

Jedes Stadium der Diskussion philosophischer Probleme erfordert von den Marxisten eine erneute sorgfältige Prüfung des philosophischen Erbes, um die positiven Ansätze früherer Fragestellungen und Lösungsversuche unter dem Gesichtspunkt moderner Problemansätze und -lösungen aufgreifen und bewerten zu können.

Es ist daher nur natürlich, daß in den gegenwärtigen Diskussionen und Veröffentlichungen zu Problemen der dialektisch-materialistischen Erkenntnistheorie auch ständig wieder auf vormarxistische Auffassungen Bezug genommen wird. Dabei zeigt sich das Bemühen, zu einer allseitigen Bewertung solcher Philosophen zu gelangen, die für die Entwicklung der erkenntnistheoretischen Problematik von Bedeutung waren. In vielen marxistischen erkenntnistheoretischen Arbeiten wird in diesem Zusammenhang auch auf Kants „Kritik der reinen Vernunft“ aufmerksam gemacht, da sich hier fruchtbare Ansätze finden lassen.<sup>1</sup> Umfangreiche marxistische Analysen der Kantschen Erkenntniskritik haben einige sowjetische Philosophiehistoriker angefertigt, so u. a. Karapetjan, Schaschkjewitsch, Asmus und Borodai<sup>2</sup>. Es ist hier nicht möglich, auf diese Arbeiten ausführlich einzugehen. Auf jeden Fall sind sie wichtige Schritte in der marxistischen Kant-Forschung, wenn auch m. E. einige dieser Arbeiten ein zu negatives Kant-Bild zeichnen. So wird z. B. bei Schaschkjewitsch und vor allem in der auch in der DDR erschienenen Broschüre von Asmus ungenügend die historische Funktion des Kantschen Agnostizismus und Apriorismus auch ihren positiven Ansätzen und Motiven nach herausgearbeitet. Das liegt m. E. daran, daß die marxistische Einschätzung der Kantschen Transzendentalphilosophie oftmals akzentuiert war durch die notwendige Auseinandersetzung mit apologetischen bürgerlichen Strömungen, die gerade die negativen Züge des Apriorismus und Agnostizismus Kants zum Ausgangspunkt ihrer Theorie machten.

Es soll hier versucht werden, einige Probleme der Kantschen Erkenntnistheorie unter dem Gesichtspunkt gegenwärtiger Diskussionen um die dialektisch-materialistische Widerspiegelungstheorie einzuschätzen. Um die Problematik einzuschränken, stützt sich die Analyse in erster Linie auf die „Kritik der reinen Vernunft“.

\* \* \*

In der Vorrede zur „Kritik der reinen Vernunft“ schildert Kant seine Methode, die zugleich seine philosophische Grundhaltung zum Ausdruck bringt: „Bisher nahm man an, alle unsere Erkenntnis müsse sich nach den Gegenständen richten; aber alle Versuche über sie a priori etwas durch Begriffe auszumachen, wodurch unsere Erkenntnis erweitert würde, gingen unter dieser Voraussetzung zu-nichte. Man versuche es daher einmal, ob wir nicht in den Aufgaben der Metaphysik damit besser fortkommen, daß wir annehmen, die Gegenstände müssen sich nach unserer Erkenntnis richten, welches so schon besser mit der verlangten Möglichkeit einer Erkenntnis derselben a priori zusammenstimmt, die über Gegenstände, ehe sie uns gegeben sind, etwas festsetzen soll.“<sup>3</sup>

Mit dieser von ihm selbst „kopernikanisch“ genannten Wende in der erkenntnistheoretischen Betrachtungsweise erhebt Kant den Anspruch, die alte Metaphysik zu zerschlagen und vermittels der Kritik und damit der Ausmessung unseres Erkenntnisvermögens eine dauerhafte Grundlage für eine neue Philosophie – die Transzendentalphilosophie – zu schaffen. Kant verstand sein Zeitalter als Zeitalter der Kritik der bestehenden Philosophie, die Ausdruck des Niedergangs des philosophischen Denkens sei. Sowohl der rationalistische Dogmatismus der Leibniz- Wolffschen Philosophie als auch der Empirismus der englischen Materialisten (speziell Lockes) hätten – trotz einzelner Ansätze – die große Frage der menschlichen Erkenntnis, die Frage nach der Möglichkeit der Gewißheit unserer Aussagen, nicht gelöst, da sich beide Richtungen durch ihr unkritisches Verhältnis zu den Erkenntnisbedingungen von unterschiedlichen Aspekten her in Spekulationen verlören. Aber auch den

---

<sup>1</sup> Vgl. z. B.: G. Klaus: Spezielle Erkenntnistheorie. Berlin 1965; G. Klaus: Kybernetik und Erkenntnistheorie. Berlin 1966; Marxistische Philosophie. Lehrbuch. Berlin 1967; E. Albrecht: Beiträge zur Erkenntnistheorie und das Verhältnis von Sprache und Denken. Halle 1959; E. Albrecht: Sprache und Erkenntnistheorie. Berlin 1967.

<sup>2</sup> Karapetjan: Kritische Analyse der Philosophie Kants. Jerewan 1958; Schaschkjewitsch: Die Erkenntnistheorie Immanuel Kants. Moskau 1960; Asmus: Die Philosophie Kants. Berlin 1960; Borodai: Einbildungskraft und Erkenntnistheorie. Moskau 1966.

<sup>3</sup> I. Kant: Kritik der reinen Vernunft. Leipzig 1944. S. 19 f.

Skeptizismus Humes lehnte Kant ab, so anregend er Humes Fragestellung nach dem Wesen des Kausalgesetzes auch empfand.

Orientiert am konstruktiven, scheinbar aus keiner Erfahrung ableitbaren Herangehen der Mathematik und der theoretischen Physik Newtons, stand es für Kant fest, daß es im Erkenntnisprozeß apriorische Voraussetzungen gebe, mit deren Hilfe der Gegenstand erst wesentlich konstruiert werde. Das ist zweifellos der Grundgedanke der kopernikanischen Wende, aber damit ist das Fundament der Kantischen Auffassung von der Erkenntnis noch nicht vollständig umrissen. Kant verallgemeinerte auch wesentliche Züge der Methodik der experimentellen Naturforschung und versuchte, sie mit der großen Frage des Rationalismus nach den rationalen Voraussetzungen im Erkenntnisakt zu vereinen. Deshalb bezieht Kant neben dem Apriori ein zweites notwendiges Element in die Untersuchung ein, die empirische Anschauung, und zwar, wie wir sehen werden, in einer ganz eigentümlichen, nicht mehr dem Rationalen derart untergeordneten Weise wie bei Descartes oder Leibniz. Nach Kants Auffassung kann uns erst die empirische Anschauung als Element der Sinnlichkeit das Dasein eines Gegenstandes vermitteln. Man müsse wie der Naturforscher die Gegenstände unter einem doppelten [219] Gesichtspunkt betrachten: einmal als Gegenstände des Verstandes, zum anderen als Gegenstände der Sinne.<sup>4</sup> So stellt Kants Erkenntnistheorie keine bloße Übersteigerung des Rationalismus mittels seines Apriorismus dar, wie man zunächst der Formulierung der kopernikanischen Wende entnehmen könnte, sondern vielmehr den Versuch einer Synthese zwischen Elementen des Rationalismus und des Empirismus. So wenig diese Synthese auch letztlich gelingt – gerade das Bemühen darum führt Kant zu vielen interessanten Fragestellungen.

Insgesamt freilich ist für Kant der Apriorismus das beherrschende Element. In ihm drückt sich die Fähigkeit des erkennenden Subjektes aus, das Erkenntnismaterial nach Regeln a priori zu systematisieren, so daß die Vernunft letztlich nur das einsieht, „was sie selbst nach ihrem Entwurfe hervorbringt“<sup>5</sup>. Auf diese Weise kehrt Kant in der Beantwortung der Grundfrage der Philosophie das Verhältnis von Materie und Bewußtsein um; er mystifiziert es. Die von ihm beabsichtigte Zerschlagung der alten Metaphysik geht einher mit dem Beginn der Restaurierung der idealistischen Positionen auf entscheidenden Gebieten: dem der Erkenntnistheorie und vor allem auch der Ethik. Auf dem uns hier speziell interessierenden Gebiet der Erkenntnistheorie sind es zwei wesentliche Komponenten, in denen eine verkehrte Position Kants zum Ausdruck kommt: der Apriorismus und der diesem Apriorismus entsprechende Agnostizismus bezüglich des „Dinges an sich“. Diese falsche philosophische Grundhaltung wird später auch von der neukantianischen Richtung in reaktionärer Frontstellung gegen die materialistische Position weiter ausgebaut. Kant selbst jedoch hat keineswegs in reaktionärer Absicht diesen Ausgangspunkt gewählt. Die eigentliche Funktion des spezifisch Kantischen Apriorismus und Agnostizismus ist historisch mit dem positiven Anliegen verbunden, die Voraussetzungen der Erkenntnis zu analysieren. Damit schließt sich Kant völlig den positiven Bestrebungen der bürgerlichen Aufklärung an, die Würde und Macht der menschlichen Vernunft zum Prinzip zu erheben. Unter diesem für Kant so wesentlichen Gesichtspunkt der Betonung der schöpferischen Potenzen des erkennenden Subjektes gewinnt die sog. kopernikanische Wende beachtliche Bedeutung für die Weiterentwicklung der erkenntnistheoretischen Fragestellungen in der vormarxistischen Periode der Geschichte der Philosophie. Kant macht auf diese Weise Probleme deutlich, die der vormarxistische Materialismus noch ungenügend oder gar nicht reflektierte, die aber für eine umfassendere Untersuchung der menschlichen Erkenntnisfähigkeit sehr wichtig sind. So paradox es klingen mag: auf dieser wesentlich subjektiv-idealistischen Grundposition erwachsen Fragestellungen, die der bürgerliche, wesentlich mechanische und metaphysische Materialismus nicht erarbeiten konnte. Deshalb geht eine einseitig negative Beurteilung der „kopernikanischen Wende“, wie sie in manchen marxistischen Darstellungen üblich ist, am tatsächlichen Wert der Kantischen Vernunftkritik für die Weiterentwicklung des Erkenntnisproblems in diesem Abschnitt der Geschichte der Philosophie vorbei.<sup>6</sup>

---

<sup>4</sup> Ebenda: S. 21.

<sup>5</sup> Ebenda: S. 18.

<sup>6</sup> Sehr drastisch äußerte sich Otto Finger in seinem Artikel „Materialismus – Philosophie der Wissenschaft, der Humanität und der Revolution“: „Immanuel Kant hat Bahnbrechendes für die Begründung eines wissenschaftlichen Weltbildes

[220] Der Fortschritt in dieser Entwicklungsphase der menschlichen Gesellschaft hat seine Eigenheiten, die auch die Entwicklung des philosophischen Denkens bestimmen. Es handelt sich um einen widersprüchlichen Prozeß, in dem jeder Schritt vorwärts mit negativen, regressiven Zügen behaftet ist. So waren auf dem damals noch relativ niedrigen gesellschaftlichen Entwicklungsstand andere philosophische Auffassungen als die sich in beiden philosophischen Grundrichtungen manifestierenden Einseitigkeiten gar nicht möglich. Für die gesamte vormarxistische bürgerliche Philosophie ist es charakteristisch, daß der Mensch als isoliertes Individuum und weitgehend ahistorisch aufgefaßt wird. Das hat für die erkenntnistheoretischen Untersuchungen beider philosophischer Grundlinien Konsequenzen: Solange die Stellung des Menschen in der Gesellschaft und damit die Gesamtheit seines praktischen und theoretischen Verhältnisses zur Umwelt nicht aufgeheilt sind, solange können die philosophischen Fragestellungen und Lösungsversuche immer nur Teilaspekte berühren, die zugleich oftmals verabsolutiert werden. Dies gilt für die idealistischen Systeme, aber auch für den vormarxistischen Materialismus, jedoch, dies sei betont, im unterschiedlichen Grade und in unterschiedlicher Beziehung. In der zunächst allgemein und abstrakt gefaßten Antwort auf die philosophische Grundfrage haben zweifellos die Vertreter des vormarxistischen Materialismus gegenüber den idealistischen Philosophen recht.

