagtäglich zunächst umgibt und begegnet. Damals entstand die Frage, wie sich zu den unmittelbar begegnenden Dingen die Gegenstände der Physik, also die Naturdinge, verhalten. Im Blick auf Kants Wesensbestimmung des Dinges als Naturding können wir ermessen, daß Kant von vornherein die Frage nach der Dingheit der uns umgebenden Dinge nicht stellt. Diese Frage hat für ihn kein Gewicht. Sein Blick heftet sich sogleich auf das Ding als Gegenstand der mathematisch-physikalischen Wissenschaft.

Daß für Kant diese Hinsicht bei der Bestimmung der Dingheit des Dinges maßgebend wurde, hat Gründe, die wir jetzt, nach der Kennzeichnung der Vorgeschichte der Kritik der reinen Vernunft, leicht ermessen. Die Bestimmung des Dinges als Naturding hat indes auch Folgen, für die freilich Kant selbst am wenigsten verantwortlich gemacht werden darf. Man könnte der Meinung huldigen, das Überspringen der uns umgebenden Dinge und der Auslegung ihrer Dingheit sei ein Versäumnis, das sich leicht nachholen und der Dingbestimmung der Naturdinge anfügen oder allenfalls auch vorordnen lasse. Aber dies ist unmöglich, weil die Dingbestimmung und die Art ihres Ansatzes grundsätzliche Voraussetzungen in sich schließt, die sich auf das Ganze des Seins und den Sinn des Seins überhaupt erstrecken. Wenn man es sonst nicht wahrhaben will, mittelbar ist gerade aus der Dingbestimmung Kants dieses zu lernen: daß nämlich ein einzelnes Ding für sich nicht möglich und daher die Dingbestimmung nicht durch Bezugnahme auf einzelne Dinge vollziehbar ist. Das Ding als Naturding ist nur bestimmbar aus dem Wesen einer Natur überhaupt. Entsprechend und erst recht ist das Ding im Sinne des uns zunächst – vor aller Theorie und Wissenschaft – Begegnenden nur bestimmbar aus einem Zusammenhang, der vor aller und über aller Natur liegt. Das geht so weit, daß selbst die Dinge der

Technik, obzwar sie dem Anschein nach erst auf Grund der wissenschaftlichen Naturerkenntnis hergestellt werden, in ihrer Dinghaftigkeit etwas anderes sind als etwa Naturdinge mit der Auflage einer praktischen Verwendung.

Dies alles aber deutet nur wieder darauf hin, daß das Fragen der Dingfrage nichts Geringeres ist als ein entscheidendes Fußfassen des wissenden Menschen inmitten des Seienden im Ganzen. Es fallen in der Bewältigung oder Nichtbewältigung oder Vernachlässigung der hinreichend weit gedachten Dingfrage Entscheidungen, deren zeitlicher Spielraum und Abstand in unserer Geschichte immer nur nach Jahrhunderten zu betrachten ist. Die Auseinandersetzung mit dem Schritt Kants soll uns für solche Entscheidungen das rechte Augenmaß verschaffen.

#### c) Die Dreigliederung des Hauptstückes über das System der Grundsätze

Das »Hauptstück« der »Kritik der reinen Vernunft«, das wir auszulegen versuchen, beginnt A 148, B 187 und ist überschrieben: »System aller Grundsätze des reinen Verstandes«.

Das ganze Stück, das sich bis A 235 und B 294 erstreckt, ist in drei Abschnitte gegliedert:

I. Abschnitt »Von dem obersten Grundsatz aller analytischen Urteile« (A 150, B 189 bis A 153, B 193).

II. Abschnitt »Von dem obersten Grundsatz aller synthetischen Urteile« (A 154, B 193 bis A 158, B 197).

III. Abschnitt »Systematische Vorstellung aller synthetischen Grundsätze desselben« (des reinen Verstandes) (A 158, B 197 bis A 235, B 287).

Es folgt eine »Allgemeine Anmerkung zum System der Grundsätze« (B 288 bis 294).

Bei dieser Dreigliederung der Lehre Kants von den Grundsätzen denken wir sofort an die drei Grundsätze der überlieferten rationalen Metaphysik: Widerspruchsatz, Ichsatz und Satz vom Grund. Es ist zu vermuten, daß die Dreigliederung bei

Kant in einem inneren Zusammenhang mit der Dreizahl der überlieferten Grundsätze steht. In welchem Sinne das zutrifft, wird die Auslegung zeigen. Achten wir zuerst auf die Überschriften, und zwar zunächst auf die der beiden ersten Abschnitte, dann finden wir den Begriff des *obersten Grundsatzes*, und dies je für einen Gesamtbereich von *Urteilen*. Der allgemeine Titel des ganzen Hauptstückes faßt die Grundsätze als solche des reinen Verstandes. Jetzt ist von Grundsätzen der Urteile die Rede. Mit welchem Recht? Verstand ist das Vermögen zu denken. Denken aber ist: Vorstellungen in einem Bewußtsein vereinigen; »ich denke« heißt: »ich verbinde«. Vorstellenderweise setze ich ein Vorgestelltes mit einem anderen zusammen: »Das Zimmer ist warm«; »Der Wermut ist bitter«; »Die Sonne scheint«. »Die Vereinigung der Vorstellungen in einem Bewußtsein ist das Urteil. Also ist Denken soviel als Urteilen oder Vorstellungen auf Urteile überhaupt beziehen.« (Proleg. § 22)

Wenn mithin statt »reiner Verstand« in der Überschrift des Hauptstückes nunmehr in den Überschriften der beiden ersten Abschnitte »Urteil« steht, so ist damit sachlich nichts anderes genannt; Urteil ist nur die Art, wie der Verstand als Vermögen des Denkens das Vorstellen vollzieht. Warum freilich allgemein »Urteil« gesagt wird und nicht reiner Verstand, wird sich aus dem Inhalt der Abschnitte ergeben. (Das, was diese Handlungen »verrichten«, die Verrichtung und das Verrichtete, ist die Einheit von Vorstellungen, und zwar als selbst vorgestellte Einheit, z. B. die scheinende Sonne im Urteil: »Die Sonne scheint.«)

Zugleich entnehmen wir aus den beiden ersten Überschriften eine Unterscheidung der Urteile in *analytische* und *synthetische*. Kant bemerkt einmal in seiner Streitschrift gegen Eberhard »Über eine Entdeckung, nach der alle neue Kritik der reinen Vernunft durch eine ältere entbehrlich gemacht werden soll« (1790), es sei, um die Hauptaufgabe der Kritik der reinen Vernunft auflösen zu können, »freilich unumgänglich nothwen-

dig, einen deutlichen und bestimmten Begriff davon zu haben, was die Kritik *erstlich* unter synthetischen Urtheilen zum Unterschiede von den analytischen überhaupt verstehe«. Der »genannte Unterschied der Urtheile [sei] niemals gehörig eingesehen worden.« (Akademieausgabe WW VIII, S. 228 u. S. 244)

103 In den Überschriften des ersten und zweiten Abschnittes im »Hauptstück« über das »System aller Grundsätze des reinen Verstandes« ist demnach mit der Unterscheidung der analytischen und synthetischen Urteile und der ihnen zugehörigen obersten Grundsätze etwas für den gesamten Fragebereich der Kritik der reinen Vernunft Entscheidendes angezeigt. Daher ist es auch kein Zufall, daß Kant in der Einleitung zu diesem Werk (A 6 ff., B 10 ff.) ausdrücklich und im voraus »Von dem Unterschiede analytischer und synthetischer Urteile« handelt.

Aber ebenso wichtig wie der Inhalt der beiden ersten Überschriften ist die Überschrift des dritten Abschnittes. Hier ist weder von Grundsätzen der analytischen Urteile noch der synthetischen Urteile die Rede, sondern von synthetischen Grundsätzen des reinen Verstandes. Und gerade die systematische »Vorstellung« (Vorführung) dieser ist das eigentliche Ziel des ganzen Hauptstückes.

Es erscheint jetzt als das Gegebene, der Auslegung dieser drei Abschnitte eine Erörterung des Unterschiedes zwischen analytischen und synthetischen Urteilen vorzuschicken. Allein, wir ziehen es vor, gemäß der allgemeinen Art des Ganges unserer Auslegung diese Unterscheidung dort zu behandeln, wo der Text es unmittelbar fordert. Wir übergehen die einleitende Betrachtung zum »Hauptstück«; denn diese (A 148, B 187) ist nur unter Bezugnahme auf die voranstehenden Stücke des Werkes verständlich, auf die wir nicht eingehen. Wir beginnen sogleich mit der Auslegung des I. Abschnittes.

# § 24. Von dem obersten Grundsatz aller analytischen Urteile. Erkenntnis und Gegenstand

(A 150 ff., B 189 ff.)

Im Titel des I. Abschnittes ist der »Satz vom Widerspruch« als eines der drei Grundaxiome der überlieferten Metaphysik gemeint. Daß dieser Satz hier aber der »oberste Grundsatz aller analytischen Urteile« genannt wird, bringt schon Kants besondere Auffassung dieses Satzes zum Ausdruck. Mit dieser unterscheidet er sich sowohl von der vorangehenden Metaphysik als auch von der nachfolgenden des Deutschen Idealismus, zumal derjenigen Hegels. Die allgemeine Absicht Kants in seiner Auffassung des Satzes vom Widerspruch geht dahin, diesem Grundsatz die leitende Rolle streitig zu machen, die er sich insbesondere in der neuzeitlichen Metaphysik angemaßt hatte. Diese Rolle des Satzes vom Widerspruch als des obersten Axioms in aller Erkenntnis des Seins ist schon bei *Aristoteles*, wenn auch in einem anderen Sinne, herausgestellt. (Metaphysik Γ 3-6.)

104

Am Schluß des dritten Kapitels (1005 b 33) sagt Aristoteles: *φύσει γὰρ ἀρχὴ καὶ τῶν ἄλλων ἀξιωματικῶν αὕτη πάντων.* »Vom Sein her gesehen ist dieser Satz sogar auch der Grund (Prinzip) aller der anderen Axiome (Grundsätze).«

Kant hat bereits 1755 in seiner Habilitationsschrift einen ersten, wenngleich noch unbestimmten Vorstoß gegen die Vorherrschaft des Satzes vom Widerspruch in der Metaphysik gewagt. Diese kleine Schrift trägt den kennzeichnenden Titel: *Principiorum primorum cognitionis metaphysicae nova dilucidatio.* »Eine neue Beleuchtung der ersten Grundsätze der metaphysischen Erkenntnis.« Der Titel dieser Schrift könnte auch wieder über der fast 30 Jahre später erschienenen »Kritik der reinen Vernunft« stehen.

## a) Erkenntnis als menschliche Erkenntnis

Allerdings bewegt sich die Erörterung des Satzes vom Widerspruch in der »Kritik der reinen Vernunft« auf einer anderen, eigens gegründeten Ebene und in einem durchsichtigen, denkerisch beherrschten Bereich. Das verrät sogleich der erste Satz, mit dem der Abschnitt beginnt (A 150, B 189): »Von welchem Inhalt auch unsere Erkenntnis sei, und wie sie sich auf das Objekt beziehen mag, so ist doch die allgemeine, obzwar nur negative Bedingung aller unserer Urteile überhaupt, daß sie sich nicht selbst widersprechen; widrigenfalls diese Urteile an sich selbst (auch ohne Rücksicht aufs Objekt) nichts sind.«

Hier ist allgemein gesagt: Alle unsere Erkenntnis steht unter der Bedingung, daß ihre Urteile in sich selbst widerspruchsfrei seien. An diesem Satz Kants ist jedoch über diesen allgemeinen Gehalt hinaus Verschiedenes und für alles Folgende Entscheidendes zu beachten.

1. Die Rede ist von »unserer Erkenntnis«, das will sagen, von der *menschlichen* Erkenntnis, nicht unbestimmt von irgendeiner Erkenntnis irgendeines erkennenden Wesens, auch nicht von einer Erkenntnis überhaupt und schlechthin, von Erkenntnis in einem absoluten Sinne. Vielmehr stehen wir, die Menschen, unsere Erkenntnis und nur sie hier und in der ganzen »Kritik der reinen Vernunft« in Frage. Nur in bezug auf eine nicht absolute Erkenntnis hat es überhaupt einen Sinn, den Satz vom Widerspruch als Bedingung anzusetzen; denn absolute Erkenntnis, unbedingte, kann überhaupt nicht unter Bedingungen stehen. Was für das endliche Erkennen ein Widerspruch ist, braucht es für das absolute Erkennen nicht zu sein. Wenn daher im Deutschen Idealismus Schelling und vor allem Hegel das Wesen der Erkenntnis sogleich absolut setzen, ist es sachgemäß, daß für ein solches Erkennen die Widerspruchlosigkeit keine Bedingung der Erkenntnis ist, sondern umgekehrt, der Widerspruch gerade das eigentliche Element der Erkenntnis wird.

2. Es wird gesagt, daß unsere Urteile widerspruchsfrei sein müssen, nicht unsere Erkenntnisse; das deutet darauf hin, daß die *Urteile*, die Verstandeshandlungen, zwar ein wesentliches, aber doch nur *ein* Bestandteil unserer Erkenntnis ausmachen.

3. Von unserer Erkenntnis wird gesagt, daß sie je irgendeinen Inhalt hat und daß sie sich je so oder so »auf das Objekt« bezieht. Statt »Objekt« gebraucht Kant oft das Wort »Gegenstand«.

Um diese drei herausgehobenen Bestimmungen der Erkenntnis als der menschlichen in ihrem inneren Zusammenhang zu verstehen und von da aus die folgenden Darlegungen Kants über die Grundsätze zu begreifen, ist es notwendig, Kants Grundauffassung der menschlichen Erkenntnis so, wie sie erstmals in der »Kritik der reinen Vernunft« deutlich wird, so knapp wie möglich darzustellen.

## b) Anschauung und Denken als die beiden Bestandteile der Erkenntnis

Kant rückt – im vollen Bewußtsein der Tragweite der Bestimmungen, die er zu geben hat – an den Beginn seines Werkes den Satz, der nach seiner Auffassung das Wesen der menschlichen Erkenntnis umgrenzt (A 19, B 33): »Auf welche Art und durch welche Mittel sich auch immer eine Erkenntnis auf Gegenstände beziehen mag, es ist doch diejenige, wodurch sie sich auf dieselbe unmittelbar bezieht, und worauf alles Denken als Mittel abzielt, die *Anschauung*. Diese findet aber nur statt, sofern uns der Gegenstand gegeben wird; dieses aber ist wiederum, uns Menschen wenigstens, nur dadurch möglich, daß er das Gemüt auf gewisse Weise affiziere.«

Diese Wesensbestimmung der Erkenntnis ist der erste und zugleich alles entscheidende Gegenschlag gegen die rationale Metaphysik. Kant hat damit eine neue Grundstellung des Menschen inmitten des Seienden bezogen, genauer: eine im Grunde immer bestehende eigens ins metaphysische Wissen gehoben

und zur Begründung gebracht. Daß es sich um *menschliche* Erkenntnis handelt, wird noch durch den Zusatz in der 2. Auflage besonders eingeschränkt: »uns Menschen wenigstens«. Menschliche Erkenntnis ist vorstellendes Sichbeziehen auf Gegenstände. Aber dieses Vorstellen ist nicht bloßes Denken in Begriffen, Urteilen, sondern – das wird durch Sperrung im Druck und durch den Bau des ganzen Satzes herausgehoben – »die *Anschauung*«. Die eigentlich tragende und unmittelbare Beziehung auf den Gegenstand ist die Anschauung. Gleichwohl macht sie allein ebensowenig das Wesen unserer Erkenntnis aus wie das Denken allein, sondern das Denken gehört zur Anschauung, und zwar so, daß es im Dienst der Anschauung steht. Menschliche Erkenntnis ist begriffliche, urteilsförmige Anschauung. Menschliche Erkenntnis ist also eine eigentümlich gebaute Einheit von Anschauung und Denken. Immer wieder betont Kant durch das ganze Werk hindurch diese Wesensbestimmung der menschlichen Erkenntnis. Als Beispiel sei die Stelle B 406 angeführt, die erst in der zweiten Auflage steht, in der sich sonst gerade eine schärfere Betonung der Rolle des Denkens im Erkennen geltend macht: »Nicht dadurch, daß ich bloß denke, erkenne ich irgendein Objekt,« (das ist gegen die rationale Metaphysik gesprochen) »sondern nur dadurch, daß ich eine gegebene Anschauung in Absicht auf die Einheit des Bewußtseins, darin alles Denken besteht, bestimme, kann ich irgend einen Gegenstand erkennen.« Dasselbe sagt die Stelle A 719, B 747: »Alle unsere Erkenntnis bezieht sich doch zuletzt auf mögliche Anschauungen: denn durch diese allein wird ein Gegenstand gegeben.« Dieses »zuletzt« meint in der Ordnung des Wesensbaues der Erkenntnis soviel wie: zuerst, in erster Linie.

Menschliche Erkenntnis ist in sich zwiefältig. Das zeigt sich an der Zwiefalt der sie aufbauenden Bestandstücke. Sie sind hier als *Anschauung* und *Denken* benannt. Aber ebenso wesentlich wie diese Zwiefalt gegenüber einer Einfalt ist die Art und Weise, wie diese Zwiefalt gleichsam gefaltet und geglie-

dert ist. Sofern nur die Einigung von Anschauung und Denken eine menschliche Erkenntnis ausmacht, müssen offenbar die beiden Bestandstücke, um vereinbar zu sein, irgendeine Verwandtschaft und Gemeinsamkeit bei sich tragen. Sie besteht darin, daß beide, Anschauung und Denken, »Vorstellungen« sind. Vorstellen heißt, etwas vor sich bringen und vor sich haben, etwas auf sich als das Subjekt zu, auf sich zurück, präsent haben: re-praesentare. Wie unterscheiden sich aber Anschauen und Denken innerhalb des gemeinsamen Charakters des Vorstellens als Weisen des Vorstellens? Wir können dies jetzt nur behelfsmäßig verdeutlichen: »diese Tafel« – damit sprechen wir an, was vor uns steht und uns vorgestellt ist. Vor-gestellt ist dabei diese bestimmte flächige Ausbreitung mit dieser Färbung und in dieser Beleuchtung und von dieser Härte und Stofflichkeit u.s.f.

Das jetzt Aufgezählte ist uns *unmittelbar gegeben*. Wir sehen und tasten das Genannte ohne weiteres. Wir sehen und tasten je gerade diese Ausbreitung, diese Färbung, diese Beleuchtung. Das unmittelbar Vorgestellte ist immer »dieses«, das je gerade so und so Einzelne. Vorstellen, das unmittelbar und daher je dieses Einzelne vor-stellt, ist Anschauen. Dessen Wesen wird deutlicher aus der Abhebung gegen die andere Weise des Vorstellens, gegen das Denken. Denken ist nicht unmittelbares, sondern mittelbares Vorstellen. Was es vorstellend meint, ist nicht Einzelnes, »dieses«, sondern gerade Allgemeines. Indem ich sage »Tafel«, ist das anschaulich Gegebene aufgefaßt als, begriffen als Tafel; »Tafel« – damit stelle ich etwas vor, was auch für anderes gilt, zunächst für entsprechend Gegebenes in anderen Hörsälen. Das Vorstellen von dem, was für viele gilt, und zwar als ein solches Vielgültiges, ist das Vorstellen von etwas Allgemeinem; dies allgemeine Eine, was allem ihm Zugehörigen gemein ist, ist der Begriff. Denken ist Vorstellen von etwas im Allgemeinen, d. h. in Begriffen. Begriffe aber werden nicht unmittelbar vor-gefunden; es bedarf eines bestimmten Weges und Mittels, sie zu bilden; Denken ist daher mittelbares Vorstellen.

## c) Der Gegenstand bei Kant zwiefältig bestimmt

Aus dem Gesagten wird jedoch zugleich klar, daß nicht nur das Erkennen zwiefältig ist, sondern daß auch das Erkennbare, der mögliche Gegenstand der Erkenntnis, zwiefältig bestimmt sein muß, um überhaupt ein Gegenstand zu sein. Wir können uns diesen Sachverhalt zunächst vom Wort aus verdeutlichen. Was wir sollen erkennen können, muß uns irgendwoher begegnen, entgegenkommen; das meint das »Gegen« in Gegenstand. Aber nicht jedes Beliebige, was uns gerade trifft, irgendeine vorbeiziehende Gesicht- oder Gehörsempfindung, irgendeine Druck- oder Wärmeempfindung ist schon ein Gegenstand. Das Begegnende muß bestimmt sein als stehend, als etwas, das Stand hat und so beständig ist. Damit wird jedoch nur eine vorläufige Anweisung darauf gegeben, daß offenbar auch der Gegenstand zwiefältig bestimmt sein muß. Aber was nun – im Sinne von Kants Begriff der Erkenntnis – wahrhaft ein Gegenstand des menschlichen Erkennens ist, haben wir dadurch noch nicht gesagt. Ein Gegenstand im strengen Sinne Kants ist nämlich weder das nur Empfundene noch auch das Wahrgenommene. Wenn ich z. B. auf die Sonne zeige und das Gezeigte als Sonne anspreche, so ist das so Genannte und Gemeinte nicht Gegenstand als Gegenstand der Erkenntnis im strengen Kantischen Sinne, sowenig wie der Stein, auf den ich hinzeige, oder die Tafel. Selbst wenn wir weitergehen und etwas über Sonne und Stein aussagen, dringen wir noch nicht zum Gegenständlichen im strengen Kantischen Sinne vor. Auch wenn wir bezüglich des Gegebenen etwas wiederholt feststellen, bringen wir es noch nicht zur Erfassung des Gegenstandes. Wir können z. B. auf Grund wiederholter Beobachtungen sagen: Wann die Sonne den Stein bescheint, dann wird er warm. Hier ist zwar Gegebenes, Sonne – Sonnenschein – Stein – Wärme, und dieses Gegebene ist auch in gewisser Weise urteilsmäßig bestimmt, d. h.: Sonnenschein und Wärme des Steins sind in eine Beziehung gebracht. Aber es fragt sich: in welche Beziehung?

sagen deutlicher: Jedesmal, wann die Sonne scheint, dann wird der Stein warm; jedesmal, wann ich die Wahrnehmung der Sonne habe, folgt auf diese (meine) Wahrnehmung in mir die Wahrnehmung des warmen Steins. Dieses Zusammensein der Vorstellungen von Sonne und Stein in der Aussage »jedesmal, wann . . ., dann . . .« ist bloß eine Vereinigung verschiedener Wahrnehmungen, d. h. ein Wahrnehmungsurteil. Hier werden jeweils meine Wahrnehmungen und so die je jedes anderen wahrnehmenden Ich zueinandergesetzt, also nur festgestellt, wie das gerade jeweils mir Gegebene sich für mich ausnimmt.

Sage ich dagegen: »Weil die Sonne scheint, deshalb wird der Stein warm«, dann spreche ich eine Erkenntnis aus. Die Sonne ist jetzt als Ursache und das Warmwerden des Steins als Wirkung vorgestellt. Die Erkenntnis können wir auch ausdrücken in dem Satz: »Die Sonne erwärmt den Stein«. Sonne und Stein sind jetzt nicht verknüpft auf Grund der jeweils nur subjektiv feststellbaren Aufeinanderfolge der entsprechenden Wahrnehmungen, sondern sie sind in den Begriffen Ursache und Wirkung allgemein in sich, wie sie in sich und zueinander stehen, gefaßt. Jetzt ist ein Gegenstand erfaßt. Die Beziehung ist nicht mehr die: »jedesmal wann – dann«; diese betrifft die Abfolge eines Wahrnehmens. Die Beziehung ist jetzt die des »wenn – so« (»weil – deshalb«); sie betrifft die Sache selbst, ob ich sie gerade wahrnehme oder nicht. Diese Beziehung ist jetzt als notwendige gesetzt. Was dieses Urteil sagt, gilt jederzeit und für jedermann; es ist nicht subjektiv, sondern gilt vom Objekt, vom Gegenstand als solchem.

Das empfindungs- und wahrnehmungsmäßig Begegnende und so anschaulich Gegebene – Sonne und Sonnenschein, Stein und Wärme – dieses »Gegen« kommt als ein in sich stehender Sachverhalt erst zum Stand, wenn das Gegebene in solchen Begriffen wie Ursache – Wirkung, d. h. unter dem Satz der Kausalität allgemein vorgestellt und so gedacht wird. Die Bestandteile des Erkennens, Anschauung und Begriff, müssen in einer bestimmten Weise geeinigt werden. Das anschaulich Ge-

gebene muß unter die Allgemeinheit bestimmter Begriffe gebracht werden, der Begriff muß über die Anschauung kommen und das in ihr Gegebene in seiner Weise bestimmen. Mit Bezug auf das Beispiel – und d. h. grundsätzlich – ist aber schon hier dieses zu beachten:

Das Wahrnehmungsurteil »jedesmal wann – dann« geht nicht allmählich bei einer hinreichend großen Zahl von Beobachtungen in das Erfahrungsurteil »wenn – so« über. Dergleichen ist so unmöglich, wie es ausgeschlossen ist, daß jemals ein »wann« in ein »wenn« und ein »dann« in ein »deshalb« übergeht und umgekehrt.

Das Erfahrungsurteil verlangt in sich einen neuen Schritt, eine andere Art des Vorstellens des Gegebenen, nämlich im Begriff. Dieses wesentlich andere Vorstellen des Gegebenen, das Auffassen desselben als Natur, macht es erst möglich, daß nunmehr die Beobachtungen als mögliche Veranschaulichungen des Erfahrungsurteils genommen werden können, daß jetzt im Licht des Erfahrungsurteils die Bedingungen der Beobachtung abgewandelt und die entsprechenden Folgen dieser abgewandelten Bedingungen untersucht werden können. Was wir in der Wissenschaft Hypothese nennen, ist der erste Schritt zu einem wesentlich anderen, nämlich begrifflichen Vorstellen gegenüber bloßen Wahrnehmungen. Erfahrung entsteht nicht »empirisch«, aus Wahrnehmung, sondern wird nur metaphysisch ermöglicht: durch ein dem Gegebenen eigentümlich vorgreifendes, neues begriffliches Vorstellen, hier in den Begriffen: Ursache – Wirkung. Hierdurch wird ein Grund für das Gegebene gesetzt: Grundsätze. Ein Gegenstand im strengen Sinne Kants ist also erst das Vorgestellte, worin Gegebenes in einer notwendigen und allgemeingültigen Weise bestimmt ist. Ein solches Vorstellen ist eigentliche menschliche Erkenntnis. Kant nennt sie Erfahrung. Zusammenfassend ist jetzt über Kants Grundauffassung von der Erkenntnis zu sagen:

1. Erkenntnis ist für Kant menschliche Erkenntnis. 2. Eigentliches menschliches Erkennen ist die Erfahrung. 3. Erfahrung

verwirklicht sich in der Gestalt der mathematisch-physikalischen Wissenschaft. 4. Diese Wissenschaft und damit das Wesen eigentlicher menschlicher Erkenntnis sieht Kant in der geschichtlichen Gestalt der Newtonschen Physik, die man heute noch die »klassische« nennt.

#### d) Sinnlichkeit und Verstand. Rezeptivität und Spontaneität

Was wir bisher über die menschliche Erkenntnis sagten, sollte zunächst nur die Zwiefältigkeit in ihrem Wesensbau kenntlich machen, ohne diesen Bau schon in seinem innersten Gefüge vor Augen zu stellen. In eins mit der Zwiefältigkeit der Erkenntnis ergab sich ein erstes Verständnis der Zwiefältigkeit des Gegenstandes: Das bloße anschauliche »Gegen« ist noch kein Gegenstand; aber auch das nur begrifflich allgemein Gedachte ist als so Ständiges noch kein Gegenstand.

Damit klärt sich auch, was im ersten Satz unseres Abschnittes »Inhalt der Erkenntnis« und »Beziehung aufs Objekt« heißt. Der »Inhalt« bestimmt sich immer aus dem und als das, was anschaulich gegeben wird: Licht, Wärme, Druck, Farbe, Ton. Die »Beziehung aufs Objekt«, d. h. auf den Gegenstand als solchen, besteht darin, daß ein anschaulich Gegebenes in der Allgemeinheit und Einheit eines Begriffes (Ursache-Wirkung) zum Stehen gebracht wird. Aber wohlgemerkt: Zum Stehen gebracht wird immer ein Anschauliches; das begreifende Vorstellen bekommt hier einen wesentlich verschärften Sinn.

Wenn daher Kant wiederholt betont: Durch die Anschauung wird der Gegenstand gegeben, durch den Begriff wird der Gegenstand gedacht, so legt das leicht Mißverständnisse nahe, als sei das Gegebene schon der Gegenstand, als sei der Gegenstand nur Gegenstand durch den Begriff. Beides ist gleich irrig. Vielmehr gilt: Der Gegenstand steht nur, wenn Anschauliches begrifflich gedacht ist, und der Gegenstand steht nur entgegen, wenn der Begriff ein anschaulich Gegebenes als solches bestimmt.

Kant gebraucht somit den Titel Gegenstand in einem engen und eigentlichen und in weitem und uneigentlichem Sinne.

Eigentlicher Gegenstand ist nur das in der Erfahrung als Erfahrenes Vorgestellte; uneigentlicher Gegenstand ist jegliches Etwas, worauf sich ein Vorstellen überhaupt – sei es Anschauen oder Denken – bezieht. Gegenstand im weiteren Sinne ist sowohl das nur Gedachte als solches als auch das nur im Wahrnehmen und Empfinden Gegebene. Obwohl Kant der Sache nach jedesmal sicher ist, wie er »Gegenstand« meint, so liegt doch in diesem fließenden Gebrauch das Anzeichen dafür, daß Kant die Frage nach der menschlichen Erkenntnis und ihrer Wahrheit sogleich und nur in einer bestimmten Hinsicht aufgerollt und entschieden hat. Kant hat davon abgesehen, das Offenbare, das uns vor einer Vergegenständlichung zum Erfahrungsgegenstand begegnet, in seinem eigenen Wesen zu befragen und zu bestimmen. Sofern er auf diesen Bereich scheinbar zurückgehen muß, wie bei der Unterscheidung der bloßen Wahrnehmung von der Erfahrung, geht der vergleichende Gang immer in der Richtung von der Erfahrung zur Wahrnehmung. Dies besagt: Die Wahrnehmung ist von der Erfahrung her gesehen und in bezug auf sie ein »noch nicht«. Es gilt, aber ebenso und vor allem zu zeigen, was Erfahrung als die wissenschaftliche Erkenntnis in bezug auf die Wahrnehmung im Sinne der vorwissenschaftlichen Erkenntnis nicht mehr ist. Für Kant war angesichts der rationalen Metaphysik und ihrer Ansprüche allein entscheidend:

1. überhaupt den Anschauungscharakter der menschlichen Erkenntnis als grundgebendes Wesensbestandstück geltend zu machen; 2. auf Grund dieser gewandelten Bestimmung auch und erst recht das Wesen des zweiten Bestandstückes, des Denkens und der Begriffe, neu zu bestimmen.

Nunmehr können wir den zwiefältigen Charakter der menschlichen Erkenntnis noch deutlicher, und zwar nach verschiedenen Hinsichten, kennzeichnen. Bisher nannten wir als die beiden Bestandstücke: Anschauung und Begriff, jene das

unmittelbar vorgestellte Einzelne, dieser das mittelbar vorgestellte Allgemeine. Das jeweils verschiedene Vorstellen vollzieht sich in einem entsprechend verschiedenen Verhalten und Leisten des Menschen. In der Anschauung wird das Vorgestellte als Gegenstand vor-gestellt, d. h. das Vorstellen ist ein Vorsichhaben eines Begegnenden. Begegnendes wird, sofern es als ein solches genommen werden soll, auf- und hingenommen. Der Charakter des Verhaltens in der Anschauung ist das Hinnehmen, Empfangen, recipere – receptio, Rezeptivität. Dagegen ist das Verhalten im begrifflichen Vorstellen derart, daß das Vorstellen von sich aus das mannigfaltig Gegebene vergleicht und vergleichend auf Eines und Selbiges bezieht und dieses als solches festhält. Im Vergleichen von Tanne – Buche – Eiche – Birke wird das herausgeholt, festgehalten und bestimmt, worin diese als dem Einen und Selbigen übereinkommen: »Baum«. Das Vorstellen dieses Allgemeinen als solchem muß sich dabei von sich her aufmachen und das Vorzustellende vor sich bringen. Gemäß diesem Charakter des »von sich aus« ist das Denken – als Vorstellen in Begriffen – spontan, Spontaneität.

Das menschliche Anschauen vermag niemals durch den Vollzug seines Anschauens als solchem das zu Schauende, den Gegenstand selbst, herbeizuschaffen. Dergleichen ist höchstens in einer Art Einbildung, Phantasie, möglich. Dabei wird jedoch der Gegenstand nicht selbst als seiender, sondern nur als eingebildeter beigelegt und geschaut. Menschliches Schauen ist Anschauen, d. h. an ein schon Gegebenes angewiesenes Schauen.

Weil das menschliche Anschauen darauf angewiesen ist, daß ihm das Anschaubare gegeben wird, muß das zu Gebende sich anzeigen. Dafür muß es sich melden können. Das geschieht durch die Sinneswerkzeuge. Vermittelt dieser werden, wie Kant sagt, unsere Sinne – Sehen, Hören u.s.f. – »gerührt«; es wird ihnen etwas angetan, sie werden angegangen. Das uns so Anziehende und die Art, wie der Anzug des Anziehenden geschieht, ist die Empfindung als Affektion. Im Denken, im Be-

griff dagegen ist das Vorgestellte solches, was wir seiner Form nach selbst bilden und herrichten; seiner Form nach – dies meint das Wie, in dem das Gedachte, begrifflich Vorgestellte ein Vorgestelltes ist, nämlich im Wie des Allgemeinen. Das Was hingegen, z. B. »Baumartiges«, muß seinem Inhalt nach gegeben werden. Die Verrichtung und Herrichtung des Begriffes heißt Funktion.

