

## 2. Kapitel: Analytische Kantinterpretation im Licht des Grundlegungsproblems

„Nevertheless, the case stands. There is one possible or partial interpretation of Kant’s doctrine which is *powerfully echoed in the analytical philosophy of our time*. The echoes are various, incomplete and, in different ways, distorting. *But they are there*. It is hard, for me at least, to think of any other philosopher of the modern period whose influence, however delayed or indirect, has been equally momentous.“<sup>87</sup>

Mit diesen Worten beschließt Peter Strawson 1987 einen Vortrag über „Kant’s New Foundation of Metaphysics“, in dem er, wenngleich nur skizzenhaft und thetisch, nachzuweisen unternimmt, was sie zusammenfassend resümieren, dass nämlich Kants kopernikanische Wende, wenn man sie entsprechend *interpretiert*, in der modernen analytischen Philosophie – Strawson bezieht sich dabei ausdrücklich und in dieser Reihenfolge auf: Thomas Nagel, Hilary Putnam, Donald Davidson, Willard v. O. Quine, Wittgenstein und Michael Dummett – einen Niederschlag gefunden hat, der das Urteil rechtfertigt, Kant sei „the most capacious mind“ gewesen, „that has ever dedicated itself to philosophy“ (ebd. S. 158). Dieses Urteil bzw. die ihm zugrunde liegende These, dass die genannten Autoren *in der Sache* Positionen vertreten, in denen sich der Grundgedanke des Kantischen *transzendentalen Idealismus*, sofern man ihn in bestimmter Weise interpretiert, reflektiert und wiederkehrt, steht in scharfem Kontrast nicht nur zum antiidealistischen Selbstverständnis jener Autoren sowie zu der bereits erwähnten Diagnose Rortys, wonach der wichtigste Unterschied zwischen dem Hauptstrom der analytischen und dem Hauptstrom der traditionellen Philosophie in ihrer entgegengesetzten Einstellung zu Kant liegt, sondern auch zu dem dieser Diagnose durchaus entsprechenden Kantbild, das in der analytischen Philosophie über Jahre und Jahrzehnte hinweg vorherrschend war. Denn dieses Bild war nicht etwa durch eine Bereitschaft zu gründlicher interpretativer Auseinandersetzung mit Kant,

<sup>87</sup> Peter F. Strawson: Kant’s New Foundation of Metaphysics, in: Dieter Henrich u. Rolf-Peter Horstmann (Hg.): *Metaphysik nach Kant?*, Stuttgart 1988, S. 155-163, hier S. 163 (Hvg. G. E.).

sondern vielmehr durch den massiven systematischen Widerspruch *gegen* ihn geprägt, einen Widerspruch, der weitaus wichtiger schien und schwerer wog als das, was man an der Kantischen Theorie guttierte, nämlich die Restriktion des Kategoriegebrauchs auf die Gegenstände möglicher Erfahrung und die damit einhergehende Kritik der spekulativen Metaphysik. Er manifestierte und konzentrierte sich insbesondere in der generellen Ablehnung eines synthetischen Apriori, die sich primär auf den Einspruch gegen Kants Annahme der synthetischen Apriorität von Geometrie und Arithmetik stützte, sowie in der Ablehnung der von Kant behaupteten Subjektivität von Raum und Zeit, durch die, wie es nach der Begründung der Nichteuklidischen Geometrie durch Bernhard Riemann und nach Einsteins Relativitätstheorie scheinen musste, Kants transzendentaler Idealismus insgesamt diskreditiert war, zumal und sofern er der Euklidischen Geometrie und der Newtonschen Mechanik verpflichtet blieb.

Drei Beispiele, die sich auf die Gründungsphase der analytischen Philosophie beziehen bzw. ihr entstammen, mögen hier zum Beleg des in dieser, aber durchaus auch noch über sie hinaus in der analytischen Philosophie vorherrschenden Anti-Kantianismus genügen. Sie zeichnen ein höchst aufschlussreiches Stimmungsbild, das keinen Zweifel daran zurücklässt, dass Kant in der analytischen Philosophie ursprünglich nicht gerade zu den bevorzugt herangezogenen Autoren zählte. In seiner philosophischen Autobiographie schreibt Russell: „Während meiner Cambridger Studienzeit wurden mir dann die Philosophien von Kant und Hegel eingebleut; aber nach und nach begannen George Edward Moore (damals mein Mitstudent) und ich, gegen diese Art von Philosophie zu revoltieren. Moore und ich waren uns zwar in der Ablehnung von Kant und Hegel einig, gingen dabei aber [...] von unterschiedlichen Gesichtspunkten aus. Soweit ich sehe, kam es Moore in erster Linie darauf an, die Unabhängigkeit der Tatsachen von ihrem Erkenntwerden zu demonstrieren und den ganzen Kantschen Apparat der apriorischen Anschauungen und Kategorien, die die Form unserer Erfahrungen, nicht aber die Form der Außenwelt selber bestimmen, endgültig aus dem Weg zu räumen. Ich stimmte dieser Absicht enthusiastisch zu, wollte aber noch einige rein logische Fragen geklärt wissen, die Moore nicht ganz so brennend interessierten.“<sup>88</sup> Für jenen

<sup>88</sup> Bertrand Russell: Philosophie. Die Entwicklung meines Denkens, S. 10. Der These von Alan Wood, Russells Entwicklungsgang lasse sich „auf die Formel bringen: Von Kant bis zu Kant.“ ist Russell mit den Worten entgegengetreten: „Diese Formel kann ich nicht unterschreiben. Meine heutigen Ansichten sind weniger kantisch, als Alan Wood meint.“ Vgl. ebd. S. 272, 287 Anm. 9.

Quellstrom der analytischen Philosophie, den die Cambridge-Analysis darstellte, dürfte diese Äußerung Russells hinreichend repräsentativ sein. Nicht minder eindeutig tritt die Ablehnung der Kantischen Philosophie bei den beiden Hauptrepräsentanten des anderen Quellstroms der analytischen Philosophie hervor. So kann man etwa bei Carnap lesen: „Im Wiener Kreis beschäftigten wir uns [...] eingehend mit dem Intuitionismus. Brouwer kam nach Wien, um eine Vorlesung über seine Theorie zu halten, und wir hatten auch persönliche Gespräche mit ihm. Wir gaben uns viel Mühe, seine veröffentlichten wie seine mündlichen Ausführungen zu verstehen; manchmal war das nicht leicht. Die empiristische Auffassung des Kreises war selbstverständlich unvereinbar mit Brouwers Ansicht, wonach, mit Kant, reine Anschauung die Grundlage der gesamten Mathematik ist.“<sup>89</sup> Und noch deutlicher geht die generelle Ablehnung der Kantischen Philosophie, nämlich ihrer erkenntnis- und wissenschaftstheoretischen Haupt- und Kernthese, aus Schlicks „Vorrede“ zu Friedrich Waismanns erst posthum veröffentlichtem Buch „Sprache, Logik, Philosophie“<sup>90</sup> hervor, die Schlick, dem Zeugnis Carnaps zufolge, in der Annahme, „eine Veröffentlichung stehe kurz bevor [...] drucken [ließ] und [...] Druckfahnen davon an seine Freunde [verteilte].“<sup>91</sup> In direkter Bezugnahme auf Wittgensteins „Tractatus“ – dessen gemeinschaftlich im Wiener Kreis betriebenes Studium Schlick dazu veranlasste, persönlichen Kontakt zu Wittgenstein zu suchen und jene Begegnung zwischen Wittgenstein und dem Wiener Kreis herbeizuführen, die für die Durchsetzung der Wende zur Sprache von kaum zu überschätzender Bedeutung war<sup>92</sup> – schreibt Schlick: „Dieses Buch, nach meiner unerschütterlichen Überzeugung das bedeutendste Werk der Philosophie unserer Zeit, ist nicht einer bestimmten ‘Richtung’ zuzurechnen, aber es wird auch in ihm die fundamentale Wahrheit verfochten, auf der aller Empirismus aufruht, denn es zeigt die Unmöglichkeit synthetischer Urteile a priori [...] Durch die Behauptung dieser Unmöglich-

<sup>89</sup> Rudolf Carnap: *Mein Weg in die Philosophie*, S. 75 f.

<sup>90</sup> Moritz Schlick, *Vorrede*, in: F. Waismann, *Logik, Sprache, Philosophie*, hg. von G. P. Baker und B. McGuinness, Stuttgart 1976, S. 11-23. Waismanns Buch war ursprünglich als Band I der *Schriften zur Wissenschaftlichen Weltanschauung* geplant, konnte aber, so jedenfalls das Zeugnis Carnaps, wegen des Einspruchs Wittgensteins zunächst nicht erscheinen (vgl. R. Carnap, *Mein Weg in die Philosophie*, S. 44). Für weitere Einzelheiten der Publikationsgeschichte des Buches vgl. das Nachwort der Herausgeber a. a. O. S. 647-662.

<sup>91</sup> Carnap, a. a. O. S. 44.

<sup>92</sup> Vgl. dazu B. F. McGuinness (Hg.): *Wittgenstein und der Wiener Kreis*, S.13-27.

keit nämlich ist der Empirismus zu definieren, schwerlich durch den vagen Satz, dass alle Erkenntnis aus der Erfahrung stamme, und gewiss nicht durch den falschen Satz, dass es Urteile a priori [...] überhaupt nicht gebe.“<sup>93</sup> Dieser Anti-Kantianismus der Gründungsphase verfestigte sich im weiteren Verlauf der Entwicklung der analytischen Philosophie zu jenem Pauschalurteil, auf das sich etwa noch Bennett bezieht, wenn er 1968 schreibt: „Most of the *Critique of Pure Reason* is prima facie dead, because prima facie dependent upon wholly indefensible theories [...] It is easy to agree that transcendental idealism is unacceptable.“<sup>94</sup>

Vor dem Hintergrund derartiger Bekenntnisse – wohlgermerkt: Russell und Moore ging es darum, den *ganzen Kantschen Apparat endgültig aus dem Weg zu räumen*, Carnap zufolge war die Auffassung des Wiener Kreises *selbstverständlich unvereinbar* mit der Lehre Kants und für Schlick *definiert* sich der Empirismus geradezu durch den Widerspruch gegen Kant – muss die eingangs zitierte These Strawsons, wonach Kants kopernikanische Wende in der modernen analytischen Philosophie „machtvoll wiederhallt“, in höchstem Maße erstaunen. Sie signalisiert eine Veränderung in der Einstellung zur Kantischen Philosophie, die im vorliegenden Zusammenhang, d. h. mit Beziehung auf den Cohenschen Logizismus, der aus deren interpretativ-kritischen Weiterentwicklung hervorgegangen ist, in mehrfacher Hinsicht von Bedeutung ist, und zwar selbst dann, wenn man zögert, ihr eben jene allgemeine Akzeptanz unter den heutigen Repräsentanten der analytischen Philosophie zuzubilligen, der Strawson mit ihr gerade vorarbeitet. Strawson selber gehörte mit seinem 1966 erschienenen Buch „*The Bounds of Sense*“<sup>95</sup> zu den ersten, welche die sprachanalytischen Bemühungen um eine argumentative Rekonstruktion der Kantischen Transzendentalphilosophie einleiteten,<sup>96</sup> die in der dann insbesondere in den Siebziger und Achtziger Jahren geführten Debatte um die Möglichkeit

<sup>93</sup> Schlick: „Vorrede“ zu Waismann, S. 20.

<sup>94</sup> Jonathan Bennett: Strawson on Kant, in: *The Philosophical Review* 77 (1968) S. 340-349, hier S. 340.

<sup>95</sup> Peter F. Strawson: *The Bounds of Sense*, London 1966, deutsch als: *Die Grenzen des Sinnes*, Königstein 1981 (im folgenden wird das englische Original als BoS, die deutsche Fassung als GdS zitiert).

<sup>96</sup> Vgl. dazu: Stephan Körner: *Transcendental Tendencies in Recent Philosophy*, in: *The Journal of Philosophy* 63 (1966) S. 551-561; Klaus Hartmann: *On Taking the Transcendental Turn*, in: *The Review of Metaphysics* 20 (1966/67), S. 223-249, Lewis White Beck, (Hg.): *Kant Studies Today*, La Salle 1969. Graham Bird: *Recent Interpretations of Kant's Transcendental Deduction*, *Kant-Studien-Sonderheft* 65 (1974), S. 1-14.

‘transzendentaler’ Argumente gipfelten.<sup>97</sup> Diese Bemühungen, die sich in vielfältiger Art und Weise auch auf die herkömmlich-hermeneutische, d. h. originär nicht sprachanalytisch orientierte Kantinterpretation ausgewirkt haben<sup>98</sup> und überdies bereits ihrerseits zum Gegenstand von ebenso kenntnisreichen wie gründlichen Untersuchungen geworden sind,<sup>99</sup> dokumentieren die Rückbesinnung auf eine vormals verpönte Theorie, die durch das analytische Gründungsprogramm schlechterdings nicht motiviert sein kann, sondern allem Anschein nach mit der Einsicht in die Undurchführbarkeit seiner formalsprachlichen und die philosophische Unfruchtbarkeit seiner normalsprachlichen Ausprägung zusammenhängt. Bevor jedoch auf die Frage nach den Gründen für diese Rückbesinnung und auf die Frage der Bewertung ihrer Ergebnisse genauer eingegangen werden kann, ist zunächst einmal zu konstatieren, dass sie als solche, nämlich *qua* Rückbesinnung auf die *Kantische* Theorie, also gewissermaßen strukturell, durchaus vergleichbar ist mit den Arbeiten, die unter dem Liebmannschen Schlagwort des „Zurück zu Kant!“ im Rahmen der Kantbewegung der zweiten Hälfte des Neunzehnten und der ersten beiden Dekaden des Zwanzigsten Jahrhunderts entstanden.

Die Unterschiede sind dabei freilich nicht zu übersehen und nicht zu unterschätzen. Während die damalige Kantbewegung zunächst eine möglichst *authentische*, d. h. dem Kantischen Selbstverständnis nahe kommende Interpretation anstrebte, die offensichtliche Ungereimtheiten des Kantischen Text- und Theoriebestandes hermeneutischinterpretatorisch auszugleichen, zu glätten und zu plausibilisieren trachtete und erst in einer sekundären Orientierung theorie- (bzw. Kant-) *externe* Gesichtspunkte geltend macht, die der Textexegese ihrerseits noch vorausliegen und der Gesamtinterpretation schließlich ihre spezifische Ausrichtung geben, stehen die Bemühungen um eine ‘analytische’ Rekonstruktion der Kantischen

<sup>97</sup> Vgl. Klaus Hartmann: Neuere englischsprachige Kantliteratur, in: Philosophische Rundschau 22 (1975), S. 161-190; Peter Bieri, Rolf-Peter Horstmann, Lorenz Krüger (Hg.): Transcendental Arguments and Science, Dordrecht, Boston, London 1979 sowie die in den Anmerkungen 99, 101 und 112 aufgeführten Autoren.

<sup>98</sup> Vgl. dazu insbesondere den Band: Kants transzendente Deduktion und die Möglichkeit von Transzendentalphilosophie, hg. vom Forum für Philosophie Bad Homburg, Frankfurt a. M. 1988, der auch eine Bibliographie der neueren Kant-Literatur bis 1986 bietet (S. 302-322) sowie aus neuester Zeit: Peter Rohs: Feld – Zeit – Ich. Entwurf einer feldtheoretischen Transzendentalphilosophie, Frankfurt a. M. 1996 und ferner Gerhard Schönrich und Yasushi Kato (Hg.): Kant in der Diskussion der Moderne, Frankfurt a. M. 1996.

<sup>99</sup> Vgl. insbesondere Reinhold Aschenberg: Sprachanalyse und Transzendentalphilosophie, Stuttgart 1982.

Transzendentalphilosophie ab ovo in einer bestimmten sachlich-systematischen Orientierung: Der Horizont möglicher 'Wahrheit' ist hier nicht zunächst, wie in der Kantbewegung, durch die *Kantische* Theorie vorgegeben, sondern steht seinerseits in mehr oder minder unkritisch und unreflektiert hingennommener Akzeptanz von vornherein fest. Denn die analytische Verständigung über die Kantische Theorie, sei es, dass sie Kants Theorie der Erfahrung 'analytisch' rekonstruiert, wie etwa Strawson und Bennett<sup>100</sup>, oder sei es auch, dass sie sich primär auf die Frage der Gültigkeit transzendentaler Argumente focussiert, wie etwa Ameriks, Gram, Körner u. a.,<sup>101</sup> operiert, gerade *indem* sie die Mittel von Sprachanalyse und moderner Logik auf die Kantische Theorie bzw. zum Zweck ihrer argumentativen Rekonstruktion *anwendet*, mit einem dieser fremden, nämlich jenen entstammenden Prämissen- und Kriterienarsenal, das seinerseits den ihnen zugrunde liegenden Standpunkten von Empirismus, Realismus und Naturalismus verpflichtet bleibt. Trotz dieser und anderer Unterschiede, die anhand des konkreten Materials noch näher zu betrachten und zu erörtern sein werden, werfen jedoch auch die analytischen Rekonstruktionsbemühungen *mutatis mutandis* eben jenes Problem auf, mit dem bereits die Kantbewegung konfrontiert war und das sich an ihr besonders eindringlich demonstrieren lässt, nämlich das Problem von Interpretation und Kritik in und als dem Horizont systematischer Theorieentwicklung. Nicht zufällig bezieht sich Strawsons These vom „machtvollen Echo“ der Kantischen kopernikanischen Wende in der analytischen Gegenwartsphilosophie, pointiert formuliert, nicht auf diese Wende selbst, sondern auf eine „mögliche oder partielle“ *Interpretation* derselben. „Kantinterpretation und Kantkritik“, so lautet der Titel eines Aufsatzes, mit dem sich Julius Ebbinghaus von den seiner Meinung nach bestehenden „Vorurteilen“ des Neukantianismus distanzierte und einem „neuen Studium der originären Philosophie Kants selber“<sup>102</sup> zuwandte. Ebbinghaus entwickelte sich danach bekanntlich zu einem der scharfsinnigsten und, trotz einer gewissen

<sup>100</sup> Vgl. Jonathan Bennett: *Kant's Analytic*, Cambridge 1966.

<sup>101</sup> Vgl. Karl Ameriks: *Kant's Transcendental Deduction as a Regressive Argument*, in: *Kant-Studien* 69 (1978) S. 273-287; Moltke S. Gram: *Transcendental Arguments*, in: *Nous* 5 (1971) S. 15-26; ders.: *Must Transcendental Arguments be Spurious?* In: *Kant-Studien* (65) (1974) S. 304-317; ders.: *Must we Revisit Transcendental Arguments?* In: *The Journal of Philosophy* 72 (1975) S. 624-626; ders.: *Do Transcendental Arguments have a Future?* In: *Neue Hefte für Philosophie* 14 (1978) S. 25-56; Stephan Körner: *The Impossibility of Transcendental Deductions*, in: *Kant Studies Today*, S. 230-244.

<sup>102</sup> Julius Ebbinghaus: *Kantinterpretation und Kantkritik*, abgedruckt in: Ders.: *Gesammelte Aufsätze, Vorträge und Reden*, Darmstadt 1968, S. 1 -24, hier S. VII.

Außenseiterstellung, auch meistbeachteten Vertreter einer orthodoxen Kantauslegung, der immer wieder und mit großem Nachdruck nicht nur den Geist, sondern durchaus den Buchstaben der Kantischen Lehre einklagte. Als der erwähnte Aufsatz 1924 erschien, hatte die Kantbewegung ihren Zenit bereits überschritten und der Neukantianismus näherte sich seinem schließlich politisch herbeigeführten Ende zu. Geht man von der üblichen Datierung aus, wonach diese Bewegung mit Liebmanns „Kant und die Epigonen“ 1865 beginnt, so waren zu jenem Zeitpunkt fast sechzig Jahre intensiver interpretatorischer Bemühungen um die Kantische Philosophie verstrichen: sechzig Jahre, in denen neben einer Flut kleinerer Einzeluntersuchungen zahlreiche umfassende Gesamtdarstellungen (von Kuno Fischer bis Ernst Cassirer und Bruno Bauch)<sup>103</sup> sowie große Interpretationswerke (von Hermann Cohen bis Alois Riehl)<sup>104</sup> erschienen waren, in denen ferner eine akribisch betriebene Kantphilologie (Vaihinger)<sup>105</sup> entstanden, zudem mit Benno Erdmanns zweibändiger Reflexionen-Ausgabe (1882/84)<sup>106</sup> der Kantische Nachlass erstmals umfassend erschlossen und in denen schließlich die Kant-Studien ins Leben gerufen (1897) und die große Akademie-Gesamtausgabe in Angriff genommen worden war (ab 1894). Aber dennoch, trotz dieser gewaltigen Anstrengung einer mehr als ein halbes Jahrhundert währenden Verständigung über Kant, behauptet Ebbinghaus in dem genannten Aufsatz, dass die ganze Bewegung „fortwährend mit einer großen Unbekannten rechnete und dass *diese Unbekannte niemand anders als Kant selbst*“ sei,<sup>107</sup> – dass also Kant noch immer nicht ‘richtig’, ja eigentlich überhaupt noch nicht verstanden worden war. Es kommt hier nun nicht darauf an, die Berechtigung dieser These zu bestreiten oder zu verteidigen. Was interessiert, das ist vielmehr

<sup>103</sup> Kuno Fischer: Geschichte der neueren Philosophie Bd. 3: Kants Vernunftkritik und deren Entstehung, Heidelberg <sup>2</sup>1868; Ernst Cassirer: Kants Leben und Lehre, Berlin 1918 (= I. Kants Werke, hg. von Ernst Cassirer, Bd. 11 Ergänzungsband); Bruno Bauch: Immanuel Kant (Sammlung Göschen, Geschichte der Philosophie V) Leipzig 1911, Berlin-Leipzig <sup>2</sup>1916, <sup>3</sup>1920.

<sup>104</sup> Alois Riehl: Der philosophische Kritizismus und seine Bedeutung für die positive Wissenschaft, Bd. 1: Geschichte und Methode des philosophischen Kritizismus, Leipzig 1876, <sup>2</sup>1908, Bd. 2, 1. Teil: Die sinnlichen und logischen Grundlagen der Erkenntnis, Leipzig 1879, <sup>2</sup>1925, Bd. 2, 2. Teil: Zur Wissenschaftslehre und Metaphysik, Leipzig 1882, <sup>2</sup>1926.

<sup>105</sup> Hans Vaihinger: Kommentar zu Kants Kritik der reinen Vernunft, 2 Bde. Stuttgart <sup>1</sup>1881/1887, <sup>2</sup>1922.

<sup>106</sup> Benno Erdmann: Reflexionen Kants, 2. Bde. 1882/84.

<sup>107</sup> Ebbinghaus: a. a. O. S. 3.

der Vorgang selbst und als solcher. Denn er wirft ein ernüchterndes Licht auf die Grenzen der Überzeugungskraft und gleichsam der Lebensdauer philosophischer Interpretation. Illustriert er doch an einem nicht etwa zu Zwecken der Relativierung hermeneutisch-exegetischer Interpretationsleistungen konstruierten, sondern ganz konkreten historischen Fall, dass keine noch so intensive Bemühung um die Gewinnung einer authentischen, einer wahrhaft 'definitiven' Interpretation philosophischer Theorie jemals dauerhaft davor gefeit ist, grundsätzlich in Frage gestellt und in ihrer Text und Theorie erschließenden Kraft radikal bestritten zu werden. Und das gilt offenbar auch und selbst dann, wenn die jeweilige Interpretation, wie im vorliegenden Fall eben die Kantdeutungen der Neukantianer, durch dickleibige Bücher an den Quellentexten selbst in extenso abgesichert und ausgewiesen erscheinen, ja sogar durch die weitgehende, wenngleich freilich nirgends ganz vorbehaltlose oder allumfassende Zustimmung der zeitgenössischen 'Scientific Kernenate' im Großen und Ganzen bestätigt worden ist.

Der Maßstab, an dem sich jede Interpretation messen lassen und dem sie genügen muss, bleibt dabei natürlich immer der interpretierte Text bzw. die interpretierte Theorie selber. Damit jedoch entsteht unmittelbar ein zweites, eng mit dem ersten Aspekt verknüpft Problem. In aller Regel liegen philosophische Theorien heutzutage vor in und 'bestehen' insofern auch aus Sätzen, Absätzen, Kapiteln, Buchteilen und ganzen Büchern. Selbst wenn nun ein Satz, wie etwa der berühmte erste Satz des Paragraphen 16 der „Kritik der reinen Vernunft“, für sich und isoliert genommen so unzweideutig sein mag, dass besondere Interpretationsprobleme nicht auftauchen können bzw. sollten, so stellt sich das Problem der Interpretation doch sofort dann ein, wenn die Stellung dieses einzelnen Satzes im Blick auf ein bestimmtes Theoriestück, die Stellung dieses einzelnen Theoriestücks im Blick auf die ganze Theorie und damit diese selbst zum Thema wird. Insofern sie mehr ist als die Summe ihrer Teile, nämlich ein bestimmter *Zusammenhang* sowohl der einzelnen Sätze, die ihre Teiltheoreme bilden, wie auch dieser Teiltheoreme untereinander, kann man sagen, dass die Theorie selbst und insgesamt – neben oder außer dem Buch, das sie gedruckt enthält – nur als Interpretation bzw. in Gestalt einer solchen greifbar und gegeben ist, genauer: dass auf sie de facto immer nur als auf *eine Interpretation von ihr* Bezug genommen wird, und zwar auch dann, wenn dies gerade nicht intendiert, sondern 'die Sache selbst', in diesem Falle also die Theorie als solche, mithin unverstellt, zu fixieren beabsichtigt ist.

Die Missverständnisse, die dann entstehen können, wenn diese Absicht gar nicht mehr ernsthaft besteht, wenn also die betreffende Theorie selber gar nicht mehr zur Kenntnis genommen wird, weil man sich an vermittelte, beispielsweise durch eine bestimmte Philosophiegeschichtsschreibung vermittelte Interpretationen hält, sind im vorangegangenen Kapitel anhand des Logischen Idealismus Cohen deutlich geworden. Wenn es jedoch andererseits zwecks Vermeidung solcher Missverständnisse gerade darum geht, die erschließende Kraft einer bestimmten Interpretation für die Gewinnung eines möglichst authentischen Theorieverständnisses an der fraglichen Theorie selber bzw. im direkten Bezug auf sie zu beurteilen, steht aus eben *demselben* Grund dennoch und ganz unvermeidlicherweise *Interpretation gegen Interpretation*. So steht, um ein konkretes Beispiel aus der Geschichte der traditionellen Kantinterpretation zu nennen, etwa die metaphysisch-ontologisierende Kantdeutung Heideggers<sup>108</sup> (und anderer) gegen die spezifisch wissenschaftstheoretisch orientierte Kantauslegung des Marburger Neukantianismus. Beide können sich durchaus auf Kant berufen: Heidegger auf all jene Stellen insbesondere aus der A-Redaktion der „Kritik der reinen Vernunft“, in denen Kant eine Reform, eine kritische Erneuerung der Metaphysik als Ziel und Zweck des Werks nennt, der Marburger Neukantianismus auf die Fragestellung der „Prolegomena“ und die parallelen Ausführungen in der B-Redaktion der „Kritik der reinen Vernunft“. Über die Richtigkeit, um nicht zu sagen die Wahrheit beider Interpretationen entscheidet deshalb zuletzt doch wieder nur – eine *Interpretation*, womit sich das soeben skizzierte Problem im Prinzip wiederholt. Und was für die Interpretation gilt, das gilt *mutatis mutandis* auch für die Kritik, und zwar insofern, als jede systematische, jede sachlich fruchtbare Kritik einer Theorie eine bestimmte Interpretation dieser Theorie ebenso voraussetzt wie zugleich auch artikuliert. „Man kann“, so formuliert Cohen einmal, „kein Urteil über Kant abgeben, ohne in jeder Zeile zu verraten, welche Welt man im eigenen Kopfe trägt.“ (TE 1, V) Je nach zugrunde liegender Interpretation und sachlichsystematischer Vor- bzw. Grundeinstellung werden es deshalb jeweils andere Aspekte und Momente

<sup>108</sup> Vgl. Martin Heidegger: Kant und das Problem der Metaphysik, wo es mit unmissverständlicher Deutlichkeit heißt: „Die folgende Untersuchung stellt sich die Aufgabe, Kants Kritik der reinen Vernunft als eine Grundlegung der Metaphysik auszulegen, um so das Problem der Metaphysik als das einer Fundamentalontologie vor Augen zu stellen. Fundamentalontologie heißt diejenige ontologische Analytik des endlichen Menschenwesens, die das Fundament für die zur „Natur des Menschenwesens gehörige“ Metaphysik bereiten soll.“ (A. a. O. S. 13)

der Theorie sein, die als besonders kritikbedürftig erscheinen, andere Theoriebereiche also, auf welche die philosophische *Fortarbeit*, so sie sich denn überhaupt in der Kontinuität der philosophiegeschichtlichen Entwicklung positioniert, ihr kritisches Augenmerk richtet und zu richten hat. Wo etwa, um dies wiederum an einem konkreten historischen Beispiel zu illustrieren, wie im Deutschen Idealismus, Kants Theorie des Selbstbewusstseins als schlechthin dominanter Schwerpunkt seines kritischen Unternehmens insgesamt verstanden wird, da wird sich die systematische Weiterarbeit, so bei Reinhold, Fichte und Schelling, aber natürlich auch noch bei Hegel<sup>109</sup>, ganz um dieses Gravitationszentrum herum gruppieren. Und wo andererseits, wie im Neukantianismus, aber auch, wenngleich mit kontradiktorischer Antwort, in der Gründungsphase der analytischen Philosophie, die Frage nach der Möglichkeit synthetischer Urteile a priori als Zentrum und Kern der Kantischen Theorie betrachtet wird, da wird eben diese den Brennpunkt bilden, auf den sich die philosophische Fortarbeit konzentriert oder an dem sich der systematische Widerspruch entzündet.

Diese Überlegungen zur Hermeneutik philosophischer Theorie sind im aktuellen Zusammenhang deshalb von Belang und daher auch vorzuschalten gewesen, weil die sprachanalytische Kantinterpretation hier gerade nicht unter den hermeneutischen Aspekten der historischen Authentizität und interpretatorischen Reichweite betrachtet werden soll,<sup>110</sup> die immer nur ein relatives, weil prinzipiell bestreitbares Bild vermitteln, nicht also sub specie der Gretchenfrage, ob sie Kant so erfasst, wie er sich – möglicherweise – selbst verstand, sondern vielmehr *systematisch*, nämlich im Licht der Cohenschen Theorieexposition, die ihrerseits aus einer Kantinterpretation

<sup>109</sup> Wenn Hegel etwa in der Phänomenologie des Geistes erklärt, es komme nach seiner Ansicht alles darauf an, das Wahre nicht nur als Substanz, sondern ebenso auch als Subjekt aufzufassen (vgl. Hegel: Phänomenologie des Geistes, S. 19), dann spricht er damit die hier gemeinte Dominanz des Themas Selbstbewusstsein unmittelbar programmatisch aus. In der „Wissenschaft der Logik“ findet sie ihren unmittelbaren Niederschlag in der Bestimmung, dass das Wesen des Begriffs das Selbstbewusstsein ist: „Es gehört zu den tiefsten und richtigsten Einsichten, die sich in der Kritik der reinen Vernunft finden, dass die Einheit, die das *Wesen des Begriffs* ausmacht, als die *ursprünglich-synthetische* Einheit der Apperzeption, als Einheit des *‘Ich denke’* oder des Selbstbewusstseins erkannt wird.“ (Hegel, Werke Bd. 6, S. 254)

<sup>110</sup> Vgl. dazu die bereits erwähnte Arbeit von Reinhold Aschenberg: Sprachanalyse und Transzendentalphilosophie, die ausdrücklich darauf abstellt, „die exegetische Qualität der Ausführungen von Strawson und Bennett und den sachlichen Wert ihrer Rekonstruktionsbemühungen angemessen [zu] beurteilen“ (a. a. O. S.136), ohne in der Sache darauf sich zu reduzieren.

hervorgegangen ist, zu diskutieren ist. Würden jene hermeneutischen Aspekte zu primären oder gar alleinigen Beurteilungskriterien erhoben, was aus kantimmanenter Sicht natürlich ebenso nahe liegt wie dem analytischen Selbstverständnis fern, so wäre einerseits das zuvor bezeichnete Dilemma der *Konkurrenz der Interpretationen* unvermeidlich, das sich nicht nur anhand der neukantianischen Kantinterpretation dokumentieren lässt, sondern auch im Zusammenhang der sprachanalytischen Rekonstruktionsbemühungen, etwa in den wechselseitigen Rezensionen Strawsons und Bennetts,<sup>111</sup> aber natürlich auch in der Debatte um die Möglichkeit 'transzendentaler' Argumente doch sehr deutlich wiederholt,<sup>112</sup> und das überdies natürlich auch ganz unmittelbar auf einen iterativen Prozess ohne Ende führt. Darüber hinaus wäre damit jedoch auch, und dies ist entscheidend, jeder philosophischen Fortarbeit, die und sofern sie sich als *Weiterentwicklung* einer Theorie auf der Basis einer systematischen Kritik realisiert, welche ihrerseits auf gründlicher interpretativer Aneignung der kritisierten Theorie beruht, die sachliche Legitimation entzogen: Jeder Versuch einer solchen Weiterentwicklung wäre dann, wie der erwähnte Aufsatz von Ebbinghaus dokumentiert, mit dem einfachen Argument zu

<sup>111</sup> Vgl. Peter Strawson: Bennett on Kant's Analytic, in: *The Philosophical Review* 77 (1968) S. 332-339 sowie Jonathan Bennett: Strawson on Kant, a. a. O. (Anm. 94).

<sup>112</sup> Drei Beispiele mögen hier genügen. So kritisiert etwa Karl Ameriks mit Beziehung auf Strawson, Bennett und Robert Paul Wolff (ders.: *Kant's Theory of Mental Activity*, Cambridge, Mass. 1963), dass sie die *tatsächliche* und „überraschend klare“ Struktur von Kants transzendentaler Deduktion *missrepräsentieren*, weil sie die B-Redaktion nicht hinreichend berücksichtigen und überdies Kants Deduktion als einen gegen den Skeptizismus gerichteten Objektivitätsbeweis interpretieren (vgl. Karl Ameriks: *Kant's Transcendental Deduction as a Regressive Argument*, a. a. O. (Anm. 101) S. 273), und stimmt zwar Barry Strouds (vgl. Barry Stroud: *Transcendental Arguments*, in: *The Journal of Philosophy* 65 (1968) S. 241-256) Kritik an Strawson, nicht aber seiner *Kantinterpretation* zu (Vgl. Ameriks, a. a. O. S. 277 Anm. 5). Jay F. Rosenberg (ders.: *Transcendental Arguments Revisited*, in: *The Journal of Philosophy* 72 (1975) S. 611-624) hebt mit Beziehung auf die ganze Debatte hervor, dass darin zumeist eher gefragt werde, ob Wittgensteins oder Strawsons oder Shoemakers Argumente 'transzendental' seien, während *Kants eigene* transzendente Argumente vergleichsweise wenig Aufmerksamkeit erführen (a. a. O. S. 611). Malte Hossenfelder schließlich hebt im Blick auf Roderick Chisholm (ders.: *What is a Transcendental Argument?*, in: *Neue Hefte für Philosophie* 14 (1978), S. 19-22) und „alle, die die Möglichkeit von 'transcendental arguments' diskutieren und meinen, es handele sich dabei um eine bestimmte Methode, die sich auf viele Gegenstände anwenden lasse“, kritisch hervor: „Chisholms Kritik trifft nicht die *eigentlich Kantische* Deduktion.“ (Malte Hossenfelder: *Überlegungen zur transzendentalen Deduktion des kategorischen Imperativs*, in: *Kants transzendente Deduktion und die Möglichkeit von Transzendentalphilosophie*, a. a. O. (Anm. 98), S. 280-302, hier S. 286; Hvg. G. E.)

unterlaufen, dass beide, Kritik und Weiterentwicklung, lediglich den Ausfluss einer 'falschen' Interpretation der Theorie darstellten und also bei hinreichender interpretatorischer Anstrengung entbehrlich, ja ganz überflüssig würden.

