Sich die Stirn einrennen – Zum vernünftigen Bedürfnis der Darstellung einer Grenze des Erkennbaren nach Adorno und seiner indirekten Befriedigung in der Analogie nach Kant

# Abstract

The essay introduces (I) an apparently unsolvable problem in Kantian philosophy, illustrated through an analogy from Adorno’s lecture on the Critique of Pure Reason: Reason struggles to determine its own limitations because this process generates notions of the thing-in-itself, which should not exist within a system of reason. This problem appears unsolvable unless Kant had developed a method that that allows for rational reflection on these problematic notions. In the second step (II), the essay demonstrates that Kant did indeed develop such a method: the symbolic representation of the limits of reason through the analogy. This approach facilitates an appropriate reflection on these limits and allows Adorno’s analogy to be understood meaningfully within Kant’s text. Finally, (III) the essay argues that limiting concepts are essential to the critique of reason, as they pave the way for an ethics of critical philosophy.

# I Kants ursprüngliche Einsicht nach Adorno

## Das Bewusstsein der Grenze des Vernunftgebrauchs als Alleinstellungsmerkmal der Kantischen Transzendentalphilosophie

Adorno referiert eine seines Erachtens eigentümliche Differenz, welche Kants Denken vom sogenannten Idealismus „Fichte[s], Schelling[s], Hegel[s], wenn Sie wollen, auch Schopenhauer[s]“ abgrenzt, und die er seine Zuhörerschaft bittet „energisch festzuhalten“ (Adorno 1995, 33). Es geht um Kants unverrückbares Bewusstsein „daß die Sache in ihrem Begriff nicht aufgeht, daß Objekt und Subjekt nicht zusammenfallen“ (ebd.) Diese Inkommuensurabilität rührt, nach Kant daher, dass vom Gegebensein der Dinge für mich noch vor jeder Erkenntnis nicht abstrahiert werden könne, d.h. dass dieses Gegebensein sich eben nicht gänzlich dem Denken verdankt. Kant schreibt in diesem Sinne, dass bei allem Rückgang von einem Geltungsanspruch auf dessen rationale Bedingungen „von einem Stücke“ nicht abstrahiert werden kann, „nämlich davon, daß das Mannigfaltige für die Anschauung noch vor der Synthesis des Verstandes, und unabhängig von ihr, gegeben sein müsse; wie aber, bleibt hier unbestimmt“ (B 145). Wenn sich also auch der gesamte Ist-Anspruch eines Urteils in einer Kategoriensystematik formal analysieren lässt, so treten bei diesem Vorgehen, welches vollständig diskursiv verfährt, mit Notwendigkeit Elemente auf, die sich einer Einordnung innerhalb der Systematik sperren – obwohl sie nur innerhalb derselben, nämlich diskursiv auf den Plan treten. Was keiner sprachlichen Darstellung fähig ist, lässt sich also nicht anders als sprachlich darstellen (vgl. Hühn 1992) und Adorno scheint Kant von den Nachkantianern abzugrenzen, indem er ihm zugutehält, dieses Paradoxon nicht zugunsten eines Vernunftpositivismus ‚lösen‘ zu wollen.

Das Paradoxon findet im Gegenteil einen festen Ort in Kants Denken, nämlich in solchen Elementen, die Kant Grenzbegriffe nennt. Sie sind das, „was übrig bleibt in der Verminderung der conditionum: e.g. Ein Grund, der keine Folge ist; das absolut nothwendige das absolut (ungeachtet aller Bedingungen) zufällige, d.i. die Freyheit“ (AA XVII, 581) Gerade diese rationalen Restbestände oder vielmehr das Bewusstsein, diese in eine Vernunftsystematik integrieren zu müssen, sei nun nach Adorno, was Kants Denken vom Idealismus der genannten Nachkantianer unterscheide. So „außerordentlich stark“ sei dieses Bewusstsein bei Kant, „daß er lieber die Inkonsequenz in Kauf nimmt; daß er lieber alle möglichen unerhellten Momente, unerhellten Begriffe in seiner Philosophie dort stehen läßt, wo er glaubt, auf ein Gegebenes zu stoßen, als daß er nun in leerer ‚fröhlicher Fahrt‘, wie es bei Kafka heißt, alles wirklich auf die Einheit der Vernunft so reduzierte, wie es zuweilen scheinen kann.“ (Adorno 1995, 33)

## Rennt sich die Vernunft die Stirn an ihrer Grenze ein?

Die unerhellten Grenzbegriffe, die Kant stehenlasse „wo er glaubt, auf ein Gegebenes zu stoßen“, wird Adorno später (in seiner nach den Vorlesungen entstandenen *Negativen Dialektik*) als „Inkonzinnität“ (Adorno 1966, 183) bezeichnen, wodurch deutlich wird, dass er hierin Irritationsmomente sieht. Diese Irritationen betreffen die Konsistenz der Begründungsabsicht der Kantischen *Kritik* und aus ihr ergebe sich ein Problem, an dem sich die Vernunft, nach Adorno, die Stirn einrennt:

[A]uf der anderen Seite macht ja Kant doch den Anspruch eines Systems. Er sagt schon in der Vorrede, daß die reine Vernunft anders denn als ein System, das heißt als eine in sich geschlossene deduktive Einheit, gar nicht gedacht werden könnte. Und der Gedanke eines solchen Systems schließt ja eigentlich das Nichtidentische, also das, was nicht in diesem System Raum findet, aus. Aber auf der anderen Seite hat er doch immerzu das Bewußtsein […] des Blocks, also das Bewußtsein, daß – trotzdem es keine andere Einheit ihm zufolge gäbe als die […], die im Begriff der Vernunft selber liegt – das [Bewusstsein] eigentlich nicht das Ganze ist, und daß wir immerzu auf etwas stoßen, woran das [bewusste Denken] seine Grenze hat. Und man könnte sagen, daß in gewissem Sinn die ganze Kantische Philosophie ihren Lebensnerv daran hat, daß diese beiden Momente: das systematische, auf Einheit, auf Vernunft drängende, und das andere: dieses Moment vom Bewußtsein des Heterogenen, des Blocks, der Grenze, – daß diese beiden Momente sich aneinander abarbeiten; und daß er sich an diesem Block, man könnte fast sagen: gewissermaßen die Stirn einrennt. (Adorno 1995, 34)

Die Spannung entsteht also offenbar zwischen den Bestimmungen der Einheit der Vernunft, die autonom begründet werden soll, und der Limitation dieser Einheit, die sich durch Grenzbegriffe anzeigt. Wenn die Vernunft aus sich heraus ihre eigene Einheit begründen können soll, um als autonom gelten zu können, so dürfte, nach Adornos Gedanken, „dieses Moment vom Bewußtsein des Heterogenen, des Blocks, der Grenze“ nicht unlösbar mit ihrer Einheitsbemühung verknüpft sein – ist es aber. Adorno rechnet Kant diese Einsicht hoch an. Die ursprüngliche Einsicht Kants bestehe, kurz gesagt darin, dass die Einheit, das System der Erkenntnis eben nur gedacht werden kann, wenn es limitiert vorgestellt wird. Aber Adorno denkt an dieser Stelle offenbar gar nicht, dass die Einheit der Vernunft im Gedanken der Grenze durch Kant überhaupt konsistent gedacht wird. Im Gegenteil renne sich die Vernunft, beim Versuch, ihre Einheit konsistent zu denken, am „Bewußstein des Heterogenen […] die Stirn [ein]“. Wir dürfen Adornos Gedanken also nicht so lesen, als würde er Kant zugestehen, das System der Vernunft als Einheit begründet zu haben. Diese Inkonsistenz wird von Adorno zwar als Inkonzinnität und als Signum der Wahrheit desselben begriffen, aber das täuscht nicht darüber hinweg, dass Adorno den Kantischen Block als eine systematische Lücke versteht, an der nicht nur die Vernunft, sondern letztlich Kant sich „die Stirn einrennt“: „Diese Unmöglichkeit, dieses Sich-den-Kopf-Einrennen, das drückt dann in solchen Widersprüchen sich aus, die nicht nur die einzelnen Widersprüche innerhalb der Methode, sondern das widersprüchliche Wesen des methodologischen Ansatzes [Kants] sind.“ (Adorno 2021, 67) Adorno lässt Kant damit also, und hier soll nun angeknüpft werden, als jemanden zurück, der diese Irritationsmomente gewissermaßen aus philosophischer Unbeholfenheit in seinem System zurückgelassen hätte.[[1]](#footnote-1)

## Der Leitfaden zu einer möglichen Lösung des Problems

Wenn die Inkonsistenz der Vernunft einfach zustößt, weil sie auf Irritationsmomente trifft, dann ist ihre Einheit wohl kaum zu retten. Es gibt aber in Kants Werk Indizien, die ganz im Gegenteil anzeigen, dass Grenzbegriffe, in ihrer Funktion als Irritationsmomente systematisierend wirken sollen. Die Frage wäre dann aber natürlich, wie solche rationalen Restbestände, die ja Grenzbestimmungen sind, dem Vernunftgebrauchs gerade durch die Limitation desselben Einheit stiften können. Es wäre zu zeigen, dass Grenzbegriffe konsistent darauf aufmerksam machen, dass das System der Vernunft in der Weise nie vollständig sein kann, dass es immer auf ein unbestimmtes Außen bezogen ist, dadurch aber, durch diese Limitation, immerhin konsistent sich als Einheit zu fassen bekommt.

Um Grenzbestimmungen der Vernunft aber so lesen zu können, braucht man ein hierfür geeignetes philosophisches Verfahren der Darstellung. Man müsste also zunächst darlegen, dass Kant eine solche als „Beweisart“ in der Analogie in seiner Kritik vorgesehen hat. Die Sublimierung der Dinge an sich (qua ontologischer Entitäten) zu Gedankendingen (qua Grenzbestimmungen) liest sich dann als eine operationalisierte Grenzreflexion, an der sich die Vernunft den Kopf nicht einrennen muss, weil sie ihr angemessen ist. Diese Operation müsste eine Verknüpfung zweier gegenläufiger Tendenzen ermöglichen: einerseits des ursprünglichen Vernunftbedürfnisses, letzte Gründe zu finden, andererseits des kritischen Selbstbewusstseins des Denkens, „transzendente Urtheile der reinen Vernunft zu vermeiden“ (AA IV, 356). Gelingt diese Verknüpfung in einem vernünftig zugänglichen, d.h. methodisch artikulierten Verfahren, wäre nachvollziehbar, dass Kant Begriffe von etwas bemüht, „zu dem zwar menschliche Erkenntnis nicht zukann, das aber gerade dadurch die Grenzen menschlicher Erkenntnis kenntlich und geltend macht und zu diesem negativen Zwecke gedacht werden muß“ (Marquard 2017).

# II Indirekte Darstellung als Begründung in der Analogie

## Zum Übergang von Sinnlichkeit zu Vernunftbegriff in der Analogie

Kant macht darauf aufmerksam, dass Gegenstände der Anschauung „Empfindungen erregen [können], die etwas mit dem Bewußtsein eines durch moralische Urteile bewirkten Gemüthszustandes Analogisches enthalten.“ (AA V, 354) Dass wir Menschen „Bäume majestätisch“ und „Farben […] unschuldig“ nennen, stellt also einen analogischen Sprachgebrauch dar. Weil dieser sprachliche Übergang möglich ist, könne wiederum die Übung in ästhetischer Reflexion moralisch bilden.[[2]](#footnote-2) Und natürlich fragt man sich, wie diese Reflexion verfährt, wie also die reflektierende Urteilskraft in der Analogie den „Übergang vom Sinnenreiz zum habituellen moralischen Interesse ohne einen zu gewaltsamen Sprung möglich“ (AA V, 354) macht.