Menschliches Anschauen ist notwendig sinnliches, d. h. solches, dem das unmittelbar Vorgestellte gegeben werden muß. Weil menschliche Anschauung auf Gebung angewiesen, d. h. sinnlich ist, deshalb bedarf sie der Sinneswerkzeuge. Weil also unser Anschauen ein Sehen und Hören u.s.f. ist, deshalb haben wir Augen und Ohren; nicht aber sehen wir, weil wir Augen, nicht hören wir, weil wir Ohren haben. *Sinnlichkeit* ist das Vermögen der menschlichen Anschauung. Das Vermögen des Denkens aber, worin der Gegenstand als Gegenstand zum Stand gebracht wird, heißt *Verstand*. Wir können jetzt die verschiedenen Kennzeichnungen der Zwiefältigkeit der menschlichen Erkenntnis in einer Reihe übersichtlich anordnen und zugleich die verschiedenen Hinsichten festlegen, nach denen diese Unterscheidungen jeweils die menschliche Erkenntnis bestimmen:

Anschauung – Begriff (Denken) / das Vorgestellte als solches im Gegenstand.

Rezeptivität – Spontaneität / Verhaltensweisen des Vorstellens.

Affektion – Funktion / der Geschehnis- und Ergebnischarakter des Vorgestellten.

Sinnlichkeit – Verstand / Vorstellen als Vermögen des menschlichen Gemütes, als Quellen der Erkenntnis.

Kant gebraucht diese verschiedenen Fassungen der zwei Wesensstücke je nach dem Zusammenhang.

e) Der scheinbare Vorrang des Denkens;  
reiner Verstand auf reine Anschauung bezogen

Bei der Auslegung der »Kritik der reinen Vernunft« und bei der Auseinandersetzung mit Kants Philosophie überhaupt konnte es nicht entgehen, daß nach seiner Lehre die Erkenntnis aus Anschauung und Denken besteht. Aber von dieser allgemeinen Feststellung ist noch ein weiter Weg zum wirklichen Verständnis der Rolle dieser Bestandstücke und der Art ihrer Einheit, vor allem aber zur rechten Beurteilung dieser Wesensbestimmung der menschlichen Erkenntnis.

In der »Kritik der reinen Vernunft«, wo Kant das »schwerste Geschäft« auf sich nimmt, die Erfahrung in ihrem Wesensbau zu zergliedern, nimmt nämlich die Erörterung des Denkens und der Verstandeshandlungen, also die des zweiten Bestandstückes nicht nur den unverhältnismäßig größeren Raum ein, sondern die ganze Fragerichtung dieser Zergliederung des Wesens der Erfahrung ist auf die Kennzeichnung des Denkens abgestellt, als dessen eigentliche Handlung wir bereits das Urteil kennenlernten. Die Lehre von der Anschauung, αἰσθησις, ist die Ästhetik (vgl. »Kritik der reinen Vernunft« A 21, B 35 Anmerkung). Die Lehre vom Denken, vom Urteilen, λόγος, ist die Logik. Die Lehre von der Anschauung umfaßt A 19 bis A 49, also 30 Seiten, bzw. B 33 bis B 73, 40 Seiten. Die Lehre vom Denken A 50, B 74 bis A 704, B 732 beansprucht über 650 Seiten.

Der Vorrang in der Behandlung der Logik, ihr unverhältnismäßig großer Umfang im Ganzen des Werkes springt in die Augen. Auch in einzelnen Abschnitten können wir immer wieder feststellen, daß die Frage nach dem Urteil und dem Begriff, also die Frage nach dem Denken, im Vordergrund steht. Wir können diese Tatsache unschwer auch aus dem Abschnitt erkennen, den wir unserer Auslegung zugrunde legen und den wir als die innere Mitte des Werkes bezeichnen. Die Überschriften sprechen deutlich genug: Es handelt sich um die Urteile.

Vom λόγος (Vernunft) ist eigens die Rede im Gesamttitel des Werkes. Auf Grund dieses augenfälligen Vorrangs der Logik hat man fast durchgängig geschlossen: Also sieht Kant das eigentliche Wesen der Erkenntnis im Denken, im Urteilen. Dieser Meinung kam die überlieferte und alte Lehre entgegen, wonach der Ort der Wahrheit und Falschheit das Urteil, die Aussage sei. Wahrheit ist der Grundcharakter der Erkenntnis. Also ist die Erkenntnisfrage nichts anderes als die Urteilsfrage, und die Auslegung Kants muß an diesem Punkt als dem maßgebenden ansetzen.

114 Wie sehr durch diese Vorurteile das Eindringen in die Mitte des Werkes verhindert wurde, kann und braucht hier nicht mehr berichtet zu werden. Aber es ist für die rechte Aneignung des Werkes von Bedeutung, diese Sachlage ständig vor Augen zu haben. Allgemein führte die neukantianische Auslegung der »Kritik der reinen Vernunft« zu einer Unterschätzung des grundlegenden Bestandstückes in der menschlichen Erkenntnis: der Anschauung. Die Kantauslegung der Marburger Schule ging sogar so weit, die Anschauung als einen Fremdkörper überhaupt aus der »Kritik der reinen Vernunft« herauszustreichen. Diese Hintansetzung der Anschauung hatte zur Folge, daß auch die Frage nach der Einheit der beiden Bestandstücke, Anschauung und Denken, genauer: die Frage nach dem Grunde der Möglichkeit ihrer Vereinigung, eine verkehrte Richtung nahm, wenn sie überhaupt ernstlich gestellt wurde. All diese noch heute in verschiedenen Abwandlungen umlaufenden Mißdeutungen der »Kritik der reinen Vernunft« haben bewirkt, daß die Bedeutung dieses Werkes für die ihm eigentlich anliegende und einzige Frage, die nach der Möglichkeit einer Metaphysik, weder richtig abgeschätzt noch vor allem schöpferisch fruchtbar gemacht wurde.

Wie ist es aber zu erklären, daß trotz der grundlegenden und maßgebenden Bedeutung der Anschauung in der menschlichen Erkenntnis sogar Kant selbst die Hauptarbeit der Zergliederung der Erkenntnis auf die Erörterung des Denkens verlegt?

Der Grund ist ebenso einfach wie einleuchtend. Gerade weil Kant – im Gegensatz zur rationalen Metaphysik, die das Wesen der Erkenntnis in die reine Vernunft, in das bloß begriffliche Denken setzte – die Anschauung als das tragende Grundmoment der menschlichen Erkenntnis herausstellte, deshalb mußte jetzt das Denken seines bisher angemessenen Vorrangs, seiner ausschließlichen Geltung, entsetzt werden. Aber die Kritik durfte sich nicht mit der negativen Aufgabe, dem begrifflichen Denken die Anmaßung zu bestreiten, begnügen; sie mußte zuvor und vor allem das Wesen des Denkens neu bestimmen und begründen.

Die ausgedehnte Erörterung des Denkens und des Begriffs in der »Kritik der reinen Vernunft« spricht sowenig für eine Herabsetzung der Anschauung, daß vielmehr diese Erörterung des Begriffs und des Urteils der deutlichste Beleg dafür ist, daß fortan die Anschauung das Maßgebende bleibt und daß ohne sie das Denken nichts ist.

Die weitläufige Behandlung des einen Bestandstückes der Erkenntnis, des Denkens, hat sich sogar in der zweiten Auflage noch verschärft, so daß es in der Tat oft so aussieht, als sei die Frage nach dem Wesen der Erkenntnis ausschließlich eine Frage nach dem Urteil und seinen Bedingungen. Der Vorrang der Urteilsfrage hat aber seinen Grund nicht darin, daß das Wesen der Erkenntnis eigentlich Urteilen ist, sondern darin, daß das Wesen des Urteils neu bestimmt werden muß, weil es jetzt als ein im Vorhinein auf Anschauung, d. h. auf den Gegenstand bezogenes Vorstellen begriffen wird.

Der Vorrang der Logik, die ausführlichere Behandlung des Denkens, ist gerade deshalb notwendig, weil das Denken seinem Wesen nach nicht den Vorrang vor der Anschauung hat, sondern auf diese gegründet und jederzeit auf sie bezogen ist. Der Vorrang der Logik in der »Kritik der reinen Vernunft« hat seinen Grund einzig im Nichtvorrang des Gegenstandes der Logik, in der Dienststellung des Denkens gegenüber der Anschauung. Wenn das Denken als rechtes immer anschauungsbezogen

ist, dann handelt die zugehörige Logik dieses Denkens notwendig und gerade von diesem wesenhaften Bezug zur Anschauung, mithin von dieser selbst. Der geringe Umfang der Ästhetik – als zunächst abgesonderter Lehre von der Anschauung – ist nur ein äußerer Schein. Weil die Ästhetik jetzt das Entscheidende ist, d. h. überall als maßgebend hineinspielt, deshalb macht sie der Logik so viel zu schaffen. Deshalb muß die Logik so umfangreich ausfallen.

Das zu beachten ist wichtig, nicht nur für die Gesamtauffassung der »Kritik der reinen Vernunft« überhaupt, sondern vor allem für die Auslegung unseres Hauptstückes. Denn die Überschriften der beiden ersten Abschnitte, insgleichen der erste Satz des I. Abschnittes lauten so, als gleite die Frage nach der menschlichen Erkenntnis und ihren Grundsätzen einfach ab in eine Frage der Urteile, also des bloßen Denkens. Wir werden jedoch sehen, daß genau das Gegenteil der Fall ist. Wir können sogar – mit einer gewissen Überspitzung – sagen: Die Frage nach den Grundsätzen des *reinen Verstandes* ist die Frage nach der notwendigen Rolle der *notwendig dem reinen Verstand zugrunde liegenden Anschauung*. Diese Anschauung muß offenbar selbst eine reine sein.

»Rein« besagt einmal: »bloß«, »ledig«, eines anderen ledig, und zwar der Empfindung. Negativ gesehen, ist die reine Anschauung empfindungsfreie, obzwar zur Sinnlichkeit gehörige Anschauung. »Rein« besagt dann: nur auf sich gegründet und somit erstlich bestehend. Diese reine Anschauung, dieses in einem unmittelbaren Vorstellen vorgestellte reine, empfindungsfreie Einzelne, d. h. hier Einzige, ist *die Zeit*. Reiner Verstand heißt zunächst bloßer Verstand, abgelöst von der Anschauung. Weil aber der Verstand als solcher auf Anschauung bezogen ist, kann die Bestimmung »reiner Verstand« nur heißen: auf Anschauung, und zwar auf reine Anschauung bezogener Verstand. Dasselbe gilt vom Titel »reine Vernunft«. Er ist zweideutig. Vorkritisch nennt er die bloße Vernunft; kritisch, d. h. auf das Wesen eingegrenzt, besagt er: die Vernunft, die wesentlich in

reiner Anschauung und Sinnlichkeit gegründet ist. Kritik der reinen Vernunft ist einmal Umgrenzung dieser auf reine Anschauung gegründeten Vernunft und ist zugleich Zurückweisung der reinen Vernunft als »bloßer« Vernunft.

#### f) Logik und Urteil bei Kant

Die Einsicht in diese Zusammenhänge, d. h. die Gewinnung des Wesensbegriffes eines »reinen Verstandes« ist jedoch die Vorbedingung für das Verständnis des III. Abschnittes, der das systematische Gefüge des reinen Verstandes herausstellen soll.

Die jetzt vollzogene Klärung des Wesens der menschlichen Erkenntnis setzt uns instand, den ersten Satz unseres Abschnittes mit anderen Augen zu lesen als am Beginn. »Von welchem Inhalt auch unsere Erkenntnis sei, und wie sie sich auf das Objekt beziehen mag, so ist doch die allgemeine, obzwar nur negative Bedingung aller unserer Urteile überhaupt, daß sie sich nicht selbst widersprechen; widrigenfalls diese Urteile an sich selbst (auch ohne Rücksicht aufs Objekt) nichts sind.« (A 150, B 189). Wir sehen: Unsere Erkenntnis wird hier sogleich in einer bestimmten Hinsicht, nämlich auf das zweite Wesensbestandstück des Erkennens, die Denkhandlung, das Urteil, hin betrachtet. Genauer wird gesagt, die Widerspruchsfreiheit sei die »obzwar nur negative Bedingung aller unserer Urteile überhaupt«. Die Rede ist hier von »allen unseren Urteilen überhaupt«, noch nicht von den »analytischen Urteilen«, die in der Überschrift als Thema gesetzt sind. Ferner ist die Rede von einer »nur negativen Bedingung«, nicht von einem obersten Grund. Zwar spricht der Text vom Widerspruch und von den Urteilen überhaupt, aber noch nicht vom Satz vom Widerspruch als oberstem Grundsatz aller analytischen Urteile. Kant faßt hier das Urteil noch vor aller Unterscheidung in analytische und synthetische Urteile.

In welcher Hinsicht ist dabei das Urteil gesehen? Was ist überhaupt ein Urteil? Wie bestimmt Kant das Wesen des Ur-

teils? Die Frage klingt einfach, und doch wird die Fragestellung sogleich verwickelt. Denn wir wissen: Urteilen ist die Handlung des Denkens. Durch Kants Wesensbestimmung der menschlichen Erkenntnis hat das Denken eine neue Kennzeichnung erfahren: Es kommt in eine wesenhafte Dienststellung zur Anschauung. Dasselbe muß demnach auch für die Denkhandlung des Urteils gelten. Nun könnte man sagen: Durch die Betonung der Dienststellung des Denkens und des Urteilens wird nur eine besondere Abzweckung des Denkens eingeführt. Das Denken selbst und seine Bestimmung wird damit im Wesen nicht berührt, vielmehr muß das Wesen des Denkens (Urteilens) überhaupt schon bestimmt sein, um es, das Denken, in diese Dienststellung einzurücken.

117 Das Wesen des Denkens, des Urteilens, ist von alters her durch die Logik bestimmt. Kant konnte also, wenn er schon in der angezeigten Richtung einen neuen Erkenntnisbegriff festlegte, bezüglich des Denkens nichts anderes tun, als der geläufigen Bestimmung des Wesens des Denkens (Urteilens) die weitere anzufügen, daß es im Dienst der Anschauung stehe. Er durfte die bisherige Lehre vom Denken, die Logik, unverändert übernehmen, um sodann den Zusatz anzubringen, die Logik müsse, wenn sie vom menschlichen Erkennen handle, immer betonen, daß dabei das Denken auf die Anschauung zu beziehen sei.

So sieht in der Tat die Stellung Kants zur überlieferten Logik und damit auch zu deren Wesensbestimmung des Urteils aus. Was noch wichtiger ist: Kant selbst hat die Sachlage vielfach in dieser Weise gesehen und dargestellt. Er hat sich nur langsam **und schwer dahin durchgerungen, zu erkennen, daß seine Entdeckung der eigentümlichen Dienststellung des Denkens mehr sei als eine nur zusätzliche Bestimmung desselben, daß sich vielmehr damit die Wesensbestimmung des Denkens und damit die der Logik von Grund aus ändert.** Von der sicheren Ahnung dieser durch ihn eingeleiteten Umwälzung gibt jenes oft angeführte, aber meist im gegenteiligen Sinne und daher falsch ver-

standene Wort Kants über die Logik ein Zeugnis. Es steht – nicht zufällig – erst in der zweiten Auflage (Vorrede B VIII): »Daß die Logik diesen sicheren Gang schon von den ältesten Zeiten her gegangen sei, läßt sich daraus ersehen, daß sie seit dem *Aristoteles* keinen Schritt rückwärts hat tun dürfen, wenn man ihr nicht etwa die Wegschaffung einiger entbehrlicher Subtilitäten, oder deutlichere Bestimmung des Vorgetragenen als Verbesserungen anrechnen will, welches aber mehr zur Eleganz, als zur Sicherheit der Wissenschaft gehört. Merkwürdig ist noch an ihr, daß sie auch bis jetzt keinen Schritt vorwärts hat tun können, und also allem Ansehen nach geschlossen und vollendet zu sein scheint.« Das heißt grob gesagt: Von jetzt an erweist sich dieser Schein als nichtig. Die Logik wird neu gegründet und gewandelt.

Kant ist stellenweise zu dieser Einsicht klar vorgedrungen, aber er hat sie nicht ausgestaltet; das hätte nichts Geringeres bedeutet als dieses: auf dem erst durch die »Kritik der reinen Vernunft« selbst freigelegten Grund und nur aus diesem die Metaphysik aufzubauen. Solches lag jedoch nicht in der Absicht Kants, da ihm zunächst und allein die »Kritik« im besagten Sinne wesentlich sein mußte. Es lag aber auch nicht im Vermögen Kants, weil eine solche Aufgabe das Vermögen auch des großen Denkers übersteigt; denn sie verlangt nichts Geringeres als über den eigenen Schatten zu springen. Das vermag keiner. Aber die höchste Anstrengung im Versuch dieses Verwehrten – das ist die entscheidende Grundbewegung des denkerischen Handelns. Bei Platon, bei Leibniz, vor allem bei Kant, dann bei Schelling und Nietzsche können wir in je verschiedener Weise etwas von dieser Grundbewegung erfahren. Hegel allein ist es scheinbar gelungen, über diesen Schatten zu springen – aber nur so, daß er den Schatten, d. h. die Endlichkeit des Menschen, beseitigte und in die Sonne selbst sprang. Hegel hat den Schatten übersprungen, aber er ist deshalb nicht über den Schatten gesprungen. Doch jeder Philosoph muß dieses wollen. Dieses Müssen ist seine Berufung. Je länger der Schatten, um so weiter

der Sprung. Das hat mit einer Psychologie der schöpferischen Persönlichkeit nichts zu tun; es betrifft allein die zum Werk selbst gehörige Bewegungsgestalt des in ihm Erwirkten.

Kants Haltung in der scheinbar so trockenen Frage: »Worin besteht das Wesen des Urteils?« zeigt etwas von dieser Grundbewegung. Wie schwierig es für Kant war, von seinem neuen Erkenntnisbegriff her auch die entsprechende Wesensbestimmung des Urteils in der ganzen Tragweite zum Ansatz zu bringen, zeigt das Verhältnis der 1. zur 2. Auflage der »Kritik der reinen Vernunft«. Der Sache nach sind alle entscheidenden Einsichten in der 1. Auflage gewonnen. Gleichwohl gelangt Kant erst in der 2. Auflage dahin, an der entscheidenden Stelle diejenige Wesensumgrenzung des Urteils vorzutragen, die seiner eigenen Grundstellung entspricht.

Wenn Kant außerdem immer wieder die grundsätzliche Bedeutung der von ihm neu aufgestellten Unterscheidung der Urteile in analytische und synthetische heraushebt, dann sagt das nichts anderes als: Das Wesen des Urteils überhaupt ist neu bestimmt. Jene Unterscheidung ist nur eine notwendige Folge dieser Wesensbestimmung und damit rückzeigend zugleich eine Weise der Kennzeichnung des neugefaßten Wesens des Urteils.

Der Hinweis auf all das Gesagte ist notwendig, damit wir die Frage »Worin besteht nach Kant das Wesen des Urteils?« nicht zu leicht nehmen und nicht überrascht sind, wenn wir uns in seinen Bestimmungen nicht ohne weiteres und einheitlich hindurchfinden. Denn Kant hat nirgends eine systematische Darstellung seiner Wesensbestimmung des Urteils auf dem Grunde der von ihm selbst erreichten Einsichten entwickelt, auch nicht und gerade nicht in seiner uns überlieferten Logik-Vorlesung, wo man dergleichen noch am ehesten vermuten könnte. Diese ist überhaupt mit Vorsicht zu Rate zu ziehen; denn 1. sind Vorlesungshäfte und Nachschriften ohnehin eine fragwürdige Sache, besonders in Abschnitten, die schwierige Dinge erörtern; 2. hat gerade Kant in seinen Vorlesungen sich immer zuerst an

die überlieferten Lehren gehalten und deren schulmäßige Ordnung und Darstellung zum Leitfaden genommen, also nicht die innere Systematik der Sache selbst, wie sie sich seinem Denken darstellte. Kant benutzte als Handbuch in seinen Logik-Vorlesungen den »Auszug aus der Vernunftlehre« von Meier, ein Schulbuch, dessen Verfasser ein Schüler Baumgartens, des schon genannten Schülers von Wolff war.

Bei diesem Stand der Behandlung der Urteilsfrage durch Kant sind wir gezwungen, in genauester Anmessung an Kant eine freiere systematische, aber kurze Darstellung seiner Wesensbestimmung des Urteils zu geben. Nach dem Gesagten führt dies von selbst zur Aufhellung des entscheidenden Unterschiedes der analytischen und synthetischen Urteile.

Die Frage: »Worin besteht das Wesen des Urteils?« kann zunächst nach zwei Hinsichten gestellt werden, einmal in der Richtung der überlieferten Bestimmung des Denkens und dann in der Richtung der neuen Umgrenzung durch Kant. Diese ist von einer Art, daß sie die von der Überlieferung gegebenen Kennzeichnungen des Urteils nicht schlechthin ausschließt, sondern mit in den Wesensbau des Urteils hereinnimmt. Das deutet darauf hin, daß dieser Wesensbau nicht so einfach ist, wie die vorkantische Logik meinte und wie man längst auch heute wieder – trotz Kant – die Sache sieht. Der innerste Grund für die Schwierigkeit, das volle Wesen des Urteils zu sehen, liegt nicht in der Unvollkommenheit von Kants Systematik, sondern im Wesensbau des Urteils selbst.

Hier sei daran erinnert, daß wir bereits früher gelegentlich des Nachweises, inwiefern seit Platon und Aristoteles der Leitfaden für die Dingbestimmung der λόγος, die Aussage, sei, an Hand einer vierfachen Bedeutung von »Aussage« auf den gegliederten Bau des Urteils hingewiesen und ihn schematisch angezeigt haben. (Vgl. S. 35 f.) Das dort Gestreifte findet jetzt seine wesentlichen Ergänzungen in einer kurzen systematischen Darstellung der Wesensbestimmung des Urteils bei Kant.

## § 25. Kants Wesensbestimmung des Urteils

## a) Die überlieferte Lehre vom Urteil

Wir gehen von der überlieferten Urteilslehre aus. Die in ihrer Geschichte auftretenden Unterschiede und Wandlungen müssen beiseite bleiben. Erinnerung sei nur an die aristotelische allgemeine Bestimmung der Aussage (Urteil), des λόγος: λέγειν τι κατὰ τινας, »etwas von etwas aussagen«; praedicere. Aussagen ist daher: ein Prädikat auf ein Subjekt beziehen – »Die Tafel ist schwarz.« Kant drückt diese allgemeine Kennzeichnung des Urteils so aus, daß er am Beginn des wichtigen Abschnittes »Von dem Unterschiede analytischer und synthetischer Urteile« (Einleitung A 6, B 10) bemerkt: In den Urteilen wird »das Verhältnis eines Subjekts zum Prädikat gedacht«. Das Urteil ist ein Verhältnis, in dem und durch das einem Subjekt ein Prädikat zu- bzw. abgesprochen wird; demgemäß gibt es zusprechende, bejahende, und absprechende, verneinende, Urteile. »Diese Tafel ist nicht rot.« Es ist wichtig, im Auge zu behalten, daß seit Aristoteles durchgängig, auch bei Kant, als maßgebende Grundform alles Urteilens die einfache bejahende (und wahre) Aussage angesetzt wird.

Kant sagt vom Urteil, der Überlieferung entsprechend, in ihm werde »das Verhältnis eines Subjekts zum Prädikat gedacht«. Diese Feststellung trifft allgemein zu. Aber die Frage bleibt, ob damit das Wesen des Urteils erschöpft oder auch nur im Kern erfaßt ist. Mit Bezug auf Kant gesprochen erhebt sich die Frage, ob er zugeben würde, daß mit der angeführten und von ihm selbst gebrauchten Kennzeichnung des Urteils dessen Wesen getroffen sei. Kant würde das nicht zugeben. Andererseits sieht man auch nicht, was noch weiter zur Wesensbestimmung des Urteils herzugebracht werden soll. Am Ende ist es auch nicht notwendig, noch weitere Bestimmungen beizuschaffen. Vielmehr gilt es umgekehrt, zu sehen, daß die gegebene Bestimmung bereits wesentliche Momente des Urteils ausläßt,

so daß es nur darauf ankommt, zu sehen, wie noch und gerade in der gegebenen Bestimmung Hinweise auf die eigentlichen Wesensmomente liegen.

Damit wir jedoch den neuen Schritt Kants mit- und nachvollziehen können, ist es gut, zuvor noch die zu seiner Zeit herrschende und von ihm auch beachtete Auffassung des Urteils kurz zu nennen. Wir wählen hierzu die Definition des Urteils, die Wolff in seiner großen »Logik« gegeben hat. Im § 39 heißt es: *actus iste mentis, quo aliquid a re quadam diversum eidem tribuimus, vel ab ea removemus, iudicium appellatur.* »Jene Handlung des Geistes, in der wir etwas von einer gewissen Sache Verschiedenes dieser zuteilen – tribuere (κατάφασις) – oder von ihr weghalten – remove (ἀπόφασις) –, wird Urteil (iudicium) genannt.« Demgemäß sagt der § 40: *Dum igitur mens iudicat, notiones duas vel coniungit, vel separat.* »Während (indem) daher der Geist urteilt, verbindet er entweder oder trennt er zwei Begriffe.« Dementsprechend vermerkt der § 201: *In enunciatione seu propositione notiones vel coniunguntur, vel separantur.* »In der Aussage oder dem Satz werden Begriffe entweder verbunden oder getrennt.«

Der Schüler eines Schülers dieses Meisters der Begriffszergliederung, der genannte Professor Meier, bestimmt in seinem »Auszug aus der Vernunftlehre« § 292 das Urteil folgendermaßen: »Ein Urtheil (iudicium) ist eine Vorstellung eines logischen Verhältnisses einiger Begriffe«. – Daß in dieser Definition der Logos als Vorstellung eines logischen Verhältnisses bestimmt wird, ist besonders »logisch«; aber davon abgesehen: Die Urteilsdefinition in dem von Kant gebrauchten Handbuch gibt nur verflacht die Wolffsche Bestimmung wieder. Urteil ist »die Vorstellung eines Verhältnisses zwischen einigen Begriffen«.

## b) Das Unzureichende der traditionellen Lehre; die Logistik

Wir stellen zunächst dieser Urteilsdefinition der Schulphilosophie diejenige von Kant gegenüber, in der sich der äußerste Unterschied am schärfsten ausdrückt. Sie findet sich in der zweiten Auflage der »Kritik der reinen Vernunft«, und zwar im Zusammenhang eines Abschnittes, den Kant für die zweite Auflage von Grund aus umgearbeitet und in dem er Dunkelheiten beseitigt hat, ohne an der Grundstellung etwas zu ändern. Es ist der Abschnitt über die »Transzendente Deduktion der reinen Verstandesbegriffe«. Die Wesensbestimmung des Urteils findet sich in § 19 (B 140 ff.). Der Paragraph selbst beginnt mit den Worten: »Ich habe mich niemals durch die Erklärung, welche die Logiker von einem Urteile überhaupt geben, befriedigen können: es ist, wie sie sagen, die Vorstellung eines Verhältnisses zwischen zwei Begriffen.« »Erklärung« meint, etwas klar machen, nicht es ursächlich ableiten. Was Kant hier als unzureichend zurückweist, ist genau die Definition von Meier, d. h. von Baumgarten und Wolff. Gemeint ist die in der Logik seit Aristoteles geläufige Bestimmung des Urteils als Aussage, λέγειν τι κατὰ τινας. Kant sagt aber nicht, diese Kennzeichnung sei falsch; er sagt nur, sie sei unbefriedigend. Deshalb kann er selbst diese Urteilsdefinition gebrauchen, und er gebraucht sie mehrfach noch in der Zeit nach Erscheinen der »Kritik der reinen Vernunft«, auch der 2. Auflage. So sagt Kant in Untersuchungen, die um das Jahr 1790 angestellt sind: »Der Verstand zeigt sein Vermögen lediglich in Urteilen, welche nichts anderes sind als die Einheit des Bewußtseins im Verhältnis der Begriffe überhaupt...« (»Fortschritte...« ed. Vorländer, S. 97). Wo ein Verhältnis vorgestellt wird, wird immer eine Einheit vorgestellt, die das Verhältnis aushält und die durch das Verhältnis bewußt wird, so daß das, was im Urteil bewußt ist, den Charakter einer Einheit hat. Ganz dasselbe drückt schon Aristoteles aus (de anima Γ 6, 430 a 27 f.): Im Urteil sei σύνθεσις τις ἥδη νοημάτων ὥσπερ ἐν ὄντων,

»schon immer dergleichen wie Zusammensetzung von Vorstellungen in einer gewissen Einheit«. Diese Kennzeichnung des Urteils gilt vom Urteil überhaupt. Um hier Beispiele zu gebrauchen, die uns nachher beschäftigen müssen: »Diese Tafel ist schwarz«; »alle Körper sind ausgedehnt«; »einige Körper sind schwer«. Durchgängig wird hier ein Verhältnis vorgestellt. Vorstellungen werden verbunden. Den sprachlichen Ausdruck dieser Verbindung finden wir im »ist« oder »sind«; daher wird dieses »Verhältniswörtchen« (Kant) auch »Band«, Copula genannt. Der Verstand ist danach das Vermögen, Vorstellungen zu verbinden, d. h. dieses Subjekt-Prädikat-Verhältnis vorzustellen. Die Kennzeichnung der Aussage als Vorstellungsverknüpfung ist richtig, aber unbefriedigend. Diese richtige, aber unzureichende Aussagedefinition ist die Grundlage für eine Auffassung und Bearbeitung der Logik geworden, die heute und seit einigen Jahrzehnten viel von sich reden macht und Logistik genannt wird. Mit Hilfe von mathematischen Methoden wird versucht, das System der Aussageverknüpfungen zu errechnen; daher nennt sich diese Logik auch »mathematische Logik«. Sie stellt sich eine mögliche und berechtigte Aufgabe. Was die Logistik beibringt, ist nun freilich alles andere, nur keine Logik, d. h. eine Besinnung auf den λόγος. Die mathematische Logik ist nicht einmal eine Logik der Mathematik in dem Sinne, daß sie das Wesen des mathematischen Denkens und der mathematischen Wahrheit bestimmte und überhaupt zu bestimmen vermöchte. Die Logistik ist vielmehr selbst nur eine auf Sätze und Satzformen angewandte Mathematik. Alle mathematische Logik und Logistik stellt sich selbst notwendig außerhalb jedes Bereichs der Logik, weil sie zu ihrem eigensten Zwecke den λόγος, die Aussage, als bloße Vorstellungsverknüpfung, d. h. grundsätzlich unzureichend ansetzen muß. Die Anmaßungen der Logistik, als die wissenschaftliche Logik aller Wissenschaften zu gelten, fallen in sich zusammen, sobald das Bedingte und Undurchdachte ihres Ansatzes einsichtig wird. Es ist auch kennzeichnend, daß die Logistik all das, was über ihre

eigene Bestimmung der Aussage als Vorstellungsverknüpfung hinausgeht, als eine Sache der »feineren Unterschiede« bezeichnet, die sie nichts angehen. Aber hier stehen nicht feinere und gröbere Unterschiede in Frage, sondern dieses, ob das Wesen des Urteils getroffen ist oder nicht.

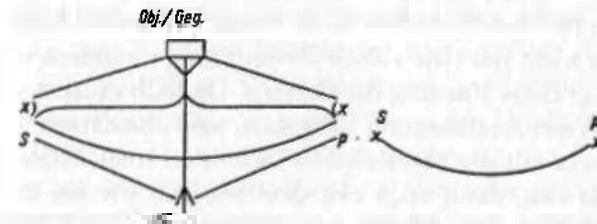
Wenn Kant sagt, die angeführte »Erklärung« des Urteils in der Schullogik sei unbefriedigend, so ist diese Unzufriedenheit keine nur persönliche, auf besondere Wünsche Kants hin abgeschätzte. Vielmehr stellt die genannte Erklärung jene Ansprüche nicht zufrieden, die aus dem Wesen der Sache selbst kommen.

c) Die Gegenstands- und Anschauungsbezogenheit des Urteils; die Apperzeption

12. Wie lautet Kants neue Bestimmung des Urteils? Kant sagt (a. a. O., B 141), »daß ein Urteil nichts anderes sei, als die Art, gegebene Erkenntnisse zur objektiven Einheit der Apperzeption zu bringen.« Wir können diese Definition und ihre einzelnen Bestimmungstücke noch nicht sogleich voll begreifen. Indes springt etwas Auffallendes in die Augen. Es ist nicht mehr von Vorstellungen und Begriffen die Rede, sondern von »gegebenen Erkenntnissen«, d. h. vom Gegebenen in der Erkenntnis, mithin von den Anschauungen. Es ist die Rede von »objektiver«, d. h. gegenständlicher »Einheit«. Hier ist das Urteilen als Verstandeshandlung nicht nur überhaupt auf Anschauung und Gegenstand bezogen, sondern: aus diesem Bezug, sogar als dieser Bezug ist sein Wesen bestimmt. Durch die im Anschauungs- und Gegenstandsbezug festgemachte Wesensbestimmung des Urteils wird diese Bezogenheit allererst umrissen und ausdrücklich in das einheitliche Gefüge der Erkenntnis hineingestellt. Hieraus erwächst ein neuer Begriff des Verstandes. Verstand ist jetzt nicht mehr nur das Vermögen der Vorstellungsverbindung, sondern nach § 17 (B 137): »Verstand ist, allgemein zu reden, das Vermögen der Erkenntnisse. Diese be-

stehen in der bestimmten Beziehung gegebener Vorstellungen auf ein Objekt.«

Wir können uns die neue Sachlage in einer Zeichnung verdeutlichen. Sie soll uns nachher zugleich als Anhalt dienen, wenn wir aus der neuen Auffassung des Urteils den wesentlichen Unterschied zwischen analytischen und synthetischen Urteilen entfalten.



