

Ian Hamilton Grant

Ein Blick auf den post-kopernikanischen Dogmatismus: Die Antinomien des transzendentalen Naturalismus¹

... es / Lehren die Berge / Heil'ge Gesetze

Hölderlin²

»Denn nicht weil es ein Denken gibt, gibt es ein Sein, sondern weil ein Sein ist, gibt es ein Denken.«

Schelling³

»Der Grundirrtum allen Dogmatismus [ist, dass er] den letzten Grund alles dessen, was im Ich und für das Ich ist, außer dem Ich aufsucht.«

Fichte⁴

Was ist der Dogmatismus, gegen den die transzendente Philosophie ihre kopernikanische Wende begonnen hat? Seit Kants Erfindung des Dings an sich können wir den Dogmatismus in Form eines Zugangsproblems⁵ denken und daher schlussfolgern, dass jede Philosophie dogmatisch ist, die aufgrund einer ungenügenden Aufmerksamkeit gegenüber ihren

¹ Eine frühe Version dieses Beitrags wurde 2008 auf dem Internationalen Symposium zur Phänomenologie in Perugia vorgetragen. Ich danke den Teilnehmern für ihre vielen und lautstarken Einwände.

² Friedrich Hölderlin, »Unter den Alpen gesungen«, in *Werke und Briefe*, Bd. 1, Frankfurt a. M. 1969, S. 81.

³ F. W. J. Schelling, *Sämtliche Werke*, hrsg. von K. F. A. Schelling, Stuttgart u. Augsburg 1856-1861 (im Folgenden: SW), SW XIII, S. 161, Anm. 1.

⁴ Johann Gottlieb Fichte, *Fichtes Werke*, hrsg. von I. H. Fichte, Berlin 1971, (im Folgenden: W), W IV, S. 174.

⁵ Zu einer ausgezeichneten jüngeren Untersuchung des Zugangsproblems siehe das erste Kapitel von Quentin Meillassoux, *Nach der Endlichkeit*, übers. von Roland Frommel, Zürich-Berlin 2008.

eigenen Bedingungen leugnet, dass es ein Zugangsproblem gibt. Doch den Dogmatismus als Zugangs-Positivismus zu charakterisieren trägt wenig dazu bei, ihn positiv zu definieren, und führt nur zu einer formalen Regression, da es einen spekulativen oder rationalen Ausweg jenseits der Reflexion verhindert, wie das obige Fichte-Zitat ganz klar zeigt. Trotzdem wurde die Fichtesche Ausweg-Verhinderung in letzter Zeit als ein positives Kriterium für »philosophische effektive« transzendente Argumente angesehen:

»Das transzendente Argument darf auf nicht stichhaltige Weise keine objektiven und/oder unbeschränkten Schlussfolgerungen aus rein subjektiven und/oder bloß parochialen Voraussetzungen ziehen.«⁶

Fichte zufolge ist dieses Kriterium ausdrücklich dazu bestimmt, jeden Anspruch auf einen »transzendentalen Naturalismus« zu bekämpfen, der laut Bell einem Oxymoron nahe kommt.⁷ Aus dem oben genannten Kriterium folgt, dass das einzige gültige transzendente Argument eines ist, das den parochialen Subjektivismus seiner Voraussetzungen darlegt und vertritt. Es fällt auf, dass die doppelte Geltendmachung der Subjektivität und des Parochialismus gegen den Rest des Seins oder der Natur behauptet wird. Wir müssen indessen fragen, ob die subjektive Parochialismus-These von Bell-Fichte den Transzendentalismus tatsächlich erschöpfend definiert, sodass die Ablehnung des einen bedeutet, die Lebensfähigkeit des anderen zu untergraben und somit zu behaupten, dass es keine andere Grundlage für die transzendente Philosophie geben kann. Wenn dies so ist, dann

⁶ David Bell, »Transcendental Arguments and Non-Naturalistic Anti-Realism«, in Robert Stern (Hg.), *Transcendental Arguments. Problems and Prospects*, Oxford 1999, S. 192.

⁷ Ebd., S. 194.

ist der Parochialismus des Transzendentalismus gleichermaßen die Grundlage für seine Ablehnung wie für seinen angeblichen Wert. Wenn nicht, können wir nicht schlussfolgern, dass transzendentaler Naturalismus ein Oxymoron ist.⁸ Man betrachte zum Beispiel Schellings obige Aussage: sie ist ein transzendentes Argument, insofern sie festlegt, was die Möglichkeiten zu denken bedingt, ohne diese Bedingungen auf irgendeinen gegebenen oder besonderen Gegenstandsbereich zu reduzieren. So hat Kant in Bezug auf Schellings *System des transzendentalen Idealismus* notiert: »der Transzendente Idealismus ist Realismus in absoluter Bedeutung.«⁹ Diesem absoluten Realismus entsprechend, beruht Schellings These auf seinem ontologischen Naturalismus¹⁰: das Sein ist die notwendige Bedingung des Denken und nicht *vice versa*.

⁸ Die Vorausschau auf eine naturalistisch begründete transzendente Philosophie ist genau das, was Kant durch den »Äther-Beweis« in seinem *Opus postumus* suchte (vgl. Vittorio Matheu, »Der Apriori-Beweis der Existenz des Äthers«, in *Kants Opus postumus*, Frankfurt a. M. 1989, S. 111-127). [Das vollständige Opus postumus findet sich in den Bänden XXI und XXII von *Kant's gesammelten Schriften*, hrsg. von der Königlich Preußischen Akademie der Wissenschaften, Berlin 1900 ff., im Folgenden: Ak.] »Transzendentalphilosophie ist«, laut Kant, ein »System der *Ideen* die an sich problematisch (nicht assertorisch) sind [...], aber doch als mögliche das vernünftige Subjekt affizierende Kräfte gedacht werden müssen« (Kant, Ak. XXI, S. 86) und eine »*dynamica generalis*« (Ak. XXI, S. 18) brauchen, um *beides*, das System der Objekte *und* das System der Ideen, zu begründen.

⁹ Kant, Ak. XXI, S. 99. Kants Notiz bezieht sich allerdings auf Spinoza (A.d.Ü.).

¹⁰ »Etwas, wofür die Bedingungen in der Natur überhaupt nicht gegeben werden können, muss schlechthin unmöglich sein.« (Schelling, SW III, S. 571) Obwohl gesagt werden könnte, dass die »positive Philosophie« der *Philosophie der Offenbarung* inkompatibel mit der »negativen philosophischen« These des *Systems des transzendentalen Idealismus* ist, würde dies bedeuten, das Ausmaß zu verschleiern, in dem Schellings Naturalismus genau die Art von »absolutem Realismus« ist, mit dem Kant den »transzendentalen Idealismus« gleichsetzt.

Es ist festzuhalten, dass keine dieser Aussagen inhärent inkonsistent ist, beide sind transzendental, und dem entsprechend gilt, dass transzendente Positionen selber offen für Gegenpositionen sind. Angesichts dessen sollten wir im Folgenden davon ausgehen, dass die Transzendentalphilosophie selbst ein Dogmatismus¹¹ ist, und zwar aufgrund der Anwendbarkeit von drei Kriterien, die von Transzendentalphilosophen zur Identifizierung des Dogmatismus genauer spezifiziert werden. Diese Kriterien sind:

K 1 *Logisch*: die Anfälligkeit von dogmatischen Systemen für in sich konsistente, aber antinomische Gegensysteme.¹²

K 2 *Metaphysisch*: der Versuch, einen Grund oder eine Ursache für Lebewesen außerhalb des Ichs zu liefern, oder

¹¹ Fichte sagt in der »Recension des *Anesidemus*« in der Tat: »Aber wie ist denn nun das kritische System von demjenigen, welches oben als das Humesche aufgestellt wurde, verschieden? Bloß darin, dass dieses die Möglichkeit, noch etwa einmal über jene Begrenzung des menschlichen Geistes hinausgehen zu können, übrig lässt; das kritische aber die absolute Unmöglichkeit eines solchen Fortschreitens dartut und zeigt, dass der Gedanke von einem Dinge, das *an sich*, und unabhängig von irgend einem Vorstellungs-Vermögen, Existenz und gewisse Beschaffenheiten haben soll, eine Grille, ein Traum, ein Nicht-Gedanke ist: und sofern ist jenes System skeptisch, das kritische aber dogmatisch, und zwar *negativo* dogmatisch.« (Fichte, W I, S. 16)

¹² »Die Kritik der Vernunft führt also zuletzt notwendig zur Wissenschaft; der dogmatische Gebrauch derselben ohne Kritik dagegen auf grundlose Behauptungen, denen man ebenso scheinbare entgegensetzen kann.« (Kant, *Kritik der reinen Vernunft*, in *Werkausgabe*, hrsg. von W. Weischedel, Frankfurt a. M. 1974, Bd. III u. IV, im Folgenden: KRV, B 22-23, S. 61) »Es gehört auch nur wenig Selbstverleugnung dazu, alle diese Ansprüche aufzugeben, da die nicht abzuleugnende und im dogmatischen Verfahren auch unvermeidliche Widersprüche der Vernunft mit sich selbst jede bisherige Metaphysik schon längst um ihr Ansehen gebracht haben.« (KRV, A 10/B 23-24, S. 61-62) Im »Streit zwischen dem Idealisten und Dogmatiker [...] widerlegt jedes [System], wenn ihm nur das seinige zugestanden wird, das des anderen.« (Fichte, W I, S. 429-432)

dem Prinzip von hinreichenden Grund gerecht zu werden,¹³; und

K 3 *Ontologisch*: die These, dass Lebewesen Dinge oder Gegenstände sind.¹⁴

Da (3) selbst als (2) genügend konstruiert werden kann, kann es diesem untergeordnet werden. Wir haben es aus drei Gründen einzeln aufgeführt. Erstens, um die entscheidende Rolle hervorzuheben, die, wie schon gesagt, die »Dinge« nicht nur bei

¹³ Während Metaphysik »als Wissenschaft... es bloß mit sich selbst, mit Aufgaben, die ganz aus ihrem Schoße entspringen, und ihr nicht durch die Natur der Dinge, die von ihr unterschieden sind, sondern durch ihre eigene vorgelegt sind, zu tun hat« (KRV, B 23, S. 61), bedarf der Dogmatismus »einer Einsicht in die Beschaffenheit der Natur des Gegenstandes, um das Gegenteil von demjenigen behaupten zu können, was der Satz von diesem Gegenstande vorgibt« (KRV, A 388, S. 388). Siehe auch das oben zitierte Motto von Fichte (W IV, S. 174). Wayne M. Martin bestätigt diese Diagnose in seinem Buch *Idealism and Objectivity. Understanding Fichte's Jena Project*, Stanford 1997, S. 37: »Dogmatiker können nicht einfach als jene identifiziert werden, die behaupten, dass es Dinge an sich gibt; sie sind eher jene, die behaupten, dass Dinge in sich selbst den Grund der Erfahrung bilden.«

¹⁴ »Wenn die Unwissenheit nun zufällig ist, so muss sie mich antreiben, im ersteren Falle den Sachen (Gegenständen) *dogmatisch*, im zweitem den Grenzen meiner möglichen Erkenntnis *kritisch* nachzuforschen.« (KRV, A 758/B 780, S. 644) Dennoch beharrt Kant darauf, dass die kritische Philosophie »das Objekt in *zweierlei Bedeutungen* nehmen lehrt, nämlich als Erscheinung, oder als Ding an sich selbst.« (KRV, B XXVII, S. 31) Der Dogmatismus »bedarf einer Einsicht in die Beschaffenheit der Natur des Gegenstandes«, um »die Beschaffenheit, von der die Rede ist, besser zu kennen, als der Gegenteil.« (KRV, A 388, S. 388) Während der Kritizismus das Ding an sich nicht genauer zu bestimmen braucht, als es *ist*. »Diejenige Philosophie ist *dogmatisch*, die dem Ich an sich etwas gleich- und entgegengesetzt; und dies geschieht in dem höher sein-sollenden Begriffes des *Dinges* (Ens), der zugleich völlig willkürlich als der schlechthin höchste aufgestellt wird. Im kritischen System ist das Ding das im Ich gesetzte; im dogmatischen dasjenige, worin das Ich selbst gesetzt ist.« (Fichte, W I, S. 119-120) Interessanterweise folgert Kant des weiteren, dass ich, obwohl ich ohne Widerspruch das Ding an sich denken und deshalb seinen Begriff als einen möglichen darlegen kann, der Grund für seine »reale Möglichkeit« eventuell nicht in theoretischen, sondern eher in praktischen Erkenntnisquellen zu suchen ist. (KrdV, B XXVI Anm.)

