

IMMANUEL KANT

MUĞLA ÜNİVERSİTESİ
ULUSLARARASI KANT SEMPOZYUMU BİLDİRİLERİ

—
ESSAYS PRESENTED AT THE
MUĞLA UNIVERSITY INTERNATIONAL KANT SYMPOSIUM

Vadi Yayınları: 223

Felsefe Dizisi: 32

Immanuel Kant: Muğla Üniversitesi Uluslararası Kant Sempozyumu Bildirileri
Essays Presented at the Muğla University International Kant Symposium

Editor: Nebil Reyhani

Yayıma Hazırlayan

Ercan Şen

© Vadi Yayınları

1. Basım: Kasım 2006

Kapak Tasarım

Ali Karagöz

Dizgi, Sayfa Düzeni

Vadi

Montaj, Baskı ve Cilt

Öncü Basımevi Tel: (312) 384 31 20

Kütüphane Bilgi Kartı

Immanuel Kant: Muğla Üniversitesi Uluslararası Kant Sempozyumu Bildirileri
Essays Presented at the Muğla University International Kant Symposium

Editor: Nebil Reyhani

Ankara: Vadi Yayınları

688 s. 16x24 cm- (Vadi Yayınları: 223 Felsefe Dizisi: 32)

ISBN: 975 - 6768 - 77 - 0

I. Felsefe, II. Kant

www.vadiyayinlari.com

VADİ YAYINLARI

Bayındır Sk. 36/B Kızılay/ANKARA

Tel: 312 435 64 89 - 405 70 20 Fax: 312 405 79 03

Synthetische Einheit und das Problem einer intellektuellen Anschauung in der Kritik der reinen Vernunft

Nebil Reyhani*

Kant unterscheidet in seiner *Kritik der reinen Vernunft* die menschliche Anschauungsart als eine sinnliche von einer nicht-sinnlichen Anschauung, die er als *intellektuelle Anschauung* bezeichnet. Die Annahme einer solchen Anschauung, deren *Möglichkeit* an mehreren Stellen er selbst in Frage stellt, hält er nur insofern für berechtigt, als sie als ein problematischer Begriff zur *Grenzziehung* dient. Dieser Begriff dient Kant vor allem dazu, der Unterscheidung zwischen *Phainomenon* und *Noumenon* eine Grundlage zu verschaffen. In anderen Zusammenhängen taucht er nur selten und andeutungsweise auf. Doch es scheint, als Kant viel zu wenig von diesem Grenzbegriff Gebrauch machte. Der Gegensatz zwischen sinnlicher und intellektueller Anschauung verdient nämlich schon deshalb eine größere Aufmerksamkeit, weil dadurch, wie es hier zu veranschaulichen sein wird, neues Licht auf den genuin Kantischen Begriff „synthetische Einheit“ geworfen werden kann.

Äußerlich hat der Begriff „intellektuelle Anschauung“ innerhalb des Systems der Kritik der reinen Vernunft eine klare Stelle und beruht auf klare Unterscheidungen: Die Möglichkeit einer intellektuellen Anschauung taucht in diesem System vor allem als die Bedingung dafür auf, daß man dem Noumenon über seine bloß auf Beschränkung des Phainomenon zurückgehende nur *negative* Bedeutung hinaus eine *positive* Bedeutung geben kann: „Wenn wir unter Noumenon ein Ding verstehen, *so fern es nicht Objekt unserer sinnlichen Anschauung ist*, indem wir von unserer Anschauungsart abstrahieren: so ist dieses ein Noumenon im *negativen* Verstande. Verstehen wir aber darunter ein *Objekt einer nicht-sinnlichen Anschauung*, so nehmen wir eine besondere Anschauungsart an, nämlich die intellektuelle, die aber

* Muğla Üniversitesi (Türkiye)

nicht die unsrige ist, von welcher wir auch die Möglichkeit nicht einsehen können, und das wäre das Noumenon in *positiver* Bedeutung“ (KdrV B 307). Durch die bloße Einsicht, daß uns nur Phänomene und nicht Dinge an sich gegeben sind, können wir also neben dem Phänomenon auch ein Noumenon ausmachen, uns aber dadurch dieses Noumenon noch nicht als ein *mögliches Objekt* vorstellen. Das von uns bloß ausgedachte Noumenon kann aber erst dadurch als ein mögliches Objekt angesehen werden, daß man die Möglichkeit einer ihm entsprechenden, nichtsinnlichen, d.h. *intellektuellen* Anschauung einräumt.