Ein gewaltsamer Sprung (metábasis eis állo génos) läge immerhin vor, wenn die Urteilskraft Bäume als majestätisch *bestimmen* würde, dann machten wir nämlich einen Kategorienfehler, wir benutzten Begriffe eines Bereichs in einem anderen, zu dem diese gar nicht passen, subsumierten Arten unter Gattungsbegriffe, die zu diesen gar nicht gehören. Jemand, der keinen „Geschmack“ hätte, wie Kant es nennt, könnte immerhin sagen, dass Bäume keine politischen Wesen und folglich auch nicht majestätisch sind und dass es daher keinen Sinn machte, Bäume mit derlei Prädikaten zu bedenken. Aber mit etwas Witz[[3]](#footnote-3) wird man sehen – so Kants Ansicht –, dass es sich gar nicht um eine Bestimmung handelt. So ein Urteil reflektiert vielmehr etwas (Bäume) im Lichte von etwas ganz anderem und zwar so, dass die Unähnlichkeit beider Gegenstandsbereiche dadurch nicht im mindesten aufgehoben wird. Ein reflektierendes Urteil ist sich seiner eigenen Limitation bewusst: es gilt nicht als bestimmendes Urteil, subsumiert also nicht direkt, sondern nur in der Analogie; stellt also nur probeweise zusammen, was an sich womöglich nichts miteinander gemein hat.[[4]](#footnote-4) Eine Analogie betrifft also „nur die Sprache und nicht das Object selbst“ (357) und wir können uns fragen, ob und wenn ja, wieso diese analoge Sprachreflexion, die ja gar nicht auf Gegenstände geht, nach Kant den angemessenen Umgang mit der Grenze des Erkennbaren ausmacht. Die Frage ist also nicht, warum Metaphern und Analogien in der Philosophie gebraucht werden, sondern, ob Kant erstens hierfür eine philosophische Methode vorgelegt hat und zweitens, warum diese neben dem gewohnten Sprachgebrauch in der Philosophie seines Erachtens nötig ist, um die Grenze des Erkennbaren angemessen zu denken.[[5]](#footnote-5)

## Zwei Welten oder zwei Aspekte? Der Ursprungsmythos des Gegebenen und seine vernünftige Darstellung in der Analogie

Kant hält jene analoge Sprachreflexion für unabdingbar. Immerhin liege es in der Natur der menschlichen Vernunft, Fragen zu stellen, auf die sie keine direkten Antworten geben kann.[[6]](#footnote-6) So z.B., wenn das vernünftige Denken mit dem Gedanken konfrontiert ist, dass es „nicht abstrahieren [kann] davon, daß das Mannigfaltige für die Anschauung noch vor der Synthesis des Verstandes, und unabhängig von ihr, *gegeben* sein müsse“ (B 145). Dabei wird die eigentümliche Frage gestellt, wie es überhaupt sein kann, dass der Verstand sich auf Gegebenes kategorial bezieht. Immerhin muss ja erst einmal etwas vorliegen, also subjektiv wahrgenommen werden, das man dann objektiv bestimmen kann. Und es kommt zur notwendigen Annahme, die Anschauung müsse hierfür unabhängig vom synthetischen Verstand affiziert sein: es bedarf eines Anstoßes zum Denken. Dieser Gedanke ist zunächst völlig plausibel. Ein Problem entsteht erst durch einen unangemessenen Umgang mit dieser Plausibilität.[[7]](#footnote-7) Wenn man den begrifflichen Inhalt eines Mythos mit seinem vernünftigen Sinn verwechselt, denkt man offensichtlich unvernünftig. Schafft man es aber, einen Mythos als Darstellung eines Vernunftgeschehens lesbar zu machen, ist aus einer solchen Ursprungserzählung durchaus etwas zu gewinnen.[[8]](#footnote-8)

Die Frage ist also zunächst, wie die Ursprungserzählung der Vernunft, ihr Mythos des Gegebenen, des Anstoßes, wenn man so will, zu verstehen ist.[[9]](#footnote-9) Denn offenbar, das war Kant völlig klar, lässt sich, was da anstößt, direkt (d.h. schematisch) nicht angemessen darstellen. Es soll immerhin etwas gedacht werden, das insofern nicht Erscheinung genannt werden kann, dass es unabhängig von kategorialen Verstandesfunktionen gegeben ist und auf das sich diese Funktionen allererst beziehen. Insofern muss es sich um etwas handeln, das man zunächst Nicht-Erscheinung nennen könnte, sofern die Kategorien „in Ansehung eines solchen Erkenntnisses gar keine Bedeutung haben“ (ebd.) Aber diese Verwandlung von etwas, das nicht erscheint, zu Nicht-Erscheinungen, dass wir also „Dinge an sich selbst (nicht als Erscheinungen betrachtet) Noumena nenn[en]“ (B 312), bedeutet ja offensichtlich eine Erweiterung des Verstandes und hier ist nach Kant größte Vorsicht geboten. Denn schnell wird so einfach der Folgemythos einer Zwei-Welten-Lehre der Schulmetaphysik erneuert – also die Vorstellung, es gäbe ‚auf der einen Seite‘ Sinnendinge und ‚auf der anderen Seite‘ Gedankendinge.

In der Einleitung (*Dissertatio Prooemialis: De Dubitatione Et Certitudine*) von Christian Foerster zur von Kant hochgeschätzten *Philosophia Generalis* Baumgartens finden wir eine Formulierung, die einer solchen Erzählung von zwei ontologisch differenten Welten Vorschub leistet: „Φαινομενα“ seien „quae sensu percipiuntur“, die „νουμενα“ hingegen, „quae mente, non vero sensu cogitari possunt“ (§ 3). Dem Begriffen nach hat Kant diese Zwei-Welten-Lehre also von seinen Vorgängern übernommen, insofern er auch von Erscheinungen und Gedankendingen spricht. Ferner gilt es als ausgemacht, dass Kant bis zur *Kritik der reinen Vernunft* eine Zwei-Welten-Lehre vertreten habe – dass er also der Überzeugung gewesen sei, es gäbe Dinge einer Sinnenwelt und solche Dinge, die in einer anderen Welt irgendwie durch eine intellektuelle Anschauung zugänglich wären (vgl. Garnet 1937; DeBoer 2018). Aber ab 1781 trete an diese Stelle eine „Zwei-Aspekte-Theorie der Erkenntnis“, welche hinter der Begriffskonstruktion vom Ding an sich keine perzeptible Entität, sondern die Anzeige eines epistemologischen Perspektivwechsels vermutet. Soviel Uneinigkeit über die genaue Differenzierung, ideengeschichtlichen Zusammenhänge und Kants Stringenz in der denkerischen Wende zwischen den Lesarten besteht,[[10]](#footnote-10) so einig ist man sich doch, dass die Erzählung von zwei Welten nicht zum Kantischen Anliegen passen kann, die Zwei-Aspekte-Lesart hingegen durchaus.

Kant muss also in den Begriffen Erscheinung und Ding an sich Kurzformen gedacht haben, die eigentlich ausdrücken, dass etwas auf eine bestimmte Art betrachtet wird, nämlich sofern es erscheint oder „an sich selbst“.[[11]](#footnote-11) Wir haben es also mit zwei verschiedenen sprachlichen Operationen zu tun, von der die erste eine direkte Erkenntnis (der Erscheinung) darstellt, während die zweite (d.h. die Rede von Dingen an sich selbst) gerade keine Erkenntnis im engeren Sinne (von perzeptiblen Entitäten), sehr wohl aber eine Erkenntnis im weiteren Sinne darstellt. Immerhin betrifft diese zweite Operation uns und den Fakt, dass wir direkt eben nur Erscheinungen erkennen können. Daher spricht Kant von einer „negative[n] Erweiterung“ (B 312) unserer Erkenntnis durch eine Grenzbestimmung. Inwiefern aber die Verwandlung vom Ding an sich als transzendenter Entität zu einer Darstellung der Grenze unseres Verstandesgebrauchs eine adäquatere Lesart vom Ursprungsmythos der Erkenntnis ausmacht, bleibt opak, solange die benannte sprachliche Operation methodisch unterbestimmt ist.

Dass hier ein Desiderat vorliegt, zeigt sich im Diskurs immer wieder, u.a. und besonders deutlich in einem Aufsatz von Marcus Willaschek. Dieser argumentiert, dass auch die Zwei-Aspekte-Lesart nicht angemessen auf die Frage zu antworten weiß, wie Dinge an sich affizieren können: „Beide Auffassungen [nämlich die Zwei-Welten- sowie die Zwei-Aspekte-Lesart] beruhen auf der Voraussetzung, daß es bei Kant nur eine relevante Unterscheidung zwischen Dingen an sich und Erscheinungen gibt. Doch diese Voraussetzung ist falsch, denn Kant verwendet die Ausdrücke ‚Erscheinung‘ und ‚Ding an sich‘ jeweils auf *mehrdeutige* Weise […] Der Ausdruck ‚Ding an sich‘ fungiert bei Kant nämlich als Oberbegriff für zwei ganz unterschiedliche Arten von Gegenständen, für Noumena in negativer und in positiver Bedeutung“ (Willaschek 2001, 214). Diese Mehrdeutigkeit verunmöglicht es, nach Willaschek, die Zwei-Welten-Lesart gänzlich aufzugeben. Willaschek stellt fest, dass, wenn Kant selbst an der Mehrdeutigkeit festhält, die Zwei-Aspekte-Lesart an einer positiven Vorstellung von Dingen an sich ihre Grenze finden dürfte. Die Begrenztheit der Erklärung scheint Willaschek allerdings dem zu Erklärenden zuzuschreiben. Denn anstatt aufgrund der erkannten Mehrdeutigkeit auf die Suche nach einem analogischen Darstellungsverfahren zu gehen, das diese Mehrdeutigkeit vernünftig denkbar macht, sieht Willaschek darin einen Mangel des Kantischen Begriffsapparats. Es könnte also dagegen eingewendet werden, dass die symbolische Darstellung der Grenze des Erkennbaren einerseits Noumena in negativer Bedeutung erkenntniskritisch darstellt, andererseits gerade in dieser Darstellung (d.h. in der Analogie) sich die Frage nach einer positiven Bedeutung von Noumena wiederholen muss. Solange aber nicht gezeigt wurde, dass jene Mehrdeutigkeit Methode hat, sodass die beiden Lesarten als zwei Seiten derselben Medaille verstanden werden können, bleibt es dabei, dass die Vernunft sich an ihrer Grenze die Stirn einrennt. Lässt sich diese Methode allerdings explizieren, müssen wir uns nicht zwischen der einen oder der anderen Lesart entscheiden, sondern können nachvollziehen, dass die Zwei-Welten- vor dem Hintergrund einer Zwei-Aspekte-Lesart einen kritischen Sinn gewinnt.