Aber so bedeutungsvoll die Entscheidung im Sinne der Grundfrage für ein philosophisches Gesamtsystem ist – die Frage nach dem Anteil eines Philosophen am Fortschritt des philosophischen Denkens läßt sich allein daraus nicht entscheiden, zumal wir es hier mit einer Periode in der Geschichte der Philosophie zu tun haben, in der die Herausbildung einer wissenschaftlichen Weltanschauung historisch noch nicht möglich war. Zur Entwicklung der philosophischen Erkenntnisse haben die Vertreter beider Richtungen Wesentliches geleistet, wenn auch auf unterschiedlichen Problemebenen. Ohne diese Vorarbeiten auf beiden Seiten wäre die Herausbildung der marxistischen Philosophie auf dem von Marx und Engels erreichten so außerordentlich hohen Niveau niemals möglich gewesen. Deshalb involviert eine Verurteilung des Idealismus als durchweg wissenschaftsfeindlich, wie sie gelegentlich in marxistischen philosophiehistorischen Arbeiten anzutreffen ist<sup>7</sup>, eine im Grunde ahistorische Betrachtungsweise und auch eine [221] zu enge Auffassung vom Prinzip der Parteilichkeit. Das marxistische Prinzip der parteilichen Beurteilung philosophischer Systeme erweist sich vor allem in der gründlichen Analyse der sozialen Grundlagen, d. h. der Abhängigkeit vom Entwicklungsstand der Produktivkräfte und Produktionsverhältnisse sowie der sich daraus ergebenden Klasseninteressen und ideologischen Motive für die Art der Fragestellung eines Philosophen. Die Parteilichkeit erweist sich außerdem in der Aufbewahrung aller für „die philosophische Erkenntnis fruchtbaren Gedanken. So ist z. B. der subjektive Idealismus eines Berkeley sozial ganz anders determiniert als der Kantsche subjektive Idealismus, in dem sich das bürgerliche Aufklärungsstreben unter den spezifischen deutschen Verhältnissen ausdrückt. Zu den sozialen Grundlagen und dem ideologischen Gehalt der Auffassungen Kants haben bereits Marx und Engels Entscheidendes gesagt, indem sie den gesamten klassischen deutschen Idealismus als die deutsche Theorie der bürgerlichen Revolution, d. h. als theoretischen Beitrag zum gesellschaftlichen Fortschritt würdigten und dabei zugleich den Zusammenhang zwischen der politischen Schwäche des

---

geleistet; freilich nicht mit seiner ‚Erkenntniskritik‘, mit der bürgerliche Ideologen in der Regel seine eigentliche philosophische Leistung assoziieren, sondern mit [220] seiner von materialistischen Ideen getragenen Naturphilosophie, speziell der Kosmologie aus der vorkritischen Periode.“ (DZfPh. Sonderheft 1966. S. 17)

In einigen marxistischen Darstellungen wird die Kantsche Erkenntnistheorie vorwiegend ausgehend von den negativen Zügen des Agnostizismus und Apriorismus beurteilt; die rationellen Elemente werden dabei oftmals auf einige dialektische Gedankengänge im Zusammenhang mit dem Antinomieproblem und auf eine allgemeine Proklamierung der Kantschen Fragestellung nach der Aktivität des erkennenden Subjekts reduziert, ohne daß die Fruchtbarkeit und Tragweite des letztgenannten Problems gründlicher analysiert wird. (Vgl. auch: M. Buhr: Immanuel Kant: In: Von Cusanus bis Marx – Deutsche Philosophen aus fünf Jahrhunderten. Hrsg. von R. O. Gropp und F. Fiedler. Leipzig 1965) Auch in der Broschüre von W. F. Asmus „Philosophie Kants“ (Berlin 1960) wird die „Kritik der reinen Vernunft“ vorwiegend negativ eingeschätzt. Ein Grundmangel all dieser Einschätzungen ist m. E. die ungenügende Berücksichtigung der zentralen Stellung und neuen Fassung des Erfahrungsproblems bei Kant.

<sup>7</sup> Eine solche Konzeption vom Wesen des Idealismus liegt m. E. Herbert Lindners Buch „Der Entwicklungsgang des philosophischen Denkens“ (Berlin 1966) zu-[221]grunde. Auch in der bei uns übersetzten sowjetischen „Geschichte der Philosophie“ finden sich Vereinfachungen in der Einschätzung des Idealismus, z. B. der antiken idealistischen Systeme. (Vgl.: Geschichte der Philosophie. Bd. I. Berlin 1959. z. B. S. 65)

deutschen Bürgertums und den Halbheiten dieser seiner theoretischen Waffen aufdeckten<sup>8</sup>. Das Schwergewicht lag für die Klassiker jedoch immer auf der Herausarbeitung des positiven Gehaltes dieser philosophischen Systeme, die sie als Höhepunkte der vormarxistischen philosophischen Entwicklung einschätzten.

Es kann nicht Aufgabe dieses Artikels sein, eine umfassende Analyse der Klassenfunktion der Kantschen Philosophie zu geben, da dies eine gründliche Besprechung der Kantschen sozialphilosophischen und ethischen Auffassungen einschließen müßte. Diese Bemerkungen sollen nur vorausgeschickt werden, um die Bewertungsmaßstäbe kurz anzudeuten, die einer Beurteilung der Kantschen Erkenntnistheorie zugrunde liegen sollen. Es geht uns hier vor allem um die Frage nach eventuell vorhandenen fruchtbaren Gedanken, die sich aus der kopernikanischen Wende und der daraus von Kant entwickelten Erkenntnislehre ergeben. – Wir wollen uns daher zunächst der Ding-an-sich-Problematik als einer wesentlichen Seite der Kantschen Vernunftkritik zuwenden.

\* \* \*

Bekanntlich trennt Kant das Ding an sich als unerkennbare, intelligible Welt von der erkennbaren (da von uns erst subjektiv umgeformten) Welt der Erscheinungen. Die Dinge an sich sind für Kant nur „noumena“, gedachte Wesenheiten, nicht aber von uns in irgendeiner Beziehung bestimmt gedachte Dinge. Der Begriff des „noumenon“ ist charakterisiert als Grenzbegriff, als bloß negative Bestimmung, da damit die Grenzen unseres Erkenntnisvermögens abgesteckt [222] werden sollen. Im Unterschied jedoch zur neukantianischen Richtung hat Kant die objektive Existenz der Dinge an sich niemals angezweifelt. Er nennt es geradezu einen Skandal der Philosophie, diese Existenz bisher nicht beweiskräftig genug nachgewiesen zu haben, so daß ein extremer Idealismus wie der Berkeleys noch Anklang finden könne. Kant argumentiert folgendermaßen: Es muß etwas Beharrliches existieren, durch dessen Einwirkungen auf unsere Sinne der Wechsel in den Erscheinungen hervorgerufen wird. „Dieses Beharrliche aber“, schreibt er, „kann nicht eine Anschauung in mir sein. Denn alle Bestimmungsgründe meines Daseins, die in mir angetroffen werden können, sind Vorstellungen und bedürfen, als solche, selbst ein von ihnen unterschiedenes Beharrliches, worauf in Beziehung der Wechsel derselben, mithin mein Dasein in der Zeit, darin sie wechseln, bestimmt werden könne.“<sup>9</sup>

Kant spürt selbst, daß dieser Beweis, da er ausschließlich von den subjektiven Erkenntnisbedingungen ausgeht, auf unsicheren Füßen steht. Er fährt deshalb fort: „Man wird gegen diesen Beweis vermutlich sagen: ich bin mir doch nur dessen, was in mir ist, d. i. meiner *Vorstellung* äußerer Dinge, unmittelbar bewußt; folglich bleibe es immer noch unausgemacht, ob etwas ihr Korrespondierendes außer mir sei, oder nicht. Allein ich bin mir *meines Daseins* in der *Zeit* (folglich auch der Bestimmbarkeit desselben in dieser) durch innere *Erfahrung* bewußt, und dieses ist mehr, als bloß mich meiner *Vorstellung* bewußt zu sein, doch aber *einerlei mit dem empirischen Bewußtsein meines Daseins*, welches nur durch Beziehungen auf etwas, was mit meiner Existenz verbunden, *außer mir ist*, bestimmbar ist. Dieses Bewußtsein meines Daseins in der *Zeit* ist also mit dem Bewußtsein eines Verhältnisses zu etwas außer mir identisch verbunden, und es ist also Erfahrung und nicht Erdichtung, Sinn und nicht Einbildungskraft, welches das Äußere mit meinem inneren Sinn unzertrennlich verknüpft; denn der äußere Sinn ist schon an sich Beziehung der Anschauung auf etwas Wirkliches außer mir.“<sup>10</sup>

Auf diese Weise leitet Kant die notwendige Anerkennung des Dinges an sich als außer uns existierend aus der Beschaffenheit des Erkenntnisvermögens ab. Die Tatsache, daß der Mensch äußere Erfahrung – d. h. hier äußeres Anschauungsvermögen im Kantschen Sinne – besitzt, soll als Beweis für die Existenz etwas Wirklichem außer uns dienen. In der Tat erlangt der Mensch Gewißheit über die Außenwelt durch sein Verhältnis zu dieser. Bei Kant allerdings bleibt diese Beziehung durch die rein kognitive Funktion der Erfahrung abstrakt-theoretisch, während in Wirklichkeit das praktische

<sup>8</sup> Vgl. u. a.: K. Marx/F. Engels: Die deutsche Ideologie. In: K. Marx/F. Engels: Werke. Bd. 3. Berlin 1958. S. 176 ff.; vgl. auch: F. Engels: Ludwig Feuerbach und der Ausgang der klassischen deutschen Philosophie. In: K. Marx/F. Engels: Werke. Bd. 21. Berlin 1962. S. 265 ff.

<sup>9</sup> I. Kant: Kritik der reinen Vernunft. S. 33.

<sup>10</sup> Ebenda: S. 33 f.

Verhältnis des Menschen zur Umwelt die Grundlage seiner Erkenntnisfähigkeit bildet, und andererseits untergräbt der Agnostizismus und der damit verbundene Apriorismus, der dem Erfahrungsbe-  
griff immer zugrunde liegt, den von Kant angeführten Beweis.<sup>11</sup> Kant wendet [223] sich zwar gegen  
die Descartessche Ableitung der äußeren Erfahrung aus der inneren (d. h. die Ableitung der Existenz  
äußerer Dinge aus der unbezweifelbaren Existenz des eigenen Ich) und auch gegen die Leibnizsche  
nach außen isolierte Monade, die das Bewußtsein von der Welt nur aus innerer Erfahrung schöpft,  
aber sein Begriff der äußeren Erfahrung, dessen wesentliche Bestimmungen sich aus den Verstandes-  
und Anschauungsformen a priori zusammensetzen, kann letzten Endes ebenfalls keine wirkliche  
Brücke zwischen dem Subjekt und der objektiven Realität schlagen. Es zeigt sich, daß Kant die Exi-  
stenz des Dinges an sich eigentlich nur behauptet, sie aber von seiner Position aus nicht beweisen  
kann, da er damit in Widerspruch zu der von ihm vertretenen spezifischen Form des Agnostizismus  
gerät, die eine notwendige Konsequenz seines Apriorismus ist.