Es ist nun aber gerade dieses Moment der systematischen Weiterentwicklung, der philosophischen Fortarbeit, das auf der *einen* Seite den Neukantianismus und speziell den Cohenschen Logizismus ebenso durchgreifend bestimmt wie motiviert hat, das auf der *anderen* Seite aber auch das sprachanalytische Interesse an der Kantischen Theorie sowie die Auseinandersetzung mit der Problematik des Transzendentalen begründet. So erklärt Cohen in der „Logik der reinen Erkenntnis“ ganz ausdrücklich: „Von vornherein war es mir um die Weiterbildung von Kant's System zu tun [...] Daher darf ich den Sinn und Inhalt meiner Bücher über Kant im Ganzen aufrecht erhalten; und zwar neben der scharfen Polemik, welche ich in dem vorliegenden Buche gegen die wichtigsten Pfeiler jenes Systems verfolge.“ (LrE, XI f.) Und Strawson, der die nach wie vor prominenteste Rekonstruktion der Kantischen Theorie aus analytischer Optik vorgelegt hat, hebt zwar zunächst hervor, dass er eine „klare, geordnete und einheitliche Interpretation des Systems von Gedanken zu geben [versucht habe], das die Kritik enthält. Sie wird vom Text, wie er dasteht, zumindest stark unterstützt.“ Zugleich lässt er aber doch überhaupt keinen Zweifel daran aufkommen, dass er nicht zögert, „ausschlaggebende Gründe für die Zurückweisung einiger Teile der *Kritik* anzuführen“.<sup>113</sup> Eben hier, in der begründeten *Zurückweisung* bestimmter Partien, ja eventuell sogar auch ganzer Teilstücke einer Theorie (in diesem Fall der Kantischen) liegt das, was neben oder außer der sich damit ergebenden oder erzwungenen Neufassung der Problemkonstellation die Weiterentwicklung von Theorie konstituiert, sofern sie sich nicht auf das bloße Raffinement ihrer ausgeführten und die Interpolation ihrer unausgeführten Argumente reduziert. Solche Zurückweisung liegt auch dem Cohenschen Logizismus zugrunde, der sich in seiner spezifischen Verfasstheit gerade aus einer Kritik an Kant ergibt, die dessen ursprüngliches Theorieprogramm aprioritäts- bzw. geltungstheoretisch und schließlich wissenschafts- bzw. erkenntnislogisch transformiert. Im Blick auf diese *Transformation* nun erschließen sich nicht nur einige Gemeinsamkeiten zwischen neukantianischer und analytischer Kantinterpretation, die gewöhnlich ebenso wenig zur Kenntnis genommen werden wie die im vorangegangenen Kapitel diskutierten

<sup>113</sup> GdS, S. 9. Das englische Original formuliert schärfer: „for rejecting some parts *altogether*.“ (BoS, S. 11; Hvg. G. E.)

Übereinstimmungen. Vielmehr lässt sich auch erst in der Bezugnahme auf sie die im Zusammenhang der vorliegenden Untersuchung entscheidende Frage diskutieren: die Frage nämlich, ob die analytische Rekonstruktion der Kantischen Theorie den *kantkritischen* Argumenten standhält, welche den Cohenschen Logizismus begründet haben – oder ob sie möglicherweise noch hinter diese Argumente zurückfällt. Allein der Umstand, dass diese Rekonstruktion mit den Mitteln von Sprachanalyse und moderner Logik operiert, kann a priori diesbezüglich noch nicht entscheiden.

Die inhaltliche Erörterung dieser Frage setzt jedoch eine zweite Vorüberlegung voraus, die nicht mehr das Problem der Relativität der Interpretationen betrifft, sondern den soeben mehrfach und scheinbar ganz unkritisch eingeführten bzw. reklamierten Prozess der systematischen Weiterentwicklung und philosophischen Fortarbeit zunächst im Allgemeinen. Hinter solcher Reklamation verbirgt sich natürlich das immer wieder strittige Problem des philosophischen Fortschritts, das sich gleichsam von allen Seiten des in diesem Kapitel zu diskutierenden Problemkomplexes her in je unterschiedlicher Akzentuierung erneuert. Denkt man etwa an Whiteheads pointiertes Diktum, dem zufolge die „sicherste allgemeine Charakterisierung der philosophischen Tradition Europas lautet, dass sie aus einer Reihe von Fußnoten zu Platon besteht“<sup>114</sup>, so wird man die Möglichkeit ‘echten’ Fortschritts in der Philosophie mit großer Skepsis betrachten. Andererseits relativiert Whitehead dieses Diktum mit den Worten: „Jede Philosophie muss einmal abdanken. Aber die Gesamtheit philosophischer Systeme formuliert eine Vielzahl von allgemeinen Wahrheiten über das Universum, die koordiniert werden müssen [...] Ein solcher Fortschritt der Koordinierung wird durch das Fortschreiten der Philosophie bewirkt; und in diesem Sinne ist die Philosophie von Platon an fortgeschritten.“ (A. a. O. S. 39) Es versteht sich von selbst, und Whiteheads Relativierung seines Diktums demonstriert dies zur Genüge, dass die Frage nach dem Progress der Philosophie (trivialerweise natürlich auch dann, wenn man sie negativ beantwortet) nicht unabhängig von Kriterien diskutiert werden kann, – Kriterien allerdings, die der philosophischen Diskussion *keineswegs entzogen*, sondern vielmehr prinzipiell strittig sind, weil und sofern sie *ihrerseits* noch Resultat und Ausdruck einer bestimmten, wiederum *bestreitbaren*, philosophischen Option sind. Whitehead legt seiner Antwort ein Kriterium zugrunde, das insofern metaphysisch bzw. ontologisch zu nennen ist, als es den Progress der Philosophie im Rekurs auf Wahrheiten über „das Universum“ in toto definiert. Geht man davon aus, dass grundlos, d. h.

<sup>114</sup> Vgl. Alfred North Whitehead: *Prozess und Realität*, Frankfurt a. M. 1979, S. 91.

ohne die Zulassung und das Erfordernis einer Begründung, über deren Qualität und Akzeptanz wiederum nur in einer 'letzten' – und dennoch, gerade damit strittigen – philosophischen Option zu entscheiden wäre, überhaupt kein wie auch immer bestimmtes der hier in Rede stehenden Kriterien als eo ipso allgemein zustimmungsfähig gelten kann, so steht nichts dagegen, statt eines metaphysisch-ontologischen beispielsweise ein *reflexionstheoretisches* Kriterium anzusetzen, dem zufolge die Frage des Progresses nach dem jeweils erreichten Maß oder Grad von Begründung und Selbstbegründung der Philosophie zu entscheiden wäre.

Dieser Hinweis auf die prinzipielle Strittigkeit und damit *Relativität der Kriterien*, an denen die Frage des philosophischen Fortschritts zu bemessen ist, mag, ähnlich wie das zuvor erörterte Dilemma der Konkurrenz der Interpretationen, die Skepsis nähren, die im Whiteheadschen Diktum diesbezüglich zum Ausdruck kommt. Solcher Skepsis gegenüber ist deshalb zunächst daran zu erinnern, dass Kant selbst zumindest von der Möglichkeit philosophischen Fortschritts, wenngleich allein auf dem von ihm gebahnten „kritischen Weg“, überzeugt war.<sup>115</sup> Das gilt ganz ebenso von den Neukantianern; Windelbands berühmte Devise: „Kant verstehen heißt über ihn hinausgehen“<sup>116</sup> stellt dies auf geradezu drastische Weise klar. Es gilt nicht minder aber auch für die analytische Philosophie. Russells Plädoyer für die Bildung einer von den Traditionen der Vergangenheit unbelasteten, natur- bzw. einzelwissenschaftlich trainierten Schulgemeinschaft als dem probaten Mittel, einen alles Bisherige übertreffenden Fortschritt in der Philosophie zu erzielen,<sup>117</sup> Ayers optimistische These, dass alle philosophischen Streitfragen definitiv gelöst werden können (vgl. o. S. 103), aber etwa auch die auf die Erörterung genau definierter Einzelfragen abstellenden Methodenprinzipien analytischen Philosophierens, denen sich die Zeitschrift „Analysis“ in ihren editorischen Leitlinien verpflichtete,<sup>118</sup> lassen für eine andere Auffassung keinen Raum, sondern machen unwiderleglich klar, dass die Gründungsphase der analytischen Philosophie von einem geradezu emphatischen Glauben an die Möglichkeit echten philosophischen Fortschritts geprägt war. Sofern also *alle drei* im vorliegenden Kontext thematischen 'Parteien' die Progressfrage im

<sup>115</sup> Vgl. KrV, B 884.

<sup>116</sup> Wilhelm Windelband: „Präludien. Aufsätze und Reden zur Philosophie und ihrer Geschichte“, Tübingen 1924, IV, VI. Zuerst formuliert im Vorwort zur 1. Auflage der Tübingen 1884; wiederholt im Vorwort zur 3. Auflage

<sup>117</sup> Vgl. o. Einleitung, Anm. 14.

<sup>118</sup> Vgl. Margaret Macdonald (Hg.): *Philosophy and Analysis*, Oxford 1954, S. 1.

Grundsatz positiv beantworten, ist es legitim, ja sogar geboten, sie unter diesem Aspekt auch aufeinander zu beziehen und zueinander ins Verhältnis zu setzen.

Alsdann gliedert sich die zunächst in abstracto erwogene Frage nach der Möglichkeit philosophischen Fortschritts mit Rücksicht auf diese 'Parteien' kontextgemäß in drei konkrete Einzelfragen auf: 1. Stellt das „Zurück zu Kant!“, das die Kantbewegung vor dem Hintergrund des Wiederauflebens der metaphysischen Spekulation in der nachkantischen Philosophie und konfrontiert mit dem Zusammenbruch der Hegelschen Schule, dem danach aufgekommenen Vulgärmaterialismus und der Popularität des Irrationalismus der Schopenhauerschen Willensmetaphysik proklamiert, einen philosophischen *Fortschritt* dar? 2. Wie steht es mit der *analytischen* Rückbesinnung auf Kant? Ist sie in ihren unterschiedlichen Spielarten (qua Rekonstruktion der Kantischen Theorie der Erfahrung und qua Debatte um die Möglichkeit 'transzendentaler' Argumente) als *philosophischer* Fortschritt zu bewerten? Und schließlich 3. (in Wiederaufnahme der oben bereits als entscheidend bezeichneten Frage): Hält diese Rückbesinnung bzw. halten ihre Resultate den kantkritischen Argumenten stand, die dem Cohenschen Logizismus zugrunde liegen?

Die Einsicht in die Relativität der Fortschrittskriterien steht einer Diskussion und Beantwortung dieser Fragen so wenig entgegen wie diejenige in das Dilemma der Konkurrenz der Interpretationen. Denn die Kriterien, mit Beziehung auf die sie zu erörtern sind, lassen sich Fall für Fall und damit auf eine immerhin rational überprüfbare Weise benennen, und die Kantische Theorie bietet, bei aller Komplexität ihres Aufbaues und Verschlungenheit ihrer Argumentationsführung, nichtsdestoweniger doch sehr wohl die Möglichkeit, sie auf einen Minimalbestand quasi kanonischer Inhalte festzulegen, die dem Streit der Interpretationen insofern *entzogen* sind, als sie durch keine im Blicke auf die Texte vertretbare Interpretation, salopp gesprochen, aus der Welt zu schaffen sind, ohne damit zugleich den Kernbestand dieser Theorie zu berühren und zu verändern. Dazu gehört zu allernächst die Dualität von Sinnlichkeit und Verstand als differenter Quellen oder Stämme der Erkenntnis sowie die Unterscheidung von Erscheinung und Ding-an-sich, dazu gehört ferner die Auffassung, dass Raum und Zeit lediglich die formalen Bedingungen der sinnlichen Anschauung und die Kategorien vollständig aus den Urteilsformen der traditionellen Logik abzuleiten sind; dazu gehört aber auch, um noch einen weiteren Punkt zu nennen, der sachlich unabdingbar, wenngleich bei Kant selbst terminologisch nicht einheitlich fixiert ist, die Annahme eines transzen-

dentalen Subjekts, das in allen empirischen Subjekten und über ihre konkreten Unterschiede hinweg stets ein und dasselbe und in seiner spezifischen Verfasstheit prinzipiell unveränderlich ist.<sup>119</sup>

Vor diesem Hintergrund ist nun zunächst jenes „machtvolle Echo“ zu betrachten, mit dem Strawson zufolge die Kantische kopernikanische Wende in der modernen analytischen Philosophie wiederhallt. Strawson also behauptet, „that Kant’s *Copernican Revolution* can plausibly be seen as having substantially prevailed in the philosophical tradition to which I belong. It did not do so for some time; but it has done so relatively recently; is still unreversed; and, perhaps, is irreversible.“<sup>120</sup> Präzisierend fügt er sogleich hinzu, diese These beziehe sich nicht auf den vollen Lehrgehalt des transzendentalen Idealismus, sondern lediglich auf einige seiner Aspekte, insbesondere auf den Grundgedanken jener Revolution, dem zufolge sich die Dinge nach unserem Wissen richten müssen: Wenn es höchst allgemeine formale Bedingungen gäbe, welche Objekte befriedigen müssen, um mögliche Objekte menschlichen Wissens zu werden, dann sei es evident, dass alle Objekte möglichen menschlichen Wissens diesen Bedingungen genügen müssen, und *wenn* diese Position eine Spielart des Idealismus sei, dann seien viele der dominanten Strömungen in der modernen analytischen Philosophie ebenfalls idealistisch (ebd.).

Der erste Autor, den Strawson zum Beleg dieser Behauptung heranzieht, ist Thomas Nagel, der in seinem Buch „*The View from Nowhere*“ insofern eine partiell kantische Position beziehe, als er im Blick auf das menschliche Streben nach einer Erkenntnis der Welt bzw. Realität wie sie an sich ist zwar im Unterschied zu Kant einen partiellen Erfolg dieses Streben einräume, letztlich aber mit Kant zu der Schlussfolgerung gelange, „that (I quote) ‘how things are in themselves *transcends* all possible appearances or human conceptions’.“ (A. a. O. S. 156) Nagel selber charakterisiere diese Position als „realistisch“, um den Gegensatz zu den von ihm als „Idealisten“ bezeichneten Gegenwartsautoren zu unterstreichen, von denen er „refers explicitly to Wittgenstein and Davidson, implicitly to

<sup>119</sup> Auf die Unabdingbarkeit dieser Annahme wird noch zurückzukommen sein. Für die Differenz zwischen empirischem und transzendentalem Subjekt bei Kant sei vorerst nur auf die Formulierung im entscheidenden Paragraphen 16 der „*Kritik der reinen Vernunft*“ verwiesen: „Ich nenne sie die *reine Apperzeption*, um sie von der *empirischen* zu unterscheiden, oder auch die *ursprüngliche Apperzeption*, weil sie dasjenige Selbstbewusstsein ist, was, indem es die Vorstellung *Ich denke* hervorbringt, die alle andere muss begleiten können, und die in allem Bewusstsein ein und dasselbe ist, von keiner weiter begleitet werden kann.“ (KrV, B 132)

<sup>120</sup> Peter F. Strawson: *Kant’s New Foundation of Metaphysics*, a. a. O. S. 155.

Quine, Putnam and the American pragmatists at large, and Dummett.“ (Ebd.) Alle genannten Autoren kämen auf die eine oder andere Weise in dem Versuch überein, „to cut the universe down to size“, indem sie das, was existiert, innerhalb der Grenzen des menschlichen Verstehens und Diskurses umschrieben. Sie hielten, wie Strawson formuliert, „our own best working concepts“ für dasjenige, das die Grenzen des Realen festlege, weshalb man sagen könne: „*To be* is to be understood, or understandable, by us.“ (Ebd.) Darauf wird am Ende dieses Kapitels noch zurückzukommen sein. Putnam, der für Strawson den amerikanischen Pragmatismus insgesamt repräsentiert, grenze nicht nur seinen eigenen internen, empirischen oder „menschlichen“ Realismus in einer an Kant gemahnenden Weise vom klassischen metaphysischen Realismus ab, wenn er jenen als einen Glauben daran beschreibt, „that there is a fact of the matter as to what is rightly assertible *for us*, as opposed to what is rightly assertible from the God’s eye view so dear to the classical metaphysical realist“, sondern akzeptiere zumindest gesprächsweise auch das Etikett „idealistisch“ für diese Position (ebd.). Davidsons Einstellung, obwohl nicht in Begriffen von epistemischen Bedingungen und Gesichtspunkten, sondern von verstehbaren Sprachen formuliert, sei von Putnams nicht wesentlich unterschieden, wenn Davidson behaupte, dass keine Konzeption der Realität möglich sei, die nicht beschreibbar in für uns prinzipiell verstehbaren Sprachen wäre, und ebensowenig eine Wahrheitskonzeption jenseits einer in solchen Sätzen ausdrückbaren, die in für uns prinzipiell verstehbare Sätze übersetzt werden könne. Davidson reformuliere damit jene Position des Wittgensteinschen „Tractatus“, die Strawson in bewusster Abweichung von der Originalformulierung<sup>121</sup> dahingehend referiert, dass sie besagt, dass „the limits of *our* language are the limits of *our* thought and thus of *our* world.“ (A. a. O. S. 157) Diese Begrenztheit findet Strawson in extremer Weise auch bei Quine ausgeprägt, sofern bei Quine die Grenzen dessen, was existiert, durch seine Verständlichkeit im Rahmen bzw. innerhalb einer gewissen Art des „menschlichen Wissens“ bestimmt sei, nämlich derjenigen, die mit physikalischen und biologischen Theorien operiert (ebd.). Wittgensteins Spätphilosophie wiederum greife nicht nur jene Position des „Tractatus“ in der Strawsonschen Variante der Ersetzung des „meine“ durch „unsere“ Welt auf, indem er die Bedingungen bedeutungsvoller Diskurse herausarbeite; vielmehr spreche Wittgenstein in „Über Gewissheit“ sogar ausdrücklich von Sätzen, die zwar die „Form eines

<sup>121</sup> Vgl. Wittgenstein, „Tractatus“ Ziff. 5.6: „Die Grenzen meiner Sprache bedeuten die Grenzen meiner Welt.“

Erfahrungssatzes“ haben, in Wahrheit aber nicht empirisch sind, sondern „zum Fundament alles Operierens mit Gedanken (mit Sprache)“ gehören und das „Weltbild“ ausmachen, das den „überkommene[n] Hintergrund [bildet], auf welchem ich zwischen wahr und falsch unterscheide“.<sup>122</sup> Strawson hebt dabei zwar hervor, dass Wittgenstein diese Sätze nicht als synthetisch-apriorische Sätze bezeichnet, insistiert aber darauf, dass seine Beschreibung sie doch klar als das auszeichnet, „what Kant would call synthetic a priori propositions“, sofern Wittgenstein eben ausdrücklich bemerke, „that they are neither *a posteriori* nor logically (or analytically) guaranteed.“ (A. a. O. S. 157) Was schließlich Dummett betrifft, so ist im vorangegangenen Kapitel bereits darauf hingewiesen worden, dass er davor zurückschreckt, seinen Anti-Realismus als ‘Idealismus’ zu bezeichnen. Strawson zufolge ist diese Bezeichnung dessen ungeachtet aber doch zumindest insofern berechtigt, als Dummett, ähnlich wie Putnam mit seinem „menschlichen“ und im Unterschied zu Nagels metaphysischem Realismus, durchaus so weit gehe, dass „objects must conform at least to the general and formal conditions of human knowledge of them.“ (A. a. O. S. 158) Im vorliegenden Zusammenhang kommt es jedoch weniger darauf an, ob Strawson die von ihm zum Beleg seiner Ausgangsthese herangezogenen Autoren in einer Weise liest, die ihrem Selbstverständnis entspricht oder unter Kohärenzgesichtspunkten mit den von ihnen vertretenen Theorien durchgängig vereinbar ist. Wichtiger ist vielmehr eben jene *Interpretation* des Kantischen transzendentalen Idealismus selber, die Strawson nun vorträgt, um seine Auffassung zu stützen, dass sich bei diesen Autoren nicht nur der Grundgedanke der kopernikanischen Wende in je unterschiedlicher Ausprägung wiederfindet, sondern dass sie sogar „at least roughly in line with transcendental idealism“ sind, wobei er freilich einräumt, dass diese Interpretation keineswegs mit Kants „total intention“ übereinstimmt (a. a. O. S. 158 f.). Sie lässt sich in zwei bzw. drei affirmative und einen negativen, d. h. kantkritischen Bestandteil aufgliedern und sei hier in enger Anlehnung an die Strawsonsche Ausdrucksweise zunächst referiert.

Ausgehend von der Frage, welche basalen „facts about human cognitive capacities“ (a. a. O. S. 159) es seien, die nach Kant die allgemeinen formalen Bedingungen der Möglichkeit menschlichen Objektwissens determinieren, reaffirmiert Strawson im ersten Schritt zunächst das Kantische Zweistämmigkeitstheorem mitsamt – nahezu – allen ganz unmittelbar darauf bezogenen bzw. daraus resultierenden Kantischen Lehrstücken bzw. Bestimmungen. Angefangen mit jener „allgemeinen

<sup>122</sup> Vgl. Wittgenstein: Über Gewissheit, Ziff. 308, 401, 94.

Wahrheit“, die sicherlich niemand bestreiten wolle, dass Menschen mit diskursivem Verstand und sinnlicher Anschauung ausgestattet sind, über die Auffassung, dass deren zwecks Wissens- bzw. Erkenntnisgewinnung notwendiges Zusammenwirken darin besteht, dass die rezeptive Fähigkeit eben jenes Wissensmaterial „gibt“, das die Fähigkeit des Denkens, durch welche Urteilen möglich ist, konzeptualisiert, bis hin zu der Ansicht, dass das Zusammenwirken dieser Fähigkeiten bei Menschen bestimmten formalen oder apriorischen Bedingungen unterliegt: Raum und Zeit als der reinen Formen der sinnlichen Anschauung und den Kategorien als der Begriffe eines Objekts im Allgemeinen, welche aus den „quite general forms or functions of understanding“ abzuleiten sind. (Ebd.) Strawson zufolge stellt nun der Umstand, dass Kant es als eine schlichte Tatsache über die „kognitive Ausstattung“ („cognitive equipment“, ebd.) der Menschen auffasst, dass sie eben diese Formen und Funktionen von Urteilen und nur die räumliche und zeitliche Form der Anschauung aufweist, zwar keinen Einwand gegen deren Apriorität dar, weil sie als Bedingungen der Möglichkeit empirischen Wissens von Objekten, die tatsächlich definieren, was für uns als Objekt gelten könne, gewiss nicht selber empirisch, d. h. von der Erfahrung abgeleitet sein können. Aber er meint, im zweiten und dritten affirmativen Schritt seiner Interpretation, diese von Kant offenbar als letztlich ganz kontingent hingenommene „kognitive Ausstattung“ selber noch erklären zu können, dann nämlich, wenn man drei Voraussetzungen annehme, von denen sich zwei bei Kant selber finden. Setze man mit Kant voraus, dass der menschliche Verstand diskursiv ist, dann lässt sich nach Strawson *erstens* sowohl die Kantische Urteilstafel selber als auch die von Kant behauptete Ableitbarkeit der Kategorien aus den Urteilsformen begründen: „The fundamental logical operations or forms of judgement recognized in Kant’s table are such as are, and must be, recognized in any general logic worthy of that name.“ (A. a. O. 159) Mit dem präzisierenden Hinweis, dass er unter den fundamentalen logischen Operationen insbesondere „predication (subject and predicate), generalisation (particular and general forms) and sentence-composition (including negation, disjunction, conditionality etc.)“ verstehe, hebt er dabei hervor, dass es kein Mysterium, sondern eine analytische Wahrheit sei, dass alles Urteilen Begriffe involviere, dass Begriffe fallweise anwendbar oder nicht anwendbar seien, dass Urteile oder Propositionen wahr oder falsch sein können, weshalb sich leicht zeigen lasse, dass die Möglichkeit jener logischen Grundoperationen der Natur von Urteil bzw. Proposition inhärent sei. Alle Einwände gegen diesen Teil der Kantischen Theorie (also die „Analytik

der Begriffe“ und speziell die Problematik der „metaphysischen“ Deduktion der Kategorien), die mit dem Hinweis auf den Unterschied zwischen traditioneller und moderner Logik operieren, weist Strawson mit den Worten zurück: „But inspite of their differences in perspicuity and power, the same fundamental logical operations are recognized in both systems. It does indeed seem pretty clear that Kant himself regarded the truths of logic and the principles of formal inference as analytic.“ (A. a. O. 160) Was, *zweitens*, den anderen Teil der Kantischen Theorie (die „transzendente Ästhetik“) betrifft, also die scheinbare Unerklärlichkeit der Einrichtung der menschlichen Sinnlichkeit in nur die räumliche und die zeitliche Anschauungsform, so steht Strawsons wiederum prinzipiell affirmative Interpretation in einem von ihm selbst ausdrücklich eingeräumten Widerspruch zu Kant, sofern sie nämlich diese Einrichtung auf den Umstand zurückführt, „that the objects, including ourselves, *are* spatio-temporal objects, are *in* space and time – where by ‘objects’ is meant not *just* ‘objects of possible knowledge’ (though that is also meant) but objects, and ourselves, as they really are or are in themselves.“ (A. a. O. S. 160) Diese zuletzt *ontologisch*, weil im Rekurs auf das tatsächliche Sein bzw. *So-* und *Ansichsein* raum-zeitlicher Objekte und das *in-Raum-* und *Zeit-Sein* der erkennenden Subjekte begründete Erklärung bzw. Zurückführung der spezifischen Verfasstheit der menschlichen „kognitiven Ausstattung“ ist Strawson zufolge deshalb angemessen, weil, vorausgesetzt lediglich, dass Menschen einen diskursiven Verstand und eine sinnliche Anschauung haben und im Urteil allgemeine Begriffe auf die Objekte der sinnlichen Anschauung anwenden müssen, „the very notion of the generality of a concept implies the possibility of numerically distinguishable individual objects falling under one and the same concept; and, once granted that objects are themselves spatio-temporal, then space and time provide the uniquely necessary media for the realisation of this possibility in sensible intuition of objects.“ (A. a. O. S. 161) Die Frage, ob diese Erklärung zu überzeugen vermag oder als schlüssig anzusehen ist, kann und muss im vorliegenden Zusammenhang auf sich beruhen, da es zunächst einmal lediglich darum geht, das *Gesamtbild* vorzustellen, das Strawson hier vom transzendentalen Idealismus entwirft. Jener von ihm eingeräumte Widerspruch zu Kant weist nun bereits auf den negativen Teil seiner Interpretation voraus: Was Strawson entschieden ablehnt, das ist zum einen Kants Lehre der Idealität von Raum und Zeit (ebd.), die nicht nur in der Gründungsphase der analytischen Philosophie als das schlechthin entscheidende Element des transzendentalen Idealismus betrachtet

wurde, und das ist zweitens eine damit einhergehende Interpretation des Dualismus von Erscheinung und Ding-an-sich, die über das hinausgeht, was der ausschließlich negative Begriff des Noumenon zulasse (a. a. O. S. 162). Der ausdrückliche Widerspruch gegen die Idealitätsthese, die Behauptung also, „that objects and ourselves, are, as they are in themselves, spatio-temporal things“ (a. a. O. 161), bietet nach Strawson nicht den mindesten Anhaltspunkt dafür, den Status von Raum und Zeit als apriorischer Formen der Anschauung und damit als notwendiger Bedingungen allen empirischen Objektwissens zu bestreiten, wie er auch daran festhält, dass den Kategorien, gesetzt, dass ihre Ableitung aus den Urteilsformen und ihre „ensuring deduction“ (ebd.) – mithin ihre *transzendente* Deduktion – solide seien, der Status apriorischer Bedingungen allen empirischen Wissens zusteht. Und wenn schließlich von der von Kant gelegentlich geführten Rede von den „Verstandeswesen“ abgesehen und der Dualismus von Erscheinung und Ding-an-sich im Sinne des negativen Begriffs des Noumenon interpretiert werde, reduziere sich die Behauptung der Unerkennbarkeit der Dinge-an-sich auf die Tautologie, dass alle Erkenntnis von Dingen, die überhaupt erkennbar sind, nur unter den Bedingungen möglich sei, unter denen sie möglich ist. In diesem Falle aber sei das spezifisch „idealistische“ am transzendentalen Idealismus lediglich die Anerkennung des Umstandes, dass in der Natur der erkennbaren Dinge möglicherweise mehr liege, als von ihnen gewusst werden kann, womit sich für Strawson das Resümee ergibt: „The doctrine of transcendental idealism, so understood, would make no further claims than those made in the doctrine of the Copernican revolution; and it could indeed be said that at least Putnam, Davidson and Wittgenstein held views which were, in their various ways, roughly in line with the full Kantian position.“ (A. a. O. S. 162)

Es mag diesem damit erneut ausgesprochenen übergeordneten Ziel geschuldet sein, dass Strawson hier ein Bild der „vollen“ Kantischen Position skizziert, das weitestgehend affirmativ ist, sofern es sich von jenem oben als unverzichtbar bezeichneten Minimal- bzw. Kernbestand der Kantischen Theorie nur noch in drei Hinsichten unterscheidet, nämlich erstens durch den Widerspruch gegen die These der Idealität von Raum und Zeit, zweitens durch eine extrem reduktive Auslegung des Dualismus von Erscheinung und Ding-an-sich, welche die von Kant postulierte Unerkennbarkeit des letzteren zu einer puren Trivialität macht, und drittens dadurch, dass die Unterscheidung von transzendentalen und empirischen Subjekt und die ganze damit verbundene Problematik der Rückgangsdimension überhaupt nicht mehr vorkommt. Dieses prinzipiell natürlich

legitime übergeordnete Anliegen sollte nun allerdings nicht vergessen machen, dass Strawson in den „Grenzen des Sinnes“ eine weit weniger affirmative Rekonstruktion der Kantischen Theorie durchgeführt und – abgesehen von dem Sonderfall der in der analytischen Philosophie ohnehin traditionellen Kritik an der Raumtheorie der transzendentalen Ästhetik, sofern sie die euklidische Geometrie impliziert<sup>123</sup> – insbesondere im Blick auf drei Themenkreise, nämlich die psychologische Rückgangsdimension, den transzendentalen Idealismus und die metaphysische Deduktion, eine massive *Kritik* an Kant vorgetragen hatte, die in der nunmehrigen Interpretation völlig ausgespart bzw. zurückgenommen ist oder doch zu sein scheint. Eben diese Kritik jedoch ist im vorliegenden Zusammenhang aus zwei Gründen von besonderem Interesse. Sie weist nämlich zum einen eine Reihe von Gemeinsamkeiten mit Cohens Kantinterpretation und -kritik auf, ist aber über das bloße Konstatieren von Gemeinsamkeiten hinaus vor allem mit Beziehung auf die exponierte Fortschrittsproblematik von Bedeutung, und zwar gerade deshalb, weil die Cohensche Theoriedisposition aus einer Kritik an Kant hervorgegangen ist, die exakt in jenen Kernbestand der Kantischen Theorie eingreift, den Strawson 1987 weitestgehend affirmiert. Es ist sinnvoll, sich zunächst die erwähnten Gemeinsamkeiten zu vergegenwärtigen, die sachlich insofern nicht ohne Belang sind, als Strawson ausdrücklich erklärt, „keinen Eifer“ in das Studium der Kantkommentare zweier Jahrhunderte gesetzt zu haben (GdS, S. 9), also Cohens Interpretationen wohl überhaupt nicht kannte.

Die erste und zugleich systematisch grundlegende dieser Gemeinsamkeiten besteht in der Ablehnung des Kantischen *Psychologismus*. Die fundamentale Bedeutung dieser Ablehnung für Cohens aprioritäts- bzw. geltungstheoretische Transformation der Kantischen Erfahrungs- in eine

<sup>123</sup>Um einen Sonderfall handelt es sich hier deshalb, weil Strawson *einerseits* die genannte Kritik selber reformuliert (vgl. GdS, S. 18) und unter dem Titel der „positivistische[n] Ansicht“ als „zu einem sehr großen Teil [,] richtig“ einstuft (GdS, S. 241) – darin nämlich, dass Kant fälschlicherweise geglaubt habe, die Struktur des physikalischen Raumes sei notwendigerweise euklidisch (GdS, S. 242 f.), *andererseits* aber auch diese Kritik zu unterlaufen trachtet, indem er a) auf die der positivistischen Ansicht inhärente Vagheit hinweist, dass darin nämlich die Sätze der euklidischen Geometrie sowohl „als Formeln in einem uninterpretierten Kalkül“ wie auch „als Corpus logisch verknüpfter empirischer Sätze, die sich aus der Annahme einer physikalischen Interpretation für die grundlegenden Ausdrücke der Formeln ergibt“ (GdS, S. 247), betrachtet werden, und b) den Versuch macht, mit dem Konstrukt „einer phänomenalen Interpretation der euklidischen Geometrie“ die Kantische „Theorie der reinen Anschauung und der Konstruktion von Begriffen in reiner Anschauung zumindest bis zu einem gewissen Punkt als eine völlig vernünftige philosophische Darstellung“ dieser phänomenalen Geometrie zu erweisen (GdS, S. 245).