Kants Lösungsangebot beruht auf der indirekten, symbolischen Darstellung von Vernunftbegriffen in der Analogie. Irgendwie müssen wir uns der Begriffe, die wir haben, indirekt bedienen und diese *sprachliche* Operation sei für die Transzendentalphilosophie enorm wichtig, weil sie einen letzten Grund der Erkenntnis betrifft und damit einem ursprünglichen Bedürfnis der Vernunft entspricht, ohne diesem einfach durch illusionär mythologischem Begriffsgebrauch nachzugehen. Eine solcherart aufgeklärte Darstellung muss also möglich sein, um dem blanken Fakt zu genügen, dass es für uns Begriffe gibt, die zwar denkbar sind, denen aber „keine sinnliche Anschauung angemessen sein kann“ (AA V, 351). Solche Begriffe können keine objektive Realität haben, eben weil ihnen keine Anschauung entsprechen kann; d.h. aber nicht, dass solche Begriffe keine, wenn man so will, subjektive Realität für uns haben. Reine Gedankengegenstände kommen immerhin in der Reflexion vor, einige sogar notwendig, und es ist daher naheliegend, dass diese irgendeine Bedeutung für das Denken haben müssen. Folglich auch, dass es eine angemessene und vernünftige Darstellung dieser Bedeutung geben muss.

Wir haben bei Adorno gesehen, dass auch der „Kantische Block“, das Ding an sich, eine solche notwendige Bestimmung ist. Sie taucht z.B. dann auf, wenn das Denken sich fragt, ob das „Mannigfaltige für die Anschauung noch vor der Synthesis des Verstandes, und unabhängig von ihr, gegeben sein müsse“ (vgl. B 145). Hier wird also nach etwas gefragt, das noch vor jeder „Synthesis des Mannigfaltigen […] in der Anschauung gegeben worden“ ist, um dann durch den Verstand „zur Einheit der Apperzeption“ (ebd.) gebracht zu werden. Dieser Gedankengegenstand wird als etwas vorgestellt, das unsere Anschauung affiziert.[[12]](#footnote-12) Dann denken wir einen Grund der Erscheinung, der selbst nicht erscheinen kann – inklusive der genannten Darstellungsprobleme.

Freilich haben „die Kategorien in Ansehung eines solchen Erkenntnisses gar keine Bedeutung“ (B 145). Aber auch wenn ein solcher Gegenstand für uns nicht objektiv gültig bestimmt werden kann, weil die bestimmende Urteilsleistung auf schematischer Darstellung, folglich auf der Restriktion der Verstandesfunktionen auf bereits „anderweitig in der Anschauung“ (ebd.) Gegebenes, limitiert ist, so kann – und wird – die Vernunft dennoch danach fragen. Auch wenn also der bestimmende Urteilsgebrauch gewisse Freude darüber aufkommen lassen dürfte, einen gangbaren Weg (euporia) zur Beantwortung der großen und vernünftigen Frage nach der Möglichkeit synthetischer Sätze a priori zu ermöglichen, so gibt es doch mindestens ebenso große und vernünftige Fragen, die uns nie an ein Ziel gelangen lassen, die gewissermaßen Sackgassen darstellen (aporia), deren Abwegigkeit aber Selbsterkenntnis bedeuten könnte. Diese Fragen führen also auf Gründe, die uns nur indirekt zugänglich sein können. Die gesuchte Reflexionsform muss daher eine Darstellung notwendiger Vernunftbegriffe sein, die einem ursprünglichen Bedürfnis der Vernunft entspricht, nämlich den gesamten Vernunftgebrauch in etwas zu gründen, aber ohne dabei die Limitation einer solchen Begründung aufzuheben.

## Die indirekte Darstellung reflektiert Erscheinungen als Symbole und betrifft daher die Sprache, nicht die Dinge

1. Die Darstellung eines Vernunftbegriffs bedient sich, genau wie die schematische Darstellung, der Anschauung. Sie teilt mit dem Verfahren des Schematisierens als direkter Darstellung aber bloß die „Form“, sie betrifft nicht den Inhalt dieser Darstellung. Der Inhalt einer Doktrin der bestimmenden Urteilskraft ist nach Kant das „transzendentale Schema“[[13]](#footnote-13), der Inhalt der indirekten Darstellung das Symbol. Durch die bestimmende Urteilskraft wird die Anschauung direkt bestimmt, in Analogie dazu wird die Anschauung, um zu zeigen, dass Vernunftbegriffe Erklärungskraft haben, (bloß) reflektiert. Die Frage ist aber offenbar, wie das funktioniert. Um das zu verstehen, ist es wichtig, den Begriff des Symbols zu erörtern und darzulegen, wie die Urteilskraft damit verfährt. Dabei erhellt, dass es das Gleiche bedeutet, dass die symbolische Darstellung einerseits „in der Analogie“, andererseits der schematischen Darstellung „analogisch“ verfährt.

2. Ein Symbol ist eine durch indirekte Darstellung gewonnene (folglich subjektive) Vorstellung. Eigentlich kann alles mögliche Symbol für alles mögliche sein. Aber für Kant ist wichtig, dass sein Symbolbegriff nicht unabhängig von Versinnlichung denkbar ist. Kant schreibt, dass die symbolische genau wie die schematische Darstellungsweise eine intuitive sei, sofern auch das Symbol (genau wie das Schema) etwas „zu der Anschauung des Objects gehöriges“ (AA IV, 352) enthalte.

Kant macht diesen Punkt in bewusster Abgrenzung von den „neuern Logikern“, welche Symbole als bloße „Charakterismen“, nämlich arbiträre Zeichen verstehen: als „bloße *Ausdrücke* für Begriffe“ (ebd.)[[14]](#footnote-14) So wie der ausgestreckte Zeigefinger, auf etwas ganz anderes als ihn selbst zeigt, ohne dabei als Symbol dessen gelten zu können, worauf er zeigt. Anders verhält es sich mit dem nach oben gestreckten Zeigefinger, sofern dieser nicht bloß als Zeichen für eine Meldung im Schulunterricht steht, sondern als Symbol für einen Geistesblitz, d.h. einen Einfall. Dabei fungiert das Symbol durchaus auch als Zeichen, sofern der Zeigefinger ja nicht sich selbst meint und insofern auch Ausdruck für einen Begriff ist. Allerdings ist er nicht Ausdruck für den Begriff „Geistesblitz“, sondern eine indirekte, nämlich durch Versinnlichung zustande gebrachte Darstellung dessen, was wir als Geistesblitz verstehen. Das Symbol zeigt also auf einen begrifflichen Zusammenhang, eine „gewisse Totalität“, wie Gothe in einem Brief an Schiller vom 16. August 1797 schreibt.[[15]](#footnote-15)

Kant gibt uns auch genau vor, wie diese symbolische Repräsentation eines Begriffszusammenhangs in Analogie zur schematischen funktioniert. Da wir es mit dem Symbol als Inhalt einer indirekten Darstellung von notwendigen, aber nie objektiv darstellbaren Gedankengegenständen zu tun haben, wird das Symbol hier als Stellvertreter für einen solchen aufgefasst. Etwas sinnlich Wahrnehmbares steht also für etwas Nicht-Wahrnehmbares. Nun steht das Symbol aber nicht direkt für das symbolisierte, sonst würde dieses durch jenes bestimmt werden können. Da das nicht möglich ist, steht das Symbol als bloßes Zeichen für etwas, zeigt also, wie der ausgestreckte Zeigefinger, auf etwas ganz anderes als es selbst. Weil also etwas, nämlich der Gedankengegenstand nicht wahrnehmbar ist, aber doch dargestellt werden soll, muss er in der Darstellung durch etwas ersetzt werden, nämlich durch das Symbol qua sinnlich wahrnehmbares Zeichen, das auf etwas anderes zeigt, nämlich jenes „Unbekannte = X“.[[16]](#footnote-16) Symbole ermöglichen es nicht, anders als ein Schema, die Anschauung vor dem Hintergrund einer solchen Vorstellung objektiv zu bestimmen; sie ermöglichen es nur, diese Anschauung vor dem Hintergrund einer Idee (d.h. eines Gedankengegenstandes) zu reflektieren.

Die bloß subjektive Bestimmung der Anschauung durch Begriffe ist Reflexion in engerer Bedeutung. Während also der schematische Kategoriengebrauch die Anschauung direkt bestimmt, wendet der symbolische die Kategorien auf eine Anschauung qua Symbol an, nämlich als auf ein Zeichen, das nicht für sich selbst steht. Natürlich ist ein hochgestreckter Finger ein hochgestreckter Finger, aber er kann als Zeichen reflektiert werden, als sinnlich Wahrnehmbares, das für etwas anderes steht. Es machte gar keinen Sinn, den Zeigefinger als Geistesblitz zu bestimmen, aber es ist durchaus sinnvoll, darzustellen, was ein Geistesblitz ist, indem ich den hochgestreckten Zeigefinger als Symbol reflektiere. Dabei werde ich aber hoffentlich den Zeigefinger nicht mit einem Geistesblitz verwechseln.

Naheliegenderweise ist dieser Modus der bloßen Reflexion nach Kant ein abgeleiteter, nämlich „demjenigen, was [die reflektierende Urteilskraft] im Schematisieren beobachtet, bloß analogisch“ (AA V, 351). Der reflexive Modus „beobachtet“ „im Schematisieren“, dass eine Verstandesfunktion auf die Form der Anschauung bezogen wird und übernimmt das: auch die indirekte Darstellung bezieht einen Begriff auf eine Anschauung. Dieser Bezug soll eine Regel (direkt) veranschaulichen, nach der dann dasjenige, was symbolisiert wird, (indirekt) vorgestellt werden kann.

## Das Verfahren symbolischer Darstellung und Kants Analogie der Handmühle

Kants Beispiel hilft zwar nur bedingt, um die indirekte Darstellung auf den Grund der Erscheinung zu beziehen, aber es macht die Struktur der analogischen Reflexion klar:

„So wird ein monarchischer Staat durch einen beseelten Körper, wenn er nach inneren Volksgesetzen, durch eine bloße Maschine aber (wie etwa eine Handmühle), wenn er durch einen einzelnen absoluten Willen beherrscht wird, in beiden Fällen aber nur symbolisch vorgestellt. Denn zwischen einem despotischen Staate und einer Handmühle ist zwar keine Ähnlichkeit, wohl aber zwischen den Regeln, über beide und ihre Causalität zu reflectiren.“ (AA V, 352)

Eine Handmühle ist also dem, was sie mahlt gegenüber indifferent, ihr Bewegungsprinzip ist mechanisch. Der Mechanismus wird als Verhältnis der Mühle zum zu Mahlenden am Symbol dargestellt. Das ist der erste Schritt symbolischer Darstellung: ein „Begriff [wird] auf den Gegenstand einer sinnlichen Anschauung bezogen“. So wird die Regel dargestellt und zwar in einer direkten Weise, die uns verständlich ist. Das im Symbol veranschaulichte Verhältnis (die Regel), nämlich „Mechanismus“, kann dann in der Reflexion etwas anderem dienen. Der zweite Schritt wendet „die Regel der Reflexion“, d.h. das indifferent mechanistische Verhältnis der Mühle zum zu Mahlenden auf einen „ganz anderen Gegenstand, von dem der erstere nur das Symbol ist“ an. Diese Übertragung ist nur möglich, weil das Symbol anstelle von etwas anderem reflektiert wird. Den bloßen Gedankengegenstand stellen wir auf direkte Weise eben nicht dar, weil er nicht anschaulich ist. Als bloßer Stellvertreter kann das Symbol als sinnlich wahrnehmbares Zeichen, also anstelle von etwas anderem, reflektiert werden. Diese Reflexion besagt dann: Genauso indifferent die Mühle dem Kaffee gegenüber, ist der Despot in seinen Handlungsmotivationen seiner Bevölkerung gegenüber; der Despot zermahlt seine Untertanen mechanisch, ohne Rücksicht auf deren Bedürfnisse und Individualität.