der Bestimmung der Natur des Dogmatismus spielen, sondern auch bei der Entwicklung der *Ontologie* der Transzendentalphilosophie, für die der Begriff »Ding an sich« nur die einfachste Bestimmung von Seienden darstellt. Aber die Transzendentalphilosophie ist selbst dogmatisch, wenn sie schlussfolgert, dass sie *deshalb überhaupt existieren* und dass dies die Art und Weise ist, in der das Sein ist, so wie sie zum Beispiel behauptet, dass »Verhältnisbegriffe doch schlechthin gegebene Dinge voraussetzen, und ohne diese nicht möglich sind«¹⁵. Das heißt die Bedingung der Möglichkeit von Gegenständen der Anschauung – und selbst ihrer Unterscheidung – ist einfach »Dinge sind schlechthin gegeben«. An diesem Punkt kann die Transzendentalphilosophie, deren »höchster Begriff... die Einteilung in das Mögliche und Unmögliches ist«, eine dogmatische ontologische Orientierung nur auf Kosten der Antithese vermeiden:

»So ist der Gegenstand eines Begriffs, dem gar keine anzugebende Anschauung korrespondiert, = Nichts, d. i. ein Begriff ohne Gegenstand, wie die Noumena, die nicht unter die Möglichkeiten gezählt werden können, obgleich auch darum nicht für unmöglich ausgegeben werden müssen (ens rationis).«¹⁶

Die »schlechthin gegebenen Dinge«, von denen die Gegenstände der Anschauung abhängig sind, sind weder möglich noch unmöglich und daher nicht für eine transzendente Untersuchung zulässig, die ihre Existenz nicht leugnen kann. Das eigentliche Wesen der Dialektik oder die unvermeidlichen Fehler, die in der eigenen Natur der Vernunft enthalten sind, können wir sagen. Doch während Kants naturalistische

¹⁵ Kant, KRV, A 284/B 340, S. 302.

¹⁶ Kant, KRV, A 290/B 347; S. 306.

Untersuchungen weiter voranschreiten (zum Beispiel die Analyse der grundlegenden Kräfte in *Metaphysische Anfangsgründe der Naturwissenschaft*, worin Kants Zweifel in Bezug auf die Chemie als Wissenschaft und ihre mögliche Anwendbarkeit auf die gerade auftauchende Neurowissenschaft abgeschwächt werden; oder, expliziter, die »Äther-Beweise« in der *Übergang von der Metaphysik zur Physik*)¹⁷, **wird diese mögliche-unmögliche Bestimmung, dass es Dinge gibt, immer offener in Frage gestellt: vielleicht sind die Dinge nicht »schlechthin gegeben«, aber die Kräfte behalten ontologisch und in der Erklärung die Priorität gegenüber den Dingen. Zur Frage steht hier die Empfänglichkeit des parochialen (im Sinne von Bell) Transzendentalismus für eine natürlich bewirkte Veränderung. Durch Kriterium (1) zeigt die enthüllte Fragwürdigkeit einer auf den Dingen basierenden Ontologie dann die Neigung der Transzendentalphilosophie zum Dogmatismus.**

Der zweite Grund für die ursprüngliche Trennung der Bedingung (3) von der Bedingung (2) besteht darin, ein jüngeres Argument zu berücksichtigen, das von Wayne Martin vorgebracht wurde und sich auf Fichtes Identifizierung der Dogmatiker »nicht einfach als jene, die behaupten, dass Dinge an sich existieren; sondern eher als jene, die behaupten, dass Dinge an sich *den Grund der Erfahrung*

¹⁷ Siehe Kant, »Aus Sömmering, *Über das Organ der Seele*«, in *Werkausgabe*, hrsg. von W. Weischedel, Frankfurt a. M. 1974, Bd. XI, S. 253-259; und Alexander Rueger, »Brain water, the ether, and the art of constructing systems«, in *Kant-Studien*, Nr. 86, 1995; *Übergang von der Metaphysik zur Physik* war der Arbeitstitel dessen, was heute als Kants *Oïus postumus* bezeichnet wird. Vgl. Schelling, SW VI, S. 8.

bilden«, oder anders gesagt, dass »das Ich ein Ding ist.«¹⁸ Solche – eigentlich, im Sinne von Bell, parochialen – Argumente heben die implizite Behauptung hervor, dass ein Argument dann und nur dann transzendental ist, wenn es dogmatische Behauptungen vermeidet und *dadurch* die Anfälligkeit für Gegen-Behauptungen (»Dinge an sich existieren/ existieren nicht«). Solche Transzendentalismen tendieren deshalb dahin, eine Metaphysik ohne Ontologie vorzuschlagen.

Der dritte und letzte Grund für die ursprüngliche Aufteilung besteht daher darin, die Frage aufzuwerfen, ob dies möglich ist. Dogmatismen wenden dagegen ein, dass *jede konsistente Metaphysik eine Ontologie ist und dass jede konsistente Ontologie eine Metaphysik ist*.

Man nehme ein metaphysisches Problem wie die Kausalität. Wenn Kant in der *Kritik der Urteilskraft* die Selbstorganisation untersucht, behauptet er eben gerade, dass ihre Allgegenwärtigkeit in der Erfahrung keine Garantie für die Behauptung oder Leugnung ihrer Existenz in der Natur sein kann. Dennoch findet dieser »problematische« Verweis auf die natürliche Kausalität, »dass es für sie [die Vernunft] eben so notwendig [ist], eine besondere Art der Kausalität, die sich nicht in der Natur vorfindet, zu denken, als die Mechanik der Naturursachen die ihrige hat, indem zu der Rezeptivität mehrerer oder anderer Formen, als deren die Materie nach der letzteren fähig ist, noch eine Spontaneität einer Ursache (die also nicht Materie sein kann) hinzukommen muss, ohne welche von jenen Formen kein Grund angegeben werden kann.«¹⁹ Rationale Notwendigkeit vermeidet eine ontologische Orientierung dann

¹⁸ W. Martin, a.a.O., S. 36-37.

¹⁹ Kant, Ak. V, S. 411; *Werkausgabe*, Bd. X, S. 305-306.

und nur dann, wenn dies nicht zur Folge hat, dass die Thesen, die sich auf die Materie und die somit erforderliche Verursachung beziehen, *keine* Thesen sind, die sich auf die Materie und die Verursachung beziehen; oder, anders gesagt, wenn die These, obwohl sie rational notwendig ist, widersprüchlich ist. Wenn die so identifizierte rationale Notwendigkeit nicht widersprüchlich ist, dann sind sie untrennbar ontologische Thesen. In anderen Worten, eine entschieden problematische Metaphysik muss also entweder dem Satz vom hinreichenden Grund gerecht werden oder gegen das Prinzip der Widerspruchsfreiheit verstoßen. Aus dem gleichen Grund kann die Ontologie auch nicht von der Metaphysik getrennt werden, wenn letztere sich überhaupt nicht auf das Sein bezieht. Wenn sie das nicht tut, kann sie sich nur auf das Nicht-Sein beziehen und ist dann keine Metaphysik, sondern Methodologie. Wenn sie es tut, dann ist die Unterscheidung unhaltbar. Ontologie bezieht sie sich dann nicht auf das Sein, sondern auf den Grund-des-Seins (*reason-of-being*), auf seinen *Logos*. Eine solche Analyse muss sich entweder erneut mit den Problemen auseinandersetzen, die mit Kants »rationaler Notwendigkeit« zusammenhängen, oder der Grund-des-Seins muss zum einzigen Fokus der ontologischen Untersuchung werden. Deshalb haben viele der direkten Post-Kantianer das transzendente Unternehmen als eine »Kritik des natürlichen Erkennens«²⁰ oder der »natürlichen Antithetik«²¹ verstanden; das heißt als eine Untersuchung der Natur der Vernunft selbst.

Es ist genau dies, was Schellings These über das Sein leugnet. Denn sie besagt nicht nur, dass das Sein die notwendige

²⁰ Schelling, SW XI, S. 526.

²¹ Kant, KRV, A 407/B 434, S. 400.

Bedingung des Denkens ist, sondern auch, dass das Sein *als erstes* notwendig ist, *damit es Denken geben kann*; das Sein ist die Ursache und der Grund des Denkens, sodass der hinreichende Grund für das Denken nicht von der Ontologie unterschieden werden kann. Nach dieser Lesart ist Schellings Ontologie ein transzendentaler Dogmatismus, der die Bedingungen der Möglichkeit spezifiziert, indem er den oben genannten Kriterien 1 und 2 entspricht. Was das untrennbare Kriterium 3 betrifft, so wird Schelling in der Tat im Gefolge der ersten Kraft-Ontologien, die aus frühen Experimenten mit dem Elektromagnetismus hervorgegangen sind, leugnen, dass »Dinge« eine adäquate ontologische Grundlage für die Naturwissenschaften oder für den spekulativen Naturalismus liefern können. Wenn dies angeführt wird, um die Meinung zu vertreten, dass jede ontologische These, die eher auf Kräften als auf Dingen beruht, aus diesem Grund nicht-dogmatisch ist, dann beruht der Unterschied zwischen transzendentalem und dogmatischem Naturalismus auf kontingenten Unterschieden in den Ontologien der Naturwissenschaften.

Das Dilemma bei der ersten Betrachtung eines transzendenten Naturalismus ist dem entsprechend, dass er entweder die Bestimmung durch kontingente Seiende welcher Natur auch immer (Dinge, Kräfte) behaupten muss oder dass er den Parochialismus behaupten und leugnen muss, dass selbst in jenen seiner Thesen, die sich angeblich auf die Natur beziehen, es keinen solchen Bezug gibt, insofern die zur Frage stehende »Natur« *nur phänomenal* ist. Das Problem bei dieser vielleicht allzu vertrauten Behauptung ist für jene von uns, die in der Kantschen Tradition stehen, dass es hier eine implizite Behauptung gibt, dass die Natur, so wie sie an sich selbst ist, von

der Natur *kat'antropon* – Natur, so wie sie *für uns* erscheint – getrennt werden kann. Da dies abwechselnd *beides* besagt, ist diese phänomenale Natur daher *keine Natur*, auf die die Transzendentalphilosophie sich bezieht und auf die sie sich beziehen kann. Das ist genau das Problem, auf das Kant stößt, wenn er, erstens, den Übergang vom dogmatischen Naturalismus seiner vor-kritischen Werke, und zweitens von der Metaphysik zur Physik in seinen letzten Analysen der Transzendentalphilosophie versucht. Wenn die kopernikanische Wende dieses Problem nicht löst, dann bleiben die Probleme, auf die Kant stößt, die unseren. Wie, wenn überhaupt, ist eine nicht-dogmatische Analyse der Beziehung von Vernunft und Natur möglich?

