

**IMMANUEL KANT UND DER LEIB DES MENSCHEN –
EINE STUDIE ÜBER LEBENDIGKEIT, RÄUMLICHKEIT UND
KÖRPERLICHKEIT ALS ZUGÄNGE ZUM PHÄNOMEN**

DISSERTATION

zur Erlangung des akademischen Grades eines

Doktor der Philosophie

Fachbereich 5: Erziehungswissenschaft

Institut für Philosophie

der Universität Koblenz-Landau

vorgelegt am 31.08.2015

von Aline Schmitt M.A.

Erstgutachter: Prof. Dr. Christian Bermes

Zweitgutachter: Prof. Dr. Alfred Langewand

Inhaltsverzeichnis

1. Einleitung	3
2. Lebendigkeit	24
2.1 Transzendentalphilosophische Voraussetzungen der Naturlehre Kants	27
2.2 Kants Ausgangspunkt vor dem Hintergrund zeitgenössischer Forschungsansätze über Organismen	30
2.3 Zur Definition und Definierbarkeit des Lebendigen.....	37
2.4 Zweckgedanke als Differenzierung von Organismus und Artefakt.....	51
2.5 Kants Blick auf die organisch verfasste Natur.....	56
2.6 Die Verortung des Menschen: Natur und Welt.....	60
2.6.1 Der Mensch als Naturzweck in einem teleologischen System.....	64
2.6.2 Der Mensch als ‚Endzweck‘ und als ‚letzter Zweck‘ der Natur	70
2.7 Endlichkeit – Freiheit – Leiblichkeit	79
3. Räumlichkeit	85
3.1 Transzendentalphilosophische Voraussetzungen: Bedingungen für das Erkennen der Körper im Raum.....	90
3.1.1 Vom Raum als reiner Form der Anschauung.....	91
3.1.2 Konstruktion weiterer Raumbegriffe.....	105
3.1.3 Zeitlichkeit und Beharrliches in der Erscheinung	111
3.1.4 Das Erkenntnissubjekt als ‚Ich‘	116
3.1.5 Das Erkenntnissubjekt und die ‚Körper im Raum‘	122
3.2 Der Raum des Menschen	129
3.2.1 Ort und Standort, Gegend und Richtung	134
3.2.2 Orientierung	147
3.3 Raum – Körper – Leiblichkeit	152

4. Körperlichkeit	159
4.1 Transzendentalphilosophische Voraussetzungen: Empfindung, Wahrnehmung, Sinne – Traum und Wirklichkeit	163
4.2 Der Mensch als Patient und die Frage nach ‚Objektivität‘	170
4.2.1 Wurzel und Wirkung des Wissenschaftsglaubens	173
4.2.2 Weitere Gegenargumente zur Verdrängungsthese: Leibapriori und <i>Opus postumum</i>	179
4.3 Traum und Wirklichkeit eines Geistersehers	185
4.4 Die Hypochondrie – über Verrückung und Phantasterei	204
4.5 <i>Body enhancement</i> , Cyberchondrie und Dysmorphophobie	221
5. Fazit und Ausblick	226
Literaturverzeichnis	241

1. EINLEITUNG

*Wir wollen gehen; dann brauchen wir die Reibung.
Zurück auf den rauhen Boden!*

Ludwig Wittgenstein, Philosophische Untersuchungen, § 107

Die im Motto zitierte Aufforderung Wittgensteins ist zum einen programmatisch für die vorliegende Studie und deutet zum anderen auf die Beobachtung hin, dass auch Immanuel Kant sich durchaus gerne der Weg-Metaphorik bediente, beispielsweise wenn es um „den sicheren Gang einer Wissenschaft“ geht, der kein „bloßes Herumtappen“ sein soll.¹ Auch nach inzwischen mehr als 200jähriger Deutungsgeschichte der frühneuzeitlichen Transzendentalphilosophie ist es nicht sinnvoll, sich ausschließlich auf festgetretene Pfade einzulassen, denn Lehren wie die kantische bieten einem Philosophen auch aus heutiger Perspektive den für das Fortkommen erforderlichen Widerstand. Und so ist diese Studie auf der systematischen Ebene der Frage nach der Verortung des Phänomens der Leiblichkeit in Immanuel Kants Philosophie gewidmet. Terminologisch ist ganz bewusst in diesem Zusammenhang noch nicht von ‚dem Leib‘ die Rede, was angesichts der Entwicklungen dieses Begriffs im Bereich der (insbesondere französischen) Phänomenologie des 20. Jahrhunderts erst einmal zu Missverständnissen führen würde.

Darüber hinaus soll Wittgensteins Forderung nach dem rauhen Boden sowohl auf das Hauptanliegen, als auch auf das methodische Vorgehen dieser Arbeit verweisen: Was lediglich als Spur in der Philosophie Immanuel Kants angelegt ist, lädt dennoch dazu ein, systematisch erforscht zu werden. Ausgangspunkt dieser Überlegungen ist die Vermutung, dass die menschliche Leiblichkeit als implizites Phänomen auch dort eine Rolle spielt, wo sie durch Kant nicht selbständig genannt bzw. herausgearbeitet wurde.

¹ KANT, Immanuel: *Kritik der reinen Vernunft*, in: Werke in zehn Bänden, Bd. 3, Kritik der reinen Vernunft, Erster Teil, hg. v. Wilhelm Weischedel, Darmstadt ⁵1983, (B XIV). Vgl. zu Kants Metaphorik SOMMER, Manfred: *Die Selbsterhaltung der Vernunft*, Stuttgart/Bad Cannstatt 1977.

Das Phänomen der menschlichen Leiblichkeit wird in der Philosophie Kants nicht gesondert, geschweige denn eingehend thematisiert. Gleichwohl handelt es sich, wie sich zeigen lassen wird, bei dem Gedanken der Leiblichkeit als „Integral über dem lebendigen Organismus“² um eine Annahme, welche einigen der zentralen Gedankengänge und Argumentationsreihen zu Grunde gelegt sein muss, damit diese sich im vollen Umfang ihrer Sinnhaftigkeit entfalten lassen.

Die Aufgabe besteht folglich darin, einige jener impliziten Fundstellen der Leiblichkeit für die Philosophie Kants sichtbar zu machen und ihre Bedeutung für den Gesamtkontext herauszuarbeiten, um sie anschließend mit Hilfe moderner bzw. gegenwärtiger Ansätze zu beleuchten und für neue Konzepte anschlussfähig zu machen. Dabei berücksichtigt die Analyse der Schriften Kants nicht die Chronologie ihrer Publikation, sondern erfolgt mittels Betrachtung einzelner thematisch in Verbindung stehender Gedankengänge.

Die vier kantischen Hauptfragen aus der *Logik* sind hinlänglich geläufig, desgleich die entsprechend zuständigen Disziplinen der Philosophie: „1) Was kann ich wissen? 2) Was soll ich tun? 3) Was darf ich hoffen? 4) Was ist der Mensch? Die erste Frage beantwortet die Metaphysik, die zweite die Moral, die dritte die Religion und die vierte die Anthropologie.“³ Ebenso geläufig ist allerdings eine besondere Eigentümlichkeit philosophischer Fragestellungen, nämlich dass der Fragende sich oftmals bei dem Versuch ihrer Beantwortung mit weiteren Fragen konfrontiert sieht. Während die Beantwortung jeder einzelnen der kantischen Fragen bereits ihre Schwierigkeiten in sich birgt, lassen sich in einem weiteren Schritt anhand der Verknüpfung jener Fragen weitere Problemfelder entfalten. Kant selbst gesteht sofort zu, die Fragen sämtlich anthropologisch zu erforschen: „Im Grunde könnte man aber alles dieses zur

² FUCHS, Thomas: *Leib – Raum – Person*, Entwurf einer phänomenologischen Anthropologie, Stuttgart 2000, S. 150.

³ KANT, Immanuel: *Immanuel Kants Logik, ein Handbuch zu Vorlesungen*, in: Werke in zehn Bänden, Bd. 5, Schriften zur Metaphysik und Logik, hg. v. Wilhelm Weischedel, Darmstadt ⁵1983, (A 25).

Anthropologie rechnen, weil sich die drei ersten Fragen auf die letzte beziehen.“⁴ Folglich lässt sich die Gesamtheit der Fragen unter die letzte „Was ist der Mensch?“ subsumieren und weist im Grunde genommen bereits über eine bloß physiologische Betrachtungsweise hinaus.

Die Einsicht, dass ein ausschließlich physiologisch begründeter Standpunkt zur Erforschung des Menschen aus philosophischer Perspektive mehr als problematisch ist, ist durchaus nicht neu. Mit Blick auf Kant wurde überdies in der Vergangenheit bereits die Ermangelung einer ausgearbeiteten Philosophie der Leiblichkeit beanstandet.⁵ Desgleichen ist in der Mitte der 1980er Jahre die Annahme vertreten worden, es handele sich bei Kants Werk gar um eine ‚leibferne‘ Philosophie, was mit kulturgeschichtlichen und psychoanalytischen Argumenten belegt werden sollte.⁶ In der Konsequenz aus diesen Beobachtungen nun einen Denkweg einzuschlagen, welcher von der Annahme geleitet wird, der Leib sei für die Philosophie Kants gänzlich irrelevant, würde vermutlich in eine Sackgasse führen. Statt in Kants Lehre das Ergebnis eines der grundsätzlichen Vermeidung der Leiblichkeitsthematik gewidmeten Schaffens zu sehen, wird sich die vorliegende Studie auf Anknüpfungspunkte seiner Philosophie konzentrieren, die im Verlauf der Philosophiegeschichte die hierauf fußende Entwicklung andere Gedankengänge überhaupt erst ermöglicht haben. Kants fortwährendes Ringen um diesen Fluchtpunkt, das ihn auch noch während seiner letzten Lebensjahre beschäftigte, wie beispielsweise