Die Möglichkeit einer intellektuellen Anschauung beruht nach Kant lediglich darauf, daß man „von der Sinnlichkeit doch nicht behaupten [kann], daß sie die einzige mögliche Art der Anschauung sei“ (KdrV B 310). Am Ende steht nach Kant aber doch fest, daß wir keine solche „Anschauung, ja auch nicht einmal den Begriff von einer möglichen Anschauung [haben], wodurch uns außer dem Felde der Sinnlichkeit Gegenstände gegeben, und der Verstand über dieselbe hinaus *assertorisch* gebraucht werden könne“ (KdrV B 310). Am Ende bleibt also die intellektuelle Anschauung, wie Kant an einer Stelle für Noumenon behauptet, doch ein „problematischer“ Begriff, „der keinen Widerspruch enthält, der auch als eine Begrenzung gegebener Begriffe mit anderen Erkenntnissen zusammenhängt, dessen objektive Realität aber auf keine Weise erkannt werden kann“ (KdrV B 310). Man kann sogar sagen, daß der Begriff Noumenon gerade deshalb problematisch bleibt, weil der Begriff einer intellektuellen Anschauung, auf den der erstere sich allein stützen kann, problematisch ist. Auch Kants folgende Schlußfolgerung über Noumenon scheint im gleichen Maß auch für intellektuelle Anschauung zu gelten: „Der Begriff eines Noumenon ist also bloß ein *Grenzbegriff*, um die Anmaßung der Sinnlichkeit einzuschränken, und also nur von negativem Gebrauche. Er ist aber gleichwohl nicht willkürlich erdichtet, sondern hängt mit der Einschränkung der Sinnlichkeit zusammen, ohne doch etwas Positives außer dem Umfange derselben setzen zu können“ (KdrV B 311). Was den Begriff Noumenon betrifft, hält Kant daher seinen Gebrauch *in positiver Bedeutung* für nicht zulässig. Was den Begriff einer intellektuellen Anschauung betrifft, so können wir selbst folgern, daß dieselbe Einschränkung auch für ihn gilt.

Ich habe gesagt, daß Kant in *seiner Kritik der reinen Vernunft* von diesem Begriff selten Gebrauch macht. So selten, daß ich alle einschlägigen Stellen hier erwähnen kann. An einer Stelle weist Kant die Argumente dafür, daß die objektive Realität der Zeit nicht zu leugnen ist, mit folgender Bemerkung zurück: „Wenn aber ich selbst, oder ein ander Wesen mich, ohne diese Bedingung der Sinnlichkeit, anschauen könnte, so würden eben dieselben Bestimmungen, die wir uns jetzt als Veränderungen vorstellen, eine Erkenntnis geben, in welcher die Vorstellung der Zeit, mithin auch der Veränderung, gar nicht vorkäme“ (KdrV B 54). An einer anderen Stelle vergleicht Kant den menschlichen Verstand mit einem möglichen, der anders als die Menschen nicht auf Sinnlichkeit angewiesen sein sollte: „Ein Verstand, in welchem durch das Selbstbewußtsein zugleich alles Mannigfaltige gegeben würde, würde *anschauen*, der unsere kann nur *denken* und muß in den