Trotz dieser negativen Auswirkung des Agnostizismus auf Kants Erkenntnistheorie hat aber gerade  
diese Seite seiner Vernunftkritik auch ihre positiven Funktionen in den damaligen weltanschaulichen  
Auseinandersetzungen. Um das Kantsche Ding-an-sich-Problem allseitig beurteilen zu können, muß  
man die wesentlichen Motive bei dieser Beschränkung des Wissens genauer untersuchen.

Erstens war es unter den damaligen sozialen, politischen und geistigen Bedingungen in Deutschland  
Kants Bestreben, gegenüber dem geistigen Herrschaftsanspruch der Kirche ein Feld des exakten, von  
keinem Glauben beeinflussbaren Wissens abzugrenzen. Für Kant hat im Bereich des Erkennens der  
Glauben keinen Platz. Gegenstände des Denkens wie Gott, Unsterblichkeit der Seele usw. werden ins  
Gebiet des Transzendenten verwiesen. Selbst im Bereich der praktischen Vernunft, wo die Gottesidee  
scheinbar wiederersteht, hat sie bei Kant doch einen ganz anderen als den kirchlich-dogmatischen  
Inhalt: sie fungiert wesentlich als sittliches Prinzip. Eine Einschätzung der Art, Kant versöhne in  
kompromißloser Weise Glauben und Wissen und er wolle den Glauben vor dem Wissen retten,  
stimmt m. E. nicht mit der wirklichen Tendenz der Kantschen Religionskritik überein. Freilich gibt  
es bei Kant stark kompromißlose Züge, da er sich letztlich nicht zum Atheismus bekennt (dies  
wäre für ihn schon eine Aussage über Transzendentes!) und da er sich auch politisch keineswegs mit  
dem Mut der französischen Aufklärung engagiert. Beim aufmerksamen Studium der „Kritik der rei-  
nen Vernunft“ und anderer Werke Kants wird aber deutlich, daß er sich – oftmals auch mit großer  
polemischer Schärfe – durchweg gegen den religiösen Dogmatismus wendet. Das zeigt sich nicht nur  
in der berühmten Widerlegung der Gottesbeweise, sondern auch sehr überzeugend in der Ablehnung  
jedes Schöpfungsgedankens für den Bereich der Natur (wie es vor allem bei der Behandlung der  
Schemata des reinen Verstandes und in der Argumentation zu den Antithesen im Antinomienproblem  
zum Ausdruck kommt).<sup>12</sup>

[224] Im Gesamtsystem der philosophischen Auffassungen Kants hat das Ding-an-sich- Problem eine  
zweite, *zentrale* Funktion – und zwar dient es ihm als Mittel zu dem Versuch, das spezifische Wesen  
des Menschen zu bestimmen: Einerseits gehöre der Mensch als ein sensibles Wesen, als ein Natur-  
wesen, dem Bereich der Erscheinungen an. Sowohl in Erkennen als auch im praktischen Handeln ist  
er an seine sensible Natur gebunden und muß der Naturnotwendigkeit Rechnung tragen. Aber der  
Mensch ist auch – im Unterschied zum Tier – ein vernunftbegabtes Wesen, d. h. ein Wesen, welches

<sup>11</sup> An diesem Punkt setzt auch Hegels Kritik am Ding an sich als einem bloßen Gedankending, einer leeren Abstraktion  
an: Kant stelle die Gedanken derart zwischen uns und die Sachen als Mitte, „... daß diese Mitte uns von den Sachen  
vielmehr abschließt, statt uns mit denselben zusammenzuschließen.“ (G. W. F. Hegel: Wissenschaft der Logik. 1. Teil.  
Leipzig 1951. S. 15) Das Scheitern des Kantschen Beweises diene den Neukantianern denn auch dazu, das Ding an sich  
überhaupt fallenzulassen.

<sup>12</sup> In der Einschätzung der Stellung Kants zur Religion stimme ich mit der positiven Würdigung überein, die Herbert  
Lindner in seinem Buch „Der Entwicklungsgang des philosophischen Denkens“ gibt (vgl. S. 249-251). Gar nicht einver-  
standen kann ich mich mit der Wertung der Stellung Kants zur Religion durch Asmus erklären. Asmus sieht das Motiv  
des Übergangs Kants zum subjektiven Idealismus vorwiegend in dem Versuch, „... das Problem des Gottglaubens auf  
einen neuen Boden zu stellen, damit keinerlei wissenschaftliche und philosophische Kritik diese Überzeugung ins Wan-  
ken bringen könne und die Religion ein für allemal von Angriffen jeglicher Kritik bewahrt würde.“ (W. F. Asmus: Die  
Philosophie Kants. S. 36)

in der Lage ist, eine Handlung „von selbst“, nach eigenem Willen anzufangen. Er ist ein Subjekt, welches vermittels seiner Freiheit Zwecke setzen kann. Insofern muß der Mensch als „Ding an sich selbst“ und damit als zur intelligiblen Welt gehörend betrachtet werden. Diese letztere Bestimmung des Menschen als ein freies, vernünftiges Subjekt macht sein eigentliches Wesen aus. Hier ist er auch im Bereich der reinen praktischen Vernunft, der Moralprinzipien, angesiedelt. Kant meinte, auf diese Weise das Dilemma der bisherigen Bestimmungen des Verhältnisses von Freiheit und Notwendigkeit überwunden und somit die Würde und die ethische Verpflichtung des Menschseins gerettet und begründet zu haben. Der Mensch dürfe niemals als Mittel, sondern stets nur als Zweck behandelt werden; er müsse sein eigener moralischer Gesetzgeber sein, wobei seine Maximen mit denen der anderen Menschen im Einklang stehen sollen. Dazu sei der Mensch in der Lage, wenn er sich letzten Endes bei der Bestimmung seines Willens ausschließlich von seiner Vernunft leiten lasse. Kant hat diese Gedanken, die wir hier nicht weiter analysieren können, nicht nur in der abstrakten Fassung der „Kritik der praktischen Vernunft“, sondern auch in seinen progressiven Werken zu gesellschaftlichen Fragen (vor allem in seiner Schrift „Zum ewigen Frieden“) weiter ausgeführt und damit ein Idealbild menschlichen Zusammenlebens entworfen, in dem sich die Illusionen der progressivsten Kräfte des Bürgertums seiner Zeit über das mit ihrer Bewegung zu erreichende Ziel niedergeschlagen haben.

Das Ding-an-sich-Problem hat noch eine dritte positive Seite, die für die erkenntnistheoretischen Untersuchungen bis in die Gegenwart hinein Bedeutung erlangt hat, ja deren Bedeutung erst auf dem Boden der dialektisch-materialistischen Erkenntnistheorie voll erfaßt werden kann: Kants Anliegen war es, mit der Ausklammerung des Dinges an sich aus der positiven philosophischen Erörterung das Augenmerk auf die differenzierte Analyse der subjektiven Bedingungen unseres Erkenntnisvermögens zu lenken. Er rückt bewußt das Subjekt in den Mittelpunkt der philosophischen Betrachtung, allerdings mit der Verabsolutierung, daß dabei das Objekt nur noch unter dem Blickwinkel eines Produktes des Subjektes gefaßt wird (mit Ausnahme einer einzigen Bestimmung: es ist Ursache des Affizierens der Sinne). Das Objekt ist für Kant die vom erkennenden Subjekt in den Gegenstand hineingelegte Bestimmung. Auf diese Weise wird das subjektive Prisma betont, mit dessen Hilfe der Mensch die Welt erkennt. Das damit verbundene Übergehen Kants auf eine subjektiv-idealistische weltanschauliche Position ist jedoch (wie bereits oben erwähnt) nicht durch eine schlechthin ablehnende Haltung gegenüber dem Materialismus motiviert. Gewiß handelt es sich u. a. auch um eine Reaktion (im Sinne des Reagierens) auf die materialistischen Systeme: Kant setzt seine Problemstellung nämlich genau dort an, wo die damalige materialistische Widerspiegelungstheorie einseitig und mechanisch wird. Es geht ihm um die Untersuchung der Gesetze des Erkennens, die nicht [225] einfache Abbilder der objektiven Gesetze der Natur sind, sondern ihre Spezifik haben. Von der vormarxistischen Abbildtheorie jedoch wurde gerade diese Eigengesetzlichkeit, das aktive, konstruktive Element in der menschlichen Erkenntnisfähigkeit, ungenügend herausgearbeitet. Freilich geht Kant dabei den extremen Schritt der Ablehnung der Abbildungstheorie überhaupt. Dies führt zu einer falschen philosophischen Grundhaltung und verursacht letzten Endes auch die Unfruchtbarkeit der Kantschen Lösungsversuche. Bedeutet aber diese Ablehnung der Abbildtheorie, daß Kant für die Vorbereitung der dialektisch-materialistischen Abbildauffassung nichts geleistet habe? Keineswegs! Seine Fragestellungen nach der „Spontaneität“ unseres Verstandes und nach den konstruktiven Elementen im Erkenntnisvermögen gewinnen für eine wissenschaftliche materialistische Erkenntnistheorie Bedeutung und sind als Bestandteile unseres philosophischen Erbes zu betrachten.

Zur negativen Seite der Ding-an-sich-Problematik bei Kant ist in der marxistischen Literatur schon oft ausführlich geschrieben worden. Bereits Engels hat in seiner Schrift „Ludwig Feuerbach und der Ausgang der klassischen deutschen Philosophie“ bekanntlich auf die Rolle der Praxis bei der Widerlegung dieser und aller anderen Spielarten des Agnostizismus hingewiesen. Auch in neueren Arbeiten marxistischer Autoren wird der Kantsche Agnostizismus immer wieder mit Recht einer scharfen Kritik unterworfen. Wenn aber, wie es häufig geschieht<sup>13</sup>, dieser negative Zug der Kantschen Auffassung vom Ding an sich als der wesentliche hervorgehoben und zum Grundzug der Gesamteinschätzung

<sup>13</sup> Vgl. z. B.: Geschichte der Philosophie. Bd. II. Berlin 1960. S. 33. Hier werden bei der Ding-an-sich-Problematik nur das Schwanken zwischen Materialismus und Idealismus und der Agnostizismus herausgearbeitet.

der Kantschen Erkenntnistheorie gemacht wird, wird der positive Gehalt der „Kritik der reinen Vernunft“ unterschätzt. Selbst wenn in diesem Zusammenhang als positiv gegenüber dem extremen subjektiven Idealismus Berkeleys oder der neukantianischen Verfälschung herausgestellt wird, daß Kant wenigstens noch an der Existenz einer Außenwelt (als unbestimmte Ursache des Affizierens der Sinne) festhielt, so betrifft dieses Positive doch nur einen Punkt, in dem jeder konsequente Materialist Kant weit überlegen war: Es zeigt sich hier lediglich der eklektische Charakter seiner Erkenntnistheorie, den Lenin treffend als ein Schwanken zwischen Materialismus und Idealismus, als Kompromiß zwischen den philosophischen Fronten kennzeichnete. Die unter dem Gesichtspunkt der heutigen erkenntnistheoretischen Diskussionen fruchtbaren Ansätze der Kantschen Erkenntnistheorie bleiben damit jedoch noch unerwähnt, denn der theoretische Wert der Vernunftkritik Kants liegt nicht auf dieser Ebene der philosophischen Verallgemeinerung, wie sie durch die Grundfrage der Philosophie erreicht wird – sowohl auf die Frage nach dem Primat als auch auf die Frage nach der Erkennbarkeit der Welt gibt Kant eine falsche Antwort. Aber erstens übte diese Antwort im System der erkenntnistheoretischen Auffassungen Kants – wie oben dargestellt wurde – auch historisch positive Funktionen aus, und zweitens wird der Gehalt der Erkenntnistheorie dadurch nicht erschöpft.