⁴ Ebd. Unterschieden werden die physiologische und die pragmatische Anthropologie; vgl. hierzu KANT, *Anthropologie in pragmatischer Hinsicht*, in: Werke in zehn Bänden, Bd. 10, Schriften zur Anthropologie, Geschichtsphilosophie, Politik und Pädagogik, hg. v. Wilhelm Weischedel, Darmstadt 1983, (BA III, IV): „Eine Lehre von der Kenntnis des Menschen, systematisch abgefaßt (Anthropologie), kann es entweder in physiologischer oder in pragmatischer Hinsicht sein. – Die physiologische Menschenkenntnis geht auf die Erforschung dessen, was die Natur aus dem Menschen macht, die pragmatische auf das, was er als freihandelndes Wesen aus sich selber macht, oder machen kann und soll. – Wer den Naturursachen nachgrübelt, worauf z.B. das Erinnerungsvermögen beruhen möge, kann über die im Gehirn zurückbleibenden Spuren von Eindrücken, welche die erlittenen Empfindungen hinterlassen, hin und her (nach dem Cartesius) vernünfteln; muß aber dabei gestehen: daß er in diesem Spiel seiner Vorstellungen bloßer Zuschauer sei und die Natur machen lassen muß, indem er die Gehirnnerven und Fasern nicht kennt, noch sich auf die Handhabung derselben zu seiner Absicht versteht, mithin alles theoretische Vernünfteln hierüber reiner Verlust ist. – Wenn er aber die Wahrnehmungen über das, was dem Gedächtnis hinderlich oder förderlich befunden worden, dazu benutzt, um es zu erweitern oder gewandt zu machen, und hiezu [sic] die Kenntnis des Menschen braucht, so würde dieses einen Teil der Anthropologie in pragmatischer Absicht ausmachen [...]“.

⁵ So beispielsweise im 19. Jahrhundert durch Arthur Schopenhauer und im 20. Jahrhundert durch Karl Jaspers.

⁶ BÖHME, Hartmut/BÖHME, Gernot: *Das Andere der Vernunft*, Zur Entwicklung von Rationalitätsstrukturen am Beispiel Kants, Frankfurt/Main 1985.

aus dem *Opus postumum* hervorgeht, wird dabei jedoch erst in der Rückschau besonders deutlich hervortreten.

Es gibt noch ein weiteres Problemfeld, das es sinnvoll macht, sich anlässlich der Spurensuche „zurück auf den rauhen Boden“⁷ zu begeben. Diese Schwierigkeiten gründen sich auf die vorrangig in den Naturwissenschaften gängige Praxis einer naturalistischen Menschen- und Welterklärung. Bewusst ist in diesem Zusammenhang nicht von einem Erklärungsversuch die Rede, da aus Sicht der Naturwissenschaften durchaus der Anspruch auf Normativität besteht. Dabei reichen die Ursprünge dieses Problemfeldes historisch ebenso weit zurück wie die damit verbundene Kritik. Insbesondere im Kontext der populär gewordenen Neurowissenschaften fallen aus derzeitiger Perspektive Aussagen über Begriffe wie ‚Denken‘ oder ‚Geist‘ jetzt im Sinne eines Absolutheitsanspruchs in den Bereich neurowissenschaftlichen Forschungsbemühens. Aussagen mit normativem Anspruch, die sich vorrangig auf farbige Darstellungen des Gehirns gründen, bergen immerhin die Gefahr in sich, weitreichende Konsequenzen für ethische Standpunkte zu haben: beispielsweise im Kontext der Frage nach ‚Schuld‘ und ‚Schuldfähigkeit‘. Auf die Schwierigkeiten einer medizinisch-physiologischen Einschätzung, die sich auf Beobachtungen des anatomischen Körpers stützt, macht Kant in der Anthropologie in pragmatischer Hinsicht aufmerksam. Denn

„obgleich körperliche Verschrobenheit der Seelenorganen vielleicht wohl bisweilen die Ursache einer unnatürlichen Übertretung des (jedem Menschen beiwohnenden) Pflichtgesetzes sein möchte, so sind die Ärzte und Physiologen doch nicht so weit, um das Maschinenwesen im Menschen so tief einzusehen, daß sie die Anwendung zu einer solchen Greuelthat daraus erklären, oder (ohne Anatomie des Körpers) sie vorher sehen könnten [...]“⁸

Auch mit den derzeitigen Mitteln wird kein Neurophysiologe zweifelsfrei feststellen können, ob es sich um „Verrückung“ oder „mit gesundem Verstande genommene Entschliebung“⁹ gehandelt hat, die eine Schuldfrage relevant werden lässt. Kants Hinweis auf die Möglichkeit einer Voraussage ist hier bemerkenswert. Denn was den

⁷ WITTGENSTEIN, Ludwig: *Philosophische Untersuchungen*, § 107.

⁸ KANT, *Anthropologie* (BA 143).

⁹ Ebd.

Berichten über aktuelle Fortschritte aus der Hirnforschung in der Regel fehlt, ist das Problembewusstsein für die gezogenen Schlüsse. Sollten allein organische Besonderheiten oder chemische Prozesse im Falle einer Straftat zur Erklärung dienen können, dann müsste es im Umkehrschluss möglich sein, diese im Voraus zu prognostizieren. Das wiederum widerspräche nicht nur allen juristischen Maßstäben, sondern auch den Gesetzen der Logik. Und die differenzierte Betrachtung der kantischen Kerngedanken über Vorhersagen, Wahrsagen und Weissagen würde an dieser Stelle zu weit führen.¹⁰

Nun ist die Frage nach der Leiblichkeit vorrangig für lebendige Wesen relevant, und umgekehrt ist die sinnvolle Rede über Leben nicht ohne eine Form leiblicher Verfasstheit möglich. Vermutlich gehen die beiden Wörter ‚Leib‘ und ‚Leben‘ auf die gleiche indogermanische Wurzel (*leibh-*) zurück.¹¹ Beispielsweise in der stehenden Rede von ‚Leib und Leben‘ verdeutlicht sich ihre besondere Relation. So konstatiert der französische Philosoph Maurice Merleau-Ponty in den 1940er Jahren: „Die Funktion des lebendigen Leibes kann ich nur verstehen, indem ich sie selbst vollziehe, und in dem Maße, in dem ich selbst dieser einer Welt sich zuwendende Leib bin.“¹² Somit ist das Anliegen deutlich geworden, bei der Spurensuche nach der Leiblichkeit des Menschen in Kants Lehre nicht von einer besonderen Eigentümlichkeit abzusehen, die in der untrennbaren Verquickung der Lebendigkeit und der Leiblichkeit des Menschen besteht. Aus methodischer Perspektive ist hierzu allerdings zu bemerken, dass ein phänomenologischer Ansatz die Leiblichkeit in erster Linie aus dem menschlichen Zur-Welt-Sein untersucht. Dies scheint Kants transzendental-philosophischer Analyse der Bedingungen der Möglichkeit von Erfahrung diametral gegenüberzustehen. Denn dessen programmatisches Vorhaben besteht ja gerade in einer erfahrungsfreien Analyse der menschlichen Erkenntnisfähigkeit und ihrer Grenzen. Diese Schwierigkeit lässt sich nur mit dem Blick auf das Ganze angehen, denn erst in einer Verbindung der theoretischen mit der praktischen Philosophie Kants entfaltet sich ihr voller Verständnishorizont. Das Problembewusstsein für die hier aufgeworfene Fragestellung entspinnt sich an einer Textstelle, die sich gegen Ende der

¹⁰ KANT, *Anthropologie* (B 98|A 98–BA 104).

¹¹ REGENBOGEN, Arnim/MEYER, Uwe (Hg.): *Wörterbuch der philosophischen Begriffe*, begr. v. Friedrich Kirchner u. Carl Michaëlis, fortges. v. Johannes Hoffmeister, Hamburg 1998, S. 373.

¹² MERLEAU-PONTY, Maurice: *Phänomenologie der Wahrnehmung*, aus d. Frz. übers. u. eingef. v. Rudolf Böhm, Berlin 1966, S. 99.

Kritik der reinen Vernunft findet, offenbar bereits mit Ausblick auf die *Kritik der praktischen Vernunft*:

„Die Gesetzgebung der menschlichen Vernunft (Philosophie) hat [...] zwei Gegenstände, Natur und Freiheit, und enthält also sowohl das Naturgesetz, als auch das Sittengesetz, anfangs in zwei besonderen, zuletzt aber in einem einzigen philosophischen System. Die Philosophie der Natur geht auf alles, was da *ist*, die der Sitten nur auf das, was da *sein soll*.“¹³

In der konkreten Umsetzung des Forschungsvorhabens dieser Studie können phänomenologische Standpunkte jedoch in erster Linie retrospektiv und unterstützend herangezogen werden, sie taugen nicht als Erklärungsmodelle und sollen auch nicht als Meßlatte verstanden werden, an der sich die kantische Philosophie zu verteidigen hat. Unterstützende Verweise auf phänomenologische Ansätze sind im Rahmen dieser Studie insbesondere dann zielführend, wenn es philosophiehistorisch betrachtet um die systematische und methodische Anschlussfähigkeit einzelner Gedankengänge geht. Denn wie oben bereits angedeutet ist davon auszugehen, dass Kants Philosophie hinsichtlich ihrer methodischen und inhaltlichen Besonderheiten auch für manche Überlegung der Moderne (in einem weitgefassten Sinne des Begriffs) erst den Weg geebnet hat.