Wissenschaftstheorie, die dann wiederum weiter zur Konzeption seines erkenntnislogischen Idealismus fortentwickelt wird, ist im vorangegangenen Kapitel bereits hervorgehoben worden und sei nun anhand dieser erstgenannten Transformation kurz konkretisiert. „Erkenntnistheorie“, so hatte Cohen schon 1883 formuliert, „*darf nicht als Psychologie* gemeint sein“, und dafür den ausdrücklichen Beifall Freges erhalten (vgl. o. S. 157). In der *Konsequenz* wird damit die *gesamte* transzendental-subjektive, konstitutionsgenetische bzw. synthestheoretische Dimension der „Kritik der reinen Vernunft“ hinfällig. Ist nämlich die „Untersuchung der Erkenntnisvermögen“ Psychologie, die Philosophie als Kritik hingegen Untersuchung „der Wissenschaft, der reinen Vernunft als reiner Wissenschaft“ (vgl. o. S. 155), dann muss bereits die Unterscheidung von Sinnlichkeit und Verstand selber, ihre abstraktive Isolierung voneinander, als Ausdruck einer psychologischen „Zerlegung des Erkenntnisapparats“ gewertet werden, und dann gilt selbiges auch für die aus dieser Isolierung resultierende bzw. sich in ihr niederschlagende Aufgabe, die Möglichkeit und Notwendigkeit des Zusammenwirkens der zuvor abstraktiv getrennten ‘Stämme’ oder ‘Quellen’ der Erkenntnis zum Zweck der Erklärung der Möglichkeit objektiv-gültiger Gegenstandserkenntnis auf dem Wege dessen, was Kant die „synthetische Methode“ nennt, also theoriestrukturell progressiv zu demonstrieren. Damit entfällt zum einen der Dualismus von Erscheinung und Ding-an-sich, der an die Unterscheidung von Sinnlichkeit und Verstand insofern gebunden und von ihr abhängig ist, als die Annahme von Dingen-an-sich unvermeidlich wird, wenn (wie bei Kant) die Apriorität der Raum- und der Zeitanschauung, verstanden als deren Vorgängigkeit vor und Unableitbarkeit aus der Erfahrung, durch die Bestimmung von Raum und Zeit als subjektiver Formen der Sinnlichkeit, welche zugleich die Formen der Erscheinungen seien, erklärt und begründet wird bzw. werden soll. Zweitens und vor allem ergibt sich daraus mit Beziehung auf das theoretische Gesamtgerüst des positiven Teils der KrV die entscheidende Konsequenz, dass sich deren systematisches Zentrum von der „transzendentalen Deduktion der Kategorien“, in der Kant zu zeigen sucht, dass sich die Kategorien, qua apriorischer Begriffe eines Gegenstandes überhaupt, nicht nur auf das in der Anschauung gegebene Mannigfaltige beziehen können, sondern sich auch notwendig darauf beziehen müssen, wenn objektiv-gültige Gegenstandserkenntnis, wenn Erfahrung überhaupt möglich sein soll, auf die „*Analytik der Grundsätze*“ verlagert. Denn in dieser ist die psychologische Unterscheidung von Sinnlichkeit und Verstand insofern überwunden, d. h. Erkenntnis im Sinne

ihres verlangten Zusammenwirkens und Vereins insofern thematisch, als sie nicht mehr mit der Funktionsweise des Erkenntnisapparats, sondern vielmehr mit *Urteilen* befasst ist, nämlich dem Kantischen Anspruch nach eben diejenigen synthetischen Urteile exponiert, die der „Verstand wirklich a priori zustande bringt“ (KrV, B 187). Aus diesem Grund identifiziert Cohen geradezu und ganz ausdrücklich das (vorgeblich) Kantische „System der Erfahrung“ mit dem „System der Grundsätze“ (vgl. TE 2, 409), die er als transzendente Geltungsbedingungen der objektiven Erfahrung auffasst, welche sich in der modernen Wissenschaft, namentlich in Mathematik und Physik faktisch realisiert und manifestiert, und *reintegriert* das gesamte Theoriematerial von Ästhetik und Begriffsanalytik, sofern es nicht, wie etwa die Synthesistheorie der A-Redaktion der transzendentalen Deduktion, als bloß psychologisch ganz ausgeschieden wird, in dieses „System der Grundsätze“: Die Apriorität von Raum, Zeit und Kategorien besteht nicht mehr in ihrer Vorgängigkeit vor und Unableitbarkeit aus der Erfahrung und auch nicht mehr darin, dass sie die Formen der Sinnlichkeit bzw. „Stammformen“ des Verstandes seien und deshalb allen Erscheinungen zugrunde lägen, sondern vielmehr einzig darin, dass sie als „Vorbedingungen“ der synthetischen Grundsätze fungieren (vgl. TE 2, 216, 409 f.). So ist etwa, konkret, der Begriff der Kausalität nicht deshalb eine apriorische Kategorie, weil er eine bewusstseinsursprüngliche Stammform des reinen Verstandes wäre, sondern allein und ausschließlich deshalb, weil die zweite Analogie der Erfahrung ohne ihn nicht formuliert werden könnte. Ob also ein Begriff und welche Begriffe als transzendente, d. h. Erkenntnis ermöglichende und ihr insofern zugrunde liegende Kategorie(n) gelten kann bzw. können, das entscheidet sich somit nicht in der „metaphysischen Deduktion“, der ‚Ableitung‘ der Kategorien aus den Urteilsformen qua Darlegung ihrer „völlige[n] Zusammentreffung“ (KrV, B 159), sondern zuletzt erst im Zusammenhang der Grundsätze: erst hier findet die „Quaestio juris“ ihre eigentliche Antwort, erst hier kommt, in der Optik und (transformierenden) Rekonstruktion Cohens, die *transzendente* Deduktion, weil bezogen nicht mehr nur auf abstrakte Kategorialität, sondern auf die einzelnen Kategorien in ihrer spezifischen Bestimmtheit, zu ihrer tatsächlichen Durchführung und zum Abschluss (vgl. TE 2, S. 249, 261, 291, 410). Und dieser Prozess der Integration des Theoriematerials von Ästhetik und Begriffsanalytik in das „System der Grundsätze“ macht selbst vor jenem Begriff nicht Halt, den Kant in der berühmten Anmerkung zum Paragraphen 16 der KrV als den „Verstand selbst“ bezeichnet: die ursprünglich-synthetische oder transzendente Einheit der Apperzeption

wird zum *Grundsatz* erklärt und mit dem obersten Grundsatz der synthetischen Urteile in eins gesetzt (vgl. TE 2, 137-143, 589 f.).

Es kann natürlich überhaupt keine Frage sein, dass eine derartige Transformation des Theoriebestandes der KrV, die Cohen in der zweiten Auflage von „Kants Theorie der Erfahrung“ erstmals im Detail durchführt und in der dritten dann auch beibehält,<sup>124</sup> die aber lediglich die *Vorgestalt* seiner reifen, erkenntnislogischen Theoriedisposition darstellt, nur gewaltsam und also eigentlich gar nicht als ‘authentische’ Interpretation der Kantischen Lehre ausgegeben werden kann, da sie vielmehr deren historischen Theoriebestand destruiert. *Einwände* gegen diese Destruktion, die mit dem Hinweis auf diesen historischen Theoriebestand und auf Kants ursprüngliche Intentionen operieren und sie als „exegetisch falsch“ zurückweisen,<sup>125</sup> mögen im Blick auf Kant durchaus berechtigt sein, sind im vorliegenden Zusammenhang jedoch sekundär, weil es hier gerade um den *Überstieg* über die Kantische Theorie zu tun ist.

Was nun Strawson betrifft, so steht seine analytische Rekonstruktion der Kantischen Theorie in den „Grenzen des Sinnes“ von Anfang an im Zeichen des Bemühens, die „beiden Gesichter“ der KrV, nämlich ihre nach Strawson inkohärente psychologische Dimension von dem für ihn allein haltbaren analytischen Argument zu unterscheiden: „Das *Funktionieren des menschlichen Wahrnehmungsmechanismus* und die Weise, in der unsere Erfahrung von diesem Funktionieren kausal abhängig ist, sind Gegenstände empirischer oder wissenschaftlicher, *nicht* philosophischer Forschung. Kant war sich dessen wohl bewusst; er wusste sehr wohl, dass eine solche empirische Untersuchung ganz verschieden war von der von ihm vorgeschlagenen Untersuchung der fundamentalen Struktur von Gedanken, durch die allein wir uns den Gedanken der Erfahrung der Welt einsichtig machen können. Trotz dieses Wissens jedoch verstand er eine Untersuchung des zuletzt genannten Typs in einer Art gezwungener Analogie zu einer Untersuchung des zuerst genannten Typs. Wo immer er begrenzende oder notwendige allgemeine Züge der Erfahrung fand, behauptete er, *ihre Quelle läge in unserer kognitiven Konstitution*. Diese Lehre schien ihm unentbehrlich zur Erklärung der Möglichkeit eines Wissens von der notwendigen Struktur der Erfahrung. Es gibt gleichwohl keinen Zweifel daran, dass diese Lehre in sich inkohärent ist und den wahren Charakter der Untersuchung eher verschleiert als erklärt: so dass das zentrale

<sup>124</sup> Zu den hier nicht näher zu diskutierenden Einzelheiten der Vorgeschichte dieser Transformation vgl. vom Verf.: Von der Vernunftkritik zur Erkenntnislogik, Kap. 2, 3, 4.

<sup>125</sup> Vgl. Aschenberg, a. a. O. S. 49.

Problem für das Verständnis der *Kritik* genau dies ist, *alles, was mit dieser Lehre zusammenhängt, zu lösen* von dem analytischen Argument, das tatsächlich unabhängig von ihr ist.<sup>126</sup> Während Strawson also in der zuerst betrachteten Interpretation aus dem Jahr 1987 den Rekurs auf die „kognitiven Fähigkeiten“ bzw. die „kognitive Ausstattung“ des Menschen nicht nur vorbehaltlos *reaffirmiert*, sondern ihn darüber hinaus gleichsam als Brücke benutzt, die zu der seiner Auffassung nach die Theorien von Nagel über Putnam, Davidson, Quine, Wittgenstein und Dummett verbindenden Position hinführt, wonach das Reale innerhalb der Grenzen des menschlichen Verstehens und Diskurses zu umschreiben sei, *endet* nach der Interpretation der „Grenzen des Sinnes“ das analytische Argument der „Kritik der reinen Vernunft“ genau dort, wo Kant notwendige allgemeine Strukturen der Erfahrung auf „unsere kognitive Konstitution“ zurückführt. Doch dieser Aspekt – das Verhältnis also zwischen den GdS und jener Interpretation von 1987, das im Hinblick auf die Cohensche Kantkritik und seinen daraus hervorgegangenen erkenntnislogischen Idealismus von allergrößtem Interesse ist, weil es die hier in Frage stehende Fortschrittsproblematik ganz unmittelbar betrifft – sei vorerst noch zurückgestellt. In den GdS jedenfalls bleibt es weder bei der bloßen Ankündigung, dass man das analytische Argument der KrV von deren es verhüllenden psychologischen Theoremen unterscheiden und aus ihnen herauslösen müsse, noch bei einer etwa nur äußerlichen Kritik an ihrer „durchgängig psychologisch[en]“ Terminologie, namentlich an der Unterscheidung des rezeptiven Vermögens der Sinnlichkeit von dem aktiven (spontanen) Vermögen des Verstandes (GdS, S. 15 f.). Strawson moniert mehrfach und in aller Ausdrücklichkeit, dass Kant die Untersuchung der Ideen und Prinzipien, welche von allem empirischen Wissen vorausgesetzt werden, mit einer Untersuchung der Struktur und Arbeitsweise „der kognitiven Fähigkeiten von Wesen, wie wir sie sind“ verwechselt (ebd.), Raum und Zeit als „in uns“ sistierte Formen der Sinnlichkeit bestimmt (GdS, S. 16) und die als Bedingung der Möglichkeit jeglicher Erfahrung überhaupt notwendige Anwendbarkeit der Kategorien als „eine Folge unserer kognitiven Ausstattung darstellt“ (GdS, S. 16). Demgemäß reformuliert Strawson den Dualismus von Anschauung und Begriff als einen Dualismus von „einzelnen Gegebenheiten“ und „allgemeinen Begriffen“ und reduziert Kants Lehre des notwendigen Zusammenwirkens von Sinnlichkeit und Verstand auf die These, dass man sich einzelner Gegebenheiten und des Umstandes, dass sie unter allgemeine Begriffe fallen, bewusst werden können müsse, wenn

<sup>126</sup> GdS, S. 12; Hvg. G. E.

Erfahrung überhaupt möglich sein soll (GdS, S. 61); demgemäß postuliert er eine „karge“ Version des Aprioritätsbegriffs, wonach das Apriori nichts weiter als ein essentielles Strukturelement jeder für uns verständlichen Erfahrungskonzeption bezeichnet (GdS, S. 57), in der also sowohl das (problematische) Angeborenssein des Apriorischen wie auch dessen Zuschreibbarkeit zur Natur unserer kognitiven Verfasstheit getilgt ist, und reduziert in diesem Sinne den apriorischen Beitrag der Sinnlichkeit auf die von ihm sogenannte Zeitlichkeits- und, mit dem genannten Geometrievorbehalt,<sup>127</sup> Räumlichkeitsthese, wonach keine Form der Erfahrung denkbar sei, die nicht eine zeitliche Ordnung der einzelnen Gegebenheiten und für zumindest einige dieser Gegebenheiten auch eine räumliche Ordnung impliziere (GdS, S. 19, 61); demgemäß macht er ausdrücklich den Versuch, die sogenannte Leitfadenproblematik ohne Rückgriff auf das Modell, „das sich mit der transzendentalen Subjektivität verbindet“ (GdS, S. 63), zu rekonstruieren, verwirft die Kantische Konstitutions- bzw. Synthesis-Theorie (GdS, 26, 75, 79-82, 98), wonach die subjektive Erscheinung erst durch ihre kategoriale Bestimmung kraft der ursprünglich-synthetischen Einheit der Apperzeption zum objektiven Gegenstand der Erfahrung wird, gibt der B-Redaktion ersichtlich den Vorzug vor der ersten Fassung der „transzendentalen Deduktion der Kategorien“ (GdS, S. 25, 73, 77 f.) und rekonstruiert die Argumentation dieses Kernstücks der Kantischen Erfahrungstheorie, in beständiger Abgrenzung gegen die Synthesis-Theorie, die fest auf der Unterscheidung der „Vermögen“ aufruhe, ausdrücklich „ohne eine Abhängigkeit von den Lehren der transzendentalen Psychologie“ (GdS, S. 82, 86), nämlich als ein Argument, das nicht lediglich definitorisch festsetzen, sondern vielmehr zeigen, begründen und etablieren soll, dass „Erfahrung notwendigerweise Erkenntnis von *Gegenständen* mit sich bringt, Gegenständen in dem gewichtigen Sinne“ (GdS, S. 74), dem zufolge Urteile über Gegenstände, wenn sie objektiv gültig sind, „*unabhängig* vom Vorkommen desjenigen Bewusstseinszustandes oder der besonderen Erfahrung“ gültig sind, der bzw. „die sich im Urteil äußert.“<sup>128</sup> Dabei erschließt er nun allerdings – darauf wird zurückzukommen sein – die Notwendigkeit der Einheit des Bewusstseins des *empirischen* Subjekts dem Anspruch nach aus „der Notwendigkeit der ursprünglichen Dualität von Anschauung und Begriff“ (GdS, S. 82), und aus den Bedingungen dieser empirischen Bewusstseinsseinheit, qua notwendige, nicht hinreichende

<sup>127</sup> Vgl. oben Anmerkung 122.

<sup>128</sup> GdS, S. 62; Hvg. G. E.

Bedingungen der Möglichkeit der Selbstzuschreibung von Erfahrungen, wiederum den Gedanken der notwendigen Unterscheidbarkeit „between how things are in the world which experience is of and how they are experienced as being, between the order of the world and the order of experience.“<sup>129</sup> Strawson rekonstruiert die transzendente Deduktion also nicht synthestheoretisch bzw. konstitutionsgenetisch und insofern, zumindest dem Anspruch nach, auch nicht psychologisch, sondern erkenntnistheoretisch mit zuletzt *ontologischer* bzw. *metaphysischer* Zielsetzung, als Argument nämlich gegen einen datensensualistischen Skeptizismus, der das Esse der Gegenstände der Wahrnehmung bzw. Erfahrung auf ihr Percipi reduziert.

Da die näheren Einzelheiten dieser Rekonstruktion in der Literatur bereits ausführlich diskutiert worden sind,<sup>130</sup> braucht im vorliegenden Zusammenhang darauf noch nicht weiter eingegangen werden, zumal es auch hier, wie im Falle Cohens, nicht darum geht, die Strawsonsche Rekonstruktion an der Elle des historischen Kant zu messen. Vielmehr ist zunächst darauf hinzuweisen, dass die Ablehnung der psychologischen Dimension der „Kritik der reinen Vernunft“ zu *drei* weiteren Gemeinsamkeiten zwischen Strawsons GdS und Cohens Erfahrungstheorie führt. Bezieht man diese Ablehnung auf deren theoretischen Gesamtbestand und berücksichtigt überdies, dass Strawson das analytische Argument der *transzendentalen* Deduktion und damit diese selbst als ein Argument gegen den Skeptizismus rekonstruiert, dann kann es nicht überraschen, dass auch bei ihm, ähnlich wie bei Cohen, das Schwergewicht des positiven Teils der KrV weder auf die „transzendente Ästhetik“ noch auf die „Analytik der Begriffe“, sondern zuletzt auf die „Analytik der Grundsätze“ fällt: Wie für Cohen die Entscheidung der Frage, welche Begriffe als transzendente Kategorien anzusehen sind, zuletzt im Zusammenhang des „Systems der Grundsätze“ getroffen wird (vgl. o. S. 194), so gilt auch nach Strawson: „Die Erläuterung dessen, was die notwendige Anwendung der Kategorien mit sich führen soll, ist in dem auf den Schematismus folgenden Kapitel

<sup>129</sup> BoS, S. 107. Die deutsche Übersetzung (vgl. GdS, S. 91) der hier herangezogenen Passage ist nicht zitierfähig. Sie löst Strawsons Formulierung nicht nur in einer bereits interpretierenden Weise auf, sondern fügt auch das Adjektiv „kontrastierend“ hinzu (ebd.), das in Strawsons Formulierung gar nicht vorkommt.

<sup>130</sup> Vgl. insbesondere Richard Rorty: Strawson's Objectivity Argument, In: *The Review of Metaphysics*, 24 (1970) S. 207-244; Reinhold Aschenberg: *Sprachanalyse und Transzendentalphilosophie*, S. 148-198; Norbert Körsgen: *Sprache und Metaphysik. Untersuchung zur Philosophie P. F. Strawsons*, Bonn (Diss.) 1988, S. 171-199.

enthalten, das die 'Grundsätze des reinen Verstandes' darlegt.<sup>131</sup> Noch deutlicher tritt diese Übereinstimmung an einer anderen Stelle hervor, an der Strawson ausdrücklich erklärt, „dass wir vor Erreichen der Grundsätze kein detailliertes Argument dafür finden, dass diese oder jene besondere Kategorie (z. B. der Substanz oder der Ursache) ein notwendiges Element in unserer Konzeption von Erfahrung oder ein notwendiger Zug der Erfahrung ist.“ (GdS, S. 71 f.) Diese erste der drei soeben angekündigten Gemeinsamkeiten impliziert natürlich ganz unmittelbar eine zweite, nämlich einen entschieden kritischen Vorbehalt gegen die *metaphysische* Deduktion der Kategorien, gegen Kants Auffassung also, dass die Kategorien, qua Funktionen des Verstandes, „insgesamt gefunden werden [können], wenn man die Funktionen der Einheit in den Urteilen [der traditionellen Logik] vollständig darstellen kann“ (KrV, B 107). Cohen dagegen erklärt unmissverständlich: „Die Formen des Denkens können nicht wol schlechthin aus den Arten des Urtheils, die die formale oder allgemeine Logik abtheilt, entnommen werden; denn in diesen Urtheilsarten figuriren blosse Denkgebilde, die Urtheile sind analytisch. Wir suchen dagegen die Formen des Denkens als solche des synthetischen Urtheils [...] Mithin können die Formen dieses synthetischen Denkens nicht aus den Arten des analytischen Denkens entnommen werden.“ (TE 2, S. 242) Nur im Vorblick auf die Grundsätze, als der Grundformen nicht lediglich des Denkens, sondern der Erkenntnis, so sucht Cohen der metaphysischen Deduktion zumindest eine begrenzte Berechtigung zu sichern, habe Kant überhaupt sowohl die Urteils- wie auch die Kategorientafel aufstellen können. (Vgl. TE 2, S. 267) Das aber heißt natürlich nichts anderes, als dass Cohen eine Ableitbarkeit der Kategorien aus den Urteilsformen nur unter dem Aspekt ihrer konkreten Erkenntnisfunktion zugesteht.

Eben dies nun ist auch bei Strawson der Fall, sofern er einen Zusammenhang zwischen logischen Urteilsformen und Kategorien nur über den Gedanken der Anwendung der ersten auf die Gegenstände der Erfahrung gesichert sieht: „Wenn wir daher für jede grundlegende Form der Logik den Gedanken der allgemeinen Bedingung ihrer Anwendung auf Gegenstände der Erfahrung fassen, wird das Resultat in jedem Fall ein reiner Begriff oder eine Kategorie sein – d. h. ein allgemeiner Begriff, der eine notwendige Anwendung auf die Welt der Erfahrung hat.“ (GdS, S. 64) Obschon damit der Grundgedanke einer metaphysischen Deduktion, nämlich der Gedanke einer transzendentalen Relevanz der formalen Logik, prinzipiell akzeptiert ist, lässt Strawson in den GdS – anders als in der

<sup>131</sup> GdS, S. 25; Übersetzung gemäß des englischen Originals korrigiert; vgl. BoS, S. 31.

durchgängig affirmativen Interpretation aus dem Jahr 1987 – doch auch deutlich erkennen, dass er, diesbezüglich nicht minder kritisch als Cohen, die Kantischen Ausführungen zur metaphysischen Deduktion für unzureichend und letztlich misslungen hält. Das demonstriert neben zahlreichen distanzierenden Formulierungen<sup>132</sup> insbesondere der Umstand, dass Strawson sich auf eine Diskussion der Einzelheiten der Kantischen Urteilstafel gar nicht näher einlässt und stattdessen in der Bezugnahme auf die moderne Aussagen- und Prädikatenlogik den Bedingungen nachgeht, die erfüllt sein müssen, wenn atomare objektive Urteile möglich sein sollen (vgl. GdS, S. 67, 69). Auf die Einzelheiten dieser Überlegungen braucht hier nicht näher eingegangen zu werden, da ihr Ergebnis, bezogen auf die ursprünglich-Kantische Intention, denkbar negativ ausfällt: „Wir haben lediglich den Begriff unschematisierter Kategorien zurückbehalten, die, wenn überhaupt, der logischen Unterscheidung zwischen einzelner ‘Namen’ (bestimmt bezugnehmendem Ausdruck) und Prädikat-Ausdruck korrespondieren. Diese logische Unterscheidung auf die Bedingungen für das Fällen objektiver Urteile der Erfahrung zu beziehen, scheint uns höchstens die Begriffe eines einzelnen Gegenstandes und einer allgemeinen Art bzw. einer Charakteristik als ‘Kategorien’ zu liefern, die in einer Welt Anwendung haben müssen, in der solche Urteile gefällt werden können. Aber dieses magere Ergebnis hätten wir auch direkt aus der ursprünglichen Unterscheidung zwischen Anschauungen und Begriffen, Sinnlichkeit und Verstand gewinnen können [...] Die Ergebnisse der Berufung auf die formale Logik sind nicht nur mager. Ihre Dürftigkeit ist derart, dass sie eine kritische Diskussion der Einzelheiten von Kants Ableitung der Tafel der Kategorien aus der Tafel der Urteile beinahe zwecklos werden lässt.“ (GdS, 69 f.) Noch deutlicher heißt es an späterer Stelle, dass „die Berufung auf die formale Logik so gut wie kein Ergebnis brachte und [...] der Versuch, Kategorien aus dem Begriff eines objektiven Urteils abzuleiten, ein Fehlschlag war“ (GdS, S. 71).

<sup>132</sup> Vgl. etwa: „Es bedarf nur einer bescheidenen Bekanntschaft mit formaler Logik, um sowohl kritisch zu sein gegenüber der Liste von Formen, die die Basis für Kants Ableitung in der Metaphysischen Deduktion abgeben, als auch skeptisch zu sein gegenüber der ganzen Konzeption dieser Ableitung selber. Überhaupt keiner Kenntnis formaler Logik bedarf es, um von den meisten Übergängen von Form zu Kategorie, die Kant macht, erstaunt zu sein.“ (GdS, S. 25) „Es muss zugegeben werden, wenn wir auf die Tafel der Kategorien sehen und sie mit der logischen Tafel der Urteile vergleichen, dann scheinen uns die ersteren aus den letzteren nicht ganz in der anstrengungslosen und unvermeidlichen Weise zu ‘entspringen’, die Kants Wortwahl nahelegt.“ (GdS, S. 64) „Wir können festhalten, dass nicht völlig klar ist, wovon dies eine Liste ist.“ (GdS, S. 66)

Die letzte hier noch vorzustellende Gemeinsamkeit zwischen Strawsons GdS und Cohens Erfahrungstheorie betrifft den Kantischen Dualismus von Erscheinung und Ding-an-sich. Im vorangegangenen Kapitel ist bereits darauf hingewiesen worden, dass Cohen diesen Dualismus, sofern er die *Unerkennbarkeit* der Dinge-an-sich postuliert, entschieden ablehnt (vgl. o. S. 145). In der dritten Auflage seiner „Theorie der Erfahrung“ (die zwar in seinem letzten Lebensjahr erschien, aber insofern hinter der Theoriedisposition seiner „Erkenntnislogik“ zurückbleibt, als sie erneut im Medium der Kantauslegung vorgetragen wird, sich also äußerlich an der Theoriedisposition der KrV orientiert) heißt es diesbezüglich in schlichter Klarheit: „Das Gerede, Kant habe die Erkenntnis zwar auf die der Erscheinungen eingeschränkt, dennoch aber das unerkennbare Ding an sich stehen gelassen, dieses oberflächliche Gerede wird doch nach mehr als hundert Jahren einmal verstummen müssen.“ (TE 3, 659 f.) Deutlicher als mit diesen Worten lässt sich die Ablehnung der Unerkennbarkeitsthese und der damit einhergehenden ontologischen Verdoppelung der Wirklichkeit kaum aussprechen. Denn immerhin scheut Cohen sich hier nicht, gegen den faktischen Text- und Theoriebestand der KrV, gegen die völlig unmissverständlichen Darlegungen des § 8 der „Transzendentalen Ästhetik“ (vgl. bes. B 59), den Eindruck zu erwecken, als ob Kant *selber* die Unerkennbarkeitsthese gar nicht vertreten hätte. Auch bei Strawson – betrachtet man zunächst nur die GdS – fällt die Ablehnung dieser These unmissverständlich aus: sie gilt ihm dort als zwangsläufige Konsequenz und negative Kehrseite jenes „verhängnisvolle[n] Modell[s]“ (GdS, S. 16) der vom menschlichen Geist geschaffenen Natur, das er in den GdS – *anders* als in der Interpretation von 1987 – als den eigentlichen Kerngehalt des „transzendentalen Idealismus“ bzw. „transzendentalen Subjektivismus“ und der kopernikanischen Wende auffasst. Unmittelbar in Anschluss an ein Referat der Unerkennbarkeitsthese sowie der darauf bezogenen Begründung, dass es nach Kant Wissen nur von Erfahrbarem und Erfahrung nur von solchem geben kann, das den Formen von Sinnlichkeit und Verstand unterworfen ist, fährt Strawson mit den Worten fort: „Dieser ‘transzendentaler Idealismus’, demzufolge die ganze Welt der Natur nur Erscheinung ist“ (GdS, S. 17) und greift, nachdem er Zweifel am Kantischen Anspruch, es handele sich dabei um einen empirischen Realismus, geäußert hat, schließlich den entscheidenden Gedanken erneut auf, wenn er formuliert: „Die Lehren des transzendentalen Idealismus und das zugehörige Bild vom rezeptiven und ordnenden Apparat des Geistes, der die Natur, wie wir sie kennen, aus der unwissbaren Realität der Dinge, wie sie an sich selber sind, produziert,

sind ohne Zweifel die Haupthindernisse für ein sympathisches Verständnis der *Kritik* [...] die Möglichkeit des Wissens von den notwendigen Zügen der Erfahrung selber wird von ihm als auf dem transzendentalen Subjektivismus beruhend gesehen, auf der Theorie, dass der Geist die Natur macht. Tatsächlich ist das die Essenz der „Kopernikanischen Revolution“ die Kant stolz als den Schlüssel zu einer reformierten und wissenschaftlich gewordenen Metaphysik verkündet.“<sup>133</sup>

Auf die Veränderung in der *Bewertung* von kopernikanischer Wende und transendentalem Idealismus, die Strawson diesen Ausführungen gegenüber in seinen Darlegungen von 1987 vollzieht, wird noch zurückzukommen sein. Zunächst aber sei die bezüglich des Dualismus von Ding-an-sich und Erscheinung zwischen Cohens Erfahrungstheorie und Strawsons GdS vorliegende Gemeinsamkeit noch ein Stück weiter verfolgt. Beide nämlich lehnen nicht nur die Unerkennbarkeitsthese entschieden ab, sondern vertreten, wenngleich in unterschiedlicher Formulierung und Ausdrücklichkeit, die Auffassung, dass nicht die subjektive Wahrnehmung, sondern vielmehr die Wissenschaft diejenige ‘Instanz’ ist, die darüber entscheidet, was die subjektiven Erscheinungen, die Gegenstände der gewöhnlichen, der vor- und außerwissenschaftlichen Alltagserfahrung *an sich* sind, und beide ziehen den von Kant so genannten „Grenzbegriff“ des Noumenon, verstanden in ausschließlich negativer Bedeutung, dazu heran, um dem systematischen Motiv des *Erkenntnisfortschritts* Geltung zu verschaffen, d. h. dem Gedanken, dass gleichwohl von einer perfekten, hic et nunc oder zu irgendeinem zukünftigen Zeitpunkt definitiv abgeschlossenen und vollendeten Erkenntnis der Welt nicht gesprochen werden kann.

<sup>133</sup> GdS, S. 17 f. Im vorstehenden Zitat sind zwei sinnenstellende und ein stilistischer Fehler der deutschen Textfassung getilgt: 1. Strawsons Formel lautet „of the mind producing [bzw.] making Nature“, wobei die deutsche Übersetzung, falsch gerade auch in dem vorstehenden Kontext, „mind“ mit „Verstand“ übersetzt. 2. Dementsprechend ist es auch nicht, wie die deutsche Fassung will, „das zugehörige Bild vom rezeptiven und Ordnung stiftenden Werkzeug Verstand, *das* die Natur [...] produziert“, was keinen guten Sinn ergibt. 3. Schließlich ist das Personalpronomen „the“ korrekt mit „die“ anstatt mit „diese“ zu übersetzen. Die Originalfassung der zitierten Passage lautet: „The doctrines of transcendental idealism and the associated picture of the receiving and ordering apparatus of the mind producing Nature as we know it out of the unknowable reality of things as they are in themselves, are undoubtedly the chief obstacles to a sympathetic understanding of the *Critique* [...] the very possibility of knowledge of necessary features of experience is seen by him [Kant] as dependent upon his transcendental subjectivism, the theory of the mind making Nature. This indeed is the essence of the ‘Copernican Revolution’ which he proudly announced as the key to a reformed and scientific metaphysics.“ (BoS, S. 22 f.)

Bei Cohen kommt der erstgenannte Aspekt in völliger Unzweideutigkeit zum Ausdruck, wenn er, in strenger Konsequenz seiner wissenschaftstheoretischen Transformation der Kantischen Theorie, den Dualismus von Erscheinung und Ding-an-sich nicht mehr innerhalb der vorwissenschaftlich-lebensweltlichen Sphäre selber sistiert (mit der dann unvermeidlichen Konsequenz einer ontologischen Verdopplung der Wirklichkeit), sondern ihn unmittelbar auf die beiden Sphären 'Lebenswelt' und 'Wissenschaft' projiziert, indem er erklärt: „Das Ding an sich ist demnach der Ausdruck alles wissenschaftlichen Umfangs und Zusammenhangs unserer Erkenntnisse [...] Das Ding an sich ist somit der Inbegriff der wissenschaftlichen Erkenntnisse.“ (TE 3, S. 660) Ist aber das Ding-an-sich der *Inbegriff* der wissenschaftlichen Welterkenntnis selber – also Erkenntnis bzw. Erkenntnisresultat und nicht etwa das Phantom einer zweiten, übersinnlichen und deshalb prinzipiell unerkennbaren ontologischen Realität 'hinter' den Erscheinungen – dann ist allemal klar, dass die Wissenschaft darüber entscheidet, was die Dinge der vorwissenschaftlichen Lebenswelt, die Gegenstände der außerwissenschaftlichen Erfahrung, 'an sich' sind.

Eben dieser Gedanke findet sich auch bei Strawson, wenn er sich ausdrücklich auf den Standpunkt „des wissenschaftlich gesonnenen Philosophen“ (GdS, S. 33) begibt, um der Kantischen, die Unerkennbarkeit der Dinge-an-sich postulierende Konzeption eine Alternativkonzeption des Dualismus von Erscheinung und Ding-an-sich gegenüberzustellen, die „vielleicht nicht attraktiv, aber [zumindest] verständlich“ ist (ebd.). Danach sind die sinnlichen Erscheinungen der Gegenstände „der natürlichen raumzeitlichen Welt“ und „der alltäglichen Beobachtung“ qua Affektionsresultate abhängig von der Konstitution der Subjekte, denen sie erscheinen, und können daher mit ihr differieren, nicht hingegen das, was mit Sinn als *Ding-an-sich* gelten kann: „[T]atsächlich aber ist es so, dass Gegenstände gewisse physikalische Eigenschaften haben und wir selber eine bestimmte physikalische Konstitution haben, so dass die Wirkung der ersteren auf die letztere dazu führt, uns Gegenstände als farbig erscheinen zu lassen. Dieser Argumentationsgang, obwohl nicht zwingend, ist vollkommen verständlich. Wir wissen immer noch, was mit 'Gegenständen, wie sie an sich sind', gemeint ist. Das sind Gegenstände, die gedacht werden als ausgestattet mit nur denjenigen Eigenschaften, die ihnen in physikalischen Theorien zuerkannt werden“ (GdS, S. 32).

Was schließlich das Motiv des Erkenntnisfortschritts betrifft, so heißt es bei Strawson: „Wir können sogar, und wir sollten in der Philosophie Raum finden für einen Begriff, der zumindest einige der negativen

Funktionen des Noumenalen erfüllt. Wenn wir auch das sinnlose Dogma zurückweisen, dass unser Begriffssystem nirgends mit der Wirklichkeit korrespondiert, müssen wir doch nicht das restriktive Dogma akzeptieren, dass die Wirklichkeit in unserem Begriffssystem, wie es tatsächlich ist, schon vollständig begriffen ist. Wir geben schnell zu, dass es Fakten gibt, die wir nicht wissen. Wir müssen aber auch zugeben, dass es *Arten* von Tatsachen geben mag, für die wir gegenwärtig ebensowenig eine Konzeption haben, wie unsere menschlichen Vorfahren sie für einige Arten von Tatsachen hatten, die in unserem Begriffssystem zugelassen sind, aber in ihrem nicht waren. Wir lernen nicht nur, alte Fragen zu beantworten, sondern auch neue zu stellen.“ (GdS, S. 34) Cohen wiederum hebt unmittelbar im Anschluss an seine Bestimmung des Dinges-an-sich als Inbegriff der wissenschaftlichen Erkenntnisse mit Nachdruck hervor: „Die Erkenntnisse bilden nicht eine abgeschlossene Reihe, ein Kapital toter Hand; sie sind nur, indem sie zeugen, das ist der Charakter alles Idealen. Sie enthalten daher nicht nur das, was ermittelt ist, sondern zugleich das, was fraglich bleibt. Dies ist der Charakter aller Begriffe: dass sie, indem sie Denkforderungen befriedigen, neue stellen. Es gibt hier keinen definitiven Abschluss. Jeder richtige Begriff ist eine neue Antwort. Das Ding an sich, als ‘Umfang und Zusammenhang’ der Erkenntnisse gedacht, muss daher zugleich der Ausdruck der Fragen sein, welche in jenen Antworten der Erkenntnisse eingeschlossen sind. Das Ding an sich ist ‘Aufgabe’“ (TE 3, S. 660 f.) In ausdrücklicher Bezugnahme auf Kanters Grenzbegriff des negativen Noumenon akzentuiert Cohen diesen Gedanken wenig später wie folgt: „Die Gegenstände der Erfahrung sind ihrer Anzahl nach unendlich. So ist das Ding an sich endlos, in jedem Gegenstande sich neu erzeugend. All unser Wissen ist Stückwerk, ganz ist allein das Ding an sich; denn die Aufgabe der Forschung ist unendlich.“ (ebd., S. 662)

Gegen die Signifikanz der vorgestellten Gemeinsamkeiten zwischen den kritischen Kantrekonstruktionen Cohens und Strawsons drängen sich nun zwei Einwände auf, die gründlicher Erwägung bedürfen. Der erste, d. h. logisch vorrangige, im Ergebnis aber doch weniger gewichtige Einwand besagt, dass das bloße Vorkommen dieser Gemeinsamkeiten insofern gar nicht verwunderlich und deshalb vielmehr philosophisch ganz unerheblich sei, als bzw. weil es sich schlicht und einfach aus der Tatsache heraus erkläre, dass beide, Cohen und Strawson, ja doch immerhin ein und dieselbe Theorie (eben die Kantische) rekonstruierten. Im Licht der exponierten Fortschrittsproblematik gesehen jedoch greift dieser Einwand zweifellos zu kurz. Denn der Umstand, dass zwei Autoren, die in ganz

unterschiedlichen philosophischen Traditionen verankert, zeitlich durch mehr als ein halbes Jahrhundert und sachlich durch die Wende zur Sprache voneinander getrennt sind, *dennoch* im Blick auf einen bestimmten Theoriebestand (den Kantischen) zu einer nicht nur vergleichbaren, sondern in wesentlichen Punkten nahezu gleichlautenden kritischen Diagnose gelangen, – dieser Umstand ist zu allernächst ein starkes Indiz *für* die Berechtigung dieser Diagnose und damit zugleich ein schwer wiegendes Argument *gegen* die Richtigkeit dieses Theoriebestandes in den kritisierten Bereichen. Wenn dem aber so ist, wenn also insbesondere die Kritik am Kantischen Psychologismus, d. h. am Kantischen Rekurs auf die kognitive Verfasstheit des menschlichen Subjekts, zu Recht besteht, dann drängt sich zum einen der Eindruck auf, dass Strawson mit der vorbehaltlosen Reaffirmation eben dieses Rekurses, die er in der hier zuerst betrachteten Interpretation aus dem Jahr 1987 ausspricht, *hinter* die Kritik *zurückfällt*, die er diesbezüglich in den GdS an Kant geübt hatte. Dann aber stellt sich zweitens auch die Frage, ob seine Rekonstruktion des ‘analytischen’ Arguments der KrV in den GdS selber eben dieser Kritik *ihrerseits* tatsächlich genügt. Denn immerhin greift Strawson nicht nur auf die „ursprüngliche[n] Dualität“ von Anschauung und Begriff zurück, um den Gedanken der Notwendigkeit der Einheit des Bewusstseins des empirischen Subjekts zu gewinnen (vgl. o. S. 197), sondern betrachtet auch das *transzendente Selbstbewusstsein* als „Kern“ (GdS, S. 93) und als „Grundbedingung der Möglichkeit des empirischen Selbstbewusstseins“ (GdS, S. 94). Doch um die Problematik, die sich hiermit abzeichnet, angemessen diskutieren zu können, ist es unabdingbar, den zweiten der oben angekündigten Einwände in die Betrachtung mit einzubeziehen. Dieser Einwand verweist auf jene schlechthin *fundamentale Differenz* ihrer Rekonstruktionsansätze, die eben darin besteht, dass Cohen den Kantischen Theoriebestand *wissenschaftstheoretisch* transformiert, während Strawson, darin dem historischen Kant zweifellos näher als Cohen, an einer *vorwissenschaftlich-lebensweltlichen* Rekonstruktion festhält. Zwar kann auch dieser Einwand die Signifikanz der Gemeinsamkeiten nicht entkräften, sondern unterstreicht sie vielmehr noch, indem er die Distanz zwischen den gleichwohl übereinstimmenden ‘Parteien’ hervorhebt. Aber er erweist sich im aktuellen Zusammenhang dennoch als entscheidend, weil er mit der Betonung der fundamentalen Differenz zwischen Strawson und Cohen die Frage nach den *Gründen* dieser Differenz aufwirft und damit schließlich auch die Frage nach der internen Kohärenz und Überzeugungskraft der jeweiligen Rekonstruktionen in den Blick bringt, die im Licht der hier zu diskutierenden philosophischen Fortschrittsproblematik von zentraler Bedeutung ist.