Bei der erstgenannten Definition des Urteils handelt es sich einfach um ein Verhältnis von Begriffen, Subjekt und Prädikat. Daß das Vorstellen eines solchen Verhältnisses einen actus mentis verlangt, ist selbstverständlich; denn eine Handlungsweise des Verstandes gehört zu jeder Verstandeshandlung. In der neuen Definition dagegen ist die Rede von der objektiven Einheit der Erkenntnisse, d. h. von der Einheit der Anschauungen, welche als eine zum Objekt gehörige und das Objekt bestimmende vorgestellt wird. Dieses Vorstellungsverhältnis ist als Ganzes objektbezogen. Damit ist aber für Kant sogleich auch der Bezug auf das »Subjekt« im Sinne des Ich, das denkt und urteilt, gesetzt. Dieser Ichbezug ist in der eigentlichen Urteilsdefinition Apperzeption genannt. Percipere ist das einfache Vernehmen und Erfassen des Gegenständlichen; in der Apperzeption wird zum erfaßten Gegenstand in gewisser Weise der Bezug auf das Ich und dieses selbst mit dazu (ad) percipiert, erfaßt. Das Entstehen des Gegenstandes als eines solchen

ist nicht möglich, ohne daß dieses Begegnende in seinem Entgegenstehen für ein Vor-stellendes, Repräsentierendes gegenwärtig ist, das sich dabei selbst *mit* präsent hat, zwar nicht auch als Gegenstand, sondern nur insoweit, als das Begegnende in seinem Entgegen überhaupt einen gerichteten Bezug auf solches verlangt, das des Begegnenden gewärtig ist.

Nach der Art, wie wir jetzt die zwei Urteilsdefinitionen, die überlieferte und Kants eigene, gegeneinander abgehoben haben, sieht es so aus, als sei durch Kant nur etwas in die Urteilsdefinition eingefügt, was bisher weggelassen war. Aber es handelt sich nicht um eine »bloße Erweiterung«, sondern um eine ursprünglichere Fassung des Ganzen. Deshalb müssen wir von Kants Wesensbestimmung ausgehen, um abschätzen zu können, wie es mit der überlieferten Definition steht. Nehmen wir diese für sich, dann zeigt sich deutlich, daß wir ein Bauglied herausheben und daß dieses, so genommen, nur ein künstliches Gebilde darstellt, das aus dem tragenden Grund der Bezüge zum Gegenstand und zum erkennenden Ich entwurzelt ist.

Daraus ist leicht zu ermesen, warum die überlieferte Urteilsdefinition Kant, dem in Absicht auf die Frage nach der Möglichkeit der Metaphysik die Frage nach dem Wesen der menschlichen Erkenntnis entscheidend werden mußte, niemals befriedigen, d. h. zum Frieden mit der Sache selbst bringen konnte.

Wollen wir die neue Urteilsdefinition Kants deutlicher verstehen, dann heißt dies nichts anderes, als daß wir uns die schon genannte Unterscheidung in analytische und synthetische Urteile klar machen. Wir fragen: In welcher Hinsicht sind hier die Urteile unterschieden? Was besagt diese leitende Hinsicht für die neue Wesensbestimmung des Urteils?

125 Die vielfach so gewundenen, schiefen und ergebnislosen Versuche, mit Kants Unterscheidung zurechtzukommen, kranken alle von vornherein daran, daß sie die überlieferte Urteilsdefinition, aber nicht die von Kant erreichte zugrunde legen.

Die Unterscheidung bringt nichts anderes zum Vorschein als

die gewandelte Auffassung des Logos und alles dessen, was zu ihm gehört, d. h. des »Logischen«. Bisher sah man das Wesen des Logischen in der Beziehung und im Verhältnis von Begriffen. Kants neue Bestimmung des Logischen ist – gegen die überlieferte gehalten – etwas schlechthin Befremdliches und fast Widersinniges, sofern sie sagt, das Logische bestehe gerade nicht in diesem bloßen Verhältnis von Begriffen. Kant hat offenbar aus dem vollen Wissen um die Tragweite seiner neuen Bestimmung des Logischen diese in die Überschrift des wichtigen § 19 gesetzt; sie lautet: »Die logische Form aller Urteile besteht in der objektiven Einheit der Apperzeption der darin enthaltenen Begriffe«. Als methodische Anweisung gelesen heißt dieses: Alle Erörterung des Wesens des Urteils muß von dem vollen Wesensbau des Urteils ausgehen, wie er sich aus den Bezügen auf den Gegenstand und auf den erkennenden Menschen im voraus festlegt.

#### d) Kants Unterscheidung der analytischen und synthetischen Urteile

Was will nun die Unterscheidung in analytische und synthetische Urteile? In welcher Hinsicht verschafft uns die Klärung derselben eine erfülltere Einsicht in das Wesen des Urteils? Bisher wissen wir von dieser Unterscheidung nur, daß von ihr die Abgrenzung der beiden ersten Abschnitte unseres Hauptstückes geleitet ist. Aus der Benennung vermögen wir zunächst nicht viel zu entnehmen. Wir können, ihr folgend, leicht in die Irre gehen, und zwar deshalb, weil die so benannte Unterscheidung sich auch an der überlieferten Urteilsbestimmung antreffen läßt und sogar schon zur Zeit ihrer ersten Ausbildung bei Aristoteles in Anwendung kam. Analytisch, Analysis, auflösen, auseinandernehmen, διαλέσθαι; Synthesis dagegen Zusammen-  
setzen.

Achten wir noch einmal auf die Ansetzung des Urteils als des Verhältnisses von Subjekt und Prädikat, dann ergibt sich so-

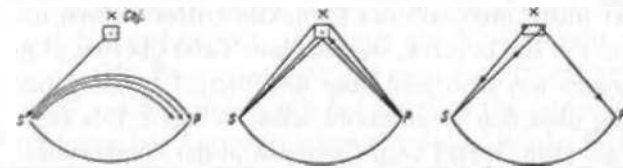
gleich: Dieses Verhältnis, d. h. das Zuspochen des Prädikates zum Subjekt, ist eine Synthesis, z. B. von »Tafel« und »schwarz«. Andererseits aber müssen die beiden Verhältnisglieder, um zusammensetzbar zu sein, auseinandergenommen werden. In jeder Synthesis liegt eine Analysis und umgekehrt. Also ist jedes Urteil als Vorstellungsverhältnis – nicht nur beiläufig, sondern notwendig – zugleich analytisch und synthetisch. Weil demnach jedes Urteil als solches analytisch und synthetisch ist, hat die Unterscheidung in analytische und synthetische Urteile keinen Sinn. Diese Überlegung ist richtig. Nur legt Kant seiner Unterscheidung nicht das herkömmlich gemeinte Urteilswesen zugrunde. Was bei Kant analytisch und synthetisch heißt, bestimmt sich nicht aus der herkömmlichen, sondern aus der neuen Wesensumgrenzung. Um den Unterschied und die leitende Hinsicht des Unterschiedes wirklich in den Blick zu bekommen, nehmen wir die Zeichnung zu Hilfe und zugleich Beispiele von analytischen und synthetischen Urteilen.

»Alle Körper sind ausgedehnt« – ist nach Kant ein analytisches Urteil. »Einige Körper sind schwer« ist (Proleg. § 2 a) nach Kant ein synthetisches Urteil. Im Blick auf die Beispiele könnte man den Unterschied dahin festlegen, daß im analytischen Urteil von »allen« Körpern die Rede ist, im synthetischen dagegen von »einigen«. Diese Abweichung der beiden Urteile ist gewiß nicht zufällig; aber sie reicht nicht aus, um den gesuchten Unterschied zu fassen, zumal dann nicht, wenn wir ihn nur im Sinne der herkömmlichen Logik verstehen und sagen: Das erste Urteil ist ein universales, das zweite ein partikulares. »Alle Körper«, dies meint hier: der Körper im allgemeinen und überhaupt. Dieses »im allgemeinen« wird nach Kant im Begriff vorgestellt. »Alle Körper«, das heißt: der Körper seinem Begriff nach genommen, im Hinblick auf das, was wir überhaupt mit »Körper« meinen. Vom Körper, seinem Begriff nach genommen, nach dem, was wir überhaupt dabei vorstellen, können wir, müssen wir sogar sagen: Er ist ausgedehnt, mag der Körper

ein rein geometrischer oder ein stofflicher, physischer sein. Das Prädikat »ausgedehnt« liegt im Begriff selbst; eine bloße Zergliederung des Begriffes findet dieses Glied. Die im Urteil »Der Körper ist ausgedehnt« vorgestellte Einheit des Verhältnisses von Subjekt und Prädikat, die Zusammengehörigkeit beider hat ihren Bestimmungsgrund im Begriff Körper. Wenn ich überhaupt in irgendeiner Weise über Körper urteile, so muß ich von dem Gegenstand schon eine gewisse Erkenntnis haben im Sinne seines Begriffes. Wird über den Gegenstand nichts weiter ausgesagt, als was im Begriff liegt, d. h. gründet sich die Wahrheit des Urteils nur auf die Zergliederung des Subjektbegriffes als solchem, dann ist dieses nur zergliederungsmäßig gegründete Urteil ein analytisches. Die Wahrheit des Urteils stützt sich auf den auseinandergelegten Begriff als solchen.

Wir verdeutlichen das Gesagte an der Zeichnung:

177



Zum Urteil nach der neuen Bestimmung gehört der Bezug aufs Objekt (X), d. h. das Subjekt ist in seinem Bezug aufs Objekt gemeint. Aber dieser Bezug kann nun in verschiedener Weise vorgestellt sein. Einmal so, daß das Objekt nur so weit vorgestellt wird, als es im Allgemeinen genannt ist, im Begriff. In diesem haben wir schon eine Erkenntnis vom Objekt und können mit Übergehung des Objekts (X), ohne den Umweg über das X, rein im Subjektbegriff »körperlich« bleibend, aus diesem das Prädikat schöpfen. Ein solches zergliederndes Urteil stellt nur klarer und lauterer dar, was wir im Subjektbegriff schon vorstellen. Das analytische Urteil ist daher nach Kant nur

erläuternd; es erweitert unsere Erkenntnis inhaltlich nicht. Nehmen wir ein anderes Beispiel. Das Urteil: »Die Tafel ist ausgedehnt« ist ein analytisches Urteil. Im Begriff der Tafel als eines Körperhaften liegt Ausgedehntsein. Dieses Urteil ist selbstverständlich, d. h. das In-Beziehung-setzen von Subjekt und Prädikat hat seinen Grund schon im Begriff, den wir von einer Tafel haben. Sagen wir dagegen: »Die Tafel ist schwarz«, dann ist das Gesagte nicht selbstverständlich. Die Tafel könnte auch grau oder weiß oder rot sein. Im Begriff von einer Tafel liegt nicht schon – so, wie das Ausgedehntsein – das Rotsein fest. Wie die Tafel gefärbt ist, daß sie schwarz ist, kann nur vom Gegenstand selbst her ausgemacht werden. Um also auf den Bestimmungsgrund zu kommen, darin hier das Verhältnis von Subjekt und Prädikat gegründet ist, muß das Vorstellen einen anderen Weg nehmen als im analytischen Urteil, nämlich den Weg über den Gegenstand und seine bestimmte Gegebenheit.

Vom analytischen Urteil her gesprochen heißt dies: Wir können hier nicht innerhalb des Subjektbegriffes bleiben und uns nicht nur auf das berufen, was zu einer Tafel überhaupt gehört. Wir müssen aus dem und über den Begriff hinausgehen und den Weg über den Gegenstand selbst nehmen. Das sagt aber: Jetzt muß zum Begriff vom Gegenstand der Gegenstand selbst hinzu vorgestellt werden; dieses Mit-dazu-vorstellen des Gegenstandes ist eine Synthesis. Ein solches Urteil, in dem das Prädikat im Durchgang durch das X und im Rückgang darauf zum Subjekt hinzugesetzt wird, ist ein *synthetisches*. »Denn daß etwas außer dem gegebenen Begriffe noch als Substrat hinzu kommen müsse, was es möglich macht, mit meinen Prädikaten über ihn hinaus zu gehen, wird durch den Ausdruck der Synthesis klar angezeigt«. (Über eine Entdeckung..., WW VIII S. 245).

Im Sinne der überlieferten Urteilsdefinition wird auch im analytischen Urteil zum Subjekt ein Prädikat gesetzt. Aus der Hinsicht auf das Subjekt-Prädikat-Verhältnis ist auch das analytische Urteil synthetisch. Umgekehrt ist das synthetische auch

analytisch. Aber diese Hinsicht ist bei Kants Unterscheidung nicht leitend. Wir sehen jetzt deutlicher, was es mit dieser allgemeinen Urteilsbeziehung auf sich hat, wenn sie gesondert herausgehoben und einzig als Urteilsbeziehung ausgegeben wird. Dann ist sie nur die gleichgültige neutralisierte Beziehung von Subjekt und Prädikat, die im analytischen und synthetischen Urteil allgemein – aber je wesensverschieden – vorliegt. Diese eingeebnete und verblaßte Form wird zum Wesen des Urteils gestempelt. Das Verhängnisvolle bleibt, daß diese Feststellung jederzeit richtig ist. Unsere Zeichnung wird jetzt insofern irreführend, als sie den Eindruck erwecken könnte, die Subjekt-Prädikat-Beziehung sei zunächst und vor allem anderen das Tragende und das Übrige ein Beiwerk.

Die entscheidende Hinsicht, nach der die Unterscheidung in analytische und synthetische Urteile festgelegt wird, ist der Bezug der Subjekt-Prädikat-Beziehung *als solcher auf das Objekt*. Wird dieses nur in seinem Begriff vorgestellt und dieser als das Vorgegebene gesetzt, dann ist zwar das Objekt (Gegenstand) in gewisser Weise Maßstab, aber nur als der gegebene Begriff; dieser kann die Bestimmungen nur hergeben, indem er *zergliedert* wird, so zwar, daß allein das Zergliederte und dabei Herausgehobene dem Gegenstand zugesprochen wird. Die Begründung vollzieht sich im Bereich der Zergliederung des Begriffes. Auch im analytischen Urteil ist der Gegenstand mitmaßgebend – aber lediglich in seinem Begriff. (Vgl. A 151, B 190: »Denn von dem, was in der Erkenntnis des Objekts schon als Begriff liegt und gedacht wird ...«)

Wird das Objekt aber unmittelbar maßgebend für die Subjekt-Prädikat-Beziehung, nimmt das Aussagen den es ausweisenden Weg über das Objekt selbst, ist dieses mit dabei als das Zugrundeliegende und Gründende, dann ist das Urteil synthetisch.

Die Unterscheidung gliedert die Urteile nach der möglichen Verschiedenheit des Bestimmungsgrundes der Wahrheit der Subjekt-Prädikat-Beziehung. Liegt der Bestimmungsgrund im

Begriff als solchem, dann ist das Urteil analytisch; liegt er im Gegenstand selbst, dann ist das Urteil synthetisch. Dieses bringt aus dem Gegenstand selbst zur bisherigen Kenntnis desselben etwas hinzu; es ist *erweiternd*; das analytische dagegen ist nur *erläuternd*.

Es muß deutlich geworden sein, daß die durchgesprochene Unterscheidung der Urteile den neuen Urteilsbegriff voraussetzt, den Bezug auf die objektive Einheit des Gegenstands selbst, und daß sie zugleich dazu dient, eine bestimmte Einsicht in den vollen Wesensbau des Urteils zu vermitteln. Gleichwohl sehen wir noch nicht klar, was diese Unterscheidung in analytische und synthetische Urteile innerhalb der Aufgabe der Kritik der reinen Vernunft soll. Wir bestimmten diese positiv als Wesenseingrenzung der reinen Vernunft, d. h. dessen, was diese vermag, negativ als Zurückweisung der Anmaßungen der Metaphysik aus bloßen Begriffen.

#### e) a priori – a posteriori

Inwiefern hat die genannte Unterscheidung für die Durchführung der Kritik eine grundlegende Bedeutung? Wir können die Frage beantworten, sobald wir die analytischen und synthetischen Urteile noch in einer Hinsicht gekennzeichnet haben, die bisher absichtlich zurückgestellt wurde.

Bei der Aufhellung des Wesens des Mathematischen und bei der Darstellung der Entfaltung des mathematischen Denkens in der neuzeitlichen Naturwissenschaft und in der neuzeitlichen Denkweise überhaupt stießen wir auf einen merkwürdigen Tatbestand. Jenes erste Bewegungsgesetz Newtons z. B. und desgleichen das Fallgesetz Galileis haben beide das Eigentümliche an sich, daß sie dem, was die Nachprüfung und Erfahrung im wörtlichen Sinne darbietet, vorausspringen. In solchen Sätzen ist bezüglich der Dinge etwas vorweggenommen. Solche Vorwegnahmen gehen dem Range nach allen weiteren Bestimmungen über die Dinge voran und vorher; die Vorwegnahmen

sind, lateinisch gesprochen, *a priori*, eher als anderes. Gemeint ist nicht, daß uns diese Vorwegnahmen als solche in der Ordnung der geschichtlichen Ausbildung unserer Erkenntnis zuerst bekannt wurden, sondern: Die vorwegnehmenden Sätze sind die ersten dem Range nach, wenn es sich darum handelt, die Erkenntnis in sich zu begründen und aufzubauen. So kann ein Naturforscher schon längst mannigfache Kenntnisse und Erkenntnisse von der Natur haben, ohne daß er das oberste Bewegungsgesetz eigens als solches kennt; gleichwohl ist das in diesem Gesetz Gesetzte der Sache nach immer schon der Grund für alle besonderen Aussagen, die im Bereich der Feststellungen von Bewegungsabläufen und ihrer Regelmäßigkeit gemacht werden.

Die Priorität des a priori ist eine solche des Wesens der Dinge: was das Ding zu dem ermöglicht, was es ist, geht dem Ding der Sache und der »Natur« nach *vorher*, wenngleich wir dieses *Vorgängige* erst nach Kenntnisnahme irgendwelcher nächster Beschaffenheiten des Dinges erfassen. (Über die *prioritas naturae* vgl. Leibniz ed. Gerhardt, II, 263; Brief an de Volder vom 21. 1. 1704). In der Ordnung des ausdrücklichen Erfassens ist das sachlich *Vorgängige nachherig*. Das *πρότερον φύσει* ist *ὑστερον πρὸς ἡμᾶς*. Daß das sachlich Vorgängige in der Ordnung des Kennenlernens das Nachherige ist, führt leicht und immer wieder zu dem Irrtum, es sei auch der Sache nach ein Nachträgliches und demzufolge Unwichtiges und im Grunde Gleichgültiges. Diese weitverbreitete und außerdem bequeme Meinung entspricht einer eigentümlichen Blindheit für das Wesen der Dinge und für die maßgebende Bedeutung der Wesenserkenntnis. Die Vorherrschaft solcher Wesensblindheit ist immer das Hindernis für eine Wandlung des Wissens und der Wissenschaften. Andererseits beruhen die entscheidenden Wandlungen des Wissens und der Wissenshaltung des Menschen darauf, daß das sachlich Vorgängige auch für das Fragen in der rechten Weise als das Vorherige und als ständiger Vorwurf ergriffen wird.

Das *a priori* ist der Titel für das Wesen der Dinge. Je nachdem die Dingheit des Dinges begriffen und überhaupt das Sein des Seienden verstanden wird, je nachdem wird auch das *a priori* und seine *prioritas* gedeutet. Wir wissen: Für die neuzeitliche Philosophie ist in der Rangordnung der Wahrheiten und Sätze der Ichsatz der erste Satz, d. h. das im reinen Denken des Ich, als des ausgezeichneten Subjekts, Gedachte. So kommt es, daß umgekehrt alles im reinen Denken des Subjekts Gedachte als das *a priori* gilt. *A priori* ist jenes, was im Subjekt, im Gemüt, bereitliegt. Das *a priori* ist jenes, was zur Subjektivität des Subjekts gehört. Alles andere dagegen, was erst durch ein Hinausgehen aus dem Subjekt und durch Eingehen auf das Objekt, auf die Wahrnehmungen, zugänglich wird, ist – vom Subjekt her gesehen – nachherig: *a posteriori*.

Auf die Geschichte dieser Unterscheidung – *a priori*, vorgängig dem Range nach, und *a posteriori*, entsprechend nachherig – kann hier nicht eingegangen werden. Kant übernimmt sie in seiner Weise aus dem neuzeitlichen Denken und kennzeichnet mit ihrer Hilfe die Unterscheidung der Urteile in analytische und synthetische. Ein analytisches Urteil, das den Bestimmungsgrund der Wahrheit seiner Subjekt-Prädikat-Beziehung lediglich im Begriff hat, verbleibt im Vorhinein im Bereich der Begriffszergliederung, also im Bereich des bloßen Denkens; es ist *a priori*. Alle analytischen Urteile sind ihrem Wesen nach *a priori*. Die synthetischen Urteile sind *a posteriori*. Wir müssen hier erst über den Begriff hinaus zum Gegenstand, von dem her die Bestimmungen »nachher« geschöpft werden.

#### f) Wie sind synthetische Urteile *a priori* möglich?

Werfen wir jetzt von Kants Klärung des Wesens des Urteils aus einen Blick auf die überlieferte Metaphysik. Eine Kritik derselben muß das Wesen des in ihr vollzogenen und beanspruchten Denkens und Urteilens umgrenzen. Welche Art von Urteilen beansprucht, im Lichte von Kants Urteilslehre gesehen, die

überlieferte neuzeitliche Metaphysik? Wie wir wissen, ist die rationale Metaphysik eine Erkenntnis aus bloßen Begriffen, somit *a priori*. Allein, diese Metaphysik will nicht Logik sein, will nicht nur Begriffe zergliedern, sondern sie beansprucht, die übersinnlichen Bereiche – Gott, Welt, Menschenseele –, also die Gegenstände selbst zu erkennen. Die rationale Metaphysik will die Erkenntnis darüber erweitern. Die Urteile dieser Metaphysik sind ihrem Anspruch nach synthetisch, sind aber zugleich, weil aus bloßen Begriffen, aus dem bloßen Denken gewonnen, *a priori*. Die Frage nach der Möglichkeit der rationalen Metaphysik läßt sich daher auf die Formel bringen: Wie sind die in ihr beanspruchten Urteile möglich, d. h. wie sind synthetische Urteile, und zwar *a priori* möglich? Wir sagen »und zwar«, denn wie synthetische Urteile *a posteriori* möglich sind, läßt sich ohne Schwierigkeiten einsehen. Eine Erweiterung unserer Erkenntnis (Synthesis) ergibt sich jedesmal dann, wenn wir über den Begriff hinausgehen und die Gegebenheiten des Wahrnehmens und Empfindens, das *a posteriori*, das Nachherige – vom Denken als dem Vorherigen aus gesehen – zu Wort kommen lassen.

Wie andererseits analytische Urteile *a priori* möglich sind, ist ebenfalls klar; sie geben als erläuternde nur das wieder, was schon im Begriff liegt. Dagegen bleibt zunächst unerfindlich, wie synthetische Urteile *a priori* möglich sein sollen. Nach dem Bisherigen jedenfalls ist schon der Begriff eines solchen Urteils in sich widersprechend. Da die synthetischen Urteile *a posteriori* sind, brauchen wir statt synthetisch nur *a posteriori* zu setzen, um den Widersinn der Frage zu sehen. Sie lautet: Wie sind *a posteriorische* Urteile *a priori* möglich? Oder wir können, da alle analytischen Urteile *a priori* sind, statt *a priori* analytisch setzen und die Frage auf die Formel bringen: Wie sind synthetische Urteile analytisch möglich? Das ist so, wie wenn wir sagen wollten: Wie ist Feuer als Wasser möglich? Die Antwort versteht sich von selbst. Sie lautet: unmöglich.

Die Frage nach der Möglichkeit synthetischer Urteile *a priori*

nimmt sich aus wie die Forderung, über den Gegenstand etwas Verbindliches und ihn Bestimmendes auszumachen, ohne auf den Gegenstand ein- und zurückzugehen.

Dennoch besteht die entscheidende Entdeckung Kants gerade darin, sehen zu lassen, daß und vor allem wie synthetische Urteile a priori möglich sind. Die Frage nach dem Wie der Möglichkeit besagt für Kant allerdings ein Doppeltes: 1. in welchem Sinne und 2. unter welchen Bedingungen.

Synthetische Urteile a priori sind nämlich, wie sich zeigen wird, nur unter genau bestimmten Bedingungen möglich, welche Bedingungen die rationale Metaphysik nicht zu erfüllen vermag. Synthetische Urteile a priori sind deshalb in ihr nicht vollziehbar. Das eigenste Vorhaben der rationalen Metaphysik bricht in sich zusammen. Wohl gemerkt: nicht deshalb, weil sie zufolge äußerer Hindernisse und Schranken nicht an das gesteckte Ziel gelangt, sondern weil die Bedingungen derjenigen Erkenntnis, die sie ihrem Charakter nach beansprucht, auf Grund dieses Charakters von ihr nicht erfüllbar sind. Die Zurückweisung der rationalen Metaphysik auf Grund ihrer inneren Unmöglichkeit setzt freilich den positiven Aufweis derjenigen Bedingungen voraus, die synthetische Urteile a priori möglich machen. Aus der Art dieser Bedingungen bestimmt sich auch, wie, d. h. in welchem Sinne allein synthetische Urteile a priori möglich sind, in einem Sinne nämlich, von dem bis zu Kant die Philosophie und das menschliche Denken überhaupt nichts wußten.

Bei der Sicherstellung dieser Bedingungen – und das sagt zugleich: bei der Umgrenzung des Wesens so gearteter Urteile – erkennt Kant nicht nur, inwiefern sie möglich, sondern auch, inwiefern sie notwendig sind. Sie sind nämlich notwendig für die Ermöglichung der menschlichen Erkenntnis als Erfahrung. Gemäß der Überlieferung des neuzeitlichen Denkens, die Kant trotz allem festhält, gründet Erkenntnis in Grundsätzen. Diejenigen Grundsätze, die unserer menschlichen Erkenntnis notwendig als Bedingungen ihrer Möglichkeit zugrunde liegen,

müssen den Charakter von synthetischen Urteilen a priori haben. Im III. Abschnitt unseres Hauptstückes geschieht nichts anderes als die systematische Darstellung und Begründung dieser synthetischen und doch zugleich apriorischen Urteile.

g) Der Satz vom zu vermeidenden Widerspruch als der negativen Bedingung der Wahrheit des Urteils

Von hier aus verstehen wir schon eher, warum diesem III. Abschnitt zwei Abschnitte vorausgeschickt werden, deren erster von den analytischen Urteilen und deren zweiter von den synthetischen Urteilen handelt. Auf dem Hintergrund dieser beiden ersten Abschnitte wird erst das Eigentümliche und Neuartige des im III. Abschnitt Behandelten, wird der Sinn der Mitte des ganzen Werkes sichtbar. Auf Grund der durchgeführten Aufhellung des Unterschieds der analytischen und synthetischen Urteile verstehen wir auch, warum von den obersten Grundsätzen dieser Urteile die Rede ist bzw. was dies bedeutet.

Die analytischen und synthetischen Urteile werden im Hinblick auf die je verschiedene Art ihrer Beziehung aufs Objekt, d. h. im Hinblick auf die jeweilige Art des Bestimmungsgrundes für die Wahrheit der Subjekt-Prädikat-Beziehung unterschieden. Der oberste Grundsatz ist die Satzung des ersten und eigentlichen Grundes, in dem die Wahrheit der betreffenden Art von Urteilen gründet. So können wir jetzt in der Umdrehung des Ganzen sagen:

Die beiden ersten Abschnitte unseres Hauptstückes vermitteln die ursprüngliche Einsicht in das Wesen sowohl der analytischen als auch der synthetischen Urteile, insofern sie jeweils von dem handeln, was den Wesensunterschied beider Arten von Urteilen ausmacht. Sobald von analytischen und synthetischen Urteilen die Rede ist, und zwar im Sinne Kants, sind die Urteile und ist das Wesen des Urteils überhaupt in ihrer und aus ihrer Beziehung aufs Objekt begriffen, also gemäß dem

neuen in der »Kritik der reinen Vernunft« gewonnenen Urteilsbegriff.

Wenn daher in unserem Hauptstück durchgängig von den Urteilen gehandelt wird, so heißt dies nicht und nicht mehr, das Denken werde für sich betrachtet, sondern es heißt: Die Beziehung des Denkens auf den Gegenstand und damit auf die Anschauung steht in Frage.

Die versuchte kurze systematische Besinnung auf Kants Urteilslehre sollte uns instand setzen, die folgenden Erörterungen des I. Abschnittes zu verstehen, d. h. einen Vorblick auf die inneren Zusammenhänge dessen zu gewinnen, was Kant im folgenden zur Sprache bringt.

Ein Urteil ist entweder analytisch oder synthetisch, d. h. es hat den Bestimmungsgrund seiner Wahrheit entweder im gegebenen Subjekt-Begriff oder im Gegenstand selbst. Ein Urteil können wir betrachten lediglich als Subjekt-Prädikat-Beziehung; damit fassen wir gleichsam nur einen Restbestand des Urteilsbaues; auch dieser Restbestand steht noch, um das zu sein, was er ist, um überhaupt ein Subjekt-Prädikat-Verhältnis abzugeben, unter einer Bedingung, daß nämlich Subjekt und Prädikat überhaupt vereinbar, d. h. einander zusprechbar und nicht sich widersprechend sind. Allein, diese Bedingung gibt noch nicht den vollen Grund der Wahrheit des Urteils, weil dieses noch nicht voll begriffen ist.

Die bloße Vereinbarkeit von Subjekt und Prädikat sagt nur, daß überhaupt ein Aussagen als λέγειν τι κατὰ τινος, ein Spruch überhaupt, möglich sei, sofern ein Widerspruch nicht hindert. Diese Vereinbarkeit reicht jedoch als Bedingung des Sagens noch nicht in den Bereich des Wesens des Urteils. Das Urteil ist hier noch ohne den Hinblick auf Grundgebung und Gegenstandsbeziehung betrachtet. Die bloße Vereinbarkeit von Subjekt und Prädikat besagt über die Wahrheit des Urteils so wenig, daß ein Subjekt-Prädikat-Verhältnis trotz der Widerspruchsfreiheit falsch oder gar grundlos sein kann. »Wenn aber auch gleich in unserem Urteile kein Widerspruch ist, so kann es

dem ungeachtet doch Begriffe so verbinden, wie es der Gegenstand nicht mit sich bringt, oder auch, ohne daß uns irgendein Grund weder a priori noch a posteriori gegeben ist, welcher ein solches Urteil berechtigte, und so kann ein Urteil bei allem dem, daß es von allem inneren Widerspruche frei ist, doch entweder falsch oder grundlos sein.« (A 150, B 190)

Jetzt erst gibt Kant die Formel des berühmten Satzes vom Widerspruch: »Keinem Dinge kommt ein Prädikat zu, welches ihm widerspricht.« (A 151, B 190) In seiner Metaphysikvorlesung (Pölit, S. 15) lautet die Formel: nulli subjecto competit praedicatum ipsi oppositum. »Keinem Subjekt kommt ein ihm selbst entgegengesetztes Prädikat zu.« Beide Fassungen unterscheiden sich nicht wesentlich. Diejenige der »Kritik der reinen Vernunft« nennt eigens das Ding, das, worauf der Subjektbegriff bezogen ist; die Vorlesung nennt den Subjektbegriff selbst.

Im letzten Absatz unseres I. Abschnittes begründet Kant, warum er den Satz vom Widerspruch in dieser von der Überlieferung abweichenden Fassung aufstellt. »Es ist aber doch eine Formel dieses berühmten, obzwar von allem Inhalt entblößten und bloß formalen Grundsatzes, die eine Synthesis enthält, welche aus Unvorsichtigkeit und ganz unnötigerweise in ihr gemischt worden. Sie heißt: es ist unmöglich, daß etwas zugleich sei und nicht sei.« Bei Aristoteles lautet der Satz vom Widerspruch: τὸ γὰρ αὐτὸ ἅμα ὑπάρχειν τε καὶ μὴ ὑπάρχειν ἄδύνατον τῷ αὐτῷ καὶ κατὰ τὸ αὐτό (Met. Γ 3, 1005 b 19). »Unmöglich kann dasselbe zugleich vorkommen sowohl als nicht vorkommen am selben in Hinsicht auf das selbe.« Wolff in seiner Ontologie § 28: Fieri non potest, ut idem simul sit et non sit. »Es kann nicht geschehen, daß dasselbe zugleich sei und nicht sei.« Auffallend ist in diesen Fassungen das ἅμα, simul, zugleich, also die Zeitbestimmung. In Kants eigener Fassung findet sich das »zugleich« nicht. Warum ist es weggelassen? »Zugleich« ist eine Zeitbestimmung und kennzeichnet daher den Gegenstand als zeitlichen, d. h. als Erfahrungsgegenstand.