Zwei Begriffe, denen in Kants Philosophie durchgängig maßgebliche Bedeutung zukommt, sind Endlichkeit und Freiheit. So besteht die Verbindung dieses Gedankenganges zur *Kritik der Urteilskraft* in Kants Form der Begründung des Menschen als ‚letztem Zweck‘ oder ‚Endzweck‘ der Natur: Sie verweist über das bloß Organische hinaus auf dessen moralische Aufgabe, die ihm als Leibwesen zukommt. Die negative Bestimmbarkeit des Lebensbegriffs rückt im zweiten Teil der 1790 erschienenen *Kritik der Urteilskraft* in Kants Arbeitsbereich. Dort eröffnet beispielsweise gerade der Verweis auf die undefinierbarkeit dessen, was als Kriterium des Lebendigen gelten kann, weitere Perspektiven philosophischer Reflexion. Was letztlich das Lebendige als Lebendiges auszeichnet, bleibt eine „unerforschliche Eigenschaft“¹⁴. Lebendigkeit wird folglich in der *Kritik der Urteilskraft* thematisiert

¹³ KANT, *KrV* (B 868).

¹⁴ KANT, Immanuel: *Kritik der Urteilskraft*, in: Werke in zehn Bänden, Bd. 8, Kritik der Urteilskraft und Schriften zur Naturphilosophie, hg. v. Wilhelm Weischedel, Darmstadt ⁵1983, (B 293|A 289).

und problematisiert, ohne in der Sackgasse einer Letztbegründung zu verlaufen. Was Kant darüber hinaus in der *Kritik der Urteilskraft* in einigen wenigen Paragraphen nur umreißt, ist die Rolle des Menschen in einer Systematik des Lebendigen und der organisch verfassten Natur. Doch in Abgrenzung zu der übrigen organisch verfassten Natur handelt es sich beim Menschen um einen Spezialfall, denn der Mensch hat nicht nur die Möglichkeit, sondern vielmehr die Aufgabe, sein Leben zu *führen*. Die Frage der Lebensführung mit Blick auf Moral, Recht, Pflicht etc. wird systematisch Kants praktischer Philosophie zugeordnet.

Obschon die medizinischen und physiologischen Möglichkeiten der Erforschung des Gehirns immer detailreicher werden, können sie nicht über folgende Faktoren hinwegtäuschen, deren problematische Eigenarten zwar hinlänglich bekannt sind, aber nicht oft genug wiederholt werden können: a) Stützen sie sich ausschließlich auf einen materiellen Aspekt des menschlichen Daseins und beobachten dabei nichts anderes als eine bloße Funktionsweise. Die hieraus abgeleiteten Ansprüche werden hartnäckig absolut gesetzt. b) Vernachlässigen sie vollkommen die Besonderheit ihrer Disziplin, dass Gegenstand und Instrument der Untersuchung untrennbar miteinander verbunden sind; kein Neurophysiologe kann das Gehirn untersuchen, ohne das eigene zu gebrauchen. Hieran schließt unmittelbar folgender, bereits von Reinhard Löw¹⁵ in den 1980er Jahren geäußerter Gedanke an: c) Was begriffen werden soll, wird vorher als begreifbar vorausgesetzt. In diesem Zusammenhang beleuchtet Löw sehr kritisch den Erkenntnisanspruch materialistischer Biologen¹⁶ und einen diesen Anspruch voraussetzenden „Begriff der Erklärung, univok mit der Rückführung auf physikalisch-chemische Gesetzmäßigkeiten und Erscheinungen gebraucht [...]“¹⁷. Darüber hinaus bezieht er sich diesbezüglich auf inhärente Schwierigkeiten des Hempel-Oppenheim-Schemas¹⁸ als formallogischer Darstellungsweise wissenschaftlicher Erklärungen und kritisiert: „Das Hempel-Oppenheim-Schema läßt

¹⁵ Löw, Reinhard: *Philosophie des Lebendigen*, Der Begriff des Organischen bei Kant, sein Grund und seine Aktualität, Frankfurt/Main 1980.

¹⁶ Tatsächlich spricht Reinhard Löw für die Zeit Kants von einer ‚materialistischen Biologie‘, nicht von einer naturalistischen. In dem hier geäußerten Zusammenhang steht allerdings der ein naturalistischer Erkenntnisanspruch in der Kritik, der Phänomene wie Leben oder Geist für ausschließlich aus der Natur bzw. in diesem Fall dem Organischen heraus erklärbar halten.

¹⁷ Löw 1980, S. 275.

¹⁸ Löw 1980, S. 276f. Vgl. auch den vollständigen Artikel zum deduktiv-nomologischen Schema: HEMPEL, Carl Gustav/OPPENHEIM, Paul: Studies in the Logic of Explanation, in: *Philosophy of Science* (15/2), 1948, S. 135–175.

sehr außer acht, daß eine Erklärung ihren Namen genau dann verdient, wenn derjenige, dem etwas erklärt werden soll, das Phänomen für erklärt erklärt.“¹⁹ Das bedeutet, mit Hilfe des Hempel-Oppenheim-Schemas allein kann keine Aussage darüber getroffen werden, wann und aus welchem Grund eine Fragekette zu einem Ende gebracht wird. Vielmehr ließe sich eine solche Fragekette immer weiter verfolgen, daher muss ein Ende willkürlich gesetzt werden, was in der Regel durch denjenigen geschieht, der etwas wissen möchte. Für sich genommen ist diese Beobachtung bereits ambivalent, verbunden mit dem Anspruch einer Letztbegründung wird sie jedoch problematisch.

Zusammenfassend betrachtet liegt in den hier geschilderten naturwissenschaftlichen Forschungsansätzen (insbesondere als Oberbegriff für eine naturalistische Biologie und eine chemisch-physikalische Neurophysiologie verstanden) in aller Regel eine Gleichsetzung, wenn nicht gar Verwechslung von Bedingung (*conditio*) und Ursache (*causa*) vor. Diese terminologische Ungenauigkeit führt zu unkorrekten Annahmen und Behauptungen wie das Gehirn ‚denke‘ etc. Es wird sich über die Differenzen der empirischen Psychologie und der physiologischen Anthropologie des 18. Jahrhunderts hinaus anhand einiger Verweise auf Karl Jaspers und Helmuth Plessner verdeutlichen lassen, dass über die begriffliche Verwechslung hinaus auch gute Argumente fehlen, den Organismus oder Teile davon als *causa* und somit als Ursache für Bewusstsein bzw. für Denken oder gar Geist anzunehmen. Demnach besteht noch immer die fragwürdige Tendenz, eine dualistische Spaltung des Menschen in Materie und Mentales beizubehalten. Auf diese Tendenz macht auch Thomas Fuchs in seinem Band *Leib – Raum – Person* aufmerksam.²⁰ Überall dort, wo der Mensch jedoch ausschließlich in seiner physischen Existenzweise als Körper betrachtet wird, neigt die Wissenschaft zu einer Vergegenständlichung des Menschen. Es handelt sich durchaus um ein fragwürdiges Faktum, dass „Existenz und Wissenschaft, Leib und Leben [...] in einer Weise auseinander getreten [sind], die durch den Begriff des Körpers allzu leicht kaschiert und verharmlost wird. Wir sind keine Körper und existieren nicht als Organismen; wir können aber *als* Körper und organismische Lebewesen *aufgefasst* werden.“²¹ Aus einer philosophischen Perspektive sind die Forschungsergebnisse der

¹⁹ Löw 1980, S. 276.

²⁰ Hierzu FUCHS 2000, S. 32.

²¹ LIEBSCH, Burkhard: Leib und Leben, in: *Das Leben*, Historisch-systematische Studien zur Geschichte eines Begriffs, Bd. 2, hg. v. Stephan Schaede, Gerald Hartung u. Tom Kleffmann, Tübingen 2012, S. 463–491, S. 465.

Naturwissenschaften auf methodischer und systematischer Ebene hinsichtlich ihres Erkenntnisanspruches in ihre Schranken zu verweisen, denn als Einzelwissenschaften nehmen sie in erster Linie singuläre Aspekte des Menschen bzw. des Menschseins in den Blick.

Indessen kann allein mit dem Verweis auf Besonderheiten der Leiblichkeit des Menschen das Menschsein nicht begründet werden, wie Karl Jaspers im Rahmen seiner Gastvorlesung ‚Der Mensch‘ an der Universität Basel im Juli 1947 bereits deutlich machte.²² Jaspers nimmt in diesem Vortrag unter anderem auf das Lachen als spezifische Äußerung der menschlichen Leiblichkeit Bezug, was in gedanklicher Nähe zu Helmuth Plessners 1941 erschienener Schrift *Lachen und Weinen* stehen dürfte. Jaspers’ Verweis auf die Gefahr folgender Sackgasse ist ein für die vorliegende Studie bedeutsamer Aspekt: Nicht die Suche nach immer subtileren Erklärungsmöglichkeiten der leiblichen Verfasstheit des Menschen erhöht die Chance auf eine Antwort, auch nicht die Untersuchung gradueller oder grundsätzlicher Unterschiede zwischen Tier und Mensch.

Die vorliegende Studie ist neben der Einleitung in drei Hauptkapitel gegliedert, die in einem abschließenden Überblick zusammengeführt werden. ‚Lebendigkeit‘ bildet den Einstieg, von dort aus eröffnet sich das Problemfeld der ‚Räumlichkeit‘, welche schließlich über das Thema ‚Körperlichkeit‘ zur Spur der Leiblichkeit hinführt. Im strukturellen Aufbau spiegelt sich dabei eine Verengung des Blickfeldes wider, die von dem erweiterten Blick auf die Natur, den Menschen als Naturwesen und seine Verortung über den ambivalenten Charakter eines ‚Raums des Menschen‘ in die Fokussierung auf den (eigenen) Körper mündet, zu welchem der Mensch z.B. im Falle einer Erkrankung oder aber zum Zweck der Selbstbeobachtung in Distanz tritt. Gleichzeitig unterstreicht der systematische Aufbau auch das Ziel dieser Studie.