1. Jeder konsistente Dogmatismus ist ein Naturalismus

»Aber wie ist denn nun das kritische System von demjenigen, welches oben als das Humesche aufgestellt wurde, verschieden? Bloß darin, dass dieses die Möglichkeit, noch etwa einmal über jene Begrenzung des menschlichen Geistes hinausgehen zu können, übrig lässt; das kritische aber die absolute Unmöglichkeit eines solchen Fortschreitens dartut und zeigt, dass der Gedanke von einem Dinge, das *an sich*, und unabhängig von irgend einem Vorstellungs-Vermögen, Existenz und gewisse Beschaffenheiten haben soll, eine Grille, ein Traum, ein Nicht-Gedanke ist: und sofern ist jenes System skeptisch, das kritische aber dogmatisch, und zwar *negativo* dogmatisch.«²² <in Anm. 10 gestrichen>

»Wenn Thetik ein jeder Inbegriff dogmatischer Lehren ist, so verstehe ich unter Antithetik nicht dogmatische Behauptungen

²² Fichte, W I, S. 16. <schon in Anm. 10 zitiert>

des Gegenteils, sondern den Widerstreit der dem Scheine nach dogmatischen Erkenntnisse (thesin cum anti-thesi), ohne dass man einer vor der andern einen vorzüglichen Anspruch auf Beifall beilegt.«²³

Es läge schon eine beträchtliche Ironie darin, wenn eine *kopernikanische* Wende in der Philosophie zum Projekt einer *Allgemeinen Naturgeschichte* beigetragen haben sollte. Das ist allerdings nicht der Fall. Obwohl man eben gerade der Meinung ist, dass es gelungen sei, den Sorgen ein Ende zu machen, wie der Verstand mit dem Ding in Einklang gebracht werden könnte, da die Dinge sich nun nach dem Verstand richten mussten. Doch wie konnte ein »dingloser« Naturalismus das revolutionäre Gebot überleben? Sind solche »Dinge« reduzierbar auf jene, die dem Verstand unterworfen sind, oder sind alle Dinge so? Müssen sie so beschaffen sein? Aus Notwendigkeit oder durch Rekonstruktion? Wenn die Gelegenheit für die Revolution darin besteht, dass sie bewiesen hat, dass es unmöglich ist, Vernunft und Natur, so wie sie an sich ist, zu integrieren, was wird dann mit dem Problem der Integration von Vernunft und Natur?

Es ist ganz offensichtlich, dass nicht nur das Problem der Natur nicht aus der Transzendentalphilosophie verschwindet, sondern auch, dass es, je mehr das kritische Projekt voranschreitet, die zentrale Rolle zusammenfasst, die es in Kants vor-kritischer oder dogmatisch-naturalistischer Periode spielte. Die Beschäftigung mit der Chemie in der ersten *Kritik*, die noch lange danach weiterging²⁴; das Problems des teleologischen Urteils über die

²³ Kant, KRV, A 420/B 448, S. 409-410.

²⁴ Zu einem Überblick über Kants Überlegungen zur Chemie siehe Mai Lequan, *La chimie selon Kant*, Paris 2000. Zu Kant und den Wissenschaften im allgemeineren Sinne siehe Michael Friedman, *Kant and the Exact Sciences*, Cambridge 1992, Eric Watkins (Hg.) *Kant and the Sciences*,

Natur im Verhältnis zur *Wirklichkeit* sich selbst organisierender Lebewesen in der dritten *Kritik*. Doch nichts macht diese Kohabitation von dogmatischem Naturalismus und Transzendentalphilosophie deutlicher als Kants letztes, unvollendetes Projekt, das als *Übergang von der Metaphysik zur Physik bekannt ist*²⁵, **mit seinen Äther-Deduktionen und seinem Versuch, die transzendente Deduktion mit der Ontogenese in Einklang zu bringen.**²⁶

Wenn man davon ausgeht, dass die kopernikanische Wende vorgenommen wurde, um den dogmatischen Naturalismus (zumindest Kants) auszumerzen, und wenn man des weiteren anerkennt, dass das Problem, von dem Kant meinte, der Dogmatismus könne es nicht lösen, die Integration von Vernunft und Natur in einem einzigen und konsistenten philosophischen System ist, dann besteht das Ziel der kritischen Philosophie darin, eine transzendente Auflösung von Vernunft und Natur vorzubereiten. Der Beginn davon kann in der ersten *Kritik* in der Analyse der Natur »als ein dynamisches Ganzes« aller

Oxford 2001, und Michael Friedman u. Alfred Nordmann (Hg.), *The Kantian Legacy in Nineteenth-Century Science*, Cambridge (Mass.) 2006. Zu einer substantiellen philosophischen Analyse der Stichhaltigkeit des Naturalismus in der kritischen Philosophie siehe Jeffrey Edwards, *Substance, Force and the Possibility of Knowledge*, Berkeley 2000, und zum Naturalismus im *Opus postumum*, Eckart Förster, *Kant's Final Synthesis*, Cambridge (Mass.) 2000. Zu meiner eigenen Analyse des Konflikts zwischen Somatik und Feldphysik in Kants Naturphilosophie siehe *Philosophies of Nature After Schelling*, 2. Aufl., London 2008.

²⁵ »Noch im Jahre 1801 arbeitete er [Kant] in den wenigen Stunden freier Denkkraft an einem Werk: *Übergang von der Metaphysik zur Physik*, welches, hätte das Alter ihm die Vollendung gegönnt, ohne Zweifel von dem höchsten Interesse hätte sein müssen.« (Schelling, SW VI, S. 8)

²⁶ Ich denke hier an die Diskussion im *Übergang* über die Frage, »wie aus der Materie ein (physischer) Körper wird« (Kant, Ak. XXI, S. 476-477). Ich behandle dieses Thema in *Philosophies of Nature after Schelling*, a.a.O., S. 59-81.

Erscheinungen gesehen werden, das im Gegensatz zur »Welt« »das mathematische Ganze« bezeichnet.²⁷ Dynamik ist unabänderlich das Mittel, durch das die Transzendentalphilosophie dem Schicksal des Dogmatismus entgehen will, ohne die Natur zu eliminieren. Kraftfelder liefern, dem obigen Kriterium 3 entsprechend, Auswege aus dem Dogmatismus, ohne die Natur zu opfern, während dynamische Kategorien eine Rekonstruktion der Vernunft als selber dynamisches und produktives System ermöglichen. Im offenen transzendentalen Naturalismus der Äther-Deduktionen wird sie schließlich Freiheit und natürliche Kausalität in einem einzigen, notwendigen und apriorischen physikalischen Medium integrieren, und zwar lange nach dem Scheitern des analogen Versuchs in der dritten *Kritik*, dasselbe Ziel zu erreichen. Kant schreibt über den Äther, die Frage sei nun

»ob eine solche [Materie] nicht nur als *hypothetischer Stoff* um gewisse Erscheinungen erklären zu können sondern als realer und *a priori* durch die Vernunft gegebener Weltstoff und für ein Prinzip der Möglichkeit der Erfahrung des Systems der bewegenden Kräfte geltend anzusehen sei. [...] Die Existenz dieses Stoffs nun und die Notwendigkeit seiner Voraussetzung *a priori* beweise ich auf folgende Art.«²⁸

Damit scheint Kant seine Physik zum selben Schicksal zu verurteilen wie seine Geometrie: Veränderungen in den Wissenschaften unterminieren anscheinend die apriorischen Notwendigkeiten, die Kant ihren Thesen zuschreibt. Gleichzeitig wird das transzendente Projekt im Allgemeinen daher aufgrund seiner Anfälligkeit für den Antinomiestreit für

²⁷ Kant, KRV, A 418-8/B 446, S. 408.

²⁸ Kant, Ak. XXI, S. 216.

Dogmatismusvorwürfe geöffnet. Doch der Grund, warum Kant für die apriorische Notwendigkeit des Äthers als Weltstoff eintritt, ist folgender: die *Dynamik bildet das Sein aus Aktionen, nicht aus Dingen*. Wie Kant schreibt: »Die bewegenden Kräfte der Materie sind das was das bewegende Subjekt selbst tut mit seinem Körper an Körpern.«²⁹ Das doppelte Gambit dieser Aussage wie auch jedes transzendentalen Naturalismus ist, dass der Übergang von Dingen zu Aktionen genügt, um dogmatische Fallen zu vermeiden, die sich auf antithetische Ontologien von Dingen an sich beziehen (sind solche Streitigkeiten nur möglich zwischen rivalisierenden Behauptungen, was die Natur der *Dinge* betrifft?), und um Vernunft und Natur in einem einzigen System zu integrieren, das anfällig ist für Bestimmungen durch freie und selbst-konstitutive Akte (Ontogenese, kategoriale Synthese, etc.), die jetzt als Ursachen auftreten. Das Problem ist, *ob die transzendente Bestimmung der Natur tatsächlich eine Bestimmung der Natur insgesamt ist*, das heißt eine Bestimmung, »die gleichzeitig *a priori* und ›physisch bedingt‹ ist«³⁰ oder bloß eine Bestimmung der Natur der Vernunft. Wenn die Natur *nicht* so bestimmt wird, dann sind die Dinge nicht vom Verstand abhängig, und die Unschlüssigkeit oder Revidierbarkeit des Dogmatismus wird zum Preis der für das Scheitern des kopernikanischen Experiments gezahlt werden muss. Wenn das so *ist*, dann lautet die Frage *entweder*: Was für eine Art von Natur ist das, die direkt im Einklang, wie Kant zweimal sagt, mit dem »Begehrungsvermögen« als Ursache bestimmt werden

²⁹ Kant, Ak XXII, S. 326.

³⁰ Eckart Förster in seiner Einleitung zu Kant, *Opus postumus*, übers. von E. Förster u. M. Rosen, Cambridge 1993, S. xl. Förster bezieht sich hier auf Ak. XXII, S. 138.

kann³¹; *oder*: Was ist die Natur der Vernunft, sodass sie die Natur bestimmen kann?

Es ist, wie Fichte als erster aufgezeigt hat, Freiheit und/oder Vernunft oder ihre *notwendige Kombination*, was als eine Vorbedingung der Natur als Ziel der Transzendentalphilosophie denaturiert. Dem entsprechend hat der transzendente Anti-Naturalismus seine Avatare: zum Beispiel Heidegger, der in »Vom Wesen des Grundes« den Dogmatismus mit dem transzendentalen Begriff der »Welt« in Kants *Inaugural-Dissertation* und in der ersten *Kritik* vergleicht oder in strenger Übereinstimmung mit der Ersetzung der Dinge des Dogmatikers durch Aktionen schlussfolgert: »Welt *ist* nie, sondern *weltet*«³². Heidegger beharrt also: »Wenn aber in der so orientierten Analytik des Daseins die Natur scheinbar fehlt – nicht nur die Natur als Gegenstand der Naturwissenschaft, sondern auch die Natur in einem ursprünglichen Sinne [...] –, dann bestehen dafür Gründe.«³³: Natur ist nicht ursprünglich, sondern erscheint nur als eine Bestimmung der Welt *für* eine Form von Aufmerksamkeit, die ihr gezollt wird.

Während Heideggers Werk ein kopernikanischer Transzendentalismus bleibt, kehrt Husserls Essay »Grundlegende Untersuchungen zum phänomenologischen Ursprung der Räumlichkeit der Natur« aus dem Jahre 1934 zu einer eher kartesischen oder *archimedischen* Strategie zurück. In einer Wiederaufnahme der ersten Antinomie der reinen Vernunft³⁴ beginnt der Essay mit der Suche nach »einer

³¹ Kant, Ak. V, S. 9 Anm. (KRV), und Ak. V, S. 177 Anm. (KdU).

³² Martin Heidegger, »Vom Wesen des Grundes«, in *Wegmarken*, in *Gesamtausgabe*, Bd. 9, 2. Aufl., Frankfurt a. M. 1996, S. 164.

³³ Ebd., S. 155, Anm. 55.