Sofern aber der Satz vom Widerspruch nur als negative Bedingung des Subjekt-Prädikat-Verhältnisses überhaupt verstanden wird, ist das Urteil in seiner Abschnürung vom Gegenstand und dessen zeitlicher Bestimmung gemeint. Aber auch wenn man dem Satz vom Widerspruch, wie es alsbald geschieht, eine positive Bedeutung zuweist, gehört nach Kant das »zugleich« als Zeitbestimmung nicht in seine Formel.

#### h) Der Satz vom zu vermeidenden Widerspruch als negative Fassung des Satzes der Identität

Inwiefern kann vom Satz vom Widerspruch ein positiver Gebrauch gemacht werden, so daß er nicht nur eine negative Bedingung der Möglichkeit des Subjekt-Prädikat-Verhältnisses überhaupt, d. h. in allen möglichen Urteilen, darstellt, sondern einen obersten Grundsatz für eine bestimmte Art von Urteilen? Die überlieferte rationale Metaphysik war der Meinung, der Satz vom Widerspruch sei Grundsatz aller Urteile überhaupt, d. h. nach Kant der analytischen sowohl wie der synthetischen. Diese Unterscheidung der Urteile ermöglicht es Kant, die Reichweite der axiomatischen Geltung des Satzes vom Widerspruch schärfer als bisher, d. h. im Negativen und Positiven abzugrenzen. Ein Grundsatz ist, im Unterschied zu einer bloß negativen Bedingung, ein solcher Satz, in dem ein Grund für mögliche Wahrheit gesetzt wird, d. h. solches, was zureicht, um die Wahrheit des Urteils zu tragen. Grund ist hier immer als solches vorgestellt, was trägt und im Tragen ausreicht, er ist *ratio sufficiens*. Wird das Urteil nur als Subjekt-Prädikat-Verhältnis genommen, dann ist es überhaupt nicht in Hinsicht auf die Bestimmungsgründe seiner Wahrheit angesehen. Dagegen wird diese Hinsicht in der Unterscheidung von analytischen und synthetischen Urteilen bestimmend. Das analytische Urteil nimmt den Gegenstand lediglich in seinem gegebenen Begriff und will gerade nur diesen in der Selbigkeit seines Inhaltes festhalten, um ihn zu erläutern. Die Selbigkeit des Begriffs ist

hier der einzige und hinreichende Maßstab für das Zusprechen und Absprechen des Prädikats. Der Satz, der den Grund der Wahrheit des analytischen Urteils setzt, muß also die Selbigkeit des Begriffes als Grund des Subjekt-Prädikat-Verhältnisses setzen. Als Regel verstanden, muß er setzen: die Notwendigkeit des Festhaltens des Begriffes in seiner Selbigkeit, Identität. Der oberste Grundsatz der analytischen Urteile ist der Satz der Identität.

Aber sagten wir nicht, der oberste Grundsatz, von dem in diesem I. Abschnitt gehandelt werde, sei der Satz vom Widerspruch? Sagten wir dies nicht mit Recht, da Kant im I. Abschnitt nirgends vom Satz der Identität spricht? Allein, daß von einer zweifachen Rolle des Satzes vom Widerspruch die Rede ist, muß stutzig machen. Die Rede vom positiven Gebrauch des Satzes vom Widerspruch besagt nicht nur: Anwendung dieses Satzes als Bestimmungsgrund, sondern: Diese Anwendung ist nur möglich, wenn zugleich der negative Gehalt des Satzes in seinen positiven umgewendet ist. In der Formel dargestellt: von  $A \neq \text{non } A$  wird zu  $A = A$  fortgegangen.

Der positiv gebrauchte Satz vom Widerspruch ist der Satz der Identität. Kant nennt zwar in unserem Abschnitt den Satz der Identität nicht, aber in der Einleitung (A 7, B 10) bezeichnet er die analytischen Urteile als diejenigen, »in welchen die Verknüpfung des Prädikats mit dem Subjekt durch Identität« gedacht wird; hier ist »Identität« als der Grund des analytischen Urteils angegeben. Ingleichen sind in der Streitschrift »Über eine Entdeckung . . .« (WW VIII S. 245) die analytischen Urteile als diejenigen bestimmt, »die ganz auf dem Satze der Identität oder des Widerspruchs beruhen«. Im folgenden II. Abschnitt (A 154/5, B 194) werden Identität und Widerspruch zusammen genannt. Das Verhältnis der beiden Grundsätze ist bis heute nicht entschieden. Es läßt sich auch nicht formal entscheiden, weil diese Entscheidung von der Auffassung des Seins und der Wahrheit überhaupt abhängig bleibt. In der rationalen Schulmetaphysik hatte der Satz vom Widerspruch den Vorrang.

Deshalb stellt Kant in unserem Abschnitt die Erörterung auf den Satz vom Widerspruch ab. Für Leibniz wird dagegen die Identität das erste Prinzip, zumal für ihn alle Urteile Identitäten sind. Kant selbst zeigt in seiner Habilitationsschrift (I. Teil: de principio contradictionis, 1. propositio) gegen Wolff: Veritatum omnium non datur principium UNICUM, absolute primum, catholicum. Die 3. propositio zeigt die praeferentia des principium identitatis . . . prae principio contradictionis.

- 137 In den analytischen Urteilen wird der Gegenstand nur nach seinem Begriff gedacht und nicht als Erfahrungsgegenstand, d. h. als zeitbestimmter Gegenstand; mithin braucht der Grundsatz dieser Urteile in seiner Formel auch keine Zeitbestimmung zu enthalten.

i) Kants transzendente Betrachtung; allgemeine und transzendente Logik

Der Satz vom Widerspruch und der Satz der Identität gehören nur in die Logik und betreffen nur das logisch betrachtete Urteil. Wenn Kant so spricht, dann sieht er allerdings über den von ihm eingeführten Unterschied im Gebrauch des Satzes vom Widerspruch hinweg und betrachtet alles Denken als nur logisch, das in seiner Begründung nicht den Weg über den Gegenstand selbst nimmt. Logik, im Sinne der »allgemeinen Logik«, sieht von aller Beziehung aufs Objekt ab (A 55, B 79). Sie kennt nichts dergleichen wie synthetische Urteile. Alle Urteile der Metaphysik sind aber synthetische. Also – und darauf kommt es jetzt allein an – ist der Satz vom Widerspruch kein Grundsatz der Metaphysik.

Also – das ist die weitere entscheidende Folgerung, die zwischen Abschnitt I und II vermittelt – fordern die metaphysische Erkenntnis und jede gegenständliche, synthetische Erkenntnis überhaupt eine andere Begründung. Andere Grundsätze müssen aufgestellt werden.

Bei der Wichtigkeit dieses Schrittes versuchen wir, die Ein-

schränkung des Satzes vom Widerspruch als Grundsatz auf die analytischen Urteile noch deutlicher zu fassen, und zwar im Hinblick auf die leitende Frage nach der Dingheit des Dinges. Die überlieferte Bestimmung der Dingheit des Dinges, d. h. des Seins des Seienden, hat die Aussage (das Urteil) zum Leitfaden; Sein wird aus dem Denken und den Gesetzen der Denkbarekeit bzw. Undenkbarkeit bestimmt. Der jetzt besprochene I. Abschnitt unseres Hauptstückes sagt indes nichts anderes als: Das bloße Denken kann nicht der Gerichtshof für die Bestimmung der Dingheit des Dinges sein, Kantisch gesprochen: für die Gegenständlichkeit des Gegenstandes. Die Logik kann nicht die Grundwissenschaft der Metaphysik sein. Sofern aber bei der Bestimmung des Gegenstandes, der nach Kant Gegenstand der menschlichen Erkenntnis ist, gleichwohl notwendig das Denken beteiligt bleibt, und zwar als anschauungsbezogenes Denken, d. h. als synthetisches Urteil, hat die Logik als Lehre vom Denken in der Metaphysik ein Wort mitzusprechen. Gemäß der gewandelten Wesensbestimmung von Denken und Urteilen muß sich jedoch auch das Wesen der darauf bezogenen Logik wandeln; es muß eine Logik sein, die das Denken einschließlich seines Gegenstandsbezuges in den Blick faßt. Diese Art Logik nennt Kant die transzendente Logik.

Transzendental ist das, was die Transzendenz betrifft. Transzendental gesehen, wird das Denken in seinem Hinübersteigen zum Gegenstand betrachtet. Transzendente Betrachtung richtet sich nicht auf die Gegenstände selbst; auch nicht auf das Denken als bloßes Vorstellen der Subjekt-Prädikat-Beziehung, sondern auf den Überstieg und auf den Bezug zum Gegenstand – als diesen Bezug.

(Transzendenz: 1. Hinüber zu – als solches

2. Über-weg –)

(Zu Kants Bestimmung des »Transzendentalen« vgl. Kr. d. r. V. A 12, B 25. In einer Aufzeichnung WW XVIII Nr. 5738 heißt es: »Bestimmung eines Dinges in Ansehung seines Wesens (als Ding) ist transcendental.«)

Gemäß dieser Betrachtungsrichtung nennt Kant seine Philosophie Transzendentalphilosophie. Das System der Grundsätze ist die Grundlegung derselben. Um hier und im folgenden deutlicher zu sehen, wollen wir uns verschiedene Blickstellungen des Fragens zur Abhebung bringen.

Wir pflegen unsere Erkenntnisse, aber auch schon die Fragen und Weisen des Betrachtens in Sätzen auszudrücken. Der Physiker und der Jurist, der Historiker und der Mediziner, der Theologe und der Meteorologe, der Biologe und der Philosoph, alle reden sie gleichermaßen in Sätzen und Aussagen. Verschieden bleiben dabei die Gebiete und Gegenstände, auf die sich das Aussagen bezieht. Daher ist der Inhalt des Gesagten jeweils ein anderer.

So kommt es denn auch, daß man gemeinhin keinen anderen als einen inhaltlichen Unterschied findet, wenn wir in der Frage-richtung der Biologie reden und von Zellteilung, Wachstum, Fortpflanzung handeln, oder wenn wir über die Biologie selbst – ihre Richtung des Fragens und Sagens selbst – handeln. Man meint, über Gegenstände der Biologie biologisch zu reden, unterscheidet sich nur inhaltlich von einer Erörterung über Biologie. Wer das erste kann, muß doch auch, und gerade er, das zweite können. Aber das ist eine Täuschung; denn über Biologie kann man nicht biologisch handeln. Biologie ist nicht so etwas wie Algen und Moose, Frösche und Molche, wie Zellen und Organe. Biologie ist eine Wissenschaft. Die Biologie selbst können wir nicht unter das Mikroskop legen, wie die Gegenstände der Biologie.

139 In dem Augenblick, wo wir »über« eine Wissenschaft reden und auf eine solche uns besinnen, versagen alle Mittel und Methoden dieser Wissenschaft, in der wir uns selbst auskennen. Für das Fragen nach einer Wissenschaft wird eine Blickstellung verlangt, deren Vollzug und Leitung noch weniger selbstverständlich ist als die Beherrschung einer Wissenschaft. Kommt es zu Erörterungen über eine Wissenschaft, dann setzt sich leicht die Meinung fest, solche Betrachtungen seien »allgemeine«, im

Unterschied zu den »besonderen« Fragen der Wissenschaft. Allein, es handelt sich hierbei nicht nur um quantitative Unterschiede des mehr oder weniger »allgemein«, sondern ein qualitativer Unterschied kommt zum Vorschein, ein solcher im Wesen, in der Blickrichtung, in der Begriffsbildung und in der Begründung, und zwar liegt dieser Unterschied schon innerhalb jeder Wissenschaft selbst; er gehört zu ihr, sofern sie eine freie geschichtliche Handlung des Menschen ist. Darum gehört zu jeder Wissenschaft die ständige Selbstbesinnung.

Achten wir auf das Beispiel jener Aussage: »Die Sonne erwärmt den Stein«. Wenn wir dieser Aussage und ihrer eigentlichen Aussagerichtung folgen, sind wir geradezu auf die Gegenstände Sonne, Stein, Wärme gerichtet. Unser Vorstellen geht in dem auf, was der Gegenstand selbst bietet. Wir achten nicht auf die Aussage als solche. Wir können uns allerdings durch eine eigentümliche Blickwendung des Vorstellens von Sonne und Stein abkehren und auf die Aussage als solche achten. Solches geschah z. B., als wir das Urteil als Subjekt-Prädikat-Verhältnis kennzeichneten. Dieses Subjekt-Prädikat-Verhältnis selbst hat mit der Sonne und dem Stein nicht das geringste zu tun. Wir nehmen die Aussage, den λόγος – »die Sonne erwärmt den Stein« – jetzt rein »logisch«. Wir sehen dabei nicht nur davon ab, daß die Aussage auf Naturgegenstände bezogen ist. Wir achten überhaupt nicht auf ihren gegenständlichen Bezug. Außer jener ersten Vorstellungsrichtung – geradezu auf den Gegenstand – und außer dieser zweiten – auf das gegenstandslose Aussageverhältnis in sich – gibt es nun eine dritte. Wir sagten bei der Kennzeichnung des Urteils »die Sonne erwärmt den Stein«, die Sonne werde als Ursache und die Wärme des Steins als Wirkung verstanden. Wenn wir dies bezüglich der Sonne und des warmen Steins festhalten, so sind wir zwar auf die Sonne und den Stein gerichtet, aber gleichwohl nicht geradezu. Wir meinen nicht nur die Sonne selbst und den warmen Stein selbst, sondern wir sehen uns jetzt den Gegenstand »Sonne« daraufhin an, wie dieser Gegenstand für uns Gegenstand

ist, in welcher Hinsicht er gemeint ist, d. h. wie unser Denken ihn denkt.

Wir nehmen jetzt den Gegenstand (Sonne, Wärme, Stein) nicht geradezu, sondern hinsichtlich der Weise seiner Gegenständlichkeit in den Blick. Das ist die Hinsicht, in der wir uns auf ihn im Vorhinein, a priori, beziehen: als Ursache, als Wirkung.

Wir sind jetzt nicht nur nicht auf den Gegenstand der Aussage gerichtet, sondern auch nicht auf die Form der Aussage als solche, vielmehr darauf: wie der Gegenstand Gegenstand der Aussage ist, wie die Aussage den Gegenstand im Vorhinein vorstellt, wie unsere Erkenntnis zum Gegenstand hinübersteigt, transzendiert, und wie dabei – in welcher gegenständlichen Bestimmtheit – der Gegenstand begegnet. Diese Betrachtungsweise nennt Kant die transzendente. In gewisser Weise steht der Gegenstand im Blick, in gewisser Weise auch die Aussage, weil der Bezug von Aussage und Gegenstand erfaßt sein will.

Diese transzendente Betrachtung ist aber nicht eine äußerliche Verkoppelung der psychologischen und logischen Betrachtungsweisen, sondern etwas Ursprünglicheres, woraus jene nur einseitig herausgehoben sind. Sobald wir innerhalb einer Wissenschaft uns in irgendeiner Weise auf diese Wissenschaft selbst besinnen, vollziehen wir den Schritt in die Blickbahn und in die Ebene der transzendentalen Betrachtung. Meist ahnen wir davon nichts. Deshalb sind unsere Überlegungen in dieser Hinsicht oft zufällig und verworren. Sowenig wir aber in irgendeiner Wissenschaft einen begründeten und fruchtbaren Schritt tun können ohne die Vertrautheit mit ihren Gegenständen und Verfahrensweisen, sowenig können wir einen Schritt in der Besinnung auf die Wissenschaft tun ohne die rechte Erfahrung und Übung der transzendentalen Blickstellung.

Wenn wir in dieser Vorlesung ständig nach der Dingheit des Dinges fragen und in diesen Fragebereich uns zu versetzen bemühen, so ist das nichts anderes als die Einübung dieser tran-

szendentalen Blick- und Fragestellung. Es ist die Einübung des Vorstellens, in dem sich alle Besinnung auf die Wissenschaften notwendig bewegt. Die Sicherung dieses Bereiches, die wissenschaftliche und wissende Inbesitznahme desselben, das Gehen- und Stehenkönnen in seinen Dimensionen ist die Grundvoraussetzung für jedes wissenschaftliche Dasein, das seine geschichtliche Stellung und Aufgabe begreifen will.

#### j) Synthetische Urteile a priori liegen notwendig aller Erkenntnis zugrunde

Wenn wir in einer Wissenschaft auf ihren Gegenstandsbereich zugehen, sind die Gegenstände dieses Bereiches im Vorhinein schon so und so bestimmt; aber nicht zufällig, auch nicht auf Grund einer Unachtsamkeit unsererseits, so, als könnte jemals diese Vorbestimmung des Gegenstandes unterbunden werden. Sie ist vielmehr notwendig, so notwendig, daß wir ohne sie überhaupt nie vor Gegenständen stehen könnten, als vor solchem, wonach sich unsere Aussagen richten und woran sie sich messen und ausweisen. Wie soll denn ein wissenschaftliches Urteil mit dem Gegenstand übereinstimmen, also z. B. ein kunsthistorisches Urteil über ein Kunstwerk wirklich ein kunsthistorisches Urteil sein, wenn nicht im Voraus der Gegenstand als Kunstwerk bestimmt ist? Wie soll eine biologische Aussage über ein Tier in Wahrheit ein biologisches Urteil sein, wenn nicht das Tier als Lebewesen vorbestimmt ist?

Was der Gegenstand seinem gegenständlichen Wesen nach ist, darüber müssen wir immer schon eine inhaltliche Erkenntnis, nach Kant eine synthetische Erkenntnis haben, und zwar im Vorhinein, a priori. Ohne synthetische Urteile a priori könnten uns überhaupt niemals Gegenstände entgegenstehen, als solches, wonach wir uns »dann«, nämlich in den besonderen Untersuchungen und Fragen und Beweisen richten und worauf wir uns ständig berufen.

In allen Urteilen der Wissenschaften sprechen schon synthe-

tische Urteile a priori, Vor-urteile in einem echten und notwendigen Sinne. Je nach der Ausdrücklichkeit und Bestimmtheit, womit eine Wissenschaft sich um ihre Vor-urteile bemüht, bemißt sich die Wissenschaftlichkeit einer Wissenschaft – aber nicht nach der Anzahl der geschriebenen Bücher und nicht nach der Anzahl der Institute und erst recht nicht nach dem Nutzen, den sie gerade bietet. Voraussetzungslose Wissenschaft gibt es deshalb nicht, weil das Wesen der Wissenschaft in solchem Voraussetzen, in Vor-urteilen über den Gegenstand besteht. All dies hat Kant nicht nur behauptet, sondern gezeigt, und nicht nur gezeigt, sondern begründet. Die Begründung hat er in der Gestalt der »Kritik der reinen Vernunft« als gebautes Werk in unsere Geschichte gestellt.

Verstehen wir das Wesen der Wahrheit im überlieferten Sinne als die Übereinstimmung der Aussage mit dem Gegenstand – und auch Kant versteht sie so –, dann kann die so verstandene Wahrheit nicht sein, wenn nicht zuvor der Gegenstand durch synthetische Urteile a priori zum Gegenstehen gebracht wird. Daher nennt Kant die synthetischen Urteile a priori, d. h. das System der Grundsätze des reinen Verstandes den »Quell aller Wahrheit« (A 237, B 296). Der innere Zusammenhang des Gesagten mit unserer Frage nach der Dingheit des Dinges ist offensichtlich.

Wahrhafte Dinge, d. h. solche Dinge, davon uns eine Wahrheit werden kann, sind für Kant die Gegenstände der Erfahrung. Der Gegenstand aber wird uns nur zugänglich, wenn wir über den bloßen Begriff hinausgehen zu jenem anderen, was erst dazu- und beigelegt werden muß. Solche Beilegung geschieht als Synthesis. Den Dingen begegnen wir, Kantisch gesprochen, erst und nur im Bereich der synthetischen Urteile, und der Dingheit des Dinges demgemäß erst im Umkreis der Frage, wie ein Ding überhaupt und im vorhinein als Ding möglich, d. h. zugleich, wie synthetische Urteile a priori möglich sind.

## § 26. Vom obersten Grundsatz aller synthetischen Urteile

Wenn wir alles zur Ausgrenzung der analytischen Urteile Gesagte in einem Blick zusammennehmen, dann müssen die beiden ersten Absätze des zweiten Abschnittes verständlich geworden sein:

»Die Erklärung der Möglichkeit synthetischer Urteile, ist eine Aufgabe, mit der die allgemeine Logik gar nichts zu schaffen hat, die auch sogar ihren Namen nicht einmal kennen darf. Sie ist aber in einer transzendentalen Logik das wichtigste Geschäft unter allen, und sogar das einzige, wenn von der Möglichkeit synthetischer Urteile a priori die Rede ist, imgleichen den Bedingungen und dem Umfange ihrer Gültigkeit. Denn nach Vollendung desselben, kann sie ihrem Zwecke, nämlich den Umfang und die Grenzen des reinen Verstandes zu bestimmen, vollkommen ein Genüge tun.

Im analytischen Urteile bleibe ich bei dem gegebenen Begriffe, um etwas von ihm auszumachen. Soll es bejahend sein, so lege ich diesem Begriffe nur dasjenige bei, was in ihm schon gedacht war; soll es verneinend sein, so schließe ich nur das Gegenteil desselben von ihm aus. In synthetischen Urteilen aber soll ich aus dem gegebenen Begriff hinausgehen, um etwas ganz anderes, als in ihm gedacht war, mit demselben im Verhältnis zu betrachten, welches daher niemals, weder ein Verhältnis der Identität, noch des Widerspruchs ist, und wobei dem Urteile an ihm selbst weder die Wahrheit, noch der Irrtum angesehen werden kann.« (A 154 f., B 193 f.)

Das »ganz andere« ist der Gegenstand. Das Verhältnis dieses »ganz anderen« zum Begriff ist das vorstellungsmäßige Beistellen des Gegenstandes in einem denkenden Anschauen: die Synthesis. Nur indem wir in dieses Verhältnis eingehen und in ihm uns halten, begegnet uns ein Gegenstand. Die innere Möglichkeit des Gegenstandes, d. h. sein Wesen, bestimmt sich daher mit aus der Möglichkeit dieses Verhältnisses zu ihm. Worin besteht, d. i. worin gründet dieses Verhältnis zum Ge-

genstand? Der Grund, worauf es ruht, muß freigelegt und ebenso als der Grund gesetzt werden. Dies geschieht in der Aufstellung und Begründung des obersten Grundsatzes aller synthetischen Urteile.

143 In diesem gesetzten Grund gründet die Bedingung der Möglichkeit aller Wahrheit. Die Quelle aller Wahrheit sind die Grundsätze des reinen Verstandes. Sie selbst, und damit diese Quelle aller Wahrheit, gehen auf einen tieferen Quell zurück, der im obersten Grundsatz aller synthetischen Urteile ans Licht gebracht wird.

Mit dem zweiten Abschnitt unseres Hauptstückes erreicht das ganze Werk der »Kritik der reinen Vernunft« seinen durch es selbst gelegten tiefsten Grund. Der oberste Grundsatz aller synthetischen Urteile – oder wie wir auch sagen können: Die ursprüngliche Wesensbestimmung der menschlichen Erkenntnis, ihrer Wahrheit und ihres Gegenstandes – wird am Schluß dieses zweiten Abschnittes (A 158, B 197) auf die Formel gebracht: »die Bedingungen der Möglichkeit der Erfahrung überhaupt sind zugleich Bedingungen der Möglichkeit der Gegenstände der Erfahrung«.

Wer diesen Satz begreift, begreift Kants »Kritik der reinen Vernunft«. Wer diese begreift, kennt nicht nur ein Buch aus dem Schrifttum der Philosophie, sondern beherrscht eine Grundstellung unseres geschichtlichen Daseins, die wir weder umgehen noch überspringen, noch sonstwie verleugnen können. Aber wir müssen sie in der aneignenden Verwandlung zum Austrag in die Zukunft bringen.

Der zweite Abschnitt ist auch dem Range nach dem dritten vorgeordnet, dieser dagegen ist nur die Ausfaltung von jenem. Deshalb ist ein erfülltes und bestimmtes Verständnis des entscheidenden zweiten Abschnittes erst möglich, wenn wir den dritten schon kennen. Wir überspringen daher den zweiten Abschnitt und kommen auf ihn erst nach der Auslegung des dritten am Schluß unserer Darstellung der Dingfrage in der »Kritik der reinen Vernunft« zurück.

Im dritten Abschnitt werden alle synthetischen Grundsätze des reinen Verstandes systematisch vorgeführt. Alles, was den Gegenstand zu einem Gegenstand macht, was die Dingheit des Dinges umgrenzt, wird in seinem inneren Zusammenhang dargestellt. Auch bei der Auslegung des dritten Abschnittes beginnen wir sogleich mit der Darstellung der einzelnen Grundsätze. Die Vorbetrachtung sei nur so weit erläutert, daß wir einen bestimmteren Begriff vom Grundsatz überhaupt und von dem Gesichtspunkt der Einteilung der Grundsätze gewinnen.

Dazu gibt der erste Satz des dritten Abschnittes den Schlüssel: »Daß überhaupt irgendwo Grundsätze stattfinden, das ist lediglich dem reinen Verstande zuzuschreiben, der nicht allein das Vermögen der Regeln ist, in Ansehung dessen, was geschieht, sondern selbst der Quell der Grundsätze, nach welchem alles (was uns nur als Gegenstand vorkommen kann) notwendig unter Regeln steht, weil, ohne solche, den Erscheinungen niemals Erkenntnis eines ihnen korrespondierenden Gegenstandes zukommen könnte.« (A 158 f., B 197 f.)

144

#### § 27. Systematische Vorstellung aller synthetischen Grundsätze des reinen Verstandes

- a) Die Grundsätze ermöglichen die Gegenständlichkeit des Gegenstandes; Begründbarkeit der Grundsätze

Im Verfolg der Frage nach der Dingheit des Dinges wurden wir auf Kants Lehre von den Grundsätzen des reinen Verstandes geführt. Inwiefern? Für Kant ist das uns zugängliche Ding der Gegenstand der Erfahrung. Erfahrung heißt für Kant die dem Menschen mögliche theoretische Erkenntnis des Seienden. Diese Erkenntnis ist zwiefältig. Daher sagt Kant: »Verstand und Sinnlichkeit können bei uns nur in Verbindung Gegenstände bestimmen.« (A 258, B 314) Ein Gegenstand ist als Gegenstand durch die Verbindung, d. h. die Einheit des im An-

schaufen Angesehen und im Denken Gedachten bestimmt. Zum Wesen des Gegenstandes gehört das Gegen und der Stand. Das Wesen dieses Gegen, seine innere Möglichkeit und der Grund desselben, insgleichen das Wesen dieses Standes – seine innere Möglichkeit und der Grund desselben – und schließlich und vor allem die ursprüngliche Einheit beider, der Gegenheit und der Ständigkeit, machen die Gegenständlichkeit des Gegenstandes aus.

Daß die Bestimmung des Wesens des Gegenstandes überhaupt durch Grundsätze erfolgt, leuchtet nicht ohne weiteres ein. Es wird jedoch verständlich, wenn wir die Überlieferungsrichtung innerhalb der Dingfrage in der abendländischen Philosophie beachten. Darnach ist der mathematische Grundzug entscheidend: der Rückgang auf Axiome bei aller Bestimmung des Seienden. *Kant bleibt in dieser Überlieferung.* Allein die Art, wie er die Axiome faßt und begründet, bringt eine Umwälzung. Der bisher oberste Grundsatz aller Urteile, der Satz vom Widerspruch, ist seiner Vormachtstellung enthoben. Welche Grundsätze treten an seine Stelle?

Zunächst muß auffallen: Kant spricht nicht von Axiomen. »Axiome« sind für ihn eine bestimmte Art von Grundsätzen a priori, nämlich diejenigen, die unmittelbar gewiß, d. h. aus der Anschauung des Gegenstandes ohne weiteres belegbar sind. Um solche Grundsätze handelt es sich im vorliegenden Zusammenhang nicht, was sich schon darin andeutet, daß es Grundsätze des reinen Verstandes sind. Aber als Grundsätze müssen sie einmal die Gründe zu anderen Sätzen und Urteilen enthalten. Sodann können sie selbst nicht mehr in früheren und allgemeineren Erkenntnissen gegründet sein. (A 148/9, B 188). Dies schließt nicht aus, daß ihnen eine Begründung eignet. Die Frage bleibt nur, worin sie ihre Begründung haben. Grundsätze, die das Wesen des Gegenstandes begründen, können nicht auf den Gegenstand gegründet sein. Die Grundsätze können nicht erfahrungsmäßig aus den Gegenständen geschöpft werden, da sie selbst die Gegenständlichkeit der Gegenstände

erst ermöglichen. Die Grundsätze können aber auch nicht aus dem bloßen Denken allein begründet werden, da es Grundsätze des *Gegenstandes* sind. Die Grundsätze haben also auch nicht den Charakter der allgemeinen formal-logischen Sätze wie z. B. A ist A, von denen man sagt, sie seien selbstverständlich. Die Berufung auf den gesunden Menschenverstand versagt hier. Sie ist im Bereich der Metaphysik »eine Zuflucht, die jederzeit beweist, daß die Sache der Vernunft verzweifelt ist«. (A 783 f., B 811 f.) Welcher Art der Beweisgrund dieser Grundsätze des reinen Verstandes ist und wie sie sich durch die Art ihres Beweisgrundes auszeichnen, muß sich aus dem System der Grundsätze selbst zeigen.

#### b) Der reine Verstand als Quelle und als Vermögen der Regeln. Einheit, Kategorien

Daß die Dingbestimmung bei Kant auf Grundsätze zurückgeführt wird, nehmen wir als Zeichen dafür, daß Kant in der Überlieferung bleibt. Aber diese geschichtliche Kennzeichnung ist noch keine sachliche Erklärung. Wenn Kant das Wesen des Denkens neu bestimmt, muß er auch auf dem Grunde dieser neuen Fassung des Wesens des Verstandes zeigen, warum und inwiefern zu diesem Grundsätze gehören.

Erst Kant ist imstande, das Walten von Grundsätzen nicht einfach hinzunehmen und zu bejahen, sondern es aus dem Wesen des Verstandes selbst zu begründen. Auf diesen Zusammenhang weist der erste Satz des dritten Abschnittes hin. Dort wird ausdrücklich gesagt, »der reine Verstand« sei »selbst der Quell der Grundsätze«. Inwiefern dies zutrifft, gilt es zu zeigen, und zwar unter Bezugnahme auf alles, was wir bisher über das Wesen des Verstandes vernommen haben. Die allgemeine Logik, die das Urteil als das Verhältnis der Subjekt-Prädikat-Vorstellungen bestimmt, kennt den Verstand als das Vermögen der Vorstellungsverbindung. So, wie die logische Urteilsauffassung richtig, aber unzureichend ist, bleibt auch diese Auffassung des

146 Verstandes zutreffend und doch unbefriedigend. Der Verstand muß als ein auf das Objekt bezogenes Vorstellen bzw. als ein so gebautes Verbinden von Vorstellungen gefaßt werden: als jenes Vorstellen, das diese Beziehung auf einen Gegenstand als solchen aufnimmt und ausmacht.

Das Verbinden von Subjekt und Prädikat ist nicht nur einfach ein Verbinden überhaupt, sondern jeweils ein bestimmtes Verbinden. Erinnern wir an das gegenständliche Urteil »die Sonne erwärmt den Stein«. Sonne und Stein sind hier gegenständlich vorgestellt, indem die Sonne als Ursache begriffen wird, der Stein in seinem Warmwerden als Wirkung. Die Verbindung von Subjekt und Prädikat geschieht auf dem Grunde der allgemeinen Beziehung von Ursache und Wirkung. Verbindung ist immer ein vorstellendes Zusammensetzen im Hinblick auf eine mögliche Art von Einheit, die das Zusammen kennzeichnet. In dieser Kennzeichnung des Urteils scheint noch verblaßt der ursprüngliche Sinn des *λόγος* als *Sammlung* durch.

Jede Art von Subjekt-Prädikat-Verbindung in Urteilen setzt voraus und trägt als leitende Hinsicht die Vorstellung einer *Einheit* in sich, der gemäß und in deren Sinne verbunden wird. Das vorgreifende Vorstellen solcher die Verbindung leitenden Einheiten gehört zum Wesen des Verstandes. Die Vorstellungen von diesen Einheiten als solchen und im allgemeinen sind nach der früher gegebenen Bestimmung »Begriffe«. Die zur Verstandeshandlung des Verbindens gehörigen Begriffe solcher Einheiten sind jedoch nicht von irgendwelchen vorgegebenen Gegenständen abgezogen, keine aus der Wahrnehmung einzelner Gegenstände geschöpften Begriffe. Die Vorstellungen von diesen Einheiten gehören zu den Handlungen des Verstandes, zum Wesen des Verbindens. Sie liegen rein im Wesen des Verstandes selbst und heißen daher reine Verstandesbegriffe: Kategorien.