Bezeichnenderweise nicht in Bezugnahme auf Cohen – der, inspiriert vor allem durch die von Kant so genannte „analytische Methode“ der „Prolegomena“, aber auch durch Kanter diesbezügliche Äußerungen in der B-Redaktion der „Einleitung“ zur KrV und in deren Grundsätze-Kapitel selber,<sup>134</sup> als erster die Kantische Erfahrungstheorie als Wissenschaftstheorie interpretierte und, wie bereits erwähnt, speziell die „Analytik der Grundsätze“ als transzendente Geltungsbegründung von Mathematik und Physik auslegt –, sondern auf die diesbezüglichen Anregungen von Collingwood und Körner,<sup>135</sup> weist Strawson eine wissenschaftstheoretische Auslegung der KrV nicht nur zurück, sondern erklärt mit Bezug auf Kanter eigene dahingehende Ambitionen und speziell die zweite Analogie der Erfahrung auch ausdrücklich: „Aber der entscheidende Schritt in dieser Beweisführung kann nur dann als legitim erscheinen, wenn die Kritikfähigkeit von der Plumpheit des *non sequitur* betäubt ist. In seiner Entschlossenheit, Prinzipien zu begründen, die er für die notwendigen Grundlagen der Naturwissenschaft hielt, versucht Kant im ganzen Kapitel über die Analogien mehr aus den Argumenten herauszuzwingen, als sie tatsächlich hergeben.“ (GdS, S. 23) Der entscheidende Grund, der Strawson dazu veranlasst, eine wissenschaftstheoretische Auslegung der „Analytik der Grundsätze“ abzulehnen, liegt jedoch nicht bei Kant bzw. der Qualität und Tragfähigkeit seiner Argumentationsführung, erschließt sich also nicht mit der Frage, ob diese Argumentationsführung es erlaubt oder doch zumindest in einer Weise ausgebaut werden kann, die es erlaubt, die Grundsätze als transzendente Prinzipien von Mathematik und Naturwissenschaft zu verstehen. Dass eine solche Interpretation generell berechtigt, weil durch Kanter eigene Intentionen legitimiert ist, dies erkennt Strawson durchaus an, wenn er konzidiert, dass „was Kant als ausdrückliche Schlussfolgerung der Argumente der Grundsätze anbietet, in einer Anzahl von Fällen mit gutem Grund als die grundlegenden Annahmen physikalischer Theorie angesehen werden kann, wie sie zu Kanter Zeit und für einige Zeit vorher und nachher existierte.“ (GdS, S. 99) Aber er insistiert nichtsdestoweniger darauf: „Wenn sie die einzig mögliche wäre, wäre die *Kritik* als ganze ein weniger interessantes Werk als wir hofften. Denn diese Sicht zu akzeptieren, würde der Aufgabe des Gedankens gleichkommen, dass wir in den Grundsätzen eine weitere Ausarbeitung der allgemeinen Schlussfolgerungen der Transzendentalen Deduktion zu detaillierteren Formulierungen der allgemein notwendigen Bedingungen

<sup>134</sup> Vgl. Ak.-Ausg. Bd. IV, S. 263, KrV, B 20 f, 206, 215, 262 f.

<sup>135</sup> Vgl. Collingwood: *Metaphysik III*, B; Körner: *Kant*, Göttingen 1967.

der Möglichkeit jeder Erfahrung einer objektiven Realität, die wir uns verständlich machen können, finden könnten. Statt dessen müssten wir die Transzendente Deduktion selber in einem neuen Licht betrachten, insofern wir wissen, dass wir ganz allgemein mit einer historischen Metaphysik zufrieden sein müssen: Darstellungen der grundlegenden Systeme von Gedanken, in denen sich wissenschaftliches Denken in der oder jener Periode bewegt hat oder heute bewegt.“ (GdS, S. 101)

Diese Erklärung Strawsons ist im vorliegenden Zusammenhang von kaum zu überschätzender Bedeutung. Ihr zufolge kann eine wissenschaftstheoretische Interpretation bzw. Transformation des Kantischen Theoriebestandes, wie Cohen sie vornimmt und dann zur Konzeption seines erkenntnislogischen Idealismus weiterentwickelt, nicht mehr sein als eine *historische Metaphysik* und ist damit ein „weniger interessantes“ Unterfangen als dasjenige, das – darauf verweist Strawson völlig zu Recht, doch dieser Aspekt ist hier nicht entscheidend – Kant in der KrV ursprünglich verfolgte und dessen theoretischen Anspruch Strawson also ersichtlich auch für die *eigene* Rekonstruktion ihres analytischen Arguments reklamiert. Was aber ist eine nicht bloß, eine nicht nur „historische“ Metaphysik? Doch ganz offenbar eine solche, deren Sätze nicht bloß, nicht nur historische Geltung, deren Sätze mithin *zeitlose* Geltung haben oder zumindest beanspruchen. Dass Kant diesen theoretischen Anspruch tatsächlich erhob steht außer jeder Frage, sofern er nämlich erstens nicht nur die Bedingungen der Möglichkeit wissenschaftlicher Erfahrung, sondern diejenigen aller Erfahrung bzw. von Erfahrung überhaupt aufgedeckt zu haben meint und dabei zweitens diese Bedingungen, zunächst also Raum und Zeit qua „Formen“ der Sinnlichkeit, die Kategorien qua ursprünglicher „Stammformen“ des Verstandes und die ursprünglich-synthetische Einheit der Apperzeption qua „Verstand selbst“, aber natürlich auch die „transzendentalen Naturgesetze[n]“ (KrV, B 263) des Grundsätze-Kapitels etc., selbstverständlich nicht etwa als einem Wandel *in* der Zeit unterworfen denkt: Ist die Zeit nichts als eine Form unserer Sinnlichkeit und deshalb Bedingung der Möglichkeit von Erfahrung überhaupt, dann kann sie und dann können mit ihr auch die übrigen Bedingungen der Möglichkeit von Erfahrung nicht selbst noch einem *Wandel in ihr* unterworfen sein. Fraglich aber ist, ob Kant diesen Anspruch zu Recht erhob und, wichtiger noch, ob *Strawson* ihn zu Recht erhebt. Diese Frage ist nicht nur legitim, sondern im aktuellen Zusammenhang schlechterdings unabweisbar. Denn es gibt sachliche Gründe, die Cohen dazu veranlassen, den Kantischen Theorieanspruch preiszugeben und stattdessen den Theoriebestand der KrV zunächst wissenschaftstheoretisch

zu transformieren und sodann in und mit seiner 'Erkenntnislogik' ein Theorieprogramm zu verfolgen, das in einem Satz zusammengefasst lautet: Aufdeckung derjenigen Begriffe und Urteilsarten, die der in der Wissenschaft sich realisierenden und manifestierenden Erkenntnis zugrunde liegen, ein Theorieprogramm mithin, das Strawson in dem letzten Satz der zitierten Passage in einer die Periodizität des wissenschaftlichen Denkens akzentuierenden Weise selber beschreibt, das also aus seiner Optik als bloß „historische Metaphysik“ zu bezeichnen wäre.

Der Preis, den Kant zahlt, um seinen Theorieanspruch einzulösen, ist bekannt, ist der Dualismus von Erscheinung und Ding-an-sich, und zwar durchaus in Gestalt der Unerkennbarkeitsthese. Diese These ist die notwendige, die schlechterdings unvermeidliche Konsequenz, wenn und solange die Suche nach den Bedingungen der Möglichkeit von Erfahrung überhaupt, wie bei Kant, im Subjektrückgang, im Rekurs auf die spezifische Bestimmtheit seines kognitiven Apparats erfolgt, wobei durchaus fraglich und daher zunächst dahingestellt ist, ob sie überhaupt anders erfolgen kann. So zwingend der Kantische Grundgedanke auch ist, dass, was immer uns in sinnlicher Anschauung gegeben wird bzw. erscheint, den Formen unserer subjektiven Sinnlichkeit notwendig gemäß sein muss, weshalb Raum und Zeit, als diese Formen bestimmt, zugleich die Formen der Erscheinung sind, in denen sie erscheint, mithin und in diesem Sinne formale Bedingungen der Möglichkeit von Erfahrung überhaupt, so unvermeidlich ist die metaphysische Verdoppelung der Realität und die Depotenzierung des Gegenstandes der Erfahrung zur Erscheinung eines prinzipiell unerkenntbaren Dinges-an-sich, wenn die Formen und Strukturen des kognitiven Apparats des erkennenden Subjekts als Bedingungen der Möglichkeit von Erfahrung *überhaupt* bestimmt werden, d. h. die Grundstruktur aller, mithin jeder denkbaren Erfahrung bestimmen sollen. Denn, und in dieser Hinsicht ist die Kantische Argumentation absolut zwingend und konsequent: „Was es für eine Bewandnis mit den Gegenständen an sich und abgesondert von aller dieser Rezeptivität unserer Sinnlichkeit haben möge, bleibt uns gänzlich unbekannt. Wir kennen nichts, als unsere Art, sie wahrzunehmen, die uns eigentümlich ist, die auch nicht notwendig jedem Wesen, ob zwar jedem Menschen, zukommen muss.“ (KrV, B 59) Dies ist der entscheidende Gedanke. Werden die Bedingungen der Möglichkeit von Erfahrung *überhaupt* im Subjektrückgang gesucht, so dass die Formen bzw. Strukturen seines kognitiven Apparates letztlich *zugleich* die Bedingungen der Möglichkeit der Erfahrung sind, dann bleibt eben diese Erfahrung und bleiben a fortiori auch die Gegenstände, von denen sie Erfahrung ist, dabei in eine subjektive Klammer

gesetzt: was immer über sie gesagt werden mag und von ihnen gilt, mag für sie gelten, nicht aber notwendigerweise auch für die Erfahrung von – immerhin denkbaren – Subjekten, deren kognitiver Apparat anders strukturiert und anders organisiert ist, womit der Gegenstand der Erfahrung bereits zu einer bloßen ‘Erscheinung’ depotenziert ist, die bei anderer Organisation des kognitiven Apparates des Subjekts auch anders erscheinen könnte, was wiederum den Gedanken eines Dinges-an-sich ‘hinter’ den Erscheinungen und, sofern die Struktur des kognitiven Apparats des (Ausgangs-) Subjekts die Bedingungen der Möglichkeit von Erfahrung *überhaupt* festlegen soll, auch dessen (für dieses Subjekt) prinzipielle Unerkennbarkeit impliziert.

Nun hat sich allerdings zur Genüge gezeigt, dass Strawson eben diesen Preis, den Kant um seines Theorieanspruchs willen zahlt, nämlich die Unerkennbarkeitsthese, seinerseits gerade *nicht* zu entrichten bereit ist: In der hier zunächst betrachteten Interpretation aus dem Jahr 1987 führt er, den Kantischen Gedanken des Bestimmtheits der Erscheinungen durch die Formen von Sinnlichkeit und Verstand geradezu umkehrend, die spezifische Verfasstheit der menschlichen „kognitiven Ausstattung“ auf den Umstand zurück, dass Objekte, Menschen eingeschlossen, raum-zeitliche Objekte bzw. Objekte in Raum und Zeit *sind*, und zwar nicht nur qua ‘Objekte möglichen Wissens’, sondern qua „objects, and ourselves, as they really are or are in themselves“ (vgl. o. S. 190); und der in den GdS vorgetragenen Alternativversion zum Kantischen Dualismus von Erscheinung und Ding-an-sich zufolge sind Dinge-an-sich „Gegenstände, die gedacht werden als ausgestattet mit nur denjenigen Eigenschaften, die ihnen in physikalischen Theorien zuerkannt werden“ (vgl. o. S. 203). Eben deshalb, so könnte man meinen, gerade weil er die Erkennbarkeit dessen postuliert, was die Dinge ‘an sich’ sind, ist Strawson in der Lage, den Kantischen Theorieanspruch nicht nur zu reformulieren, sondern in einer eben um die Erkennbarkeitsthese bereicherten Version sogar noch zu übertreffen und für die *eigene*, aus seiner Rekonstruktion resultierende bzw. mit dieser etablierte „Metaphysik der Erfahrung“ (GdS, S. 19) mit Recht zu reklamieren, dass sie *keine* bloß „historische“ Metaphysik sei, dass ihre Sätze mithin, obwohl in der Zeit formuliert, eine nicht bloß historische, sondern zeitlose Geltung haben. Damit jedoch wird nicht nur die Frage der Rückgangsdimension unabweisbar, mit Beziehung auf die oder aus der heraus Strawson solche Sätze gewinnt bzw. gewinnen zu können meint, sondern ergibt sich auch das folgende unauflösbare Dilemma, in das Strawson mit diesem Theorieanspruch gerät: Wie nämlich soll man es verstehen, dass Strawson auf der *einen* Seite für die Sätze seiner eigenen

„Metaphysik der Erfahrung“ zeitlose Geltung reklamiert, eine wissenschaftstheoretische Auslegung der KrV hingegen, und damit das Programm einer transzendentalen Erkenntnis-qua-Wissenschaftslogik, als bloß „historische Metaphysik“ zurückweist, auf der *anderen* Seite aber erklärt, dass „physikalische Theorien“ festlegen, was die Gegenstände der vorwissenschaftlichen Erfahrung ‘an sich’ sind?

Die beiden einzigen Möglichkeiten, die sich anbieten, um diesem Dilemma zu entkommen, erweisen sich genau besehen vielmehr als nicht gangbar, ja verschärfen es sogar noch. Man könnte zum einen dafür plädieren, dass Strawson den „Standpunkt des wissenschaftlich gesonnenen Philosophen“ in den GdS gleichsam nur versuchsweise bezieht, nur deshalb nämlich, um dem Dualismus von Erscheinung und Ding-an-sich einen wenigstens verständlichen Sinn abzugewinnen. Denn immerhin distanziert er sich von diesem Standpunkt zumindest insofern, als er die damit verbundene Interpretation dieses Dualismus als „vielleicht nicht attraktiv“ bezeichnet. Das würde dann allerdings heißen, dass Strawson die These, dass physikalische Theorien darüber entscheiden, was die Dinge ‘an sich’ sind, gar nicht selber, gar nicht ernsthaft vertritt. *Diese* Konsequenz aber ist erstens schlechterdings unvereinbar a) mit der These 6 seiner „Metaphysik der Erfahrung“, die impliziert, dass die physikalische Welt (und das ist doch wohl diejenige, welche physikalische Theorien beschreiben) *die* objektive Welt der Dinge im Raum *ist*,<sup>136</sup> und b) mit der Tatsache, dass Strawson die von ihm so genannte „positivistische Ansicht“, welche die Kantische Raumtheorie unter Hinweis auf nichteuklidische Geometrie und Relativitätstheorie verwirft, als „zu einem sehr großen Teil [...] richtig“ einstuft (vgl. o. Anm. 123). Und zweitens wirft diese Konsequenz die Frage auf, wie, auf welche Weise Strawson den für die eigene „Metaphysik der Erfahrung“ reklamierten Theorieanspruch, nämlich zeitlose Geltung ihrer Sätze, insbesondere desjenigen, der behauptet, dass Objekte, Menschen eingeschlossen, ‘an sich’ raum-zeitlich bzw. Objekte in Raum und Zeit sind, zu sichern und zu legitimieren vermag, wenn doch nicht einmal die moderne Wissenschaft zur Erkenntnis des ‘An-sich’ der Dinge imstande sein soll(te). Das wiederum führt erneut zur Problematik der Rückgangsdimension, auf die sogleich noch einzugehen ist, und reproduziert zudem auch die *eine* Seite des Dilemmas, nämlich diejenige, die darin besteht, dass Strawson für die eigene „Metaphysik der Erfahrung“ mit der Zeitlosigkeit ihrer Sätze einen höheren Geltungsanspruch reklamiert, als er

<sup>136</sup> Diese These 6 lautet: „dass in der physikalischen oder objektiven Welt der Dinge im Raum gewisse Grundsätze der Beharrlichkeit und der Kausalität erfüllt sein müssen (die Thesen der Analogien).“ GdS, S. 20.

einem Programm zubilligt, das, gerade weil und sofern es die „grundlegenden Systeme von Gedanken“ darstellt, in denen sich „wissenschaftliches Denken in der oder jener Periode bewegt hat *oder heute bewegt*“,<sup>137</sup> nur eine „historische Metaphysik“ sein könne. Und diese hier soeben hervorgehobene Wendung zeigt und indiziert bereits, dass auch die zweite Möglichkeit, dem Dilemma zu entkommen, nicht aus ihm heraus führt. Sie bestünde darin, zwischen einer wissenschafts*historischen* Interpretation der Kantischen Theorie, welche sie lediglich auf den zeitgenössisch-kantischen Stand der Wissenschaft bezieht, und einer wissenschafts*theoretischen* Transformation ihres Programms zu unterscheiden, die sich selbstverständlich nicht am Stand der Wissenschaft zur Zeit Kanters orientieren darf. Alsdann könnte man dafür plädieren, dass Strawsons Rede von einer (bloß bzw. nur) „historischen Metaphysik“ lediglich auf die wissenschaftshistorische Interpretation abziele, nicht aber auf eine wissenschaftstheoretische Transformation, die, wie etwa Cohen in der zweiten Auflage seiner ‘Erfahrungstheorie’, Riemanns nichteuklidische Geometrie und, in der zweiten Auflage seiner ‘Erkenntnislogik’, auch die Relativitätstheorie mit einbezieht,<sup>138</sup> sich also programmgemäß am je aktuellen Stand der Wissenschaft orientiert. Die Überschrift des betreffenden Abschnitts der GdS, in der es heißt: „Erwägung und Abweisung einer ‘historischen’ Sicht der Grundsätze“ (GdS, S. 99), lässt eine solche Lesart nicht nur zu, sondern eigentlich auch gar nicht erwarten, dass Strawson einer im spezifizierten Sinn wissenschafts*theoretischen* Transformation des transzendentalen Projekts lediglich den Rang einer „historischen“ Sicht der Kantischen Theorie zugesteht. Aber gerade dies ist der Fall: was Strawson als „historische Sicht“ der KrV zunächst einführt und dann als bloß „historische Metaphysik“ und damit als „weniger interessantes“ Projekt als das ursprünglich kantische abweist, das ist gerade *nicht* (bzw. nicht nur) die wissenschafts*historische* Interpretation der KrV, sondern *jedes* wie auch immer im einzelnen realisierte Programm, das die von ihm selbst favorisierte und für seine eigene „Metaphysik der Erfahrung“ maßgebliche Frage nach den „allgemein notwendigen Bedingungen der Möglichkeit jeder Erfahrung einer objektiven Realität, die wir uns verständlich machen können,“ ersetzt durch oder transformiert in die Frage nach den Bedingungen, Grundlagen oder Prinzipien spezifisch *wissenschaftlicher* Erfahrung. Denn nach Strawson ist diese Ersetzung oder Transformation, diese von seiner eigenen „ganz verschiedene Sicht“ (GdS, S. 99), selber „eine

<sup>137</sup> GdS, S. 101; Hvg. G. E.

<sup>138</sup> Vgl. TE 2, 222-226; LrE, 198 f., 296-299.

Anwendung einer bestimmten allgemeinen Lehre über die Natur der Metaphysik“ (GdS, S. 99), der zufolge „die ganze Funktion dieses Unternehmens genau die [ist], das verborgene oder grundlegende System von Gedanken zu artikulieren, in dem das wissenschaftliche Denken – und, so würden manche hinzufügen, das soziale und das moralische Denken – einer Epoche oder Gesellschaft sich bewegt.“ (GdS, S. 100) Strawson bezieht hier der Wissenschaft gegenüber eine sozusagen historistische Position, relativiert also – und man wird sagen: durchaus zu Recht – das wissenschaftliche Denken in der Zeit oder mit Beziehung auf sie, indem er es eo ipso als das „einer Epoche“ begreift, und muss deshalb konsequenterweise jedes Theorieprogramm als bloß „historische Metaphysik“ einstufen, das nach den Bedingungen, Grundlagen oder Prinzipien von Erfahrung oder Erkenntnis *qua Wissenschaft* fragt. So plausibel und sachlich berechtigt die Berücksichtigung der wissenschaftshistorischen Dimension allerdings auch ist – denn wer wollte leugnen, dass Wissenschaft ein Unternehmen in der Zeit ist, in dem ein mehr oder minder stetiger Wandel stattfindet, welcher alte durch neue Theorien ersetzt –, so darf diese sachliche Berechtigung doch nicht darüber hinwegtäuschen, dass sich mit dieser Historisierung der Wissenschaft nun auch die *zweite* Seite des Dilemmas reproduziert, nämlich diejenige, die darin besteht, dass Strawson zwar postuliert, dass „physikalische Theorien“ darüber entscheiden, was die Dinge ‘an sich’ sind, zugleich aber eine wissenschaftstheoretische Transformation des Kantischen Projekts unter Hinweis auf die Historizität der Wissenschaft als bloß „historische Metaphysik“ zurückweist, für die Sätze seiner eigenen „Metaphysik der Erfahrung“ hingegen zeitlose Geltung reklamiert. Kraft welcher Rückgangsdimension lässt sich verstehen, dass dieser Strawsonschen Metaphysik zu recht ein höherer theoretischer Geltungsanspruch zusteht, als derjenige es ist, den Strawson der modernen Wissenschaft einräumt?

Um diese Frage zu erörtern, sei zunächst die Art der Sätze betrachtet, welche die Lehrsätze dieser Metaphysik, also ihre inhaltlichen Beweisziele bilden. Es ist ebenso sinnvoll wie legitim, als diese Lehrsätze eben jene sechs Thesen anzusehen, mit denen Strawson selber unter der Überschrift „Die Metaphysik der Erfahrung“ diejenigen „allgemeinen Behauptungen“ Kanter zusammenfasst (GdS, S.19), die er analytisch zu rekonstruieren und für die er also zu argumentieren beabsichtigt. Dabei handelt es sich um Sätze: 1.) über die *Erfahrung*: die Zeitlichkeitsthese verlangt, „dass die Erfahrung notwendig eine zeitliche Abfolge aufweist“ (ebd.); 2.) über das *Subjekt* solcher Erfahrung: die These der notwendigen Einheit des Bewusstseins verlangt, „dass es unter den Elementen von Sequenzen von

Erlebnissen in der Zeit eine solche Einheit geben muss, wie sie für die Möglichkeit von Selbstbewusstsein bzw. der Selbstzuschreibung von Erfahrungen durch das Subjekt solcher Erfahrungen erfordert ist“ (ebd.); 3.) über die *Gegenstände* solcher Erfahrung: a) die Objektivitätsthese verlangt, „dass Erfahrung die Erkenntnis von Gegenständen einschließen muss, die in dem Sinn von Erfahrungen über sie unterscheidbar sind, dass Urteile über solche Gegenstände Urteile über das, was der Fall ist, sind, ohne Rücksicht darauf, ob tatsächlich subjektive Erfahrungen von diesen Gegenständen auftreten“ (ebd.), und b) die Räumlichkeitsthese verlangt, dass eben diese Gegenstände „wesentlich räumlich sind“ (GdS, S. 20); 4.) über das *System der empirischen Realität*: die These der raumzeitlichen Einheit verlangt, „dass es ein einheitliches 203 (raumzeitliches) System der empirischen Realität geben muss, das alle Erfahrung und ihre Gegenstände umfasst“ (ebd.); und schließlich 5.) über die *physikalische Welt*: die Thesen der Analogien verlangen, „dass in der physikalischen oder objektiven Welt der Dinge im Raum gewisse Grundsätze der Beharrlichkeit und der Kausalität erfüllt sein müssen“ (ebd.). Neben diesen Lehrsätzen sei zuletzt auch noch jenes Bedeutungspostulat angeführt, das Strawson in Wiederaufnahme des Gedankens des empiristischen Sinnkriteriums „Kanter Sinnprinzip“ (GdS, S.13) nennt, und das besagt, „dass es keinen legitimen oder auch nur sinnvollen Gebrauch von Vorstellungen oder Begriffen gibt, der sie nicht auf die empirischen oder erfahrungsmäßigen Bedingungen ihrer Anwendung bezöge.“ (Ebd.) Nur am Rande sei vermerkt, dass sich ein „Sinnprinzip“ bei Kant nicht findet, sondern dass Strawson damit schon am Beginn seiner Rekonstruktion auf das Ergebnis der Kantischen „transzendentalen Deduktion“ vorgreift.

Die aufgeworfene Frage nach der Rückgangsdimension lässt sich nun wie folgt spezifizieren: Welche Rückgangsdimension erlaubt es, Erkenntnisse, und zwar im Unterschied zu wissenschaftlichen Erkenntnissen *zeitlos* gültige Erkenntnisse der mit jenen Lehrsätzen gegebenen Art zu gewinnen, Erkenntnisse also nicht nur über ein Subjekt und seine Erlebnisse in der Zeit, dass sie nämlich gewisse Bestimmtheiten (zeitliche Abfolge, Selbstzuschreibbarkeit) und die Qualität haben müssen, sich auf von ihnen objektiv oder ‘an sich’ unterschiedene Gegenstände zu beziehen, sondern auch über die physikalische Welt, dass nämlich diese die „objektive Welt der Dinge im Raum“ ist? – Man kann diese Frage sehr schnell und gleichsam handstreichartig mit dem Hinweis beantworten, dass es eine solche Rückgangsdimension nicht gibt und auch gar nicht geben *kann*, weil sich auch auf *dieser* Ebene das zuvor betrachtete Dilemma wiederholt. Denn gesucht ist eine Rückgangsdimension, die eine Erkennt-

nis ermöglicht, für die zweierlei gelten soll, einerseits, dass sie zeitlose Gültigkeit hat und kraft dieses Geltungswerts die immer nur historisch-relativen Erkenntnisse der Wissenschaft rangmäßig übertrifft, andererseits und eben damit kollidierend aber auch, dass sie per Implikationem nun gerade behauptet, dass die physikalische, mithin die mit den Mitteln einer bestimmten Wissenschaft beschriebene und erkannte Welt die objektive Welt der Dinge im Raum ist. Das letzte der Beweisziele *dementiert* also implizite die Prämisse, auf der die ganze Fragestellung beruht, sofern es nämlich der Sache nach der wissenschaftlichen Erkenntnis genau den Rang zuweist, den sie der Prämisse zufolge nicht hat und nicht haben kann. Und dasselbe gilt auch umgekehrt: die methodische Prämisse der Fragestellung (die geltungsmäßige Rangdifferenz) *dementiert* das inhaltliche Beweisziel, sofern es der wissenschaftlichen Erkenntnis implizite einen Rang zuzuweisen verlangt, den sie der Prämisse zufolge nicht hat und nicht haben kann.

Nun kann man freilich einwenden, dass mit dieser Überlegung der dilemmatische, selbstwidersprüchliche Charakter der Strawsonschen „Metaphysik der Erfahrung“ bestenfalls formaliter aufgewiesen sei, und dies auch nur insofern, als sie sich lediglich an einem offensichtlichen Lapsus Lingui festmacht, d. h. daran, dass der letzte ihrer Lehrsätze (Ziff. 5) fahrlässigerweise so formuliert ist, dass er eine wissenschaftstheoretische These impliziert, eben diejenige nämlich, dass die physikalische, mithin die in physikalischen Theorien beschriebene Welt die objektive Welt der Dinge im Raum ist. Diese These jedoch sei keineswegs das letzte inhaltliche Beweisziel jener Metaphysik, in der natürlich nur von der einen objektiven Welt der Dinge im Raum die Rede sei, nicht aber von physikalischen Theorien. Jener Lapsus Lingui, so könnte man mit einem gleichsam augenzwinkernden Hinweis darauf insistieren, dass sich das Adjektiv „physikalisch“ im fraglichen Lehrsatz doch leicht streichen lasse, sei lediglich der Ausdruck einer ‘allgemeinen Überzeugung’, ja womöglich nur eine verbale Konzession an eine „wissenschaftlich gesonnene“ Leserschaft; die *Identifizierung* der physikalischen Welt mit der objektiven Welt der Dinge im Raum jedenfalls kein essentieller Bestandteil der Strawsonschen „Metaphysik der Erfahrung“. Eine solche, scheinbar harmlose Lesart des Lehrsatzes (Ziff. 5) aber übersieht die Gefahr, die in ihr steckt, das Problem, das er aufwirft. Es mag sein, dass in dieser Metaphysik nicht von physikalischen Theorien die Rede ist oder vielmehr: nicht sein soll. Dennoch ist Strawsons Wortwahl („the *physical or objective* world of things in space“)<sup>139</sup>

<sup>139</sup> BoS, S 24; Hvg. G. E.

wohlkalkuliert und nicht einfach als Lapsus Lingui abzutun. Wäre der fragliche Lehrsatz in jener scheinbar harmlosen Weise zu interpretieren, dann wäre genau damit behauptet, dass in ihm *nicht* von der physikalischen (in physikalischen Theorien beschriebenen und beschreibbaren) Welt, sondern vielmehr nur von *einer* objektiven Welt die Rede sei, einer Welt, deren 'Objektivität' allein in dem durch die Objektivitätsthese selber (Ziff. 3 a) definierten Sinn zu verstehen wäre. Damit aber ginge nicht nur die von Strawson ganz offensichtlich intendierte 'Pointe' verloren, die sich erst im Blick darauf erschließt, dass in der Sequenz, der spezifischen Abfolge der Lehrsätze ein inhaltlicher und systematischer Aufstieg liegt, der von der notwendigen Zeitlichkeit jeder Erfahrung über die notwendige Einheit des Bewusstseins des Subjekts jeder Erfahrung zu den Gegenständen jeder Erfahrung, zu ihrer notwendigen Objektivität, und dann, von der Objektivitätsthese noch weiter aufsteigend, über die wesentliche Räumlichkeit dieser Gegenstände und die Notwendigkeit einer raum-zeitlichen Einheit des Systems der empirischen Realität schließlich zur physikalisch-objektiven Welt der Dinge im Raum hinführt. Sondern darüber hinaus und weitaus wichtiger noch ergäbe sich auch die Konsequenz, dass in der Sache ein *ontologischer Dualismus* zwischen der in physikalischen Theorien beschriebenen und jener 'objektiven' Welt postuliert würde, deren Objektivität allein im durch die Objektivitätsthese selbst definierten Sinn zu verstehen sei, dahingehend nämlich, dass die Subjekte in dieser Welt ihre subjektiven Erlebnisse oder Erfahrungen der Gegenstände dieser Welt noch von solchen Urteilen über diese Gegenstände müssen unterscheiden können, die bezogen auf diese Gegenstände beschreiben, „was der Fall ist“, und zwar unabhängig vom tatsächlichen Vorkommen subjektiver Erfahrungen von ihnen. Denn streicht man das Adjektiv „physikalisch“, weil im fraglichen Lehrsatz 'eigentlich' nicht die physikalische Welt, sondern nur jene 'objektive' Welt gemeint sei, dann *ist* damit ja genau gesagt, dass beide Welten *nicht* identisch sind, dass die Ausdrücke 'physikalische Welt' und 'objektive Welt' *nicht denselben* Referenten haben – womit der ontologische Dualismus in einer den Kantischen sogar noch übertreffenden Weise zementiert wäre: Denn welche Welt wird in physikalischen Theorien beschrieben, wenn nicht die objektive Welt der Dinge im Raum? Und auf welche Weise sollte sich in jener 'objektiven', aber nicht durch physikalische Theorien beschriebenen bzw. beschreibbaren Welt denn eigentlich überhaupt noch feststellen lassen, was bezogen auf ihre Gegenstände, aber unabhängig vom tatsächlichen Vorkommen subjektiver Erfahrungen von ihnen, „der Fall“ ist? Physikalische Theorien jedenfalls könnten dazu offenbar nicht herangezogen werden.

Die beiden soeben durchgeführten Überlegungen zu den Konsequenzen, die sich je nach Lesart (der strikt wörtlichen und der scheinbar harmlosen) mit dem letzten der oben aufgelisteten Lehrsätze (Ziff. 5) ergeben, laufen auf die Alternative zwischen Skylla und Carybdis hinaus, die hier nicht entschieden werden muss. Denn selbst dann, wenn man Strawson zubilligte, dass er sein erklärtes Ziel, ausschließlich jenes genuin philosophische Anliegen zu verfolgen, das auch Kant teilt: Skeptizismus und Solipsismus zu widerlegen, die Objektivität der Welt zu beweisen (Kantisch: dass die Dinge im Raum nicht „bloße Einbildungen“ sind), tatsächlich erreichte und durchführte, *ohne* dass damit zugleich Erkenntnisansprüche über die ‘physikalische’, d. h. in physikalischen Theorien beschriebene Welt erhoben bzw. impliziert wären, Erkenntnisansprüche mithin, die das Beweisziel jenes *anderen* von Kant verfolgten und von der wissenschaftstheoretischen Transformation seines Programms aufgegriffenen Projekts: zu zeigen, dass diese objektive Welt wissenschaftlicher Erkenntnis zugänglich ist, welches Strawson doch als das Beweisziel einer bloß „historischen Metaphysik“ zurückweist, nun gerade als bereits erbracht und eingelöst *implizieren* – selbst dann also, wenn man dies konzedierte, ergibt sich mit Beziehung auf die noch immer fragliche Rückgangsdimension der Strawsonschen Metaphysik kein durchgreifend geändertes, kein besseres Bild. Von den insgesamt und ganz prinzipiell überhaupt denkbaren der ‘Kandidaten’, die dafür herangezogen werden könnten – als da sind: Sprache, Logik, Wissenschaft und schließlich das erkennende Subjekt selbst – scheiden Wissenschaft und Logik von vornherein aus: die positive Wissenschaft, weil der Rekurs auf sie dem Strawsonschen Theorieanspruch ja nun diametral widerspräche, und die formale Logik, weil der Rekurs auf sie schon im Zusammenhang der ‘Leitfaden-Problematik’ bzw. der „Metaphysischen Deduktion“ nach Strawson selber „so gut wie kein Ergebnis“, nämlich bestenfalls die „Begriffe eines einzelnen Gegenstandes und einer allgemeinen Art“ erbringt (vgl. o. S. 200), und überdies natürlich auch klar ist, dass sich aus einer rein formalen Disziplin inhaltliche Erkenntnisse der gesuchten Art (über die notwendige Struktur aller Erfahrung und darüber, dass das Subjekt jeder Erfahrung notwendigerweise zwischen seinen eigenen Zuständen oder Erlebnissen und dem, wovon sie Erlebnisse sind, muss unterscheiden können etc.) nun einmal nicht gewinnen lassen.