Sinnen die Anschauung suchen“ (KdRV B 135, vgl. auch 138 f.). Was Denken eigentlich ist, wie es sich von der Anschauung unterscheidet, bekommt also erst im Vergleich mit einem möglichen, auf Sinnlichkeit nicht angewiesenen Verstand Klarheit. Denken ist demnach ein Spezifikum des *menschlichen* Verstandes. Denn ein Verstand mit *intellektueller* Anschauung braucht nicht zu denken, weil er das, was Menschen durch Denken erreichen wollen, gleich anschaut. Insofern macht dieser Vergleich auch das Fundament klar, auf dem die Kantische Unterscheidung zwischen Anschauung und Denken beruht. Ein weiteres Ergebnis dieses Vergleichs ist, daß auch die Kategorien des reinen Verstandes nur für einen Verstand mit sinnlicher Anschauung eine Bedeutung haben können, nicht aber für einen, der selbst anschaut. Keine einzige, nicht einmal die Kategorie der Substanz, hätte Kant zufolge irgendeine Anwendung für einen Verstand mit intellektueller Anschauung (vgl. KdRV B 145). Denken ist bei Kant also, um es zu wiederholen, eine spezifische Leistung des *menschlichen* Verstandes, oder eben eines solchen, der wie der menschliche auf Sinnlichkeit angewiesen ist. Ein Verstand, der darauf nicht angewiesen ist, sondern selbst anschaut, braucht weder das Denken, noch die Kategorien, die der Mensch eben für das Denken braucht.

Durch den „Grenzbegriff“ intellektuelle Anschauung können wir also veranschaulichen, worin die Eigenart des *menschlichen* Verstands liegt, was eigentlich *Denken* bedeutet. Doch wir können nicht sagen, daß die Bedeutung dieses Begriffs eine dieser Aufgabe entsprechende Klarheit besitzt. Wir müssen, so meine These, um uns über den Begriff *intellektuelle Anschauung* Klarheit zu verschaffen, zum Anfang zurückkehren – zu dem Punkt, woraus die Idee einer transzendentalen Philosophie entsprungen ist, nämlich zu David Humes Überlegungen über die menschliche Erkenntnisleistung. Hume hat bekanntlich bezweifelt, daß der Mensch überhaupt in der Lage ist, objektiv gültige Kausalzusammenhänge zu erkennen. Denn bei einem Kausalzusammenhang – wir können in ihm so viel Teilzusammenhänge unterscheiden, wie nur denkbar – bleibt die Wirkung am Ende doch ein ganz anderes Phänomen als die Ursache. Wir erreichen niemals einen Punkt, wo wir die Wirkung aus der Ursache folgern, d.h. *die wirkliche Verbindung* zwischen Ursache und Wirkung *einsehen* könnten. Eine Verbindung zwischen dem Phänomen A und dem ganz unterschiedlichen Phänomen B können wir höchstens – ohne jede Treffsicherheit – vermuten; der *Blick* in die wirkliche Verbindung ist und bleibt uns aber nicht vergönnt. So sicher wir in unserer Erwartung einer gewissen Wirkung bei einer bestimmten Ursache auch sein mögen, wir *sehen niemals ein*, warum diese Ursache gerade jene Wirkung zur Folge hat und nicht eine andere.

Die Konsequenz, die Hume daraus gezogen hat, war bekanntlich, daß er der menschlichen Vernunft jeden Anspruch auf eine Erkenntnis von Kausalzusammenhängen abgestritten hat. Diese Konsequenz war im Blick auf das herrschende Erkenntnisideal seiner Zeit – nennen wir es das *cartesische Erkenntnisideal* – wohl auch gerechtfertigt. Was aber Kant betrifft, muß er Hume nicht auch bei seiner