Die allgemeine Logik hat eine Mannigfaltigkeit von Urteilsformen herausgestellt, Weisen der Subjekt-Prädikat-Verbindung, die sich in einer Urteilstafel ordnen lassen. Kant hat diese

Urteilstafel, die Aufweisung und Ordnung der verschiedenen Weisen der Subjekt-Prädikat-Verbindung, aus der Überlieferung übernommen und ergänzt. (Vgl. A 70, B 95). Die Gesichtspunkte der Einteilung sind Quantität, Qualität, Relation und Modalität. Die Urteilstafel kann daher eine Anweisung geben auf ebensoviele Arten von Einheiten und Einheitsbegriffen, die das verschiedene Verbinden leiten. Gemäß der Urteilstafel kann eine Tafel dieser Einheitsbegriffe des reinen Verstandes, seiner Stammbegriffe, aufgestellt werden. (Vgl. A 80, B 106). Wird überhaupt etwas als Bedingung für die Einigung und einheitliche Setzung eines Mannigfaltigen vorgestellt, so ist diese vorgestellte Bedingung als Regel des Verbindens genommen. Weil zum Wesen des Verstandes als Vorstellungsverbindung das vorgreifende Vorstellen von Einheiten, die dieses Verbinden regeln, gehört und weil diese regelnden Einheiten zum Wesen des Verstandes selbst gehören, deshalb ist der Verstand im Grunde das Vermögen der Regeln. Daher sagt Kant (A 126): »Jetzt können wir ihn [den Verstand] als das *Vermögen der Regeln* charakterisieren«, und er fügt bei: »Dieses Kennzeichen ist fruchtbarer und tritt dem Wesen desselben näher.« Das gleiche sagt unsere Stelle zu Beginn des dritten Abschnittes, der Verstand sei das »Vermögen der Regeln«. Hierin zeigt sich die metaphysische Bestimmung des Wesens des Verstandes.

Aber im vorliegenden Abschnitt geht die Wesensbestimmung des Verstandes noch um eine Stufe weiter in das Wesen zurück. Der reine Verstand ist »nicht allein das Vermögen der Regeln«, sondern sogar die Quelle der Regeln. Das will sagen: Der reine Verstand ist der Grund der Notwendigkeit von Regeln überhaupt. Damit Begegnendes, Sichzeigendes, d. h. Erscheinendes überhaupt als Gegenstehendes vor uns kommen kann, muß das Sichzeigende im vorhinein die Möglichkeit haben, irgendwie zum Stehen und zur Ständigkeit zu kommen. Das Insichstehende, das Nichtauseinanderfahrende aber ist das Insichgesammelte, d. h. in eine Einheit Gebrachte, das in dieser

Einheit Anwesende und so Beständige. Die Ständigkeit ist das einheitliche in sich von sich aus Anwesen. Diese Anwesenheit wird mit durch den reinen Verstand ermöglicht. Seine Handlung ist das Denken. Das Denken aber ist ein »Ich denke«, ich stelle mir etwas im allgemeinen, in seiner Einheit und Zusammengehörigkeit vor. Die Präsenz des Gegenstandes zeigt sich im Repräsentieren, in dem auf mich zu Präsentwerden durch das denkende, d. i. verbindende Vorstellen. Wenn aber diese Präsenz des Gegenstandes präsentiert wird, ob mir als einem zufälligen »Ich« mit seinen Launen und Wünschen und Ansichten oder mir als einem Ich, das, all jenes »Subjektive« zurückstellend, den Gegenstand selbst sein läßt, was er ist, dies hängt von dem Ich ab, nämlich von der Weite und dem Ausgriff der Einheit und der Regeln, unter die das Verbinden der Vorstellungen gebracht wird, d. h. im Grunde von der Tragweite und der Art der Freiheit, kraft deren ich selbst ein Selbst bin.

Das vorstellende Verbinden ist dem Verstand nur möglich, wenn er Weisen der Einigung, Regeln der Einheit des Verbindens und Bestimmens in sich enthält, wenn der reine Verstand Regeln entspringen läßt, selbst deren Ursprung, deren Quelle ist. Der reine Verstand ist der Grund der Notwendigkeit von Regeln, d. h. des Stattfindens von Grundsätzen, weil dieser Grund, der Verstand selbst, notwendig ist, und zwar gemäß dem Wesen dessen, wohin der reine Verstand gehört, gemäß dem Wesen der menschlichen Erkenntnis.

Sind wir Menschen dem Andrang von all dem, inmitten dessen wir hängen, nur offen, dann sind wir dem Andrang nicht gewachsen. Wir werden seiner nur Herr, indem wir ihm aus einer Überlegenheit dienen, d. h. indem wir den Andrang uns entgegenstellen lassen, ihn zum Stehen bringen und damit einen Bereich möglicher Ständigkeit bilden und bewahren. In dieser Not des freien Bestehenmüssens des Andrangs gründet die metaphysische Notwendigkeit des reinen Verstandes. Gemäß dieser seiner metaphysischen Herkunft ist der reine Ver-

stand der Quell der Grundsätze. Diese Grundsätze ihrerseits sind die »Quelle aller Wahrheit«, d. h. der Möglichkeit, daß unsere Erfahrungen überhaupt mit Gegenständen übereinstimmen können.

Solche Übereinstimmung mit . . . ist nur möglich, wenn das Womit der Übereinstimmung zuvor schon vor uns kommt und vor uns steht. Nur so spricht uns in den Erscheinungen ein Gegenständliches an, nur so werden sie erkennbar hinsichtlich eines in ihnen sprechenden und ihnen entsprechenden (»korrespondierenden«) Gegenstandes. Der reine Verstand gibt die Möglichkeit der Übereinstimmung mit dem Gegenstand dank der Gegenständlichkeit der Erscheinungen, d. h. der Dingheit der Dinge für uns.

#### c) Die mathematischen und dynamischen Grundsätze als metaphysische Sätze

Auf dem Grunde des Dargelegten können wir den entscheidenden Satz verstehen, der den dritten Abschnitt einleitet (A 158 f., B 197 f.). Die Grundsätze des reinen Verstandes legen den Grund für die Gegenständlichkeit der Gegenstände. In ihnen – nämlich in ihrem Zusammenhang – sind diejenigen Vorstellungsweisen eigens vollzogen, kraft deren das Gegen des Gegenstandes und der Stand des Gegenstandes, und zwar in ihrer ursprünglichen Einheit, sich öffnen. Die Grundsätze betreffen immer diese einheitliche Zwiefältigkeit des Wesens des Gegenstandes. Deshalb müssen sie einmal den Grund legen in der Richtung des Gegen, der Gegenheit, und zugleich in der Richtung des Standes, der Ständigkeit. Hieraus erwächst dem Wesen der Grundsätze zufolge ihre Gliederung in zwei Gruppen. Kant nennt sie die mathematischen und die dynamischen Grundsätze. Welches ist der sachliche Grund dieser Unterscheidung? Wie ist sie gemeint?

Kant bestimmt als das uns zugängliche Ding das Naturding, den Körper, der ist als Gegenstand der Erfahrung, d. h. der

mathematisch-physikalischen Erkenntnis. Der Körper ist ein Bewegliches oder Ruhendes im Raume, so zwar, daß die Bewegungen als Ortsveränderungen zahlenmäßig nach ihren Beziehungen bestimmbar sind. Diese mathematische Bestimmtheit des Naturkörpers ist für Kant jedoch keine zufällige, ihm nur angehängte Form einer Verrechnung der Vorgänge, vielmehr gehört dieses Mathematische, im Sinne des Beweglichen im Raume, zuerst und vor allem zur Bestimmung der Dingheit des Dinges. Soll die Möglichkeit des Dinges metaphysisch begriffen werden, dann bedarf es solcher Grundsätze, in denen dieser mathematische Charakter des Naturkörpers begründet ist. Deshalb heißt eine Gruppe der Grundsätze des reinen Verstandes »die mathematischen Grundsätze«. Diese Bezeichnung meint nicht, die Grundsätze seien selbst mathematisch, in die Mathematik gehörige Grundsätze, sondern sie sind die auf den mathematischen Charakter des Naturkörpers bezogenen, ihm den Grund legenden metaphysischen Grundsätze.

Das Ding im Sinne des Naturkörpers ist aber nicht nur ein Bewegliches im Raume, nicht nur solches, was einen Raum einnimmt, d. h. ausgedehnt ist, sondern ist solches, was einen Raum erfüllt, besetzt hält, in dieser Besetzung sich ausbreitet und verteilt und behauptet, ist Widerständigkeit, d. h. Kraft. Diesen Charakter des Naturkörpers hat erstmals Leibniz herausgestellt, Kant hat diese Bestimmungen aufgenommen. Das den Raum Erfüllende, räumlich Anwesende kennen wir nur durch Kräfte, die im Raum wirksam sind. (A 265, B 321) Die Kraft ist der Charakter, in dem das Ding im Raum anweist. Indem es wirkt, ist es wirklich. Die Wirklichkeit, die Anwesenheit, das »Dasein« des Dinges bestimmt sich aus der Kraft (dynamis), d. h. dynamisch. Daher nennt Kant diejenigen Grundsätze des reinen Verstandes, die die Möglichkeit des Dinges hinsichtlich seines »Daseins« bestimmen, die dynamischen Grundsätze. Auch hier ist zu beachten, was bezüglich der Bezeichnung »mathematisch« gesagt wurde. Es sind keine Sätze aus der Dynamik als einer Disziplin der Physik, sondern meta-

physische Grundsätze, die die physischen Grundsätze der Dynamik erst ermöglichen. Nicht zufällig überschreibt Hegel einen wichtigen Abschnitt in seiner »Phänomenologie des Geistes«, darin er das Wesen des Gegenstandes als Naturding umgrenzt, mit dem Titel: »Kraft und Verstand«.

Wir finden die gedoppelte Bestimmungsrichtung des Naturkörpers, die mathematische und die dynamische, erstmals bei Leibniz klar vorgezeichnet (vgl. u. a. Gerh. IV, 394 f.). Aber erst Kant ist es gelungen, ihre innere Einheit im System der Grundsätze des reinen Verstandes zur Darstellung und Begründung zu bringen.

Die Grundsätze enthalten diejenigen Bestimmungen der Dinge als Erscheinungen, die ihnen im vorhinein, a priori, zukommen, und zwar zufolge der möglichen Formen der Einheit des verstandesmäßigen Verbindens, d. h. der Kategorien. Die Tafel der Kategorien ist vierfach gegliedert. Dieser Gliederung entspricht die der Grundsätze. Die mathematischen und dynamischen Grundsätze sind in je zwei Gruppen, das ganze System ist in vier Gruppen abgeteilt:

1. Axiome der Anschauung. 2. Antizipationen der Wahrnehmung. 3. Analogien der Erfahrung. 4. Postulate des empirischen Denkens überhaupt. Wir versuchen diese Benennungen der Grundsätze im folgenden aus der Darlegung derselben zu verstehen. Kant bemerkt ausdrücklich: »Diese Benennungen habe ich mit Vorsicht gewählt, um die Unterschiede in Ansehung der Evidenz und der Ausübung dieser Grundsätze nicht unbemerkt zu lassen.« (A 161, B 200) Es handelt sich um die Grundsätze der Quantität, der Qualität, der Relation und der Modalität.

Das Verständnis der Grundsätze wird nur im Durchgang durch ihren Beweis gewonnen; denn dieser Beweis ist nichts anderes als die Aufweisung des »Prinzips«, des Grundes, auf dem sie gründen, woraus sie mithin das schöpfen, was sie selbst sind. Daher kommt auf diese Beweise alles an. Die Formel der Sätze sagt nicht viel, zumal sie nicht selbstverständlich sind.

Kant hat deshalb eine große Arbeit auf diese Beweise verwendet; er hat die Beweise, jedenfalls die der ersten drei Gruppen, für die zweite Auflage neu bearbeitet. Alle sind nach einem bestimmten Schema gebaut, das mit dem wesentlichen Gehalt dieser Grundsätze zusammenhängt. Auch die Fassungen der einzelnen Grundsätze, vor allem ihrer Prinzipien, sind in der ersten und zweiten Auflage verschieden. Diese Unterschiede geben wichtige Fingerzeige, in welcher Richtung Kants Absicht der Klarstellung geht und wie der eigentliche Sinn dieser Sätze zu verstehen ist.

Wir nehmen noch einmal alles in einen Blick, um fortan das Wesentliche bei dieser Aufstellung und Begründung der Grundsätze des reinen Verstandes gegenwärtig zu haben. Die Grundsätze sind »Prinzipien der Exposition« der Erscheinungen. Sie sind die Gründe, auf deren Grund für einen Gegenstand die Ausgesetztheit in sein Erscheinen möglich ist, sie sind die Bedingungen der Gegenständlichkeit des Gegenstandes.

151

Aus dem, was jetzt über die Grundsätze des reinen Verstandes im allgemeinen gesagt wurde, läßt sich auch schon deutlicher entnehmen, in welchem Sinne sie synthetische Urteile a priori sind und wie ihre Möglichkeit bewiesen werden muß. Synthetische Urteile sind solche, die unser Wissen vom Gegenstand erweitern. Dies geschieht gemeinhin so, daß wir die Prädikate auf dem Wege der Wahrnehmung aus dem Gegenstand her, a posteriori, schöpfen. Doch jetzt handelt es sich um Prädikate, um Bestimmungen des Gegenstandes, die diesem a priori zukommen. Diese Bestimmungen sind jene, aus denen und auf Grund deren sich überhaupt erst bestimmt, was zu einem Gegenstand als Gegenstand gehört, jene Bestimmungen, die die Bestimmtheiten der Gegenständlichkeit des Gegenstandes zusammenbringen. Sie müssen offenbar a priori sein; denn nur sofern wir überhaupt um Gegenständliches wissen, können wir diesen und jenen möglichen Gegenstand erfahren. Aber wie ist solches möglich: im vorhinein – vor der Erfahrung, aber für sie

– den Gegenstand als solchen bestimmen? Diese Möglichkeit wird in den Beweisen der Grundsätze erwiesen. Der jeweilige Beweis aber leistet nichts anderes, als den Grund dieser Grundsätze selbst ans Licht zu heben, der schließlich immer einer und derselbe sein muß und den wir dann im obersten Grundsatz aller synthetischen Urteile antreffen. Demgemäß sind die eigentlichen Grundsätze des reinen Verstandes diejenigen, in denen jeweils das Prinzip der Sätze der vier Gruppen ausgesprochen wird. Also nicht die Axiome und nicht die Antizipationen und Analogien und Postulate selbst sind eigentlich die Grundsätze, sondern Grundsätze sind die *Prinzipien* der Axiome, Antizipationen, Analogien und Postulate.

#### d) Die Axiome der Anschauung

Achten wir sogleich auf die schon vermerkte Verschiedenheit der Fassungen in A und B (A 162, B 202).

A: »Grundsatz des reinen Verstandes: Alle Erscheinungen sind ihrer Anschauung nach extensive Größen.«

B: »Das Prinzip derselben ist: *Alle Anschauungen sind extensive Größen.*«

Nicht immer ist die Fassung in B treffender als die in A. Beide ergänzen sich und sind deshalb von besonderem Wert, weil Kant dieses große von ihm entdeckte Gebiet nicht eigens so durchleuchtet hat, wie ihm dies als Aufgabe eines Systems der Transzendentalphilosophie vorschwebte. Aber für uns Nachkommen ist gerade das Unausgeglichene, das Hin und Her, sind die neuen Anläufe, das vorbahnende Unterwegs wesentlich und fruchtbarer als ein glattes System, darin alle Fugen ausgefüllt und überstrichen sind.

Bevor wir den Beweisgang für den ersten Grundsatz durchgehen, fragen wir nach dem, wovon hier die Rede ist, nach den »Bestandstücken«. Wir wissen, es handelt sich um die Bestimmung des Wesens des Gegenstandes. Der Gegenstand bestimmt sich durch Anschauung und Denken. Gegenstand ist

152

das Ding, sofern es erscheint. Der Gegenstand ist Erscheinung, Erscheinung heißt hier nie Schein, sondern meint den Gegenstand selbst in seinem Anwesen und Dastehen. An derselben Stelle, wo Kant am Beginn der »Kritik der reinen Vernunft« die zwei Bestandstücke der Erkenntnis nennt, Anschauung und Denken, kennzeichnet er auch die Erscheinung. »In der Erscheinung nenne ich das, was die Empfindung korrespondiert, die *Materie* derselben, dasjenige aber, welches macht, daß das Mannigfaltige der Erscheinung in gewissen Verhältnissen geordnet werden kann, nenne ich die *Form* der Erscheinung.« (A 20, B 34) Form ist das *Worinnen* der Ordnung von Farben, Tönen und dergleichen.

#### α) Quantum und quantitas

Im ersten Grundsatz ist die Rede von Erscheinungen »ihrer Anschauung nach«, also vom Gegenstand in der leitenden Hinsicht auf das Gegen, das Begegnen, das Vor-uns-kommen. In dieser Hinsicht wird gesagt: Die Erscheinungen als Anschauungen sind extensive Größen.

Was heißt Größe und was meint extensive Größe? Der deutsche Ausdruck »Größe« ist im allgemeinen und besonders in bezug auf Kants Erörterungen zweideutig; deshalb setzt Kant gern unterschiedliche lateinische Ausdrücke in Klammern dazu, oder er gebraucht oft nur die lateinischen, um den Unterschied, den er selbst erst klar herausgestellt hat, festzulegen. Wir finden am Ende eines Absatzes und zu Beginn des folgenden die zwei verschiedenen Titel für Größe (A 163, B 204): Größe als quantum und Größe als quantitas (vgl. Reflexionen, Nr. 6338 a, WW XVIII, 659 ff.). Die Größe als quantitas gibt Antwort auf die Frage: Wie groß? Sie ist das Maß, das Soviel einer vielmalgenommenen Eins. Die Größe eines Zimmers beträgt soundso viel Meter nach Länge, Breite und Höhe. Diese Größe des Zimmers aber ist nur möglich, weil das Zimmer als Raumhaftes überhaupt ein Oben, Unten, Hinten, Vorn und Neben ist, ein *quantum*. Darunter versteht Kant das, was wir das

Großhafte überhaupt nennen können. Die Größe als quantitas, als Maß und Ausmessung des Großhaften, ist jeweils eine bestimmte Einheit, bei der die Teile vor dem Ganzen vorhergehen und dieses zusammen-setzen. In der Größe als quantum, im Großhaften ist dagegen umgekehrt das Ganze vor den Teilen; es ist in Ansehung der Menge der Teile unbestimmt und in sich stetig. Quantitas ist immer quantum discretum; sie ist nur möglich durch nachherige Zerteilung und entsprechende Zusammensetzung (Synthesis) innerhalb und auf dem Grunde des quantum. Dieses selbst aber wird niemals erst durch Synthesis, was es ist. Größe als quantitas ist immer, weil durch so und so viele Teile bestimmt, etwas Vergleichbares, während Raumhaftes – von der quantitas abgesehen – in sich jederzeit dasselbe ist.

Bei der Größe als quantitas handelt es sich immer um Größenerzeugung. Geschieht diese im Fortgang von Teilen zu Teilen zum Ganzen, durch sukzessive Anstückung der auseinanderliegenden Teile, dann ist die Größe (quantitas) eine extensive. »Die Größe der Menge [Aggregat] ist extensiv.« (Reflex. Nr. 5887, vgl. Nr. 5891)

Größe als quantitas ist immer Einheit einer wiederholten Setzung. Die Vorstellung von solcher Einheit enthält zunächst nur das, was der Verstand in solch wiederholter Setzung »für sich selbst tut«; es »ist darin nichts enthalten, was eine Wahrnehmung erforderte« (Reflex. Nr. 6338 a) Quantität ist ein reiner Verstandesbegriff. Nicht so die Größe als quantum; sie ist nicht durch Setzung erzeugt, sondern für ein Anschauen zumal gegeben.

#### β) Raum und Zeit als quanta, als Formen der reinen Anschauung

Was soll nun heißen: Die Erscheinungen als Anschauungen sind extensive Größen? Aus der vergleichenden Bestimmung der Größe als quantitas und der Größe als quantum wurde ersichtlich, daß quantitas immer quantum voraussetzt, daß Größe als Maß, als Soviel, immer Maß eines Großhaften ist. Demnach

müssen die Erscheinungen als Anschauungen, d. h. die Anschauungen als solche, quanta sein, Großhaftes, wenn sie überhaupt Quantitäten sollen sein können. Solchen Wesens (quanta) aber sind nach Kant Raum und Zeit. Der Raum ist eine Größe – das besagt nicht: Er ist ein so und so Großes. Raum ist zunächst gerade nie so und so groß, sondern solches, was Größe im Sinne von quantitas erst ermöglicht. Der Raum wird nicht durch Räume zusammengesetzt. Der Raum besteht nicht aus Teilen, sondern jeder Raum ist immer nur als Einschränkung des ganzen Raumes, so zwar, daß sogar die Schranke und Grenze den Raum und die Raumerstreckung voraussetzen und wie der Teilraum im Raum verbleiben. Der Raum ist eine Größe (quantum), bei der endliche, maßhaft bestimmte Abteilungen und Zusammensetzungen immer zu spät kommen, wo das Endliche dieser Art schlechthin kein Recht hat und nichts für die Bestimmung des Wesens ausrichtet; deshalb wird der Raum eine »unendliche Größe« (A 25) genannt. Dies meint nicht: »endlos« hinsichtlich der endlichen Bestimmungen, als quantitas, sondern als quantum, was nichts Endhaftes als seine Bedingung voraussetzt, vielmehr umgekehrt selbst Bedingung jeder Teilung und endlichen Zerstückung ist.

Der Raum und ebenso die Zeit sind quanta continua, ursprünglich Großhaftes, un-endliche Größen und demzufolge mögliche extensive Größen (Quantitäten). Der Grundsatz der Axiome der Anschauung lautet: »Alle Erscheinungen sind ihrer Anschauung nach extensive Größen.« Wie können aber Anschauungen extensive Größen sein? Dazu müssen sie ursprünglich Großheiten sein (quanta). Als solche nennt Kant Raum und Zeit und, wie wir sehen, mit Recht. Aber Raum und Zeit sind doch keine Anschauungen, sondern: Raum und Zeit.

Früher bestimmten wir das Anschauen als das unmittelbare Vorstellen eines Einzelnen. Durch dieses Vorstellen wird uns etwas gegeben. Anschauen ist ein gebendes Vorstellen, kein machendes, durch Zusammensetzen erst bildendes. Anschauung im Sinne des Angeschauten ist Vorgestelltes im Sinne eines

Gegebenen. An der Stelle, wo Kant den Raum als un-endliche Größe bestimmt, sagt er aber: »Der Raum wird als eine unendliche Größe gegeben vorgestellt.« (A 25) »Der Raum wird als eine unendliche gegebene Größe vorgestellt.« (B 39) Das Vorstellen, das den Raum als solchen vor uns bringt, ist ein gebendes Vorstellen, d. h. ein Anschauen; der Raum selbst ist ein Angeschautes und in diesem Sinne: Anschauung. Unmittelbar gegeben ist der Raum. Wo ist er gegeben? Ist der Raum überhaupt irgendwo? Ist er nicht vielmehr die Bedingung der Möglichkeit jedes »wo« und »dort« und »hier«? Ein Raumcharakter ist z. B. das Nebeneinander. Dieses Neben gewinnen wir jedoch nicht erst durch Vergleich von nebeneinander liegenden Gegenständen. Um diese Gegenstände als nebeneinander zu erfahren, müssen wir das Neben- und im gleichen das Vor- und Hinter- und Übereinander schon unmittelbar vorstellen. Diese Erstreckungen hängen nicht von den Erscheinungen ab, von dem, was sich zeigt; denn wir können uns alle Gegenstände im Raum wegdenken, aber nicht diesen selbst. Bei allem Sichzeigen der Dinge in der Wahrnehmung ist, und zwar im vorhinein notwendig der Raum im Ganzen allgemein und unmittelbar gegeben vorgestellt. Aber dieses Eine, allgemein Gegebene, dieses Vorgestellte ist kein Begriff, ist nicht etwas im allgemeinen Vorgestellten, so, wie »Baum überhaupt«. Die allgemeine Vorstellung »Baum« enthält alle einzelnen Bäume unter sich als das, wovon sie aussagbar ist. Der Raum aber enthält alle einzelnen Räume in sich. Die einzelnen Räume sind nur jeweilige Einschränkungen des einen ursprünglich einigen Raumes als eines einzigen. Der Raum als quantum ist als ein einziges »Dieses« unmittelbar gegeben. Ein Einzelnes unmittelbar vorstellen heißt anschauen. Raum ist ein Angeschautes, und zwar ein vor allem Erscheinen der Gegenstände in ihm Angeschautes, im Blick Stehendes. Der Raum wird nicht durch Empfindungen empfunden, er ist ein im vorhinein – a priori –, d. h. rein Angeschautes. Der Raum ist reine Anschauung. Als dieses rein Angeschaute ist er jenes, was alles uns empirisch Gegebene

Subjektbezuges die Raumfrage aufbaut, dazu vgl. »Sein und Zeit« (§§ 19-24 und § 70).

Für uns ist jetzt nur wichtig, zu zeigen, inwiefern Raum und Zeit überhaupt als Anschauungen denkbar sind. Der Raum gibt sich nur in diesem reinen Anschauen, worin der Raum als solcher von uns im Vorhinein uns vor-gehalten, als Anblickbares vor-gestellt wird, »vor-gebildet« als jenes Großhafte des Neben- und Über- und Hintereinander, einer Mannigfaltigkeit, die von sich aus die Möglichkeit zu eigenen Einschränkungen und Begrenzungen gibt.

157 Raum und Zeit sind reine Anschauungen. Von der Anschauung wird in der Ästhetik gehandelt. Anschauung ist darnach solches, was a priori zur Gegenständlichkeit des Gegenstandes gehört, was Erscheinungen sich zeigen läßt; reine Anschauung ist *transzendental*. Die transzendente Ästhetik gibt nur eine Vorbetrachtung. Ihre eigentliche Thematik kommt erst in der Behandlung des ersten Grundsatzes zum Ziel.

γ) Der Beweis des ersten Grundsatzes; alle Grundsätze gründen im obersten Grundsatz aller synthetischen Urteile

Mit dem Gesagten ist das Wesentliche vorbereitet, um den Beweis des ersten Grundsatzes und damit diesen selbst zu verstehen. Der Beweis besteht aus drei Sätzen, die klar gegeneinander abgesetzt sind. Der erste Satz beginnt mit »Alle...«, der zweite mit »Nun ist...«, der dritte mit »Also...«. Unverkennbar stehen die drei Sätze im Zusammenhang der Form eines Schlusses: Obersatz, Untersatz, Schlußsatz. Alle folgenden Beweise – für die Antizipationen und Analogien –, die sich, wie der Beweis der Axiome, erst in der zweiten Auflage finden, sind in dieser Weise gebaut.

Wir vollziehen die drei Schritte des Schlusses, indem wir zugleich das in den einzelnen Sätzen noch Ungeklärte erläutern.

Der Beweis beginnt mit dem Hinweis darauf, daß alle Erscheinungen sich in Raum und Zeit zeigen; hinsichtlich der Weise ihres Erscheinens, ihrer Form nach, enthalten sie eine

Anschauung der genannten Art. Was bedeutet dies hinsichtlich des gegenständlichen Charakters der Erscheinungen? Wir sagen: »Der Mond steht am Himmel.« Seiner sinnlichen, empfindungsmäßigen Gegebenheit nach ist er ein Leuchtendes, Farbiges mit mannigfaltig verteilten Helligkeiten und Dunkelheiten; er ist gegeben außer uns, dort, in dieser bestimmten Gestalt, von dieser Größe, in diesem Abstand von anderen Himmelskörpern. Der Raum – das Worinnen der Mondgegebenheit – ist zu dieser Gestalt von dieser Größe in diesen Verhältnissen und Abständen eingeschränkt und begrenzt. Der Raum ist ein bestimmter Raum, und nur diese Bestimmtheit macht den Mondraum, die Mondräumlichkeit aus. Die Bestimmtheit zu dieser Gestalt, dieser Ausdehnung, diesem Abstand von anderem gründet in einem Bestimmen. Das Bestimmen ist ein geordnetes Zusammensetzen, ein Herausheben besonderer Ausdehnungsstücke, die selbst in ihren Teilen gleichartig sind, z. B. der Teile der Kreislinie der Gestalt. Nur indem die Mannigfaltigkeit des an sich unbestimmten Raumes in Teile zerlegt und aus diesen Teilen in bestimmter Abfolge und mit bestimmtem Aufhören zusammengesetzt wird, vermag das Leuchtend-Farbige als Mondgestalt dieser Größe und Entfernung sich uns zu zeigen, d. h. von uns hingenommen und aufgenommen zu werden in den Umkreis des uns je schon Be-  
158 gegnenden und Gegen-uns-stehenden.

Das Erscheinende ist nach seiner Anschauung, nach der Form seiner Angeschautheit, d. h. hinsichtlich des Raumes und seiner zunächst unabgehobenen Mannigfaltigkeit, ein so und so Bestimmtes: ein zusammengesetztes Gleichartiges. Die Zusammengesetztheit ist jedoch eine solche nur auf Grund einer darin so und so vorgestellten Einheit der Gestalt, der Größe. In der Synthesis waltet – sie regelnd – Einheit, die Vorstellung einer solchen, das Bewußtsein von ihr. Damit haben wir den wesentlichen Gehalt des Obersatzes herausgehoben. Der Untersatz setzt unmittelbar bei dem zuletzt Gesagten ein, d. h. beim Bewußtsein der synthetischen Einheit des Mannigfaltigen. (B 203)

»Nun ist das Bewußtsein des mannigfaltigen Gleichartigen in der Anschauung überhaupt, sofern dadurch die Vorstellung eines Objekts zuerst möglich wird, der Begriff einer Größe (quantum).« Hier wird gesagt, wodurch die Einheit des Mannigfaltigen überhaupt möglich wird. Gehen wir vom mannigfaltigen Gleichartigen selbst aus. Gleichartiges ist die Abfolge der Aufreihung und Zusammensetzung des vielen Gleichen zum Einen, eine Abfolge von unterschiedsloser Vielheit. Die Einheit einer solchen ist je ein »soundso viel«, d. h. Quantität überhaupt. Einheit überhaupt einer Vielheit überhaupt ist die Leitvorstellung eines Verbindens, eines »Ich denke«, ein reiner Begriff des Verstandes. Sofern aber dieser Verstandesbegriff »Einheit« als Regel der Einigung sich auf Großhaftes, quantum überhaupt bezieht, ist er der Begriff eines quanti. Dieser Begriff – die Quantität – bringt das gleichartige Mannigfaltige je in einem Geeinigten zur Gesammeltheit, zum Stehen. Dadurch wird die Vorstellung eines Objekts zuerst möglich, das »Ich denke« und das Entgegen für das Ich. Sofern nun – wie im Obersatz gesagt ist – die Erscheinungen in der Form von Raum und Zeit erscheinen, ist die erste Bestimmung des Begegnenden als solchem diese gegliederte, gestalthafte Einigung im Hinblick auf quantitas.

Jetzt wird der Schluß zwingend: Es ist also dieselbe Einheit und Einigung, die die Erscheinungen als gestalthafte, soundso große, im Auseinander des Raumes und der Zeit begegnen läßt und die in der Zusammensetzung überhaupt Gleichartiges als Quantitäten einer Menge zum Stehen bringt. Also sind die Erscheinungen ihrer Anschauung nach, in der Weise ihres begegnenden Gegenstehens, im vorhinein extensive Größen. Das quantum – Raum – bestimmt sich zu je diesen erscheinenden Raumgebilden nur in der Synthesis der Quantität. Dieselbe Einheit der Quantität läßt Begegnendes gesammelt entgegenstehen. Damit ist der Grundsatz bewiesen. Dadurch ist aber auch begründet, warum alle Grundsätze, die etwas über die reine Mannigfaltigkeit der Ausdehnung aussagen, z. B. »Zwei

schen zwei Punkten ist nur eine gerade Linie möglich«, als mathematische Sätze von den Erscheinungen selbst gelten, warum die Mathematik sich auf die Gegenstände der Erfahrung anwenden läßt. Dies ist nicht selbstverständlich und nur unter bestimmten Bedingungen möglich. Sie werden im Beweis des Grundsatzes herausgestellt. Kant nennt den Grundsatz deshalb auch den »transzendentalen Grundsatz der Mathematik der Erscheinungen« (A 165, B 206). Unter dem Titel »Axiome der Anschauung« werden nicht diese selbst aufgestellt und abgehandelt. Der Grund-Satz wird bewiesen, indem der Grund der gegenständlichen Wahrheit der Axiome gesetzt wird, d. h. der Grund ihrer selbst als notwendiger Bedingungen der Gegenständlichkeit der Gegenstände. Die Anwendbarkeit der Axiome der Mathematik der Ausdehnung und der Zahl und damit der Mathematik überhaupt besteht notwendig zu Recht, weil die Bedingungen der Mathematik selbst, diejenigen von quantitas und quantum, zugleich die Bedingungen des Erscheinens dessen sind, worauf Mathematik angewandt wird.

Damit treffen wir auf jenen Grund, der diesen Grund und alle anderen möglich macht, auf den jeder Beweis jedes Grundsatzes des reinen Verstandes zurückverwiesen wird. Es ist der Zusammenhang, den wir jetzt erstmalig deutlicher in den Blick bekommen:

Die Bedingung des Erfahrens der Erscheinungen, hier hinsichtlich Gestalt und Größe – nämlich die Einheit der Synthesis als Quantität – diese Bedingung des Erfahrens ist zugleich die Bedingung der Möglichkeit des Gegenstandes der Erfahrung. In dieser Einheit kommt die begegnende Mannigfaltigkeit des Gegen erst zum Stand – und ist Gegenstand. Die jeweilige quantitas der Räume und Zeiten macht die Aufnahme des Begegnenden, die Apprehension, das erste Gegenstehenlassen des Gegenstandes möglich. Auf unsere Frage nach der Dingheit des Dinges, d. h. nach der Gegenständlichkeit des Gegenstandes, antworten der Grundsatz und sein Beweis dieses: Weil Gegenständlichkeit überhaupt Einheit der Sammlung ei-

nes Mannigfaltigen in einer Vorstellung von Einheit ist und Vorbegriff, dieses Mannigfaltige aber in Raum und Zeit begegnet, muß das Begegnende selbst in der Einheit der Quantität als extensive Größe entgegenstehen.