Lenin hat in seinem Werk „Materialismus und Empirio-kritizismus“ das Ding-an-sich-Problem Kants vor allem unter zwei Gesichtspunkten beurteilt: Einmal ging es ihm darum, ein immerhin auch materialistisch interpretierbares Element der [226] Kantschen Philosophie positiv von den Versionen der neukantianischen Apologie abzuheben; und zum anderen kennzeichnet Lenin die Inkonsequenz Kants in dieser Frage als eine wesentliche Prämisse für die neukantianische Ablehnung des Dinges an sich. Lenin hat damit einen Grundzug der Kantschen Vernunftkritik scharf herausgearbeitet; es lag jedoch nicht in seiner Absicht, hiermit eine differenzierte Analyse aller Aspekte der Kantschen Erkenntnistheorie zu geben. Für eine solche Analyse ist es unerlässlich, das Ding-an-sich-Problem in seinem inneren Zusammenhang mit anderen Prinzipien der Kantschen Erkenntnistheorie zu untersuchen, vor allem im Zusammenhang mit dem ihm verbundenen Problem des Apriorismus. Es soll deshalb im folgenden die Spezifik des Apriori bei Kant und die Funktion dieses Bestandteiles der Vernunftkritik für die differenzierte Untersuchung des Erkennens herausgearbeitet werden.

\* \* \*

Kants Apriori hat im Unterschied zu den Platonschen Ideen und auch zu den „eingeborenen Ideen“ des vorkantianischen Rationalismus eine eigentümliche Prägung und Funktion. Es ist vor allem in dreifacher Hinsicht bestimmt und damit zugleich eingeschränkt: Erstens bezieht sich Kants Begriff des „a priori“ nicht auf Erkenntnisinhalte, Kant versteht darunter vielmehr bloße *Form* des Erkennens, wobei jedoch zu beachten ist, daß er damit nicht die logische Struktur meint, wie sie die formale Logik untersucht. Er kennzeichnet damit das Vermögen des Verstandes, nach Regeln gesetzmäßige Verbindungen zur Systematisierung der mannigfaltigen Erscheinungswelt zu konstruieren. Jede Behauptung, es gebe angeborene Erkenntnisinhalte (inhaltlich bestimmte Ideen, die einen konstitutiven, nicht nur regulativen Charakter tragen), lehnt Kant als eine Flucht ins Transzendente und als ein Vernünfteln über Unerkennbares ab. Hier setzt auch seine Kritik an Platon ein, da dieser die Ideen gleichsam hypostasiiert, anstatt in ihnen bloße Denkregeln zu sehen. Es muß freilich hier hinzugefügt werden, daß Kant bei der Explikation seines Formbegriffes – z. B. anhand der Analogien der Erfahrung – selbst einer Illusion über den Charakter der von ihm formulierten Verstandesgrundsätze unterliegt. Die von ihm als bloß formelle Regeln gefaßten Grundsätze – z. B. das Gesetz der Kausalität – sind in Wirklichkeit natürlich inhaltliche Bestimmungen und keine bloßen Formcharakteristika. Das führt zu Widersprüchen, auf die noch einzugehen ist. Zweitens wird das Apriori aufgefaßt als eine *Funktion* des Urteils- bzw. Anschauungsvermögens, als Vorgang, Akt, „Prozeß“ des Denkens (wenn auch auf den isoliert gefaßten Erkenntnisakt reduziert, ohne historische Sicht).

Drittens schließlich ergibt sich daraus, daß das Apriori den Gegenstand, auf den es bezogen ist, nicht selbst enthalten kann. Die Gegenstände des Erkennens sind uns nur a posteriori vermittelt. Um das Denkvermögen in Aktion zu setzen und um sinnvolle, d. h. wirkliche Gegenstände betreffende Aussagen zu erlangen, speziell aber, um über das Dasein (die Existenz) eines Dinges urteilen zu können, bedarf es der Erfahrung, d. h. vor allem des Elementes der empirischen Anschauung in ihr. Damit

wendet sich Kant gegen die Auffassung vom Zusammenfallen des Seinsgrundes mit dem Erkenntnisgrund, wie sie in der Leibniz-Wolffschen Philosophie vertreten wird.

[227] Diese Beschränkung des Apriori gewinnt für die gesamte Erkenntnistheorie Kants entscheidende Bedeutung. Sie ist die methodologische Grundlage zu dem Versuch, Elemente des Rationalismus einerseits mit Elementen des Empirismus andererseits zu vereinen. In beiden Richtungen stand – im Zusammenhang mit der Frage nach den verschiedenen Wissensebenen – das Problem des Verhältnisses zwischen dem Rationalen und dem Sinnlichen im Vordergrund der Überlegungen.<sup>14</sup> Für alle vorkantschen Bemühungen, beide Elemente des Erkenntnisprozesses in ihrer organischen Verbindung zu reflektieren, war charakteristisch, daß Sinnlichkeit und Verstand im wesentlichen als zwei *Stufen* der Erkenntnis gefaßt und in ihrer wechselseitigen Durchdringung ungenügend dargestellt wurden. Außerdem wurden entweder der Verstand oder die Sinnlichkeit in ihrer Funktion im Erkenntnisakt unterschätzt. Auch Kant konnte dieses Problem nicht lösen, aber bei ihm finden wir eine neue, interessante Darstellung dieses Verhältnisses: Zwar sind für ihn Sinnlichkeit und Verstand zwei unterschiedliche Erkenntnisquellen – aber keine kann für sich wirkliche Erkenntnis geben. Der Verstand kann für sich genommen nur denken, nicht erkennen; die Sinnlichkeit ist für sich genommen bloßes Anschauungsvermögen. Erkenntnis jedoch im wahren Sinne des Wortes, nämlich Erkenntnis über Gegenstände, ergibt sich für Kant immer aus der Synthese von Verstand und Sinnlichkeit. „Gedanken ohne Inhalt sind leer, Anschauungen ohne Begriffe sind blind.“<sup>15</sup>

Beide Erkenntnisquellen verhalten sich also zueinander nicht wie höhere und niedere Stufe der Erkenntnis, sondern wie zwei unterschiedliche Vermögen des Subjektes, die beide ihre spezifische Funktion im einheitlichen Erkenntnisakt haben und diese nur im Zusammenwirken ausüben können. Daraus ist auch erklärlich, weshalb sich Kant wiederholt gegen die Auffassung wendet, daß Sinnesempfindung „dunkle Erkenntnis“ sei.

An diesen Gedanken Kants zum Verhältnis von Sinnlichem und Rationalem können wir in der heutigen Diskussion zu diesem Problem anknüpfen. So wird im neuen Lehrbuch der marxistischen Philosophie zu Recht die bisher in vielen marxistischen Darstellungen übliche Stufung des Erkenntnisprozesses abgelehnt und das Augenmerk auf das dialektische Wechselverhältnis zwischen Sinnlichem und Rationalem in jedem Erkenntnisakt gelenkt.<sup>16</sup>

Die Kantsche Auffassung dieses Problems hat jedoch einen entscheidenden Grundmangel, der die gesamte Vernunftkritik bestimmt. Sie ist gänzlich ahistorisch und schließt daher das Problem der Entwicklung unseres Erkenntnisvermögens und damit der Genesis des Rationalen aus dem Sinnlichen aus. Allein schon die Fragestellung nach den Wurzeln beider „Erkenntnisquellen“ hält Kant für sinnlos, da damit der transzendente Bereich berührt werde. Man könne nur vermuten, daß beide dem gleichen Stamme erwachsen. Eine für uns erkennbare Ver-[228]einigung und Wechselwirkung erfolge erst im Erkennen selbst. Ebenso hat das Erkennen keinerlei Rückwirkung auf die Entwicklung des Erkenntnisvermögens; es bewirkt höchstens seine individuelle Entfaltung. Diese von Kant schon im Ursprung errichtete Kluft zwischen Sinnlichkeit und Verstand ist letztlich die Ursache dafür, daß die angestrebte Vereinigung rationalistischer und empiristischer Einsichten nur auf eklektische Weise vollzogen wird.

\* \* \*

Sowohl die Vorzüge als auch das letztliche Scheitern des Kantschen Versuches einer Synthese zwischen Empirismus und Rationalismus zeigen sich in konzentrierter Form, wenn wir nun einige Aspekte des zentralen Begriffes der Kantschen Erkenntnistheorie analysieren: des Begriffes der

---

<sup>14</sup> Die Frage nach den Wissensebenen (Theorie-Empirie) wird jedoch von der Frage nach dem Verhältnis des Rationalen zum Sinnlichen nicht klar unterschieden, oftmals sogar unter der Hand mit ihr identifiziert. Eine vorläufige Fassung des ersten Problems findet sich in der Gegenüberstellung von „reiner“ Verstandestätigkeit und (sinnlicher) Erfahrung. Daß auch Kant trotz einiger darüber hinausgehender Ansätze in diese absolute Gegenüberstellung zurückfällt, wird im folgenden noch nachgewiesen.

<sup>15</sup> I. Kant: Kritik der reinen Vernunft. S. 95.

<sup>16</sup> Marxistische Philosophie. Lehrbuch. S. 581-583.