³⁴ Kant, KRV, A 426/B 454 ff.

transzendenten Theorie der naturwissenschaftlichen Erkenntnis«³⁵, indem er sich *gegen* die »Absurdität – in der Tat, gegen die Absurdität« naturalistischer Analysen des Ursprungs der Welt und *für* eine Welt ausspricht, die statt dessen durch und für die Erfahrung konstituiert wird. Die Natur und ihre Ursachen sind nicht nichts, sondern »elaborierte Anschauungen«, und *für die Erfahrung* als ihre Bedingung *bewegt sich* die Erde, selbst als Körper, *nicht*. Das Paradox ist alarmierend: Was mit der kopernikanischen Wende begonnen hat, ist aus transzendentalen Gründen wieder zum Ptolemäischen Geozentrismus zurückgekehrt, zu einer »Wiederherstellung eines Sinns der Erde als Grund jenseits von Kopernikus«, wie Merleau-Ponty Husserls Unternehmen beschreibt.³⁶

Solche Transzendentalismen verstärken das Kantsche Erbe und insbesondere das Problem, ob ein transzendentaler Naturalismus einem Naturalismus überhaupt *speisen kann*. Wenn man gefragt wird, ob man diesen letzteren Beispielen folgen will, kann die Antwort nur negativ sein. Denn genau aus diesem Grund enthüllt das post-kantianische Schicksal des transzendentalen Projektes etwas über dieses Projekt, nämlich seine Empfänglichkeit für die Antinomie:

These

»Die Natur geht dem Denken, das sie hervorbringt, voraus«

Antithese

»Das Denken geht der Natur, die es denkt, voraus«

³⁵ Edmund Husserl, »Grundlegende Untersuchungen zum phänomenologischen Ursprung der Räumlichkeit der Natur« (1934), in Marvin Faber (Hg.), *Philosophical Essays in Memory of Edmund Husserl*, New York 1968, S. 307–325.

³⁶ Maurice Merleau-Ponty, *Husserl at the Limits of Phenomenology*, Evanston 2002, S. 67.

Es ist wichtig festzuhalten, dass die Antinomie sich um das Problem des Ontologischen im Gegensatz zur Priorität des Bewusstseins dreht, wie es in Schellings These heißt. Eine naturalistische ontologische Lösung wird diese Priorität daher in Form einer physikalischen Bedingtheit denken, während eine transzendente anti-naturalistische Lösung sie ganz im Gegenteil in Form der Ko-Natalität von *Ich** und *Nicht-Ich** (Fichte), von Erfahrung und ihrem Grund (Husserl) oder der Priorität der Geworfenheit gegenüber der Welt (Heidegger) denken wird. Wir werden weiter unten auf diese Lösungen zurückkommen.

Die Antinomie oder »natürliche Antithetik« bildet einen Widerhall zu jeder Seite des Übergangs in Kants eigenem Werk vom dogmatischen zum transzendentalen Naturalismus. Die *Allgemeine Naturgeschichte* liefert zum Beispiel Gründe für das kritische Projekt, die selber naturalistisch sind:

»Wenn man die Ursache der Hindernisse untersucht, welche die menschliche Natur in einer so tiefen Erniedrigung erhalten: so findet sie sich in der Grobheit der Materie, darin sein geistiger Teil versenkt ist, in der Unbiegsamkeit der Fasern und der Trägheit und Unbeweglichkeit der Säfte, welche dessen Regungen gehorchen sollen. Die Nerven und Flüssigkeiten seines Gehirnes liefern ihm nur grobe und undeutliche Begriffe [...].«³⁷

So gesehen, ist Kants post-kopernikanische Aufmerksamkeit nicht von der Natur abgewandt, sondern auf die Natur der »sich selbst konstituierenden« Vernunft³⁸, auf eine »naturalistische

³⁷ Kant, Ak 1, S. 356.

³⁸ »[Transzendentalphilosophie] ist die Autonomie der Ideen in so fern sie unabhängig von allem Empirischen ein unbedingtes Ganzes ausmachen und die Vernunft sich selbst zu diesem als einem absonderlichen System

Dialektik« gerichtet. Im oben zitierten Abschnitt bedingt die Natur ganz klar das Denken; während in der postkopernikanischen Periode die Ursachen solcher Hindernisse »durch die Natur unserer Vernunft aufsteigen«³⁹. So haben wir, das dem oben genannten Kriterium 1 entspricht, ein erstes Element, nämlich dass bei eine Definition des Dogmatismus das kopernikanische Projekt ersetzen muss:

D 1 *Jede Philosophie ist dogmatisch, deren Thesen antinomisch bestritten werden können.*⁴⁰

Daraus folgt: Wenn transzendente Thesen anfällig für die Antinomie sind, dann ist ihre Behauptung dogmatisch. Denn wenn sie anfällig dafür sind, dann kann nicht geschlussfolgert werden, dass die kopernikanische Wende die Beseitigung des Dogmatismus beinhaltet, weshalb der Naturalismus ein Problem für die Transzendentalphilosophie bleibt.

Ein zweites Element für eine Definition des Dogmatismus kann auch aus Kants neuro-anatomischer Kritik der menschlichen Vernunft bezogen werden. Aufgrund der oben zitierten Stelle und auch anderer Arbeiten aus den 1750er und 1760er Jahre ist klar, dass der Dogmatismus, der bei der kritischen Wende zur Frage steht, tatsächlich jede Metaphysik ist, die einen *dogmatischen Naturalismus* unterstützt. Einerseits zeugt die

konstituiert.« (Kant, Ak XXI, S. 79) Das wird auch deutlich in der KRV, wenn Kant die kritische Philosophie definiert als »Wissenschaft... ..(die) es bloß mit sich selbst, mit Aufgaben, die ganz aus ihrem Schoße entspringen, und ihr nicht durch die Natur der Dinge, die von ihr unterschieden sind, sondern durch ihre eigene vorgelegt sind, zu tun hat« (KRV, B 23, S. 61) <schon in Anm. 12 zitiert>

³⁹ Kant, KRV, A 669/B 697, S. 582.

⁴⁰ »Die Kritik der Vernunft führt also zuletzt notwendig zur Wissenschaft; der dogmatische Gebrauch derselben ohne Kritik dagegen auf grundlose Behauptungen, denen man ebenso scheinbare entgegensetzen kann.« (KRV, B 22-23, S. 61) <schon in Anm. 11 zitiert>

Kritik eines solchen Naturalismus von Kants Konversion zur »experimentellen Methode« bei der Betrachtung der Natur, wobei er alle apriorischen Argumentationen aufgibt, die davon ausgehen, dass die Natur durch ihr Streben nach einem experimentell abgeleiteten Inhalt der Anschauung unkenntlich wird. Andererseits sind es allerdings nicht leeren Begriffe, sondern die Bestimmung der Ursachen, was das Problem ausmacht. In der *Allgemeinen Naturgeschichte* ist klar, dass die Ursachen des begrifflichen Durcheinanders die Stoffe sind, aus denen das Gehirn zusammengesetzt ist. »Dogmatismus in seiner Reinheit [ist] Materialismus«, schrieb Hegel.⁴¹ Das bedeutet nicht, dass dies unbedingt falsch sein muss, sondern eher, dass davon ausgegangen wird, dass die Bestimmung der spezifischen Ursachen kontingenter Dinge ihrerseits die Vernunft bestimmt. Das heißt, wenn eine kontingente Nervenarchitektur (es sind auch andere denkbar) für unklare Begriffe verantwortlich ist, dann wird die Argumentation, die sich auf Begriffe bezieht, von einer solchen Neurologie gehörig infiziert. Deshalb heißt es in der ersten *Kritik*: »Alle Unwissenheit ist entweder die der Sachen, oder der Bestimmung und Grenzen meiner Erkenntnis. Wenn die Unwissenheit nun zufällig ist, so muss sie mich antreiben, im ersteren Falle den Sachen (Gegenständen) *dogmatisch*, im zweiten den Grenzen meiner möglichen Erkenntnis *kritisch* nachzuforschen.«⁴² Und das genau deshalb, weil die Hauptüberlegung der kopernikanischen Wende darin besteht, dass es nicht die Gegenstände sind, die das Denken

⁴¹ G. W. F. Hegel, *Differenz des Fichteschen und Schellingschen Systems der Philosophie*, in *Werke in zwanzig Bänden*, Bd. 2, Frankfurt a. M. 1970, S. 61.

⁴² Kant, KRV, A 758/B 786, S. 644.

bestimmen, sondern das Denken, das die Gegenstände bestimmt. Fichte bringt die Sache auf den Punkt:

»Diese Natur der Intelligenz überhaupt und ihrer besonderen Bestimmungen will der Dogmatismus durch den Satz der Kausalität erklären.«⁴³

Das ist sehr aufschlussreich: es klärt nicht nur die Gründe für Kants scheinbare Aufgabe von geologischen, kosmologischen und mechanischen Untersuchungen, die ihn in seiner vorkritischen Periode beschäftigten, sondern spezifiziert eine Dimension des Dogmatismus, die, obwohl oft übersehen, eine entscheidende Dimension bei den Kämpfen der postkantianischen Philosophen gegen den mechanistischen Materialismus bleibt, der damals von den Naturwissenschaften in die Philosophie einging (daher Fichtes ständige Vorwürfe gegen Spinoza).

D 2 Jede Philosophie ist dogmatisch, für die (physische) Zufälligkeiten die Möglichkeiten der Vernunft bestimmen.

Es sollte festgehalten werden, dass D 2 die Kriterien C 2 und 3 insofern ergänzt, als letzteres stipuliert, dass der Dogmatismus den Grund des Seins in den Dingen lokalisiert, den D 2 in der Bestimmbarkeit ansiedelt. Anstatt also die Welt physisch zufälliger Zustände abzulehnen, wird der transzendente Naturalismus, aus den oben genannten Gründen, für das Primat von Handlungen eintreten, die durch freie Ursachen über Gegenstände bestimmen, welche im Einklang mit der Notwendigkeit bestimmt werden.

2. Die notwendige Unbestimmtheit des Seins

⁴³ Fichte, W I, S. 436.

Die These, dass der Dogmatismus tatsächlich ein dogmatischer Naturalismus ist, wird nicht nur durch Kants offene Behauptung unterstützt, dass der Dogmatismus in seinen Erklärungen immer die Annahme des Satzes von der (wirkenden) Kausalität beinhaltet⁴⁴, das heißt der Dinge (*cosa*), die der Erfahrung zugrunde liegen. sondern auch durch spätere anti-dogmatische Philosophen, deren erster Fichte ist. Die Ablehnung von kausalen Erklärungen in der Metaphysik ist jedoch nur ein Element des transzendentalen Naturalismus, der sie ersetzen soll; ein weiterer, *ontologischer* Teil dieses Programms ergibt sich aus Kants Kritik des Primats des Gesetzes der Widerspruchsfreiheit, die ursprünglich in der Schrift *Neue Erhellung der ersten Grundsätze metaphysischer Erkenntnis* (1755) dargelegt wurde. Im »Ersten Satz« dieser Abhandlung heißt es: »Einen Einzigem, unbedingt ersten, allgemeinen Grundsatz für alle Wahrheiten gibt es nicht.«⁴⁵ Der Grund für dieses Argument ergibt sich aus den Problemen, in die grundlegende ontologische Sätze geraten, wenn angenommen

⁴⁴ Siehe zum Beispiel Kants Versuch, die Ursachen zu bestimmen, die bei der angeblichen Veränderung der Rotation der Erdachse eine Rolle spielen (Ak. I, S 183-191), und die Abhandlung »Die Frage, ob die Erde veralte, physikalisch erwogen« (Ak. I, S. 193-214). Als Kant kritisch über diesen Vorgang in der Antinomie der reinen Vernunft nachdenkt, schreibt er: »Dagegen legen die Behauptungen der Thesis, außer der empirischen Erklärungsart innerhalb der Reihe der Erscheinungen, noch intellektuelle Anfänge zum Grunde, und die Maxime ist so fern nicht einfach. Ich will sie aber, von ihrem wesentlichen Unterscheidungsmerkmal, den Dogmatismus der reinen Vernunft nennen.« (KRV, A 466/B 494) Schließlich notiert Kant in der *Kritik der Urteilskraft*: »Wenn wir jetzt von den Systemen der Naturerklärung in Ansehung der Endursachen reden, so muss man wohl bemerken: dass sie insgesamt dogmatisch, d. i. über objektive Prinzipien der Möglichkeit der Dinge, es sei durch absichtlich oder lauter unabsichtlich wirkende Ursachen, untereinander streitig sind.« (Kant, Ak V, S. 391)

⁴⁵ Kant, *Neue Erhellung der ersten Grundsätze metaphysischer Erkenntnis*, in *Werkausgabe* (Weischedel), Bd. 1, Frankfurt a. M. 1977, S. 409.

wird, dass das Gesetz der Widerspruchsfreiheit die Aufgabe eines solchen Prinzips erfüllt. Kant greift auf die Äußerungen von Parmenides (was ist, ist; was nicht ist, ist nicht) zurück und sagt, dass jeder wahrhaft einfache Satz entweder bejahend oder verneinend sein muss. Wenn der eine, dann nicht der andere, und so kann keiner allgemein sein, da ein bejahender Satz nicht das Prinzip eines verneinenden Satzes sein kann, und *vice versa*. Das gilt selbst für der Satz, von der indirekt angenommen werden mag, dass der obige Grundsatz falsch ist. Und insbesondere den Satz »alles, dessen Gegenteil falsch ist, ist wahr«⁴⁶ ist selbst eher ein bejahender als ein verneinender Satz. So wie seine Antithese, dass »alles, dessen, dessen Gegenteil wahr ist, falsch ist«, ein verneinender Satz ist. Da kein Satz aus seiner Antithese abgeleitet werden kann, kann kein Satz eine sichere Grundlage in sich selbst haben, woraus folgt, dass die beiden eher zwei Sätze sind und nicht ein einziger. Überdies wird aus der Kombination der beiden Sätze das Identitätsprinzip abgeleitet. Kant sagt dies knapp in folgenden Worten: »alles, was ist, ist, [und] alles, was nicht ist, ist nicht.«⁴⁷ Das Identitätsprinzip ist *synthetisch* und *notwendig wahr*, aber nicht *a priori*, insofern das Prinzip den Unterschied zwischen dem Wahrsein der Vernunft und dem Wahrsein der Dinge aufrecht erhält.