Die Reflexion ist also insofern abhängig vom Schematisieren, als etwas Sinnliches kategorial bestimmt wird. Aber die Reflexion bedeutet zugleich eine Einschränkung dieser Bestimmung auf das Sinnliche als eines Symbols. Die indirekte Darstellung wirkt also nur quasi bestimmend, sofern sie etwas als Symbol, nicht als das, was es für uns ist, *betrachtet*. So betrifft diese Darstellung offenbar in erster Linie unsere Sprache, nicht die Dinge, sofern sie etwas als Ausdruck von etwas anderem auffasst. Es wird gewissermaßen etwas zu einem Ausdruck gemacht und dann, durch diese Einschränkung, kann der Vernunftbegriff, der ja eine Ganzheit ausdrückt, dargestellt werden. So kann die Analogie, sofern sie etwas konkretes als Ausdruck von etwas ‚größerem‘, wenn man so will, eines Zusammenhangs, auffasst, diesen indirekt darstellen. Die indirekte ist der direkten Darstellung also analog, insofern sie etwas als einen Ausdruck eines Vernunftbegriffs ‚bestimmt‘, wobei diese Bestimmung von Kant als Reflexion gefasst wird: die Bestimmung der Bedeutung eines Ausdrucks.

Daher schreibt Kant, dass das Verfahren der symbolischen Darstellung dem schematischen „analogisch“ sei, sofern es diesem der Form nach ähnlich, der ‚Sache‘ nach (Schema – Symbol) aber ganz unähnlich ist. Ferner schreibt er auch, dass das symbolische Verfahren „vermittelst einer Analogie“ darstellt. Und drittens sieht er keinen Grund, zwischen beiden Formulierungen zu unterscheiden, weil sie, wie dargestellt, das Gleiche bedeuten. Was verwirren könnte, ist also naheliegend, weil die symbolische Darstellung in der Analogie eben die Form des Schematisierens analogisch heranzieht. Beide Verfahren sind nämlich nicht völlig unabhängig voneinander – das schematische geht voran und darauf aufbauend, kann die Urteilskraft in der Analogie „ein doppeltes Geschäft verrichte[n]“, nämlich „erstlich den Begriff auf den Gegenstand einer sinnlichen Anschauung und dann zweitens die bloße Regel der Reflexion über jene Anschauung auf einen ganz anderen Gegenstand, von dem der erstere nur das Symbol ist, anzuwenden“ (AA IV, 352). In der Analogie wird also schematisiert, aber dabei wird dann, indem das Schematisierte eben nicht als Erscheinung, sondern als Symbol betrachtet wird, reflektiert, was diese Erscheinung, an sich selbst betrachtet, für mich wäre. Weil die Erscheinung als Symbol Ausdruck von etwas anderem ist, wird also in einem zweiten Schritt die Regel, die in der direkten Erkenntnis der Erscheinung angewendet wird, auch auf etwas anderes als diese Erscheinung übertragen.

Solcherart wird sofort deutlich, warum diese Darstellung es erlaubt, und das ganz zweckmäßig, Kategorienfehler zu machen und so Begriffssphären zu verknüpfen, ohne Geltungsbedingungen bestimmender Urteile zu verletzen. Das liegt daran, dass die Analogie nicht zwischen der Mühle und dem Despoten besteht, denn diese sind völlig ungleichartig; die Ähnlichkeit besteht zwischen dem Bewegungsprinzip der Mühle zum Kaffee und des Despoten zur Bevölkerung: „Denn zwischen einem despotische Staate und einer Handmühle ist zwar keine Ähnlichkeit, wohl aber zwischen den Regeln, über beide und ihre Causalität zu reflektieren.“ Die philosophische Analogie bringt also eine Verhältnisgleichheit zur Darstellung, nicht etwa eine Ähnlichkeit zwischen Dingen. Im Gegenteil ist die Analogie hier gerade wirksam, d.h. erklärt etwas, insofern eine völlige Unähnlichkeit zwischen den Gegenständen besteht. Es wird nicht einmal angenommen, dass die Gegenstände dadurch angemessen bestimmt werden können. Begriffe und ihre Verhältnisse, nicht aber Dinge werden analogisiert, also dargestellt.

Also baut die Darstellungskraft der symbolischen Hypotypose auf der schematischen Darstellung auf. Der Mechanismus ist als Verstandesbegriff immerhin gar nicht bildbar, wenn Schematisierung nicht bereits vorausgesetzt wird und folglich beruht die Reflexion der Handmühle als eines Symbols für Unfreiheit hierauf. In der Reflexion wird auf etwas Bekanntes Bezug genommen, um etwas völlig Unbekanntes zu veranschaulichen. Einerseits wird also der direkte Verstandesgebrauch bemüht, aber nur in analoger Weise. Es wird eben nicht eine Anschauung direkt bestimmt, sondern das dieser Bestimmung zugrunde liegende Begriffsverhältnis wird dargestellt. Und dadurch, dass die Darstellung ein Symbol betrifft, kann dieses Begriffsverhältnis auf etwas ganz anderes übertragen werden. Sobald also etwas Wahrnehmbares als Ausdruck von etwas daran nicht Wahrgenommenen betrachtet wird, wird dieses im Lichte meiner begrifflichen Darstellung von jenem dargestellt.

Es spielt hierbei gar keine Rolle, ob diese Übertragung formal der klassischen Form analoger Rede entspricht (A:B::C:D).[[17]](#footnote-17) Die Analogie der Handmühle lässt sich ohne Weiteres als Metapher darstellen – was auch eigentlich der übliche Modus symbolischer Darstellung ist, wie wir an Kants Text noch sehen werden.[[18]](#footnote-18) Es geht in der symbolischen Darstellung darum, einen begrifflichen Zusammenhang zu reflektieren und auch wenn dieser Reflexion die Infrastruktur der Analogie zugrunde liegt, muss das nicht immer ausformuliert sein. Kant will im Handmühlenbeispiel nicht sagen, wie eine gesellschaftliche Situation *ist*, sondern wie diese, als Ausdruck eines Begriffsverhältnisses, sich auffassen lässt. Dieser Unterschied ist bedeutsam. Denn ob ich die konkrete monetäre Situation einer Person als prekär bestimme oder sage, dass sich jemand im ‚Würgegriff des Vermittlungsvorrangs durch das Arbeitsamt‘ befindet, bedeutet doch völlig Verschiedenes. Im ersten Fall bestimme ich die konkrete Situation eines Menschen, im zweiten Fall reflektiere ich ein ganzes gesellschaftliches Verhältnis, indem die Situation einer Person nur als Ausdruck dafür steht – als Symbol. Wenn es mir darum ginge, zu sagen, dass jemand arm sei und deshalb dem Vermittlungsangebot durch das Arbeitsamt de facto nachkommen muss – egal wie diskriminierend die Person das findet – dann bestimme ich eine persönliche Situation direkt. Aber wenn ich dieses diskriminierende Bestimmungsverhältnis ‚an sich‘ sichtbar machen will, dann kann ich es als Symptom eines zugrunde liegenden Herrschaftsverhältnisses reflektieren. Und hierzu nutze ich die symbolische Darstellung. Diese erlaubt mir nämlich zu zeigen, wie z.B. ein Vermittlungsvorrang arbeitssuchender Menschen durch das Arbeitsamt für Menschen, die auf Sozialhilfe angewiesen sind, aber einen bestimmten Job nicht ausüben wollen, de facto dazu zwingt, diesen auszuüben – wodurch ich eine Diskriminierungserfahrung als Ausdruck eines unterdrückenden Herrschaftsverhältnisses darstelle. Ich könnte das auch ohne Weiteres in einer Verhältnisgleichung ausformulieren, aber der entscheidende Punkt ist ein anderer: Die symbolische Darstellung betrifft das dargestellte Verhältnis, nämlich vermittels der angeschauten Sache als eines Symbols. Dass diese Sache ihrerseits indirekt von dieser Darstellung betroffen sein kann, ist offensichtlich; dass ich als Reflektierender davon betroffen sein kann, wenn ich eine ‚bloß objektive Bestimmung‘ einer konkreten Sache auf einen Grund zurückführe, also dann nicht bestimme, wie etwas für mich (ganz konkret) ist, sondern an sich sein dürfte, ist auch klar – und sicher das ethisch Interessanteste an der symbolischen Darstellung.

# III Das Vernunftbedürfnis nach Letztbegründung und seine Sublimierung in der Grenzbestimmung

## Inwiefern ist die symbolische Darstellung eine angemessene Grenzbestimmung?

1. Ob man ausdrücklich in der analogen Verhältnisgleichung redet oder nicht, spielt also keine Rolle. Man kann reflektieren, dass sich jemand ‚wie die Axt im Walde verhält‘, ohne dieses analoge Sich-verhalten explizit zu machen oder dass jemand von der Entscheidung seines Vorgesetzten ‚abhängt‘ – ohne noch dieses Abhängen selbst in einer ausführlichen Analogie zur Darstellung zu bringen. Kant schreibt im Anschluss an sein Handmühlenbeispiel daher, dass „[u]nsere Sprache […] voll [ist] von dergleichen indirecten Darstellungen nach einer Analogie“ und gibt dann als Beispiele *Begriffe* an, die man auch dem *bestimmenden* Urteilsgebrauch zuschreiben könnte: abhängen, Grund und Substanz z.B.

Ich kann den Grund, worauf etwas beruht, natürlich als Schema eines reinen Verstandesbegriffs direkt darstellen. Das würde heißen, dass ich eine Erscheinung als Grund einer anderen bestimme. Diese begriffliche Leistung betrifft nicht so sehr die Sprache, sondern die begrifflich zu fassende Anschauungsmannigfaltigkeit direkt. Ich kann aber auch, und davon ist unsere Sprache eben eigentlich – und in oft vergessener Abhängigkeit von jener Darstellung – voll, vom Ding an sich als Grund der Erscheinung reden, insofern ich eine Erscheinung darauf *reflektiere*, was an ihr noch vor aller Synthesis gedacht werden muss. Das heißt aber, dass ich die Erscheinung so betrachte, wie sie nicht für mich, also in ihrer konkreten Bestimmtheit sich erkennbar darstellt, sondern dass ich sie so betrachte, wie sie an sich selbst sein würde. Diese indirekte Darstellung des Dings an sich betrifft aber die Erscheinung nicht direkt, sondern nur indirekt, nämlich sofern sie Ausdruck von etwas ist. Dass ich etwas Erscheinung *nenne*, kann nämlich signifikant sein und diese Bedeutsamkeit macht einen größeren Zusammenhang sichtbar, der sich aber nur symbolisch reflektieren lässt. Wir schreiben dann offenbar nicht Dingen „Eigenschaften an sich selbst zu, durch die wir uns Gegenstände der Erfahrung denken“. Die Verknüpfung betrifft eben „nur die Sprache und nicht das Object selbst“ (357). Wir sagen zum Beispiel nicht, dass das Ding an sich Grund der Erscheinung ist, so wie eine Erscheinung Grund einer anderen ist. Das aufsteigende Wasser ist der Grund des Regens, aber diese Erscheinungsfolge wird, als Teil der Erscheinungswelt beurteilt, *als ob* sie zu einem an sich bestehenden Verhältnis in Abhängigkeit steht, welches offensichtlich nicht erscheint.