Konsequenz folgen, da er darin, wo Hume eine Verstümmelung feststellt, gerade die *Eigenart der menschlichen Erkenntnisleistung* entdeckt. Diese Eigenart besteht darin, daß der Mensch da, wo er nichts *einsieht*, weitergeht, indem er das in Anschauung Gegebene sozusagen *blind verbindet*, d.h. eben *denkt* (vgl. KdrV B 176 f). Sinnesdaten können nach Kant keine Verbindungen enthalten; folglich wird jede mögliche Verbindung durch den Verstand selbst, oder – wie es Kant selbst nennt – durch „Verstandeshandlung“ hervorgebracht (KdrV B 130). Wir könnten uns zwar durchaus einen Verstand denken, dem auch die Verbindungen mitgegeben wären. Ein solcher müßte dafür aber eine ganz andere Anschauungsart besitzen als die unsrige. Eine solche Anschauungsart würden wir nun „intellektuelle Anschauung“ nennen, da die intellektuelle Leistung des Menschen, d.h. das *Verbinden*, hier schon eine Leistung der Anschauung wäre. Die menschliche Anschauungsart ist aber nicht intellektuell, sondern sinnlich. Der menschliche Verstand bekommt nichts als ungeordnete Sinnesdata und muß selbst für Ordnung darin sorgen.

Die Kantische Unterscheidung zwischen den beiden Anschauungsarten, d.h. zwischen der sinnlichen und nichtsinnlichen, bzw. intellektuellen Anschauung, steht in unmittelbarem Zusammenhang mit einer klassischen Unterscheidung in der Philosophie: zwischen *intellectus finitus* und *intellectus infinitus*. Kant selbst sagt, daß die intellektuelle Anschauung, wenn es sie überhaupt geben sollte, allein dem „Urwesen“ zukommen könnte (KdrV B 72), während doch offensichtlich ist, daß endliche Wesen sich allein mit sinnlicher Anschauung begnügen müssen. Kants umwälzende Position im Blick auf die Unterscheidung zwischen einem endlichen und einem unendlichen Intellekt besteht aber darin: Ist man allzu sehr zu der Annahme geneigt, daß der endliche Intellekt eben deshalb endlich ist, weil er nur über einen Bruchteil von dem verfügen kann, was der unendliche besitzt, nun sehen wir durch Kants Darlegungen selbst ein, daß wir, sollte es so etwas wie einen unendlichen Intellekt wirklich geben, gar keinen Teil seines Wissens besitzen könnten, weil schon die Anschauungsarten so unterschiedlich, so *heterogen* sein müßten.

Eine wichtige Implikation dieser Position wäre die Behauptung, daß das *Menschliche* von der menschlichen Erkenntnis nicht völlig abstrahiert werden kann. D.h., die allgemeinen Bedingungen der Existenz des Menschen auf der Welt bestimmen die menschliche Erkenntnis auch wesentlich mit. Es wäre nicht allzu schwer, davon ausgehend zu zeigen, daß diese Position auch eine Bedingung für jeden nicht-trivialen Begriff von der Geschichtlichkeit des Menschen sein muß: Die menschliche Existenz auf der Welt ist wesentlich mitbestimmt von der Erkenntnis der Welt. Doch diese Erkenntnis ihrerseits ist aber rückwirkend auch wesentlich mitbestimmt von den besagten Bedingungen.

Interessant ist daher, daß ein Philosoph schon im 20. Jahrhundert Kant in diesem Punkt offen widersprechen konnte: Nicolai Hartmann hat als Voraussetzung für seine *Grundlegung zur Ontologie* explizit angenommen, daß das Wissen des *intellectus*

finitus einen Teil des Allwissens des *intellectus infinitus* ausmacht.¹ Ein Verdienst Hartmanns ist allerdings, daß er daran ganz konsequent festgehalten hat, so daß wir von den Schwierigkeiten, in die er sich sodann verwickelt hat, eine *reductio ad absurdum* für die entgegengesetzte These ableiten können. Er mußte im Gegensatz zu Kant annehmen, daß Erkenntnis stets Erkenntnis eines *Ansichseienden* ist. Nach Kant kann dem Verstand keine Verbindungen, Relationen gegeben werden, diese muß er selbst *hervorbringen*. Nach Hartmann hingegen sind alle erkannte Relationen *seiende* Relationen. Kommt dem Denken bei Kant, wie oben dargelegt wurde, eine sehr wichtige, konstitutive Rolle zu, so hat es bei Hartmann für das Geschäft des Erkennens nur eine negative Rolle: Erkenntnis ist ein Produkt des reinen Erkenntnisaktes, durch den ein Ansichseiendes rein erfaßt wird. Es ist sehr offensichtlich, daß ein solches Erfassen nur durch eine *intellektuelle Anschauung* im Kantischen Sinne möglich sein kann. Hartmann scheint also dem Menschen in der Tat die Möglichkeit einer intellektuellen Anschauung (auch wenn *vom Umfang her* eingeschränkt) zuzuerkennen.