Als demgegenüber immerhin erwägenswert könnte hingegen der Vorschlag erscheinen, die *Sprache* als die gesuchte Rückgangsdimension zu betrachten. Denn es ist ja evident und allerdings auch trivial, dass man *in* der Sprache sowohl über das empirische Subjekt wie über die von

seinen Erlebnissen noch unterschiedenen Gegenstände und auch über die physikalische Welt sprechen kann. Also könnte man meinen, dass die ganz abstrakte, eben 'metaphysische' Frage nach den „allgemein notwendigen Bedingungen jeder Erfahrung einer objektiven Realität“ im Rekurs auf die Sprache zu beantworten, also in die Frage zu transformieren sei, welche Bedingungen erfüllt sein müssen, damit Sprache, qua Medium der Kommunikation von Subjekten in der objektiven Welt, überhaupt möglich sei. Aber erstens liegt *diese* Frage der transzendentalen Sprachpragmatik von Apel, Habermas und anderen zugrunde, nicht aber dem Strawsonschen Programm, das keineswegs nur auf die Bedingungen der Möglichkeit von Sprache im so spezifizierten Sinne abstellt, sondern auf die Bedingungen der Möglichkeit *jeder*, mithin auch nicht- oder vorsprachlicher Erfahrung „einer objektiven Realität“ abzielt. Und zweitens ist natürlich auch eo ipso klar, dass die transzendental-sprachpragmatische Fragestellung, wonach „das eigentliche Geschäft *philosophischer Grundlegung* in dem Versuch bestehen muss, die notwendigen Bedingungen der menschlichen Argumentation möglichst vollständig zu rekonstruieren“,<sup>140</sup> zwar Einsichten über das „Apriori der Kommunikationsgesellschaft und die Grundlagen der Ethik“<sup>141</sup> zu vermitteln, aber die dabei immer schon vorausgesetzte Objektivität der Welt gerade nicht zu erweisen vermag, zumal sie ja eben auch erklärtermaßen und durchaus konsequent an die Stelle des „methodische[n] Solipsismus' des kartesischen Denkstils [...] die *sinnkritischen* Einsichten in die Voraussetzungen des theoretischen und des praktischen *Diskurses*“<sup>142</sup> setzt. In welchem *anderen*, aber wohlbestimmten, also kontrollierbaren und nicht irgendwie diffusen Sinn als im Sinne dieser sprachpragmatischen Transformation jedoch sollte die Sprache als Rückgangsdimension fungieren können, wenn es gilt, die „allgemein notwendigen Bedingungen der Möglichkeit jeder Erfahrung einer objektiven Realität“ aufzudecken? Im ersten Teil der vorliegenden Untersuchung hat sich ja bereits gezeigt, dass noch nicht einmal jene von Ayer reklamierte 'Regel', welche die buchstäbliche Bedeutung der Sprache bestimme, in ihr liegt, weil es sich dabei vielmehr um eine *Idee*, um den Grundgedanken einer bestimmten Theorie der Bedeutung sprachlicher Ausdrücke handelt. Wie sollten dann *in* der Sprache jene gesuchten Bedingungen zu finden sein, bei denen es sich ja schließlich (ebenso wie vernünftigerweise auch bei eventuellen 'Regeln',

<sup>140</sup> Vgl. Karl-Otto Apel: Transformation der Philosophie, Bd. 2: Das Apriori der Kommunikationsgesellschaft, S. 411.

<sup>141</sup> Ebd. sowie S. 358 (Kapitelüberschrift des letzten Abschnitts des 2. Bandes).

<sup>142</sup> Ebd. S. 393; vgl. auch S. 411.

welche über das hinaus, was syntaktische und semantische Konventionen vorschreiben, die Bedeutung der Sprache bestimmen) um nichts Geringeres als um philosophische *Erkenntnisse* handelt? Die Sprache mag Voraussetzung von Erkenntnis überhaupt sein und ist es gewiss, wenn dabei speziell an wissenschaftliche Erkenntnis gedacht wird. Aber daraus folgt nicht *eo ipso* zugleich auch, dass sie die Erkenntnis *inhaltlich* so präde-terminiert, dass sich Erkenntnisse der gesuchten Art aus ihr umstandslos einfach ‘entnehmen’ ließen. Dieser Schluss ließe sich nur ziehen – wenn man denn einmal erwägt, ob und wie er überhaupt gezogen werden könnte –, wenn dabei bereits die *Wahrheit* einer philosophischen Theorie positiv in Anspruch genommen und vorausgesetzt wird, einer Theorie, die beispielsweise besagt, dass „die Grenzen unserer Sprache die Grenzen unseres Denkens und so die Grenzen unserer Welt *sind*“, womit jene Variante der berühmten Ziffer 5.6 des Wittgensteinschen „Tractatus“ aufgenommen wäre, die Strawson 1987 formuliert (vgl. o. S. 187). Aber – ganz abgesehen davon, dass selbst bei vorausgesetzter Akzeptanz solcher Grenzbestimmung noch immer unklar bliebe, auf welche Weise ‘die’ Sprache und der Rekurs auf sie zur Einsicht in die gesuchten Erfahrungsbedingungen sollte verhelfen können – es ist natürlich klar, dass die ‘Wahrheit’ einer solchen oder wie auch immer bestimmten philosophischen Theorie gerade im Rahmen und Zusammenhang einer Argumentation nicht einfach vorausgesetzt und *positiv* in Anspruch genommen werden kann und darf, die ihr spezifisches Pathos und ihren Überlegenheitsanspruch anderen Argumentationen und Theorien gegenüber gerade daraus bezieht, dass sie den Skeptizismus widerlegen und die Objektivität der Welt beweisen zu können behauptet. Denn dieser Beweisanspruch verlangt kraft seiner *eigenen* Radikalität und Grundsätzlichkeit, dass das Beweisziel erbracht werde ohne Rekurs auf Prämissen (oder gar ganze Theorien), die nicht im Rahmen dieses Beweisgangs selber noch begründet werden könnten, was im vorliegenden Fall jedoch evidentermaßen gerade nicht der Fall ist.

Es verwundert deshalb auch nicht, dass Strawson, weit davon entfernt, die Sprache als Rückgangsdimension in Anspruch zu nehmen, nolens volens mit Kant schließlich doch auf das *erkennende Subjekt* und die spezifische Verfasstheit seines kognitiven Apparates rekurriert – und eben damit genau der *antipsychologistischen Kritik* an Kant ausgesetzt ist, die Cohen dazu veranlasst, das ursprünglich Kantische Theorieprogramm zunächst wissenschaftstheoretisch zu transformieren, d. h. die Frage nach den Bedingungen der Möglichkeit einer im lebensweltlichen Sinne verstandenen ‘Erfahrung überhaupt’ zu ersetzen durch die Frage nach den Bedingungen der Möglichkeit spezifisch wissenschaftlicher Erfahrung, und

sodann zur Theoriedisposition einer 'Erkenntnislogik' auszuarbeiten. Diese Konsequenz, dass nämlich Strawson de facto hinter die Cohensche Kantkritik und damit auch hinter die theoretischen Motive *zurückfällt*, die Cohens erkenntnislogischem Idealismus zugrunde liegen, ließe sich nun allerdings unter Hinweis auf Strawsons eigene Kritik am Kantischen Psychologismus, d. h. daran, dass Kant die gesuchten Erfahrungsbedingungen auf „*unsere[r] kognitive[n] Konstitution*“ als auf ihre Quelle zurückführt (vgl. o. S. 195), bestreiten: Man könnte behaupten, dass Strawsons Argumentation – zumindest in den GdS – den mit dieser Kritik gestellten Anforderungen durchaus genügt, weil Strawson a) den Kantischen Dualismus von Sinnlichkeit und Verstand bzw. Anschauung und Begriff, der ja nur im Rekurs auf „*unsere kognitive Konstitution*“, d. h. die spezifische Verfasstheit des kognitiven Apparats des Subjekts 'Mensch' gewonnen sein *kann*, erklärtermaßen auf einen Dualismus von „*einzelnen Gegebenheiten*“ und „*allgemeinen Begriffen*“ reduziert, für den dies nicht gälte (vgl. o. S. 196), und weil Strawson b) deshalb auch im Rahmen seines 'Objektivitätsarguments' gerade nicht auf die spezifische Verfasstheit des kognitiven Apparates des menschlichen Erkenntnissubjekts rekurriert, sondern sowohl die Notwendigkeit der Einheit des Bewusstseins des empirischen, konkret-menschlichen Subjekts der und dann auch jeden überhaupt denkbaren Subjekts von Erfahrung 'überhaupt' wie auch die Notwendigkeit der Objektivität der Gegenstände aller, d. h. jeder denkbaren Erfahrung aus dem Gedanken oder dem Begriff *eines* (wie auch immer empirisch konkret kognitiv verfassten) Subjekts erschließt, eines Subjekts also, das insofern eben auch legitimerweise als Subjekt 'jeder möglichen' Erfahrung oder von 'Erfahrung überhaupt' gedacht wird. Genau besehen aber hält eine solche Verteidigungslinie kritischer Überprüfung nicht Stand.

Strawson behauptet zwar, den Kantischen Dualismus von Sinnlichkeit und Verstand bzw. Anschauung und Begriff auf denjenigen von „*einzelnen Gegebenheiten*“ und „*allgemeinen Begriffen*“ zu reduzieren, aber es ist mit Hilfe einer rein formalen Überlegung leicht einzusehen, dass diese Reduktion – die ja eine *vollständige* sein muss, wenn das soeben unter b) angeführte Argument zutreffen und greifen soll – nach Strawson selber gar nicht gelingen *kann* und daher auch de facto, d. h. im Rahmen seines 'Objektivitätsarguments' nicht gelingt. Betrachtet seien zunächst Strawsons einleitende und ganz grundsätzliche Ausführungen zu diesem Dualismus. Er schreibt: „Die Dualität von Anschauungen und Begriffen ist tatsächlich nur eine Form oder ein Aspekt einer Dualität, die von jeder Philosophie anerkannt werden muss [...] Die Theorie des Seins, die Theorie der Erkenntnis und die Theorie der Aussage sind nicht wirklich

trennbar; und unsere Dualität tritt in allen drei Theorien auf, in jeweils verschiedener Form. In der Theorie des Seins können wir es nicht vermeiden, zwischen den einzelnen Exemplaren und den allgemeinen Arten oder Charakteristiken, die sie exemplifizieren, zu unterscheiden. In der Erkenntnistheorie haben wir die Notwendigkeit anzuerkennen, zugleich allgemeine Begriffe zu besitzen und in der Erfahrung auf Dinge zu treffen, die, selber keine Begriffe, unter sie fallen. In der Theorie der Aussage schließlich haben wir das Erfordernis solcher sprachlicher und außersprachlicher Mittel anzuerkennen, die uns in den Stand setzen, sowohl zu klassifizieren oder in allgemeinen Begriffen zu beschreiben als auch zu indizieren, auf welche einzelnen Fälle unsere Klassifikationen oder Beschreibungen anzuwenden sind.“ (GdS, S. 40) Jede Bezugnahme auf und Verwendung von Begriffe(n), die man in der Optik Cohens als ‘psychologisch’ abweisen müsste, weil sie *allein* im Rekurs auf die spezifische „kognitive Konstitution“ des Subjekts zu gewinnen sind, scheint hier sorgsam vermieden. Gleiches gilt für die entscheidende Passage, in der Strawson den Gedanken der fraglichen Reduktion vorbereitet bzw. bereits ausspricht: „Die Dualität von Anschauungen und Begriffen ist *nichts als* der *erkenntnistheoretische Aspekt* der Dualität von einzelner Exemplar und allgemeinem Typ. Sie ist nur der Gedanke davon, dass ein Einzelnes in der Erfahrung angetroffen und dort als Exemplar eines allgemeinen Typs erkannt wird.“<sup>143</sup> Und dennoch ist gerade mit diesen Worten, wenngleich unfreiwillig, bereits eingestanden, dass die fragliche Reduktion, die Reduktion einer ‘psychologischen’ auf eine *nichtpsychologische* Unterscheidung, nicht gelingen kann, und zwar *prinzipiell* nicht gelingen kann. Dieses Eingeständnis verbirgt sich hinter der Rede vom „erkenntnistheoretischen Aspekt“ der Dualität von einzelner Exemplar und allgemeinem Typ. *Vollständig* nämlich könnte jene Reduktion nur sein, wenn es möglich wäre, diesen spezifisch erkenntnistheoretischen Aspekt, seinen Sinn, selber noch aus der Dualität von einzelner Exemplar und allgemeinem Typ zu gewinnen, wenn sich also Erkenntnistheorie auf die Theorie des Seins und/oder die Theorie der Aussage reduzieren, und das heißt eben zugleich: wenn sich die spezifische *Fragestellung* der Erkenntnistheorie nicht etwa nur aus der ‘Theorie’ des Seins und/oder der ‘Theorie’ der Aussage, sondern vielmehr aus dem, *worüber* sie Theorien sind, gewinnen ließe. Von einer derartigen Auffassung ist Strawson natürlich weit entfernt. Versteht er doch Erkenntnistheorie durchaus im Sinne Kants, wenn er im Blick auf den erkenntnistheoretischen Aspekt ausdrücklich erklärt, dass es „für sich keine schlechte

<sup>143</sup> GdS, S. 41; Hvg. G. E.

Sache“ sei, diesen Aspekt, „wie Kant es tut“ in den Vordergrund zu stellen, und dabei sogleich auf die „Gefahren“ verweist, die dies mit sich bringt (GdS, S. 40). Kant seinerseits nämlich versteht die Aufgabe der Erkenntnistheorie in jener bis heute ja auch üblichen Weise *gnoseologisch*, als Frage danach, *wie* Erkenntnis überhaupt *zustande* kommt (wie Sinnlichkeit und Verstand zusammenwirken). Diese Frage aber ist ohne Rekurs auf das erkennende Subjekt und seine spezifische „kognitive Konstitution“ schlechterdings nicht zu beantworten: jede denkbare Antwort setzt voraus und vollzieht sich als eine „Zerlegung des Bewusstseins in seine Elemente“ – weshalb Cohen die ganze Fragestellung der Psychologie, der empirischen Psychologie und Neurophysiologie überantwortet (vgl. o. S. 160).

Vor dem Hintergrund dieser Überlegung kann es nicht überraschen, dass Strawson in den GdS an entscheidender Stelle seiner Argumentation doch wieder ausdrücklich und ohne jede einschränkende Spezifizierung auf die „ursprüngliche[n] Dualität“ von Anschauung und Begriff zurückgreift (vgl. o. S. 197): wo im Rahmen seines ‘Objektivitätsarguments’ von „einzelnen Gegebenheiten“, also scheinbar im Sinne der reduzierten Fassung des Dualismus, die Rede ist, da werden diese doch zugleich – und nicht zufällig im Kontext des Bemühens, die Objektivitätsthese gegen die Einwände eines Datensensualismus zu verteidigen, der das Esse der Gegenstände der Erfahrung auf ihr Percipi reduziert – stets auch als „Gegenstände (Akkusative) des Gewahrens“ gedacht (GdS, S. 83), eines „Gewahrens“, das den Dualismus in seiner *unreduzierten*, d. h. psychologischen Fassung *impliziert*, weil es, bedingt gerade durch die Spezifik des von Strawson verfolgten Beweiszieles, auch, wenngleich nicht nur, als vorbegriffliches bloßes *Empfinden* (z. B. als „momentanes Kitzelgefühl“ [!] GdS, 85) gedacht werden muss. Ausgerechnet in dem Absatz, in dem Strawson resümierend verkündet: „Hier haben wir die Bedeutung der Lehre, dass das ‘Ich denke’ (mit einem identischen Bezugsobjekt für ‘Ich’) alle Wahrnehmungen eines einzelnen Erfahrungssubjekts muss begleiten können“ und präzisierend hinzuführt: „Aber ihre Bedeutung und ihre Implikationen sind hier von der Lehre von der Synthesis, den Thesen der transzendentalen Psychologie, abgelöst.“ (GdS, S. 86) – ausgerechnet in diesem Absatz also heißt es mit Beziehung auf das „implizierte Minimum“ zweier Unterscheidungen, für die jedes Erlebnis selber die „Basis“ enthalten muss, damit das Beweisziel erfüllt sei (nämlich: die Möglichkeit der Unterscheidbarkeit einer „subjektiven Komponente *innerhalb* des Erfahrungsurteils“ und des „Unterschieds *zwischen*“ subjektiver Erlebnisabfolge und objektiver Abfolge der Gegebenheiten; GdS, S. 85), nur wenige Sätze vorher ganz ausdrücklich: „Zugestanden, dass diese Unterscheidungen im

begrifflichen Charakter einiger Erlebnisse impliziert sind – von denen wenige vielleicht als bloß subjektive Täuschungen abgetan werden müssen mit der Begründung einer fehlenden Verknüpftheit mit anderen – sind wir frei zuzugestehen, dass es *auch* Erlebnisse gibt, denen dieser begriffliche Charakter gänzlich fehlt, d. h. deren Objekte (Akkusative) nicht so beschaffen sind, dass sie als unabhängig von den Erlebnissen aufgefasst werden müssen. Was ausgeschlossen ist, ist, dass alle Erlebnisse zu der Klasse der letzteren gehören.“ (GdS, S. 85 f.) So freimütig Strawson dem datensensualistischen Skeptizismus hier das Zugeständnis macht, dass es neben Erlebnissen (des Gewahrens) *mit* begrifflichem Charakter auch solche geben mag, denen dieser begriffliche Charakter *gänzlich fehlt*, und lediglich darauf insistiert, dass nicht *alle* Erlebnisse von der letztgenannten Art sind, so unbestreitbar ist doch auch dies, dass mit dem Dualismus dieser beiden Arten der Erlebnisse des Gewahrens von einzelnen Gegebenheiten der *unreduzierte*, der „ursprüngliche“ Dualismus von Anschauung und Begriff bzw. von Sinnlichkeit und Verstand im Spiel ist: Nur zwei Sätze später und unmittelbar vor dem soeben zitierten Resümee ist ausdrücklich von „sinnlichen Akkusativen“ die Rede (GdS, S. 86), womit klar ist, dass die Erlebnisse ohne begrifflichen Charakter hier als *sinnliche* Erlebnisse gedacht sind.

Obwohl Strawson durchaus mit Recht beansprucht, für seine Objektivitätsthese ohne Bezugnahme auf die Kantische Synthesis- und Konstitutionstheorie, mithin auf die Lehre des die Natur produzierenden Geistes zu argumentieren, die ihm in den GdS geradezu den transzendentalen Idealismus definiert, ist seine Argumentation keineswegs frei von den „Thesen der transzendentalen Psychologie“: denn die erste dieser Thesen besagt gerade, dass der kognitive Apparat des empirischen erkennenden Subjekts – weil und sofern sie lautet: „Unsere Erkenntnis entspringt aus zwei Grundquellen des Gemüts“ (KrV, B 74) – in diese Grundquellen oder ‘ursprünglichen Stämme’, die „Vermögen“ der Sinnlichkeit und des Verstandes zerfällt. Der Umstand, dass Strawson dieses Kantische Zweistämmigkeitstheorem in der hier zuerst betrachteten Interpretation aus dem Jahr 1987 vorbehaltlos reaffirmiert und sie ganz umstandslos mit der Frage beginnt, welche Fakten über die ‘menschlichen kognitiven Fähigkeiten’ nach Kant die allgemeinen formalen Bedingungen der Möglichkeit menschlichen Objektwissens determinierten (vgl. o. S. 188), lässt sich als ein freilich nur indirektes Eingeständnis interpretieren, dass die Reduktion des Dualismus von Sinnlichkeit und Verstand bzw. von Anschauung und Begriff auf den Dualismus von einzelnen Gegebenheiten und allgemeinen Begriffen auch in den GdS nicht gelingt. Darüber hinaus fällt Strawson

dort jedoch noch in einer *zweiten* Hinsicht hinter die antipsychologistische Kritik an Kant und die mit ihr einhergehenden systematischen Motive zurück, die dem erkenntnislogischen Idealismus Cohens zugrunde liegen: Es ist oben bereits hervorgehoben worden, dass Strawson mit Kant das *transzendente Selbstbewusstsein* als „Kern“ und als „Grundbedingung der Möglichkeit des empirischen Selbstbewusstseins“ bestimmt (vgl. o. S. 205). Mit dieser Unterscheidung – und der hier vertretenen Auffassung, dass auch sie noch Ausdruck eines *Rückfalls* hinter die Cohensche Psychologiekritik ist, – kommt nun der *Begriff* der Transzendentalphilosophie selbst und damit auch die Debatte um die Möglichkeit bzw. Gültigkeit spezifisch *transzendentaler* Argumente in den Blick, die von Strawson zwar nicht eigentlich initiiert,<sup>144</sup> von seinem ‘Objektivitätsargument’ jedoch mit angestoßen und befördert worden ist.<sup>145</sup>

Das Problem, um das es hier geht, und der entscheidende Gedanke sei zunächst im Blick auf Kant selber exponiert und sodann auf Strawsons Rekonstruktion der Kantischen Theorie und schließlich auf jene Debatte insgesamt bezogen. Am Ende der Diskussion des Dilemmas der Konkurrenz der Interpretationen und der Relativität der philosophischen Fortschrittskriterien war oben (S. 185) hervorgehoben worden, dass die Unterscheidung eines *transzendentalen* von dem *empirischen* Selbstbewusstsein, wenngleich terminologisch nicht einheitlich fixiert, nichtsdestoweniger aber doch zum unverzichtbaren Kernbestand der Kantischen Theorie gehört, zu jenem Kernbestand also, der dem Streit der Interpretationen *entzogen* ist. Der Kantische Text, und zwar sowohl in der A- wie auch in der B-Redaktion der transzendentalen Deduktion, ist hier ganz eindeutig: „Ich nenne sie die *reine Apperzeption*, um sie von der *empirischen* zu unterscheiden, oder auch die *ursprüngliche Apperzeption*, weil sie dasjenige Selbstbewusstsein ist, was, indem es die Vorstellung *Ich denke* hervorbringt, die alle andere muss begleiten können, und die in allem Bewusstsein ein und dasselbe ist, von keiner weiter begleitet werden kann.“<sup>146</sup> An der Tatsache dieser *Unterscheidung* führt kein Weg vorbei; wollte man sie leugnen, so wäre die Kantische, die ursprünglich-Kantische Theorie preisgegeben. Anders steht es freilich mit der Frage, was denn nun

<sup>144</sup> Vgl. etwa Patricia Crawford: Kant’s Theory of Philosophical Proof, in Kant-Studien 53 (1961/62), S. 257-268.

<sup>145</sup> Vgl. insbesondere Richard Rorty: Strawson’s Objectivity Argument, a. a. O. (Anm. 130) sowie Jonathan Bennett: Analytic Transcendental Arguments, in Transcendental Arguments and Science, a. a. O. (Anm.97) S. 45-64, bes. S. 56.

<sup>146</sup> KrV, B 132; vgl. auch die was die Unterscheidung empirische/transzendente Apperzeption betrifft nicht minder unzweideutigen Formulierungen in KrV, A 106 f.

dieser Ausdruck 'transzendentes Selbstbewusstsein' eigentlich meint: Handelt es sich dabei tatsächlich um nichts weiter als um einen bloßen *Gedanken*, nämlich den „Name[n] für den Inbegriff der als notwendig und nicht-empirisch zu qualifizierenden Bedingungen einigen empirischen Bewusstseins bzw. Selbstbewusstseins“, wie etwa Aschenberg in Übereinstimmung mit Hossenfelder u. a. insistiert, weil das mit diesem Ausdruck Gemeinte andernfalls „zu etwas völlig Unverständlichem degenerieren“ würde,<sup>147</sup> – oder bezeichnet dieser Ausdruck doch *mehr*, nämlich ein *transzendentes Subjekt*, das, wie etwa Henrich insistiert, „*nicht nur* eine transzendente Bedingung möglichen Selbstbewusstseins [ist], sondern dasjenige, wovon in wirklichem Bewusstsein gewusst ist, dass es das Subjekt alles möglichen wirklichen Bewusstseins ist [...] kein abstraktes oder formales Objekt, sondern unter anderem auch *wirklicher Grund* von Akten der Reflexion“, weil kein philosophischer Grund es verbiete, „ein unter notwendigem Einfluss von formalen Begriffen definiertes Prinzip zugleich auch als *reales* Prinzip und sogar als *wirkliches Einzelnes* aufzufassen“?<sup>148</sup>

Man sieht, dass diese Frage unmittelbar in den Streit der Interpretationen und damit natürlich auch direkt in das oben allgemein beschriebene Konkurrenzdilemma hineinführt. Sie muss deshalb hier auch nicht entschieden werden, zumal *beide* Varianten ihrer Beantwortung ein und dieselbe Prämisse implizieren. Wie auch immer man nämlich das, was der Ausdruck 'transzendentes Selbstbewusstsein' bezeichnet, des Näheren auffasst, so ist doch dessen bloße *Unterscheidung* von dem empirischen Selbstbewusstsein als solche bereits Ausdruck der Anerkennung der Tatsache, dass im Rekurs auf das empirische Selbstbewusstsein, das empirische Subjekt, streng notwendige und allgemein gültige Bedingungen der Möglichkeit von Erfahrung 'überhaupt' nicht, und zwar prinzipiell nicht aufgedeckt werden *können*. Kant selber liefert eine Variante der Begründung dieser Unmöglichkeit, wenn er die Notwendigkeit jener Unterscheidung so expliziert: „Diese ursprüngliche und transzendente Bedingung ist nun keine andere, als die *transzendente Apperzeption*. Das Bewusstsein seiner selbst, nach den Bestimmungen unseres Zustandes, bei der inneren Wahrnehmung ist bloß empirisch, jederzeit wandelbar, es kann kein stehendes oder bleibendes Selbst in diesem Flusse der inneren

<sup>147</sup> Reinhold Aschenberg: Sprachanalyse und Transzendentalphilosophie, S. 272; vgl. Malte Hossenfelder: Kants Konstitutionstheorie und die Transzendente Deduktion, Berlin /New York 1978, S. S. 132, Anm. 106.

<sup>148</sup> Dieter Henrich: Identität und Objektivität. Eine Untersuchung über Kants transzendente Deduktion, Heidelberg 1976, S.83 Hvg. G. E.

Erscheinungen geben, und wird gewöhnlich der *innere Sinn* genannt, oder die *empirische Apperzeption*. Das, was *notwendig* als numerisch identisch vorgestellt werden soll, kann nicht als ein solches durch empirische Data gedacht werden.“ (KrV, A 106 f.) Dass diese Passage der A-Redaktion der Deduktion entstammt, in der Kant mit der Unterscheidung der drei Synthesen (der Apprehension in der Anschauung, der Reproduktion in der Einbildung und der Rekognition im Begriff) ohnehin dem Psychologismus weit stärker als in der B-Redaktion verhaftet bleibt, ändert nichts an der Schlüssigkeit des Arguments, das er hier vorträgt. Das empirische Selbstbewusstsein eines empirischen Subjekts garantiert als solches noch nicht einmal die Notwendigkeit der numerischen Identität *dieses* Selbstbewusstseins (weil eben das, was als *notwendig* numerisch identisch vorgestellt werden soll, nicht als ein solches durch *empirische* Data gedacht werden kann), geschweige denn den darüber noch hinausgehenden Schluss, dass das Selbstbewusstsein *aller* empirischen Subjekte notwendigerweise numerisch identisch ist. Gerade dies aber, die Notwendigkeit der numerischen Identität des Selbstbewusstseins aller empirischen Subjekte, muss garantiert sein, wenn das Beweisziel der Kantischen transzendentalen Deduktion (dass „alle mögliche Wahrnehmungen, mithin auch alles, was zum empirischen Bewusstsein immer gelangen kann, d. i. alle Erscheinungen der Natur, ihrer Verbindung nach, unter Kategorien stehen“ *müssen*; KrV, B165 f.) überhaupt mit Aussicht auf Erfolg erreichbar sein können soll. Jene Notwendigkeit soll garantiert sein durch das Postulat eines ‘transzendentalen’ Selbstbewusstseins, das jedenfalls dann, wenn es mehr sein soll als ein bloßer Gedanke, problematisch ist, weil und sofern es einerseits vom empirischen Selbstbewusstsein *unterschieden* sein, andererseits aber doch *in ihm* die Vorstellung ‘Ich denke’ *hervorbringen* soll.

Darüber hinaus ist natürlich ohnehin klar, dass selbst der Rekurs auf dieses ‘transzendentalen’ Selbstbewusstsein (kraft dessen Kant die Differenz der empirischen Subjekte und ihres jeweiligen konkret-empirischen Selbstbewusstseins überbrückt und jene Unwandelbarkeit des Verstandes garantiert sieht, die er annehmen muss, weil er die Kategorien als dessen „wahre[n] *Stammegriffe*“ bestimmt (KrV, B 107), die einem Wandel in der Zeit nicht unterliegen) im *Kantischen* Theoriezusammenhang nicht über den Dualismus von Sinnlichkeit und Verstand und die damit einhergehende Unerkennbarkeitsthese hinausführt. Kant selber erklärt mit Beziehung auf den „Grundsatz der synthetischen Einheit der Apperzeption“, sofern dieser „das oberste Prinzip alles Verstandesgebrauchs“ darstellt, ebenso ausdrücklich wie unmissverständlich: „Aber dieser Grundsatz ist doch nicht ein Prinzip für jeden überhaupt möglichen Verstand, sondern

nur für den, durch dessen reine Apperzeption in der Vorstellung: *Ich bin*, noch gar nichts Mannigfaltiges gegeben ist. Derjenige Verstand, durch dessen Selbstbewusstsein zugleich das Mannigfaltige der Anschauung gegeben würde, ein Verstand, durch dessen Vorstellung zugleich die Objekte dieser Vorstellung existierten, würde einen besonderen Actus der Synthesis des Mannigfaltigen zu der Einheit des Bewusstseins nicht bedürfen, deren der menschliche Verstand, der bloß denkt, nicht anschaut, bedarf.“ (KrV, B 138 f.) Im darauf folgenden Satz betont Kant zwar, dass sich der menschliche Verstand von diesem „anderen möglichen Verstande“ „nicht den mindesten Begriff machen“ könne – entwirft aber doch *zwei* Alternativen: „entweder eine[n] solchen, der selbst anschauete, oder, wengleich eine sinnliche Anschauung, aber doch von anderer Art, als die im Raume und der Zeit, zum Grunde liegend besäße“ (ebd., S. 139) Es heißt *nicht*, die Existenz eines solchen ‘anderen’ Verstandes positiv zu behaupten, wenn man darauf hinweist, dass Kant dessen Möglichkeit ausdrücklich erwägt, also von der menschlichen kognitiven Konstitution gerade *nicht* abstrahiert: Kant selber denkt die ursprünglich-synthetische Einheit der Apperzeption im Horizont des Dualismus von Sinnlichkeit und Verstand, deren Getrenntheit voneinander ja doch eben durch sie ‘ursprünglich’ immer schon überbrückt sein soll. Mit dem ‘transzendentalen’ Selbstbewusstsein ist deshalb der Rekurs auf das *menschliche* Subjekt und die spezifische Verfasstheit seines kognitiven Apparates durchaus nicht überwunden; vielmehr bildet dieser Begriff geradezu seinen höchsten und abstraktesten Ausdruck. Dass exakt *dieser* Rekurs die Unerkennbarkeitsthese unvermeidlich macht, ist bereits dargelegt worden (o. S. 208 f.), und dass Kant diesen Preis um seines Theorieanspruchs willen freimütig zahlt, ändert nichts am vorliegenden Sachverhalt.

Anders, wengleich nicht wesentlich besser, steht es freilich mit Strawson, sofern er die Unerkennbarkeitsthese gerade nicht vertritt und also vermeiden muss, dass sie als notwendige Konsequenz in seiner Argumentation bzw. ihren Prämissen impliziert ist. Dass dies in seiner Auseinandersetzung mit dem datensensualistischen Skeptizismus sehr wohl der Fall ist, weil er dabei auf den Dualismus von Sinnlichkeit und Verstand im nicht ‘reduzierten’, sondern psychologischen Vollsinn rekurriert, hat sich bereits gezeigt. Darüber hinaus aber gilt das, was soeben mit Beziehung auf Kant selber dargelegt wurde, *mutatis mutandis* ebenso auch für Strawson, nur dass sich bei ihm der Sachverhalt in einer sogar noch verschärften Weise darstellt, eben weil er die Unerkennbarkeitsthese ablehnt. Zunächst einmal ist die Unterscheidung eines ‘transzendentalen’ von dem empirischen Selbstbewusstsein, nicht anders als bei Kant selbst, das indirekte

Eingeständnis, dass streng notwendige und allgemein gültige Bedingungen der Möglichkeit der Erfahrung *jeden* denkbaren Subjekts von Erfahrung 'überhaupt' im Rekurs auf das empirische, das menschliche Subjekt und die spezifische Verfasstheit seines kognitiven Apparates nicht gewonnen werden können. Allerdings scheint die obige Alternative hinsichtlich der Interpretation des Ausdrucks 'transzendentes Selbstbewusstsein' bei Strawson zugunsten eines bloßen *Gedankens* entschieden zu sein, weshalb auch der Anschein entstehen kann, dass er (in den GdS) ohne Rekurs auf 'unsere kognitive Konstitution' argumentierte. Immerhin weist er die Kantische Konstitutionstheorie, die Lehre des die Natur produzierenden Geistes zurück und erklärt mit Beziehung auf den dabei zugrunde liegenden Begriff des Subjekts ausdrücklich: „Der subjektive Ursprung dieser objektiven Ordnung [der Welt] ist nicht das Selbst, wie es im gewöhnlichen empirischen Selbstbewusstsein erscheint, sondern jenes Mysterium, das Selbst, wie es an sich ist.“ (GdS, S. 95). Eine Interpretation des 'transzendenten' Selbstbewusstseins im Sinne eines transzendenten *Subjekts* ist damit zurückgewiesen. Offenbar ist für Strawson das 'transzendente' Selbstbewusstsein nichts weiter als ein Gedanke, der Gedanke *eines* Selbstbewusstseins überhaupt, das, wie auch immer kognitiv verfasst, lediglich als notwendig numerisch identisches Subjekt möglicher Erfahrung 'überhaupt' gedacht wird und auch nur als solches gedacht werden muss, um – das ist das Beweisziel – aus der Notwendigkeit der numerischen Identität (die Strawson, in Aufnahme des Kantischen Meinigkeits-Arguments, über den Gedanken der Selbstzuschreibbarkeit von Erfahrungen sichert) darauf zu schließen, dass die Objektivitätsthese (vgl. o. S. 213) gilt bzw. die Objektivitätsbedingung erfüllt ist.

In diesem Sinne erklärt Strawson denn auch, für die Erfüllung der Objektivitätsbedingung sei nicht erforderlich, dass „das Subjekt ein anschaulicher Gegenstand ist, für den empirisch anwendbare Identitätskriterien existieren“, sondern zuletzt nur, dass seine Erfahrung „einen gewissen Charakter von Selbstreflexivität haben sollte, *der von Kant mit Hilfe des Begriffs des Selbstbewusstseins ausgedrückt wird.*“ (GdS, S. 90). Zwar sei diese Ausdruckweise wegen der Konnotationen zum Begriff des persönlichen Selbstbewusstseins und damit der Problematik empirischer Identitätskriterien nicht glücklich. Intendiert sei „aber etwas weniger als dies, das gleichwohl tatsächlich den wesentlichen Kern persönlichen Selbstbewusstseins bildet“ (ebd.). Diese von Strawson intendierte „notwendige[n] Selbstreflexivität einer möglichen Erfahrung“ – die *etwas weniger* als persönliches Selbstbewusstsein, aber doch sein *wesentlicher Kern*, eben

das 'transzendente' Selbstbewusstsein sein soll (vgl. GdS, S. 93) – lasse sich anders auch so ausdrücken, „dass man sagt, Erfahrung müsse so beschaffen sein, dass sie Raum für den Gedanken der Erfahrung selber lässt. Der Sinn der Objektivitätsbedingung ist es, für diesen Gedanken Raum zu schaffen. Sie schafft Raum für 'So-und-so ist, wie die Dinge objektiv sind' auf der einen Seite, und für 'So-und-so ist, wie die Dinge zu sein erfahren werden' auf der anderen Seite; und den Raum für den zweiten Gedanken schafft sie, *weil* sie Raum für den ersten schafft. Das ist der Punkt, der durch die Bezugnahme auf die isolierbare subjektive Komponente subjektiver Erfahrung in jedem bestimmten objektiven Erfahrungsurteil und durch die Bezugnahme auf einen subjektiven Erfahrungsweg (unter anderen möglichen) durch eine objektive Welt gemacht wird.“ (Gds, S. 90 f.)