²² JASPERS, Karl: *Der philosophische Glaube*, Dritte Vorlesung: Der Mensch, München 1948, S. 46f.: „Wir sehen den Menschenleib in seinem unvergleichlichen Ausdruck. Er gehört dem Menschen selbst, ist von einer einzigen Eigentümlichkeit, von Adel und Schönheit, der gegenüber alles Lebendige wie partikular, wie in Sackgassen geraten erscheint. Wir fragen nach diesen unvergleichlichen Grundzügen des Menschen schon in seinem Leibe und stellen ihn vergleichend allem anderen Lebendigen gegenüber. [...] Denn jetzt würde in der Leiblichkeit des Menschen etwas schlechthin Einzigartiges gefunden sein. Das ist nun bisher nicht gelungen trotz der vielen Antworten von der Feststellung an, daß nur der Mensch lachen könne, bis zur Behauptung einer physiologisch und morphologisch offenen Struktur seiner Leiblichkeit, die im Unterschied von allem anderen gleichsam festgefahrenen Lebendigen noch irgendwie alle Möglichkeiten des Lebendigen in sich berge.“

An philosophischen Diskursen über einzelne Aspekte der kantischen Philosophie oder ihre Gesamtsystematik herrscht kein Mangel, auch ist in der Vergangenheit bereits diskutiert und kritisiert worden, dass dem Menschen in seiner Verfasstheit als leibliches Wesen im Rahmen des Gesamtwerkes kaum Beachtung geschenkt wurde.²³ In Kants Philosophie lässt sich die Spur der menschlichen Leiblichkeit, so die These, vorzugsweise an den drei Phänomenen ‚Lebendigkeit‘, ‚Räumlichkeit‘ und ‚Körperlichkeit‘ nachzeichnen. Lebendigkeit, Räumlichkeit und Körperlichkeit sind zugleich drei immanente und konstante Merkmale der menschlichen Existenzweise. Was das systematische und methodische Vorgehen anbelangt, soll nicht hinter die grundlegenden argumentativen und methodischen Voraussetzungen der kantischen Philosophie zurückgegangen werden. Infolgedessen beginnt jedes Kapitel mit einer kurzen Betrachtung transzendentalphilosophischer Voraussetzungen des kantischen Standpunktes, die für den jeweiligen thematischen Schwerpunkt bedeutsam sind.

Das erste Hauptkapitel (2. Lebendigkeit) nähert sich der Spur menschlicher Leiblichkeit über die naheliegende und bereits erwähnte, sehr enge Verbindung zwischen Leiblichkeit und Lebendigkeit. In Bezug auf das Phänomen des lebendigen Körpers ist die Beantwortung der Frage nach *conditio* und *causa* nicht weniger wichtig als im Hinblick auf das bereits erwähnte Gehirn.²⁴ Unbestreitbar hat der Mensch einen Körper, doch diesen Körper als Ursache der Lebendigkeit zu begreifen, ist problematisch. Dass er nicht ausschließlich als Organismus aufgefasst werden darf, wird darüber hinaus durch die Bezeichnung ‚Psycho-physikum‘ deutlich. Doch selbst auf einer psychophysischen Betrachtungsebene des Menschen sind Phänomene wie ‚Geist‘ noch immer nicht erklärt.

In groben Zügen gesprochen stellt sich die Forschungssituation im 18. Jahrhundert folgendermaßen dar: Unter den Überschriften einer ‚rationalen Psychologie‘ und einer ‚physiologischen Anthropologie‘ stehen sich zwei Lehren gegenüber, welche vor dem Hintergrund des cartesianischen Dualismus die Frage nach dem Verhältnis von Leib und Seele bzw. von Körper und Geist diskutieren. Während Vertreter einer rationalen

²³ Arthur Schopenhauer, Karl Jaspers, Gernot Böhme, Hartmut Böhme, um nur beispielhaft einige zu nennen.

²⁴ Michael Thompson macht 2011 anhand des Beispiels eines gerade verstorbenen Menschen auf den Umstand aufmerksam, dass zum Lebendigsein offensichtlich mehr gehört als bloß der Körper; vgl. THOMPSON, Michael: *Leben und Handeln, Grundstrukturen der Praxis und des praktischen Denkens*, a. d. Amerik. v. Matthias Haase, Berlin 2011.

Psychologie diese als Seelenlehre begreifen, unternehmen einige Vertreter der physiologischen Anthropologie bereits Versuche materieller Erklärungsmöglichkeiten psychischer Phänomene. Überdies ‚untersuchen‘ auch die sogenannten Lebenswissenschaften als Vorläufer der heutigen Biologie den Menschen und erforschen ihn dabei in erster Linie als Körper. Das Phänomen des Lebens begreifen sie vorrangig als Ergebnis einer komplexen Verbindung bestimmter chemischer Bausteine, manifestiert in einem Organismus. Leben wird bezüglich seiner Entstehung aus einer mehr oder minder zufälligen Kombination spezieller chemischer Substanzen unter bestimmten Bedingungen erklärt, ähnlich dem bereits in der Antike bekannten Gedanken, unzählige hingeworfene Buchstaben könnten ein literarisches Werk ergeben, welcher in der Moderne noch einmal am Beispiel einer unendlichen Zahl unendlich lange auf Schreibmaschinen tippender Affen wieder aufgegriffen wurde. Aus philosophischer Perspektive kann eine solche Annahme für den Menschen nicht haltbar sein. „Wir sind aber keine Erfindungen, sondern *existieren leibhaftig als vom eigenen Denken Befremdete*“²⁵, und der Verweis auf die zufällige Entstehung alles Lebendigen – den Menschen eingeschlossen – lässt für diesen mehr Fragen offen, als jener zu beantworten meint. Für den Menschen und als Antwort auf die vorrangig den Organismus erforschenden Naturwissenschaften bedeutet dies, „der materialistische Biologe, der sich selbst als eine Maschine bezeichnet, lebt auch dann, wenn er nicht daran glaubt“²⁶.

Ottfried Höffe forderte im Jahr 2008 die Entwicklung einer sachgerechten Philosophie für die Lebenswissenschaften und stellt in seiner Einleitung zu einem Sammelband über Kants *Kritik der Urteilskraft* fest, „daß sich die systematische Philosophie lange Zeit kaum mit dem Lebendigen befasst hat. [...] In einer Zeit, in der die Lebenswissenschaften sich einer überragenden Bedeutung erfreuen, [sei] es aber geboten, für sie eine sachgerechte Philosophie zu entwickeln“²⁷. Was die Neurowissenschaften angeht, so neigen diese dazu, das Denken vornehmlich als einen Akt zu untersuchen, der sich in Form biochemischer Prozesse im Gehirn materiell manifestieren lasse. Diese Diskussion ist keineswegs neu und wurde in ihren Grundzügen bereits im 18. Jahrhundert zwischen Vertretern einer empirischen

²⁵ LIEBSCH 2012, S. 465.

²⁶ LÖW 1980, S. 281.

²⁷ HÖFFE, Ottfried: Einführung in Kants Kritik der Urteilskraft, in: *Immanuel Kant – Kritik der Urteilskraft*, hg. v. Ders., Berlin 2008, S. 20; [kurz zitiert als HÖFFE 2008a].

Psychologie und einer physiologischen Anthropologie geführt.²⁸ In diesem Zusammenhang wird jedoch bis heute selten ein Wort darüber verloren, dass es sich hierbei eben auch nur um die Beschreibung eines ‚äußerlichen‘ bzw. ‚oberflächlichen‘ Phänomens handelt. Damit wäre noch kein Schritt über Ernst Platners Definition²⁹ aus dem Jahr 1772 hinaus getan, und es handelte sich letztlich auch bei der neurowissenschaftlichen Betrachtungsweise des menschlichen Gehirns um eine Form von Anatomie. Denn in diesem Rahmen wird zunächst nur über „die Theile und Geschäfte der Maschine allein“³⁰ gesprochen.

Über die gerade dargelegten thematischen Hintergründe hinaus wird in diesem ersten Hauptkapitel systematisch auf Michael Thompsons 2011 in deutscher Übersetzung erschienenenes Buch *Leben und Handeln* Bezug genommen.³¹ Thompsons Pointe besteht darin, sich eingehend mit der philosophischen Zurückweisung einer speziellen Definition des Lebendigen zu befassen, wie sie insbesondere in der Biologie häufig vertreten wird. Es geht um die Definition mittels Eigenschaftszuschreibungen, die er nicht zuletzt aus logisch-argumentativen Gründen ablehnt.

Auf die zentrale Frage nach der Definierbarkeit des Lebendigen folgt eine genauere Betrachtung des kantischen Blicks auf die organisch verfasste Natur. Als Textgrundlage wird hier in erster Linie auf die *Kritik der Urteilskraft* Bezug genommen. Freilich kann es ‚die kantische Naturphilosophie‘ kaum geben, vielmehr haben sich im Rahmen einer lebenslangen Beschäftigung mit den Fragen nach Natur und Organischem, Gesetzmäßigkeiten in der Natur und den menschlichen Erklärungsweisen sowie Möglichkeiten und Grenzen selbiger immer wieder Blickwinkel und Einsicht verändert.³² An die Analyse der Verortung des Menschen in der Natur (als teleologisches System) grenzt die Frage nach der in seiner organischen

²⁸ Ernst Platner, Markus Herz, Charles Bonnet, Christian Wolff.

²⁹ „Die Erkenntnis des Menschen wäre, wie mir dünkt, in drey Wissenschaften abzutheilen. Man kann erstlich die Theile und Geschäfte der Maschine allein betrachten, ohne dabei auf die Einschränkungen zu sehen, welche diese Bewegungen von der Seele empfangen, oder welche die Seele wiederum von der Maschine leidet; das ist Anatomie und Physiologie. Zweytens kann man auf eben diese Art die Kräfte und Eigenschaften der Seele untersuchen, ohne allezeit die Mitwirkung des Körpers oder die daraus in der Maschine erfolgenden Veränderungen in Betrachtung zu ziehen; das wäre Psychologie [...]. Endlich kann man Körper und Seele in ihren gegenseitigen Verhältnissen, Einschränkungen und Beziehungen zusammen betrachten, und das ist es, was ich Anthropologie nenne.“ PLATNER, Ernst: *Anthropologie für Aerzte und Weltweise*, Leipzig 1772, xv-xvii.