All diese Ansichten, die in krassem Gegensatz zu Kant stehen, werden bei Hartmann durch eine einzige *Grundvoraussetzung* getragen, die darin besteht, daß der Welt-Zusammenhang ein *homogenes* Ganze ist, und der Erfahrungszusammenhang einen *homogenen* Teil dieses Ganzen repräsentiert. Dies wiederum steht in einem deutlichen Gegensatz zu Kants Ansicht, daß die Welt allein eine *synthetische* Einheit hat – d.h. also, daß sie *an sich* gar keine Einheit hat.

Kehren wir zu Humes Problem zurück, das später als das Induktionsproblem so viele Philosophen beschäftigte: Man wollte dabei vor allem wissen, wie Erfahrungsurteile, die auf Induktion beruhen, verifiziert werden können. Genauso wichtig wäre aber auch die umgekehrte Frage; nämlich, wie ein Erfahrungsurteil überhaupt falsifiziert werden könnte. Denn, war es zu einem gegebenen Zeitpunkt irgendwie möglich, daß irgendetwas erfahren, d.h. in den Erfahrungszusammenhang des jeweiligen Menschen aufgenommen wurde, und ist dieser Zusammenhang mit dem Weltzusammenhang homogen, so wäre es nicht mehr möglich, daß man dieses dann zu einem späteren Zeitpunkt als einen Irrtum entlarvt. Denn, damit man dies als einen Irrtum erkennen kann, müßte es zu einer Unstimmigkeit in einem nächsthöheren Zusammenhang geführt haben, was man jedoch durch die Homogentitätsthese explizit ausgeschlossen hat. Was schon einmal in die Einheit der Welt hineinpaßt, kann nicht wieder daraus losgelöst werden, weil man wegen der besagten Prämissen nichts finden kann, was dem widerspricht. Der einzige Ausweg ist, wie Kant, den Erfahrungszusammenhang als eine *Synthesis*, d.h. also die Teilzusammenhänge als heterogen anzusehen. Hat man etwas erfahren, was in den nächsthöheren Zusammenhang nicht so recht passen will, so steht einem offen, entweder den betreffenden Zusammenhang zu überdenken,

¹ Vgl. Reyhani, Nebli: *Hermann Weins Auseinandersetzung mit Nicolai Hartmann als sein Weg von der Ontologie zu einer philosophischen Kosmologie*, Mainz 2001 (Dissertation)

oder aber dies, was man als seinem bestehenden Wissen widersprechend erfahren hat, mit einem anderen Auge zu betrachten, bis es in die Einheit dieses Wissens, in den Erfahrungszusammenhang, ohne diese zu modifizieren, wieder hineinpaßt.

Allein das alltägliche Phänomen, daß Menschen sich *überhaupt irren*, Irrtümer *einsehen* und wieder *besetzen* können, zeigt also deutlich, daß die *Einheit* der Welt für uns Menschen nur *synthetisch* sein kann. Nur für einen Verstand mit einer *intellektuellen Anschauung*, für den Relationen keine *erdachte* sondern *seiende* Relationen sind, der folglich sich darin auch nicht irren kann, hätte die Welt eine Einheit im Hartmannschen Sinn. Der Mensch hat aber eine sinnliche Anschauung. Er muß daher alles selbst in Relationen bringen, ohne diese Relationen beim Ding selbst auch sehen zu können. Erst da beginnt aber das, was man Denken nennt. Darüber, was man sieht, braucht niemand zu denken. Erst darüber denkt man nach, was man nicht sieht, und worin sich, wie so oft, auch irren kann.