Erfahrung. In diesem Begriff kulminiert gleichsam Kants Versuch, Rationales und empirische Anschauung miteinander zu verbinden. Allein schon diese Aufgabe und die Art und Weise, wie Kant sie sich stellt, mußte ihn notwendig über die bisherige Fassung des Erfahrungsbegriffes hinausführen. In der Tat hat Kant in seiner Auffassung von der Erfahrung als empirischer Erkenntnis, die rationale und empirische Elemente auf eine kompliziertere Weise, als es bisher dargestellt wurde, vereint, Wesentliches zu einer genaueren Bestimmung der Erfahrung im Erkenntnisprozeß gesagt. Bereits lange vor Kant steht das Problem des Erfahrungswissens, seiner Bedeutung und seiner Grenzen für die menschliche Erkenntnis mit im Zentrum der philosophischen Auseinandersetzung. Francis Bacon fundierte bekanntlich seine materialistische Erkenntnistheorie mit seiner Lehre von der entscheidenden Rolle der Erfahrung (in die er vor allem das Experiment einbezieht) für die Erkenntnis, und auch in den idealistischen und rationalistischen Systemen wird das Erfahrungswissen hinsichtlich seiner erkenntnistheoretischen Bedeutung untersucht. Diesen Auffassungen ist jedoch eigen, daß Erfahrung wesentlich mit Sinneswahrnehmung identifiziert und als eine primitive Stufe der Erkenntnis über Gegenstände betrachtet wird. Damit wird in den Erfahrungsbegriff zunächst ein Inhalt im Sinne eines ersten passiven Abbildens des Objektes, vermittelt durch die Sinnesorgane, hineingelegt. Bei den Materialisten bildet diese naive Abbildauffassung das tragende Element der Erkenntnistheorie überhaupt. Die Anerkennung der objektiven Existenz der materiellen Gegenstände und der prinzipiellen Erkennbarkeit dieser objektiven Realität ist ihre Grundüberzeugung, und hier liegt auch die Stärke des vormarxistischen Materialismus gegenüber allen idealistischen Systemen. Aber auch die Schöpfer der großen idealistisch-rationalistischen Systeme bauten – in bestimmten Grenzen zumindest – in ihre Erkenntnistheorie eine vereinfachte Konzeption von Erfahrungswissen auf der Basis der Sinnesempfindung ein, wenn auch mit einer dem Rationalen untergeordneten Stellung. So unterscheidet z. B. Leibniz zwischen notwendigem und zufälligem Wissen, wobei beide Wissensarten eine relativ selbständige Erkenntnisstufe darstellen. Das notwendige Wissen ist Vernunftkenntnis; seine tragenden Elemente sind die eingeborenen Ideen. Das zufällige Wissen dagegen ist Tatsachenerkenntnis und wird aus Erfahrung geschöpft. Wenn auch zwischen beiden Erkenntnisarten eine Vermittlung versucht wird, so bleiben sie doch als zwei relativ selbständige Stufen eigenständige Wissensarten, wobei das Erfahren wesentlich als ein passiver Vorgang aufgefaßt wird.

[229] Es gab freilich schon vor Kant Ansätze, den Anteil der subjektiven Bedingungen sowohl hinsichtlich des rationalen, aktiven Elementes als auch hinsichtlich der Rolle der Sinnesorgane zu bestimmen. Bei Bacon ist das Experiment die vom Verstande geregelte Erfahrung, die allein Wert für die Aufstellung von Prinzipien habe. Dennoch hat Bacon die Tragweite der theoretischen Voraussetzungen der Erfahrung (z. B. die Bedeutung der Hypothese für die experimentelle Erfahrung) nicht erfaßt. Bei den Rationalisten wird das Rationale als ein aktives logisches Verarbeiten verstanden. Dieses Rationale (die Idee, das Denken usw.) tritt aber erst als ein zusätzliches Element zur Erfahrung hinzu und ist für diese selbst kein wesenseigener Bestandteil bzw. reduziert sich auf einfache logische Verknüpfung des Sinnesmaterials. Hinsichtlich der aktiven Funktion der Sinnesorgane greift Locke in seiner Lehre von den sekundären Qualitäten einen interessanten Gedanken auf, der schon in der Antike (bei Demokrit z. B.) und in der frühbürgerlichen Philosophie, z. B. bei Descartes, eine Rolle spielt. Locke versucht, die aktive umformende Funktion der Sinnesorgane zu charakterisieren, indem er in den sekundären Qualitäten (z. B. der Farbe) das bereits subjektiv verarbeitete Ergebnis der Eindrücke der primären Qualität (d. h. der Eigenschaften der objektiven Dinge) sieht. In der Lockeschen Fassung enthält dieser Gedanke gegenüber den bisherigen üblichen Auffassungen von der bloß passiv abbildenden Funktion der Sinnesorgane oder von der Reduzierung ihres Einflusses auf bloße Sinnes-täuschung einen gewissen Fortschritt. Allerdings wird dieser Ansatz schon bei Berkeley in subjektiv-idealistischen Sensualismus umgedeutet.

Kant greift nun in seiner Auffassung von der Erfahrung einige dieser positiven Ansätze auf und bietet zugleich eine Reihe neuer Fragestellungen und Lösungsversuche. Für ihn ist Erfahrungserkenntnis, wie gesagt, empirische Erkenntnis. „Alle Erkenntnis geht von der Erfahrung aus“, verkündet Kant gleich den englischen Materialisten – und meint dennoch nicht dasselbe. Für ihn ist Erfahrung nicht die Quelle der Kategorien und Verstandesgrundsätze, diese sind a priori; sie ist vielmehr nur die

Gelegenheitsursache zur Entfaltung der Erkenntnisfähigkeit. Trotz dieser wesentlichen und fehlerhaften Beschränkung der Funktion der Erfahrung ist sie aber andererseits durch einige neue Züge ausgeprägt: Erfahrung ist für Kant nämlich eine besondere, komplizierte Synthese zwischen Verstandesverbindung und empirischer Anschauung. Sie enthält das Rationale als das bestimmende Element. In den „Prolegomena“ fordert Kant den Leser auf, mit der alten Denkgewohnheit zu brechen, wonach Erfahrung bloß empirische Zusammensetzung der Wahrnehmungen sei. Man müsse daran denken, „... daß sie viel weiter geht, als diese reichen, nämlich empirischen Urteilen Allgemeingültigkeit gibt und dazu einer reinen Verstandeseinheit bedarf, die a priori vorhergeht“<sup>17</sup>.

Auf diesen Unterschied der Erfahrung von einem bloßen Aggregat von Wahrnehmungen müsse man wohl acht haben. Das Rationale im Erfahrungsurteil ist nach Kant nicht einfache Verknüpfung der empirischen Anschauung – soweit wird das Rationale ja bereits in das vorkantsche Erfahrungsurteil einbezogen –, es komme vielmehr noch etwas hinzu, was das empirische Urteil notwendig und allgemeingültig mache. Das Erfahrungsurteil ist bei Kant kein bloß subjektives [230] Urteil, es hat vielmehr „objektive Gültigkeit“. Diese objektive Gültigkeit aber ergibt sich nach Kant aus der allen Menschen eigenen Einheit des Bewußtseins, d. h. der allen eigenen Funktionen und inneren Struktur des Verstandes.

Es ist hier nicht der Ort, die einzelnen Schichten des Verstandesapriori darzustellen, die Kant dabei unterscheidet; sie sollen nur kurz genannt werden: Im wesentlichen unterscheidet Kant zwischen der transzendentalen Apperzeption (= das reine Selbstbewußtsein, die Einheit des Rationalen), dem System der reinen Begriffe a priori (das Kategoriennetz) und schließlich den Grundsätzen des reinen Verstandes und den Schemata, die sich aus der Kategorientafel ergeben und die die Verbindung zwischen Denken und Anschauung herstellen. Letztere sind schon selbst eine Verbindung von Rationalem und reiner Anschauung als einem sinnlichen Vermögen a priori. Es gibt also nach Kant eine ganze Hierarchie rationaler Bedingungen, die der Erfahrung vorausgesetzt ist und diese erst ermöglicht. Diese Bedingungen sind gekennzeichnet durch ihren in sich geschlossenen, systematischen Charakter. So ist für Kant also Erfahrung niemals voraussetzungslos, sondern stets auf ein System, auf ein Bewußtseinsschema bezogen, welches a priori vorausgeht und wodurch das empirische Material erst systematisiert und geformt wird. Da die Verstandesprinzipien nun für alle Menschen die gleichen sind, ergibt sich dadurch die Übereinstimmung des objektiven Gehaltes unserer Erfahrungserkenntnis. Wenn Kant der Erfahrung auch keine apodiktische Gewißheit und strenge Notwendigkeit zugesteht (das trifft nur auf Sätze a priori zu), so enthält sie doch eine komparative (relative) Allgemeingültigkeit und vermittelt somit wahre Erkenntnis der Erscheinungswelt. Sie wird damit über die bloß subjektive individuelle Erfahrung sowie über die Erfahrung des „gemeinen Menschenverstandes“ (die unkritisch und subjektiv ist) hinausgehoben und erhält gültige Bedeutung für eine wissenschaftliche Erkenntnis.

Kant beschreibt diese aktive Verarbeitung des Materials zwecks Verallgemeinerung der Ergebnisse mit dem Begriff der produktiven Einbildungskraft. Auf dieser schöpferischen Potenz des Subjekts beruhe die Erfahrung ganz wesentlich. Kant unterscheidet dabei die produktive Einbildungskraft ausdrücklich von der nur reproduktiven, wie sie durch Vergesellschaftung immer wiederkehrender Sinneswahrnehmungen im Gedächtnis erfolgt. Die produktive Einbildungskraft geht darüber hinaus: Sie ist die Fähigkeit, die Verstandesverbindungen a priori auf die Anschauung schöpferisch anzuwenden. Vermittels dieser Einbildungskraft erfolgt erst die Synthese der Sinneswahrnehmungen nach Regeln des Verstandes; die Sinne selbst können diese Synthese nicht liefern: „Daß die Einbildungskraft ein notwendiges Ingrediens der Wahrnehmungen selbst sei, daran hat wohl noch kein Psychologe gedacht. Das kommt daher, weil man dies Vermögen teils nur auf Reproduktion einschränkte, teils weil man glaubte, die Sinne lieferten uns nicht allein Eindrücke, sondern setzten solche auch sogar zusammen und brächten Bilder der Gegenstände zuwege, wozu ohne Zweifel außer der Empfänglichkeit der Eindrücke noch etwas mehr, nämlich eine Funktion der Synthese derselben erfordert wird.“<sup>18</sup>

<sup>17</sup> I. Kant: Prolegomena zu einer jeden künftigen Metaphysik, die als Wissenschaft wird auftreten können. Hrsg. von K. Schulz. Leipzig o. J. S. 91.

<sup>18</sup> I. Kant: Kritik der reinen Vernunft. Ausgabe A. S. 176.

Beide Arten der Einbildungskraft sind nach Kant Fähigkeiten a priori. Während aber die bloß reproduktive Einbildungskraft zur Sinnlichkeit gehört („eine blinde, unentbehrliche Funktion der Seele“), ist die produktive Einbildungskraft das Vermögen des Verstandes, zu synthetisieren. Die reproduktive Einbildungskraft beruht somit auf dem Element der empirischen Anschauung in der Erfahrung und reproduziert den Gegenstand bloß, während die produktive Einbildungskraft Vorstellungen über Gegenstände ohne vorherige Anschauung herstellen kann. Sie ist die Quelle der Phantasie der Menschen, muß sich aber, so betont Kant, in der Verbindung mit der empirischen Anschauung – als deren Voraussetzung a priori – bewähren, soll wirkliche Erkenntnis erfolgen und keine Phantasterei betrieben werden. Ihre eigentliche Funktion übt sie gerade in der Verbindung von Verstand und Sinnlichkeit aus, d. h., wie Kant sagt, in der figürlichen Synthese. Auf ihr beruht letztlich alle Erfahrungserkenntnis als eine Verbindung von Begriff und Anschauung.