Die Stichhaltigkeit von Kants Übernahme des Parmenidischen Paares⁴⁸ liegt einerseits darin, dass es auf ein *einziges* erstes

⁴⁶ Ebd., S. 411.

⁴⁷ Ebd., S. 413.

⁴⁸ »Wohlan, so will ich denn verkünden (Du aber nimm mein Wort zu Ohren), welche Wege der Forschung allein denkbar sind: der eine Weg, dass [das Seiende] ist und dass es unmöglich nicht sein kann, das ist der Weg der Überzeugung (denn er folgt der Wahrheit), der andere aber, dass es nicht ist und dass dies Nichtsein notwendig sei, dieser Pfad ist (so künde ich Dir) gänzlich unerforschbar. Denn das Nichtseiende kannst Du weder erkennen

Prinzip verzichtet und dieses durch zwei Prinzipien ersetzt, und andererseits in der daraus *abgeleiteten Synthese* des Identitätsprinzips. Dieser synthetische Aspekt wird später weiter ausgeführt, wenn wir auf den Stellenwert des *Daseins** und des *Nichtseins** in der Kategorie der Modalität in der ersten *Kritik* zu sprechen kommen.⁴⁹

Tafel der Kategorien

1.

Der Quantität

Einheit

Vielheit

Allheit

2.

Der Qualität

Realität

Negation

Limitation

3.

Der Relation

der Inhärenz und Subsistenz

(substantia et accidens)

der Kausalität und Dependenz

(es ist ja unausführbar) noch aussprechen.« (Parmenides, 4. Fragmente, vgl. Diels-Kranz, *Die Fragmente der Vorsokratiker*, Bd. 1, 6. Aufl., Berlin 1951, S. 152) Wichtig ist, dass Parmenides' Argumentation durch Antithesen voranschreitet, ein Verfahren, das Platons *Parmenides* wieder aufgreift und dessen direkter Erbe Kants Dialektik ist.

⁴⁹ Kant, KRV, A 80/B 106.

(Ursache und Wirkung)
der Gemeinschaft (Wechselwirkung
zwischen dem Handelnden und
Leidenden)

4.

Der Modalität

Möglichkeit – Unmöglichkeit

Dasein – Nichtsein

Notwendigkeit – Zufälligkeit

In den Überlegungen, die sich auf die Kategorientafel beziehen, die in Version B hinzugefügt wurden, sagt Kant, dass die Modalität und die Relation zu den *dynamischen* Kategorien und Qualität und Quantität zu den *mathematischen* Kategorien gehören. Diese Unterscheidung ist bedeutsam, da letztere mit den Gegenständen der Anschauung und erstere mit ihrer *Existenz* zu tun haben. Jedenfalls notiert Kant, »dass die dritte Kategorie allenthalben aus der Verbindung der zweiten mit der der ersten ihrer Klasse entspringt«. Entsprechend den Kategorien der Modalität ist dann »die Notwendigkeit nichts anders, als die Existenz, die durch die Möglichkeit selbst gegeben ist.«⁵⁰ Dies wiederholt, was schon in der *Neuen Erhellung* gesagt wurde, nämlich, dass die Existenz notwendig und Nicht-Existenz unmöglich ist.

Vom Synthetischen herabsteigend, »da sonst alle Einteilung a priori durch Begriffe Dichotomie sein muss«⁵¹, operieren die dynamischen Kategorien durch *dichotomische Antithesen* von

⁵⁰ Kant, KRV, B 110-111, S. 122.

⁵¹ Kant, KRV, B 110, S. 122.

Begriffen. Eher auf der Skala von Systemen als der von Begriffen sanktioniert das Identitätsprinzip explizit außer-systemische Widersprüche zwischen denen, die bejahend, und jenen, die verneinend begründet sind, und wirft das Problem auf, das die transzendente Dialektik zwischen antinomischen Systemen untersucht. Zu diesen formalen Überlegungen fügt die protokritischer, aber doch noch dogmatische Argumentation der *Neuen Erhellung* ein materielles Element hinzu: indem er ihre Parmenidische Quelle beibehält, zieht Kant aus dem Identitätsprinzip ausdrücklich *ontologische* Konsequenzen. Es ist nicht die Identität irgendeines bestimmten Inhalts, die durch das Prinzip hergestellt wird, sondern die primäre Unterscheidung von Sein und Nichtsein, und somit die Identität dessen, was ist, wie es ist. Beide Prinzipien sind selbstidentisch, insofern ihre Gegenteile keine Ableitung ermöglichen: »Sein ist nicht«, das heißt, es ergibt keinerlei Ableitbarkeiten, nicht einmal nichts.⁵² Dem entsprechend vermeidet der Satz »alles, was nicht nicht ist, das ist«⁵³ die Falle, das Sein dessen zu behaupten, was nicht ist, oder das Sein des »Nichtseins« zu behaupten (siehe Parmenides).

⁵² Kant bestreitet nachdrücklich, dass das Produkt eines Widerspruches nichts ist: »die Gleichung $+A-A=0$, d. h. dasselbe zu bejahen und zu verneinen ist unmöglich oder nichts«, ist wahr, wenn »man dem Zeichen des verneinenden Begriffs die Kraft [beilegt], den ihm verbundenen Satz bejahend aufzuheben« (Kant, *Neue Erhellung*, a.a.O., S. 417). Dieses Vermögen, etwas aufzuheben, ist genau das, was der Satz vom Widerspruch voraussetzt, aber der Satz von der Identität als etwas ablehnt, das zwischen Behauptungen und Negationen wirksam ist. Ohne ein solches Vermögen kann nichts aus der Kombination von etwas mit etwas, das nichts ist, abgeleitet werden. Das Aufhebungsvermögen ist nur wirksam zwischen Identischen, sodass Kant das Identitätsprinzip folgendermaßen neu formuliert: »alles, was nicht nicht ist, das ist«, wobei die beiden »nicht« sich gegenseitig aufheben (ebd.). Kant geht in der Tat davon aus, dass das Unmögliche nicht nichts, sondern unmöglich ist.

⁵³ Kant, *Neue Erhellung*, a.a.O., S. 417.

Ontologisch ist die wichtige Konsequenz von beidem, also der Parmenidischen und der modalen Argumentation, dass *jede Prädikation aus dem besteht, was ist, und es keine Prädikation von dem geben kann, was nicht ist*. Sein ist deshalb kein Prädikat, wie der kritische Kant sagen wird⁵⁴, sondern eher das, von dem alle Prädikate Prädikate sind, der Referent oder die *Bedeutung** jeder Prädikation, ungeachtet ihres *Sinns**.⁵⁵ Anders gesagt, zu dem, was ist, ist keine Information gegeben und kann keine Information gegeben werden: alles, was in Bezug auf das Sein spezifiziert werden kann, ist, dass es *unmöglich* ist, dass es nicht ist. Diese modale Analyse ist ein wichtiges erstes Element der Ontologie, die die Transzendentalphilosophie voraussetzt, aber kann nicht angeeignet werden, ohne in Dogmatismus zu verfallen. Die Erhellung dieser Ontologie wird daher zeigen, dass der Transzendentalismus eine neue Spezies im Dogmatismus der Philosophie bietet.

Wir sind nicht die einzigen, die der Meinung sind, dass dem transzendentalen Projekt eine Ontologie zugrunde liegt. Heidegger notiert zum Beispiel in »Kants These über das Sein«, dass die fragliche These nicht besagt, dass Seiende oder *Dinge* sind, und dass sie uns nicht einmal etwas darüber sagt, ob das Sein ausschließlich aus Seienden besteht. Alles, was Kant uns

⁵⁴ Kant, KRV, A 598/B 626.

⁵⁵ Dies lässt eine Dimension zu Tage treten, die in Freges Analyse der *Bedeutungen** von Sätzen oft übersehen wurde. In »Über Sinn und Bedeutung« (1892) schreibt Frege »alle wahren Sätze haben dieselbe Bedeutung«, und zwar vor allem, wie die »Kommentare« (1892) zu diesem Aufsatz klar machen »das Wahre«. So wie Kant sagt, dass jede Prädikation vom Sein kommt, argumentiert Frege, dass, da alle Sätze auf das Wahre zielen, »Denken und Sein dasselbe sind«. Schließlich verallgemeinert Frege diese Analyse in »Der Gedanke« (1919) zum klassischen Platonischen Triumvirat: »Wie das Wort ›schön‹ der Ästhetik und ›gut‹ der Ethik, so weist ›wahr‹ der Logik die Richtung.«

sagt, ist, dass »Sein offenbar kein reales Prädikat ist«. Heidegger identifiziert dies als »verneinende Aussage« über das Sein.⁵⁶ Die »bejahende Aussage« charakterisiert das Sein dagegen als

»die Position eines Dinges, oder gewisser Bestimmungen an sich selbst.«⁵⁷

Hier bekommen wir eine Vorstellung von dem Dogmatismus, der der ontologischen Bestimmung innewohnt, während gleichzeitig das eigentlich kritische Element in den Vordergrund gerückt wird. In dieser späten Analyse von Kants Ontologie⁵⁸ geht Heidegger davon aus, dass die ganze eben zitierte Proposition die »positive Aussage« bildet, obwohl sie zwei verschiedene – und vielleicht antithetische – Unter-Thesen enthält: erstens, Sein wird mit *Position* gleichgesetzt; zweitens, die Position wird nicht nur mit der Bestimmung gleichgesetzt, sondern auch mit den Bestimmungen »an sich selbst«. Dass die erste Unter-These die kritischen Ansprüche dieser Ontologie erfüllt, ist evident aufgrund der *Position*: es ist nicht so, dass die Dinge auf diese oder jene Weise das sind, was die Proposition zu einer transzendentalen macht, sondern die *Position* der Dinge als dieser oder jener Modus der Existenz (*agit, facit, operatur, dirigit*).⁵⁹ Dass dies so ist, wird nicht nur in der *Selbstsetzungslehre** und im »Äther-Beweis« des *Opus postumus* deutlich, sondern auch in den Analysen von Kants Erben (vor allem Fichte), was die konstitutive oder bestimmende

⁵⁶ Heidegger, »Kants These über das Sein«, in *Wegmarken*, a.a.O., S.451.

⁵⁷ Kant, KRV, A 598/B 626, S. 533.

⁵⁸ Heideggers erste veröffentlichte Untersuchung von Kants Ontologie ist *Kant und das Problem der Metaphysik* (1929), eine Analyse, zu der er in »Kants These über das Ding« (1961) und in *Die Frage nach dem Ding* (1962) zurückkehrt.