Die Erscheinungen müssen extensive Größen sein. Damit wird über das Sein der Gegenstände selbst etwas ausgesagt, solches, was nicht schon im Begriff eines Etwas überhaupt liegt, worüber wir im Urteil aussagen. Dem Gegenstand wird mit der Bestimmung, extensive Größe zu sein, synthetisch etwas zugesprochen, aber a priori, nicht auf Grund von Wahrnehmungen einzelner Gegenstände, sondern im Vorhinein aus dem Wesen der Erfahrung überhaupt.

Welches ist die Angel, in der sich der ganze Beweis dreht, d. h. welches ist der Grund, auf dem der Grundsatz selbst ruht? Was wird demnach ursprünglich durch den obersten Grundsatz selbst ausgesprochen und damit ans Licht gehoben?

Welches ist der Grund der Möglichkeit dieses Grundsatzes als eines synthetischen Urteils a priori? In diesem wird der reine Verstandesbegriff Quantität auf das quantum Raum und damit auf die im Raum erscheinenden Gegenstände übertragen. Wie kann überhaupt ein reiner Verstandesbegriff das Bestimmende werden für so etwas wie Raum? Diese gänzlich ungleichartigen Stücke müssen in irgendeiner Hinsicht übereinkommen, um überhaupt als Bestimmbares und Bestimmendes sich zu einigen, und zwar so, daß kraft dieser Einigung von Anschauung und Denken ein Gegenstand ist.

Weil diese Fragen sich bei jedem der Grundsätze und ihren Beweisen wiederholen, sollen sie jetzt noch nicht beantwortet werden. Wir wollen zuvor erst sehen, daß diese Fragen in der Behandlung der Grundsätze ständig und unausweichlich wiederkehren. Wir möchten die Antwort aber auch nicht bis an den Schluß der Auslegung der Grundsätze verschieben, sondern sie nach der Erörterung des folgenden Grundsatzes darlegen, im Übergang von den mathematischen zu den dynamischen Grundsätzen.

#### e) Die Antizipationen der Wahrnehmung

In den Grundsätzen wird der Grund, die innere Möglichkeit des Gegenstandes gesetzt. Die mathematischen Grundsätze fassen den Gegenstand im Hinblick auf das Gegen und dessen innere Möglichkeit. Daher spricht auch der zweite Grundsatz ebenso wie der erste von den Erscheinungen im Hinblick auf ihr Erscheinen. A: »Der Grundsatz, welcher alle Wahrnehmungen, als solche, antizipiert, heißt so: In allen Erscheinungen hat die Empfindung, und das Reale, welches ihr an dem Gegenstande entspricht, (realitas phaenomenon) eine intensive Größe d. i. einen Grad.« B: »Das Prinzip derselben ist: In allen Erscheinungen hat das Reale, was ein Gegenstand der Empfindung ist, intensive Größe, d. i. einen Grad.«

Hier sind die Erscheinungen in einer anderen Hinsicht genommen als beim ersten Grundsatz. Dieser versteht die Erscheinungen als Anschauungen hinsichtlich der Form Raum und Zeit, in der das Begegnende begegnet. Der Grundsatz der »Antizipationen der Wahrnehmung« achtet nicht auf die Form, sondern auf das, was durch die Form als das Bestimmende bestimmt wird, auf das Bestimmbare als die Materie der Form. Materie meint hier nicht den vorhandenen materiellen Stoff. Materie und Form sind als »Reflexionsbegriffe« gedacht, und zwar als die allgemeinsten, die sich für die Rückbesinnung auf die Struktur der Erfahrung ergeben (vgl. A 266 ff., B 322 ff.).

Im Beweis der »Antizipationen« ist die Rede von Empfindungen, vom Realen, aber auch wieder von Größe, und zwar von intensiver Größe. Jetzt handelt es sich nicht um Axiome der Anschauung, sondern um Grundsätzliches der Wahrnehmung, d. h. eines solchen Vorstellens, »in welchem zugleich Empfindung ist.« (B 207)

a) Vieldeutigkeit des Wortes »Empfindung«; die Lehre von der Empfindung und die neuzeitliche Naturwissenschaft  
Im menschlichen Erkennen muß das Erkennbare begegnen und gegeben werden, weil das Seiende ein anderes ist als wir selbst und weil wir das Seiende nicht selbst gemacht und geschaffen haben. Einem Schuster braucht man nicht erst einen Schuh zu zeigen, um ihn wissen zu lassen, was ein Schuh ist; er weiß dies ohne den begegnenden Schuh und weiß es ohne diesen viel besser und eigentlicher, weil er dergleichen herstellen kann. Was er dagegen nicht herstellen kann, muß ihm anderswoher vorgeführt werden. Da wir Menschen das Seiende als solches im Ganzen nicht geschaffen haben und nie schaffen können, muß es uns, damit wir davon wissen, gezeigt werden.

Bei diesem Zeigen des Seienden in seiner Offenbarkeit hat nun jenes Tun eine herausragende Aufgabe, das die Dinge zeigt, indem es sie in gewisser Weise schafft, das Schaffen des Kunstwerks. Werk wirkt Welt. Welt eröffnet erst die Dinge innerhalb ihrer. Die Möglichkeit und Notwendigkeit des Kunstwerks ist nur ein Beweis dafür, daß wir um Seiendes erst dann wissen, wenn es uns eigens gegeben wird.

Gewöhnlich geschieht dies jedoch im Begegnen der Dinge im Umkreis der alltäglichen Erfahrung. Dazu müssen sie uns angehen, affizieren, auf uns zu- und eindringen. Hierbei ergeben sich Eindrücke, die Empfindungen. Ihre Mannigfaltigkeit verteilt sich auf die verschiedenen Felder unserer Sinne, Gesicht, Gehör usw. In der Empfindung und ihrem Andrang finden wir dasjenige, was den »eigentlichen Unterschied des Empirischen von dem Erkenntnis a priori ausmacht«. (A 167, B 208/9) Das Empirische ist das a posteriori, das – von uns aus, als dem Ersten, gesehen – Zweite, immer Nachherige und Beiherspielende. Das Wort »Empfindung« ist wie das Wort Vorstellung zunächst zweideutig: Es meint einmal das Empfundene, das vernommene Rot, den Ton, Rotempfindung, Tonempfindung. Es meint zugleich das Empfinden als einen Zustand unserer selbst. Aber bei diesem Unterschiede hat es nicht sein Bewenden. Dann

mit »Empfindung« Benannte ist deshalb so vieldeutig, weil es eine eigentümliche vermittelnde Zwischenstellung zwischen den Dingen und dem Menschen, zwischen Objekt und Subjekt einnimmt. Je nachdem, wie wir das Objektive deuten, und je nach dem Begriff vom Subjektiven wandelt sich auch die Auffassung und Deutung des Wesens und der Rolle der Empfindung. Hier sei nur eine Auffassung genannt, die sich im abendländischen Denken schon sehr bald breitmachte und auch heute vielfach noch nicht überwunden ist. Je mehr man dazu überging, die Dinge nach ihrem bloßen Aussehen, nach Gestalt und Lage und Erstreckung zu sehen (Demokrit und Platon), um so aufdringlicher mußte gegenüber den Lagebeziehungen das werden, was die Abstände und die Orte ausfüllt, das empfindungsmäßig Gegebene. In der Folge wurden die Empfindungsgegebenheiten – Farbe, Ton, Druck und Stoß – zu den ersten und eigentlichen Bausteinen, aus denen ein Ding sich zusammensetzt.

Sobald einmal die Dinge in eine Mannigfaltigkeit von Empfindungsgegebenheiten zerschlagen waren, konnte die Deutung ihres einheitlichen Wesens nur so vonstatten gehen, daß man sagte: Eigentlich sind die Dinge nur Ansammlungen von Empfindungsdaten, außerdem haben sie noch einen Gebrauchswert und einen Schönheitswert und – sofern wir sie erkennen – einen Wahrheitswert. Die Dinge sind wertbehaftete Ansammlungen von Empfindungen. Die Empfindungen werden dabei für sich vorgestellt. Sie werden selbst zu Dingen gemacht, ohne daß zuvor gesagt wird, was denn das Ding sei, durch dessen Aufspaltung die Splitter – die Empfindungen – als das angeblich Ursprüngliche übrigbleiben.

Der nächste Schritt aber ist der, daß die Splitterdinge, die Empfindungen, als Wirkungen einer Ursache gedeutet werden. Die Physik stellt fest, die Ursache der Farbe seien Lichtwellen, periodische endlose Zustandsänderungen im Äther. Jede Farbe hat ihre bestimmte Schwingungszahl, z. B. Rot hat die Wellenlänge 760  $\mu$  und die Schwingungszahl 400 Billionen pro Se-

163 kunde. Das ist Rot; es gilt als das objektive Rot gegenüber dem bloß subjektiven Eindruck der Rotempfindung. Schöner wäre es noch, wenn man auch diese Rotempfindung als Reizzustand auf elektrische Ströme in den Nervenbahnen zurückführen könnte. Wenn es so weit kommt, wissen wir, was die Dinge objektiv sind.

Eine solche Erklärung der Empfindung sieht sehr wissenschaftlich aus und ist es doch nicht, sofern der Bereich der Empfindungsgegebenheit und das, was erklärt werden soll, nämlich die Farbe als gegebene, sogleich verlassen werden. Überdies wird nicht beachtet, daß noch ein Unterschied besteht, ob wir bei einer Farbe die bestimmte Farbigkeit eines Dinges meinen, dieses Rot am Ding, oder die Rotempfindung als im Auge gegebene. Diese letztgenannte Gegebenheit ist nicht unmittelbar gegeben. Es bedarf einer sehr verwickelten und künstlichen Einstellung, um die Empfindungsfarbe als solche im Unterschied zur Dingfarbe zu fassen. Achten wir indes – unter Fernhaltung jeder Erkenntnistheorie – auf die Gegebenheit der Dingfarbe, z. B. auf das Grün eines Blattes, dann findet sich da nicht das mindeste von einer Ursache, die eine Wirkung in uns auslöst. Wir vernehmen niemals das Grün des Blattes als Wirkung auf uns, sondern als Grün des Blattes.

Wo aber – wie in der neuzeitlichen mathematischen Physik – das Ding und der Körper als ausgedehntes und widerständiges Ding vorgestellt werden, da sinkt die anschauliche Mannigfaltigkeit zu einer solchen von Empfindungsgegebenheiten herab. Heute ist das Gegebene für die experimentelle Atomphysik nur eine Mannigfaltigkeit von Lichtflecken und Strichen auf der photographischen Platte. Dieses Gegebene auszulegen, bedarf es nicht weniger Voraussetzungen als bei der Auslegung eines Gedichtes. Es ist nur die Festigkeit und Greifbarkeit der Meßapparatur, was den Anschein erweckt, diese Auslegung stünde auf einem festeren Boden als die angeblich nur auf subjektiven Einfällen beruhenden Auslegungen der Dichter in den Geisteswissenschaften.

Zum Glück gibt es aber vorerst noch – außer den Lichtwellen und außer den Nervenströmen – die Farbigkeit und das Leuchten der Dinge selbst, das Grün des Blattes und das Gelb des Kornfelds, das Schwarz der Krähe und das Grau des Himmels. Der Bezug zu all dem ist nicht nur auch da, er muß ständig als das vorausgesetzt werden, was durch die physiologisch-physikalische Fragestellung sogleich zerschlagen und umgedeutet wird.

Die Frage erhebt sich: Was ist seiender, jener grobe Stuhl mit der Tabakpfeife, den das Gemälde van Goghs zeigt, oder die Lichtwellen, die den dabei verwendeten Farben entsprechen, oder die Empfindungszustände, die wir bei der Betrachtung des Bildes »in uns« haben? Jedesmal spielen Empfindungen eine Rolle, aber jedesmal in einem verschiedenen Sinne. Die Dingfarbe z. B. ist etwas anderes als der im Auge gegebene Reiz, den wir als solchen nie unmittelbar erfassen. Die Dingfarbe gehört zum Ding. Sie gibt sich uns auch nicht als Ursache eines Zustandes in uns. Die Dingfarbe selbst, z. B. das Gelb, ist nur dieses Gelb als zugehörig zum Kornfeld. Die Farbe und ihre leuchtende Farbigkeit bestimmen sich jeweils aus der ursprünglichen Einheit und Art des farbigen Dinges selbst. Dieses setzt sich nicht erst aus Empfindungen zusammen.

Die Hinweise sollen nur dazu dienen, uns deutlich zu machen, daß nicht ohne weiteres klar ist, was man meint, wenn man Empfindung sagt. Die uneingegrenzte Vielseitigkeit des Wortes und die unbeherrschte Vielfältigkeit der gemeinten Sache spiegeln nur die Unsicherheit und Ratlosigkeit wieder, die eine zureichende Bestimmung des Bezuges zwischen Mensch und Ding hintanhaltet.

Weithin herrscht die Meinung, die Auffassung der Dinge als einer bloßen Mannigfaltigkeit von Empfindungsgegebenheiten sei die Voraussetzung für die mathematisch-physikalische Bestimmung der Körper; die Lehre von der Erkenntnis, wonach diese wesentlich in Empfindungen bestehe, sei der Grund für die Entstehung der neuzeitlichen Naturwissenschaft. Die Sache verhält sich indes umgekehrt. Der mathematische Ansatz

des Dinges als des ausgedehnten Beweglichen in Raum und Zeit hat zur Folge, daß das umgänglich alltäglich Gegebene als bloßes Material aufgefaßt und in die Mannigfaltigkeit der Empfindungen aufgesplittert wird. Der mathematische Ansatz hat erst bewirkt, daß man für eine entsprechende Lehre von den Empfindungen wieder hellhörig wurde. In der Ebene dieses Ansatzes hält sich auch Kant; er hat, wie die Überlieferung vor ihm und nach ihm, jenen Bereich der Dinge von vornherein übersprungen, in dem wir uns unmittelbar heimisch wissen, der Dinge, wie sie uns auch der Maler zeigt: der einfache Stuhl mit der eben hingelegten oder liegengelassenen Tabakpfeife bei van Gogh.

#### ß) Kants Begriff der Realität; intensive Größen

Wenngleich Kants Kritik sich von vornherein im Bereich der Erfahrung des Gegenstandes der mathematisch-physikalischen Naturerkenntnis aufhält, bleibt seine metaphysische Auslegung der Empfindungsgegebenheit grundsätzlich von allen bisherigen und nach ihm kommenden verschieden, d. h. ihnen allen überlegen. Die Auslegung der Gegenständlichkeit des Gegenstandes in Richtung auf das empfindungsmäßig Gegebene an ihm vollzieht Kant in der Aufstellung und durch den Beweis des Grundsatzes der Antizipationen der Wahrnehmung. Er kennzeichnet die bisherige Kantauslegung, daß sie dieses Stück entweder überhaupt übergangen oder in jeder Hinsicht mißdeutet hat. Der Beweis dafür ist die Ratlosigkeit, mit der man einen Grundbegriff handhabt, der in diesem Grundsatz eine wesentliche Rolle spielt. Wir meinen den Begriff des *Realen* und der *Realität*.

Die Klärung dieses Begriffes und seiner Verwendung bei Kant gehört zur ersten Vorschule bei der Einführung in die »Kritik der reinen Vernunft«. Der Ausdruck »Realität« wird heute in der Bedeutung von Wirklichkeit oder Existenz verstanden. So spricht man von der Frage nach der Realität der Außenwelt und meint damit die Erörterung, ob etwas außerhalb

des Bewußtseins wirklich sei und wahrhaft existiere. »Realpolitisch« denken heißt, mit den wirklich vorhandenen Zuständen und Umständen rechnen. Realismus in der Kunst ist die Weise der Darstellung, die das Wirkliche und das, was man dafür hält, vermeintlich nur abschreibt. Die heute geläufige Bedeutung von Realität im Sinne von Wirklichkeit müssen wir uns aus dem Sinn schlagen, um zu verstehen, was Kant mit dem Realen in der Erscheinung meint. Die heute geläufige Bedeutung von »Realität« entspricht überdies weder dem ursprünglichen Wortsinn noch dem anfänglichen Gebrauch dieses Titels in der mittelalterlichen und neuzeitlichen Philosophie bis zu Kant. Indes ist der heutige Gebrauch vermutlich durch ein Nichtverstehen und die Mißdeutung des Sprachgebrauchs bei Kant entstanden.

Realität kommt von *realitas*; *realis* heißt solches, was zur *res* gehört. Dies meint die Sache. Real ist das, was zu einer Sache gehört, was den Wasgehalt eines Dinges, z. B. eines Hauses, eines Baumes mit ausmacht, was zum Wesen einer Sache, zur *essentia* gehört. Realität bedeutet zuweilen das Ganze dieser Wesensbestimmung einer Sache oder die einzelnen Bestandstücke derselben. So ist z. B. die Ausdehnung eine Realität des Naturkörpers, ferner die Schwere, die Dichtigkeit, die Widerstandskraft. All solches ist real, gehört zur *res*, zur Sache »Naturkörper«, abgesehen davon, ob der Körper wirklich existiert oder nicht. Zur Realität eines Tisches gehört z. B. Stofflichkeit; der Tisch braucht dabei nicht wirklich, im heutigen Sinne »real« zu sein. Das Wirklichsein selbst, die Existenz, ist etwas, was zum Wesen erst hinzukommt, und in dieser Hinsicht galt die *existentia* selbst als eine Realität. Erst Kant hat gezeigt, daß Wirklichkeit, Vorhandensein kein reales Prädikat eines Dinges ist; d. h. hundert mögliche Taler unterscheiden sich nicht im mindesten von hundert wirklichen Talern, nämlich ihrer *Realität* nach genommen; es ist jedesmal dieselbe Sachheit, nämlich 100 Taler, dasselbe Was, *res*, ob möglich oder wirklich.

Wirklichkeit unterscheiden wir gegen Möglichkeit und ge-

gen Notwendigkeit; alle drei Kategorien werden bei Kant zusammengefaßt unter den Titel Modalität. Daraus, daß in dieser Gruppe »Realität« sich *nicht* findet, ist zu ersehen, daß Realität nicht Wirklichkeit bedeutet. In welche Gruppe gehört die *Realität*, d. h. was ist ihr allgemeinster Sinn? Es ist die *Qualität* – quale –, ein So und So, das und das, ein *Was*; »Realität« als Sachheit antwortet auf die Frage, *was* ein Ding ist, nicht auf die Frage, ob es existiert (A 143, B 182). Das Reale, das die *res* Ausmachende, ist eine Bestimmung der *res* als solcher. So wird der Begriff Realität in der vorkantischen Metaphysik erläutert. Kant schließt sich in der Verwendung des metaphysischen Begriffes Realität dem Lehrbuch von Baumgarten an, worin die Überlieferung der mittelalterlichen und neuzeitlichen Metaphysik schulmäßig verarbeitet ist.

Der Grundcharakter der *realitas* ist bei Baumgarten die *determinatio*, die Bestimmtheit. Ausdehnung und Stofflichkeit sind Realitäten, d. h. zur *res* »Körper« gehörige Bestimmtheiten. Genauer betrachtet ist die *realitas* eine *determinatio positiva et vera*, eine zum wahren Wesen einer Sache gehörige und als solche gesetzte Bestimmtheit. Der Gegenbegriff ist ein *Was*, das ein Ding nicht positiv bestimmt, sondern im Hinblick auf solches, was ihm fehlt. So ist die Blindheit ein Fehlen, solches, das in dem, was das Sehen ist, ausbleibt. Allein, die Blindheit ist offenkundig nicht nichts. Sie ist zwar keine positive Determination, aber eine negative, d. h. eine »Negation«. Der Gegenbegriff zur Realität ist die Negation.

Wie allen aus der überlieferten Metaphysik aufgenommenen Grundbegriffen gibt Kant auch diesem, der *realitas*, eine neue kritische Auslegung. Gegenstände sind die Dinge, wie sie erscheinen. Erscheinungen bringen jeweils etwas, ein *Was* zum Sichzeigen. Was dabei vor allem andrängt und uns anfällt und angeht, dieses erste *Was* und Sachhafte wird »*das Reale*« in der Erscheinung genannt, »*aliquid sive obiectum qualificatum*, ist die Besetzung des Raumes und der Zeit« (WW XVIII Nr. 6338 a, S. 663). Das Reale in den Erscheinungen, die *realitas*

phaenomenon (A 168, B 209), ist dasjenige, was als der erste Wasgehalt die Leere von Raum und Zeit besetzen muß, damit überhaupt etwas erscheinen kann und Erscheinen, der Andrang eines Gegen, möglich wird.

Das Reale in der Erscheinung ist im Sinne Kants nicht jenes, was in der Erscheinung wirklich ist im Unterschied zu solchem, was an ihr unwirklich und bloßer Schein und Dunst sein könnte. Das Reale ist jenes, was überhaupt gegeben sein muß, damit über etwas hinsichtlich seiner Wirklichkeit oder Unwirklichkeit entschieden werden kann. Das Reale ist das reine und erste notwendige *Was* als solches. Ohne das Reale, die Sachheit, ist der Gegenstand nicht nur unwirklich, er ist überhaupt nichts, d. h. ohne ein *Was*, gemäß dem er sich als das und das bestimmt. In diesem *Was*, dem Realen, qualifiziert sich der Gegenstand als so und so Begegnendes. Das Reale ist das erste quale des Gegenstandes.

Neben diesem kritischen Begriff von Realität gebraucht Kant den Titel zugleich in dem überlieferten weiteren Sinne für jede Sachheit, die das Wesen des Dinges mitbestimmt, des Dinges als Objekt. Demgemäß treffen wir häufig und gerade bei einer Grundfrage der »Kritik der reinen Vernunft« auf den Ausdruck »objektive Realität«. Diese Wendung hat die erkenntnistheoretische Mißdeutung der »Kritik der reinen Vernunft« veranlaßt und befördert. Der Titel »objektive Realität« wurde im Hinblick auf die Erörterung des ersten Grundsatzes erläutert. Hier ist die Frage, ob und wie die reinen Vernunftbegriffe, die nicht empirisch aus dem Gegenstand genommen sind, gleichwohl zum Sachgehalt des Objektes gehören, ob z. B. Quantität »objektive Realität« hat. Diese Frage meint nicht, ob die Quantität wirklich vorhanden sei, ob ihr etwas außerhalb des Bewußtseins entspreche. Gefragt ist vielmehr, ob die Quantität und warum sie zum Gegenstand als Gegenstand, zum Objekt als solchem, gehöre. Raum und Zeit haben »*empirische Realität*«.

Im zweiten Grundsatz ist neben der Empfindung und dem Realen von der intensiven Größe die Rede. Die Unterscheidung

im Begriff der Größe nach quantum und quantitas wurde bereits erläutert. Ist die Rede von extensiver Größe, dann heißt Größe quantitas, Größenmaß, und zwar das einer angestückten Menge. Das Intensive, die intensio, ist nun nichts anderes als die quantitas einer qualitas, eines Realen: z. B. eine leuchtende Fläche (der Mond). Die extensive Größe des Gegenstandes fassen wir, wenn wir schrittweise seine räumlichen Erstreckungen durchmessen, seine intensive Größe dagegen, wenn wir der extensiven nicht achten, wenn wir die Fläche nicht als Fläche, sondern das reine Was ihres Leuchtens, das »wie groß« des Leuchtens, der Farbigkeit beachten. Die quantitas der qualitas ist die Intensität. Jede Größe ist als quantitas die Einheit einer Vielheit; aber extensive und intensive Größe sind dies in verschiedener Weise. In der extensiven Größe wird die Einheit immer nur auf Grund und in der Zusammennahme der zunächst unmittelbar gesetzten vielen Teile erfaßt. Die intensive Größe wird dagegen unmittelbar als Einheit vernommen. Die Vielheit, die zur Intensität gehört, kann an ihr nur so vorgestellt werden, daß ein Intensives der Negation – bis zur Null – angenähert wird. Die Vielheiten dieser Einheit liegen nicht ausgebreitet in ihr, so daß die Ausbreitung durch die Zusammenzählung der vielen Strecken und Stücke die Einheit ergibt. Die einzelnen Vielheiten der intensiven Größe entspringen vielmehr aus der Einschränkung der Einheit eines quale; sie sind selbst je wieder ein quale, sind viele Einheiten. Solche Einheiten nennen wir Grade. Ein lauter Ton z. B. ist nicht aus einer bestimmten Anzahl dieser Töne zusammengesetzt, sondern vom leisen zum lauten geht eine Stufung der Grade. Die Vielheiten der Einheit einer Intensität sind viele jeweilige Einheiten. Die Vielheiten der Einheit einer Extensität sind jeweilig einzelne Einheiten einer Vielheit. Beide aber, Intensität und Extensität, lassen sich als Quantitäten den Zahlen zuordnen; aber die Grade und Stufen der Intensitäten werden dadurch nicht zu einem bloßen Aggregat von Teilen.

γ) Empfindung bei Kant transzendental verstanden; Beweis  
des zweiten Grundsatzes

Nunmehr verstehen wir den Grundsatz seinem allgemeinen Inhalt nach (A 166):

»Der Grundsatz, welcher alle Wahrnehmungen, als solche, antizipiert, heißt so: In allen Erscheinungen hat die Empfindung, und das *Reale*, welches ihr an dem Gegenstande entspricht, (*realitas phaenomenon*) eine *intensive Größe* d. i. einen Grad.«

In B 207 lautet er: »In allen Erscheinungen hat das *Reale*, was ein Gegenstand der Empfindung ist, *intensive Größe*, d. i. einen Grad.«

Wir begreifen aber den Grundsatz erst auf Grund des Beweises, der zeigt, worin dieser Grundsatz – als Grundsatz des reinen Verstandes – gründet. Der Beweisgang ist zugleich die Auslegung des Grundsatzes. Erst aus der Beherrschung des Beweises werden wir imstande sein, den Unterschied der beiden Fassungen A und B zu ermessen und über den Vorzug der einen vor der anderen zu entscheiden. Zu beachten bleibt: Der Grundsatz sagt etwas über die Empfindungen, nicht auf Grund einer psychologischen empirischen Beschreibung oder gar einer physiologischen Erklärung ihres Entstehens und ihrer Herkunft, sondern auf dem Weg einer transzendentalen Betrachtung. Das bedeutet: Die Empfindung wird im voraus als etwas in den Blick genommen, was innerhalb des Bezuges eines Hinübersteigens zum Gegenstand und bei der Bestimmung seiner Gegenständlichkeit ins Spiel kommt. Das Wesen der Empfindung wird aus ihrer Rolle innerhalb des Transzendenzbezuges umgrenzt.

Damit gewinnt Kant eine andersgeartete Grundstellung in der Frage nach der Empfindung und ihrer Funktion in der Erscheinung der Dinge. Empfindung ist nicht ein Ding, dafür Ursachen gesucht werden, sondern ein Gegebenes, dessen Gegebenheit aus den Bedingungen der Möglichkeit der Erfahrung verständlich zu machen ist.

Aus demselben Sachverhalt ergibt sich auch das Verständnis der Bezeichnung dieser Grundsätze als Antizipationen der Wahrnehmung.

Der Beweis hat wieder dieselbe Form, wenngleich Ober-, Unter- und Schlußsatz in mehrere Sätze auseinandergezogen sind. Der Untersatz beginnt (B 208) mit »Nun ist vom empirischen Bewußtsein zum reinen . . .«; der *Übergang* zum Schlußsatz beginnt mit »Da nun Empfindung an sich . . .«; der eigentliche Schluß mit »so wird ihr . . . also . . .«.

Es sei versucht, den Beweis in einer vereinfachten Form aufzubauen, aber so, daß die Gelenke schärfer heraustreten. Nachdem wir die wesentlichen Bestimmungen von »Empfindung«, »Realität« und »intensive Größen« vorausgeschickt haben, kann eine inhaltliche Schwierigkeit nicht mehr bestehen. Zuvor sei noch einmal an das Probandum des Beweises erinnert. Es gilt, zu zeigen, daß der reine Verstandesbegriff – hier die Kategorie der Qualität – die Erscheinungen im vorhinein hinsichtlich dessen bestimmt, *was* an ihnen das Begegnende ist, daß dieser Qualität der Erscheinungen zufolge eine Quantität – im Sinne der Intensität – möglich und damit die Anwendung der Zahl, der Mathematik, gewährleistet ist. Mit dem Beweis wird zugleich erwiesen, daß ein Gegen ohne den Vorhalt eines Was überhaupt nicht begegnen kann, daß im Hinnehmen schon ein Vorwegnehmen eines Was liegen muß.

*Obersatz:* Alle Erscheinungen enthalten als in der Wahrnehmung sich Zeigendes neben den raumzeitlichen Bestimmtheiten solches, was das Andrängende ausmacht – Kant nennt es die Materie –, was uns angeht und aufliegt und den raumzeitlichen Bereich besetzt.

*Übergang:* Ein solches Auf- und Vorliegendes (positum) kann als so Vorliegendes und Besetzendes nur vernehmbar werden, indem es im voraus im Lichte eines Was-Charakters, im eröffneten Umkreis von Realem überhaupt vorgestellt wird. Auf dem offenen Hintergrund von Washaftem kann allein Empfindbares ein Empfundenes werden. Eine solche Hin-

nahme des begegnenden Was ist »augenblicklich«, beruht nicht auf der Abfolge eines zusammensetzenden Auffassens. Das Vernehmen des Realen ist ein einfaches Da-haben, Gesetzzei-lassen, ist positio eines positum.

*Untersatz:* Es ist möglich, daß in diesem offenen Feld des Realen das Besetzende sich ändert zwischen dem Äußersten eines vollen Andrangs und der Leere des raumzeitlichen Bereiches. Gemäß dieser Andrangsspanne liegt in der Empfindung ein Großhaftes, das nicht auf Austückung einer wachsenden Menge geht, sondern je dasselbe quale betrifft, aber je in einem anderen So-groß.

*Übergang:* Das Wie-groß, die Quantität eines quale, d. h. eines Realen, ist aber je ein bestimmter Grad desselben Was. Die Größe des Realen ist intensive Größe.

*Schlußsatz:* Also hat das in der Erscheinung uns Angehende, das Empfindbare als Reales, einen Grad. Insofern der Grad sich als Quantität durch die Zahl bestimmen läßt, diese jedoch eine verstandesmäßige Setzung des »wievielmals Eins« ist, kann das Empfundene als begegnendes Was mathematisch zum Stehen gebracht werden.

Damit ist der Grundsatz bewiesen. Er lautet nach B:

»In allen Erscheinungen hat das Reale, was ein Gegenstand der Empfindung ist, intensive Größe, d. i. einen Grad.« Genauer müßte der Satz lauten: In allen Erscheinungen hat das Reale, welches das Gegenhafte-Ständige an dem Empfundenen ausmacht . . . Keinesfalls aber will der Satz sagen: Das Reale hat einen Grad, weil es Gegenstand der Empfindung ist, sondern: Weil das andrängende Was der Empfindung für das vorstellende Entgegenstehenlassen eine Realität, die Quantität einer Realität aber die Intensität ist, deshalb hat die Empfindung – als Sachheit des Gegenstandes – den gegenständlichen Charakter einer intensiven Größe.

Die Fassung des Grundsatzes in A ist dagegen mißverständlich und fast gegen den Sinn des eigentlich Gemeinten. Sie legt die Irrmeinung nahe, als hätte zuerst die Empfindung einen

Grad und dann auch das ihr entsprechende, von ihr dinghaft verschiedene und dahinter stehende Reale. Allein, der Grundsatz will sagen: Zuerst und eigentlich hat das Reale als quale eine Quantität des Grades – und deshalb auch die Empfindung; deren Intensität als gegenständliche beruht auf der Vorgegebenheit des Realitätscharakters des Empfindbaren. Die Fassung in A ist daher in folgender Weise abzuändern: »In allen Erscheinungen hat die Empfindung, und d. h. zuvor das Reale, das sie (acc.) als ein Gegenständliches sich zeigen läßt, eine intensive Größe.«

Es scheint, daß wir hier willkürlich in Kants Text eingreifen. Indes zeigt allein schon der Unterschied der Fassungen in A und B, wie sehr Kant selbst sich damit abmüht, seine neuartige Einsicht in das transzendente Wesen der Empfindung in die verstehbare Form eines Satzes zu zwingen.

#### δ) Das Befremdliche der Antizipationen. Realität und Empfindung

- 171 Wie neu der Grundsatz für Kant selbst war, erkennen wir leicht daran, daß Kant immer wieder über das Befremdliche, das der Satz ausspricht, sich wundern mußte. Was ist auch befremdlicher als dieses, daß wir auch da noch, wo es sich – wie bei den Empfindungen – um solches handelt, was uns anfällt, was wir nur empfangen, daß gerade bei diesem »auf uns zu« von uns aus ein Entgegen- und Vor-greifen möglich und notwendig ist? Wahrnehmung als reines Hinnehmen und Antizipation als entgegenfassendes Vorgreifen sind sich auf den ersten Blick durchaus zuwider. Und dennoch: Nur im Lichte des entgegen-vorgreifenden Vorstellens von Realität ist Empfindung ein hinnehmbares, belegendes Dieses und Jenes.