Hier wird jetzt klar, warum Kant die von Willaschek und anderen angekreidete Mehrdeutigkeit der Verwendung von Ding an sich nicht streichen muss, nicht einmal darf. Denn in der symbolischen Darstellung wird auf doppelte Weise reflektiert. Das doppelte Geschäft der Urteilskraft besteht, wie schon gezeigt, darin, „erstlich den Begriff [z.B. des Grundes] auf den Gegenstand einer sinnlichen Anschauung [wo er uns hinreichend einleuchtet] und dann zweitens die bloße Regel der Reflexion über jene Anschauung auf einen ganz andern Gegenstand, von dem der erstere nur das Symbol ist, anzuwenden“ (ebd.) Einerseits ist die analoge Rede also eine ‚bloße Betrachtungsfrage‘, weil ja die Einschränkung der schematischen Darstellung der Erscheinung vorgenommen wird: die Erscheinung wird so betrachtet, wie sie an sich für mich vorgestellt werden müsste. Andererseits überträgt die Urteilskraft hierbei ein schematisches Begriffsverhältnis, nämlich dasjenige, das angewendet wird, wenn etwas so betrachtet wird, wie es für mich ist, auf etwas ganz anderes. Und weil jenes Begriffsverhältnis für mich *immer* Gegenständlichkeit konstituiert, weil ich zweitens selbst in der Reflexion dieses Verhältnisses von diesem Gebrauch machen muss, um es in einem zweiten Schritt, wenn man so will, auf etwas anderes zu übertragen, deshalb *muss* dieses andere mir als Gegenstand, wenn auch als bloßer Gedankengegenstand vorstellig werden. Solcherart fällt in der Reflexion der Grenzen der Erkenntnis in der Analogie die Zwei-Aspekte-Lesart mit der Zwei-Welten-Lesart zusammen, insofern die unhintergehbare Limitation meines Denkvermögens in der Darstellung seiner Begriffe auf die Schematisierung aufbaut – selbst dort, wo die Grenzen des Schematisierens reflektiert werden. Anders gesagt, gewinnt die ontologische Lesart vom Ding an sich auf dem Boden der *recht verstandenen* Zwei-Aspekte-Lesart einen kritischen Sinn. Denn von dem Gegenstand, den wir nur durch analogische Reflexion erlangt haben, wissen wir positiv gar nichts und das ändert sich auch nicht durch die analogische Als-ob-Reflexion. Wir erschließen also keine Sphäre irgendwelcher Dinge, aber Kant ist dennoch der Meinung, dass wir solcherart den Sinn eines Vernunftbegriffs (für uns) darstellen – vielleicht könnte man sagen: ihm symbolische (bloß subjektive) Realität verschaffen. Dieser Sinn besteht zwar in der angemessenen Grenzbestimmung (Zwei-Aspekte), wobei aber diese Grenze derart fundamental ist, dass ich noch sie selbst als Gegenstand darstellen muss (Zwei-Welten). Ich komme also aus meiner begrifflich-kategorialen Haut selbst dann nicht heraus, wenn ich sie thematisiere und vergegenständliche daher notwendig auch die Grenze der Gegenständlichkeit.

2. Daher ist auch die analogische Darstellung des Grundes nur im Rahmen einer Limitation zu haben. Das ist entscheidend. Denn die Analogie, so sehr sie auch eine Verhältnisgleichheit darstellt, zeigt doch die völlige Unähnlichkeit der Analogata an. So wie der Baum nicht im Mindesten majestätisch ist, so ist auch das Ding an sich nicht ein Grund, wie eine Erscheinung der Grund einer anderen ist. Aber dass sie Grund einer anderen Erscheinung ist, dass ist gerade der Anlass, die Erscheinung als Ausdruck von etwas zu reflektieren, von dem sie als bloßes Symbol aufgefasst wird. Würde die Analogie eine tatsächliche Ähnlichkeit erschließen, so würde sie uns ermöglichen, von Dingen an sich eben doch etwas positiv auszusagen. Die Analogie zeigt aber im Gegenteil, dass sie zwar die einzige Möglichkeit ist, über etwas zu reden, das sich nie sinnlich darstellen lassen wird – den Grund der Verhältnisse der Erscheinungen in der Welt für uns –, dass aber auch diese Darstellung, so sehr sie auch eine Ähnlichkeit von Verhältnissen beansprucht, eine völlige Unähnlichkeit der analogisierten Gegenstände ausdrückt.

Die angemessene Darstellung des vernünftigen Gedankens vom Grund der Erscheinungen betrifft die Sprache, weil nur in dieser zugleich gesagt werden kann, was die Vernunft erkennen will, ohne dieses Bedürfnis mit der Erkenntnis selbst zu verwechseln. Wieder wird ein anschauliches Beispiel Kants darlegen, wie dieser Spagat sprachlich möglich ist.

Wenn ich sage: wir sind genötigt, die Welt so anzusehen, als ob sie das Werk eines höchsten Verstandes und Willens sei, so sage ich wirklich nichts mehr als: wie sich verhält, eine Uhr, ein Schiff, ein Regiment zum Künstler, Baumeister, Befehlshaber, so die Sinnenwelt (oder alles das, was die Grundlage dieses Inbegriffs von Erscheinungen ausmacht) zu dem Unbekannten, das ich also hiedurch zwar nicht nach dem, was es an sich selbst ist, aber doch nach dem, was es für mich ist, nämlich in Ansehung der Welt, davon ich ein Theil bin, erkenne. (ebd.)

Die indirekte Darstellung der Vernunftbegriffe dient folglich nicht einer Erkenntnis des Unbekannten, die unmöglich ist, sie ist aber dennoch nützlich, nämlich um zu sehen, dass ich noch den Grund aller Erscheinungen in den Verhältnissen denken muss, von denen ich weiß, dass ich dadurch das Gesuchte ganz sicher nicht direkt bestimmen kann. Indirekt zeige ich so, dass ich selbst die Gründe all dessen, was für mich so ist, wie es ist, diesen Verhältnissen gleich machen muss, wenn ich mir davon ein Bild machen will. So erkenne ich am Bild von Dingen an sich aber eigentlich meine eigene Begrenztheit – nicht, wie sie selbst sind, sondern nur, wie ich sie mir, aufgrund meiner eigenen Limitation denken muss. Diese Bilder sind gewissermaßen Spiegel, weshalb Kant die gleich verfahrende Gotteserkenntnis einen „symbolischen Antropomorphism“ (AA IV, 357) nennt.

## Die Analogie als Medium kritischer Metaphysik

Die Unähnlichkeit der Analogata ist unendlich und es ergibt sich die Frage, wozu diese Darstellung dann eigentlich nützt, sofern sie doch gerade das nicht leistet, wozu man sie vermeintlich in Anspruch genommen hat. Eine Analogie wird immerhin allgemein als ein Mittel aufgefasst, etwas Unbekanntes anschaulich zu machen und in diesem Sinne Erkenntnisgrenzen zu überschreiten oder wenigstens zu erweitern. Die Frage nach der Nützlichkeit solcher sprachlichen Darstellung ist mit dem Verweis auf deren Existenz aber natürlich noch nicht beantwortet. Wenn Kants symbolische Darstellung wenigstens im Fall des Dings an sich hierzu aber nicht nutzt, wozu nützt sie dann?

Kants Antwort besteht darin, dass wir uns in der indirekten Darstellung „die Grenzen des reinen Verstandesgebrauchs [und] auch die Art, solche zu bestimmen“ zeigen (352). Der ganze „Zweck und Nutzen“ dahinter, dass die Vernunft Limitationsvorstellungen erzeugt – und mit ihr der Metaphysik –, bestehe nach Kant in ebendieser Grenzbestimmung. Wenn also Vernunftbegriffe nur indirekt dargestellt werden können, so muss diese Darstellung die angemessene Grenzbestimmung ausmachen. Diese Darstellung zieht folglich die Grenze des Vernunftgebrauchs von Vorstellungen wie Gott, Seele, Welt und Ding an sich, sie nimmt das Bedürfnis der Vernunft nach Letztbegründung ernst und sie gibt einen Grund heraus, *uns* vor dem Hintergrund dieser Grenzziehung näher zu verstehen. So dient sie der Selbsterkenntnis.

Wenn diese wiederum der letzte Zweck der Metaphysik als Wissenschaft vernünftiger Gründe ist, muss Kant in dieser Grenzbestimmung eine Letztbegründung in der Analogie annehmen.[[19]](#footnote-19) Das ist ein hoher philosophischer Anspruch, zumal die Vernunft diesen Zweck doch lediglich indirekt, nämlich nur sprachlich (symbolisch) erreiche. Sofern die Vernunft ihre ureigensten Besitztümer (Seele, Welt, Gott, Ding an sich) nur als symbolisches Kapital beanspruchen darf, scheint die Frage nach dem Nutzen ebendieses ‚Vermögens‘ lauter zu werden.

Klar ist, dass die Vernunft das Bedürfnis hat, letzte Gründe zu finden. So fragt sie z.B. im Ausgang der Sinnenwelt, die nach der kritischen Philosophie „nichts als eine Kette nach allgemeinen Gesetzen verknüpfter Erscheinungen“ sein dürfte nach dem, was „den Grund dieser Erscheinung enthält“, d.h. nach „Wesen, […] die als Dinge an sich selbst erkannt werden können“ (354). Bleiben wir im Bild, können wir sagen: die Vernunft will direkt Kapital aus ihren Ursprungsfragen schlagen. Und nur wenn die Vernunft zu einer direkten Erkenntnis jener Begriffe und einer direkten Darstellung der Realität des Vernunftbegriffs vom Ding an sich fähig wäre, „kann sie hoffen, ihr Verlangen nach Vollständigkeit […] einmal befriedigt zu sehen“ (ebd.) Befriedigung des ursprünglichen Bedürfnisses bestünde also darin, die erfragten Gründe der Erscheinung als Sachkapital direkt zu beanspruchen. Aber nach allem, was Kant uns lehrt, muss eine solche Befriedigung illusionär, weil letztlich unmöglich sein.

Kant ist der Meinung, dass die Vernunft ein Bedürfnis nach direkter Erkenntnis des Übersinnlichen habe, dass dieses Bedürfnis sich auch nur in ebendieser Erkenntnis befriedigen ließe – und trotzdem hält er daran fest, dass der eigentliche Zweck dieser Bedürfnisstruktur in der Grenzbestimmung liegt. Kant geht m.a.W. von dem Fakt aus, dass wir nach letzten Gründen fragen, deutet dies als Bedürfnis, schließt hieraus aber gerade nicht darauf, dass dieses Bedürfnis überhaupt befriedigt werden kann. Es könnte immerhin sein, dass das Nicht-erreichen-Können, zweckmäßiger ist, um die Selbsterkenntnis der Vernunft zu erreichen. Offenbar ist hierbei eine Zusatzannahme impliziert, nämlich, dass das Vernunftbedürfnis, wenn man so will, sublimiert werden kann und so diesem ‚höheren Zweck‘ dienlich ist. Dann wäre, in der Analogie gesprochen, eine direkte Inbesitznahme des Übersinnlichen zwar unmöglich – sachlich bliebe die Vernunft arm –, aber gerade ihre sachliche Armut würde ihr ermöglichen, symbolisches Kapital zu beanspruchen – was für Erkenntniszwecke offenbar auch jenseits dieses Sprachspiels geeigneter ist, als Sachwerte es sind.