Man kann davon absehen, dass Strawson hier, indem er das 'transzendente' Selbstbewusstsein als jene „notwendige Selbstreflexivität einer möglichen Erfahrung“ bestimmt, ein Prinzip, das bei Kant selbst als Prinzip der Einheit (nämlich der Verbindung von Vorstellungen in *einem* Bewusstsein; vgl. KrV, B 133) fungiert, zu einem Prinzip der Differenz ummünzt, da es auf diesen hermeneutischen Aspekt im vorliegenden Zusammenhang nicht ankommt. Alsdann mag der Gedanke nicht unattraktiv erscheinen, das 'transzendente' Selbstbewusstsein in dem ganz abstrakten Sinne dieser Selbstreflexivität zu verstehen, wonach die Erfahrung 'eines' Selbstbewusstseins 'überhaupt' notwendigerweise so beschaffen sein muss, dass sie Raum für den *Gedanken von ihr* lässt. Entscheidend ist dann allerdings, wie Strawson *diesen* Gedanken selber noch denkt bzw. bestimmt, was also sein Inhalt ist. Was sich diesbezüglich schon dem obigen Zitat entnehmen lässt – dass dieser Gedanke gar nichts weiter ist als derjenige der *Differenz* zwischen dem, wie die Dinge *sind* und dem, wie sie *erfahren* werden, zwischen einem *subjektiven* Erfahrungsweg (durch eine objektiven Welt) und dieser *objektiven* Welt – geht auch aus einer etwas späteren Stelle hervor, an der Strawson sein Objektivitätsargument „in seiner kühnsten Form“, weil unter Ausklammerung der „Bezugnahme auf das empirische Bewusstsein der eigenen numerischen Identität auf Seiten des Subjekts“, darstellt (GdS, S. 93). In Anknüpfung an die Auseinandersetzung mit dem datensensualistischen Skeptizismus heißt es dort: „[D]ie Notwendigkeit, die Wiedererkennungskomponente in einer Erfahrung vor ihrer Absorption in ihren sinnlichen Akkusativ (und damit den Status der Erfahrung als Erfahrung) zu retten, ist *einfach dieselbe* wie die Notwendigkeit, in der Erfahrung für den Gedanken der Erfahrung selbst Raum zu lassen; und es ist gerade *diese* Notwendigkeit, die unmittelbar die *Unter-*

*scheidung* zwischen den Dingen, wie sie *sind* und wie sie zu sein *erfahren* werden, und *also* die Anwendung von Begriffen des Objektiven in Erfahrungsurteilen (wenn auch nicht in jedem derartigen Urteil) fordert.“<sup>149</sup> Handelt es sich hier aber jedesmal um dieselbe Notwendigkeit, dann besagt Strawsons Objektivitätsargument in seiner ‘kühnsten’ Form also lediglich dies: Die Objektivitätsbedingung muss erfüllt sein, weil ‘jedes’ Subjekt einer Erfahrung ‘überhaupt’ den Gedanken dieser Erfahrung denken, d. h. zwischen dem, wie die Dinge objektiv sind und dem, wie sie subjektiv erfahren werden, unterscheiden können muss, und dies wiederum deshalb, *weil* dieser Gedanke das ‘transzendente’ Selbstbewusstsein jeden Subjekts einer Erfahrung ‘überhaupt’ *ist*.

Die sachliche Richtigkeit der subjektivitätstheoretischen These in diesem ‘Objektivitätsargument’ ist allerdings zu bezweifeln. Es ist kaum anzunehmen, dass etwa Säuglinge – ganz gewiss doch ‘Subjekte’, die ‘Erfahrungen’ nicht nur haben, sondern auch machen (d. i. akkumulieren) – bereits den Gedanken dieser Erfahrung(en) im definierten Sinne einer Differenz zwischen objektiven Dingen und ihrem subjektiven Erfahrenwerden denken *können*, obschon sie sehr wohl zwischen ‘sich’ und ihrer Umgebung und sogar darin befindliche Personen *unterscheiden*, also doch über ein wie auch immer rudimentäres ‘Selbstbewusstsein’ verfügen.<sup>150</sup> Und dabei kommt es natürlich nicht etwa auf die noch nicht vorhandene Sprach- und Begriffskompetenz an, sondern darauf, dass die Unterscheidung zwischen ‘sich’ und ‘Umgebung’ nicht von dem *philosophischen* Gedanken abhängig ist, dass eine Differenz besteht zwischen dem, wie die

<sup>149</sup> GdS, S. 93; Hvg. G. E.

<sup>150</sup> Der modernen Entwicklungspsychologie zufolge lässt sich sogar zeigen, dass bereits Neugeborene menschliche Gesichter von anderen Dingen in ihrem Sehfeld zu unterscheiden vermögen: “Meltzoff and Moore (1977) demonstrated that 12-to-21-day-old infants differentially imitated tongue protusion, mouth opening, and lip protusion. Later they found similar imitation in newborns, including babies as young as 42 minutes old (Meltzoff & Moore, 1983; Meltzoff & Moore 1989). These findings have since been replicated in more than a dozen different laboratories and studies. Moreover, several features of the studies demonstrate that the behaviors are indeed genuine imitations and not simply reflexive behavior. The infants productively produce particular types of actions in response to particular types of actions they see in others. Since infants cannot see their own faces, this implies some kind of cross-modal mapping [...] When the infant imitates a facial expression, she not only recognizes the link between the state of her own face and that of the person she is imitating; she also translates her perception of the face of the other into an intentional action, a kind of simple plan. She acts to bring her face into accord with the face of the other person.” A. Gopnik & A. Meltzoff: *Words, Thoughts, and Theories*, Cambridge (Mass.)/London 1997, S. 130.

Dinge erfahren werden, und dem, wie sie sind.<sup>151</sup> – Man kann freilich von diesem Einwand absehen und auch noch von den inakzeptablen Konsequenzen, die eine auf jenen Differenzgedanken reduzierte Definition von Selbstbewusstsein und Subjektivität hätte, wenn man sie in den Bereichen von Ethik und Rechtsphilosophie zugrunde legte, die im letzten Teil dieser Untersuchung thematisch werden, und das ‘Objektivitätsargument’ allein hinsichtlich seiner argumentativen Qualität und Kraft betrachten.

Daraus, dass ‘jedes’ Subjekt einer Erfahrung ‘überhaupt’ den Gedanken dieser Erfahrung denken, d. h. zwischen dem, wie die Dinge objektiv sind und dem, wie sie subjektiv erfahren werden, unterscheiden können muss, folgt *mitnichten* das, was Strawson beweisen zu können beansprucht, dass nämlich die Objektivitätsbedingung erfüllt ist, also die Objektivitätsthese *gilt*. Die Objektivitätsthese besagt, wenn man sie in einer etwas weniger umständlichen Weise formuliert als in der oben zitierten Weise Strawsons, dass die Erfahrung notwendigerweise die *Erkenntnis*<sup>152</sup> von Gegenständen einschließt, die *unabhängig* davon existieren, dass sie Gegenstände der Erfahrung von Subjekten sind. Denn Erkenntnis über Gegenstände „in dem gewichtigen Sinne“ der Objektivitätsthese, so hatte Strawson im Verlauf seiner Überlegungen klargestellt, liegt in solchen Urteilen über diese Gegenstände vor, deren *Gültigkeit* davon unabhängig ist, ob der Bewusstseinszustand oder die besondere Erfahrung tatsächlich (aktualiter) vorkommt, der bzw. „die sich im Urteil äußert“ (vgl. o. S. 197).

<sup>151</sup> Eine *Vorstufe* dieses Gedankens, nämlich ein Wissen darum, dass bestimmte Annahmen über die Welt sich als falsch herausstellen können, lässt sich Gopnik zufolge erst ab dem vierten Lebensjahr experimentell nachweisen: „Three-year olds still have trouble with another important fact about people. They know that we can see different things, but not that what we think about the world may be wrong.“ (A. Gopnik: Kiddy Thinks, in: The Guardian Weekly, February 3-9, 2000, S. 24.)

<sup>152</sup> Vgl. die hier S. 201 zitierte deutsche Übersetzung. Der englische Originaltext lautet: “[T]hat experience must include *awareness* of objects which are distinguishable from experiences of them in the sense that *judgements* about these objects are judgements about what is the case *irrespective* of the actual occurrence of particular subjective experiences of them (the thesis of objectivity)“. BoS, S. 24; Hvg. G. E. Die deutsche Übersetzung überträgt „awareness of objects“ prima vista zu Unrecht als „Erkenntnis von Objekten“, statt etwa als ‘Gewahren von Objekten’. In der Sache ist diese Übertragung aber dennoch völlig berechtigt. Nicht alles ‘Gewahren’, wohl aber alles Gewahren von *Objekten* (subjektunabhängig existierenden Gegenständen) *ist* dem Objektivitätsargument zufolge bereits (wahr oder falsch) *Urteilen*, also Erkenntnis. Hier liegt gerade die Pointe der Strawsonischen Beweisabsicht: „to *establish* that experience necessarily involves knowledge [!] of *objects*, in the weighty sense“ (BoS, S. 88; vgl. GdS, S. 74). Diese Pointe ist zugleich aber auch, wie sich zeigen wird, salopp gesprochen die Falle, in die er gerät.

*Beides* also soll vom Subjekt unabhängig sein: der *Gegenstand*, den es erfährt, und die Gültigkeit des *Urteils*, in dem über diesen Gegenstand geurteilt wird, wobei die subjektunabhängige Gültigkeit des Urteils die subjektunabhängige Existenz des Gegenstandes indiziert und verbürgt, weil das, was Gegenstände im 'gewichtigen' Sinne (subjektunabhängiger Existenz) sind, von der (subjektunabhängigen) Gültigkeit des Urteils her definiert wird. *Dieser* Sinn von 'Objektivität', den die Objektivitätsthese etabliert und verlangt, wird durch das 'Objektivitätsargument' aber nicht begründet oder bewiesen, sondern geht vielmehr als *Prämisse* in es ein. Dass 'ein' Subjekt (von Erfahrung 'überhaupt') notwendigerweise zwischen dem, wie die Dinge *sind*, und dem, wie sie *erfahren* werden, unterscheiden können muss (weil der Gedanke dieser Differenz das 'transzendente' Selbstbewusstsein oder der Gedanke von Erfahrung 'überhaupt' ist), dies setzt ja bereits voraus, dass hier *überhaupt* eine *Differenz* vorliegt, d. h. dass die Dinge *nicht* so sind, wie sie erfahren werden, dass sie also *anders* erfahren werden als sie sind – und folglich, dass das *Esse* dieser Dinge gerade *nicht* auf ihr Percipi reduzierbar ist. Eben dies aber, die im Differenzgedanken bereits implizierte Irreduzibilität des *Esse* auf das Percipi, kann nur behauptet werden, wenn und setzt deshalb auch voraus, dass mindestens zwei Urteile (subjektunabhängig) gültig sind: Erstens, dass die *Gegenstände* der Erfahrung 'eines' Subjekts solche sind, die unabhängig von ihrem Erfahrenwerden oder 'an sich' existieren, und zweitens, dass die *Erfahrung*, die 'ein' Subjekt von Gegenständen macht, von diesen 'an sich' existierenden Gegenständen unterschieden *ist*. Die erste Voraussetzung widerlegt Strawsons Anspruch, mit seinem 'Objektivitätsargument' sei die Objektivitätsbedingung erfüllt, also die Objektivitätsthese bewiesen, und die zweite Voraussetzung verweist auf den Grund: darauf nämlich, dass der Gedanke des *Objektiven* im Rekurs auf *ein* Subjekt nicht gewonnen werden *kann*. Der Gedanke des Objektiven, und zwar exakt und präzise des Objektiven im Sinne der doppelten Subjektunabhängigkeit von *Urteil* und (daher gewonnen) *Gegenstand*, kann aus zwei Gründen nicht im Subjektrückgang gewonnen werden, wobei die Dualität der Gründe aus der Dualität der Spezifik des Subjektrückgangs resultiert. Es gibt nur zwei Möglichkeiten, diesen Subjektrückgang zu denken: entweder unter Einbeziehung der kognitiven Konstitution des Subjekts, was als Konsequenz die Unerkennbarkeitsthese impliziert oder eben unter *Abstraktion* von ihr. Man hat dann 'ein' (wie auch immer kognitiv verfasstes) Selbstbewusstsein bzw. Subjekt einer Erfahrung 'überhaupt', die, wie auch immer sonst näher bestimmt, jedenfalls Erfahrung von Objektivem im definierten Sinne sein

soll. Der Gedanke 'eines' Selbstbewusstseins oder Subjekts 'überhaupt' aber ist selbst und ist zugleich der Gedanke nicht nur eines, sondern vielmehr des *einzigsten* Subjekts oder Selbstbewusstseins *überhaupt*, und dies – mit Rücksicht auf den Grund der Abstraktion von der kognitiven Konstitution (Vermeidung der Unerkennbarkeitsthese) – sogar notwendigerweise. Es ist nicht nur der scheinbar harmlose Gedanke 'eines' Selbstbewusstseins, das in allen konkreten, empirisch-realen Subjekten, die es exemplifizieren, 'dasselbe' ist, so dass man noch auf sonstige (empirische) Differenzen dieser Subjekte zurückgreifen könnte, um ihre Pluralität zu denken und sicherzustellen. Sondern wenn dieses Selbstbewusstsein als 'dasselbe' gedacht werden soll und *damit* es als solches gedacht werden kann, muss nicht nur von der spezifischen kognitiven Konstitution, sondern buchstäblich von *allem* abstrahiert werden, was die konkreten, empirisch realen Subjekte, 'in' denen dieses Selbstbewusstsein 'überhaupt' (sei es verstanden als bloßer Gedanke oder als quasi substantielles Subjekt) *identisch* und so exemplifiziert sein soll, voneinander unterscheidet. Diese Abstraktion muss also auch noch den Gesichtspunkt der *Quantität* der Subjekte einschließen. Denn schon dann, wenn *zwei*, beispielsweise durch die verschiedene Raum-Zeit-Stelle, die sie einnehmen, voneinander unterschiedene Subjekte angenommen werden, *erneuert* sich das Problem, das die Annahme 'eines' Selbstbewusstseins 'überhaupt' allererst hervorruft und erzwingt: Handelt es sich um zwei z. B. durch ihre Stelle in Raum und Zeit verschiedene Subjekte, dann kann eben nicht ausgeschlossen werden, dass sie nur deshalb unterschiedliche Urteile über die Gegenstände ihrer Erfahrung fällen, dass ihnen also die Gegenstände verschieden 'erscheinen', weil sie (die Subjekte) sich an einer unterschiedlichen Stelle in Raum und Zeit befinden – was die Unerkennbarkeitsthese unvermeidlich nach sich zieht, ebenso wie natürlich jeder Versuch, die Selbigkeit dieser Urteile nicht über den Gedanken der Identität des Selbstbewusstseins dieser Subjekte (und den Kategoriegebrauch, der kraft der Notwendigkeit dieses Identitätsgedankens zugleich ermöglicht und begründet sein soll), sondern etwa über den biologischen Gattungsbegriff zu sichern. Die deshalb notwendige Abstraktion von *jeder* Differenz der Subjekte ist deshalb notwendig der Gedanke eines *einzigsten* Selbstbewusstseins oder Subjekts *überhaupt*.

Nun ist aber eo ipso klar, dass der Gedanke eines Urteils, das im definierten Sinne 'objektiv', also *subjektunabhängig* gilt, im Rekurs auf nur ein einziges Subjekt gar nicht gewonnen werden kann, sondern vielmehr seine eigentliche Pointe und sogar seinen eigentümlichen *Sinn* verliert. Er wird nicht etwa 'sinnlos' in jenem notorischen Sinne des empiristischen

Sinnkriteriums, das im ersten Teil dieser Untersuchung ausführlich diskutiert wurde, sondern im harten Sinne logischer Selbstwidersprüchlichkeit. Denn ein einziges Subjekt wäre gar nicht imstande, überhaupt den Gedanken eines Urteils zu fassen, das 'subjektunabhängig' gilt. Genau dies aber ist nach Strawson verlangt. Nicht *wir*, die über die Bedingungen der Möglichkeit der Erfahrung 'eines' Subjekts 'überhaupt' Philosophierenden, sondern durchaus dieses Subjekt *selber* muss diesen Gedanken denken können. Der Gedanke der Erfahrung, den nach Strawson 'jedes' Subjekt von Erfahrung 'überhaupt' denken können muss (a fortiori also auch ein einziges), ist nicht nur der Gedanke objektiver qua subjektunabhängig existierender Gegenstände, sondern eben auch der Gedanke objektiver qua subjektunabhängig gültiger Urteile. Denn der Gedanke solcher Gegenstände ist *selbst* ein Urteil, das, wenn es gilt, ein subjektunabhängig gültiges Urteil ist bzw. sein soll (vgl. o. S. 231). Und genau diesen Gedanken eines *Urteils*, das, wenn es gilt, ein subjektunabhängig gültiges Urteil ist, muss das Subjekt denken können: es muss den Gedanken 'subjekt-*unabhängig* gültiges Urteil' von dem Gedanken 'subjekt-*abhängiges* Urteil' unterscheiden können, wenn es zwischen dem, wie die Dinge 'objektiv sind', und dem, wie die Dinge 'subjektiv erfahren werden', unterscheiden können soll. Denn diese Unterscheidung selber kann nicht *erfahren* werden, sondern entstammt der Sphäre des Urteils. Damit ist natürlich *nicht* etwa behauptet, dass man nicht Erfahrungen machen kann, die zu dieser Unterscheidung hinführen, sondern nur, dass sie ein Gedanke und kein subjektunabhängig existierender Gegenstand ist. Um diesen Gedanken überhaupt zu gewinnen, muss das Subjekt nicht nur 'objektive' qua subjektunabhängig gültige Urteile darüber, wie die Dinge sind, von 'subjektiven' qua subjektabhängigen Urteilen darüber, wie die Dinge sind, unterscheiden können, sondern zudem auch noch den Gedanken 'objektiv' qua subjektunabhängig gültiger Urteile darüber, wie die Dinge erfahren werden, denken können. Denn nur dann kann es den Gedanken denken, *dass* die Dinge *nicht* so 'sind', wie sie 'erfahren werden', also zwischen beidem unterscheiden. Denn dieser Gedanke impliziert *sowohl* ein 'objektives' (subjektunabhängig gültiges) Urteil darüber, wie die Dinge sind, *als auch* ein 'objektives' (subjektunabhängig gültiges) Urteil darüber, wie sie erfahren werden.

Unter der Bedingung eines und nur eines Subjekts nun könnten 'wir' zwar noch ein *gültiges* Urteil definieren, beispielsweise im Sinne des korrespondenztheoretischen Wahrheitsbegriffs als ein solches, das den Sachverhalt, über den in ihm geurteilt wird, zutreffend beschreibt. Selbst

dazu aber wäre ein einziges Subjekt völlig außerstande. Die zwecks Vermeidung der Unerkennbarkeitsthese unabdingbar notwendige Abstraktion von allem, was die konkret-empirischen und sogar alle überhaupt 'möglichen' Subjekte voneinander unterscheidet, lässt nichts zurück als den bloßen Gedanken der *Identität* des Subjekts oder Selbstbewusstseins, nichts also, kraft dessen ein einziges Subjekt noch zwischen einem korrespondenztheoretisch gültigen und einem korrespondenztheoretisch ungültigen seiner Urteile unterscheiden könnte (wie etwa verschiedene Zustände, in denen es sich zu unterschiedlichen Zeiten befindet). Darüber hinaus aber ist mit dem Gedanken eines korrespondenztheoretisch 'gültigen' Urteils noch gar nicht das erfasst, was der Gedanke der Objektivität qua 'subjekt-unabhängiger' Gültigkeit eines Urteils über die korrespondenztheoretische Wahrheit dieses Urteils hinaus gerade meint: dass nämlich ein Urteil, das im korrespondenztheoretischen Sinne wahr ist und insofern 'gilt', nicht nur für ein Subjekt, sondern auch für ein zweites und so für *alle* Subjekte gilt. Und eben diesen Gedanken von Objektivität qua Gültigkeit eines Urteils für alle Subjekte könnte ein einziges Subjekt, dessen Gedanke (nicht Gedanken!) ausschließlich im Gedanken der Identität des Selbstbewusstseins besteht, aus eben demselben Grunde nicht denken, aus dem es nicht zwischen einem korrespondenztheoretisch gültigen und einem korrespondenztheoretisch ungültigen seiner Urteile unterscheiden könnte: die notwendige Abstraktion von allem, was 'mögliche' Subjekte voneinander unterscheidet, lässt nichts zurück als den Gedanken der Identität des Selbstbewusstseins, nichts also kraft dessen dieses identische Subjekt den Gedanken einer Differenz zwischen 'sich' und einem 'zweiten' und damit den Gedanken einer *Pluralität* von Subjekten zu denken vermöchte. Eben diesen Gedanken aber *muss* es denken können, wenn es die Objektivität eines Urteils qua 'subjektunabhängiger' Gültigkeit des Urteils denken können *soll*.

Es ist daher auch gar kein Zufall, dass Strawson erstens die Objektivitätsthese so formuliert, dass die subjektunabhängige Existenz des Gegenstandes der Erfahrung von der *subjektunabhängigen* Gültigkeit des *Urteils* her gedacht ist, und zweitens im Rahmen seiner Erläuterung des Gedankens der 'Selbstreflexivität' der Erfahrung (vgl. o. S. 227) auf verschiedene 'subjektive Erfahrungswege' rekurriert und natürlich auch im Zuge seiner Diskussion des Problems der Identität 'eines' Subjekts von Erfahrung 'überhaupt' ausdrücklich erklärt, dass die Sequenzen von Erfahrungen 'eines' Subjekts „einen einzelnen, subjektiven Erfahrungsweg konstituieren, einen subjektiven Weg“, neben und unterschieden von „anderen

möglichen durch dieselbe objektive Welt“ (GdS, S. 88) – und gerade damit, wie auch Kant, wenn er einen „anderen möglichen Verstand“ erwägt, eben doch eine *Pluralität* von Subjekten der Erfahrung in Ansatz bringt. Denn der Gedanke der *subjektunabhängigen Gültigkeit* eines Urteils ist, qua Gültigkeit für ‘alle’ Subjekte, – und zwar nicht zuletzt bei Strawson selbst, gerade in seiner umständlichen Formulierung der Objektivitätsthese – für den im Subjektrückgang zu gewinnenden Gedanken des *Objektiven* eben nicht aus Gründen, die allein im Korrespondenzgedanken wurzeln, von entscheidender Relevanz, sondern ebenso sehr auch deshalb, weil der Rückgang auf ‘ein’ Subjekt der Erfahrung, das seiner kognitiven Konstitution nach *spezifiziert* ist, den Gedanken impliziert, dass ein anderes Subjekt möglicherweise *andere* Urteile über die Gegenstände seiner Erfahrung fällt – womit diese Gegenstände eben bereits zu bloßen ‘Erscheinungen’ depotenziert sind und die Unerkennbarkeitsthese unvermeidlich wird. Abstrahiert man aber, um *diese* Konsequenz zu vermeiden, von allem, was ‘mögliche’ Subjekte einer Erfahrung ‘überhaupt’ voneinander unterscheidet, dann hat man *nur noch* den Gedanken der Identität ‘eines’ Selbstbewusstseins ‘überhaupt’, der den Gedanken des Objektiven qua subjekt-unabhängiger Gültigkeit des Urteils destruiert, weil er von allem zu abstrahieren verlangt, was ‘mögliche’ Subjekte unterscheidet, also den Gedanken von Differenz und Pluralität der Subjekte gerade *verbietet*.

Es ist genau dieser Sachverhalt – dass im Subjektrückgang *entweder* die Unerkennbarkeitsthese schlechterdings nicht vermieden werden kann (wenn die kognitive Konstitution des Subjekts einbezogen wird) *oder* eben (wenn zwecks Vermeidung dieser These von allen Differenzen ‘möglicher’ Subjekte abstrahiert wird) ein ‘transzendentes’ Selbstbewusstsein postuliert werden muss, dessen Annahme (wie am Beispiel und unter den Voraussetzungen Strawsons demonstriert) durchaus nicht so harmlos ist, wie man gewöhnlich glaubt, dass man sich folglich einer puren *Illusion* hingibt, wenn man glaubt, der Konsequenz der Unerkennbarkeitsthese durch bloße Abstraktion von der spezifischen kognitiven Konstitution des empirischen Subjekts ‘Mensch’ zu entkommen, ohne sich gerade mit dem ‘transzendentalen’ Selbstbewusstsein schwerwiegende Folgeprobleme einzuhandeln, – der Cohen dazu veranlasst, das Kantische Theorieprogramm zunächst wissenschaftstheoretisch zu transformieren und sodann zum Projekt einer ‘Erkenntnislogik’ weiterzuentwickeln. Bevor jedoch die damit einhergehenden Bestimmungen der Begriffe des Denkens und der Erkenntnis im einzelnen betrachtet werden können, ist an dieser Stelle zunächst ein Einwand zu berücksichtigen, der den *Begriff* der

Transzendentalphilosophie selber und damit auch die Debatte um die Möglichkeit spezifisch *transzendentaler* Argumente betrifft. Im Zusammenhang der vorliegenden Untersuchung ist es nicht möglich, aber auch weder notwendig noch sinnvoll, diese bis in die Achtziger Jahre hinein geführte Debatte im Detail zu rekonstruieren, d. h. sie in den Einzelheiten ihres Verlaufs nachzuzeichnen und die differenzierte Vielfalt der Positionen und Argumente darzulegen, der Gründe und Gegenstände, welche die an ihr Beteiligten jeweils ins Feld führen.<sup>153</sup> Denn diese Debatte wirft, wie bereits erwähnt und demonstriert (o. S. 181), das Dilemma der Konkurrenz der Interpretationen ganz ebenso auf wie die 'traditionelle' Kantauslegung. Hinsichtlich der hier interessierenden philosophischen Fortschrittsproblematik und speziell mit Beziehung auf die drei oben (S. 185) gestellten konkreten Einzelfragen, in die sie sich aufgliedert, genügt es vielmehr, diese Debatte in einer gleichsam idealtypischen Pointierung in die Betrachtung mit einzubeziehen. Während den angloamerikanischen Akteuren in dieser Debatte der Neukantianismus entweder gar nicht oder nur unzureichend bekannt ist,<sup>154</sup> hat Reinhold Aschenberg in ausdrücklicher Bezugnahme auf Cohen und seine wissenschaftstheoretische Transformation des Kantischen Theoriebestandes wiederholt moniert, dass sie erstens „exegetisch falsch“ sei,<sup>155</sup> weil nicht die KrV, sondern erst die „Metaphysischen Anfangsgründe der Naturwissenschaft“ die Kantische Wissenschaftstheorie

<sup>153</sup> Eine knappe Übersicht über die wichtigsten Positionen findet sich bei Moltke S. Gram: Do Transcendental Arguments have a Future? A. a. O. Anm. 101). Die „polemical tradition“ (ebd. S. 31) gliedert Gram in die Präsuppositionstheorie (vertreten etwa von Patricia Crawford (a. a. O. Anm. 144) Henry L. Ruf (ders.: Transcendental Logic: An Essay on Critical Metaphysics, in: Man and World 2 (1969), S. 38-64, und Strawson (ders.: Introduction to Logical Theory, London 1952, S. 175 ff.), die Sprech-Akt-Theorie, vertreten ebenfalls von Ruf (a. a. O. S. 49, 50), Barry Stroud (a. a. O. Anm. 112, S. 252 f.) und Rüdiger Bubner (ders.: Kants Transcendental Arguments and the Problem of a Deduction, in: The Review of Metaphysics 29 (1975) 453-467) und die an Strawsons Objektivitätsthese anschließende verifikationistische Theorie, vertreten wiederum bei Stroud (a. a. O. S. 246-267), aber etwa auch Richard F. Aquila (ders.: Two Kinds of Transcendental Arguments in Kant, in: Kant-Studien 67 (1976) S. 1-19).

<sup>154</sup> So ist etwa Gram die Pointe der Rickertschen Unterscheidung des transzendental-logischem von den transzendentalpsychologischen Weg der Erkenntnistheorie offenbar verborgen geblieben, d. i. der zuletzt geltungs- und werttheoretisch begründete methodologische Vorrang des ersten vor dem zweiten Weg, wenn er diese Unterscheidung als einen „commonplace“ abtut, der lediglich „recapitulates the distinction between a fact and what is implied by that fact.“ (Vgl. Moltke S. Gram: Do Transcendental Arguments have a Future? A. a. O. (Anm. 101) S. 34 f. Anm.)

<sup>155</sup> Reinhold Aschenberg: Sprachanalyse und Transzendentalphilosophie, S. 47 f., 110, 286.

„speziell der physikalischen Erkenntnis und eine regionale Ontologie speziell der Körpernatur“ entfaltet, und dass durch sie zweitens „das transzendente in ein metatheoretisches Projekt“ zurückgenommen werde (a. a. O., S. 48). Gegen diese meta-, weil wissenschaftstheoretische ‚Rücknahme‘, deren exegetisch gesehen „partielle Rechtmäßigkeit“ Aschenberg im Blick auf die theoriestrukturell regressive ‚analytische Methode‘ der „Prolegomena“ schließlich doch anerkennen muss (a. a. O., S. 51), insistiert er darauf, dass die „mit dem Begriff der Transzendentalphilosophie verbundene Ambition [...] auf die Etablierung *konstanter* Erfahrungsbedingungen“ abzielt: „Kant erhebt den Anspruch, in seiner Erfahrungstheorie invariante, durch keine denkbare Entwicklung der empirischen Wissenschaft revidierbare und eben deshalb als ‚transzendental‘ zu bezeichnende Prinzipien aufgestellt zu haben“ (a. a. O., S. 51 f.). Und gegen Cohens aus jener wissenschaftstheoretischen Transformation hervorgegangene ‚Erkenntnislogik‘ insistiert er darauf, dass sie, obschon immerhin „eine kohärente und der Absicht nach implikativ verfahrenende Kategorien- und Urteilslehre“, doch „einer der Kardinalbedingungen nicht genügt, denen mögliche Transzendentalphilosophie nun einmal genügen“ müsse: „Sie ist nämlich zu einer progressiven Deduktion transzendentaler Prinzipien außerstande.“ (a. a. O., S. 368) *Beiden* Kritikpunkten liegt die Auffassung zugrunde, dass „Merkmal jeder affirmativen Erkenntnisbegründung“ ein antiskeptisches Anliegen sei (a. a. O., S. 11), und dass man die Skepsisresistenz des ‚Ich-denke‘-Gedankens nur zu nutzen und damit auch dem gegen Hume gerichteten Anliegen Kants nur im Anschluss an die ‚synthetische Methode‘ der KrV gerecht zu werden vermag, dass daher „theoriestrukturelle Progressivität eine Kardinalbedingung möglicher Transzendentalphilosophie“ sei.<sup>156</sup> Den *Begriff* der Transzendentalphilosophie definiert Aschenberg dabei so: „Transzendentalphilosophie ist Philosophie der Subjektivität. Transzendente Erkenntnisbegründung erfolgt als subjektivitätstheoretische Legitimation der Erkenntnis.“<sup>157</sup>

Mit dieser Auffassung steht Aschenberg freilich nicht allein; ist sie doch gerade das, was man etwas salopp als die ‚Geschäftsgrundlage‘ bezeichnen kann, auf der die Debatte um die Möglichkeit bzw. Gültigkeit spezifisch transzendentaler Argumente insgesamt geführt wird. Was allerdings die gegen Cohens wissenschaftstheoretische Transformation der Kantischen

<sup>156</sup> Reinhold Aschenberg: Einiges über Selbstbewusstsein als Prinzip der Transzendentalphilosophie, in: Kants transzendente Deduktion und die Möglichkeit der Transzendentalphilosophie, a. a. O. (Anm. 98), S. 54.

<sup>157</sup> Reinhold Aschenberg: Sprachanalyse und Transzendentalphilosophie, S. 428.

Theorie gerichteten Einwände betrifft, so ist bereits betont worden (o. S. 193 f), dass Fragen der Kantexegese hier ganz irrelevant sind, da es ja gerade um einen systematischen *Überstieg* über das Kantische Theorieprogramm geht. Und mit einem bloßen Insistieren darauf, dass dieser Überstieg das ist, was er ist, nämlich *Abkehr* vom ursprünglichen Theorieprogramm Kants – und zwar in genau dem von Aschenberg gegen Cohen eingeklagten Sinne des Programms, invariante Erfahrungsbedingungen im Subjektrückgang theoriestrukturell progressiv oder synthetisch aus dem ‘Ich-denke’-Gedanken deduzieren und mittels solcher affirmativen Erkenntnisbegründung den Skeptizismus widerlegen zu wollen –, ist gegen die *Gründe* dieser Abkehr und jenes Überstiegs nicht das Mindeste gesagt.

Kant *selber* war sich sehr wohl darüber im Klaren, dass der Subjektrückgang die Unerkennbarkeitsthese unvermeidlich nach sich zieht, und es war deshalb nur konsequent, dass er sie auch ausdrücklich zum Bestandteil seiner Theorie machte. Kant selber wusste noch, dass der bloße Gedanke ‘eines’ Selbstbewusstseins ‘überhaupt’ nichts weiter ist als die „für sich selbst an Inhalt gänzlich leere Vorstellung: *Ich*“ (KrV, B 404), aus welcher ganz inhaltsleeren Vorstellung ohne zusätzliche Prämissen deshalb auch *gar nichts* ‘deduziert’ werden kann. Bei Kant steckt diese zusätzliche Prämisse in der ‘ursprünglichen’ *Synthetizität* der Apperzeption, die den Dualismus von Sinnlichkeit und Verstand und damit eben auch die Unerkennbarkeitsthese impliziert. Wer diesen psychologischen Dualismus, weil die aus ihm notwendig resultierende Unerkennbarkeitsthese, wie Strawson vermeiden will, muss die inhaltsleere Vorstellung ‘Ich’ mit einem anderen Inhalt füllen. Selbst *Fichte* gibt sich keiner Illusion darüber hin, dass aus der bloßen Vorstellung eines ‘Ich’ überhaupt nur etwas ‘deduziert’ werden kann, wenn „der Satz: Ich bin ich [...] eine ganz andere Bedeutung hat als der Satz: A ist A“<sup>158</sup>, wenn also zwischen dem ‘setzendem’ und dem ‘seiendem’ Ich unterschieden wird. Da genau diese Unterscheidung allerdings wiederum der Gedanke einer Pluralität ‘des’ Subjekts *ist* und damit die Unerkennbarkeitsthese impliziert, setzt Fichte, der noch um die Unauflöslichkeit von Subjektrückgang und Unerkennbarkeitsthese weiß, das Ding in das daher ‘absolute’ Ich selbst, weil im Subjektrückgang die Unerkennbarkeitsthese eben nur so zu vermeiden ist.

Zu *dieser* Konsequenz ist Strawson natürlich so wenig bereit wie irgendein anderer der an der Debatte um die Möglichkeit transzendentaler

<sup>158</sup> Johann Gottlieb Fichte: Werke, hg. von Immanuel Hermann Fichte, Berlin u. Bonn 1834-1846, Reprint Berlin 1971, Bd. I, S. 91. Zum folgenden vgl. Fichtes Unterscheidung zwischen ‘kritischer’ und ‘dogmatischer’ Philosophie, ebd. S. 119 f.