Kant unterscheidet zwischen verschiedenen Synthesarten, die den Grad der Einheit des Bewußtseins in dem jeweiligen Erkenntnisakt anzeigen sollen. Diese Abstufung der Synthesarten steht hier bei Kant an Stelle des Lockeschen Abstraktionsschemas. So negativ es einerseits ist, daß Kant den Ursprung der Kategorien nicht aus Abstraktion erklärt wissen will, so positiv ist doch sein Versuch, das Synthetische im Bewußtsein von einer anderen Seite her als durch eine vereinfachte Vorstellung vom Abstraktionsverfahren vermittelt Induktion zu erfassen. Damit berührt er ohne Zweifel eine wesentliche Seite in der erkenntnismäßigen Verarbeitung des Erfahrungsmaterials. Der Abstraktionsprozeß, der die Herausarbeitung allgemeiner Begriffe und Gesetze zum Ziel hat, ist in der Tat kein einfaches Weglassen einzelner und besonderer bzw. ein Herausstellen der allgemeinen, wesentlichen Merkmale. Er weist vielmehr eine weit kompliziertere Struktur auf. Die Synthese ist in den meisten Fällen keine bloße Zusammenfassung von Eigenschaften und Beziehungen, sie wird in ihrer Richtung durch verschiedene Faktoren vorausbestimmt. So erfolgt jede Abstraktion mit einer bestimmten Intention, sie enthält eine Abstraktionsrichtung, die sich z. B. aus einer bestimmten Theorie oder Hypothese ergeben kann, in die das Resultat eingeordnet werden soll. In diesem Sinne wird das Allgemeine oder Wesentliche vom Subjekt mitbestimmt. So wirkt auch vor allem das praktische Interesse des Menschen auf den Erkenntnisprozeß ein. Diese Unterordnung der neuen Ergebnisse des Erkenntnisvorganges unter ein bestimmtes vorausgesetztes „Bewußtseinsschema“ hat Kant sehr richtig gesehen, sein entscheidender Fehler jedoch war es, dieses Schema als a priori aufzufassen und damit die Erkenntnismöglichkeiten des Menschen auf wenige Grundbestimmungen zu reduzieren, wie es sich u. a. in den Mängeln der Kategorientafel ausdrückt.

Aber noch ein weiteres erkenntnistheoretisches Problem hat Kant hierbei bewegt: Wie ist es möglich, wesentliche, gesetzmäßige Zusammenhänge, wie z. B. die Kausalitätsbeziehung, aufzudecken, obwohl sie uns nicht einfach in der Anschauung gegeben sind? Es gibt ja tatsächlich Formen des Allgemeinen, die nicht schon in der Weise empirisch erschließbar sind, wie es bei bereits empirisch wahrnehmbaren Eigenschaften der Fall ist, die allen Objekten einer Klasse zukommen. Die Herausarbeitung solcher gesetzmäßiger Beziehungen ist zwar ebenfalls durch die Erfahrung – und zwar über die gesellschaftliche Praxis – vermittelt, muß aber in weit höherem Maße theoretisch erarbeitet werden und stellt eine höhere Form der Abstraktion dar.

Eines der wesentlichsten Ergebnisse, zu dem Kants Erweiterung des Erfahrungsbegriffes durch das Element der Synthese geführt hat, besteht also in dem Versuch nachzuweisen, daß die Erfahrungserkenntnis immer unter Voraussetzungen erfolgt. Dieser positive Zug des Apriorismus wird deshalb auch in einigen neueren marxistischen Arbeiten zur Erkenntnistheorie mit dem Begriff des „relativen“ oder auch „relativen funktionalen Apriori“ umschrieben. Für Kant ist das Verhältnis a priori – a posteriori (wie wir bereits erwähnten) wesentlich identisch mit der Form-Inhalt-Beziehung im Erkenntnisvorgang, wobei allerdings seine Formbestimmungen in Wirklichkeit die Widerspiegelung von inhaltlichen Bestimmungen sind (so z. B. bestimmter Naturgesetze). In der heutigen Diskussion wird vom „relativen Apriori“ in beiderlei Beziehung gesprochen – sowohl die Form oder Struktur (Funktionsweise) der subjektiven Erkenntnisbedingungen betreffend als auch bestimmte vorausgesetzte inhaltliche Aussagen oder Aussagensysteme. So wird z. B. im neuen „Lehrbuch der marxistischen Philosophie“ hervorgehoben, daß das sog. relative funktionale Apriori (d. h. die Verarbeitung

des Erkenntnismaterials gemäß den spezifischen Gesetzen der Funktionsweise unseres Erkenntnisapparates) der aktuellen Erfahrung zwar vorausgeht, aber zugleich nur als Produkt der gesamten gesellschaftlichen Entwicklung und damit der gesellschaftlichen Erfahrung verstanden werden kann.<sup>19</sup> Kants entscheidender Mangel ist es, entsprechend seinen ahistorischen Grundvoraussetzungen den Prozeß der gesellschaftlichen Erfahrung nicht begriffen und eigentlich nur die aktuelle Erfahrung reflektiert zu haben. Hier liegt auch ein Grund dafür, weshalb er die Bedeutung der physiologischen und psychologischen Wissenschaften für die Fundierung erkenntnistheoretischer Aussagen gering schätzte. (Allerdings waren diese Wissenschaften noch unentwickelt.)

So richtig einerseits Kants Abgrenzung der Erkenntnistheorie vom Gegenstand solcher einzelwissenschaftlicher Disziplinen ist, so drückt sich doch letztlich auch in dieser Frage der Mangel seines Apriorismus und Agnostizismus aus, indem die natürlichen Grundlagen unserer Erkenntnis selbst nur zur Erscheinungswelt gezählt und damit die eigentlichen Wurzeln der Erkenntnisfähigkeit als nicht weiter aufklärbar bezeichnet werden.

Es muß überhaupt hierbei angemerkt werden, daß Kant mit seinem Apriorismus und dem damit verknüpften Erfahrungsbegriff damals noch keineswegs all die heute mit dem „relativen Apriori“ beschriebenen Tatbestände auch nur im Ansatz in ihrer Vielfalt sehen konnte. Die von ihm aufgeworfene Problematik ist noch weitgehend abstrakt und undifferenziert auf die Frage gerichtet, wie der Mensch zu gültigen Wahrheiten gelangen könne, da doch die Erscheinungen einem ständigen Wechsel unterliegen. Es geht ihm, wie auch anderen rationalistischen Philosophen, also eigentlich darum, das Allgemeine, Gültige, allen Individuen Gleiche in der menschlichen Vernunft aufzudecken. Das heißt, es handelt sich letztlich auch um das Problem des gesellschaftlichen Charakters der menschlichen Erkenntnisbedingungen und -resultate, allerdings wird es noch keineswegs als solches begriffen. Unsere heutigen Überlegungen gehen daher in prinzipieller Weise über die Kantschen Gedankengänge hinaus. So spricht hinsichtlich inhaltlicher Voraussetzungen im Erkenntnisprozeß Georg Klaus in dreifacher Beziehung von einem relativen Apriori: Erstens können bereits gewonnene Erkenntnisse zur Voraussetzung neuer Erkenntnisbemühungen werden; zweitens kann im Gesamtsystem der Wissenschaften jede Wissenschaft gegenüber einer anderen zum. relativen Apriori werden; drittens wird der Erkenntnisvorgang auch durch eine vorausgesetzte ideologische Ausrichtung des Subjekts bestimmt.<sup>20</sup>

[233] Diese Aufzählung könnte u. a. noch ergänzt werden durch Probleme der Hypothesebildung und prognostischen Voraussetzungen. Die Beachtung all dieser Aspekte ist unter den gegenwärtigen Bedingungen der Wissenschaftsentwicklung deshalb so notwendig, weil die Tendenz zu zunehmender Differenzierung und die damit verbundene starke Verschmelzung der Wissenschaften ein neues Durchdenken des Theorie-Empire-Verhältnisses auf verschiedenen Ebenen erfordert. Die Bedeutung inhaltlicher und methodologischer Voraussetzungen für den Erkenntnisprozeß nimmt mit der Entwicklung des Systems der Wissenschaften ständig zu. Das findet seinen Ausdruck vor allem in der Frage nach der Tragfähigkeit erkenntnistheoretischer – und darüber hinausgehend philosophisch-weltanschaulicher – Grundlagen der wissenschaftlichen Arbeit. Aber erst die Einordnung des Erkenntnisprozesses in den Prozeß des praktischen Verhältnisses der Menschen zur Umwelt (vor allem zur gesellschaftlichen, vom Menschen selbst geformten Umwelt) ermöglicht die differenzierte Analyse aller hier genannten Aspekte eines sog. relativen Apriori. Auch in dieser Beziehung hat der Marxismus die philosophische Revolution vollzogen. Wird der Erkenntnisvorgang in solcher Abstraktheit und Reinheit aus seinen gesellschaftlichen Bedingungen herausgelöst, wie das bei Kant der Fall ist und wie es in den neukantianischen und positivistischen Strömungen fortgesetzt wird, so können entscheidende Seiten des Erkenntnisprozesses gar nicht der wissenschaftlichen Analyse zugänglich gemacht werden.

Doch nicht nur das: der Prozeßcharakter der Erkenntnis wird selbst nicht verstanden. Das führt notwendig zu Widersprüchen im System der Erkenntnistheorie selbst. Bei Kant äußert sich diese Widersprüchlichkeit im letzten Scheitern des Versuches, Rationalismus und Empirismus im Erfahrungsbegriff zu vereinen. Deshalb trägt dieser Begriff auch eklektische Züge und wird nicht semantisch

---

<sup>19</sup> Vgl.: Marxistische Philosophie. Lehrbuch. S. 575.

<sup>20</sup> Vgl.: G. Klaus: Kybernetik und Erkenntnistheorie. S. 150 f.

einwandfrei gebraucht. Einmal ist im Erfahrungsbegriff das Form-Inhalt - Problem nicht eindeutig bestimmt. Unter dem Inhalt der empirischen Erkenntnis versteht Kant vorwiegend das durch die Sinne gegebene empirische Material. Dieses wird aber auf ein bloßes Affiziertwerden reduziert, da alle Verbindungen dieser Sinnestatsachen durch den Verstand hervorgebracht werden. Andererseits wird aber gelegentlich im Gegensatz zu dieser vorherrschenden Behauptung gefordert, über die Denkregeln hinauszugehen und „empirische Kräfte“ zu erforschen<sup>21</sup>. Es wird also bei solchen Formulierungen stillschweigend eine vom Verstande unabhängige Art der Verbindung vorausgesetzt und damit der Begriff des Erkenntnisinhaltes erweitert. Kant nähert sich in solchen Formulierungen dem materialistischen Standpunkt. Da jedoch das dialektische Moment der Begriffsentwicklung im Abstraktionsprozeß bei ihm fehlt, ist in seiner Darstellung zwischen den Verallgemeinerungsstufen eine Kluft vorhanden. Das wird noch deutlicher in den „Prolegomena“ bei der Unterscheidung zwischen „empirischen“ Naturgesetzen (die jederzeit besondere Wahrnehmungen voraussetzen) und „reinen“ allgemeinen Naturgesetzen a priori.<sup>22</sup> Widersprüchlich ist weiterhin auch der [234] Gebrauch des Erfahrungsbegriffes hinsichtlich seines Umfanges: Einerseits erfolgt durch Einbeziehung des synthetischen Elementes (des Apriori) in der beschriebenen Weise eine Bereicherung dieses Begriffes, und zwar liegt immer dann das Schwergewicht auf dem Element der Synthese, wenn die Erfahrung in ihrer Funktion als Verbindung von Anschauung und Begriff dargestellt wird. Wenn Kant aber die Grenzen der Erfahrung als Erkenntnisquelle und als Quelle der Begriffsbildung charakterisieren will, identifiziert er sie unwillkürlich mit sinnlicher Wahrnehmung. Der Begriff wird im eigentlich vorkantschen Sinne wieder eingeengt. Kant hat dies übrigens in den Prolegomena selbst gesehen.<sup>23</sup> Ungeachtet dieser Mängel der Kantschen Auffassung von der Erfahrung darf die Fragestellung selbst jedoch in ihrer Fruchtbarkeit nicht unterschätzt werden.