Die Möglichkeit dieser Sublimierung des Dings an sich von einer zu erkennenden Sache des Denkens zu einer Grenzbestimmung der Vernunft liegt also in der indirekten Darstellung der Vollständigkeit des Verstandesgebrauchs, d.h. in der Analogie. Wenn selbst das Denken der Grenze des Erkennens nämlich zeigt, dass diese Reflexion die Grenze nicht überschreiten kann, dann braucht der Mensch sich nicht mehr die Stirn einrennen daran, er muss sich dieser Grenze annähern, und daran glauben, dass er so seinem eigentlichen Zweck nachkommt. Die Vernunft kann also ruhig ihrem Bedürfnis nach Erkenntnis der letzten Gründen nachgehen, allerdings kann die Befriedigung nicht Dinge an sich selbst betreffen, denn diese sind unerkennbar. Sie wird sich auf die analogen Möglichkeiten der Sprache zurückziehen, die Dinge in Ruhe lassen und so indirekt Nutzen aus ihrem Bedürfnis ziehen.

Kant stellt die Grenzbestimmung durch Rückzug auf die Sprache sehr anschaulich dar. Vernunft operiert zum Zwecke der Grenzbestimmung „auf der Grenze alles erlaubten Vernunftgebrauchs“, indem sie eine eigentümliche „Verknüpfung vornimmt“. Sie könne das „Verbot, alle transzendente Urtheile der reinen Vernunft zu vermeiden“ so nämlich verbinden mit Vorstellungen von Gründen, die „außerhalb des Feldes des immanenten (empirischen) Gebrauchs [der Vernunft] liegen“. Eine solche Verknüpfung „belehrt [uns], wie jene so merkwürdige Ideen lediglich zur Grenzbestimmung der menschlichen Vernunft dienen, nämlich einerseits Erfahrungserkenntnis nicht unbegrenzt auszudehnen, so daß gar nichts mehr als bloße Welt von uns zu erkennen übrig bliebe, und andererseits dennoch nicht über die Grenze der Erfahrung hinauszugehen und von Dingen außerhalb derselben als Dingen an sich selbst urteilen zu wollen“ (357). Die Verknüpfung belehrt uns also einerseits, nicht zu denken, dass es nur Schranken des Erkennens gibt, die stets weiter verschoben werden könnten, denn so gäbe es eben eigentlich gar keine Grenze des Erkennbaren, sondern nur Noch-nicht-Erkanntes; und andererseits, selbst wo eine echte Grenze erkannt wurde, lehrt uns diese Verknüpfung, man muss sagen: hilft uns, dem Drang nach Bedürfnisbefriedigung nicht zum Preis der Illusion aufzusitzen, d.h. eine Illusion nicht zu wollen, sondern unser Bedürfnis, das die Vernunft antreibt, zu sublimieren.[[20]](#footnote-20)

Die Hilfe dazu, das Verfahren, das uns an diesen kritischen Umgang mit unserer vernünftigen und unstillbaren Neugier gewöhnen soll, bestehe nun einfach darin, das Urteil über das Übersinnliche „auf das Verhältnis einzuschränken, welches die Welt zu einem Wesen haben mag, dessen Begriff selbst außer aller Erkenntnis liegt, deren wir innerhalb der Welt fähig sind“. Das Gesuchte, von dem gar nichts gewusst werden kann, wird anhand eines bekannten Verhältnisses reflektiert, es wird so vorgestellt, als ob es sich so verhält, wie etwas Bekanntes, zu dem jenes Unbekannte sich als gesuchter Grund des Bekannten, aufgrund der Zweckmäßigkeitsvermutung analog verhalten dürfte. Der Zweck und Grund, nach dem die Vernunft fragt und über den sie urteilen will, wird hierzu in einer Verhältnisgleichung dargestellt.

Wenn der Begriff der Gewöhnung hierbei rechtmäßig im Spiel ist, gibt uns die Kritik der Vernunft eine Ethik des Philosophierens an die Hand, sofern sie den Philosophen lehrt, wie er vernünftig nach letzten Gründen zu fragen habe, nämlich in der Analogie. Dafür spricht nicht zuletzt auch Kants Einschätzungen vom Ende der *Kritik der reinen Vernunft*, wonach man „niemals Philosophie […] höchstens nur philosophiren lernen“ (B 866) könne. Kant fährt fort, dass Ersteres nur als System möglich wäre, das aber „nirgend in concreto gegeben ist“, weshalb die Philosophie (ihrem „Schulbegriff“ nach) sich nur an der Idee eines solchen Systems, am Wunsch danach orientiert – das also „gesucht wird“, aber „ohne etwas mehr als […] die logische Vollkommenheit dieses Systems zum Zwecke zu haben“ (ebd.) Eigentlich, wenn die Philosophie sich selbst recht versteht, ist sie auf diese klare Grenze festgelegt. Für Kant geht es deshalb in der Philosophie vielmehr darum, „philosophiren [zu] lernen“ und er fährt fort, dass dies darin bestehe, das „Talent der Vernunft [zu] üben“. Der „kritische Weg“, der nach Kant „allein noch offen“ (B 884) sei, besteht also in einer „Methode“ (ebd.), „allgemeine Prinzipien“ des Denkens „immer mit Vorbehalt des Rechts der Vernunft, jene selbst in ihren Quellen zu untersuchen und zu bestätigen, oder zu verwerfen“ (B 866) – kurz: in der geistigen Übung, die Grenzen des Vernunftgebrauchs methodisch zu reflektieren. Dabei habe man also „systematisch zu verfahren“ und man könne durchaus hoffen, hierdurch die Idee des Systems der Vernunft insofern zu verwirklichen, als dass man die „logische Vollkommenheit der Erkenntnis“ reflektierend darzustellen weiß – was Kant sicher von sich behauptet hätte –, aber darin besteht eben nur der Schulbegriff der Philosophie. Ihrem Weltbegriff, ihrem eigentlichen Zwecke nach, ist Philosophie die Ausbilderin kritischen Denkens, die Ausbilderin des Talents der Vernunft, sich ihre eigene Grenze so zu spiegeln, dass dadurch keine dogmatischen Verwechslungen entstehen und auch keine „self-stultification“ (vgl. Moore 2019, 80) im Sinne eines naiven Skeptizismus, der nicht weiter nachfragt, um sich nicht die Stirn stoßen zu müssen. Vielleicht ist also ein dauerndes sich an der eigenen Begrenzung Reiben durchaus vernünftig und daher philosophisch gesollt.

.

# IV Resümee

## Zur Grenzbestimmung des menschlichen Vernunftgebrauchs in der symbolischen Darstellung

Die symbolische Reflexion erkennt keine Dinge an sich selbst, sondern die Grenze des immanenten zum transzendenten Vernunftgebrauch. So ist sie die Bedingung der Möglichkeit einer kritischen Selbsterkenntnis des Subjekts in der Grenzbestimmung, nicht eine Erkenntnis eines unbekannten Objekts. „Eine solche Erkenntnis ist die nach der Analogie, welche nicht etwa, wie man das Wort gemeiniglich nimmt, eine unvollkommene Ähnlichkeit zweier Dinge, sondern eine vollkommene Ähnlichkeit zweier Verhältnisse zwischen ganz unähnlichen Dingen bedeutet.“ (ebd.) Die Einsicht in die völlige Unähnlichkeit steht im Zentrum, weshalb offenbar von einer Grenzbestimmung zu sprechen ist; die Unähnlichkeit ist aber vollkommen, sodass ich das jenseits der Grenze Liegende gar nicht denke, sondern sein Verhältnis zur Welt der Erscheinungen – zu der ich unhintergehbare gehöre und womit mich diese Erkenntnis folglich versöhnen kann und soll. In der analogen Sprachpraxis kann man Grenzen des Erkennbaren, Nicht-Wissen gewitzt darstellen und sich so, als Mensch, mit seiner eigenen Begrenztheit vernünftig auseinandersetzen.

Wir Menschen müssen das tun. Unhintergehbar reproduzieren wir die kategorial-schematischen Verhältnisse unserer Welt, selbst dann, wenn wir über das ganz andere des Denkens reflektieren. An einer anderen äußerst eindrücklichen Stelle, wo eine Grenzbestimmung analog reflektiert wird, schreibt Kant: „Genau zu reden, hat also die Organisation der Natur nichts Analogisches mit irgendeiner Kausalität die wir kennen.“ (AA V, 375) Genau zu reden heißt hier, bestimmend zu reden. Wenn wir die Natur nach einer Kausalität reflektieren, dann bestimmt das eine Limitation unserer Erkenntnissituation: wir können nicht anders, selbst wenn wir wissen, dass unser Begriff der Kausalität gar nicht zulangen kann, das Gesuchte zu erfassen, wie im Falle grenzbegrifflich Bestimmungen von Gott (als Urheber einer organisierten Natur) oder dem Ding an sich.[[21]](#footnote-21) Nach Kant habe alle Erkenntnis, auch die von Gott und Dingen, die nicht erscheinen mögen, so zu verfahren.

Erkenntnis ist also immer darstellend, wenn auch nicht immer symbolisch. Analogisch ist sie aber nur, sofern sie einem Begriff keine objektive Erkenntnis verschafft, sondern an etwas Sinnlichem reflektiert, was z.B. Göttlichkeit für mich – als sinnlich limitiertem Wesen – überhaupt bedeuten kann. Jedenfalls bedeutet es keinen naiven Anthropomorphismus und keinen Deismus, sondern einen Anthropomorphismus, der die Gründe für seine Anthropomorphisierung in der Limitation seiner Darstellungsmöglichkeit begreift. Genau dieses Selbstbewusstsein der Darstellung macht die Analogie zum angemessenen Verfahren der Grenzbestimmung des menschlichen Vernunftgebrauchs. Wir stellen z.B. Gott in der Analogie vor, weil wir über keine andere Darstellungsmöglichkeit verfügen. Machen wir uns aber einmal klar, dass der reflektierende Urteilsgebrauch, der hier stattfindet, ein abgeleiteter und analogischer ist – der nicht irgendwelche Dinge, sondern die Sprache betrifft –, werden wir der Illusion, einen solchen Anthropomorphismus für real zu halten – und nicht vielmehr für das Symptom einer vom Schematismus abhängigen Reflexionsleistung unseres diskursiven Verstandes –, kaum aufsitzen.

Der Grund für diese mögliche Amphibolie (Verwechslung) ermöglicht folglich auch die Auflösung derselben. Denn wer die notwendige Anthropomorphisierung Gottes als Produkt der Beschränktheit menschlicher Darstellung einsieht, für den wird die Zukunft dieser Illusion immerhin Kunst sein können, Objekt der Freude, des Austauschs – eben der gemeinsamen Reflexion.