Argumente Beteiligten. Dass der Rekurs auf die zusätzliche Prämisse von *verschiedenen* subjektiven Erfahrungswegen durch die ‘eine’ objektive Welt, der notwendig ist, um aus der ‘gänzlich leeren Vorstellung: Ich’ wenigstens mit einem Anschein von Plausibilität überhaupt irgendetwas ‘deduzieren’ zu können, die Unerkennbarkeitsthese unvermeidlich macht, wird dabei von Strawson konsequent ignoriert oder schlicht übersehen, wie auch dies, dass ein Argument, das die Unerkennbarkeitsthese impliziert, Objektivität gerade nicht im definierten, sondern prinzipiell nur in einem reduzierten Sinne subjektiver *Bedingtheit* des ‘Objektiven’ zu erklären und begründen vermag. Dasselbe nun gilt, *mutatis mutandis*, für alle an jener Debatte Beteiligten, sofern sie am ursprünglich Kantischen Theorieprogramm festhalten, also im Subjektrückgang Bedingungen der Möglichkeit von Erfahrung ‘überhaupt’ aufweisen wollen. Die Konzentration auf das Vorhaben, sei es die Ansätze einer Theorie transzendentaler Argumentation in der „Methodenlehre“ der KrV (Gram, Baum<sup>159</sup>), oder eben auch den Gedanken einer transzendentalen Deduktion (von Kategorien bzw. Objektivität aus ‘dem’ Selbstbewusstsein) selber so zu rekonstruieren, dass sie den ‘Standards’ streng analytischen Argumentierens genügen (Aschenberg, Baum, Becker<sup>160</sup>, Hossenfelder u. a.), bringt den unauflöslichen und bei Kant doch ganz offen zutage tretenden Zusammenhang von Subjektrückgang und Unerkennbarkeitsthese durchgängig aus dem Blick. Schärfer formuliert: Man spricht von ‘Erfahrung’, von den ‘Gegenständen’ der Erfahrung und den ‘Bedingungen’, denen diese Gegenstände Kant zufolge genügen müssen – verschweigt aber die Kehrseite (die Unerkennbarkeitsthese), die diese Rede bei Kant selber nun einmal hat. Bei Manfred Baum etwa, der den vollen metaphysisch-ontologischen Gehalt sichern möchte, den Kants Theorie seinem eigenen Selbstverständnis zufolge hat, findet sich sowohl der Hinweis, dass der Ausdruck ‘Verstand überhaupt’ („any understanding“) bei Kant die Abstraktion von der Spezifik des menschlichen Verstandes meint („not necessarily the human one“) – womit, wie oben (S. 226 f.) dargelegt, die Unerkennbarkeitsthese bereits impliziert ist – wie auch ein Rekurs auf den psychologischen Vollsinn der Differenz von Sinnlichkeit und Verstand („the forms of our sensibility“);<sup>161</sup> und schließ-

<sup>159</sup> Vgl. Manfred Baum: Transcendental Proofs in Kant’s ‘Critique’, in: Peter Bieri, Rolf-Peter Horstmann, Lorenz Krüger (Hg.): Transcendental Arguments and Science, a. a. O. (Anm.97) S. 3-26.

<sup>160</sup> Vgl. Wolfgang Becker: Über den Objektivitätsanspruch empirischer Urteile und seine transzendental Begründung, in: Kants transzendental Deduktion und die Möglichkeit der Transzendentalphilosophie, a. a. O. (Anm. 98) S. 70-90.

<sup>161</sup> A. a. O. (Anm. 159), S. 23.

lich sogar ganz ausdrücklich die Erklärung, dass nach Kant „the objects representable in space and time are mere appearances“ (ebd. S. 24). Aber der Begriff des Dinges-an-sich und die Unerkennbarkeitsthese selber bleiben sorgsam ausgespart. Wenn und sofern Baum die Unerkennbarkeitsthese *akzeptiert*, ist sein Festhalten am Kantischen Theorieprogramm natürlich durchaus legitim. Dasselbe gilt für Wolfgang Becker, der in seinen Überlegungen zum „Objektivitätsanspruch empirischer Urteile und seine transzendente Begründung“<sup>162</sup>, wie dieser Titel bereits indiziert, immer wieder und ganz unbefangen auf „Anschauungen“ und auf das „Mannigfaltige der Anschauung“ rekurriert,<sup>163</sup> womit der psychologische Dualismus von Sinnlichkeit und Verstand und eben auch die Unerkennbarkeitsthese impliziert ist.

Die Bemühungen von Hossenfelder und Aschenberg,<sup>164</sup> Selbstbewusstsein als Prinzip transzendentaler Begründung einwandfrei zu etablieren, sind erheblich ambitionierter, sofern sie, darin Strawsons GdS folgend, den Subjektrückgang beibehalten wollen und zugleich meinen, von der spezifischen kognitiven Konstitution des erkennenden Subjekts abstrahieren zu können. Nichtsdestoweniger blenden beide die mit dem Subjektrückgang einhergehende Ding-an-sich-Problematik bzw. die Unerkennbarkeitsthese aus ihren Überlegungen lediglich aus.

Hossenfelder räumt von vornherein ein, dass das Programm einer transzendentalen Deduktion von Kategorien aus dem Selbstbewusstsein vor „nahezu unüberwindlichen Schwierigkeiten“ steht, meint aber wenigstens die „Anwendbarkeit der Kategorien [als] Bedingungen der Möglichkeit des Selbstbewusstseins“ auf dem Wege einer „rein analytischen Deduktion dessen, was im Begriff des Selbstbewusstseins notwendig enthalten ist,“ erschließen zu können.<sup>165</sup> Dabei soll es sich um einen spezifisch ‘transzendentalen’ Schluss handeln, dessen Ergebnis eine „apriorische Aussage über die wirkliche Welt“ sei (ebd., S. 285). Ein solcher transzendentaler Schluss, der aus einem analytischen Obersatz und einem empirischen Untersatz einen synthetischen Satz a priori analytisch deduziert (ebd., S. 283 f.), ist Hossenfelder zufolge nur kraft der in dreifacher

<sup>162</sup> A. a. O. (Anm. 160)

<sup>163</sup> A..a..O., S. 72; vgl. ferner S. 74, 75 u. ö.

<sup>164</sup> Malte Hossenfelder: Überlegungen zur transzendentalen Deduktion des kategorischen Imperativs, in: Kants transzendente Deduktion und die Möglichkeit von Transzendentalphilosophie, a. a. O. (Anm. 98) S. 169; Reinhold Aschenberg: Einiges über Selbstbewusstsein als Prinzip der Transzendentalphilosophie, a. a. O. (Anm. 156).

<sup>165</sup> A. a. O. (Anm.164) S. 281, 283.

Hinsicht besonderen epistemischen Qualität des Selbstbewusstseins möglich, also, wie Hossenfelder gegen Chisholm u. a. hervorhebt,<sup>166</sup> kein generalisierbares Verfahren, im Ausgang von „beliebig beinhalteten Prämissen“. Das Selbstbewusstsein soll dabei gedacht sein als „ein bloßes X, in dem nichts weiter gedacht wird, als dass es gemeinsamer Bezugspol verschiedener Vorstellungen überhaupt ist, das aber jeglicher inhaltlichen Bestimmtheit entbehrt“.<sup>167</sup> Dieses so gedachte Selbstbewusstsein zeichne eine dreifache Besonderheit aus. Es sei erstens „offenbar gar nichts anderes als ein Begriff“ (ebd., S. 284), aber ein solcher „mit dessen Analyse bereits die Gegebenheit selbst analysiert [ist], woraus verständlich wird, wie der Obersatz des transzendentalen Schlusses rein analytisch sein kann“ (ebd., S. 284 f.), und zweitens zweifelsresistent, womit für einen „unangreifbaren Untersatz“ gesorgt sei (ebd. S. 285). Schon die erste von Hossenfelder herausgestellte Besonderheit operiert nicht mehr mit dem Begriff oder der bloßen Vorstellung ‘Selbstbewusstsein’, qua X oder eines jeder inhaltlichen Bestimmtheit entbehrenden gemeinsamen Bezugspols verschiedener Vorstellungen, sondern nimmt auf das *empirische* Subjekt, die ‘Gegebenheit’ Bezug, wenn auch nicht auf deren bzw. dessen spezifische kognitive Verfasstheit. Die dritte von Hossenfelder herausgestellte Besonderheit des Selbstbewusstseins jedoch führt unmittelbar zur *Rücknahme* des erhobenen Anspruchs, eine ‘apriorische’, also streng notwendige und allgemein gültige Aussage über die ‘wirkliche Welt’ aus dem Begriff des Selbstbewusstseins analytisch-deduktiv gewinnen zu können, und darüber hinaus zu einer, freilich verdeckten, Reformulierung des Dualismus von Erscheinung und Ding-an-sich selbst. Im Blick auf die Kantischen Aprioritätskriterien strenger Notwendigkeit und allgemeiner Gültigkeit erklärt Hossenfelder zunächst, dass man an diesen gemessen der Kantischen Deduktion die Apriorität absprechen müsse, denn „die Aussage, dass die Welt den kategorialen Gesetzmäßigkeiten unterliegt, gilt ja nicht schlechthin, sondern nur unter der Bedingung, dass ein Selbstbewusstsein möglich sein soll.“ (ebd., S. 285) Es bleibe daher durchaus denkbar, dass die Welt „eines Tages von diesen Gesetzmäßigkeiten abweicht“ (ebd.), was Hossenfelder aber für unerheblich hält, da, gleichgültig, ob man die Kantische Theorie idealistisch oder realistisch deute, die Folge lediglich wäre, „dass wir in einem solchen Falle unser Selbstbewusstsein verlören.“ Weder absolute Notwendigkeit noch strenge Allgemeinheit sei bewiesen, „vielmehr ist beides bedingt“ (ebd.). Die Folgen dieser Bedingtheit nun glaubt

<sup>166</sup> Vgl. dazu hier Anm. 112.

<sup>167</sup> A. a. O. (Anm. 164) S. 282.

Hossenfelder mit *diesem* Argument neutralisieren zu können: „Aber die Bedingung ist eben eine besondere. Denn gerade weil wir bei einem Zusammenbruch oder nur einer Veränderung der Naturgesetzmäßigkeiten unser Bewusstsein verlören, würden wir die Unregelmäßigkeiten gar nicht bemerken, so dass sie *für uns* nie Wirklichkeit werden können. Deshalb gelten die aus dem Selbstbewusstsein ableitbaren Naturgesetzmäßigkeiten, trotz ihrem Bedingtsein, für uns dennoch mit *quasi*-absoluter Notwendigkeit und *quasi*-strenger Allgemeinheit.“ (Ebd.) So berechtigt diese Überlegung für sich genommen auch sein mag, so unbezweifelbar kehrt doch in diesem *argumentativ* eingesetzten (also nicht bloß kursorisch erwähnten) „*für uns* nie Wirklichkeit werden können“ der Dualismus von Erscheinung und Ding-an-sich mitsamt der Unerkennbarkeitsthese zurück, wie auch mit dem doppelten ‘quasi’ der Anspruch auf absolute Notwendigkeit und strenge Allgemeinheit unzweideutig zurückgenommen ist.

Ähnlich wie Hossenfelder lässt auch Aschenberg es dahingestellt sein, ob es möglich ist, „aus einer Analyse des im ‘Ich-denke’-Gedanken Bewussten die elementaren Bestimmtheiten der propositionalen Formen des Denkens überhaupt und vollständig zu gewinnen“.<sup>168</sup> Aber wenn und indem er die Möglichkeit solcher Ableitung erwägt und dabei zwischen einer „Formalmöglichkeit“ (überhaupt denken zu können) und einer „Realmöglichkeit“ (faktische Selbstzuschreibbarkeit von Vorstellungen) des ‘Ich-denke’-Gedankens unterscheidet und gerade so, aus „den Elementen eben dieser Realmöglichkeit des ‘Ich-denke’-Gedankens [...] die transzendente Deduktion der Grundstruktur einer jedem einem selbstbewussten Wesen – gleich welcher biologischen Spezies – möglichen gegenständlichen Erkenntnis und einer jedem ihm erkennbaren Gegenständlichkeit“ gewinnen zu können meint (ebd.), dann ist in diesem Rückgriff auf die ‘Realmöglichkeit’ des ‘Ich-denke’-Gedankens doch wiederum genau auch dies enthalten, was durch den Rekurs auf ‘das’ oder ‘ein’ Selbstbewusstsein, „gleich welcher biologischen Spezies“ (!), gerade überwunden werden soll: dass die empirischen Differenzen der empirischen Subjekte die Möglichkeit differenter Urteile über die Gegenstände der Erfahrung und also die Unerkennbarkeitsthese implizieren. Aschenberg weist *einerseits* darauf hin, dass der Kantische Konstitutionsgedanke, wonach die Wirklichkeit „unser Konstitut“ und die Dinge daher nur Erscheinungen sind, dann nicht mehr zur Verfügung steht, wenn man „aus Skepsis gegenüber diesem Theoriekonzept als solchem oder gegenüber seiner streng transzendentalphilosophischen Leistungsfähigkeit alle *psychologistischen* und

<sup>168</sup> A. a. O. (Anm. 184) S. 61.

konstitutionstheoretischen Annahmen vermeiden möchte“.<sup>169</sup> *Andererseits* aber beginnt er seinen diese Skepsis scheinbar berücksichtigenden Versuch, ohne konstitutionstheoretischen Idealismus eine transzendente Deduktion „der notwendigen Bedingungen der Realmöglichkeit des ‘Ich denke’-Gedankens“ jedenfalls im Ansatz durchzuführen, mit *diesen* Worten: „Soweit ich *wahrnehme*, bin ich *empirisches* Bewusstsein [...] Als empirisches Bewusstsein bin ich, das im Modus der Wahrnehmung vorstellende Subjekt, kausal affiziert durch die empirisch-realistisch zu verstehenden Dinge und Ereignisse, die ich wahrnehme. Mittels einer derartigen empirisch-realistischen *Kausaltheorie* der Wahrnehmung [...] könnte man nun versuchen, eine die folgende (an Gedanken Strawsons [...] orientierte) Skizze ausführende Argumentation zu entwickeln: Alle meine Vorstellungen müssen durch den ‘Ich-denke’-Gedanken begleitbar sein, auch alle Vorstellungen, die Wahrnehmungen sind“.<sup>170</sup>

Es ist hier nun nicht mehr erforderlich, den Einzelheiten dieser Skizze genauer nachzugehen. Denn bezogen auf diejenige ‘biologische Spezies’, von der bei Aschenberg – „empirisches Bewusstsein“ – sehr wohl die Rede ist und die das Substantiv ‘Mensch’ bezeichnet, meint der Begriff ‘Wahrnehmung’ dies: Gesichtssinn, Tastsinn, Gehörsinn, Geruchssinn, Geschmackssinn etc. Es ist schlechterdings *unerfindlich*, wie man die volle Palette der spezifischen kognitiven Konstitution der Gattung ‘Mensch’ in Ansatz bringen und *zugleich* behaupten kann, mit der *so* angesetzten ‘Deduktion’ sei die „Grundstruktur einer jedem einem selbstbewussten Wesen – gleich welcher biologischen Spezies – möglichen gegenständlichen Erkenntnis und einer jedem ihm erkennbaren Gegenständlichkeit“ zu gewinnen. Und es ist ebenso *unerfindlich*, wie man *einerseits* gegen die Cohensche ‘Erkenntnislogik’ „theoriestructurelle Progressivität“ als „Kardinalbedingung möglicher Transzendentalphilosophie“ mit dem Argument einklagen kann, „Merkmal jeder affirmativen Erkenntnisbegründung“ sei ein *antiskeptisches* Anliegen, dem die metatheoretische ‘Rücknahme’ des transzendentalen Projekts prinzipiell nicht zu genügen vermöge (vgl. o. S. 237), weil „die Metatheorie, indem sie Aufbau, Struktur, Gehalt der vorausgesetzten wirklichen Erkenntnis und Objekttheorie rekonstruiert, weder deren Geltung begründen [...] noch beanspruchen [kann], in den Bedingungen, auf welche sie zurückgeht, Bedingungen identifiziert zu haben, die in jedem möglichen Wandel von Erkenntnissen und Objekttheorien

<sup>169</sup> Ebd.; Hvg. G. E.

<sup>170</sup> Ebd. S. 62; Hvg. G.E. Ausgelassen sind hier nur die Fußnoten mit den Belegzitate, nicht substantieller Text.

invariant bleiben“<sup>171</sup> – wenn doch *andererseits* der eigene Versuch, solche invarianten, also im Unterschied zur Wandelbarkeit der wissenschaftlichen Erkenntnis zeitlos gültigen Bedingungen aus dem ‘Ich denke’-Gedanken zu ‘deduzieren’ und so auch den Skeptizismus definitiv zu widerlegen, sogleich in völliger Unbefangenheit eine empirischrealistische *Kausaltheorie* der menschlichen Wahrnehmung in Ansatz bringt. Die unauflösbare Paradoxie, die in diesem Vorgehen liegt, ist am Beispiel Strawsons bereits ausführlich diskutiert worden.

Vor diesem Hintergrund ist es nun möglich, zu der hier primär interessierenden philosophischen Fortschrittsproblematik selber zurückzukehren und die oben (S. 185) aufgeworfenen konkreten Einzelfragen zu beantworten, in die sich die allgemeine Frage nach der Möglichkeit philosophischen Fortschritts im vorliegenden Zusammenhang aufgliedert. Die erste dieser Fragen zielte darauf ab, ob das „Zurück zu Kant!“, das die Kantbewegung der zweiten Hälfte des Neunzehnten Jahrhunderts vor dem Hintergrund des Wiederauflebens der metaphysischen Spekulation in der nachkantischen Philosophie und konfrontiert mit dem Zusammenbruch der Hegelschen Schule, dem danach aufgekommenen Vulgärmaterialismus und der Popularität des Irrationalismus der Schopenhauerschen Willensmetaphysik proklamiert, einen philosophischen *Fortschritt* darstellt. Das Kriterium, anhand dessen diese Frage beantwortet werden kann, liegt im jeweils angesetzten Verhältnis von Philosophie und positiver Wissenschaft, wobei die Entwicklung dieses Verhältnisses bis in die Gegenwart hinein und die Art, wie es sich heute darstellt, nicht ausgeblendet werden darf, sondern vielmehr gerade einzubeziehen ist. Im Blick auf das Hegelsche System und den ihm zugrunde liegenden Systembegriff ist zweifellos zu konzedieren, dass der mit diesem System erreichte Grad der philosophischen Integration der Gesamtheit des menschlichen Wissens alles übertrifft, was vom Boden der Theorie Kants her erreichbar ist. Aber diese Integration erfolgt im spekulativ-metaphysischen Ausgriff auf ‘das Absolute’, der zuletzt theologisch motiviert ist, und um den Preis einer Kollision mit eben jener Eigenständigkeit der einzelnen Wissensbereiche, welche die positive Wissenschaft, speziell die Physik, schon lange vor Hegels Tod de facto erreicht hatte (man denke etwa an Bernoulli, Franklin, Euler, Young) und die durch die Dominanz des Hegelschen Denkens im zeitgenössischen Geistesleben nur verdeckt worden war und daher auch gleichsam im Moment des Zusammenbruchs seiner Schule schlechterdings unübersehbar wurde. Insofern ist die erste der drei Fortschrittsfragen also zu bejahen,

<sup>171</sup> A. a. O. (Anm. 156) S. 54.

obschon das 1865 proklamierte „Zurück zu Kant!“ einen Rückgang hinter das scheinbar reichere Hegelsche System und zudem, ganz äußerlich und formal gesehen, eben auch den Rückgriff auf eine Theorie verlangte, die mehr als achtzig Jahre, also nahezu ein Jahrhundert *vor* dem Zeitpunkt dieser Proklamation entstanden war. Zu diesem Zeitpunkt aber war die Emanzipation der Naturwissenschaft von der Philosophie nicht nur unübersehbar, sondern auch unübersehbar irreversibel geworden, und während der Vulgärmaterialismus die gewonnenen physiologischen Erkenntnisse z. B. „Über das Sehen des Menschen“<sup>172</sup> aus der Sicht philosophisch interessierter Repräsentanten der Naturwissenschaft selber nicht philosophisch angemessen zu erklären vermochte, ließ sich Schopenhauers metaphysische These von der „Welt als Wille und Vorstellung“<sup>173</sup> nur noch im offenen Konflikt mit ihr vertreten. Im Spannungsfeld zwischen dem völligen Verlust der vormaligen Aufgaben der Philosophie und einem hoffnungslosen Konkurrenzkampf gegen die positive Wissenschaft bot die Theorie Kants immerhin die Möglichkeit, das Verhältnis von Philosophie und Einzelwissenschaften in einer Weise zu bestimmen, die der historischen Realität, dem faktischen und auch gar nicht mehr zu bestreitenden *Erkenntnisfortschritt* in diesen, wenigstens annähernd und auf jeden Fall weit eher als das Hegelsche System gerecht zu werden vermochte. Auf diesen Aspekt und speziell den Hegelschen Systembegriff wird im folgenden Kapitel noch näher eingegangen. Davon abgesehen aber ist natürlich klar, dass der Rückgang auf Kant, den die Kantbewegung in der skizzierten Theoriesituation proklamiert und vollzieht, jedenfalls dann *eo ipso* einen philosophischen *Fortschritt* darstellt, *wenn* man die zweite der drei Fortschrittsfragen positiv zu beantworten gedenkt.

Was diese zweite Frage betrifft, die Frage also, ob die *analytische* Rückbesinnung auf Kant in den beiden nunmehr betrachteten Spielarten (qua Rekonstruktion der Kantischen Theorie der Erfahrung und qua Debatte um die Möglichkeit transzendentaler Argumente) als *philosophischer* Fortschritt zu bewerten ist, so ist das Kriterium, das zu ihrer Beantwortung herangezogen werden muss, natürlich das analytische Gründungsprogramm selber, und zwar sowohl in seiner inhaltlichen wie auch in seiner methodologischen Stoßrichtung. Berücksichtigt man zunächst den zu Beginn dieses Kapitels am Beispiel von Russell und Moore sowie von Carnap und Schlick dargelegten massiven Anti-Kantianismus der Gründungsphase der analytischen Philosophie (an dem natürlich auch die nachträglichen

<sup>172</sup> Vgl. Hermann Helmholtz, a. a. O. (Anm. 55)

<sup>173</sup> Arthur Schopenhauer: Die Welt als Wille und Vorstellung.

Bemühungen, im Wittgensteinschen „Tractatus“ eine auf die Ebene der Sprache transformierte Transzendentalphilosophie zu entdecken,<sup>174</sup> nichts ändern können, da sie vielmehr selber noch Ausdruck und in gewisser Weise sogar Resultat der analytischen Rückbesinnung auf Kant sind), dann ist diese zweite Fortschrittsfrage inhaltlich zweifellos zu *verneinen* – es sei denn man konzedierte, dass dieser Anti-Kantianismus *seinerseits* in der Sache unberechtigt war, etwa weil er sich auf Aspekte, Komponenten oder Teilstücke der Theorie Kants bezog, insbesondere die Lehre des die Natur produzierenden Geistes und die Unerkennbarkeitsthese, die man bei einer entsprechenden Interpretation dieser Theorie vermeiden zu können glaubt. Auf dieser Konzession beruht Strawsons Interpretation aus dem Jahr 1987 mitsamt der dort vorgetragenen These, dass Kants kopernikanische Wende in der modernen analytischen Philosophie ‘machtvoll widerhallt’, wie letztlich auch die analytische Rückbesinnung auf Kant insgesamt. Macht man aber *diese* Konzession, dann steht natürlich das analytische Gründungsprogramm seinerseits zur Disposition. Wenn nämlich die analytische Rückbesinnung auf Kant einen über dieses Programm hinausgehenden *philosophischen* Fortschritt darstellen *soll*, dann stellt sich ja ganz unmittelbar die Frage, ob denn das analytische Gründungsprogramm *selber* – und wenn ja, warum und in welchem Sinne – überhaupt einen Fortschritt darstellt, der philosophisch über Kant und dann auch über die Kantbewegung sowie den Neukantianismus insgesamt hinausführt. Dass jedenfalls Russell und Moore, nicht anders als Carnap, Schlick, Ayer und alle anderen Protagonisten der ‘Wende zur Sprache’ eben diesen Anspruch erhoben, steht außer jedem Zweifel.

Nun ist freilich das analytische Gründungsprogramm nicht allein durch den inhaltlichen Anti-Kantianismus von Russell und Moore sowie Carnap und Schlick definiert, wenngleich ja Schlick de facto eben diese Rechnung aufmacht (vgl. o. S. 173), so wenig wie allein durch seine Metaphysikfeindlichkeit und das empiristische Sinnkriterium. Was es nicht

<sup>174</sup> So die von Stenius (vgl. Erik Stenius: Wittgensteins Traktat, Frankfurt a. M. 1969) aufgebrachte und von Stegmüller (vgl. Wolfgang Stegmüller: Hauptströmungen der Gegenwartsphilosophie, a. a. O. (hier Einleitung, Anm. 3, Bd. I, S. 554-564) verbreitete Interpretation. Brian McGuinness weist zwar darauf hin, dass der frühe Wittgenstein „hin und wieder den Ausdruck ‘wie der große Kant sagt’“ gebraucht habe, verschweigt aber nicht die nötige Einschränkung: „Engelmann hatte den Eindruck, dass er nicht an die Existenz synthetischer Urteile a priori glaubte.“ (Brian McGuinness: Wittgensteins frühe Jahre, Frankfurt a. M. 1988, S. 390) Bezogen auf den späten Wittgenstein bezeugt Georg Henrik von Wright: „Aus Spinoza, Hume und Kant konnte er sich, wie er sagte, nur hin und wieder eine Einsicht verständlich machen.“ (Ders.: Wittgenstein, Frankfurt a. M. 1990, S. 43).

minder charakterisiert, das ist eben jenes zuerst von Russell<sup>175</sup> formulierte methodologische Selbstverständnis, das seinen schärfsten Ausdruck in den Methodenprinzipien analytischen Philosophierens fand, die den editorischen Leitlinien der Zeitschrift „Analysis“ zugrunde lagen. Sofern diese Leitlinien die Beschränkung auf begrenzte, genau definierte Einzelfragen an die Stelle abstrakter Spekulationen über die Welt als Ganze zu setzen verlangten,<sup>176</sup> sollte die strikte Problemorientierung analytischen Philosophierens – das heißt aber, eine bewusste Gegenstellung zu und Abkehr von allem bloß exegetischen Philosophieren – sogar auch äußerlich sichtbar werden. Gemessen an dieser ‘formalen’ Seite des analytischen Gründungsprogramms, nämlich dem in es eingehenden methodologischen Selbstverständnis, das die Konzentration auf Einzelprobleme fordert und daher, wie bei Ayer gesehen, auch ihre definitiv abschließende Beantwortung in Aussicht stellt, muss die Antwort auf die Frage, ob die analytische Rückbesinnung auf Kant einen philosophischen Fortschritt darstelle, gleichfalls *negativ* ausfallen. Ist diese Rückbesinnung doch als solche der Form oder dem ‘Stil’ nach nichts anderes als Rückkehr zu Exegese und Interpretation als Medium philosophischer Theoriebildung, Rückkehr damit aber auch in das Dilemma der Konkurrenz der Interpretationen, das aus den dargelegten Gründen prinzipiell *unüberwindbar* ist. Eine solche Rückkehr aber ist nolens volens auch das Eingeständnis, dass die Zauberformel ‘Empirismus plus Sprachanalyse’ jene von Ayer in greifbare Nähe gerückten definitiv abschließenden Lösungen aller philosophischen Probleme nicht erbringt. Und die analytische Rückbesinnung auf Kant und die Problematik des Transzendentalen ist solche Rückkehr nicht nur dort, wo sie sich im exegetischen Durchgang durch die Kantische Theorie realisiert, wie etwa bei Strawson und Bennett, sondern auch dort noch, wo durch Konzentration auf die argumentationstheoretische Seite der Frage spezifisch ‘transzendentaler’ Argumente der äußeren Form nach das methodologische Selbstverständnis der analytischen Gründungsphase gewahrt scheint. Nachdem diese Frage im angloamerikanischen Raum – unter weitgehender

<sup>175</sup> Vgl. hier Einleitung, Anm. 14.

<sup>176</sup> „These were (1) to publish short articles on limited and precisely defined philosophical questions about the elucidation of known facts, instead of long, very general and abstract metaphysical speculations about possible facts or about the world as a whole. (2) To foster exchange of views and debate in its pages and so be, to some extent, a substitute among like-minded philosophers in different places, for the oral discussions which have always been a valuable stimulus to the development of philosophical ideas.“ Margaret Macdonald, a. a. O. (Anm. 118) S. 1.

Vernachlässigung des von der Kantbewegung und dem Neukantianismus bereits Erreichten – schon mehr als fünfzehn Jahre lang diskutiert worden war, schreibt einer der Hauptbeteiligten an der Debatte, Moltke S. Gram: „By now one thing should be clear: The issue about the existence of transcendental arguments is in a state of historical and philosophical crisis. Kant gives us the former; his interpreters, the latter. Kant’s account of transcendental arguments precipitates the historical crisis. It employs a name of a distinctive kind of argument which we cannot distinguish from other kinds of arguments. Nothing about Kant’s definition of transcendental knowledge distinguishes it from any other kinds of knowledge. And the rules for constructing a transcendental argument only worsen the historical crisis. Kant’s rules admittedly do specify characteristics that some arguments have and others lack. But these are only accidental features of an argument which any deductive argument at large might have. This generates the crisis which faces the issue of transcendental arguments: *There is grave doubt whether we have a subject to be discussed at all.*“<sup>177</sup> Bei diesen Worten handelt es sich freilich nur um so etwas wie eine Zwischenbilanz, die Gram zieht, nicht aber um sein diesbezüglich letztes Wort. Der betreffende Aufsatz, aus dem dieses Zitat entnommen ist, trägt den Titel: *Do Transcendental Arguments have a Future?* Und der letzte der insgesamt vier Abschnitte, in die dieser Aufsatz gegliedert ist, trägt die Überschrift: „IV. *A New Beginning: Zurück zu Kant*“ (ebd. S. 51).

Diese Anknüpfung an das Motto der Kantbewegung führt zu der letzten und entscheidenden der drei konkreten Fragen, in die sich die philosophische Fortschrittsproblematik im vorliegenden Kontext aufgliedert: Hält die analytische Rückbesinnung auf Kant bzw. halten ihre Resultate den kantkritischen Argumenten stand, die dem Cohenschen Logizismus zugrunde liegen? – Sofern diese Rückbesinnung eine Wiederaufnahme des Kantischen Subjektrückgangs ist, kann man diese Frage nur *verneinen*. Damit ist natürlich nicht etwa gesagt, dass ‘Subjektivität’ und ‘Selbstbewusstsein’ keine legitimen Themen und Probleme philosophischer Theoriebildung wären. Behauptet ist vielmehr lediglich dies: dass im Subjektrückgang aus den hier dargelegten Gründen die Unerkennbarkeitsthese nicht vermieden werden *kann* (es sei denn auf die spekulativ-metaphysische, also schwerlich akzeptable Weise Fichtes und des frühen Schelling). Diese These ist ja nicht dann schon vermieden, wenn man sie nur verschweigt, also nicht selber positiv postuliert wie Kant, und auch nicht schon dann,

<sup>177</sup> Moltke S. Gram: *Do Transcendental Arguments have a Future?* A. a. O. (Anm. 101) S. 48; Hvg. G. E.

wenn man sie zwar bestreitet wie Strawson in den GdS, aber übersieht, dass das Beweisziel des Subjektrückgangs, die Begründung von Objektivität (im definierten Sinne der doppelten Subjektunabhängigkeit von Urteilsgeltung und Gegenstand), die Annahme einer Pluralität von Subjekten erzwingt und eben damit den Einwand zulässt, dass die Subjekte womöglich nur deshalb unterschiedliche Urteile über die Gegenstände ihrer Erfahrung fällen, dass ihnen diese also verschieden 'erscheinen', weil sie empirisch verschieden, sei es kognitiv verfasst oder an unterschiedlicher Raum-Zeit-Stelle positioniert sind. Erst dann, wenn dieser Einwand ausgeschlossen ist, hat man die Unerkennbarkeitsthese tatsächlich überwunden. Dass dies weder in Strawsons GdS noch in der Debatte um die Möglichkeit transzendentaler Argumente der Fall ist dürfte deutlich geworden sein. Dasselbe gilt für Strawsons Kantinterpretation aus dem Jahr 1987; auch hier ist der starke (Kantische) Sinn der Unerkennbarkeitsthese nur scheinbar vermieden und in einen Gedanken zurückgenommen, der lediglich die Möglichkeit von Erkenntnisfortschritt offen lassen soll. Das geht unmittelbar aus der völligen Unbefangenheit hervor, mit der Strawson dort auf die 'kognitive Ausstattung' des Menschen im psychologischen Vollsinn des Dualismus von Sinnlichkeit und Verstand rekurriert und deren jeweilige Spezifik auch noch aus dem raum-zeitlichen An-sich-Sein von Objekten und Menschen gewinnen will. In Anlehnung an eine Formulierung Hans Wagners<sup>178</sup> kann man deshalb sagen, dass der unauflösbare Zusammenhang von Subjektrückgang und Unerkennbarkeitsthese gleichsam den *blinden Fleck* in der analytischen Rückbesinnung auf Kant bildet.

Wer die *Erkennbarkeit* dessen behaupten will, was die Dinge 'an sich' sind, muss sich zur Preisgabe des ursprünglich Kantischen Theorieprogramms durchringen. Das gilt umso mehr, wenn man einräumt – und wer wollte dies ernsthaft bestreiten? –, dass dem Selbstverständnis und Erkenntnisanspruch der modernen Physik und Astronomie zufolge in dem Raum, den die umgangssprachlich 'Andromedanebel' genannte Spiralgalaxie (M 31) einnimmt, *dieselben* 'Naturgesetze' gelten wie in dem Raum, den die umgangssprachlich 'Milchstraße' genannte Spiralgalaxie einnimmt, und dies, *obwohl* die Entfernung zwischen beiden heute mit 670 kpc gewöhnlich als doppelt so groß angegeben wird, als etwa von Edwin Hubble noch 1923 errechnet. *Dieses* Problem, das die moderne wissenschaftliche Welterkenntnis aufwirft, wie nämlich ihre Historizität mit ihrem gleichwohl erhobenen Objektivitätsanspruch (doppelte Subjektunabhängigkeit

<sup>178</sup> Vgl. Hans Wagner: Ein blinder Fleck im Empirismus und ein Einfall Kants, in: Ders.: Kritische Philosophie, Würzburg 1980, S. 302-312.

von Urteilsgeltung und Gegenstand) zusammengedacht werden kann, kommt im Subjektrückgang noch nicht einmal in den Blick. Denn das oben (S. 199 ff.) dargelegte unauflösliche Dilemma, in das Strawson mit seinem Anspruch gerät, anders als die moderne Wissenschaft bzw. ein von dieser ausgehendes Theorieprogramm, zur Formulierung *zeitlos* gültiger Sätze imstande zu sein, wird durch den Subjektrückgang ja nicht überwunden, sondern verschärft sich vielmehr noch, weil der Subjektrückgang die Unerkennbarkeitsthese impliziert. Denn *kein* Theorieprogramm, das die Unerkennbarkeitsthese entweder erklärtermaßen enthält, wie das ursprünglich Kantische, oder aber logisch unvermeidlich impliziert, wie alle 'analytischen' Rekonstruktionen dieses Programms, sofern sie am Subjektrückgang festhalten, kann kohärenterweise, also widerspruchsfrei reklamieren, zur Formulierung *zeitlos* gültiger Sätze imstande zu sein. Denn ist das, was die Dinge, die materiellen Objekte in Raum und Zeit, 'an sich' sind, aufgrund des gewählten Theorieansatzes selber (bzw. seiner Implikationen) *prinzipiell* unerkennbar – unerkennbar also auch für die Wissenschaft, zumal deren Erkenntnissen ohnehin nur 'historische', also zeitabhängige Gültigkeit eingeräumt wird, wenn und solange man glaubt, im Subjektrückgang sei mehr, seien diesen gegenüber *zeitlos* gültige Erkenntnisse zu gewinnen – dann ist *kein* Urteil über diese ein 'gültiges' und a fortiori auch kein *zeitlos* gültiges Urteil. Und dabei ist natürlich dieses Urteil *seinerseits* eingeschlossen. Das wiederum spricht nicht gegen die Reflexion, die darauf hinweist, dass im Subjektrückgang die Unerkennbarkeitsthese unvermeidlich ist, sondern gegen diese These selber, genauer, gegen ein Theoriekonzept, das mit dem Subjektrückgang eine These impliziert, die ihre eigene Ungültigkeit postuliert.