Das Positive der Kantschen Erfahrungsanalyse zeigt sich noch in einer umfassenderen Weise: Der Erfahrungsbegriff hat für Kant nicht nur die Aufgabe, die empirische Erkenntnis zu charakterisieren. Er hat im Rahmen der gesamten Erkenntnistheorie eine zentrale Funktion. Wenn auch Erfahrung für Kant keine Quelle der Begriffe und Sätze a priori sein kann, so ist sie doch der Bezugspunkt aller dieser Erkenntnisbedingungen a priori. Dieses Problem ist für eine Einschätzung der Kantschen Philosophie vor allem deshalb von so großer Bedeutung, da sich hierin m. E. die Annäherung Kants an bestimmte materialistische Positionen deutlicher ausdrückt als in der Anerkennung der Existenz des Dinges an sich und da sich hiermit auch nachweisen läßt, daß Kant die sog. Erfahrungswissenschaften und den sich daran orientierenden empiristischen Materialismus in ihrem Wert für die menschliche Erkenntnis außerordentlich hochschätzte.

Die zentrale Bedeutung der Erfahrung als Bezugspunkt des Verstandesapriori expliziert Kant besonders anhand der synthetischen Grundsätze des reinen Verstandes, die die Funktion der Vereinigung von reinen Begriffen und Anschauung haben. Aber auch die Kantschen Ideen (bes. die Kosmologische Idee) der reinen Vernunft sind letztlich regulative Prinzipien zum Erfahrungsgebrauch, welche das Streben nach Erkenntnis der letzten, tiefsten Zusammenhänge ausdrücken, ein Streben, das – nach Kant – zwar tiefstes Bedürfnis der menschlichen Vernunft ist, das aber niemals vollständig zum Ziel gelangen kann. Es würde für diesen Zweck zu weit führen, in allen Einzelheiten den Erfahrungsbezug im System der Kantschen Erkenntnistheorie nachzuweisen. Wir wollen uns daher beschränken auf

<sup>21</sup> So hebt Kant im Zusammenhang mit dem Kausalgesetz hervor, daß von Zustandsveränderungen a priori nichts ausgemacht werden könne. „Hierzu wird die Kenntnis wirklicher Kräfte erfordert, welche nur empirisch gegeben werden kann.“ (I. Kant: Kritik der reinen Vernunft. S. 256)

<sup>22</sup> „Es sind viele Gesetze der Natur, die wir nur vermittelt der Erfahrung wissen können, aber die Gesetzmäßigkeit in Verknüpfung der Erscheinungen, d. i. der Natur überhaupt, können wir durch keine Erfahrung kennenlernen, weil Erfahrung selbst solcher Gesetze bedarf, die ihrer Möglichkeit a priori zum Grunde liegen.“ (I. Kant: Prolegomena. S. 100). In späteren Schriften, besonders in der „Kritik der Urteilskraft“, versucht Kant, die Mannigfaltigkeit der Natur durch einen hypothetisch zu verstehenden Teleologie-Begriff erklärbar zu machen, da er sich der Unmöglichkeit bewußt ist, die Vielfalt der Erscheinungen aus den Verstandesgrundsätzen zu deduzieren.

<sup>23</sup> „Wie stimmt aber dieser Satz, daß Erfahrungsurteile Notwendigkeit in der Synthese der Wahrnehmungen enthalten sollen, mit meinem oben vielfältig eingeschränkten Satze, daß Erfahrung, als Erkenntnis a posteriori, bloß zufällige Urteile geben könne? Wenn ich sage, Erfahrung lehrt mich etwas, so meine ich jederzeit nur die Wahrnehmung, die in ihr liegt.“ (I. Kant: Prolegomena. S. 85).

die prinzipielle Kantsche Auflösung der Hauptfrage der Kritik der reinen Vernunft: „Wie sind synthetische Urteile a priori möglich?“.

Unter synthetischen Urteilen versteht Kant erkenntniserweiternde Urteile im Unterschied zu den bloß analytischen, die reine Begriffsexplikationen seien. Im [235] synthetischen Urteil muß also zu den zwei zu verknüpfenden Begriffen noch ein dritter Faktor =  $x$  hinzutreten, der die Erkenntniserweiterung bewirkt. Dieses  $x$  kann selbst nicht wieder ein Begriff sein, sondern eine andere „Art Erkenntnis“, soll es sich nicht wieder um bloße Analyse handeln. Im Erfahrungsurteil tritt somit zum Ausgangsapriori (d. h. den Begriffen a priori) noch die empirische Anschauung als das  $x$  hinzu. So gelangen wir vermittels Synthese zur empirischen Erkenntnis, d. h. zur Erkenntnis empirischer Gegenstände, Gesetze usw. Alle Erfahrungsurteile sind also synthetische Urteile, aber empirische (= a posteriori) und nicht reine (= a priori) Urteile. Es gibt aber auch synthetische Urteile a priori, d. h. solche, deren erkenntniserweiterndes Element nicht die empirische Anschauung sein kann. Das Problem ist nun, worin dieses  $x$  hier besteht. Für alle mathematischen Urteile beantwortet Kant diese Frage eindeutig: Das  $x$  ist die reine Anschauung (d. h. der Bezug auf Raum und Zeit als Anschauungsformen a priori). Aber auch bestimmte naturwissenschaftliche Sätze sind für Kant synthetische Urteile a priori, d. h. synthetische Sätze ohne jede empirische Beimischung. Als solche Sätze formuliert Kant z. B. in den Prolegomena: „Es finden sich ... unter den Grundsätzen jener allgemeinen Physik etliche, die wirklich die Allgemeinheit haben, die wir verlangen, als der Satz: daß die Substanz bleibt und beharrt, daß alles, was geschieht, jederzeit durch eine Ursache nach beständigen Gesetzen vorherbestimmt sei; usw. Diese sind wirkliche allgemeine Naturgesetze, die völlig a priori bestehen.“<sup>24</sup> Es gibt also eine reine Naturwissenschaft, die sich aus synthetischen Sätzen a priori zusammensetzt und aus keinerlei Erfahrung gewonnen ist. Es ist nun jedoch äußerst aufschlußreich für die Funktion dieser synthetischen Sätze a priori im Rahmen der Kantschen Erkenntnistheorie, wie Kant die Frage nach dem erkenntniserweiternden  $x$  hier löst. Eines ist zunächst eindeutig festgelegt – es sind Sätze a priori, d. h., es ist von ihnen keine empirische Ableitung durch Aufsuchen eines Ursprunges in der Erfahrung möglich. Ihre Ableitung ist nur vermittels transzendentaler Deduktion möglich, die den Ursprung a priori nachweisen soll – eine Aufgabe, an der Kant scheitert, wie bereits Hegel feststellte, da nur postuliert wird, anstatt abzuleiten.

Wie steht es aber mit dem *synthetischen* Charakter dieser Sätze? Hier gelangt nun Kant zu dem interessanten Ergebnis, daß die erkenntniserweiternde Funktion nur durch einen empirischen (immanenten) Gebrauch dieser Sätze oder, wie Kant vorwiegend formuliert, *durch Erfahrungsgebrauch* wirksam werden kann. Einen transzendentalen Gebrauch, d. h. eine Anwendung dieser Sätze bloß im Bereich des Verstandes-Apriori, so daß damit bereits die Erkenntnis erweitert werde, kann es nicht geben, denn wir würden uns immer nur im Gebiet der Bewußtseinsformen, d. h. im reinen Denken bewegen. So ist auch keine Definition der Kategorien durch sich selbst möglich, sondern dazu bedarf es immer der Erfahrung. Besondere Bedeutung erlangt dieser Erfahrungsgebrauch vor allem deshalb, weil das *Dasein* eines Gegenstandes durch bloßes Denken allein nicht auszumachen sei, dazu ist [236] empirische Anschauung nötig – zweifellos ein sehr wesentlicher Gedanke, der zu materialistischen Konsequenzen führen kann.

Kant kommt so zu dem bemerkenswerten Schluß, daß die Verstandesgrundsätze (als Explikationen der Kategorien) ohne jeden Bezug auf Erfahrung nicht im Sinne einer Ontologie Verwendung finden dürfen, da dann ihr Gebrauch zu transzendenten (die Erfahrung und damit unser Erkenntnisvermögen übersteigenden) Aussagen führe. Eine systematische Doktrin „unter dem stolzen Namen einer Ontologie“ müsse vielmehr einer bescheidenen Analytik des reinen Verstandes Platz machen. Kant faßt folgendermaßen zusammen: „Hieraus folgt, daß die reine Kategorie auch zu keinem synthetischen Grundsätze a priori zulange, und daß die Grundsätze des reinen Verstandes nur von empirischem,

<sup>24</sup> I. Kant: Prolegomena. S. 74. Ich beziehe mich hier auf die „Prolegomena“, da in der Einleitung der „Kritik der reinen Vernunft“ die Beispiele für die Sätze der reinen Naturwissenschaften m. E. widersprüchlich formuliert sind. (Vgl. die Fassung des Kausalgesetzes auf S. 39 mit der Fassung auf S. 41, wo der – nach Kant! – empirische Begriff der Veränderung verwendet wird.) Die „Prolegomena“ enthalten eine im Sinne der Kantschen Unterscheidung exakte Formulierung des Kausalgesetzes.

niemals aber von transzendentelem Gebrauch sind, über das Feld möglicher Erfahrung hinaus aber es überall keine synthetischen Grundsätze a priori geben könne. Es kann daher ratsam sein, sich also auszudrücken: die reinen Kategorien, ohne formale Bedingungen der Sinnlichkeit, haben bloß transzendente Bedeutung, sind aber von keinem transzendentelem Gebrauch, weil dieser an sich selbst unmöglich ist.“<sup>25</sup>

In diesem Sinne bestimmte Kant auch den synthetischen Grundsatz aller synthetischen Urteile (auch der synthetischen Urteile a priori): Oberstes Prinzip aller synthetischen Urteile sei, daß sie sich letztlich auf Erfahrung beziehen, d. h. aber in diesem Zusammenhang auf das Element der empirischen Anschauung in ihr. Darin besteht also letztlich die Antwort auf die Frage nach dem erkenntniserweiternden Faktor.