Zwar meinen wir, etwas empfinden, etwas wahrnehmen, sei die geläufigste und einfachste Sache von der Welt. Wir sind empfindende Wesen. Gewiß! Allein, ein »Etwas« und ein »Was« hat noch niemals ein Mensch empfunden. Durch welches Sinnesorgan soll denn auch dergleichen geschehen? Ein

»Etwas« läßt sich weder sehen noch hören, noch riechen, schmecken oder tasten. Es gibt kein Sinnesorgan für das »Was« und für ein »dies« und »jenes«. Der Was-Charakter des Empfindbaren muß im voraus im Umkreis und als Umkreis des Hinnehmbaren vor-gestellt, vorweg-genommen sein. Ohne Realität kein Reales, ohne Reales kein Empfindbares. Weil im Bereich des Hinnehmens und Wahrnehmens am allerwenigsten ein derartiger Vorgriff vermutet werden kann, gibt Kant, um dieses Befremdliche kenntlich zu machen, dem Grundsatz der Wahrnehmung den Namen Antizipation. Allgemein gesehen sind alle Grundsätze, in denen sich die Vorausbestimmung des Gegenstandes ausspricht, Antizipationen. Kant gebraucht auch zuweilen diesen Titel in der weiteren Bedeutung.

Menschliches Wahrnehmen ist antizipierend. Das Tier hat auch Wahrnehmungen, d. h. Empfindungen, aber es antizipiert nicht; es läßt nicht im voraus das Andrängende begegnen als das in sich stehende Was, als das Andere, das auf es selbst, das Tier, als das andere zusteht und so sich als seiend zeigt. Alles Vieh, bemerkt Kant an anderer Stelle (»Die Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft«), kann niemals Ich sagen. Dies bedeutet: Es kann sich nicht in Stellung bringen als das, wogegen ein gegenstehendes Anderes stehen könnte. Dies schließt nicht aus, daß das Tier zu Nahrung und Licht und Luft und zu Tieren in Beziehung ist und sogar in einer sehr geordneten – denken wir nur an das Spiel der Tiere. Aber in all dem ist kein Verhalten zu Seiendem, so wenig wie zu Nichtseiendem. Sein Leben verläuft diesseits der Offenheit von Sein und Nichtsein. Hier mag allerdings die weitläufige Frage auftauchen, woher wir denn wissen, was im Tier vorgeht und was nicht. Unmittelbar können wir es nie wissen, aber dennoch mittelbar eine metaphysische Gewißheit über das Tiersein gewinnen.

Nicht nur im Vergleich zum Tier ist die Antizipation von Realem in der Wahrnehmung befremdlich, sondern ebenso im Vergleich zu der bisherigen Auffassung der Erkenntnis. Wir erinnern uns an das »im vorhinein«, das gelegentlich der Un-

terscheidung von analytischen und synthetischen Urteilen angezeigt wurde. Das synthetische Urteil hat das Eigentümliche, daß es aus dem Subjekt-Prädikat-Verhältnis zu einem ganz anderen, zum Gegenstand heraustreten muß. Der erste grundlegende Hinausgriff des Vorstellens in Richtung auf das Da-Ihnen eines begegnenden »Was« als solchem ist die Antizipation des Realen, diejenige Synthesis, Beistellung, in der überhaupt ein Wasbereich vor-gestellt wird, aus dem her Erscheinungen sich sollen zeigen können. Daher sagt Kant im Schlußabsatz der Behandlung der Antizipationen der Wahrnehmung (A 175/6, B 217): »Aber das Reale, was den Empfindungen überhaupt korrespondiert, im Gegensatz mit der Negation = 0, stellt nur etwas vor, dessen Begriff an sich ein Sein [d. h. ein Anwesen von etwas] enthält, und bedeutet nichts als die Synthesis in einem empirischen Bewußtsein überhaupt.«

Die vorgreifende Vorstellung von Realität eröffnet den Blick auf Was-seiendes überhaupt (das meint hier »Sein«) und bildet so den Bezug, auf dessen Grund das empirische Bewußtsein überhaupt Bewußtsein von etwas ist. Das Was überhaupt ist die »transzendente Materie« (A 143, B 182), das Was, das zur Ermöglichung eines Gegenhaften im Gegenstand im voraus gehört.

Die Empfindungen mögen in der Psychologie wie immer beschrieben werden, die Physiologie und Neurologie mögen die Empfindungen als Reizvorgänge oder wie immer erklären, die Physik mag die Ursachen der Empfindungen in Ätherschwingungen und elektrischen Wellen nachweisen – all das sind mögliche Erkenntnisse. Aber sie bewegen sich nicht im Bezirk der Frage nach der Gegenständlichkeit des Gegenstandes und unseres unmittelbaren Bezuges zu diesem. Kants Entdeckung der Antizipationen des Realen in der Wahrnehmung ist besonders erstaunlich, wenn man bedenkt, daß einerseits seine Schätzung der Newtonschen Physik und andererseits seine Grundstellung im Subjektbegriff Descartes' durchaus nicht dazu angetan sind, den freien Blick auf das Ungewöhnliche der Antizipation in der Rezeptivität der Wahrnehmung zu fördern.

# e) Mathematische Grundsätze und oberster Grundsatz.

## Kreisgang der Beweise

Nehmen wir jetzt beide Grundsätze in verkürzter Form zusammen, dann läßt sich sagen: Alle Erscheinungen sind als Anschauungen extensive, als Empfindungen intensive Größen: Quantitäten. Solche sind nur möglich in quanta. Alle quanta aber sind continua. Sie haben die Eigenschaft, daß an ihnen kein abhebbarer Teil jemals der kleinstmögliche ist. Also sind alle Erscheinungen im Was ihres Begegnens und im Wie ihres Erscheinens stetig. Diesen Charakter der Erscheinungen, die Stetigkeit, der ihre Extensität ebenso wie die Intensität angeht, behandelt Kant im Abschnitt über den zweiten Grundsatz für beide Grundsätze gemeinsam (A 169 ff., B 211 ff.). Dadurch werden die Axiome der Anschauung und die Antizipationen als die mathematischen Grundsätze zusammengeschlossen, d. h. als diejenigen, die die Möglichkeit einer Anwendung von Mathematik auf Gegenstände metaphysisch begründen.

Der Begriff der Größe – im Sinne der Quantität – findet in der Wissenschaft seinen Halt und seinen Sinn in der Zahl. Sie stellt die Quantitäten in ihrer Bestimmtheit dar.

Weil die Erscheinungen als ein *Gegenhaftes* überhaupt und im vorhinein nur auf Grund der vorgreifenden Sammlung im Sinne der Einheitsbegriffe (Kategorien) Quantität und Qualität zum Stehen kommen, deshalb ist Mathematik auf die Gegenstände anwendbar; deshalb ist es möglich, auf Grund einer mathematischen Konstruktion etwas Entsprechendes im Gegenstand selbst anzutreffen und durch das Experiment zur Ausweisung zu bringen. Die Bedingungen des Erscheinens der Erscheinungen, die jeweilige quantitative Bestimmtheit ihrer Form und ihrer Materie, sind zugleich die Bedingungen des *Gegenstehens*, der Gesammeltheit und Ständigkeit der Erscheinungen.

Die beiden Grundsätze von der extensiven und intensiven Größe aller Erscheinungen sprechen – nur in einer bestimmten Hinsicht – den obersten Grundsatz aller synthetischen Urteile aus.

174 Diese Tatsache ist zu beachten, wenn der Charakter der vollzogenen Beweise für die Grundsätze erfaßt werden soll. Von den einzelnen inhaltlichen Schwierigkeiten dieser Beweise abgesehen, haben sie etwas Befremdliches; denn wir sind ständig versucht zu sagen: Alle Gedankengänge bewegen sich im Kreis. Auf diese Schwierigkeit der Beweise braucht nicht erst eigens hingewiesen zu werden. Indes bedarf es der Aufhellung des Grundes der Schwierigkeit. Er liegt nicht lediglich im besonderen Inhalt der Grundsätze, sondern in ihrem Wesen. Der Grund der Schwierigkeit ist ein notwendiger. Die Grundsätze sollen bewiesen werden als diejenigen Bestimmungen, die eine Erfahrung von Gegenständen überhaupt erst ermöglichen. Wie wird solches bewiesen? Dadurch, daß gezeigt wird, daß sie selbst nur möglich sind auf Grund der Einheit und Zusammengehörigkeit der reinen Verstandesbegriffe mit dem anschaulich Begegnenden.

Diese Einheit von Anschauung und Denken ist selbst das Wesen der Erfahrung. Der Beweis besteht also darin, daß gezeigt wird: Die Grundsätze des reinen Verstandes sind durch dasjenige möglich, was sie selbst ermöglichen sollen – die Erfahrung. Das ist ein offenkundiger Zirkel. Gewiß – und für das Verständnis des Beweisganges und des Charakters der Sache selbst ist es unumgänglich, diesen Zirkel nicht nur zu vermuten und dabei Verdacht gegen die Sauberkeit des Beweises zu schöpfen, sondern den Zirkel klar zu erkennen und ihn als solchen zu vollziehen. Kant mußte wenig von seiner eigensten Aufgabe und Absicht begriffen haben, wenn ihm nicht der Kreisgang dieser Beweise vor das innere Auge gekommen wäre. Schon seine Behauptung, diese Sätze seien Grundsätze, aber bei aller Gewißheit doch niemals so augenscheinlich wie  $2 \times 2 = 4$  (A 753, B 761), deutet darauf hin.

## f) Die Analogien der Erfahrung

Die Grundsätze sind Regeln, gemäß denen das Gegenstehen des Gegenstandes für das menschliche Vorstellen sich bildet. Die Axiome der Anschauung und die Antizipationen der Wahrnehmung betreffen die Ermöglichung der Gegenheit eines Gegen in der doppelten Hinsicht: einmal des Worinnen des Gegenhaften und dann des Was-Charakters des Gegen.

Die zweite Gruppe der Grundsätze dagegen betrifft – bezüglich der Möglichkeit eines Gegenstandes überhaupt – an diesem die Möglichkeit des Standes, dessen Ständigkeit, oder, wie Kant sagt, das »Dasein«, »die Wirklichkeit« des Gegenstandes, in unserer Redeweise: das Vorhandensein.

Die Frage erhebt sich: Warum gehören die Analogien der Erfahrung nicht zu den Grundsätzen der Modalität? Die Antwort muß lauten: weil Dasein nur als Verhältnis der Zustände der Erscheinungen untereinander bestimmbar ist und nie unmittelbar als solches.

Ein Gegenstand steht erst und ist erst als stehender eröffnet, wenn er in seiner Unabhängigkeit vom jeweiligen zufälligen Akt der Wahrnehmung desselben bestimmt ist. »Unabhängigkeit von ...« ist aber nur eine negative Bestimmung. Sie reicht nicht zu, das Stehen des Gegenstandes positiv zu begründen. Dies ist offenbar nur so möglich, daß der Gegenstand in sein Verhältnis zu anderen Gegenständen hinausgestellt wird und daß dieses Verhältnis selbst in sich die Ständigkeit, die Einheit des in sich bestehenden Zusammenhangs hat, innerhalb dessen die einzelnen Gegenstände stehen. Die Ständigkeit des Gegenstandes gründet daher in der Verknüpfung (nexus) der Erscheinungen – genauer in dem, was eine solche Verknüpfung im vorhinein ermöglicht.

α) Analogie als Entsprechung, als Verhältnis von Verhältnissen, als Bestimmung des Daßseins

Verknüpfung (nexus) ist wie compositio eine Weise der Verbindung (coniunctio) (B 201, Anm.) und setzt in sich die Leitvorstellung einer Einheit voraus. Allein, jetzt handelt es sich nicht um diejenigen Verbindungen, die das Gegebene, das Begegnende, in seinem Wasgehalt nach Räumlichkeit und Realität und deren Graden zusammensetzen, nicht um Verbindung des Gleichartigen im Wasgehalt der Erscheinung (compositio, d. i. Aggregation und Koalition), sondern um eine Verbindung der Erscheinung hinsichtlich ihres jeweiligen Daseins, ihrer Anwesenheit. Die Erscheinungen aber wechseln, sind je zu anderen Zeitpunkten mit je verschiedener Zeitdauer, mithin hinsichtlich ihres Daseins ungleichartig. Weil es nunmehr auf die Bestimmung der Ständigkeit des Gegenstandes, mithin auf sein Stehen in der Einheit des Zusammenhangs mit dem Übrigen, also auf die Bestimmung seines Daseins im Verhältnis zum Dasein der Anderen ankommt, handelt es sich um eine Verbindung des Ungleichartigen, um das einheitliche Zusammenstehen in je verschiedenen Zeitverhältnissen. Dieser Zusammenstand des Ganzen der Erscheinungen in der Einheit der Regeln ihres Zusammen, d. h. nach Gesetzen, ist jedoch nichts anderes als die Natur. »Unter Natur (im empirischen Verstande) verstehen wir den Zusammenhang der Erscheinungen ihrem Dasein nach, nach notwendigen Regeln, d. i. nach Gesetzen. Es sind also gewisse Gesetze, und zwar a priori, welche allererst eine Natur möglich machen«. (A 216, B 263) Diese »ursprünglichen Gesetze« werden in den Grundsätzen, die Kant mit dem Titel »Analogien der Erfahrung« belegt, ausgesprochen. Jetzt handelt es sich nicht – wie bei den vorigen Grundsätzen – um »Anschauung«, um »Wahrnehmung«, sondern um das Ganze der Erkenntnis, worin das Ganze der Gegenstände, die Natur in ihrer Anwesenheit, bestimmt wird, um die Erfahrung. Warum aber »Analogien«? Was heißt »Analogie«? Wir versuchen hier in einem umgekehrten Vorgehen – aus der Klä-

rung des Titels – das Verständnis dieser Grundsätze vorzubereiten.

Zuvor sei noch einmal die allgemeine Abhebung dieser Grundsätze gegen die vorigen kenntlich gemacht. Bei den mathematischen Grundsätzen handelt es sich um diejenigen Regeln der Einheit des Verbindens, gemäß denen sich der Gegenstand als ein begegnendes Was in seinem Wasgehalt bestimmt. Auf Grund der Regeln der quantitativen Zusammensetzung im Bereich des Extensiven des Raumes und des Intensiven des Empfundenen können die möglichen Gestalten des Begegnenden im vorhinein konstruiert werden. Die mathematische Konstruktion des Aussehens, des Wasgehalts der Erscheinungen, läßt sich aus der Erfahrung durch Beispiele belegen und ausweisen. (A 178, B 221) Bei den folgenden Grundsätzen handelt es sich nicht um die Bestimmung dessen, was begegnet, in seinem Wasgehalt, sondern um die Bestimmung, ob und wie und daß das Begegnende begegnet und dasteht, um die Bestimmung des jeweiligen Daseins der Erscheinungen innerhalb ihres Zusammenhanges.

Das Dasein eines Gegenstandes – ob er vorhanden ist und daß er vorhanden ist – läßt sich niemals a priori durch das bloße Vorstellen seines möglichen Daseins unmittelbar erzwingen und vor uns bringen. Wir können nur das Dasein eines Gegenstandes – dieses, daß er da sein muß – aus dem Verhältnis des Gegenstandes zu anderen erschließen, nicht das Dasein unmittelbar erwirken. Wir können dieses Dasein nach bestimmten Regeln suchen, es sogar als notwendig errechnen, aber dadurch immer noch nicht und nie hervorzaubern. Es muß sich erst finden lassen. Wenn es gefunden ist, können wir es als das Gesuchte nach bestimmten Merkmalen erkennen, »identifizieren«.

Diese Regeln des Suchens und Findens des Daseinszusammenhanges der Erscheinungen – des Daseins der nichtgegebenen Einen im Verhältnis zum gegebenen Dasein der Anderen – diese Regeln der Verhältnisbestimmung des Daseins der Ge-

genstände sind die Analogien der Erfahrung. Analogie heißt Entsprechung, meint ein Verhältnis, nämlich das Verhältnis des »wie – so«. Was dabei in diesem Verhältnis steht, sind wiederum Verhältnisse. Die Analogie ist, nach ihrem ursprünglichen Begriff gefaßt, ein Verhältnis von Verhältnissen. Je nachdem, was in diesem Verhältnis steht, unterscheidet man mathematische und metaphysische Analogien. Im Verhältnis des »wie – so« stehen für die Mathematik Verhältnisse, die – kurz gesagt – als gleichartige konstruierbar sind: wie a zu b, so c zu d. Wenn a und b in ihrem Verhältnis gegeben sind und ebenso c, dann kann nach der Analogie d bestimmt, konstruiert, durch solche  
 177 Konstruktion selbst beigestellt werden. Bei der metaphysischen Analogie dagegen handelt es sich nicht um rein quantitative Verhältnisse, sondern um qualitative, um solche zwischen Ungleichartigem. Hier hängt das Begegnen des Realen, seine Anwesenheit, nicht von uns ab, sondern wir von ihm. Wenn im Bereich dessen, was begegnet, ein Verhältnis Begegnender gegeben ist und ein zu einem der beiden Gegebenen Entsprechendes, so kann jetzt nicht das Vierte selbst erschlossen werden, derart, daß es durch solchen Schluß auch schon anwesend wäre. Vielmehr kann nach der Regel der Entsprechung nur auf das *Verhältnis* des Dritten zum Vierten geschlossen werden. Wir gewinnen aus der Analogie nur die Anweisung auf ein Verhältnis eines Gegebenen zu einem Nichtgegebenen, d. i. die Anweisung, wie wir vom Gegebenen aus das Nichtgegebene zu suchen haben und als was wir es antreffen müssen, wenn es sich zeigt.

Jetzt wird klar, weshalb Kant die Grundsätze der Bestimmung des Verhältnisses des Daseins der Erscheinungen untereinander Analogien nennen kann und muß. Da es sich um die Bestimmung des Daseins handelt, dessen, daß und ob etwas ist, das Dasein Dritter aber niemals a priori erwirkt, sondern nur angetroffen werden kann, und zwar im Verhältnis zu Vorhandenem, sind die hier notwendigen Regeln immer Regeln für ein Entsprechen: Analogien. In solchen Regeln liegt daher der

Vorgriff auf einen notwendigen Zusammenhang der Wahrnehmungen und Erscheinungen überhaupt, d. h. auf die Erfahrung. Die Analogien sind Analogien der Erfahrung.

β) Die Analogien als Regeln der allgemeinen Zeitbestimmung. Daher lautet das »Prinzip« der Analogien der Erfahrung nach B 218:

»Erfahrung ist nur durch die Vorstellung einer notwendigen Verknüpfung der Wahrnehmungen möglich.« Nach A 176/7 ausführlicher:

»Alle Erscheinungen stehen, ihrem Dasein nach, a priori unter Regeln der Bestimmung ihres Verhältnisses untereinander in einer Zeit.«

Mit dem Wort »Zeit« ist das Stichwort gegeben, das denjenigen Zusammenhang anzeigt, in dem diese Grundsätze als Regeln sich vorgreifend bewegen. Kant nennt daher die Analogien (A 178, B 220) ausdrücklich »Regeln der allgemeinen Zeitbestimmung«. »Allgemeine« Zeitbestimmung heißt jene Zeitbestimmung, die aller empirischen Zeitmessung in der Physik vorausliegt, und zwar notwendig als der Grund ihrer Möglichkeit vorausliegt. Da ein Gegenstand hinsichtlich seiner Dauer, hinsichtlich der Aufeinanderfolge mit anderen und hinsichtlich des Zugleichseins im Verhältnis zur Zeit stehen kann, unterscheidet Kant »drei Regeln aller Zeitverhältnisse der Erscheinungen« (A 177, B 219), d. h. des Daseins der Erscheinungen in der Zeit hinsichtlich ihres Verhältnisses zur Zeit.

In den bisherigen Grundsätzen war nicht unmittelbar von der Zeit die Rede. Warum rückt in den Analogien der Erfahrung der Bezug zur Zeit in den Vordergrund? Was hat die Zeit mit dem zu tun, was diese Grundsätze regeln? Die Regeln betreffen das Verhältnis der Erscheinungen untereinander hinsichtlich ihres »Daseins«, d. h. der Ständigkeit des Gegenstandes im Ganzen des Bestandes der Erscheinungen. Ständigkeit besagt einmal: das Dastehen, die Anwesenheit; Ständigkeit besagt aber auch: Fortwähren, Beharren. In dem Titel »Ständig-

keit« hören wir beides in einem. Er besagt: fortwährende Anwesenheit, Dasein des Gegenstandes. Wir sehen leicht: Anwesenheit, Gegenwart enthält einen Bezug zur Zeit, desgleichen das Fortwähren und Beharren. Grundsätze, die die Bestimmung der Ständigkeit des Gegenstandes betreffen, haben daher notwendig und in einem ausnehmenden Sinne mit der Zeit zu tun. Die Frage ist für uns: in welcher Weise? Die Antwort ergibt sich, wenn wir einen der Grundsätze durchdenken und seinen Beweis durchlaufen. Wir wählen dazu die erste Analogie (A 182 ff., B 224 ff.).

Zur Vorbereitung sei kurz gezeigt, in welcher Weise Kant das Wesen der Zeit umgrenzt. Dabei beschränken wir uns auf das, was zum Verständnis dieser Grundsätze nötig ist. Recht versehen erfahren wir aber gerade erst durch Kants Aufstellung der Analogien und durch ihre Beweise Wesentliches über seinen Zeitbegriff.

Von der Zeit war bisher nur im Vorbeigehen bei der Kennzeichnung des Wesens des Raumes die Rede. Wir sagten dort: Das Entsprechende zu dem, was über den Raum gesagt wird, gelte von der Zeit. Wir finden auch, daß Kant die Erörterung der Zeit in eins mit der des Raumes in der transzendentalen Ästhetik einleitet. Wir sagen mit Bedacht: einleitet – weil das dort über die Zeit Erörterte weder das von Kant zu Sagende erschöpft noch überhaupt das Entscheidende gibt.

Die Zeit wird zunächst, entsprechend wie der Raum und durch dieselben Beweisgründe, als reine Anschauung aufgezeigt. Das Zugleichsein und das Nacheinander sind im Vorhinein vorgestellt. Nur unter dieser Voraus-vor-stellung kann man sich vorstellen, daß einiges Begegnende zu einer und derselben Zeit (zugleich) oder in verschiedenen Zeiten (nacheinander) ist. »... verschiedene Zeiten sind nicht zugleich, sondern nacheinander (so wie verschiedene Räume nicht nacheinander, sondern zugleich sind).« (A 31, B 47) Verschiedene Zeiten sind jedoch nur Teile einer und derselben Zeit. Verschiedene Zeiten sind nur als Einschränkungen einer einzigen ganzen Zeit. Diese

setzt sich nicht erst durch Anstückung zusammen, sondern ist uneingeschränkt, un-endlich, ist nicht durch Zusammensetzung gemacht, sondern *gegeben*. Dieses ursprünglich einige einzige Ganze des Nacheinander wird im Vorhinein unmittelbar vorgestellt, d. h. die Zeit ist ein a priori Angeschautes, ist »reine Anschauung«.

Der Raum ist die Form, worinnen alle äußeren Erscheinungen begegnen. Die Zeit ist aber *nicht* auf diese eingeschränkt, sie ist auch die Form der inneren Erscheinungen, d. h. des Auftretens und der Abfolge unserer Verhaltensweisen und Erlebnisse. Daher ist die Zeit die Form aller Erscheinungen überhaupt. »In ihr allein ist alle Wirklichkeit [d. i. Dasein, Anwesenheit] der Erscheinungen möglich.« (A 31, B 46) Jegliches Dasein jeglicher Erscheinung steht als Dasein in einem Verhältnis zur Zeit. Die Zeit selbst ist »unwandelbar und bleibend«, sie »verläuft sich nicht«. (A 144, B 183) »... die Zeit selbst verändert sich nicht, sondern etwas, das in der Zeit ist.« (A 41, B 58) In jedem Jetzt ist die Zeit dasselbe Jetzt; sie ist ständig sie selbst. Die Zeit ist jenes Beharrliche, was jederzeit ist. Die Zeit ist das reine Bleiben, und nur sofern sie bleibt, ist Nacheinander und Wechsel möglich. Obzwar die Zeit in jedem Jetzt Jetztcharakter hat, ist jedes Jetzt unwiederholbar dieses einzige und von jedem anderen Jetzt verschiedene. Demgemäß läßt die Zeit selbst *in* bezug zu ihr selbst verschiedene Verhältnisse der Erscheinungen zu; das Begegnende kann in verschiedenen Verhältnissen zur Zeit stehen. Verhält es sich zur Zeit als dem Beharrlichen, also zu ihr selbst als quantum, Großhaftem, dann ist das Dasein nach seiner Zeitgröße genommen und bestimmbar in seiner Dauer, d. h. im Wieviel von der Zeit im Ganzen. Die Zeit selbst ist als *Größe* genommen. Verhält sich das Erscheinende zur Zeit als einer Reihe der Jetzt, dann ist es so genommen, wie es nacheinander in der Zeit ist. Verhält es sich zur Zeit als Inbegriff, so ist das Erscheinende so genommen, wie es zumal in der Zeit ist. Demgemäß bezeichnet Kant als die drei Modi der Zeit: Beharrlichkeit, Folge und Zugleichsein. Mit Bezug auf diese drei mög-

lichen Verhältnisse des Daseins der Erscheinungen zur Zeit, die Zeitverhältnisse, gibt es drei Regeln der Bestimmung derselben, drei Grundsätze vom Charakter der Analogien:

I. Analogie: Der Grundsatz der Beharrlichkeit.

II. Analogie: Der Grundsatz der Zeitfolge, nach dem Gesetze der Kausalität.

III. Analogie: Der Grundsatz des Zugleichseins, nach dem Gesetze der Wechselwirkung oder Gemeinschaft.

180 Wir versuchen, die erste Analogie zu begreifen, d. h. ihren Beweis nachzuvollziehen. Hierzu sei noch einmal an das allgemeine Wesen der Analogien erinnert. Sie sollen als diejenigen Regeln begründet werden, auf die sich im voraus die Ständigkeit des Gegenstandes, das Dasein der Erscheinungen in ihrem Verhältnis untereinander bestimmt. Diese Regel aber vermag – weil Dasein der Erscheinungen nicht von uns verfügt werden kann – das Dasein nicht durch apriorische Konstruktion vorzuführen und zu erwirken. Sie gibt nur eine Anweisung zum Aufsuchen von Verhältnissen, denen entlang von einem Dasein auf das andere geschlossen werden kann. Der Beweis solcher Regeln hat zu zeigen, warum diese Grundsätze notwendig sind und worin sie gründen.

#### γ) Die erste Analogie und ihr Beweis; Substanz als Zeitbestimmung

Der Grundsatz der Beharrlichkeit lautet in der Fassung von A 182: »Alle Erscheinungen enthalten das Beharrliche (*Substanz*) als den Gegenstand selbst, und das Wandelbare, als dessen bloße Bestimmung, d. i. [als] eine Art, wie der Gegenstand existiert.«

Um den Satz sogleich als Analogie zu lesen, ist es wichtig, auf das »und« zu achten, d. h. auf die Nennung des Verhältnisses des Beharrlichen und des Wandelbaren.

Kant weist darauf hin, daß »zu allen Zeiten« nicht bloß in der Philosophie, sondern auch vom gemeinen Verstand so etwas wie Substanz, Beharrlichkeit im Wechsel der Erscheinungen,

vorausgesetzt werde. Der genannte Grundsatz liegt unausgesprochen aller Erfahrung zu Grunde. »Ein Philosoph wurde gefragt: wieviel wiegt der Rauch? Er antwortete: ziehe von dem Gewichte des verbrannten Holzes das Gewicht der übrigbleibenden Asche ab, so hast du das Gewicht des Rauchs. Er setzte also als unwidersprechlich voraus: daß, selbst im Feuer, die Materie (Substanz) nicht vergehe, sondern nur die Form derselben eine Abänderung erleide.« (A 185, B 228) Aber – so betont Kant – es genügt nicht, daß man das Bedürfnis, den Grundsatz der Beharrlichkeit zugrunde zu legen, nur »fühlt«, sondern es muß bewiesen werden: 1. daß und warum in allen Erscheinungen etwas Beharrliches sei; 2. daß das Wandelbare nichts anderes sei als eine bloße Bestimmung des Beharrlichen, also etwas, was in einem Zeitverhältnis zur Beharrlichkeit als einer Zeitbestimmung steht.

Kants Beweis sei wiederum in der Form eines Schlusses vorgelegt. Da es sich um Regeln der Bestimmung des Daseins handelt, Dasein aber besagt, »in einer Zeit sein«, und Dasein, wie Kant vermerkt, als ein Modus der Zeit zu gelten hat (A 179, B 222), so wird die eigentliche Angel, in der sich der Beweis dreht, die Zeit sein müssen, ihr eigentümliches Wesen in seinem Verhältnis zu den Erscheinungen. Weil ein Beweis in der Form eines Schlusses im Untersatz seinen formalen Drehungspunkt hat, muß im Untersatz das Entscheidende gesagt werden, was den Obersatz zum Schlußsatz vermittelt. 181

*Obersatz:* Alle Erscheinungen – d. i. das uns Menschen Begegnende selbst – begegnen in der Zeit und stehen somit hinsichtlich der Einheit ihres Zusammenhanges in der Einheit einer Zeitbestimmtheit. Die Zeit selbst ist das ursprüngliche Beharrliche – ursprünglich, weil nur, solange die Zeit beharrt, Beharrliches als in der Zeit Dauerndes möglich ist. Daher ist Beharrlichkeit überhaupt das im vorhinein allem Begegnenden Vorgehaltene und ihm Unterbreitete: das Substrat.

*Untersatz:* Die Zeit selbst kann für sich, absolut, nicht wahrgenommen werden, d. h. die Zeit, worin alles Begegnende seine

Stelle hat, ist nicht vernehmbar als solches, daran auch schon die einzelnen Zeitstellen des Begegnenden und damit dieses in seiner Zeitstelle a priori bestimmt werden könnte. Dagegen fordert die Zeit als das Beharrliche in allem Erscheinen, daß alles Bestimmen des Daseins der Erscheinungen, d. h. ihr In-der-Zeit-sein, auf dieses Beharrliche im Vorhinein und vor allem Bezug nimmt.

*Schlußsatz:* Also muß das Stehen des Gegenstandes zuerst und vor allem von der Beharrlichkeit aus begriffen werden, d. h. die Vorstellung vom Beharren im Wechsel gehört im Vorhinein zur Sachhaltigkeit eines Gegenstandes.

Die Vorstellung vom Beharren im Wechsel ist aber das im reinen Verstandesbegriff »Substanz« Gemeinte. Also hat gemäß der Notwendigkeit dieses Grundsatzes die Kategorie Substanz objektive Realität. Im Gegenstand der Erfahrung, der Natur, ist ständig Veränderung, d. i. diejenige Art von Dasein, die auf eine andere Art von Dasein desselben Gegenstandes folgt. Die Bestimmung der Veränderungen – also des Naturgeschehens – setzt Beharrlichkeit voraus. Veränderung nämlich ist nur in Bezug auf Beharrliches bestimmbar, da nur das Beharrliche verändert werden kann, während das Wandelbare keine Veränderung erleidet, sondern nur einen Wechsel. Die Akzidenzien – als welche man die Bestimmungen der Substanz faßt – sind daher nichts anderes als verschiedene Weisen des Beharens, d. h. des Daseins der Substanz selbst.

Alle Ständigkeit der Gegenstände bestimmt sich auf Grund des Verhältnisses ihrer Veränderungen untereinander. Veränderungen sind Weisen der Anwesenheit von Kräften. Daher heißen die Grundsätze, die das Dasein der Gegenstände betreffen, dynamische. Veränderungen aber sind Veränderungen eines Beharrlichen. Beharrlichkeit muß im Voraus den Horizont bestimmen, innerhalb dessen Gegenstände in ihrem Zusammenhang ständig sind. Beharrlichkeit aber ist als fortwährende Anwesenheit nach Kant der Grundcharakter der Zeit. Also spielt die Zeit bei der Bestimmung der Ständigkeit der Gegenstände die maßgebende Rolle.

In allen Beweisen der dynamischen Grundsätze kommt diese Rolle der Zeit dadurch zum Vorschein, daß jedesmal im Untersatz die entscheidende Aussage über das Wesen der Zeit sich zur Geltung bringt. Zeit ist einerseits der Inbegriff, worinnen alle Erscheinungen begegnen, worinnen daher das Stehen der Gegenstände in ihren Verhältnissen des Beharens, des Aufeinanderfolgens und des Zugleichseins sich bestimmt. Andererseits aber kann – dies sagt jeweils der Untersatz – die Zeit an sich selbst nicht wahrgenommen werden. Das bedeutet – mit Bezug auf die mögliche Bestimmung der Anwesenheit der Gegenstände zu irgendeiner Zeit – nichts Geringeres als: Die jeweilige Zeitstelle und das Zeitverhältnis eines Gegenstandes können nie a priori aus dem reinen Zeitverlauf als solchem konstruiert, d. i. selbst anschaulich dargestellt und vorgeführt werden. Wirklich an der Zeit, d. h. unmittelbar anwesend ist nur das jeweilige Jetzt. So bleibt allein die Möglichkeit, den Zeitcharakter eines unmittelbar nicht gegebenen, aber doch wirklichen Gegenstandes aus dem jeweiligen Anwesenden her und in seinem möglichen Zeitverhältnis zu diesem a priori zu bestimmen und damit einen Leitfaden zu gewinnen, wie der Gegenstand zu suchen ist. Dessen Dasein selbst muß uns immer zu-fallen. Soll demnach das Ganze der Erscheinungen in seiner Gegenständlichkeit uns überhaupt erfahrbar sein, dann bedarf es gegründeter Regeln, die eine Anweisung enthalten, in welchen Zeitverhältnissen überhaupt das Begegnende stehen muß, damit die Einheit des Daseins der Erscheinungen, d. h. eine Natur, möglich ist. Diese transzendentalen Zeitbestimmungen sind die Analogien der Erfahrung, deren erste wir durchgesprochen haben.