Nun können wir den Nutzen der analogen Darstellung des Dings an sich als Grund der Erscheinung erfassen. Kant bestimmt Grenzbegriffe bekanntlich als das, „was übrig bleibt in der Verminderung der conditionum“ (AA XVII, 581). Als einen solchen Grenzbegriff, nämlich als Vorstellung, die gerade dadurch zustande kommt, dass ich alle Bedingungen der Erkennbarkeit von etwas wegnehme, muss Kant auch das Ding an sich als Grund der Erscheinung reflektiert haben – als etwas, von dem ich nicht abstrahieren kann, selbst wenn ich von allem anderen abstrahiere. Nun kann man einsehen, was diese Vorstellung eigentlich in den Blick bringt. Sie bestimmt nicht dieses oder jenes ‚Ding‘, sondern limitiert diejenige Erkenntnissituation, die hier Begriffe bemüht, um etwas zu bestimmen, das sich in diesen Begriffen nicht bestimmen lässt. Gerade durch dieses beredte Unvermögen wird die Grenze des menschlichen Vernunftvermögens aber angemessen, nämlich von innen her, begriffen.[[22]](#footnote-22) Diese immanente Begrenzung versöhnt außerdem die Zwei-Welten- mit der Zwei-Aspekte-Lesart vom Ding an sich, weil sie die Mehrdeutigkeit von Kants Begriffsverwendung in der Analogie begründet. Wenn man sich also an diesen Vorstellungen noch immer die Stirn einrennen wird, weil sich das Ursprungsbedürfnis der Vernunft nicht *direkt* befriedigen lässt, so tut man dies vor dem Hintergrund dieses belehrten Unwissens zumindest gut begründet – und dann wird man wohl nicht mehr so viel Anlauf nehmen, sondern sich der Grenze angemessen anzunähern wissen, nämlich in der Analogie.

## Zum Zweck des vernünftigen Bedürfnisses der Grenzbestimmung

Es sollte gezeigt werden, dass die Grenzbestimmung eine Versöhnung der Vernunft mit ihrer eigenen Grenze bedeuten kann – nämlich in der Reflexion, insofern die indirekte Darstellung anzeigt, dass die Vernunft noch in ihren Vorstellungen vom Unbekannten (Transzendenten) nur Bekanntes gespiegelt bekommt. Das Bedürfnis der Vernunft, sich vollkommen zu ergründen, wird hierbei als Bedürfnis ernst genommen. Alle immer schon zum Inventar der Vernunft gehörigen Vorstellungen der Welt, der Seele, der Dinge an sich und Gottes, will Kant hierbei in ihr Recht setzen. Die Vernunft ist zwar nicht berechtigt diese Besitztümer als Sachwerte zu besitzen, wohl aber, sie als symbolisches Kapital zu beanspruchen.

Kant will hierdurch aber nicht etwa Religion an die Stelle des Vernunftbedürfnisses nach letzten Gründen setzen – auch keine Vernunftreligion. Die Vorstellungen, welche die Erscheinungswelt transzendieren sollen, werden stattdessen als transzendentale Produkte jenes Bedürfnisses nach Transzendenz als notwendig ausgewiesen – und diese Not darin lediglich gespiegelt. Notwendig produziert die Vernunft also, wenn sie Letztbegründungen vornimmt, „transzendentalen Schein“. In der Analogie sieht man aber, dass dieser Schein einem Bedürfnis (Limitiertheit) entspringt. Daher kann in der Analogie jene Notwendigkeit als Not angemessen dargestellt werden – und muss nicht mit einer Tugend bestimmenden Denkens verwechselt werden. Erst aus einer solchen Verwechslung würden Illusionen entspringen.

Kant hat also Adornos Problem antizipiert und erkannt, dass es einer Methode bedarf, sich am unhintergehbaren Vernunftbedürfnis, die eigenen Grenzen zu überschreiten, nicht die Stirn einzurennen. Dieses Verfahren soll der Vernunft in ihrem Hang, sich Vorstellungen vom Transzendenten zu machen, je und je den Spiegel vorhalten. So sollen wir sehen lernen, dass dieses Bedürfnis direkt nicht zu befriedigen ist, dass wir aber indirekt dadurch einer Selbsterkenntnis fähig sind. Kant entwarf diese Methode in der Analogie.

Wer einwendet, dass die Grenze des Erkennbaren durch Kants Methode der Darstellung in der Analogie einfach akzeptiert würde, ist nur scheinbar gerechtfertigt Kant „self-stultification“ vorzuwerfen. Wenn eine Philosophie sich die Erforschung eines Gegenstandsbereichs, über den man keine positiven Aussagen treffen kann, einfach versagt, wäre natürlich zu prüfen, ob das nicht eigentlich „foul“ zu nennen wäre und in diesem Sinne schreibt Adrian Moore: „Any attempt to draw the bounds of sense by dividing some metaphorical space into two, that whereof one can make sense and that whereof one cannot, looks as if it must fall foul of the fact that one cannot make sense of the divide itself unless one can make sense of both sides.“ (Moore 2019, 79) Der Einwand Moores geht auf Strawsons berühmten Text *The Bounds of Sense* zurück und sagt, dass wir, sofern wir verstehen können, was die beiden Bereiche, die die Vernunft bedenken kann, nämlich den des Erkennbaren und den des Nicht-Erkennbaren, unterscheidet, auch in der Lage sein müssen, zu verstehen, was diesseits und was jenseits der Grenze liegt – dass wir also doch etwas über den Bereich des Nicht-Erkennbaren wissen könnten. Ein „Verbot, alle transzendenten Urtheile der reinen Vernunft zu vermeiden“ (AA IV, 356), scheint für diese Autoren „foul“ zu sein. Bei Strawson liest sich der Einwand gegen Kants kritisches Philosophieren noch drastischer: „[Kant‘s] arguments for these limiting conclusions are developed within the framework of a set of doctrines which themselves appear to violate his own critical principles. He seeks to draw the bounds of sense from a point outside them, a point which, if they are rightly drawn, cannot exist.“ (Strawson 1995, 12) Strawson wirft der Transzendentalphilosophie also Widersprüchlichkeit vor, wenn sie einerseits Transzendentes für denkbar erklärt, andererseits transzendente Urteile verbietet. Eigentlich handelt es sich aber um eine bewusste Mehrdeutigkeit im Begriff der Grenze, die von Kant methodisch begründet und luzide dargelegt wird. Demnach lässt sich mit Kant provokant sagen, dass der Vorwurf der Uneindeutigkeit eigentlich einen Mangel an Urteilskraft bedeutet – die wir in der symbolischen Reflexion üben *sollen*. Vermeintlich würde niemand so geschmacklos sein, ein Bedürfnis, wie ursprünglich es auch immer sein mag, mit dem Recht auf Befriedigung desselben zu verwechseln. Und doch hat Kolumbus ‚Indianer‘ entdeckt – weil er es sich wünschte.

Literatur

Adorno, Theodor W. und Rolf Tiedemann. 1995. *Kants „Kritik der reinen Vernunft“* (1959). 1. Aufl. Nachgelassene Schriften / Theodor W. Adorno. Abteilung IV, Vorlesungen Bd. 4. Frankfurt am Main: Suhrkamp.

Adorno, Theodor W., Christoph Ziermann und Theodor W. Adorno. 2021. *Fragen der Dialektik (1963/64)*. Erste Auflage. Nachgelassene Schriften / Theodor W. Adorno. Abteilung IV, Vorlesungen Band 11. Frankfurt am Main: Suhrkamp.

Allison, Henry E. 1983. *Kant’s Transcendental Idealism: An Interpretation and Defense*. New Haven London: Yale University Press.

---. 2001. *Kant’s Theory of Taste: A Reading of the Critique of Aesthetic Judgment*. New York: Cambridge University Press.

Blumenberg, Hans. 1998. *Paradigmen zu einer Metaphorologie*. Suhrkamp.

de Boer, Karin. 2018. Kant’s Account of Sensible Concepts in the Inaugural Dissertation and the Critique of Pure Reason. In: *Natur und Freiheit*, hg. von Violetta L. Waibel, Margit Ruffing, und David Wagner, 1015–1022. Berlin, Boston: De Gruyter. doi:[10.1515/9783110467888-075](https://doi.org/10.1515/9783110467888-075).

Esser, Andrea. 1997. *Kunst als Symbol: die Struktur ästhetischer Reflexion in Kants Theorie des Schönen*. München: Fink.

Gadamer, Hans-Georg. 1990. *Wahrheit und Methode: Grundzüge einer philosophischen Hermeneutik*. Tübingen: Mohr Siebeck.

Garnett, Christopher B. 1937. Kant’s Theory of Intuitus Intellectuals in the Inaugural Dissertation of 1770. *The Philosophical Review* 46, Nr. 4: 424–432. doi:[10.2307/2181105](https://doi.org/10.2307/2181105).

Goethes Werke. Herausgegeben im Auftrag der Großherzogin Sophie von Sachsen. IV. Abteilung: Goethes Briefe, Bd. 1–50, Weimar 1887–1912.

Guyer, Paul. 1997. *Kant and the Claims of Taste*. Cambridge: Cambridge University Press.

Haas, Bruno. 1996. Kants Qualitätsschematismus. In: *Kant. Analysen–Probleme–Kritik*, hg. von Oberer Hariolf, 133–174. Bd. II, Königshausen & Neumann, Würzburg.

Hegel, Georg Wilhelm Friedrich, Wolfgang Bonsiepen, Hans Christian Lucas und Udo Rameil. 1992. *Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften im Grundrisse (1830)*. Hamburg: Felix Meiner.

Hühn, Lore. 1992. Die Unaussprechlichkeit des Absoluten: eine Grundfigur der Fichteschen Spätphilosophie im Lichte ihrer Hegelschen Kritik. In: *Erfahrungen der Negativität: Festschrift für Michael Theunissen zum 60. Geburtstag*. Hildesheim: Olms.

Ionel, Lucian. 2020. *Sinn und Begriff: Negativität bei Hegel und Heidegger*. Berlin: De Gruyter.

Kant, Immanuel. 1900ff. *Gesammelte Schriften*. Hg. von Bd. 1-22 Preussische Akademie der Wissenschaften, Bd. 23 Deutsche Akademie der Wissenschaften zu Berlin, ab Bd. 24 Akademie der Wissenschaften zu Göttingen. Berlin. (Zitiert wird wie üblich nach AA und der Angabe des Bandes in römischen Nummern. Die Kritik der reinen Vernunft wird hiervon abweichend nach der einheitlichen B-Paginierung zitiert.

Mácha, Jakub. 2009. Zwiefacher Begriff der Metapher in Kants Ästhetik. *SATS* 10, Nr. 2: 69–84. doi:[10.1515/sats.2009.69](https://doi.org/10.1515/sats.2009.69).

Marquard, Odo. 2017. Grenzbegriff. In: *Historisches Wörterbuch der Philosophie online*, hg. Von Joachim Ritter, Karlfried Gründer, Gottfried Gabriel. Schwabe Verlag. doi:[10.24894/HWPh.1440](https://doi.org/10.24894/HWPh.1440),.

McDowell, John Henry. 1996. *Mind and World*. Cambridge: Harvard University Press.

Moore, Adrian. 2019. *Language, world, and limits: essays in the philosophy of language and metaphysics*. Oxford: Oxford University Press.

Pfeiffer, Robert. 2021. Intellektuelle Anschauung und realer Verstandesgebrauch in Kants Inauguraldissertation. *Estudos Kantianos* 8, Nr. 2 (28. Januar): 11. doi:[10/gjtmwz](https://doi.org/10/gjtmwz).

---. forthcoming (Dissertationsmanuskript). *Einheit und Limitation. Zur kritischen Funktion der Grenzbegriffe Intellektuelle Anschauung und Intuitiver Verstand in der Transzendentalphilosophie Kants*.