³⁰ Ebd.

³¹ THOMPSON 2011.

³² Vgl. LÖW 1980.

Verfasstheit begründeten Endlichkeit des Menschen im Hinblick auf seine Freiheit. Denn erst diese Endlichkeit macht ihn in der Verbindung zu einer Kausalität aus Freiheit zu einem moralischen Wesen. Der Gedanke eines ‚Endzwecks‘, welcher nicht mehr als Mittel, sondern ausschließlich selbstzwecklich existiert, weist eindeutig über das allein Organische hinaus. Des Weiteren scheint auch Kant einen terminologischen Unterschied zwischen ‚Natur‘ und ‚Welt‘ zu machen, wenn er den Menschen als „Weltwesen“³³ bezeichnet, unter gewissen Voraussetzungen auch als ‚Naturwesen‘, aber niemals als ‚Naturding‘. Letztlich begründet das Inkarniertsein in einen organischen, der Endlichkeit preisgegebenen Körper die Existenz des Menschen als handelndes Moralwesen. Da folglich, so Kant, die Naturkausalität mit einer Kausalität aus Freiheit in Relation steht, ist in der eigentümlichen Verquickung von organischer Lebendigkeit mit der über bloße Natur hinausweisenden Fähigkeit zur Abstraktion die Welt des Menschen eröffnet und eine erste Spur der menschlichen Leiblichkeit in Kants Gedankengebäude aufgetan.

Das zweite Hauptkapitel (3. Räumlichkeit) dieser Studie nähert sich der Leiblichkeit über das Phänomen der Räumlichkeit. Somit schließt sich in Bezug auf den gesamt-systematischen Aufbau die Betrachtung der Räumlichkeit unmittelbar an die der Lebendigkeit an und ermöglicht im nächsten Schritt die eingehende Analyse der Körperlichkeit. Dies ist aus zwei Gründen sinnvoll: Erstens kann so schon anhand der Argumentationsstruktur dargelegt werden, dass der Mensch in seinem organischen Dasein notwendigerweise an bzw. in eine raum-zeitliche Struktur gebunden ist. Der Prozess des Lebens und Lebendigkeit als Phänomen schließen neben der Räumlichkeit auch den Aspekt der Zeitlichkeit immer schon mit ein. Der organische Körper ist Teil des Raumes bzw. nimmt immer schon einen bestimmten Raum ein. Doch gemäß der transzendentalphilosophischen Voraussetzungen der kantischen Lehre muss auch der eigene Körper im Raum zunächst transzendental bestimmt werden.

Um von der Bestimmung (irgend)eines Körpers auf die des eigenen Körpers und von dort wiederum auf eine Spur der menschlichen Leiblichkeit zu kommen, ist zunächst eine eingehende Betrachtung der kantischen Raum- und Zeitlehre erforderlich, welche insbesondere im Rahmen der transzendentalen Ästhetik in der *Kritik der reinen Vernunft* entwickelt wird. Ebenso sind die Voraussetzungen zu klären, die das

³³ KANT, Immanuel: *Opus postumum*, Akad.-Ausg. XXI, I. Conv., S. 66.

Erkennen der Gegenstände im Raum als Erscheinungen – zu denen eben auch der eigene Körper gehört – möglich machen. Mit dem Konzept von Raum und Zeit als reinen Formen der Anschauung darf Kant als Wegbereiter moderner Raum-Zeit-Theoreme begriffen werden,³⁴ aber auch der phänomenologische Gedanke eines den Raum eröffnenden Leibes wäre wohl kaum ohne die grundlegende Vorstellung eines absoluten Raumes entstanden.

Einen ersten Ansatzpunkt für die Spurensuche nach der menschlichen Leiblichkeit unter dem Aspekt Räumlichkeit bietet die 1768 publizierte Schrift *Vom ersten Grunde des Unterschieds der Gegenden im Raume*: Der eigene Körper nimmt eine konstitutive Rolle für die Erschließung des Raumes ein. Hierbei ist für die Orientierung im Raum nicht zuletzt der leiblich gespürte (und von Kant sogar als qualitativ angenommene) Unterschied im Empfinden der beiden Körperhälften, der linken und der rechten, von zentraler Bedeutung, was den eigenen Körper als Leib relevant werden lässt. Denn der eigene Körper trägt zur Erschließung des konkret-empirischen Raumes bei, wie das Beispiel der linken und rechten Hand als „inkongruente Gegenstücke“ nur allzu deutlich macht. Auch wenn Kant seinen Begriff eines transzendentalen Raumes in der

³⁴ Prominentestes Beispiel ist wohl Albert Einsteins Relativitätstheorie, die erst Isaac Newtons Konzept eines absoluten Raumes und einer absoluten Zeit revidiert. Bei Newton heißt es: „Der absolute Raum, seiner Natur nach ohne Beziehung zu irgend etwas Äußerem, bleibt immer gleichartig und unbeweglich. Ein relativer [Raum] ist für diesen Raum ein Maß bzw. eine beliebige bewegliche Dimension, die von unseren Sinnen durch ihre Lage zu den Körpern bestimmt wird und von den gewöhnlichen Leuten an Stelle des unbeweglichen Raumes benutzt wird, wie zum Beispiel die durch ihre Lage zur Erde bestimmte Dimension eines Raumes unterhalb der Erdoberfläche, eines Raumes in der Atmosphäre oder eines Raumes im Himmel.“ NEWTON, Isaac: *Die mathematischen Prinzipien der Physik*, hg. v. Volkmar Schüller, Berlin 1999, S. 28. Was Newton unter dem ‚absoluten‘ Raum und der ‚absoluten‘ Zeit versteht, unterscheidet sich von der kantischen Konzeption. Michael Dück fasst zusammen: „Kant hat [...] der Physik Newtons und dessen induktiv-analytischer Methodik einen wissenschaftstheoretischen Unterbau gegeben und sie vom HUMEschen Skeptizismus befreit. Somit sind die M.A. als Plädoyer für Newtons Physik zu verstehen, methodische allerdings sind sie von dieser verschieden. Als ‚Übergang‘ von der Transzendentalphilosophie zu den empirischen Wissenschaften enthalten sie eben [...] nur ein einziges empirisches Prinzip. [...] Der transzendente Raumbegriff der KrV verläßt das Denkschema ‚relativ/absolut‘ vollkommen und deutet das Denkmuster ‚ideal/real‘ um in das Begriffspaar ‚empirische Realität/transzendente Idealität‘.“ DÜCK, Michael: *Der Raum und seine Wahrnehmung*, Würzburg 2001, S. 104f.

REICHENBACH, Hans: Die Bewegungslehre bei Newton, Leibniz und Huygens, in: *Kant-Studien* (29)1924, S. 416–438; GENT, Werner: Leibnizens Philosophie der Zeit und des Raumes, in: *Kant-Studien* (31)1926, S. 61–88; GÖLZ, Werner: *Dasein und Raum*, Philosophische Untersuchungen zum Verhältnis von Raumerlebnis, Raumtheorie und gelebtem Dasein, Tübingen 1970; GENT, Werner: *Die Philosophie des Raumes und der Zeit*, Bd. 1, Die Geschichte des Raumes und der Zeit von Aristoteles bis zum vorkritischen Kant (1768), Bd. 2, Die Raum-Zeit-Philosophie des 19. Jahrhunderts, Hildesheim 1971; KANITSCHIEDER, Bernulf: *Geometrie und Wirklichkeit*, Berlin 1971; JAMMER, Max: *Das Problem des Raumes: die Entwicklung der Raumtheorien*, Darmstadt 1980; BURGHARDT, Franz Josef: *Die Raumvorstellung bei Newton und Leibniz*, Köln 1990; KOYRÉ, Alexandre: *Von der geschlossenen Welt zum unendlichen Universum*, Frankfurt/Main 2008.

Kritik der reinen Vernunft besonders detailliert herausarbeitet, stellen auch die sogenannten vorkritischen Schriften eine reiche Quelle zur Analyse des Entstehens unterschiedlicher Raumbegriffe dar. Diese Raumbegriffe sind dem transzendentalen Raum bzw. dem Vermögen ‚Räumlichkeit‘ logisch untergeordnet: beispielsweise der geometrische bzw. mathematische Raum, der physikalische Raum, der geographische Raum und auch der konkret-empirische Raum des alltäglichen Erlebens.

In der Schrift *Was heißt: sich im Denken orientieren?* (1786) bezieht Kant sich einige Jahre später erneut auf die Ergebnisse seiner frühen Studien.³⁵ Der Terminus ‚Orientierung‘ wird insbesondere im Wortfeld um die Begriffe ‚Gegend‘, ‚Richtung‘ und ‚Standort‘ bedeutsam. Erahnen lässt bereits der Titel dieser Schrift, dass hier der gedankliche Sprung auf eine neue Abstraktionsebene unternommen wird. Nicht zuletzt die Bestimmung des eigenen Standortes im Raum, in der Welt und schließlich im Denken eröffnet die Möglichkeit des Handelns. Ausgehend von der transzendentalphilosophischen Bestimmung von Räumlichkeit kann in Verbindung mit Ernst Cassirers Diskussion des mythischen Raumes im ersten Band seiner *Philosophie der symbolischen Formen* einerseits und der allgemeineren Analyse des Raumbegriffes im dritten Band andererseits der ‚Raum des Menschen‘ als Denkmodell herausgearbeitet werden. Hierbei wird der ambivalente Raumcharakter anhand des doppelten Genitivs noch einmal besonders deutlich.

An die Analyse der Räumlichkeit schließt sich die Untersuchung des Phänomens der Körperlichkeit an. Im Sinne der eingangs erwähnten Verjüngung des Blickwinkels werden hier ein sogenannter ‚Körperraum‘ und ein sogenannter ‚Leibraum‘ thematisch, durch welche sich der Mensch auszeichnet. Gleichsam mit einer Lupe wird nun die spezifisch-menschliche Beschaffenheit einer offenkundig mittels räumlicher Strukturen organisierten Körperlichkeit betrachtet.