Selbst die mathematischen Urteile werden von Kant in ihrem Gebrauch (nicht in ihrem Ursprung und nicht in ihrem konstitutiven Charakter!) mit der Erfahrung in Verbindung gebracht: „... alles, was der Verstand aus sich selbst schöpft, ohne es von der Erfahrung zu borgen, das habe er dennoch zu keinem anderen Behuf, als lediglich den Erfahrungsgebrauch. Die Grundsätze des reinen Verstandes, sie mögen nun a priori konstitutiv sein (wie die mathematischen) oder bloß regulativ (wie die dynamischen), enthalten nichts als gleichsam nur das reine Schema zur möglichen Erfahrung.“<sup>26</sup>

Es zeigt sich, daß Kant unter dem *synthetischen* Charakter von Sätzen eigentlich zweierlei versteht: Spricht er vom synthetischen Charakter der Erfahrungsurteile, so versteht er darunter, daß diese Aussagen ihrem Inhalt nach eine Erkenntniserweiterung über die Erscheinungswelt darstellen. Sie sind bereits Erkenntnisresultat. Der synthetische Charakter der Sätze a priori als bloße Bedingung der Erfahrungserkenntnis<sup>27</sup> besteht in ihrer *Funktion*, Mittel zur Synthese zu sein. Diese Sätze sollen also bloß Erkenntnis ermöglichen, sind aber selbst für sich noch keine Erkenntnisresultate. Diese zweite Bedeutung des Begriffes „synthetisch“ wird m. E. von Kant selbst nicht genügend klar von der Definition der synthetischen Urteile in der Einleitung unterschieden, deshalb auch seine Bemerkung, daß es über das Feld möglicher Erfahrung hinaus „überall keine synthetischen Grundsätze a priori geben könne“<sup>28</sup>. In der Bedeutung des Begriffes „synthetisch“, [237] als „bereits eine Erkenntniserweiterung darstellend“, trifft diese Bestimmung somit streng genommen nur auf Erfahrungsurteile zu. Diese sind aber nicht a priori, sondern Urteile a posteriori. Es wird aber im Zusammenhang mit der Grundbestimmung des Kantschen Verstandes-Apriori als bloße Form und Funktion des Denkens offensichtlich, daß Kant, wenn er vom synthetischen Charakter dieser Sätze a priori (z. B. der reinen Naturwissenschaften) spricht, darunter ihre Funktion zur Syntheseherstellung versteht, und zwar immer letztlich auf das Erfahrungsmaterial bezogen.

Damit gelangt Kant in Präzisierung seiner Eingangsbehauptung, daß es reine Naturwissenschaft gebe, zu der Schlußfolgerung, daß diese nicht als selbständiges System inhaltlich bestimmter Aussagen im Sinne einer abstrakten Naturphilosophie aufzufassen sei, sondern daß es sich nur um ein System heuristischer Denkprinzipien handeln könne, das erst in seiner Anwendung auf die sog. Erfahrungswissenschaften für die Erkenntniserweiterung wirksam werden könne.

Dieses Ergebnis der Kantschen Auflösung der Frage nach der Möglichkeit synthetischer Urteile a priori ist in verschiedener Hinsicht bedeutungsvoll:

1. Es drückt sich auch hier das Bestreben aus, Welterkenntnis zu verbinden mit dem Prinzip einer Sicht vom Subjekt her. Der positive Gehalt dieses Ansatzes besteht m. E. darin, daß tatsächlich die Naturerkenntnis eine durch die Bedingungen des Subjekts vermittelte Erkenntnis ist, und zwar letztlich vermittelt durch den gesellschaftlichen Prozeß der praktischen Auseinandersetzung des Menschen mit der Natur. Hierzu haben Marx und Engels bereits in der „Deutschen Ideologie“ in Auseinandersetzung mit der abstrakten Gegenüberstellung von Mensch und Natur bei Feuerbach alles

---

<sup>25</sup> I. Kant: Kritik der reinen Vernunft. S. 297.

<sup>26</sup> Ebenda: S. 297.

<sup>27</sup> Ausgenommen sind immer die mathematischen Sätze, die selbst schon konstitutiv und nicht nur regulativ sind.

<sup>28</sup> I. Kant: Kritik der reinen Vernunft. S. 297.

Wesentliche gesagt. Sie lösten das Problem endgültig, das bereits Kant mit seiner Kritik der bisherigen Metaphysik mit ihrem Streben nach totaler Welterkenntnis ohne Berücksichtigung der subjektiven Voraussetzungen aller Erkenntnis berührt hat – allerdings hat er dieses Problem eben nur berührt, denn bereits die Art und Weise des Herangehens bleibt bei ihm ahistorisch und auf einen Teilaspekt beschränkt. Und wenn Kant anhand der Analyse der Kosmologischen Idee diese Frage weitergehend untersucht und dabei zu der Schlußfolgerung gelangt, daß die sog. letzten Fragen des Weltzusammenhanges unsere Erkenntnisfähigkeit prinzipiell übersteigen, da wir immer nur eine subjektiv umgeformte Erscheinungswelt vor uns haben, so hat er mit seiner agnostizistischen Auslegung natürlich im ganzen unrecht.

2. Dennoch steckt in Kants Kritik der „transzendenten“ Aussagen der bisherigen Metaphysik über die Natur ein Körnchen Wahrheit: Zur befriedigenden Lösung all dieser „letzten Streitfragen der Philosophie“ reicht tatsächlich eine abstrakte Naturphilosophie nicht aus, auch wenn sie auf einer prinzipiell richtigen Antwort auf die philosophische Grundfrage basiert. Es können zwar Standpunkte postuliert werden, aber der letztliche Beweis für die Richtigkeit der jeweiligen Behauptungen wird bei solch einseitigem Herangehen stets ausstehen. Es bedarf vor allem der umfassenden wissenschaftlichen Erklärung des historischen Entwicklungsprozesses der menschlichen Gesellschaft, um von da aus auch alle Fragen der philosophischen Erkenntnis richtig klären zu können. Das aber wurde erst vom Standpunkt der Philosophie der Arbeiterklasse historisch möglich. Insofern – aber nur als einer der ersten, noch völlig unzureichenden Schritte – gehören bestimmte Probleme der Kantschen Vernunftkritik mit zu den philosophischen Voraussetzungen der marxistischen Philosophie, besonders auch unter [238] dem Gesichtspunkt der Gegenstandsbestimmung und der Frage nach der Struktur der Philosophie.

3. Dieser Fragenkomplex hängt unmittelbar mit einem dritten Problem zusammen, und zwar mit der Frage nach dem Verhältnis von Philosophie und Naturwissenschaft. Nach Kants Auffassung leistet Philosophie für die Naturwissenschaft vor allem zweierlei: Erstens begrenzt sie das Feld unserer Erkenntnis auf das Feld der Erscheinungen, und zweitens liefert sie erkenntnistheoretisch-methodologische Untersuchungen der Bedingungen der Naturerkenntnis. Diese vermittelnde Funktion der Erkenntnistheorie in der Beziehung zwischen Philosophie und Naturwissenschaft ist ebenfalls ein fruchtbarer Gedanke, wird doch Philosophie wesentlich auch über erkenntnistheoretisch-methodologische Untersuchungen für die Naturwissenschaft wirksam. Allerdings hält Kant diese Vermittlung für die einzig mögliche. Die zentrale Frage nach der gesellschaftlichen Funktion sowohl der Philosophie als auch der Naturwissenschaft wird im wesentlichen nicht bewußt reflektiert; dort, wo gesellschaftliche Bezüge vorhanden sind, erscheinen sie vorwiegend in einer sehr abstrakten und verschleierte Weise, so z. B. in der Betonung der Würde aller Menschen als vernunftbegabte Wesen.

\* \* \*

Wir sahen, daß Kant der Erfahrung und den „Erfahrungswissenschaften“ für die menschliche Erkenntnis eine große Bedeutung beimißt. Dies ist der entscheidende Grund, weshalb er dem Materialismus in seiner „Kritik der reinen Vernunft“ weitaus nähersteht, als es in einigen marxistischen Kant-einschätzungen bisher oftmals dargestellt wurde. Zu diesem Problem hat sich Kant übrigens selbst geäußert, und zwar in dem an das Antinomienproblem anschließenden Abschnitt „Das Interesse der Vernunft bei diesem ihrem Widerstreit“. Hier unterscheidet er klar zwischen einer Linie Platons (dem „Dogmatismus“) und einer Linie Epikurs (dem „Empirismus“) in der Philosophie und untersucht die Bedeutung beider Linien sowohl für das theoretische (erkenntnismäßige) als auch für das praktische (ethische) Interesse der Vernunft. Dieser Abschnitt ist in typisch Kantscher Weise aus politischen und religiösen Rücksichten zwar äußerst vorsichtig formuliert, läßt aber doch deutlich Kants Sympathie für den Empirismus erkennen.

Kants Argumentation ist kurz gefaßt folgendermaßen: Der Dogmatismus mit seiner Behauptung von der Schöpfung der Welt, der Unsterblichkeit der Seele usw. ist Stütze der Moral und Religion. Seine Wirkung und Popularität beruht vorwiegend darauf, daß er scheinbar fertige Antworten auf alle Fragen parat hält, was dem natürlichen Bedürfnis der Vernunft nach totalem Wissen entgegenkommt

und dem „gemeinen Menschenverstand“ Befriedigung verschafft. Dagegen raube uns der Empirismus alle Stützen der Moral „oder scheint wenigstens sie uns zu rauben“<sup>29</sup>, wobei aber die Gefährlichkeit dieser Auffassung schon deshalb gering sei, weil der Empirismus wenig populär sei. Interessant ist nun, worin Kant den Grund dieser geringen Popularität (die er übrigens unterschätzt) sieht, denn hier zeigt sich seine heimliche Sympathie für den Empirismus. Während der dem Dogmatismus anhängende Mensch aus Gemächlichkeit und Eitelkeit „unter lauter Ideen herumwandelt, über die man eben darum am beredtesten ist, [239] weil man *davon nichts weiß*“<sup>30</sup>, so gehe es dem Empiriker um Erforschung der Natur, also um ein schwieriges und daher unpopuläres Geschäft. Aber gerade darum schätzt Kant den Empirismus für die Erkenntnisgewinnung hoch ein: „Dagegen bietet aber der Empirismus dem spekulativen Interesse der Vernunft Vorteile an, die sehr anlockend sind und diejenigen weit übertreffen, die der dogmatische Lehrer der Vernunftideen zu versprechen vermag. Nach jenem ist der Verstand jederzeit auf seinem eigentümlichen Boden, nämlich dem Felde von lauter möglichen Erfahrungen, deren Gesetze er nachspüren und vermittelt derselben er seine sichere und faßliche Erkenntnis ohne Ende erweitern kann.“<sup>31</sup>

Mit diesem Streben des Empirismus nach exaktem, überprüfbareren Wissen erklärt sich Kant solidarisch. Seine Einschätzung des Empirismus ist also durchaus nicht so einseitig negativ, wie mitunter angenommen wird. In zwei grundsätzlichen Fragen allerdings geht Kant mit dem Empirismus auseinander: Einmal wirft er ihm vor, ebenfalls dogmatisch zu werden, wenn er seine Aussagen als Erkenntnisse über eine „Welt an sich“ ausbebe. Damit richtet sich Kant einerseits zweifellos gegen den Materialismus mit seinem prinzipiellen Erkenntnisoptimismus. Kant – der „Zertrümmerer“ der bisherigen Metaphysik – leitet somit selbst die von Marx charakterisierte Restaurierung der Metaphysik durch die klassische deutsche Philosophie ein. Daß dies allerdings in einer gehaltvollen, die philosophische Erkenntnis trotz dieser falschen Grundhaltung bereichernden Weise geschah, zeigt sich u. a. auch in der berechtigten zweiten Kritik Kants am damaligen Empirismus, daß dieser die architektonische Natur der Vernunft verkenne. So einseitig und der weltanschaulichen Grundlage nach verkehrt auch Kant das Problem der „architektonischen Natur der Vernunft“ und der aktiven Rolle des erkennenden Subjekts aufgeworfen und beantwortet hat, es bleibt dennoch sein Verdienst, damit die Kompliziertheit des menschlichen Erkenntnisprozesses in einer Reihe von Problemen deutlich gemacht zu haben.

Quelle: DZfPh 1968 (16) Sonderheft, S. 217-239.

---

<sup>29</sup> Ebenda: S. 473.

<sup>30</sup> Ebenda: S. 478.

<sup>31</sup> Ebenda: S. 474.