⁵⁹ »Die Natur *wirkt (agit)* Der Mensch *tut (facit)* Das mit Bewusstsein des Zwecks wirkende Vernünftige Subjekt *verrichtet (operatur)* Eine intelligente nicht den Sinnen offene Ursache *lenkt (dirigit)*.« (Kant, Ak. XXI, S. 18)

Rolle des *Aktes* der Position im Vergleich zu den so gesetzten *Fakten* betrifft. Gegen diese kopernikanischen Bekundungen löst die zweite Unter-These automatisch den Vorwurf des Dogmatismus aus, zumindest insofern der Begriff sich auf jede Metaphysik beziehen lässt, die die Bestimmung von Dingen, die »an sich selbst« existieren, zu ihrem Gegenstand macht.

Nun fragt sich, wie die Beziehung zwischen den beiden Unter-Thesen aussieht. Ist die Gleichsetzung von Sein und Position in der ersten Unter-These identisch mit der Gleichsetzung von Position und Bestimmung in der zweiten Unterthese oder nicht? Wenn ja, dann kann das Sein *an sich selbst* durch seine Position bestimmt werden; wenn nein, dann ist das Sein der Position nicht äquivalent mit der so gesetzten Bestimmung. Man beachte, dass aus der These, dass das Sein das ist, woraus die gesamte Prädikation besteht, folgt, dass die gesamte Prädikation die Bestimmung des Seins sein muss. Nunmehr setzt die Position Bestimmungen als »an sich selbst« existierende. Das heißt, sie bestimmt nicht alles, was an sich selbst existiert, sondern bewirkt, dass die Bestimmung in sich selbst existieren. Eben das besagt ein zweiter Bestandteil von Kants modaler Ontologie. Kant schreibt:

»Man hat mir [...] einen Vorwurf gemacht und die Definition des Begehrungsvermögens *als Vermögens durch seine Vorstellungen Ursache von der Wirklichkeit der Gegenstände dieser Vorstellungen zu sein*, getadelt.«⁶⁰

So wie die These, dass jede Prädikation aus dem besteht, was ist, kritisch die modale Proposition der *Neuen Erhellung* stützt, was das Sein betrifft, insbesondere, dass es unmöglich ist, dass es nicht ist, so verwandelt sich die These, dass das Sein eine

⁶⁰ Kant, Ak.V, S. 177 Anm.

Position der Bestimmungen ist, die an sich selbst existieren, in eine Analyse der bestimmenden Ursachen der *Wirklichkeit*. Daraus leiten wir eine erste Aussage zu Kants Ontologie ab:

Das Sein ist notwendig unbestimmt, wenn die Wirklichkeit bestimmbar ist.

Oder in praktischen Begriffen:

*Die Notwendigkeit der Zufälligkeit ist notwendig für die Bestimmbarkeit des Wirklichen.*⁶¹

Wenn diese Notwendigkeit eher eine »Notwendigkeit für« als eine Notwendigkeit *an sich selbst* ist, dann hat die Bestimmbarkeit der Wirklichkeit ihren Grund – laut Kant die »reale Möglichkeit« der Macht der Dinge – nicht in der Ontologie, sondern in der Moral.⁶² Abgesehen von den besonderen metaphysischen Lösungen, die Kant bieten mag, ist klar, dass die Ontologie, auf deren Grundlage sie postuliert wird, grundlegend modal ist.

Genau an dieser Nahtstelle bekommt ein Kommentar Hegels in seiner Abhandlung *Differenz des Fichteschen und*

⁶¹ Die Verwandtschaft zwischen den Problemen der Modalität und der Ontologie, wie sie hier und in Quentin Meillassoux's *Nach der Endlichkeit* (a.a.O.) dargelegt wird, sollte mit dieser Behauptung der Notwendigkeit der Zufälligkeit offensichtlich sein. Man beachte jedenfalls, dass hier (via Kant) die Notwendigkeit eher abgeleitet als ursprünglich ist: sie ist, anders gesagt, eine Notwendigkeit, die anderen Zwecken dienlich ist (siehe die folgenden Anmerkungen).

⁶² »Einen Gegenstand zu *erkennen*, dazu wird erfordert, dass ich seine Möglichkeit (es sei nach dem Zeugnis der Erfahrung aus seiner Wirklichkeit, oder a priori durch Vernunft) beweisen könne. Aber *denken* kann ich, was ich will, wenn ich mir nur nicht selbst widerspreche, d. i. wenn mein Begriff nur ein möglicher Gedanke ist, ob ich zwar dafür nicht stehen kann, ob im Inbegriff aller Möglichkeiten diesem auch ein Objekt korrespondiere oder nicht. Um einem solchen Begriffe aber objektive Gültigkeit (reale Möglichkeit, denn die erstere war bloß die logische) beizulegen, dazu wird etwas mehr erfordert. Dieses Mehrere aber braucht eben nicht in theoretischen Erkenntnisquellen gesucht zu werden, es kann auch in praktischen liegen.« (Kant, KRV B XXVII Anm.)

Schellingschen Systems der Philosophie zu Kants Kategorientafel eine Bedeutung für die Untersuchung eines transzendentalen Dogmatismus. Der Aufbau von Hegels Kommentar ist in dieser Hinsicht besonders aufschlussreich. Er schreibt zu Kants Kategorientafel:

»Die Identität des Subjekts und Objekts schränkt sich auf zwölf oder vielmehr nur auf neun reine Denktätigkeiten ein, denn die Modalität gibt keine wahrhaft objektive Bestimmung; es besteht in ihr wesentlich die Nichtidentität des Subjekts und Objekts.«⁶³

Erstens: Dass die Kategorien die »Identität des Subjekts und Objekts« erfüllen sollen, das heißt, dass sie dem spekulativen Satz genügen sollen, scheint auf Hegels eigene Inspiration zurückzugehen. Doch es ist Kant, der betont, dass – obwohl die Kategorien im Allgemeinen »alle ursprünglich reinen Begriffe der Synthesis, die der Verstand a priori in sich enthält«⁶⁴, bilden – die dynamischen Kategorien überdies auf die »Existenz gerichtet«⁶⁵ sind. Auf welche Existenz? Kategorien oder Denktätigkeiten, die nicht solche Wirkungen hätten, könnten keiner Subjekt-Objekt- oder Begriff-Anschauung-Identität genügen. Anders gesagt, obwohl die Kategorien nicht a priori die Existenz und spezifische Unterschiede bestimmter Stoffe bestimmen können, wird dennoch davon ausgegangen, dass die Kategorien der Modalität »Bestimmungen an sich selbst« setzen. Wir haben allerdings gesehen, wie die Transzendentalphilosophie die Notwendigkeit beweist, die mit der Existenz als Grund für ihre Bestimmung verbunden ist,

⁶³ Hegel, *Differenz des Fichteschen und Schellingschen Systems der Philosophie*, a.a.O., S. 10.

⁶⁴ Kant, KRV, A 81/B 107, S. 119.

⁶⁵ Kant, KRV, B 110, S. 121.

welche sich, in Form der praktischen Vernunft, auch auf die Bestimmung der *Wirklichkeit** als solche ausweitet. Warum nun leugnet Hegel ausdrücklich diese Bestimmung und behauptet statt dessen, dass Kants Kategorien der Modalität »keine wahrhaft objektive Bestimmung« geben und dass »in ihr wesentlich die Nichtidentität des Subjekts und Objekts besteht«? Die Kritik beruht auf der Aussage, dass die Kategorien der Modalität, *qua* Verstandeskategorien, nur Formen des Denkens bestimmen und somit eine bloß subjektive Bestimmung der Wirklichkeit liefern. Es kann also bestritten werden, dass dadurch irgendetwas *objektiv* bestimmt wird. Des weiteren ist dies notwendigerweise der Fall, insofern diese Kategorien auf der Nichtidentität von Subjekt und Objekt beruhen, welche die Ontologie, die die kopernikanische Wende unterstützt, voraussetzt: die Bestimmung der Vernunft ist einfach nicht die Bestimmung der Dinge. Anders gesagt, wenn »Bestimmungen an sich selbst« durch die *Position* existieren, dann existieren diese Bestimmungen nur aufgrund ihrer Position. Denn da gleichzeitig keine Bestimmungen der Dinge an sich gemacht werden können, geben die Kategorien der Modalität, insbesondere die des Daseins und des Nichtseins, »keine wahrhaft objektive Bestimmung«.

Auch wenn die Kategorien keine objektive Bestimmung geben können, so bestimmen sie doch die *einzig möglichen Handlungen*, die die spekulative Vernunft ausführen kann, *ganz gleich, ob solche Ausführungen etwas erreichen* oder *verwirklicht* werden. Wie wir gesehen haben, ist der Übergang zur *Wirklichkeit* kein Element der spekulativen Vernunft, sondern ein Vermögen, das nur die praktische Vernunft ausüben kann. Etwas auszuüben, bedeutet letztlich, die Wirklichkeit im

Einklang mit der Freiheit als einziger *unbedingter* und *notwendiger* Ursache zu bestimmen.⁶⁶ Da es eine notwendige Voraussetzung der kopernikanischen Wende ist, dass das Sein bestimmbar, aber nicht bestimmend ist, ist das so bestimmte Sein die Wirklichkeit: die Subjektivität bleibt machtlos im Sein, aber mächtig in der Wirklichkeit.⁶⁷ Der Grund dafür ist die kopernikanische These, dass Gegenstände für die Vernunft bestimmbar sind, während die Vernunft nicht durch die Gegenstände bestimmt werden kann, was zur Folge hat, dass eine objektive Bestimmung – das heißt eine Bestimmung der Existenz, die der Bestimmung vorausgeht – unmöglich ist. Weder das Dasein noch irgendeine der anderen Kategorien kann daher auf Gegenstände als solche ausgeweitet werden, sondern nur auf die Wirklichkeit, und zwar durch Setzung (Position). Wenn das Sein keine »objektive« Seite hat, woraus besteht dann die Natur? Die Implikationen erfassend, ist es Fichte, der Kants wahrer Erbe ist, und zwar genau wie er behauptet, wenn er in der *Wissenschaftslehre* das Objekt für das Subjekt als das *Nicht-Ich** charakterisiert und schließlich die ganze Natur subjektiviert. Georges Cuvier stellte seinen früheren Professor für vergleichende Anatomie Carl Friedrich Kielmeyer die Frage, ob es wahr sei, dass die Kantianer

⁶⁶ Kant, KRV, A 418/B 446-447, S. 408-409.

⁶⁷ Kant war in diesem Punkt nie so klar wie Fichte: »Wenn die Wissenschaftslehre gefragt werden sollte: wie sind denn nun die Dinge an sich beschaffen? so könnte sie nicht anders antworten als: so, wie wir sie machen sollen. [...] Wir wissen, [...], dass wir demnach nie aus uns herauskommen, nie von der Existenz eines Objekts ohne Subjekt reden können.« (Fichte, W I, S. 286)

»aus den Prinzipien *a priori*, d. i. solchen, die vor aller Erfahrung vorhanden wären [...], kurz aus der Natur unseres Geistes die äußere Natur ableiten« würden.⁶⁸

Das Problem ist ausgezeichnet gestellt: Wenn es Prinzipien gibt, die vor aller Erfahrung vorhanden sind, dann taucht die äußere Natur nur *nach* ihrer subjektiven Bestimmung auf. So klärt Hegels Intervention die Ontologie, die der Transzendentalismus voraussetzt, und artikuliert ihre dichotomische Struktur: die Natur kann nicht objektiv, sondern nur subjektiv bestimmt werden; deshalb ist die objektive Natur notwendigerweise unbestimmt an sich. Im Gegensatz dazu legt Cuviers Problem Folgendes nahe: Nur wenn die Deduktion der äußeren Natur *nicht* die Deduktion der äußeren Natur ist, ist eine Subjekt-Objekt-Dichotomie vorstellbar. Doch Cuviers Frage (so wie Jacobis Kritik an Kant⁶⁹) bezieht sich weniger auf das Subjekt-Objekt-Paar als auf die Implikationen der Priorität des Denkens gegenüber dem Sein, die vom transzendentalen Naturalismus behauptet wird. Beide Argumentationen weisen allerdings eine Antinomie des transzendentalen Naturalismus auf: einerseits die Entgegensetzbarkeit von transzendentalen und dogmatischem Naturalismus, und andererseits die Priorität des Denkens gegenüber dem Sein. Da diese Thesen gegenüber gestellt werden können, ist die transzendente Ontologie nach dem oben genannten Kriterium 1 dogmatisch. Dennoch bleibt das Kernproblem der Identität von Vernunft und Natur ungelöst. Wie

⁶⁸ Carl Friedrich von Kiemeyer, *Gesammelte Schriften (Natur und Kraft)*, hrsg. von F.-H. Holler, Berlin 1938, S. 236.