Daher widmet sich das dritte Hauptkapitel (4. Körperlichkeit) schließlich dem menschlichen Körper als der kleinsten unmittelbaren räumlich verfassten Einheit. Hierbei ist vor allem der (jeweils eigene) Körper für die Erläuterung der Leiblichkeit

³⁵ Mit diesem Hinweis soll allerdings kein Argument für werkimmanente Kontinuität hinsichtlich der Konstruktion von Räumlichkeit bemüht werden. Stattdessen kommt er prophylaktisch dem möglichen Einwand zuvor, die inhaltliche Bedeutung der vorkritischen Schriften sei durch diejenige der drei Kritiken überholt.

relevant. In den einleitenden Worten zum Kapitel über Lebendigkeit wurde die Frage nach der Relation zwischen Leib und Seele bzw. zwischen Körper und Geist bereits als Gegenstand der damaligen Forschungsdiskurse genannt, allerdings unter einem anderen Gesichtspunkt. Diese zwar nicht in ihren Grundzügen, aber in der besonderen Schärfe des formulierten Problems auf den cartesischen Dualismus zurückgehende Frage nach einer Verbindung dieser beiden Größen beschäftigt neben physiologischen Anthropologen auch andere Wissenschaftszweige. In der frühen Abhandlung *Träume eines Geistersehers* aus dem Jahr 1766 analysiert Kant vor dem Hintergrund der Schriften seines schwedischen Zeitgenossen Emanuel Swedenborg das Verhältnis von Körper, Seele und Geist und wirft die Frage auf: „Wo ist der Ort dieser menschlichen Seele in der Körperwelt? Ich würde antworten: derjenige dessen Veränderungen meine Veränderungen sind, dieser Körper ist mein Körper, und der Ort desselben ist zugleich mein Ort.“³⁶ Die Rede vom ‚Raum‘ und vom ‚Ort‘, die begrifflich beide im gleichen Sprachbild anzusiedeln sind, bildet folglich die sinnhafte Verbindung zwischen dem zweiten und dem dritten Kapitel.

Nach der Klärung einiger transzendentalphilosophischer Voraussetzungen wird die Frage nach dem Menschen als Patienten in Verbindung mit einem bestimmten Verständnis von Objektivität in den Einzelwissenschaften am Beispiel der Medizin aufgeworfen. Das gesundheitliche Befinden eines Menschen, so die fragwürdige Tendenz, lässt sich anhand messbarer Faktoren ablesen, die Resultate sollen im Umkehrschluss wiederum dazu dienen, den Patienten von seinem jeweiligen Gesundheitszustand zu überzeugen.

Vor allen Dingen in phänomenologischen Ansätzen des 20. Jahrhunderts wurde sich dem Phänomen der Leiblichkeit über dasjenige der Krankheit genähert. Grund hierfür ist die Selbstdistanz, in die der Mensch im Falle einer Erkrankung bzw. durch Schmerzempfindung zum eigenen Körper tritt. In diesem Moment wird der eigene Körper geradezu zum Objekt in einer Wahrnehmungssituation, die allein ihrer Struktur nach derjenigen eines Gegenstandes ähnelt und das Erfassen des Körpers aus einer Subjekt-Objekt-Perspektive heraus ermöglicht. Eine durchaus bemerkenswerte Entdeckung besteht nun in der Idee, sich anhand der kantischen Ausführungen über

³⁶ KANT, Immanuel: *Träume eines Geistersehers, erläutert durch Träume der Metaphysik*, in: Werke in zehn Bänden, Bd. 2: Vorkritische Schriften bis 1768, hg. v. Wilhelm Weischedel, Darmstadt⁵1983, (A 19, 20).

Hypochondrie auf die Spurensuche nach der Leiblichkeit zu begeben. Auch hier findet nämlich eine Form der Distanzierung zum eigenen Körper statt, die analog zu den Krankheitsbeispielen mancher Phänomenologen aufgebaut ist. Auch der hypochondrische Patient inspiziert den eigenen Körper aus einer Selbst-Distanz.

Folglich lässt sich auf der Ebene des menschlichen Körpers eine weitere Spur der menschlichen Leiblichkeit anhand des bereits 1764 in der Kanterschen Zeitung erschienenen Aufsatzes³⁷ *Versuch über die Krankheiten des Kopfes* herausarbeiten. In dieser Abhandlung liefert Kant allerdings eine in erster Linie deskriptive systematische Gliederung psychischer Auffälligkeiten und Krankheiten. Hypochondrie gilt als besondere Form der „phantastische[n] Gemütsbeschaffenheit“³⁸ und ist für die vorliegende Studie von Bedeutung, da dem Menschen – wie bereits angedeutet – im Erleben von Schmerz oder Krankheit der eigene Körper auf besondere Weise bewusst wird: Er steht im Rahmen dieser Erfahrung im Vordergrund, während die Leiblichkeit in den Hintergrund tritt.³⁹ Kants Erklärung dessen, was geschieht, wenn der eigene Körper zum fortwährenden Objekt des Beobachtens wird, gründet sich auf eine „Verkehrtheit der Erfahrungsbegriffe, in der Verrückung“⁴⁰, und da es sich um wirkliche Empfindungen seitens des Kranken handelt, ist der Hypochonder bei Kant ein Phantast. „Die Chimären, welche diese Krankheit ausheckt, täuschen eigentlich nicht die äußeren Sinne“.⁴¹ Werden nicht die äußeren Sinne, sondern die Empfindungen des Betroffenen getäuscht, so ist insbesondere die Form der Begründung interessant, die Kant hierfür anführt. Die Hypochondrie kann als ‚Raumverschiebung‘ innerhalb dieser kleinsten räumlich aufgefasste Einheit beschrieben werden, wobei das Auseinandertreten des Leibraumes und des Körperraumes am Wort ‚Ver-rückung‘ besonders greifbar wird. Textgrundlage sind hier sowohl der *Versuch über die Krankheiten des Kopfes* als auch die *Anthropologie in pragmatischer Hinsicht*, in der Kant weitere Krankheiten thematisiert. Das dritte Hauptkapitel wird mit einem auf Kants Überlegungen zur Hypochondrie fußenden

³⁷ Quelle dieser Information über die Publikationsumstände ist VORLÄNDER, Karl: *Immanuel Kant – Der Mann und das Werk*, Bd. 2: Die Werdezeit, Leipzig 1924.

³⁸ KANT, Immanuel: *Versuch über die Krankheiten des Kopfes*, in: *Werke in zehn Bänden*, Bd. 2: *Vorkritische Schriften bis 1768*, hg. v. Wilhelm Weischedel, Darmstadt 1983 (A 25).

³⁹ Vgl. FUCHS 2000, S. 130ff.

⁴⁰ KANT, *Krankheiten des Kopfes*, (A 22).

⁴¹ KANT, *Krankheiten des Kopfes*, (A 25).

Ausblick auf dysmorphophobische Selbstbilder und das sogenannte *body enhancement* abgeschlossen.

Die vorliegende Studie begibt sich in der Annahme ans Werk, die Leiblichkeit des Menschen anhand der Phänomene Lebendigkeit, Räumlichkeit und Körperlichkeit aus der Philosophie Kants herausarbeiten zu können. Wie Friedrich Paulsen im Vorwort seiner 1898 erschienenen Kant-Monographie bemerkt: „Gerade darum, weil Kants Philosophie eine lebende ist, glaubte ich die kritische Reflexion nicht unterdrücken zu sollen. Das Aufhören der Kritik ist das Anzeichen dafür, dass eine Philosophie tot ist; man nennt das Absterben historisch werden. Für Kant ist diese Zeit noch nicht gekommen; er hat auch der Gegenwart noch wichtige Dinge zu sagen.“⁴²

Wie das Eingangszitat aus Wittgensteins *Philosophischen Untersuchungen* zu Anfang ankündigt, kann es im Laufe des Arbeitsprozesses zu Reibungen kommen. Malte Hossenfelder legte in der Einleitung zu seinem 1978 erschienenen Band über Kants Konstitutionstheorie für sein Projekt fest: „Die vorzutragende Kritik wird sich bemühen, immanent zu bleiben. [...] Weil sie bloß auf formalen Überlegungen beruht, waren die Fehler, die sie aufdeckt, auch für den kritisierten Autor grundsätzlich erkennbar und können daher ein Indiz für gewisse zeitbedingte Voreingenommenheiten abgeben.“⁴³ Selbstverständlich ist das personale Gepräge eine originäre Besonderheit philosophischen Denkens. Das bedeutet, eine Philosophie begegnet uns nicht in messbaren Ergebnissen, welche gar bei gleicher Versuchsaufstellung beliebig oft wiederholt werden können, sondern in Gestalt von Gedanken, die wiederum selbstredend nicht von einer Person ablösbar sind. Doch aus der Verbindung zwischen einem Philosophen und seinen Gedanken im Falle Kants

⁴² PAULSEN, Friedrich: *Immanuel Kant, Sein Leben und seine Lehre*, Stuttgart 1898, S. VI f.