Piper, Annemarie. 1996. Kant und die Methode der Analogie. In: *Kant in der Diskussion der Moderne*. Frankfurt am Main: Suhrkamp.

Prauss, Gerold. 1989. *Kant und das Problem der Dinge an sich*. Bonn: Bouvier.

Rohs, Peter. 2001. Bezieht sich nach Kant die Anschauung unmittelbar auf Gegenstände? In: *Kant und die Berliner Aufklärung*, hg. von Volker Gerhardt, Rolf-Peter Horstmann, und Ralph Schumacher. Berlin, Boston: De Gruyter. doi:[10.1515/9783110874129.584](https://doi.org/10.1515/9783110874129.584).

Rosefeldt, Tobias. 2024. ‘In Itself’: A New Investigation of Kant’s Adverbial Wording of Transcendental Idealism. *Kantian Review* (1. April): 1–19. doi:[10.1017/S1369415424000190](https://doi.org/10.1017/S1369415424000190).

Ryle, Gilbert. 2009. *The Concept of Mind*. London: Routledge.

Schiller, Friedrich. 1793. Über Anmut und Würde. *Neue Thalia* 3.

Sellars, Wilfrid. 1997. *Empiricism and the Philosophy of Mind*. Cambridge: Harvard University Press.

Strawson, Peter Frederick. 1995. *The bounds of sense: an essay on Kant’s critique of pure reason*. London: Routledge.

Willaschek, Marcus. 2001. Affektion und Kontingenz in Kants transzendentalem Idealismus. In: *Idealismus als Theorie der Repräsentation?*, 211–231. Paderborn: Brill.

Ziche, Paul. 2005. Abstrakte Metaphern und anschauliche Begriffe. Indirekte Darstellung, Kants „Regeln der Reflexion „und die Funktion von Metaphern in der Philosophie. *Philosophisches Jahrbuch* 112, 395–410.

1. So lässt sich Adorno, wenn auch auf nur bedingt, als Hegelianer verstehen. Denn Hegel hat Kant aufgrund dessen Verwendung von Grenzbegriffen auch (mindestens) Unbeholfenheit vorgeworfen: „Als Schranke, Mangel wird etwas nur gewußt, ja empfunden, indem man zugleich darüber hinaus ist. [...] Es ist daher nur Bewußtlosigkeit, nicht einzusehen, daß eben die Bezeichnung von etwas als einem Endlichen oder Beschränkten den Beweis von der wirklichen Gegenwart des Unendlichen, Unbeschränkten enthält, daß das Wissen von Grenze nur sein kann, insofern das Unbegrenzte diesseits im Bewußtsein ist.“ (Hegel 1992, 97) Adorno unterscheidet sich aber deutlich von Hegel, weil er eine Überschreitung der Grenze für unmöglich hält, was ihn zwischen Kant und Hegel positioniert. [↑](#footnote-ref-1)
2. Die Debatte um die Möglichkeit ästhetisch-moralischer Bildung setzt unmittelbar nach Erscheinen der *Kritik der Urteilskraft* zunächst mit Schillers *Anmut und Würde* ein. Dort wird in offensichtlich begrifflicher Nähe zu Kant dargelegt, dass der Gegenstand eines ästhetischen Urteils „Ausdruck moralischer Empfindungen“ (122) sein kann und so als „Symbol“ für das stehen kann, „was die Vernunft noch nicht zu verdeutlichen fähig war“ (117). In den Briefen *Über die ästhetische Erziehung der Menschen* wird hieraus die ethische Konsequenz gezogen. Die Debatte hält bis heute an. Vgl. exemplarisch für eine intensive Auseinandersetzung des Problems bei Kant insb. Esser 1997 sowie Guyer 1997, 129–134. [↑](#footnote-ref-2)
3. Witz, (reflektierende) Urteilskraft, Klugheit und Geschmack sind in der Kantischen Philosophie eng verknüpft, wenn nicht sogar synonym. Wer nicht weiß, wann was zu fragen ist, der wird sich lächerlich machen – ganz im Gegenteil zu dem, der andere durch Witz zum Lachen bringt. Vgl. AA III, B 82f. [↑](#footnote-ref-3)
4. Kant bezieht sich mit der Formulierung des gewaltigen Sprungs auf die Debatte zur Möglichkeit gattungsübergreifender Rede. Dem Begriff nach bezieht sich Kant möglicherweise auf Aristoteles (Arist. APo. 1.7, 75a38). [↑](#footnote-ref-4)
5. Vgl. für einen alternativen Ansatz im Rückgang auf Kant Ziche 2005. [↑](#footnote-ref-5)
6. Eine wichtige, wenn auch etwas witzlose, Bemerkung zur Verwendung des Begriffs „Vernunft“: Man stelle sich hierunter kein Gespenst vor, das sich körperlos irgendwelche Gedanken macht. Vernunft wird in diesem Aufsatz als ein Vermögen vernünftigen, d.h. Gründe gebenden Denkens verstanden. Wir verstehen den Begriff also im üblichen Sprachgebrauch. [↑](#footnote-ref-6)
7. Vgl. hierfür insb. Gerold Prauss 1977 erstmals erschienenes Buch *Kant und das Problem der Dinge an sich*. Prauss Text hilft, zu verstehen, dass die Frage danach, was ein Ding an sich *sei*, fehlleitet. Vielmehr gehe es um die erkenntnistheoretisch relevante Frage, was passiert, wenn wir, etwas als Erscheinung oder Ding an sich selbst *betrachten* (vgl. Prauss 1989, 20) oder, wie Kant es ausdrückt, etwas ein Ding an sich „nennen“. Die Frage nach dem Sinn des Begriffs Ding an sich ist also – nicht erst seit den 1970er Jahren – eine sprachanalytische. Wenn im Folgenden gezeigt wird, dass die philosophische Methode Kants zur Darstellung der Grenze des Erkennbaren die Analogie ist, denn steht das gewissermaßen in der Tradition der „sprachanalytischen Methode“ von Prauss. Vgl. für eine Untersuchung zur Arbeit von Prauss, die den sprachanalytischen Zug deutlich schärfer als andere herausstellt Rosefeldt 2024. [↑](#footnote-ref-7)
8. Gadamer hält in diesem Sinne dafür, dass die angemessene Hermeneutik das eigentliche Thema nicht nur einer symbolischen Darstellung, sondern der Philosophie insgesamt wäre. Vgl. Gadamer 1990, passim. [↑](#footnote-ref-8)
9. Auch McDowells Umgang mit dem „Myth of the Given“ könnte man in diesem Sinne nicht als Hohn über den Ursprungsgedanken verstehen, sondern als philosophisch reflektierten Versuch, daraus schlau zu werden (vgl. deutlich McDowell 1996, 11 et passim). Man kann natürlich auch eine Erzählung einfach gegen eine andere in Stellung bringen. Wenn dann die eine Erzählung Mythos genannt wird, ist schnall klar, was die andere nicht ist. Dann ist zum Beispiel Kant oder jemand anderes einem Mythos aufgesessen, zu dem dann eine andere Person das passende, vernünftige Gegenbild beisteuern könne. Vgl. für eine solche Darstellung des Mythos des Gegebenen unter vielen anderen z.B. Ionel 2019, 224. [↑](#footnote-ref-9)
10. Für eine Gegenüberstellung der Lesarten und ihrer ideengeschichtlichen Einordnung vgl. u.a. Prauss 1989 und Allison 1983. Vgl. für die Ansicht, dass die Dinge schon in der Inauguraldissertation Kants so einfach nicht liegen dürften Pfeiffer 2021. [↑](#footnote-ref-10)
11. Vgl. für eine Auflistung und Differenzierung der Verwendungen bei Kant Prauss 1989, 20. [↑](#footnote-ref-11)
12. Für eine Darstellung der kaum lösbaren Probleme, die der Begriff einer ursprünglichen Affektion der Sinnlichkeit im Register *bestimmender* Urteile macht vgl. Rohs 2001 sowie Willaschek 2001. [↑](#footnote-ref-12)
13. Die direkte Darstellung wird im Schema begründet. Vgl. für eine ausführliche Erörterung dieses Verfahrens u.a. Haas 1996. Hier wird vorausgesetzt, dass die direkte Darstellung im Schematismus eine hinreichende Begründung des objektiven Verstandesgebrauchs ausmacht, auch wenn das natürlich Gegenstand der Diskussion ist. Diese wird hier ausgeklammert, weil es nicht um die direkte, sondern um die indirekte Darstellung in der Analogie gehen soll. [↑](#footnote-ref-13)
14. Hegel scheint Symbole, sofern sie Gegenstände der Philosophie sind, so zu verstehen und bringt sich damit sicher als scharfer Gegner der philosophischen Valenz symbolischer Darstellung in Stellung. Vgl. Hegel 1992, § 246, 236. Eine symbolische Darstellung sei nach Hegel eine bloße „Berufung [...] auf das, was Anschauung genannt worden und was nichts anders zu seyn pflegte, als ein Verfahren der Vorstellung und Phantasie (auch der Phantasterei) nach Analogien, die zufaälliger oder bedeutender seyn können, und den Gegenständen, Bestimmungen und Schemata nur äußerlich aufdrücken.“ [↑](#footnote-ref-14)
15. Goethe schreibt von einer „poetische[n] Stimmung“, in die er bei der Betrachtung bestimmter Gegenstände versetzt wird. Diese Stimmung besteht in einer besonderen Art von „Rechenschaft, die [er sich] von gewissen Gegenständen gab“. Goethe legt Schiller dieses Rechenschaftgeben dar: „Ich habe daher die Gegenstände, die einen solchen Effect hervorbringen, genau betrachtet und zu meiner Verwunderung bemerkt daß sie eigentlich symbolisch sind, das heißt, wie ich kaum zu sagen brauche, es sind eminente Fälle, die, in einer charakteristischen Mannigfaltigkeit, als Repräsentanten von vielen andern dastehen, eine gewisse Totalität in sich schließen, eine gewisse Reihe fordern, ähnliches und fremdes in meinem Geiste aufregen und so von außen wie von innen an eine gewisse Einheit und Allheit Anspruch machen.“ (Goethe WA IV (Briefe), Bd. 12, 243f.) [↑](#footnote-ref-15)
16. Vgl. Piper 1996, 106. [↑](#footnote-ref-16)
17. Vgl. Mácha 2008, der schreibt: „Beispiele Kants von symbolischen Darstellungen sind: ein monarchischer Staat ist ein beseelter Körper, ein absolutistischer Staat ist eine Handmühle.“ Kants Beispiele sind offenbar nicht in dieser metaphorisch einfachen Form formuliert, dennoch ist es zulässig, diese Vereinfachung vorzunehmen. [↑](#footnote-ref-17)
18. Vgl. für die Ansicht, dass Metaphern und Analogien auch nach Kant als verwandte symbolische Darstellungen begriffen wurden Blumbenberg 1998. [↑](#footnote-ref-18)
19. Kants Analogielehre dürfte damit die Ermöglichungsbedingung einer kritischen Metaphysik in der Grenzbestimmung sein. Vgl. Pfeiffer (forthcoming). [↑](#footnote-ref-19)
20. Vgl. für eine Reflexion des richtigen Umgangs mit der Grenze des Erkennbaren Moore 2019, insb. 90f. [↑](#footnote-ref-20)
21. Vgl. Pfeiffer (forthcoming), Abschnitt III. [↑](#footnote-ref-21)
22. Vgl. Marquardt 2017. [↑](#footnote-ref-22)