⁶⁹ »Der transzendente Idealist muss also den Mut haben, den kräftigsten Idealismus, der je gelehrt worden ist, zu behaupten, und selbst vor dem Vorwürfe des spekulativen Egoismus sich nicht zu fürchten [...].« (Friedrich Heinrich Jacobi, *David Hume über den Glauben oder Idealismus und Realismus*, Breslau 1787, S. 229.)

jeder Dogmatismus ist der Transzendentalismus deshalb ein Naturalismus, der nichts mit der Bestimmung des Geistes durch die Natur zu tun hat, sondern mit der der Natur durch freie Ursachen, die durch notwendige Zufälligkeit unterstützt wird. Wir werden nun sowohl die Hegelschen als auch die Cuvierschen Antinomien des transzendentalen Naturalismus untersuchen.

3. Die Antinomien des transzendentalen Naturalismus

a) Die Hegelsche Antinomie

Hegel präsentiert in *Differenz des Fichteschen und Schellingschen Systems der Philosophie* durch Fichtes transzendente Deduktion der Natur eine Antinomie des transzendentalen Naturalismus. Die Deduktion ist insofern transzendental als ihr Ausgangspunkt die Gegenüberstellung des absoluten *Ichs** von Natur und empirischem *Ich** oder der »Selbstbegrenzung der freien Tätigkeit«. ⁷⁰ Anders gesagt, die Differenz zwischen dem absoluten und dem endlichen *Ich** oder der Grad, in dem letzteres sich der absoluten Identität des ersteren annähert, liefert die notwendigen Bedingungen, um die Natur in Übereinstimmung mit dem Programm der *Wissenschaftslehre* zu denken. Hegel ⁷¹ zitiert Fichte, der sagt, dass die Natur

»durch den Gegensatz der Freiheit charakterisiert ist. Die »Natur bestimmt sich selbst«, heißt darum: »sie *ist* bestimmt, sich zu bestimmen, durch ihr Wesen formaliter«, sie kann nie unbestimmt sein, wie ein freies Wesen gar wohl sein kann; auch ist sie gerade so materialiter bestimmt und hat nicht, wie

⁷⁰ Hegel, *Differenz des Fichteschen und Schellingschen Systems der Philosophie*, a.a.O., S.72.

⁷¹ Ebd., S. 74.

das freie Wesen, die Wahl zwischen einer gewissen Bestimmung und ihrer entgegengesetzten.«⁷²

Fichte macht hier die notwendige Unbestimmtheit des Seins, die bei Kant nur implizit ist, explizit und wendet dies auf die Produktion einer Natur als formales und materielles *Bestimmt-Sein* an. Dem entsprechend ist die Natur formale und materielle Bestimmbarkeit. Das Bestimmbare ist niemals unbestimmt möglich, sodass das empirische *Ich** niemals von den Bestimmbarkeiten, die es als seine eigenen Grenzen setzt, bestimmt sein kann. Das empirische oder lebendige Selbstbewusstsein macht daher selbst zur Aufgabe ein unbegrenztes Streben danach, diese Grenzen zu überwinden und die Unbestimmtheit des Seins oder im Sein zu vergrößern.

Weil das Streben *Zeit* braucht und weil es *unbegrenzt* sein muss, wenn es eher ein freies als ein bestimmtes Streben und deshalb bloß ein natürlicher Trieb ist, beklagt Hegel, dass Fichte, anstatt die Antithese von Natur und Freiheit aufzulösen, sie eher durch eine Antithese zwischen einer »beschränkten Gegenwart und einer außer ihr liegenden Unendlichkeit« ersetzt.⁷³ Ein »absolutes Objekt« durch ein absolutes Subjekt zu ersetzen, führt, wie Hegel bemerkt, nur zu einem »dogmatischen Idealismus«⁷⁴; es durch ein lebendiges Selbstbewusstsein zu antinomisieren, führt daher zu keiner Lösung der Antinomie von Natur und Freiheit, sondern lagert den Grund dieser Antithese aus ihr aus, eine Subjektivität, die so objektiv und absolut ist wie das Objekt des dogmatischen Materialismus. Dies tritt durch Fichtes Begriff des

⁷² Fichte, W IV, S. 112.

⁷³ Hegel, *Differenz des Fichteschen und Schellingschen Systems der Philosophie*, a.a.O., S. 76.

⁷⁴ Ebd., S. 61.

»Triebes« zu Tage, der aus psychologischen Untersuchungen der Natur von Lebewesen bezogen wurde. So schreibt er:

»Das Höchste in mir, unabhängig vom Bewusstsein und das unmittelbare Objekt des letzteren, ist der *Trieb*. Es ist das Höchste, was die Intelligenz in der Natur außer sich darstellt.«⁷⁵

Den Trieb als die höchste Darstellung der Intelligenz in der Natur zu setzen (anstatt dass zum Beispiel die am nächsten stehende Natur Intelligenz aufweist), zeigt daher beim transzendentalen Dogmatismus die Beibehaltung der Dichotomie, während es gleichzeitig den Ort des Kampfes von Bestimmtheit versus Ziel, zwischen Physik und Idealität aufzeigt. Fichte rekonstruiert die Ethik als direkten Konflikt zwischen Materie und Idealität, als ewig unlösbaren Kampf der verkörperten Bestimmtheit um absolute Unbestimmtheit und setzt somit die »*Natur* [als etwas] wesentlich Bestimmtes und Totes«⁷⁶. Nichts zeigt diese Antinomie des transzendentalen Naturalismus konkreter als »die Schrecken der objektiven Welt«⁷⁷ oder die als absolutes Objekt bestimmte Natur.

Hegels eigene Lösung ergibt sich aus einer Sicht von Kants Transzendentalismus, die er mit Schelling teilt. Das heißt, wenn die Vernunft sich selbst als ihren eigenen Gegenstand nimmt, dann ist die transzendente Philosophie die Untersuchung der der Vernunft eigenen Natur. Dem entsprechend bezieht sich die Hegelsche Lösung der Antinomie auf die von der letzteren vorgenommene Provokation des Bedürfnisses der Philosophie, die Dichotomie zu überwinden. Doch die Vernunft wird *durch*

⁷⁵ Fichte, W XI, S. 363.

⁷⁶ Hegel, *Differenz des Fichteschen und Schellingschen Systems der Philosophie*, a.a.O., S. 76.

⁷⁷ Schelling, SW I, S. 337.

ihre eigene Natur dahin getrieben, die Dichotomie in ihrer und als ihre Identität mit dem Absoluten aufrecht zu erhalten. Der »spekulative Satz«, der dieses Bedürfnis befriedigt, behauptet immer und notwendigerweise die Identität mit dem Absoluten (Freges Hegelianismus), aber nie die Äquivalenz mit ihm, sodass die »Identität von Identität und Dichotomie« die Antinomie von Endlichkeit und äußerer Unendlichkeit auflöst.

Deshalb ist es eine Bedingung der Natur der Vernunft, dass sie *beides* ist, unbedingt durch die Dichotomie von Freiheit und Natur, *und* sie aufrecht erhält. Das ist in dreierlei Hinsicht eine wichtige Lösung. Erstens, Hegels Lösung ist eine Art von *naturalisierter Epistemogenese* im Einklang (wie sowohl die *Wissenschaft der Logik* als auch die *Phänomenologie* zeigen) mit der lebenden Vernunft. Zweitens, sie ist eine weitgehend vergessene Lösung für ein Problem, das ungelöst bleibt: insbesondere für das Verhältnis der Vernunft zur Natur auf der einen Seite, angesichts der Natur der Vernunft auf der anderen. So gesehen, teilt der spekulative Idealismus seine Überlegungen unter anderem mit philosophischen Untersuchungen zur naturalisierten Epistemologie, Neurophilosophie und Dialektik.⁷⁸ Drittens, Hegels Vorschläge lösen die Antinomie nicht, sondern verstärken sie und machen seine Philosophie zu einem Hyperdogmatismus, der in Bezug auf die Frage Natur oder Vernunft unbestimmt bleibt.

⁷⁸ Zur naturalisierten Epistemologie siehe W.V.O. Quine, »Epistemology naturalized«, in *Ontological Relativity and Other Essays*, New York 1969. Zur Neurophilosophie siehe P. M. Churchland, *Neurophilosophy*, Cambridge (Mass.) 1986, S. 482: »so untersucht das Gehirn das Gehirn und macht Theorien über das, was Gehirne machen, wenn sie Theorien machen«. G. Priest definiert die Dialektik in *Beyond the Limits of Thought* (Oxford 2002) als eine transzendente Untersuchung der Natur von wahren Widersprüchen.

b) Die Cuviersche Antinomie

Kehren wir nun zu der These der Unbestimmtheit des Sein im Transzendentalismus im Allgemeinen zurück. Während es für Fichte um die relative Bestimmbarkeit des *Ichs** und der ihm entgegen gesetzte »Natur« geht, und für Hegel um die Bestimmbarkeit jeder Dichotomie durch die Natur der Vernunft, hat die Transzendentalphilosophie mit dem oben betrachteten »Positionsprinzip« ein naturalistisches Mittel zur Analyse der Bestimmung. Wir werden zunächst dies untersuchen, bevor wir mit der Cuvierschen Antinomie des transzendentalen Naturalismus fortfahren.

Die Setzung (Position) ist ein *Akt*, die Verwirklichung eines Vermögens in der Welt, und Widerständen und Einschränkungen unterworfen. Wenn die Natur oder das Sein in der Lage ist, der Subjektivität Widerstände und Einschränkungen aufzuerlegen, dann kehrt die Philosophie zum vor-kopernikanischen dogmatischen Naturalismus zurück. Somit besteht die antidogmatische Kritik der Verursachung in einer Ablehnung ihrer Fähigkeit, die Vernunft zu bestimmen. Um dazu in der Lage zu sein, müssen einem Ding oder einer Ursache (*causa*) Vermögen zugeschrieben werden; ohne ein Ding an sich als ihr Besitzer oder Vehikel bleibt nur eine Reihe von Vermögen übrig. Wenn die Ontologie eines Vermögens verallgemeinert wird, und wenn die Bestimmung ein Vermögen der Vernunft ist, dann handelt die Vernunft in ein und derselben Welt wie andere. Wie Camilla Warnke schreibt:

»In der traditionellen Metaphysik werden die *Aktionen als Äußerungen der Dinge* aufgefasst. Diese gewohnte Sicht stellt [der Transzendentalismus] auf den Kopf. Er bestimmt nämlich nunmehr umgekehrt *die Dinge als Äußerungen von Aktionen*,

Gegenstände als Produkte des *Verhaltens*, *Sein* als das in seinem Produkt verdinglichte, vergegenständlichte, erloschene *Tun*.«⁷⁹

Wenn man diesen Zeilen folgt, bilden die *Vermögen** der ersten *Kritik*, die für die Existenz oder Wirklichkeit der Bestimmungen verantwortlich gemacht werden, einen Schritt in Richtung der Ersetzung von Körpern durch Kräfte in der grundlegenden Physik. So liest zum Beispiel der Medizinerwissenschaftler Andreas Röschlaub Fichte, dem er eine Philosophie der Medizin zutraut⁸⁰, und so fasst der Naturhistoriker Carl Friedrich Kielmeyer für Cuvier das Wesentliche von Kants kopernikanische Wende zusammen:

»Scharfsinnig ist dieser Versuch Kants und empfiehlt sich dadurch, dass auf diese Weise, das Notwendige, Allgemeine, Unbestrittene in unserm Wissen unserm Geist als subjektiv belassen, das Zufällige und Besondere dagegen der für sich unbekanntem objektiven Natur außer uns zugeschrieben wurde.«⁸¹

Wie bei Kant, obwohl er keine naive Erkenntnis der Natur »an sich« zulässt, ist Kielmeyers Ontologie modal, da sie aus dem besteht, was notwendig und was zufällig ist. Die objektive Natur ist keine Natur-als-Objekte, sondern als *Materie* und, als *Materie*, der weiteren Bestimmung durch Kräfte unterworfen.