⁴³ HOSSENFELDER, Malte: *Kants Konstitutionstheorie und die Transzendente Deduktion*, Berlin/New York 1978, S. 10f. Im Sinne dieser ‚zeitbedingten Voreingenommenheiten‘ scheinen auch die Brüder Hartmut und Gernot Böhme in ihrer Studie *Das Andere der Vernunft* zu argumentieren, wenn sie das Fehlen eines ausgearbeiteten Leib-Begriffs in Kants Philosophie in einen kulturgeschichtlichen Zusammenhang stellen. Dabei fußen ihre Ausführungen allerdings in erster Linie auf psychoanalytischen und kulturgeschichtlichen Bedingtheiten, nehmen also eine genuin philosophische Analyse des Themas nicht vorweg. Zum Beispiel in Kants getrennter Bearbeitung diverser Einzelaspekte der menschlichen Erkenntnisfähigkeit, welche sich methodisch begründen lässt, sehen die Brüder Böhme in erster Linie eine historisch und psychologisch motivierte Vorgehensweise: „Die Zensur der Rationalität verhüllt die Rede über den Leib im Sprechen über physikalische Körper, erzeugt hier aber unaufhebbare Brüche und Widersprüche der philosophischen Argumentation; wie umgekehrt das unzensierte und genaue Sprechen vom Leib (Geisterseher A 19-22) als irrationaler metaphysischer Traum aus der philosophischen Rede ausgesperrt wird.“ BÖHME/BÖHME 1985, S. 106.

gleich einen aufgrund kulturhistorischer Gegebenheiten leibfeindlichen Denker machen zu wollen, scheint etwas überambitioniert.

Der Gedanke der Leiblichkeit eröffnet die Möglichkeit, über Phänomene wie Handeln, Personsein etc. als Dimensionen menschlichen Daseins zu sprechen.⁴⁴ Und da der Mensch nicht nur lebt, sondern sein Leben *führen* muss, greifen die Dimensionen des menschlichen Daseins wie Personsein und Handeln, aber auch die Fähigkeit zur Selbstdistanzierung und das Bedürfnis nach Transzendenz, unmittelbar in die Dimension der Lebensführung und -gestaltung über. Die Leiblichkeit als strukturelle Einheit ist somit kein Hindernis, sondern erst Bedingung der Möglichkeit des menschlichen Erlebens und Erkennens.⁴⁵ Die entscheidende Rolle der Perspektive für Wahrnehmung und Wahrnehmbarkeit hat bis in die aktuelle phänomenologische Forschung nichts von ihrer Bedeutsamkeit verloren. In diesem Sinne ist Kants Vision, der zufolge gilt: „je vernünftiger, desto mehr Mensch“, nichts anderes als eine „anthropologische Entscheidung“.⁴⁶

Neben der strukturellen Einheit der lebendigen Leiblichkeit zeichnen bestimmte Aspekte die Lebensform ‚Mensch‘ aus, die nicht in irgendeiner Weise erworben werden können oder müssen. Der Weg ist daher, „die ‚Inkarniertheit‘ der Person, ihre Einbettung in die Strukturen und Erfahrungen des Leibes wieder ins gegenwärtige Bewußtsein zu bringen, um so diesem Bewußtsein gewissermaßen eine Heimat im Raum und zugleich dem Erscheinen des Anderen in seinem Leib seine ursprüngliche Evidenz wiederzugeben“⁴⁷, und zwar in Abgrenzung zu Ansätzen, die jede Form geistiger Phänomene allein in der organischen Verfasstheit des Menschen verorten und mit ihr begründen wollen.

⁴⁴ In Anlehnung an Hans Michael Baumgartner: „Diese neue Metaphysik zeigt erstens, daß die Grenzen der Erfahrung nicht überschritten werden dürfen, wenn in theoretischer Absicht etwas über die Welt soll ausgesagt werden können. Sie bewahrt uns zweitens vor der Gefahr, die Seele, die Freiheit, das Unbedingte oder Gott als Gegenstände vorzustellen und sie genau dadurch zu verfehlen. Sie hat drittens den Nutzen und Wert, dem Vernunftglauben eine Möglichkeit offenzuhalten und damit auch die menschliche Praxis richtig zu bestimmen.“ BAUMGARTNER, Hans Michael: *Kants ‚Kritik der reinen Vernunft‘*, Freiburg/München 31991, S. 42.

⁴⁵ Dabei ist die Relation von Leiblichkeit und Wahrnehmung als kausale Verknüpfung ausführlich durch Maurice Merleau-Ponty herausgearbeitet worden: „So wenig also behindert mich die Struktur Gegenstand-Horizont – d.h. die Perspektive – beim Sehen, daß sie vielmehr das Mittel ist, durch das die Gegenstände sich erst enthüllen, wenn sie gleich in eins das Mittel bleibt, durch das die Gegenstände sich auch verbergen können.“ MERLEAU-PONTY 1966, S. 92.

⁴⁶ BÖHME/BÖHME 1985, S. 10.

⁴⁷ FUCHS 2000, S. 19.

Die Verbindung zwischen den drei thematischen Schwerpunkten besteht nun erstens darin, dass der menschliche Körper in allen drei Bereichen als funktionales Ganzes aufgefasst wird. Zweitens ist der organische Körper kein teilbares Konglomerat von interagierenden Einzelementen, keine Anhäufung von Zellen oder Zellbestandteilen. Eine methodische und damit grundlegende Verbindung zwischen den drei ausgewählten Zugängen zum Phänomen der Leiblichkeit besteht in der Beobachtung, dass alle drei auf einem transzendentalphilosophischen Fundament fußen und in diesem Sinne der theoretischen Philosophie Kants zugeordnet werden – da aber ebenfalls alle drei Schwerpunkte jeder für sich in den Bereich des Handelns münden, zeigen sie die Verwiesenheit der theoretischen auf die praktische Philosophie Kants und umgekehrt. Denn die bloße Vernunftkritik bleibt ohne die praktische Philosophie ein leeres Gedankenspiel, dafür ist die praktische Philosophie auf die widerspruchslöse Denkbarkeit des Freiheitsbegriffs aus der Vernunftkritik angewiesen.

Der erkenntnistheoretische Zugang ist für diese Studie die Methode der Wahl. Es hat in der Kantforschung des 20. Jahrhunderts zwei wichtige andere methodische Ansätze gegeben, die Frage nach der Leiblichkeit anzugehen: Erstens die vorsichtigen phänomenologischen Kantstudien von Friedrich Kaulbach, der sich auf diese Weise in den 1960er Jahren der Frage nach dem Leib genähert hat und dessen diesbezügliche Gedankengänge in der vorliegenden Arbeit durchaus berücksichtigt werden. Eine rein phänomenologische Kant-Arbeit scheint mir aber für die ausgewählten Schwerpunkte nicht mit den Voraussetzungen der kantischen Erkenntnislehre zu vereinbaren.

Zweitens die Verbindung wissenssoziologischer und psychoanalytischer Interpretationen, wie sie insbesondere die Brüder Böhme unternommen haben, um die kantische Philosophie unter diesen Gesichtspunkten zu untersuchen. Der letztgenannte Ansatz kann einer ernstgemeinten philosophischen Analyse kaum zuträglich sein, denn er behandelt das recht umfangreiche Werk Kants wie einen Fundus, aus dem man sich das gerade passende Gewand umhängt. In direktem Zusammenhang mit dieser Feststellung folgt aus jener Art der Kantinterpretation, dass die transzendentalphilosophischen Voraussetzungen Kants nicht ernstgenommen werden, um mit ihnen zu arbeiten, sondern ihrerseits selbst schon zum psychoanalytisch-wissenssoziologischen Problem erklärt werden.

Am Anfang steht daher die Erkenntnistheorie, bekanntlich mit den Fragen: Wie kommen Erkenntnisse zustande, wo sind ihre Quellen, wo ist ihr Geltungsbereich, wo sind ihre Grenzen? Daher erscheint die vornehmlich erkenntnistheoretische Perspektive für das vorliegende Projekt zielführend. Erst wenn Quelle, Geltungsbereich und Grenzen geklärt sind, kann die Frage, welche an Kants Philosophie herangetragen wird, auch noch aus anderen Perspektiven betrachtet werden.

2. LEBENDIGKEIT

Was ist das Leben? Man weiß es nicht.

Thomas Mann, Der Zauberberg

Mit der Frage nach dem Ursprung des Lebendigen beschäftigten sich bereits die Vorsokratiker. Was allerdings ihre systematische Erforschung angeht, sind die Lebenswissenschaften zur Zeit Kants noch im Entstehen begriffen.⁴⁸ Innerhalb des thematischen Rahmens der vorliegenden Studie kann keine ausführliche Darstellung der Entwicklung einzelner Strömungen innerhalb der sich formierenden Lebenswissenschaften geleistet werden. Hier müssen einige kurze Andeutungen genügen.⁴⁹ Die sogenannten Lebenswissenschaften des 18. Jahrhunderts als Vorläufer der Biologie (und in diesem Zusammenhang als Platzhalter und Paradebeispiel des naturwissenschaftlichen Forschens an sich) konzentrieren sich vornehmlich auf den funktionalen Aspekt des Lebendigen: Es geht im weitesten Sinne um Organisches, um Zellen und Gewebe, allgemein gesprochen um die physischen Grundlagen und ihr Zusammenspiel.⁵⁰ Nur was messbar ist, scheint in diesem Zusammenhang dem Anspruch einer objektiven Wissenschaft zu genügen. Folglich betrachten und erforschen die Lebenswissenschaften das Phänomen ‚Leben‘ in erster Linie aus der Perspektive eines unbeteiligten Beobachters. Doch kann der Mensch selbst in der Rolle eines Naturwissenschaftlers oder Mediziners je ein solcher sein?

⁴⁸ Botanik und Zoologie beginnen sich zu diesem Zeitpunkt als eigenständige Disziplinen zu entwickeln, die Biologie als Wissenschaft erst im 19. Jh. Der Benennung und Klassifikation widmet sich beispielsweise Carl von Linnés *Systema naturae*, in erster Auflage publiziert im Jahr 1735. In Abgrenzung hierzu darf Georges-Louis Leclerc de Buffons *Histoire naturelle* gesehen werden, welche ab 1749 erscheint. Hinsichtlich einer Wechselwirkung zwischen Lebewesen und Umwelt unternahm Alexander von Humboldt zahlreiche Studien im Rahmen seiner amerikanischen Forschungsreise zwischen 1799 und 1804.