Die zweite Analogie lautet nach B 232:

»Alle Veränderungen geschehen nach dem Gesetze der Verknüpfung der Ursache und Wirkung«; nach A 189: »Alles, was geschieht (anhebt zu sein) setzt etwas voraus, worauf es nach einer Regel folgt.«

Der Beweis dieses Grundsatzes gibt die erstmalige Begrün-

dung des Kausalgesetzes als eines Gesetzes der Gegenstände der Erfahrung.

Die dritte Analogie lautet nach B 256:

185 »Alle Substanzen, sofern sie im Raume als zugleich wahrgenommen werden können, sind in durchgängiger Wechselwirkung«; nach A 211: »Alle Substanzen, sofern sie zugleich sind, stehen in durchgängiger Gemeinschaft, (d. i. Wechselwirkung untereinander)«.

Dieser Grundsatz und sein Beweis ist neben seinem Inhalt für die Art der Auseinandersetzung Kants mit Leibniz von besonderer Bedeutung, wie denn überhaupt die »Analogien« den Wandel zwischen den Grundstellungen beider Denker in ein besonderes Licht stellen.

Es gilt zum Schluß, einen Hinweis auf die zweite Untergruppe der dynamischen Grundsätze zu geben, die zugleich die letzte Gruppe im ganzen System derselben ausmacht.

g) Die Postulate des empirischen Denkens überhaupt

α) Objektive Realität der Kategorien; die Modalitäten als subjektive synthetische Grundsätze

Wir wissen: Das System der Grundsätze des reinen Verstandes ist nach der Ordnung und Einteilung der Kategorientafel geordnet und eingeteilt. Die Kategorien sind die im Wesen der Verstandeshandlung selbst entspringenden Vorstellungen von Einheit, die als Regeln des urteilsmäßigen Verbindens, d. i. des Bestimmens des begegnenden Mannigfaltigen am Gegenstande dienen. Die vier Titel für die vier Gruppen der Kategorien sind Quantität, Qualität, Relation und Modalität. Nunmehr sehen wir rückblickend deutlicher:

In den Axiomen der Anschauung wird gezeigt, inwiefern Quantität (als extensive Größe) notwendig zum Wesen des Gegenstandes als eines Begegnenden gehört.

In den Antizipationen der Wahrnehmung wird gezeigt, wie Qualität (Realität) im vorhinein das Begegnende als ein solches und zu einem solchen bestimmt.

In den Analogien, den Grundsätzen der Entsprechung, des Im-Verhältnis-stehens und dessen Bestimmung, wird gezeigt, inwiefern der Gegenstand hinsichtlich seiner Ständigkeit nur auf Grund des vorgängigen Hinblickes auf die Verhältnisse bestimmbar sein kann, in denen das Begegnende (die Erscheinungen) steht. Diese Verhältnisse können, da sie alle möglicherweise zur Erscheinung kommenden Gegenstände im vorhinein vorstellen und einbeziehen müssen, nur Verhältnisse des Inbegriffs aller Erscheinungen sein – nämlich der Zeit. Die den Kategorien der Quantität, Qualität und Relation entsprechenden drei Gruppen von Grundsätzen haben dies gemeinsam, daß sie im voraus bestimmen, was zum sachhaltigen Wesen des Gegenstandes als eines begegnenden und ständigen gehört. Mit Bezug auf die Kategorien gesprochen, zeigen diese drei Gruppen von Grundsätzen, daß und inwiefern die Kategorien im vorhinein das sachhaltige Wesen des Gegenstandes, seine Sachheit überhaupt und im Ganzen, ausmachen. Die genannten Kategorien sind die Realitäten des Wesens des Gegenstandes. Die genannten Grundsätze beweisen, daß sie – als diese Realitäten – diesen, den Gegenstand (das Objekt), ermöglichen, zum Objekt als solchem gehören, daß die Kategorien objektive Realität haben.

Die bisher besprochenen Grundsätze legen dasjenige als Grund, wodurch sich überhaupt erst ein Gesichtskreis bildet, innerhalb dessen dieses und jenes und vieles im Zusammenhang als ein Gegenständliches begegnen und stehen kann.

Was soll dann noch die vierte Gruppe der Grundsätze, die Postulate des empirischen Denkens überhaupt? Diese Gruppe entspricht den Kategorien der Modalität. Der Titel deutet schon etwas Kennzeichnendes an. Modalität: modus, Weise, ein Wie – nämlich im Unterschied zum Was, zum Realen überhaupt. Kant leitet die Erörterung der vierten Gruppe der Grundsätze mit der Bemerkung ein, daß die Kategorien der Modalität etwas »Besonderes« an sich haben (A 219, B 266). Die Kategorien der Modalität (Möglichkeit, Wirklichkeit oder Dasein, Notwendigkeit) gehören nicht zum sachhaltigen Wesen eines

Gegenstandes. Ob z. B. ein Tisch möglich, wirklich oder notwendig ist, berührt die Sachheit »Tisch« überhaupt nicht; diese bleibt jedesmal dieselbe. Kant drückt dies so aus: Die Kategorien der Modalität sind keine *realen* Prädikate des Gegenstandes. Sie gehören demnach auch nicht zum sachhaltigen Wesen der Gegenständlichkeit überhaupt, nicht zum reinen Begriff dessen, was das Wesen von Gegenstand als solchem umgrenzt. Dagegen sagen sie etwas darüber aus, wie der Begriff vom Gegenstand sich zum Dasein und dessen Weisen verhält und wie, nach welchen Modi, das Dasein des Gegenstandes zu bestimmen ist.

Die Grundsätze, die hierüber etwas ausmachen, können also nicht wie die vorigen die Frage betreffen, ob und wie die Kategorien (Möglichkeit, Wirklichkeit, Notwendigkeit) objektive Realität haben, da sie überhaupt nicht zur Realität des Gegenstandes gehören. Weil die Grundsätze nichts dergleichen behaupten können, können sie auch nach dieser Hinsicht nicht bewiesen werden. Für diese Grundsätze gibt es daher keine Beweise, sondern nur Erläuterungen und Erklärungen ihres Gehaltes.

β) Die Postulate entsprechen dem Wesen der Erfahrung; die Modalitäten sind auf Erfahrung bezogen, nicht mehr auf Denkbarkeit

185 Die Postulate des empirischen Denkens überhaupt geben nur an, was gefordert ist, um einen Gegenstand als möglichen, als wirklichen und als notwendigen zu bestimmen. In diesen Forderungen, »Postulaten«, liegt zugleich die Wesensumgrenzung von Möglichkeit, Wirklichkeit und Notwendigkeit. Die Postulate entsprechen dem Wesen dessen, wodurch Gegenstände überhaupt bestimmbar sind: dem Wesen der Erfahrung.

Die Postulate sind nur Aussagen des Erfordernisses, das im Wesen der Erfahrung liegt. Dieses bringt sich daher als der Maßstab zur Geltung, an dem die Weisen des Daseins und damit das Wesen des Seins sich mißt. Demgemäß lauten die Postulate (A 218, B 265 f.):

1. »Was mit den formalen Bedingungen der Erfahrung (der Anschauung und den Begriffen nach) übereinkommt, ist möglich.«

Möglichkeit begreift Kant als Übereinkunft mit demjenigen, was überhaupt das Erscheinen von Erscheinungen im voraus regelt: mit Raum und Zeit und deren quantitativer Bestimmung. Nur indem das Vorstellen sich an das hält, was in der ersten Gruppe der Grundsätze über den Gegenstand gesagt ist, kann über dessen Möglichkeit entschieden werden. Die bisherige rationale Metaphysik dagegen bestimmt die Möglichkeit als Widerspruchslosigkeit. Was sich nicht widerspricht, ist nach Kant zwar zu *denken* möglich; aber mit dieser Denkmöglichkeit ist noch nichts über die Daseinsmöglichkeit eines Gegenstandes ausgemacht. Was nicht in Raum und Zeit erscheinen kann, ist für uns ein unmöglicher Gegenstand.

2. »Was mit den materialen Bedingungen der Erfahrung (der Empfindung) zusammenhängt, ist wirklich.«

Wirklichkeit begreift Kant als Zusammenhang mit dem, was uns ein Reales, Sachhaltiges zeigt: mit der Empfindung. Nur indem das Vorstellen sich an das hält, was in der zweiten Gruppe der Grundsätze über den Gegenstand gesagt ist, kann über dessen Wirklichkeit entschieden werden. Die bisherige rationale Metaphysik dagegen faßt Wirklichkeit nur als Ergänzung der Möglichkeit im Sinne der Denkbarkeit: *existentia* als *complementum possibilitatis*. Damit ist aber noch nichts über die Wirklichkeit selbst ausgemacht. Was rein verstandesmäßig zum Möglichen noch hinzugedacht werden könnte, das ist nur das Unmögliche, aber nicht das Wirkliche. Was Wirklichkeit heißt, erfüllt und bewährt sich uns nur im Verhältnis des Vorstellens zur Begegnung eines Realen der Empfindung.

Hier sind wir an dem Punkt, von dem die Mißdeutung des Realitätsbegriffes ausgeht. Weil das Reale, und zwar als Gegebenes, allein die Wirklichkeit eines Gegenstandes bewährt, hat man – zu Unrecht – Realität mit Wirklichkeit gleichgesetzt. Realität aber ist nur eine Bedingung für die Gegebenheit

eines Wirklichen, jedoch nicht schon die Wirklichkeit des Wirklichen.

3. »Dessen Zusammenhang mit dem Wirklichen nach allgemeinen Bedingungen der Erfahrung bestimmt ist, ist (existiert) notwendig.«

Notwendigkeit begreift Kant als Bestimmtheit durch das, was den Zusammenhang mit dem Wirklichen – aus der Zusammenstimmung mit der Einheit einer Erfahrung überhaupt – festlegt. Nur indem das Vorstellen sich an das hält, was in der dritten Gruppe der Grundsätze über die Ständigkeit des Gegenstandes gesagt ist, kann über dessen Notwendigkeit entschieden werden. Die bisherige rationale Metaphysik dagegen verstand die Notwendigkeit lediglich als dasjenige, was nicht nicht sein kann. Weil jedoch das Dasein nur als Ergänzung des Möglichen und dieses nur als das Denkbare bestimmt wurde, blieb auch diese Bestimmung des Notwendigen im Bereich der Denkbarkeit; das Notwendige ist das als unseiend Undenkbare. Aber das, was wir denken müssen, braucht deshalb nicht zu existieren. Wir können überhaupt nie das Dasein eines Gegenstandes in seiner Notwendigkeit erkennen, sondern immer nur das Dasein eines Zustandes eines Gegenstandes im Verhältnis zu einem anderen.

γ) Sein als Sein der Gegenstände der Erfahrung; Modalitäten im Verhältnis zur Erkenntniskraft

Aus dieser Erläuterung des Gehaltes der Postulate, die gleichbedeutend ist mit einer Wesensbestimmung der Modalitäten, entnehmen wir, daß Kant, indem er die Weisen des Seins bestimmt, das Sein zugleich einschränkt auf das Sein der Gegenstände der Erfahrung. Die nur logischen Erklärungen von Möglichkeit, Wirklichkeit, Notwendigkeit, wie sie die rationale Metaphysik pflegte, werden zurückgewiesen; kurz: Das Sein wird nicht mehr aus dem bloßen Denken bestimmt. Aber woraus dann? Auffallend ist in den Postulaten die wiederkehrende Formel: »was übereinkommt mit«, »was zusammenhängt

mit«; Möglichkeit, Wirklichkeit, Notwendigkeit werden verstanden aus dem Verhältnis unseres Erkenntnisvermögens – als eines denkmäßig bestimmten Anschauens – zu den in diesem selbst liegenden Bedingungen der Möglichkeit der Gegenstände.

Die Modalitäten Möglichkeit, Wirklichkeit, Notwendigkeit setzen nichts Sachhaltiges zur Sachhaltigkeit des Gegenstandes hinzu, und dennoch sind sie eine Synthesis. Sie setzen den Gegenstand je in ein Verhältnis zu den Bedingungen seines Gegenstehens. Diese Bedingungen aber sind zugleich diejenigen des Gegenstehenlassens, des Erfahrens, mithin der Handlungen des Subjekts. Auch die Postulate sind synthetische Grundsätze, aber nicht objektiv, sondern nur subjektiv synthetisch. Dies will sagen: Sie setzen nicht die Sachheit des Gegenstandes, des Objekts, zusammen, sondern sie setzen das ganze durch die drei ersten Grundsätze bestimmte Wesen des Gegenstandes, dies in seinem möglichen Verhältnisse zum Subjekt und zu dessen Weisen des anschauend-denkenden Vorstellens. Die Modalitäten setzen zum Begriff des Gegenstandes das Verhältnis desselben zu unserer Erkenntniskraft hinzu (A 234, B 286). Daher sind auch die drei Weisen des Seins den drei ersten Gruppen der Grundsätze zugeordnet. Das in diesen Gesagte setzt die Modalitäten voraus. Insofern bleibt die vierte Gruppe der synthetischen Grundsätze des reinen Verstandes den übrigen dem Range nach vorgeordnet. Umgekehrt bestimmen sich die Modalitäten nur im Verhältnis zu dem in den vorausgehenden Grundsätzen Gesetzten.

δ) Kreisgang der Beweise und Erläuterungen

Hieraus wird deutlich, daß auch die Erläuterung der Postulate, gleich wie die Beweise der übrigen Grundsätze, sich im Kreis bewegt. Warum besteht diese Kreisbewegung und was sagt sie?

Die Grundsätze sollen als diejenigen Sätze bewiesen werden, die die Möglichkeit einer Erfahrung von Gegenständen begründen. Wie werden diese Sätze bewiesen? Indem gezeigt

wird, daß diese Sätze selbst nur möglich sind auf Grund der Einheit und Einigung der reinen Verstandesbegriffe mit den Formen des Anschauens, mit Raum und Zeit. Die Einheit von Denken und Anschauen ist selbst das Wesen der Erfahrung. Der Beweis besteht darin, daß gezeigt wird: Die Grundsätze des reinen Verstandes sind durch dasjenige möglich, was sie selbst ermöglichen, durch das Wesen der Erfahrung. Das ist ein offenkundiger Zirkel, und zwar ein notwendiger. Die Grundsätze werden bewiesen im Rückgang auf das, dessen Hervorgang sie ermöglichen, weil diese Sätze nichts anderes ans Licht heben sollen als diesen Kreisgang selbst; denn dieser macht das Wesen der Erfahrung aus.

188 Im Schlußteil seines Werkes (A 737, B 765) sagt Kant vom Grundsatz des reinen Verstandes, daß »er die besondere Eigenschaft hat, daß er seinen Beweisgrund, nämlich Erfahrung, selbst zuerst möglich macht, und bei dieser [der Erfahrung] immer vorausgesetzt werden muß.« Die Grundsätze sind solche Sätze, die ihren Beweisgrund begründen und diese Begründung auf den Beweisgrund verlegen. Anders gesagt: Der Grund, den sie legen, das Wesen der Erfahrung, ist kein vorhandenes Ding, auf das wir zurückkommen und worauf wir dann einfach stehen. Die Erfahrung ist ein in sich kreisendes Geschehen, wodurch das, was innerhalb des Kreises liegt, eröffnet wird. Dieses Offene aber ist nichts anderes als das Zwischen zwischen uns und dem Ding.

h) Der oberste Grundsatz aller synthetischen Urteile;  
das Zwischen

Worauf Kant stieß und was er als Grundgeschehnis immer neu zu fassen sucht, ist dieses: Wir Menschen vermögen das Seiende, das wir nicht selbst sind, zu erkennen, obwohl wir dieses Seiende nicht selbst gemacht haben. Seiend zu sein inmitten eines offenen Gegenüber von Seiendem, das ist das unausgesetzt Befremdende. In Kants Fassung heißt das: Gegenstände ent-

gegenstehen haben als sie selbst, obwohl das Begegnen-lassen durch uns geschieht. Wie ist solches möglich? Nur so, daß die Bedingungen der Möglichkeit des Erfahrens (Raum und Zeit als reine Anschauungen und die Kategorien als reine Verstandesbegriffe) zugleich Bedingungen des Gegenstehens der Gegenstände der Erfahrung sind.

Was so ausgesprochen wird, hat Kant als den obersten Grundsatz aller synthetischen Urteile angesetzt. Nun wird klar, was der Kreisgang im Beweis der Grundsätze bedeutet – nichts anderes als dieses: Die Grundsätze sagen im Grunde nur immer den obersten Grundsatz aus, aber so, daß sie in ihrer Zusammengehörigkeit all das eigens nennen, was zum vollen Gehalt des Wesens der Erfahrung und des Wesens eines Gegenstandes gehört.

Die Hauptschwierigkeit des Verständnisses dieses Grundstückes der »Kritik der reinen Vernunft« und des ganzen Werkes liegt darin, daß wir aus der alltäglichen oder wissenschaftlichen Denkweise herkommen und in ihrer Haltung lesen. Wir sind entweder auf das gerichtet, was vom Gegenstand selbst gesagt wird, oder auf das, was über die Weise seiner Erfahrung erörtert wird. Das Entscheidende ist aber, weder nur auf das eine noch nur auf das andere, auch nicht nur auf beides zusammen zu achten, sondern zu erkennen und zu wissen:

1. daß wir uns immer im Zwischen, zwischen Mensch und Ding bewegen müssen;
2. daß dieses Zwischen nur ist, indem wir uns darin bewegen;
3. daß dieses Zwischen sich nicht wie ein Seil vom Ding zum Menschen spannt, sondern daß dieses Zwischen als Vorgriff über das Ding hinausgreift und ebenso hinter uns zurück. Vorgriff ist Rückwurf.

Wenn wir daher – vom ersten Satz der »Kritik der reinen Vernunft« an – in dieser Haltung lesen, rückt alles schon im Beginn in ein anderes Licht. 189

## Schluß

Wir versuchten, zu der Lehre von den Grundsätzen vorzudringen, weil in dieser Mitte der »Kritik der reinen Vernunft« die Frage nach dem Ding neu gestellt und beantwortet wird. Wir sagten früher, die Dingfrage sei eine geschichtliche; jetzt sehen wir deutlicher, inwiefern es sich so verhält. Kants Fragen nach dem Ding fragt nach Anschauen und Denken, nach der Erfahrung und deren Grundsätzen, d. h. es fragt nach dem Menschen. Die Frage: Was ist ein Ding? ist die Frage: Wer ist der Mensch? Das bedeutet nicht, daß die Dinge zu einem menschlichen Gemächte werden, sondern heißt umgekehrt: Der Mensch ist als jener zu begreifen, der immer schon die Dinge überspringt, aber so, daß dieses Überspringen nur möglich ist, indem die Dinge begegnen und so gerade sie selbst bleiben – indem sie uns selbst hinter uns selbst und unsere Oberfläche zurückschicken. In Kants Frage nach dem Ding wird eine Dimension eröffnet, die zwischen dem Ding und dem Menschen liegt, die über die Dinge hinaus- und hinter den Menschen zurückreicht.

## ANHANG

### Beilage zu Seite 98 ff.

*Die Voraussetzungen der Philosophie Descartes'*, also des vermeintlichen »Beginns« der neuzeitlichen Philosophie:

1. Gewißheit – Wissen – als *freies* Vertrauenkönnen auf sich selbst;
2. dazu je ich selbst ego – als dieser – eigentlich seiendes; daß das Einzelne das Seiende ist und gerade es, *res singulare*; nicht im universale das Sein der Exemulare.  
Umschlag des Nominalismus vorausgesetzt, und zwar des späteren; der frühere (10./11. Jahrhundert) wird metaphysisch in Richtung auf *singulare* gar nicht entscheidend.
3. Das Wesentliche des intuitus – *selbst* vernehmen und ausweisen – und entsprechend *deductio*.  
Das Mathematische – das Gesetz.
4. *Ens creatum* und doch zugleich in sich *wesend* – (Nominalismus).

### Beilage zu Seite 102 ff.

Das Mathematische steigert sich zum bestimmenden Wesen und zum Grunde für alles Wissen.

Ein solches Wissen muß auf das Ganze des Seienden im Entwurf zielen und gerade deshalb nicht Vorgegebenes anerkennen; es muß sich auf Axiome, Grundsätze stellen, die einzig aus dem Wesen des Satzes und der Setzung genommen sind. Das Wesen des einfachen Satzes ist die Beziehung von Subjekt und Prädikat. Subjekt-Prädikat-Beziehung.

1. Indem das Setzen sich selbst eigens setzt, das Denken sich

denkt, findet es: Denken ist: *ich denke*; *ich denke*, d. h. *ich bin*; das »Ich« offenbart sich als das Subjektum dieses ausgezeichneten Satzes, des Ichsatzes; das Ich wird ausgezeichnetes Satz-Subjekt und wird so das *erste* und *eigentliche* Subjekt. Seitdem ist das Ichhafte das Subjektartige. Die Bedeutungen von *subiectum* und *objectum* kehren sich um. (Satz und Subjekt).

2. Außer dem Ichsatz – der Setzung des Ich – liegt im Satz als solchem, daß das Gesetzte (Prädikat) sich nicht dem Subjekt widersetzt, daß im Spruch der Widerspruch vermieden wird; im Wesen des Satzes ist gesetzt das Gesetz vom zu vermeidenden Widerspruch (Widerspruchssatz). (Subjekt und Prädikat).

3. Indem das Setzen das Gesetzte *so* setzt, daß es auf dem Unterliegenden gründet, fordert das Setzen *von* sich selbst für sich selbst je einen Grund. Im Wesen des Satzes liegt der Satz vom Grunde. (Satz und Verhältnis von Prädikat und Subjekt).

#### Beilage zu Seite 103 ff.

##### Descartes

Prinzip der Gewißheit – Wissen des Wissens; dieses Wissen – als Versichern der Habe – nicht unmittelbar auf das Seiende, sondern Ich auf sich selbst. Das Prinzip der Gewißheit: die mittelalterliche *fides* – Lehrgehalt; reformatorische *fides* – *fiducia*, *clara et distincta perceptio*.

Gewißsein der Zusammengehörigkeit: von *ego cogito* und *sum*; das »*ergo*« zwar nicht »Schluß«-anzeige, wohl aber für die Zusammengehörigkeit von *cogito* und *sum*. Das Zugleich – nicht ohne einandersein.

Zusammengehörigkeit als *Gedachtheit* – das Mathematische; *deductio* als mathematische Ausfaltung des *intuitus*.

Clara – unmittelbares Haben der *natura rei* (*conceptus*); *distincta* – die Abwehr und Ausscheidung des Nichtzugehörigen und Sicherung des Zugehörigen. Vgl. Wachsbeispiel – was zur *natura* als *res extensa* und was nicht dazu gehört.

Weder *ego cogito* als Tatsache noch *sum* als Tatsache, sondern die Zusammengehörigkeit *als solche*; in ihr hängen jene Tatsachen – ihre Tatsächlichkeit also unbestimmt.

#### Beilage zu Seite 163 ff.

Wir stehen bei einer kurzen Zwischenbetrachtung über Kants kritische Lehre vom Urteil und vom Verstand. Das Kritische ist nach Früherem jenes, was zur Abhebung bringt, das Wesen heraushebt und einsichtig macht. Durch Kants kritische Bestimmung des Urteils und des Denkens überhaupt, *intellectus*, wird erstmals in begründeter Weise die Anmaßung des entwurzelten Verstandes metaphysisch überwunden. Daß wir diese Überwindung bis heute noch nicht wirklich angeeignet haben, spricht nicht gegen einen scheinbaren Rationalismus Kants, sondern spricht nur gegen uns. Kant überwindet den Intellektualismus nicht durch bloße Abkehr, sondern durch eine ursprünglichere Wesensbestimmung des Denkens.

Bloße Abkehr wird entweder zu einer Hinfälligkeit an das sogenannte Irrationale, oder aber sie wird eine Berufung auf den Verstand als gesunden Menschenverstand. Kant hat den Verstand in einer Weise verstanden wie kein Denker zuvor. Deshalb sieht er auch, was es mit der Berufung auf den gesunden Menschenverstand auf sich hat. Kant sagt, wo diese *qualitas occulta* in der Philosophie herrsche, da habe er ein angemessenes Ansehen; solches sei »faule Philosophie« – der gesunde Menschenverstand ist der *faule* Fleck der Philosophie (Reflex. Nr. 4963). *Wahrhafter Verstand versteht sich gar nicht von selbst*. Und deshalb ist wahrhafte Logik, und d. h. Architektonik, nach einem Wort Kants nur für Meister (Reflex. Nr. 4861).

Der neue Begriff des Denkens entfaltet sich in der Ausarbeitung des Unterschiedes der Urteile als analytischer und synthetischer. Diese Unterscheidung wird nur sichtbar und begründbar, wenn das Denken in seinem Gegenstandsbezug begriffen

ist und Denken nicht mehr als Rechnen mit Begriffen verstanden wird, sondern als wesentliche Handlung der Gegenstandsbestimmung und d. h. als im Dienste der Wahrheit stehend. Von hier aus ist die Hinsicht der Unterscheidung zu fassen.

Die Urteile unterscheiden sich nach der Art ihrer Beziehung aufs Objekt, und das sagt zugleich, nach der Art des Bestimmungsgrundes für die Wahrheit der Subjekt-Prädikat-Beziehung. (. . . Beispiele).

Die Unterscheidung des a priori und a posteriori und ihrer Bedeutung für die Urteilsunterscheidung. Von hier: *die Frageformel für die Grundfrage der Kritik der reinen Vernunft*.

Die Zwischenbetrachtung als Vorbereitung 1. für das ganze Hauptstück; im folgenden auf Grund des neuen Ansatzes eine noch ursprünglichere Fassung des Wesens des Verstandes; 2. im besonderen für den 1. Abschnitt: Widerspruchsfreiheit und Satz vom Widerspruch.

Von diesem in einer zwiefachen Hinsicht gehandelt. Einmal als von einer negativen Bedingung aller Urteile überhaupt und sodann als oberster Grundsatz aller analytischen Urteile. Widerspruchsfreiheit meint einmal Vereinbarkeit des Subjekt-Prädikat-Verhältnisses als solchem; dann aber bedeutet sie eine bestimmte Zusammengehörigkeit von Subjekt und Prädikat im analytischen Urteil.

*Beilage zu Seite 197 ff.*

### *Recapitulation*

In der vorigen Stunde ein Doppeltes behandelt. Zur Vorbereitung des Beweises des I. Grundsatzes wurde dargelegt, inwiefern Anschauungen Größen sein können, gleichbedeutend mit dem Nachweis, inwiefern Raum und Zeit als quanta reine Anschauungen sind, und was das heißt. In der Abhebung gegen Newton und Leibniz.

Raum – einräumend. Das *im Vorhinein*; dieses im vorhinein

bei uns im Blick, im Blick eines Vorstellens qua Anschauen – mit Raum ein *einziges einiges* Ganzes. *Vorbildung* und psychische Einbildung.

Der Beweisgang wurde durchlaufen oder mehr gestolpert. Nochmal in den weiten Zusammenhang hineinstellen.

Gegenstand in der Erfahrung; zur Erfahrung: Anschauung und Denken, Gegenstand. Denken aber ursprüngliches Vorstellen von Einheiten als Regeln des Verbindens, verbinden das anschaulich Gegebene. Diese Einheiten entspringen rein aus dem Verstand; nicht aus dem Gegenstand erborgt und doch gerade zu seiner Bestimmung bestellt.

Wie ist das möglich? Wie können reine Verstandesbegriffe Bestimmungen des Begegnenden sein? Wie können sie solches, woraus sie gar nicht entnommen, als Gegen zum Stehen bringen?

Die Grundsätze als Sätze solcher Regelung des Verbindens sprechen aus, daß und wie reine Verstandesbegriffe die Erscheinungen als solche bestimmen. Alle Erscheinungen als Anschauungen sind extensive Größen, Quantitäten. Es gilt, diese Grundsätze zu beweisen, d. h. zu zeigen, daß und inwiefern der reine Verstandesbegriff Quantität eine a priori Bestimmung des Gegenstandes sein kann.

*Das Gegen, das Angeschaute, steht in diesen Begriffen. Dieser Begriff ist auf das Gegen, die Anschauungen, anwendbar.* Warum? Weil es dieselbe Einheit des Verbindens ist, die einmal das Begegnen als solches, das Angeschaute, ermöglicht und die den Begriff ausmacht.

*Obersatz auflösen:* Die Erscheinungen zeigen sich im Raum. Raum ist quantum. Erscheinungen aber sind jeweils bestimmte Raumbestaltungen, also synthetische Gliederungen und Abhebungen im Raum.

*Untersatz:* Nun ist aber dasjenige, was vor allem ein Gegenstehendes möglich macht, die Einheit einer anschaulichen Mannigfaltigkeit überhaupt qua *Einheit* – der Begriff eines Auseinander, Großheit überhaupt, eines quantum, d. h. *Quantität*.

*Schluß:* Dieser reine Verstandesbegriff Quantität ist aber nichts anderes als jene Synthesis, kraft deren Erscheinungen als bestimmte Raumgestalten erscheinen können. Also sind alle Erscheinungen als Anschauungen Quantitäten, und zwar extensive (Raum).

Es ist dieselbe Bedingung, die das Begegnende begegnen läßt und die es als Gegen zum Stehen bringt.

Der Beweis ist ein Kreisgang. Wenn wir diesen Kreisgang als solchen durchschauen und vollziehen, gehen, bekommen wir eigentlich zu wissen, worum sich alles *dreht*.

Zuvor aber den nächsten Grundsatz und seinen Beweis. *Anticipationen der Wahrnehmung.*

## NACHWORT DER HERAUSGEBERIN

Bei der hier vorgelegten Schrift Martin Heideggers handelt es sich um seine Vorlesung aus dem Wintersemester 1935/36 an der Freiburger Universität mit dem Titel »Grundfragen der Metaphysik«. 1962 ließ Heidegger selbst diese Überlegungen mit dem Titel »Die Frage nach dem Ding. Zu Kants Lehre von den transzendentalen Grundsätzen« im Max Niemeyer Verlag in Tübingen erscheinen.

Für die Aufnahme in die Gesamtausgabe der Schriften Martin Heideggers wurde der Text nochmals mit der Handschrift verglichen, einige Fehler wurden berichtigt. Im Falle dieses Textes haben wir aus Heideggers eigener Hand ein so reich gegliedertes Dokument vor uns, daß dem Herausgeber nur eine Vereinheitlichung innerhalb der Durchzählung der Gedankenschritte hinsichtlich der Paragraphen und der weiteren Unterteilung zu tun übrigblieb.

Im Text vorkommende Klammern stammen von Heidegger selbst. Fünf Beilagen – in Form von Zetteln mit der Zuordnung zur entsprechenden Seitenangabe – werden als Anhang mitabgedruckt, da sie in ihrer Prägnanz für die Gedankenfolge weitere Klärung zu geben vermögen. Ausdrücklich hatte Heidegger selbst in dieser Vorlesung »Einiges über das Handwerkliche gesagt . . .« Die von ihm benutzten Ausgaben nannte und kommentierte er folgendermaßen:

»Kants *Gesammelte Schriften* (WW), herausgegeben von der Preußischen Akademie der Wissenschaften in Berlin

A. Schriften I - IX

B. Briefe X - XII

C. Handschriftlicher Nachlaß XIII - XIX

D. Vorarbeiten, Nachträge XX - XXI

Ausgaben von Kants Vorlesungen



**B. Vorlesungen über die Metaphysik**  
**Pölitz-Schmidt**

Die Philosophischen Hauptvorlesungen Kants nach den neu-  
 aufgefundenen Kollegheften des Grafen Heinrich zu Dohna-  
 Wundlacken v. A. Kowalewsky

Kritik der reinen Vernunft, Sonderausgaben von

B. Erdmann

K. Vorländer

R. Schmidt-Meiner

Reclam

Warnen vor Ausgabe von G. Müller »stilistisch gereinigt«!  
 ebenso Deutsche Bibliothek ohne Seitenzahl der Original-  
 ausgabe

Schrifttum über Kant ist unübersehbar und entsprechend  
 verschiedenartig.

Nur zwei Werke, die sich ergänzen:

Aloys Riehl, Der philosophische Kritizismus und seine Be-  
 deutung für die positive Wissenschaft, Bd. 1, 2. Auflage 1908.  
 Max Wundt, Kant als Metaphysiker. Ein Beitrag zur  
 Geschichte der deutschen Philosophie im 18. Jahrhundert,  
 1924.

Zeitgenössische Schilderungen von Borowski, Jachmann und  
 Wasianski, alle drei im Todesjahr Kants in Königsberg 1804  
 erschienen.

Neue Ausgabe zusammen v. A. Hoffmann, Halle 1902. «

## II.

Für erhaltenen Rat und sachverständige Hilfe danke ich be-  
 sonders herzlich Herrn Dr. Hermann Heidegger, Herrn Prof.  
 Dr. Friedrich-Wilhelm v. Herrmann und Herrn Dr. Hartmut  
 Tietjen. Herrn cand. phil. Hans-Helmuth Gander gilt mein  
 Dank für seine sorgfältige Mitarbeit beim Korrekturenlesen und  
 für die gewissenhafte Überprüfung der Zitate.

*Petra Jaeger*