⁷⁹ Camilla Warnke, »Schellings Idee und Theorie des Organismus und der Paradigmawechsel der Biologie um die Wende zum 19. Jahrhundert«, in *Jahrbuch für Geschichte und Theorie der Biologie*, Bd. V, Berlin 1998, S. 200.

⁸⁰ Andreas Röschlaub, *Magazin zur Vervollkommnung der Medizin*, Bd. 8, Teil 3, 1805, S. 473: »Philosopheme eines Kant, Fichte und Schelling geben den Arbeiten der Ärzte oder Naturforscher unserer Tage eben so offenbar eine eigene Richtung, wie ehehin die Philosopheme eines Empedokles, Demokritus, Heraklitus, Aristoteles und vieler anderer.«

⁸¹ Kielmeyer, a.a.O., S. 243.

Hier schließt sich Kiehmeyer an Hegel an, indem er behauptet, dass Kant nicht weit genug gehe (wenngleich aus anderen Gründen), da, die Materie – wie es in *Metaphysische Anfangsgründe der Naturwissenschaft* versucht wird – ausschließlich zum Produkt von anziehenden und abstoßenden Kräften zu machen, den naturalistischen Ansprüchen der ersten *Kritik* genügen hätte, ohne den Transzendentalismus zu opfern. Kiehmeyer sagt jedenfalls:

»Aber abgesehen davon, dass Kant dieses nicht geleistet hat und nicht leisten wollte, unerachtet er es sollte, so ist er auch den Beweis schuldig geblieben davon, dass alle Qualitätsverschiedenheiten unter den Materien bloß geradweise Verschiedenheiten in Qualitätsverhältnissen der Attraktiv- und Repulsionskräfte seien, und ich möchte den gerne sehen, der diesen Beweis führen und die Qualität der Materie aus jenen beiden Kräften ohne den Intervent eines Tertiums, sei dieses nun Gott oder Atomen oder eine dritte Kraft, erklären wollte.«⁸²

So fordert Kiehmeyer, dass die Hypostase der Vermögen zu einer objektiven Ontologie wird. Was uns jetzt zu tun bleibt, sind indessen zwei Analysen des transzendentalen Naturalismus: bei der einen wird die notwendige Unbestimmtheit des Seins auf Kosten von allem anderen als der subjektiven Bestimmung der Wirklichkeit aufrecht erhalten; bei der anderen stützen Kräfte eine vereinte und spekulative ontogenetische Analyse des Materials der Erkenntnis oder der Objektivität. Um dies als eine Analyse des transzendentalen Naturalismus auszuführen, muss jedoch ein zusätzliches Element zur Vermögens-These hinzugefügt werden, nämlich die ontologische These, was die

⁸² Ebd., S. 245.

notwendige Unbestimmtheit – und daher Bestimmbarkeit – des Seins betrifft. Nachdem wir uns dieses vergegenwärtigt haben, wenden wir uns endlich der Cuvierschen Antinomie zu.

Die Cuviersche Antinomie ist auch die Schellings und betrifft die Priorität und Posteriorität in Bestimmungsbeziehungen. Wo Cuvier fragt, ob die äußere Natur nach dem Prinzip »der Geist kommt vor der Erfahrung« abgeleitet werden kann, behauptet Schelling, dass das Sein dem Denken vorausgeht und nicht das Umgekehrte. Da das implizite antinomische Gegenteil in Cuviers Frage genau diese Ansicht aufwirft, werden wir das Wesentliche von Schellings Analyse der Antinomie noch einmal formulieren:

These

»Die Natur geht dem Denken, das sie hervorbringt, voraus«

Antithese

»Das Denken geht der Natur, die es denkt, voraus«

Von einem transzendentalen Naturalismus, der auf Vermögen beruht, mag gesagt werden, dass er das Problem der logischen und realen Priorität durch das der Wechselseitigkeit ersetzt – Vermögen sind eher wechselseitig als mechanisch oder tatsächlich bestimmt. Denn da die Wechselseitigkeit einfach eine die Zeit ausblendende Version von Husserls Ko-Natalität ist, ist diese Spielart des transzendentalen Naturalismus ganz klar dogmatisch, insofern er das vollkommene Gleichgewicht oder die statische Ewigkeit von Kräften gegenüber der auf der Zeit basierenden Antithese dieser Sichtweise, wie sie in der obigen Antinomie formuliert wird, behauptet.

Wenn das Sein notwendig unbestimmt ist, dann muss diese Unbestimmtheit ihrer Bestimmung vorausgehen, da das Umgekehrte beinhalten würde, dass das Sein vor seiner Bestimmung bestimmt ist, also von Anfang an das

transzendente Gambit zum Scheitern bringt. Daraus folgt – wenn Kierkegaars von Kant abgeleitete Vermögensontologie erst einmal dazu hinzugefügt wurde – nicht, dass das Sein träge ist und nur durch Vermögens-Besitzer beeinflusst wird, da dies zu einer dogmatischen Rückwendung zu den Dingen an sich führen würde, sondern deshalb eher, dass das Sein selbst Bestimmbarkeit in Übereinstimmung mit den Vermögen ist. Es ist nun dies, was Schelling zu der Überzeugung bringt, von der Priorität des Seins gegenüber dem Denken auszugehen, und Cuvier zu seiner Skepsis, was die Priorität des Denkens gegenüber der Natur betrifft: das Sein ist daher *Seinsmöglichkeit** und kein Objekt, um das transzendente Subjekte kämpfen.

Die Schelling-Cuvier-Antinomie resultiert somit trotz ihrer transzendentalen Bedingungs-Gebung in einem dogmatischen und spekulativen Naturalismus, der auf der mannigfaltigen Bestimmbarkeit des Seins beruht. Und deshalb ist der transzendente Naturalismus entweder ein dogmatischer Naturalismus à la Cuvier-Schelling-Kierkegaard oder schlichtweg Naturalismus – oder er ist überhaupt kein Naturalismus, wie der von Fichte, Heidegger und Husserl. Kopernikanismus eliminiert den Dogmatismus nicht, sondern führt ihn in verschiedenen Formen fort, die in der zeitgenössischen Philosophie auftauchen. Sein direktester Erbe ist die Ersetzung eines Dogmatismus des Wesens durch einen Dogmatismus der Erscheinung, wie Béatrice Longueesse kürzlich klar gemacht hat:

»Es ist eine Tatsache, dass wir in einer Welt aus Dingen leben. Wir müssen nur noch begreifen, dass die Dinge unser Faktum sind, unser Tun – nicht in dem Sinne, dass eine Philosophie der Praxis uns diese Erklärung geben würde...,

sondern im Sinne einer metaphysischen Analyse der Welt als konstituiert durch einen Denkprozess.«⁸³

Dies ist jedoch eine Herausforderung für die transzendente Philosophie – zu zeigen, dass sie nicht einfach der dogmatische Anti-Naturalismus ist, der in Longueesses Analyse zu Tage tritt und der in die unanerkant mächtige Fichtesche Tradition verfällt, die durch Kants Experimente ausgelöst wurde. Obwohl die erforderliche negative Beweisführung dadurch erbracht werden mag, dass man der philosophischen Betrachtung der Natur alle und jede Bestimmtheit entzieht (wie es beim aktuellen Stand der Dinge der Fall sein mag), wird das minimale Ergebnis oder ein formaler Naturalismus dadurch erreicht, dass man mögliche Naturen – aufgrund ihrer gleichen Zufälligkeit – als äquivalent zur wirklichen Natur einschätzt, und könnte sich selbst deshalb nicht leicht gegen den Vorwurf des Anti-Naturalismus verteidigen, da, mit Kant, die Aussicht auf die Neubestimmbarkeit des Wirklichen offen gelassen wird.

Das Problem ist deshalb, *wie* es sein kann, dass das Sein bestimmbar ist. *Entweder* die Bestimmbarkeit des Seins führt dazu, abzulehnen, dass die »Dinge« bestimmen, was ist, und taucht auf, *um Platz zu schaffen für die ethische Bestimmung des Seins* (transzendente Philosophie); *oder* diese parochiale Bestimmbarkeit des Seins wird aus dem Grund abgelehnt, dass die Natur die *Selbst*-Bestimmung von Möglichkeiten ist und somit das Maß für das liefert, was eine »reale Möglichkeit« ist oder nicht. Dieses Maß ist immer *wirkliche* Selbst-Bestimmung und es braucht, da es *selbst*-bestimmend ist, nicht zeit-spezifisch (ein Stand der Dinge, der bereits erreicht wurde oder nicht) oder

⁸³ Béatrice Longuenesse, *Hegel's Critique of Metaphysics*, Cambridge 2007, S. 6.

mit der Erfahrbarkeit korreliert zu sein. Dem entsprechend macht die »reale Möglichkeit« die Dinge (den Stand der Dinge) von den Vermögen ableitbar, da die »reale Möglichkeit« nur in Form von Vermögen aus dem Schatten der logischen oder ethischen Möglichkeit heraustritt und ontologische Signifikanz bekommt.

Die Ontologie der Vermögen kann mit ihren modalen Bestimmungen (Notwendigkeit, Zufälligkeit, Möglichkeit, Wirklichkeit) nur als ein reduzierbar metaphysisches Problem gesehen werden, wenn die physischen Dimensionen ihrer Wirklichkeit ignoriert werden. Die Feldontologie ging gleichzeitig in die Physik und in die Philosophie ein, obwohl ihr philosophischer Stammbaum vielleicht weiter zurückgeht – zumindest bis zu Platons *Sophistes* und den darin enthaltenen Streitpunkten und Gesprächen. Dem entsprechend werde ich schließen, indem ich einige Implikationen von Vermögensontologien aufzeige.

Erstens, Vermögen beinhalten notwendigerweise modale Begriffe. Entgegen Hegels Ablehnung, dass die Kategorien der Modalität alles objektiv bestimmen, ist die Objektivität nichts anderes als eine Reihe von Potentialen für die Verwirklichung, wie Platon beharrte. Die Vermögen verwandeln die Zufälligkeit in eine Ontologie, in eine Metaphysik und eine Physik.

Zweitens, und wiederum die Zufälligkeit hervorgehend, beinhaltet die Vermögen eine Zeitbestimmung, und zwar nicht wie die transzendente Form des inneren Sinns, sondern, wie Johann Heinrich Lambert notierte, als die Veränderung bestimmend: »Sind die Veränderungen real so ist die Zeit real [...]. Ist die Zeit nicht real so ist auch keine Veränderung real.«⁸⁴

⁸⁴ Lambert an Kant, 18. Oktober 1770, Ak. X, S. 107.

Das bedeutet natürlich nicht, dass die *Natur* der Zeit im Voraus linear gegeben ist, wie uns wiederum die Physiker erinnern.

Drittens, die Vermögen bilden insofern ein dogmatisch behauptbares transzendentes Feld, insofern sie notwendig für die Bestimmung und gleichzeitig selber unbestimmt sind.

Viertens und letztens, die Aussichten für den Dogmatismus werden deutlich, wo immer die Gewissheiten der transzendentalen Reflexion nicht als eine weitere Spezies der Vernunft enthüllt werden, sondern eher als ein selbstkontrollierter und parochialer Dogmatismus.