Man kann nun zwar darauf insistieren, dass Transzendentalphilosophie als Theorie der Subjektivität *definiert* sei, weshalb transzendente Erkenntnisbegründung „als subjektivitätstheoretische Legitimation der Erkenntnis“ erfolge (vgl. o. S. 237). Aber solches Insistieren ist ja nicht mehr als das Festhalten an einer bestimmten Konvention. Diese Konvention nun mag „historische[n] Gründe[n]“ haben, die aber nicht eo ipso auch „gute[n] sachliche[n]“ sind oder sein müssen.<sup>179</sup> Es heißt *nicht*, einer selbstherrlichen Änderung dieser Konvention das Wort zu reden, wenn man darauf hinweist, dass ihre historischen Gründe auf einem sachlichen Irrtum beruhen, auf der Annahme nämlich, dass eine 'subjektivitätstheoretische Legitimation der Erkenntnis' – eine 'Legitimation' freilich, welche die Kantische Unerkennbarkeitsthese *nicht* impliziert – tatsächlich möglich sei.

<sup>179</sup> Vgl. Aschenberg, a. a. O. (Anm. 155), S. 14.

Die analytische Rückbesinnung auf Kant jedenfalls demonstriert das Gegenteil. Und bei allem Respekt vor der philosophischen Leistung und Größe Kants wird man doch bestreiten dürfen, dass eine 'Legitimation' der Erkenntnis, welche die Unerkennbarkeitsthese ausspricht oder auch nur impliziert, eine solche ist, die den Erkenntnisansprüchen, welche die moderne Wissenschaft aufwirft und die sie in ihrem Selbstverständnis geradezu definieren, gerecht zu werden oder sie gar zu erklären vermag. Cohen nimmt diese Erkenntnisansprüche ernst, ohne doch (naiverweise) einen Wandel wissenschaftlicher Erkenntnisse und Theorien auszuschließen, d. h. ihre Historizität zu leugnen. Im Wissen um die Unauflöslichkeit des Zusammenhangs von Subjektrückgang und Unerkennbarkeitsthese setzt er den Rekurs auf die Wissenschaft an die Stelle des Rekurses auf das Subjekt: die 'Erkenntnislogik' thematisiert nicht das „menschliche Denken“, sondern das „Denken der Wissenschaft“ (vgl. o. S. 155), also ersteres nur in Gestalt des letzteren, die eine bereits *objektivierte* (nicht mehr subjektive) Gestalt ist. Es ist ein Irrtum, zu meinen, diese 'Erkenntnislogik' sei ein Beispiel „für den Rückgang auf ein geltungstheoretisches Subjektprinzip“, wie etwa Aschenberg behauptet, freilich nicht ohne – zu Recht – gegen diese (irrig) Lesart sogleich hinzuzufügen, dass sehr fraglich sei, ob darin tatsächlich noch ein „spezifisch *subjektives* Prinzip“ zu finden ist (ebd. S. 36.), ein Irrtum, in dem selbst Kurt Walter Zeidler noch befangen ist, wenn er meint, Cohens 'Erkenntnislogik' suche eine Verständigung über das Erkenntnisproblem im Rückgang auf so etwas wie „Bewusstsein überhaupt“<sup>180</sup>, im Rückgang also auf eine wie auch immer verkleidete Variante des 'transzendentalen' Selbstbewusstseins, das 'in' den empirischen Subjekten den 'Ich-denke'-Gedanken hervorbringt und doch von ihnen unterschieden sein soll. Die Cohensche 'Erkenntnislogik' impliziert diese Annahme durchaus nicht, so wenig wie die Unerkennbarkeitsthese, sondern ist gerade Ausdruck und Resultat des Versuchs, *beides* zu vermeiden. Cohen macht die Wissenschaft keineswegs zu einem geheimnisvoll-überempirischen 'Subjekt', sondern will deren Erkenntnisse gerade als Produkte, als 'Erzeugnisse' der *empirischrealen Subjekte* verstehen, aber ohne deren Geltung von ihrer Genese, d. h. davon abhängig zu machen, dass sie die 'Erzeugnisse' dieser Subjekte sind. Die *Erkennbarkeit* dessen, was die Dinge 'an sich' sind, wird ausdrücklich postuliert und die Unerkennbarkeitsthese ist deshalb *nicht* impliziert, weil weder auf die spezifische kognitive Konstitution der realen Subjekte, deren Analyse der empirischen Psychologie und Physiologie überlassen bleibt, noch auf ein

<sup>180</sup> Vgl. Zeidler, a. a. O. (Anm. 19) S. 17 f..

solipsistisches Subjekt rekuriert wird, dessen Annahme entweder den Gedanken von Objektivität qua Urteilsgeltung für alle Subjekte destruiert, weil es eine Pluralität von Subjekten nicht denken könnte, oder, soll es dies können, empirische Differenzen zwischen ihnen angenommen werden müssen, womit die Unerkennbarkeitsthese impliziert ist, weil der entsprechende Einwand immer möglich bleibt. Wenn man die Cohensche Theorie deshalb, weil sie im Wissen um die Unauflöslichkeit von Subjektrückgang und Unerkennbarkeitsthese den Subjektrückgang verweigert, nicht mehr als 'transzendente' Erkenntnistheorie *bezeichnen* will, weil definitions-, also konventionsgemäß gerade der Subjektrückgang eine Theorie als eine spezifisch 'transzendente' auszeichne, dann ist dies nichts weiter als eine Frage sprachlicher Konventionen, die noch kein Argument gegen die Gründe der Verweigerung des Subjektrückgangs darstellt.

In der kurzen „Editorial Introduction“ zu dem 1979 erschienenen Band „Transcendental Arguments and Science“ exponieren die Herausgeber, Peter Bieri, Rolf-Peter Horstmann und Lorenz Krüger, um die darin zur Disposition stehende Thematik zu umreißen, die folgende Alternative: „*On the one hand*, we have the conviction, underlying much present-day work in the philosophy of science, that the best we can hope for in the justification of empirical knowledge is to reconstruct the conceptual means actually employed by science, and to develop suitable models for analyzing conceptual change involved in the progress of science. This view involves the assumption that we should stop taking foundational questions of epistemology seriously and discard once and for all the quest for uncontrovertible truth. The resulting program of justifying epistemic claims by subsequently describing patterns of inferentially connected concepts as they are at work in actual science is closely connected with the idea of naturalizing epistemology, with conceptual relativism and with a pragmatic interpretation of knowledge. *On the other hand*, recent epistemology tends to claim that no subsequent reconstruction of actually employed conceptual frameworks is sufficient for providing epistemic justification for our beliefs about the world. This second claim tries to resist the naturalistic and pragmatic approach to epistemology and insists on taking the epistemological sceptic seriously. Granting the widespread assumption that every attempt at establishing some sort of epistemological fundamentalism proves untenable under close scrutiny, this more traditional outlook tries to revive something like the Kantian notion of 'transcendental arguments' which are supposed to refute the sceptic by showing, as against conceptual relativism, that certain conceptual or linguistic frameworks have priority

over others, and that the application of certain concepts or linguistic structures is a necessary condition for all talk about 'knowledge' and 'experience'. Consequently, it is supposed that there is some point in forming a well defined general concept of science that remains invariant throughout history."<sup>181</sup>

Die Alternative, von der hier die Rede ist, betrifft also den Begriff, weil die Aufgabenstellung von Erkenntnistheorie insgesamt. Auf eine Kurzform gebracht lautet sie: *Entweder* Akzeptanz des 'Faktums Wissenschaft' mit der resultierenden Aufgabe, dessen Geltungsanspruch zwar nicht fundamentalistisch zu begründen, wohl aber durch Aufweis des darin tatsächlich wirksamen Begriffsnetzes und seines Wandels wenigstens zu erklären, *oder* Ansatz bei dem erkennenden Subjekt mit der resultierenden Aufgabe einer fundamentalistischen Skepsiswiderlegung, die zugleich invariante, zeitlos gültige Erkenntnisbedingungen aufweist. Vor exakt diese Alternative war volle einhundert Jahre zuvor auch schon Cohen gestellt (wie natürlich weitere hundert Jahre vorher und in abgemilderter Version auch Kant selber, sofern er die Historizität der Wissenschaft noch nicht einbezieht). Cohen entscheidet diese Alternative im Rahmen und Medium seiner Kantinterpretation bereits 1878 klar und unzweideutig zugunsten ihres ersten Gliedes und hält, trotz der – selbstredend – schon früh gegen seine wissenschaftstheoretische Transformation des Kantischen Programms vorgebrachten kantexegetisch motivierten, also philologischen Einwände, unbeirrt daran fest. Um es in scharfer Pointierung und mit dem berühmten Bild aus der vorletzten Ziffer (6.54) des Wittgensteinschen „Tractatus“ zu sagen: Cohen benutzt die Theorie Kants lediglich als eine 'Leiter', auf der er zur Problemstellung seiner 'Erkenntnislogik' hinaufsteigt und die er danach 'wegwirft'. Warum?

Man wird nicht ernsthaft behaupten wollen, dass ihm die besondere epistemische Qualität, die Skepsisresistenz des im empirisch-realen Subjekt der Gattung 'Mensch' instantiierten Faktums 'Selbstbewusstsein' etwa nicht bekannt gewesen sei, ja womöglich völlig verborgen geblieben wäre. Eine solche Behauptung wäre durch die Abschnitte über Descartes und Hume in der 'Einleitung' seiner 'Erfahrungstheorie' definitiv widerlegt. Und wenn sich die Alternative, die Cohen für sich schon 1878 zugunsten des Ausgangs vom 'Faktum Wissenschaft' entscheidet, einhundert Jahre später immer noch stellt, wenn sich diese Alternative – trotz oder gerade wegen – z. B. Kuhns Theorie wissenschaftlicher Revolutionen und Feyerabends „Anything goes“ immer noch stellt, dann wird man ebenso-

<sup>181</sup> A. a. O. (o. S. 175 Anm. 97) S. vii; Hvg. G. E..

wenig ernsthaft behaupten können, diese Entscheidung sei nichts als der Ausdruck einer wilhelminischen 'Kulturfrömmigkeit' und daher durch die historischen Ereignisse und politischen Realitäten des Zwanzigsten Jahrhunderts überholt und definitiv widerlegt. Es dürfte nun kein Zufall sein, dass Strawson in „Skeptizismus und Naturalismus“ – hinter sein eigenes Beweisziel in den GdS (Skepsiswiderlegung, Objektivitätsbeweis) zurückgehend – zwischen Hume, 'dem Skeptiker', und Hume, 'dem Naturalisten', unterscheidet und „gegenüber dem traditionellen Skeptizismus [...] die naturalistische Position“ bezieht,<sup>182</sup> wobei er eben diese Position so beschreibt: „Nach Hume, dem Naturalisten, lässt sich skeptischen Zweifeln nicht mit Argumenten beikommen. Man beachte sie am besten gar nicht, außer vielleicht insofern, als sie für ein harmloses Vergnügen gut sind, für ein wenig Ablenkung des Intellekts. Sie sollen nicht beachtet werden, weil sie müßig sind; machtlos gegen die Kraft der Natur, die Stärke unserer von Natur aus fest verwurzelten Glaubensdisposition.“ (ebd. S. 24) Den entscheidenden Gedanken, dass skeptischen Zweifeln eben nicht mit Argumenten beizukommen ist, arbeitet er auch mit Beziehung auf den späten Wittgenstein heraus und erklärt sodann: „Vielleicht ist das beste antiskeptische Argument für das Vorhandensein von Körpern das quasi-wissenschaftliche [...]: dass nämlich das Vorhandensein einer Welt von materiellen Gegenständen, mit in etwa den ihnen von unserer heutigen Wissenschaft zugeschriebenen Eigenschaften, die beste verfügbare Erklärung für das Phänomen der Erfahrung bietet, genau wie akzeptierte naturwissenschaftliche Theorien die besten verfügbaren Erklärungen für die physikalischen Phänomene bieten, mit denen sie sich befassen. Aber der implizite Vergleich mit der wissenschaftlichen Theorie stellt gerade die eigene Schwäche zur Schau. Wenn wir wissenschaftliche Theorien akzeptieren oder von ihnen überzeugt sind, dann eben deshalb, weil wir meinen, dass sie die besten verfügbaren Erklärungen für die Phänomene bieten, mit denen sie sich befassen. Aber keiner akzeptiert, dass es eine materielle Welt gibt, weil das die beste verfügbare Erklärung bietet ... niemand akzeptiert das aus diesem Grund.“ (A. a. O. S. 29 f.)

Cohens Entscheidung der obigen, den Begriff, weil die Aufgabenstellung der Erkenntnistheorie insgesamt betreffenden Alternative ist nicht nur eine Entscheidung für den Ausgang vom 'Faktum Wissenschaft', sondern eben damit zugleich auch eine Entscheidung *gegen* ihr zweites Glied. Das fundamentalistische Programm zielt darauf ab, die Skepsisresistenz des Cogitio zugunsten einer antisolipsistischen Skepsiswiderlegung, also

<sup>182</sup> Peter F. Strawson: Skeptizismus und Naturalismus, Frankfurt a. M. 1987, S. 33.

für einen Beweis der Realität der Außenwelt (a fortiori auch des Fremdpsychischen) zu nutzen („taking the epistemological sceptic seriously“) und so geschichtlich invariante, zeitlos gültige Erkenntnisbedingungen zu gewinnen. Der bei Kant in der allergrößten Offenheit und Unmissverständlichkeit am Tage liegende Zusammenhang von Subjektrückgang und Unerkennbarkeitsthese scheint dabei vollkommen vergessen. Ebenso scheint vollkommen vergessen zu sein, erstens, dass Kants eigene Widerlegung des „dogmatische[n]“ Idealismus „des Berkeley, der [...] die Dinge im Raum für bloße Einbildungen erklärt“ ganz ausdrücklich auf den Dualismus von Erscheinung und Ding-an-sich Bezug nimmt: „Der dogmatische Idealismus ist unvermeidlich, wenn man den Raum als Eigenschaft, die den Dingen an sich zukommen soll, ansieht“ (KrV, B 274), und zweitens, dass Kants eigene Widerlegung des „problematische[n]“ Idealismus „des Cartesius [...] der nichts hierüber behauptet“, sondern nur „dartun [muss], dass wir von äußeren Dingen auch Erfahrung und nicht bloß Einbildung haben“ (KrV, B 274 f.) mit den beiden Sätzen beginnt: „Ich bin mir meines Daseins als in der Zeit bestimmt bewusst. Alle Zeitbestimmung setzt etwa *Beharrliches* in der Wahrnehmung voraus.“ (KrV, B 275), also den psychologischen Dualismus von Sinnlichkeit und Verstand und damit gleichfalls den Dualismus von Erscheinung und Ding-an-sich impliziert. Und da ersichtlicherweise Kants Selbstverständnis zufolge erst diese Widerlegung und nicht schon die transzendente Deduktion (was sachlich allerdings nichts ändert) seine *eigene* antisolipsistische Argumentation präsentiert, ist nicht zu bestreiten, dass eben diese Argumentation bei Kant selber noch unter der Dominanz des Dualismus von Erscheinung und Ding-an-sich und damit unter dem Vorbehalt der Unerkennbarkeitsthese steht. Wie man glauben kann, von hier aus, im Anschluss also an den Kantischen Subjektrückgang, eine antisolipsistische Argumentation zu gewinnen, ohne sich damit auch die Unerkennbarkeitsthese einzuhandeln, bleibt das Geheimnis derer, die dies glauben. Und dass eine antisolipsistische Argumentation, welche die Unerkennbarkeitsthese impliziert, nicht leistet, was sie zu leisten vorgibt, bedarf keiner näheren Begründung.

Über diese Theoriesituation war sich Cohen sehr wohl im Klaren. Gerade deshalb greift er das Argument Kants auf, dass die Möglichkeit von reiner Mathematik und reiner Naturwissenschaft „durch ihre Wirklichkeit bewiesen“ ist (KrV, B 20), und führt das ‘Faktum Wissenschaft’ gegen fundamentalistische Zweifel an der Möglichkeit von ‘Erkenntnis überhaupt’ ins Feld. Mit Beziehung auf Kants Aufnahme der Humeschen Skepsis formuliert er beispielsweise knapp: „Wenn durch *irgendeinen* faktischen *Beweis* die ‘Erinnerung’ Humes *beschwichtigt* und *erledigt*

werden kann, so wäre dies dadurch möglich, dass die Gesetze und Ursachen der Bewegung, welche Newton feststellt, einen tieferen Grund haben, als dass sie in den Assoziationen der gewohnheitsmäßigen Erfahrung beruhen.<sup>183</sup> Was Strawson als das vielleicht „beste antiskeptische Argument“ bezeichnet, nämlich das „quasi-wissenschaftliche“, findet sich also der Sache nach bereits bei Cohen, der dabei natürlich sehr wohl darum weiß, dass ein solcher ‘Beweis’ nur eine ‘Beschwichtigung’, zugleich aber doch auch eine ‘Erledigung’ ist, der also um genau das weiß, was Strawson am Ende seiner diesbezüglichen Überlegung unterstreicht, dass nämlich der Umstand, dass Menschen an die Existenz subjektunabhängiger Gegenstände glauben, nicht seinerseits darauf beruht, dass physikalische Theorien die beste verfügbare Erklärung der physikalischen Phänomene bieten, auf sie sich beziehen.

Cohens Stellungnahme zur solipsistischen Skepsis ist durch sein Theorieprogramm bedingt, ein Programm, das ganz bewusst und wohlkalkuliert nicht mehr hinter die in der Wissenschaft ‘gegebene’ Erkenntnis zurückgeht. Das aber heißt zugleich: Cohen unternimmt noch nicht einmal mehr den *Versuch*, die Möglichkeit dessen zu erklären, was man im vorwissenschaftlichen, im lebensweltlichen und im umgangssprachlichen Sinne ‘Erkenntnis’ nennt. Programmgemäß fragt er *nicht mehr*, wie, kraft welcher subjektiven kognitiven Leistungen die gnoseologische Kluft zwischen erkennendem Subjekt und subjektunabhängigem Gegenstand ‘überhaupt’ überbrückt werden kann, wie es also möglich ist, dass z. B. der Satz ‘das Buch liegt auf dem Tisch’ ein Urteil darstellt, das, wenn es gilt, sich auf zwei subjektunabhängig existierende Gegenstände bezieht, welche die empirischen Gattungsbegriffe ‘Buch’ und ‘Tisch’ repräsentieren. Insofern dieser Satz der sprachliche Ausdruck einer komplexen kognitiven Leistung des empirisch-realen Erkenntnissubjekts der Gattung ‘Mensch’ ist, die auf eine bestimmte, sei es visuelle, sei es taktile Wahrnehmung dieses Subjekts und auf deren korrekte Einordnung in die Summe des von ihm Gewussten zurückgeht, ist die Erklärung der Möglichkeit dieser kognitiven Leistung (des ‘Wahrnehmens’ selber, seiner ‘Verarbeitung’ im Gehirn *und* des schließlichen ‘Aussprechens’ des Satzes) Aufgabe der empirischen Psychologie, der Neurophysiologie etc. Insofern dieser Satz aber *daneben noch* im Sinne des solipsistischen Skeptizismus zum Anlass genommen werden kann, die Frage zu stellen, ob die Ausdrücke ‘Buch’ und ‘Tisch’ sich tatsächlich auf subjektunabhängig existierende Gegenstände bezögen, ob es also tatsächlich eine subjektunabhängig existierende

<sup>183</sup> TE 3, S. 94 f.; Hvg. G. E.

Außenwelt gäbe und wie und ob ‘überhaupt’ man darum sicher wissen könne, ist diese Frage schlicht mit dem Hinweis auf das ‘Faktum Wissenschaft’ zu beantworten. In diesem empirischen Faktum ‘Wissenschaft’ liegen nicht (nur) irgendwelche (Pseudo-) ‘Erkenntnisse’ über Erträumtes oder bloß Phantasiertes vor, sondern solche Erkenntnisse, die *begründet* beanspruchen, Erkenntnisse einer subjektunabhängig existierenden Außenwelt zu sein, und deren Möglichkeit deshalb auch nur dann verstanden werden *kann*, wenn der solipsistische Skeptizismus Unrecht hat. Das Faktum ‘Wissenschaft’ liefert den ‘Beweis’, den der solipsistische Skeptizismus fordert (obschon natürlich, wie Strawson zu Recht betont, niemand „aus diesem Grund“ an das Vorhandensein von Körpern glaubt). Eben deshalb aber, weil nur das Faktum ‘Wissenschaft’ einen Beweis liefern kann, der, salopp gesprochen, anders nicht zu haben ist, unternimmt Cohen auch gar nicht mehr den Versuch, den solipsistischen Skeptizismus zu widerlegen; er nimmt in ihn *nicht mehr* ernst. Unter der Überschrift „*Empfindung und Vorstellung als Quellen des Raumes*“ heißt es in der ‘Erkenntnislogik’: „Der *Empirismus* hat sich auch an diese Schanze gewagt. Der Raum sollte nur *Empfindung*, und allenfalls das angebliche *Produkt von Empfindungen*, das Nachbild derselben in der Vorstellung sein. Aus der Sprache der Psychologie in die Sprache der Logik übersetzt bedeutet diese Ansicht, dass die Geometrie nicht als eine reine Erkenntnis erzeugende Methode anzusehen sei; und demnach, dass das reine Denken nicht das Sein gewährleiste [...] der Raum [...] wäre dann nur die Seifenblase, die die Empfindung ausbläst [...] Die Gewähr des Äußeren, als einer rein erzeugten Natur, wird so zerstört. Das ist überall der Gedankengang der *Skepsis*: Man traut dem Inneren nicht, dass es das Äußere verbürgen könne; aber man gräbt dabei zuerst dem Inneren die Quellen ab, die das Äußere lebendig machen können. Man macht das Denken zur *Vorstellung*, die doch nur ein unbeglaubigter Nachkömmling der Empfindung ist, und sieht nicht ein, dass man in der Empfindung das Äußere schon gesetzt hat, welches den schreienden Gegensatz zum Inneren bilden soll. Nur darin kommt jene dogmatische Vorwegnahme des fraglichen Objekts zu ihrer unbewussten Vergeltung, dass jene Empfindungs-Vorstellung, von der man ausgegangen, nun allerdings die Rechtmäßigkeit und Selbständigkeit des Äußeren nicht verbürgen kann. Damit kommt die *Skepsis* wieder zu ihrem Ausgang zurück, der auch ihr Ende ist und sein soll. Denn wie alle *Sophistik* sucht sie nicht die Wahrheit der Natur, sondern bei idealster Auffassung die Lücken in der, wenn man so sagen darf, wissenschaftlichen Wahrhaftigkeit. Das ist das größte, aber auch das äußerste Lob, auf das sie etwa noch Anspruch hätte.“ (LrE, S. 190)

Um dem notorischen Missverständnis vorzubeugen, Cohen würde behaupten, die materiellen Gegenstände oder das Sein qua materielles Sein sei ein 'Erzeugnis' des menschlichen Denkens (vgl. o. S. 141 f.), ist zunächst daran zu erinnern, dass die Rede vom „Äußeren, als einer rein erzeugten Natur“ selbstverständlich nicht im Sinne dieses Missverständnisses missinterpretiert werden darf: 'Rein erzeugt' ist die Natur nur qua wissenschaftlich erkannte, qua *Erkenntnis* der Natur, in welcher Erkenntnis Denken und Sein zusammenfallen und die gnoseologische 'Kluft' zwischen erkennendem Subjekt und subjektunabhängig existierendem Gegenstand immer schon überbrückt *ist*. Sodann liegt nun allerdings auf der Hand, dass die vorstehende Passage kein antisolipsistisches 'Argument' präsentiert, das etwa streng deduktiv und 'analytisch' verfahren würde und dadurch dann auch 'den' beharrlich insistierenden 'Skeptiker' *selber* überzeugen könnte. Und damit kommen zuletzt auch die viel gerühmten „analytischen Rationalitätsanforderungen“<sup>184</sup> in den Blick, welche die *letzte* noch verbleibende Möglichkeit bieten, die analytische Rückbesinnung auf Kant als einen philosophischen Fortschritt auszugeben, der über die Kantbewegung und den Neukantianismus insgesamt hinausführt, weil sie das letzte überhaupt noch zur Verfügung stehende Kriterium darstellen, unter Berufung auf das dieses Ausgeben erfolgen könnte.

Es hat sich gezeigt, dass das „Zurück zu Kant!“ der Kantbewegung dem Hegelschen System gegenüber einen philosophischen Fortschritt darstellt, weil dieses System es nicht erlaubt, der Eigenständigkeit der positiven Wissenschaften, die sich lange vorher schon von der Philosophie emanzipiert hatten, gerecht zu werden, weil dieses System also mit der empirisch-faktischen Realität kollidiert, damit nämlich – niemand wird das im Ernst bestreiten wollen –, dass das menschliche Denken in und mit diesen Wissenschaften zu Erkenntnissen gelangt, die man mit guten Gründen als Erkenntnisse dessen betrachten kann, was die Dinge 'an sich' sind. Die Gründe für diese Kollision werden im folgenden Kapitel näher dargelegt. Wie erwähnt ist überdies klar, dass die Kantbewegung jedenfalls dann *eo ipso* einen philosophischen Fortschritt darstellt, wenn man die analytische Rückbesinnung auf Kant als Fortschritt betrachten will, der inhaltlich über das analytische Gründungsprogramm hinausführt. Man wird schwerlich behaupten wollen, dass die analytische Rückbesinnung auf Kant inhaltlich gesehen einen Fortschritt über das analytische Gründungsprogramm hinaus darstellt, der Kantbewegung aber absprechen, dass sie

<sup>184</sup> Reinhold Aschenberg: Einiges über Selbstbewusstsein als Prinzip der Transzendentalphilosophie, a. a. O. (Anm. 156) S. 51.

ein Fortschritt über das Hegelsche System hinaus ist. Nun hat sich ferner gezeigt, dass die analytische Rückbesinnung auf Kant das analytische Gründungsprogramm, wohlgerichtet inhaltlich, nicht methodologisch gesehen, *selber* zur Disposition stellt, weil sie den Anti-Kantianismus, der diesem Programm zugrunde liegt, in ihm inhaltlich zum Ausdruck kommt und seine wichtigsten Protagonisten ihrem Selbstzeugnis nach auch systematisch motiviert, jedenfalls partiell zurücknimmt, de facto also eine inhaltliche *Revision* dieses Programm darstellt. Die Auffassung, dass dieses Programm seinerseits einen Fortschritt darstellt, der über die Kantbewegung und den Neukantianismus insgesamt hinausführt, und davon waren seine Protagonisten zweifellos überzeugt, lässt sich deshalb nicht mehr inhaltlich, sondern nur noch methodologisch begründen, nämlich mit dem Hinweis auf eben jene 'analytischen Rationalitätsanforderungen', die mit diesem Programm verbunden sind und aus der Orientierung an der modernen, von Frege, Russell und Whitehead begründeten mathematischen Logik resultieren.

Nun ist hier allerdings folgendes zu bedenken. Eben jener Orientierung an der mathematischen Logik entspringen die Bemühungen um ein empiristisches Sinnkriterium, das sicherstellt, dass philosophische Fragen überhaupt entscheidbar, die Antworten auf sie also wahr oder falsch sind, weil, wie man meint, dies nur dann sichergestellt ist, wenn die Ausdrücke in den Sätzen, in denen diese Fragen formuliert werden, überhaupt auf etwas 'referieren'. Es dürfte aber kein Zufall sein, dass die Bemühungen, ein solches Sinnkriterium zu formulieren, genau in der Dekade versanden und, weil als erfolglos erkannt, endgültig eingestellt werden, in der die analytische Rückbesinnung auf Kant einsetzt. In Strawsons Behauptung, bei Kant sei ein „Sinnprinzip“ zu finden (vgl. o. S. 213), hallen jene Bemühungen noch erkennbar nach. Wie sich gezeigt hat, mündet nun allerdings die analytische Rückbesinnung auf Kant, die ganz im Zeichen der aus dem analytischen Gründungsprogramm in diese Rückbesinnung gleichsam hinübergeretteten 'analytischen Rationalitätsanforderungen' steht, nach einer mehr als fünfzehn Jahre lang geführten Debatte um die Möglichkeit 'transzendentaler' Argumente, welche diesen 'analytischen Rationalitätsanforderungen' genügen, in die Wiederanknüpfung an das Motto der Kantbewegung und in die Reformulierung einer Alternative ein, diejenige zwischen Akzeptanz des 'Faktums Wissenschaft' und dem fundamentalistischen Programm einer jenen 'Rationalitätsanforderungen' genügenden antisolipsistischen Skepsiswiderlegung nämlich, welche die Kantische Philosophie in der Tat ja auch aufwirft, und die bereits Cohen zugunsten ihres ersten Gliedes entscheidet. Eben diese 'analytischen Rationalitäts-

anforderungen', denen die antisolipsistische Skepsiswiderlegung genügen, die also 'den' fundamentalistisch insistierenden 'Skeptiker' selber überzeugen soll, *verhindern* dabei aber gerade *nicht*, dass man das vollkommen übersieht (oder ignoriert), was oben (S. 237) der *blinde Fleck* in der analytischen Rückbesinnung auf Kant genannt wurde, den unauflöselichen Zusammenhang von Subjektrückgang und Unerkennbarkeitsthese, um den Cohen, wie natürlich auch Kant selber, sehr wohl weiß. Was nützen solche 'analytischen Rationalitätsanforderungen', wenn, womöglich sogar gerade durch sie, derart elementare Theoriezusammenhänge vollkommen aus dem Blick geraten?

„[T]aking the epistemological sceptic seriously“ heißt, unter Bedingungen und im Zeichen jener 'analytischen Rationalitätsanforderungen' notwendiger- und ganz unvermeidlicherweise, sich auf den Standpunkt des solipsistischen Skeptizismus selber zu begeben und von dort her gegen ihn zu argumentieren. Das aber *ist* selber bereits der Rückgang auf das solipsistische Subjekt, der, wie Kant selbst sehr wohl wusste, die Unerkennbarkeitsthese impliziert. Dass man *diesen* Subjektrückgang, weil er nunmehr, nach dem analytischen Gründungsprogramm, nach der Wende zur Sprache und nach den (freilich erfolglosen) Bemühungen um ein 'Sinnkriterium', den damit einhergehenden und darauf beruhenden 'analytischen Rationalitätsanforderungen' genügen könne, genügen solle, als einen philosophischen Fortschritt über den Neukantianismus hinaus ausgeben, zugleich aber derart elementare Theoriekonstellationen wie den Zusammenhang von Subjektrückgang und Unerkennbarkeitsthese übersehen kann – dies ist keine Demonstration 'analytischer' Rationalität, sondern 'analytischer' Irrationalität, alles andere also als philosophischer Fortschritt.

Folgt man Strawsons Humeinterpretation, dann wusste schon Hume, 'der Naturalist', dass Hume, 'der Skeptiker', nicht wirklich Ernst genommen werden sollte, weil dem solipsistischen Skeptizismus „mit Argumenten“ nun einmal nicht 'beizukommen' ist (vgl. o. S. 256). Trifft diese Humesche Einsicht zu, dann fällt selbst Kant noch hinter sie zurück. Nicht aber Cohen, der nach einer kritischen Rezeption der Kantischen Theorie gar keinen ernsthaften Versuch mehr unternimmt, den solipsistischen Skeptizismus von seinem eigenen Boden und Standpunkt aus argumentativ zu widerlegen, weil er eben um die Unauflöslichkeit des Zusammenhangs von Subjektrückgang und Unerkennbarkeitsthese weiß. Genau dieses Wissen ist das entscheidende Motiv der Abkehr vom ursprünglich Kantischen Theorieprogramm. Das 'Faktum Wissenschaft' demonstriert, wie es in der oben (S. 257) zitierten Passage heißt, dass das „Innere“ das „Äußere“ zu „verbürgen“, dass das „reine Denken [...] das Sein“ zu ge-

währleisten vermag. Es bedarf dazu keiner weiteren 'Widerlegung', keines weiteren, 'analytischen Rationalitätsanforderungen' genügenden Arguments, weil ein solches Argument aus den dargelegten Gründen gar nicht geführt werden kann.

„Das Denken“ – so heißt es bereits in der 'Einleitung' der 'Erkenntnislogik' – „kann das Sein entdecken, das Denken soll das Sein entdecken.“ (LrE, S. 31) Und weil und sofern dem so ist, erläutert Cohen das 'reine' Denken, von dem er ausdrücklich erklärt: „Das reine Denken ist nicht Vorstellung, wird nicht als Bewusstseinsvorgang gedacht.“ (ebd. S. 59), im Zusammenhang seiner bei oberflächlicher Betrachtung so anstößig erscheinende These der *Identität* von Denken und Sein (in der Erkenntnis!) mit den Worten: „Das Sein ist Sein des Denkens. Daher ist das Denken, als Denken des Seins, Denken der Erkenntnis.“ (LrE, 15) In seiner Kantinterpretation von 1987 hatte Strawson das 'machtvolle Echo', mit dem seiner Auffassung nach die Kantische kopernikanische Wende in der modernen analytischen Gegenwartsphilosophie wiederholt, auf eine kurze Formel gebracht, mit der er zusammenfasst, was die Positionen von Thomas Nagel über Wittgenstein und Davidson sowie Quine, Putnam und das Gros der amerikanischen Pragmatisten bis schließlich hin zu Dummett über alle sonstigen Differenzen hinweg miteinander verbinde. Ihnen allen sei die Auffassung gemeinsam, dass 'unsere besten Arbeitsbegriffe' die Grenzen des Realen festlegten, so dass gelte: „*To be is to be understood, or understandable, by us.*“ (vgl. o. S. 187) Eben dies ist allerdings bereits die Position Cohens. Denn dass „das Sein“ das „Sein des Denkens“ ist, heißt ja nicht nur, erstens, dass 'Denken' ist, existiert, und zwar selbstverständlich nicht etwa subjektunabhängig, sondern vielmehr nur subjektabhängig, als Denken empirisch-realer Subjekte, sondern heißt eben auch zweitens dies, dass 'das Sein', das und sofern es subjektunabhängig existiert, vom Denken 'gedacht', nämlich entdeckt und erkannt wird (Strawson: verstanden oder verstehbar von uns). Diesen Aspekt akzentuiert der zweite Satz des obigen Zitats: Wenn und sofern sich das Denken auf das subjektunabhängige 'Sein' bezieht, ist es das Denken der Erkenntnis (ein wahres oder falsches Urteil). Während jedoch Strawson eine abgemilderte Version der Unerkennbarkeitsthese heranzieht, die letztlich nur sicherstellen soll, dass Erkenntnisfortschritt möglich bleibt, weil und sofern die prinzipielle Erkennbarkeit des Seins (nämlich mittels 'unserer besten Arbeitsbegriffe') und sogar dessen weitgehendes Erkenntnis behauptet wird, aber den mit seinem unbefangenen Rekurs auf 'unsere kognitive Konstitution' einhergehenden 'blinden Fleck' überhaupt nicht bemerkt, unternimmt Cohen, der das Denken eben nicht als spezifisch 'menschlichen' Bewusstseinsvor-

gang, sondern als wissenschaftliches, eben als 'Denken der Wissenschaft' bestimmt, den Versuch, eine Theorie des Denkens zu entwickeln, die den Gedanken des faktischen Gegebenseins von Erkenntnis, von objektiv gültiger Erkenntnis (im Sinne der doppelten Subjektunabhängigkeit von Urteilstgeltung und Gegenstand) in der Wissenschaft mit dem Wissen um ihre Historizität, also mit dem systematischen Motiv des Erkenntnisfortschritts zu verbinden erlaubt. Diesen Versuch sollte man nicht ungeprüft verwerfen, nur weil er für sich selber reklamiert, logischer, nämlich *erkenntnislogischer* Idealismus zu sein, und den von dem analytischen Gründungsprogramm verlangten 'analytischen Rationalitätsanforderungen' bei oberflächlicher Betrachtung scheinbar nicht genügt. Wenn es ein Fortschritt über das analytische Gründungsprogramm hinaus sein soll, dass der wohl prominenteste Repräsentant des heutigen amerikanischen Pragmatismus, nämlich Richard Rorty, die „grundsätzliche und bewusste Verschwommenheit“ von Dewey und Whitman preist und dies mit den Worten begründet: „Denn grundsätzliche Verschwommenheit ist das amerikanische Verfahren, über die Metaphysik hinauszugehen“<sup>185</sup>, dann ist dieses Gründungsprogramm gerade mit seinen 'Rationalitätsanforderungen' offenbar selber kein Fortschritt gewesen.

<sup>185</sup> Richard Rorty: *Hoffnung statt Erkenntnis, Eine Einführung in die pragmatische Philosophie*, Wien: Passagen 1994, S. 17.