⁴⁹ Einen prägnanten Überblick liefert RÖLLI, Marc: Philosophische Anthropologie im 19. Jahrhundert – Zwischen Leib und Körper, in: *Leiblichkeit*, Geschichte und Aktualität eines Konzepts, hg. v. Emmanuel Alloa, Thomas Bedorf, Christian Grüny u. Tobias Nikolaus Klass, Tübingen 2012, S. 149–161.

⁵⁰ In diese Richtung argumentiert auch Burkhard Liebsch kritisch: „Die wissenschaftskritische Frage nach *möglichen Kollisionen unterschiedlicher Auffassungen davon, was ‚Leben‘ heißt*, kommt einem wissenschaftsgläubigen Epistemologen des Lebens gar nicht in den Sinn, wenn er als das Leben nur noch in Betracht zieht, was die für den Begriff sich zuständig erklärenden Wissenschaften darunter verstehen.“ LIEBSCH 2012, S. 469.

Die zentralen Gedanken, vor deren sowohl historischen als auch zeitgenössischen Hintergrund Kant seine Teleologie der Naturzwecke entwirft, sind neben mechanistischen Naturerklärungen auch die Präformationslehre und der Vitalismus. Hinsichtlich der Innenperspektive bzw. des leiblich Gespürten ist festzuhalten, dass diese in die Diskussion der Lebenswissenschaften wenn überhaupt, dann nur bedingt einbezogen wurde. Die Betrachtung des leiblich Gespürten erfolgt auch im 18. und 19. Jahrhundert zumeist in den angrenzenden philosophischen Disziplinen, beispielsweise im Rahmen derjenigen Denkbewegung, die Marc Röllli als „naturphilosophisch-romantische Ausarbeitung einer Anthropologie des Leibes“⁵¹ bezeichnet.

Insbesondere in Kants Naturlehre, wie er sie im Rahmen der *Kritik der Urteilskraft* entwickelt, kommt dem Menschen angesichts seiner „moralischen Verpflichtung“ eine besondere Rolle unter den organisch verfassten Lebewesen zu. Kant hat die Naturzugehörigkeit des Menschen aufgrund seiner körperlichen Konstitution samt der damit verbundenen Problematik durchaus gesehen, wie sich anhand seiner Bemerkung: „ja, da wir selbst zur Natur im weitesten Verstande gehören“⁵² belegen lässt. Ausgehend von Kants Ausführungen über die organische Natur sowie die Rolle des Menschen innerhalb dieses Systems soll im nun folgenden Kapitel die Verbindung zwischen den transzendentalphilosophischen Voraussetzungen der Naturlehre Kants einerseits und der praktischen Philosophie in Form einer moralischen Aufgabe des Menschen andererseits herausgearbeitet werden. Die Analyse dient dazu, eine erste Spur der Leiblichkeit des Menschen in Kants Philosophie sichtbar zu machen.

Anhand des für diese Studie ausgewählten, gerade skizzierten Standpunktes lässt sich auf der argumentativ-systematischen Ebene zeigen, dass die Betrachtung des Menschen als Naturobjekt in seiner ausschließlich organischen Beschaffenheit nur einen untergeordneten Erkenntnisgewinn für Kants Philosophie darstellen würde. Kant selbst bezeichnet den Menschen in der *Kritik der Urteilskraft* nie als ‚Naturding‘, sondern grundsätzlich als ‚Naturwesen‘. Ebenso scheint es vor dem Hintergrund des Gedankens einer Kausalität aus Freiheit wenig erfolgversprechend, den Menschen einzig als unkörperliches Vernunftwesen zu betrachten. Denn ausgehend von Kants grundlegenden Annahmen über den Menschen, dieser sei a) ein körpergebundenes

⁵¹ RÖLLI 2012, S. 156.

⁵² KANT, *KU* (B 294|A 290).

Naturwesen und b) ein freies Vernunftwesen, lässt sich ein Brückenschlag zwischen der kantischen Philosophie und aktuellen philosophischen Arbeiten unternehmen. Kants Argumentationsgänge sind für zeitgenössische philosophische Analysen noch immer von systematischer Relevanz, denn sie nehmen eine Vorreiterrolle ein, die manch weiterführende Gedankengänge erst ermöglicht hat.⁵³

Im Sinne dieser Wegbereitung ergeben sich allerdings auch Fragen nach gewissen Besonderheiten der kantischen Argumentation. In Bezug auf die Naturlehre der *Kritik der Urteilskraft* beispielsweise an der Stelle, wo die kantische Als-ob-Betrachtung in einen nicht unproblematischen teleologischen Weg mündet. An eben dieser Stelle, an welcher Kant sich für den Weg in die Teleologie entscheidet, beschreitet beispielsweise Michael Thompson einen anderen Weg: Er argumentiert, das Lebendige sei (im aristotelischen Sinne als Kategorie) gar nicht auf Eigenschaftsbegriffe angewiesen. Thompsons Arbeit *Leben und Handeln, Grundstrukturen der Praxis und des praktischen Denkens*⁵⁴ hat die präzisierende Darstellung der drei philosophischen Begriffe ‚Leben‘, ‚Handeln‘ und ‚Praxis‘ zum Gegenstand, deren Bedeutsamkeit für die weitere Entwicklung der praktischen Philosophie er für elementar wichtig hält. Die „philosophischen Untersuchungen [beziehen] sich jeweils auf eine eigene Sphäre von Begriffen [...], und durch diese Begriffe jeweils auf eine andere Schicht des Seins“.⁵⁵ Im Anschluss an die oben dargelegte Vorgehensweise Kants in der *Kritik der Urteilskraft* sind für die Argumentation der vorliegenden Studie, um Thompsons Worte aufzugreifen, insbesondere die beiden ‚Schichten des Seins‘ relevant, welche sich im Titel des Buches wiederfinden: Leben und Handeln. Thompson untersucht im Problemfeld des Lebens „die Begriffe *Leben, Lebewesen, lebendiger Prozeß* und nicht zuletzt *Lebensform* oder *Spezies*“, während er sich im zweiten Problemfeld, dem des Handelns, auf „die Begriffe *Handlung, Absicht* und *Wollen*“ konzentriert.⁵⁶ Interessant ist nun die Beobachtung, dass bereits der Titel von Thompsons Arbeit eine analoge Verbindung zwischen der organischen Natur in ihrem systematischen Aufbau und dem Menschen in seiner Rolle als handelndem Subjekt widerspiegelt. Denn gerade diese

⁵³ Für das Kapitel ‚3. Räumlichkeit‘ gilt in Bezug auf die Philosophie Ernst Cassirers Ähnliches.

⁵⁴ THOMPSON 2011.

⁵⁵ THOMPSON 2011, S. 7.

⁵⁶ THOMPSON 2011, S. 7.

Relation ist es, welche die besondere Spannung der kantischen Argumentation in der *Kritik der Urteilskraft* hinsichtlich der Leiblichkeitsthematik ausmacht.⁵⁷

2.1 Transzendentalphilosophische Voraussetzungen der Naturlehre Kants

Um die Stringenz der Argumentation und die Klarheit der Begriffe zu gewährleisten, sollen die transzendentalphilosophischen Voraussetzungen der kantischen Philosophie nun eingangs kurz dargelegt werden. Denn neben den gemeinhin bekannten methodischen Anforderungen der *Kritik der reinen Vernunft* ist auch Kants Naturlehre an bestimmte transzendentalphilosophische Prämissen gebunden. Seinem methodischen Anspruch einer transzendentalen Kritik wird Kant in dem Sinne gerecht, als dass es auch hier um die „Bedingungen der Möglichkeit aus streng erfahrungsfreien, apriorischen Prinzipien“ geht.⁵⁸

In Bezug auf den Menschen und die eingangs erwähnte Verknüpfung des ‚Lebens‘ mit dem ‚Handeln‘ kündigt Kant seine Vorgehensweise in den einleitenden Bemerkungen zur *Kritik der Urteilskraft* an; und zwar soll mit Hilfe der Urteilskraft als vermittelnder Instanz eine Verbindung zwischen den beiden Bereichen Natur und Freiheit geschaffen werden, denn der Mensch macht von seiner Vernunft einen praktischen Gebrauch.⁵⁹ Unterschieden wird innerhalb dieser Vermittlungsinstanz die bestimmende von der reflektierenden Urteilskraft:

„Urteilskraft überhaupt ist das Vermögen, das Besondere als enthalten unter dem Allgemeinen zu denken. Ist das Allgemeine (die Regel, das Prinzip, das Gesetz) gegeben, so ist die Urteilskraft, welche das Besondere darunter subsumiert, (auch, wenn sie, als transzendente Urteilskraft, a priori die Bedingungen angibt, welchen gemäß allein unter jenem Allgemeinen subsumiert werden kann)

⁵⁷ Wie sich in den nun folgenden Abschnitten herausstellen wird, besteht auf methodischer Ebene eine Gemeinsamkeit zwischen dem Anliegen Thompsons und der Arbeitsweise Kants in der Zurückweisung von Eigenschaftszuschreibungen als Definition für Lebendiges, wie sie überwiegend in der Biologie üblich sind. Die Arbeitsweise der Biologie hinsichtlich einer Definition des Lebendigen und die aus einer philosophischen Perspektive gebotene Kritik an dieser Art der Begriffsbildung wird in Kapitel 2.3 eingehender beleuchtet werden.

⁵⁸ HÖFFE 2008a, S. 2.

⁵⁹ Vgl. KANT, Immanuel: *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten und Kritik der praktischen Vernunft*, beides in: Werke in zehn Bänden, Bd. 6, Schriften zur Ethik und Religionsphilosophie, hg. v. Wilhelm Weischedel, Darmstadt ⁵1983.

bestimmend. Ist aber nur das Besondere gegeben, wozu sie das Allgemeine finden soll, so ist die Urteilskraft bloß reflektierend.“⁶⁰

Die bestimmende Urteilskraft arbeitet sozusagen deduktiv, indem sie das Besondere unter ein Allgemeines ordnet. Tatsächlich ist dieses ‚Allgemeine‘ hier nicht näher festgelegt, es kann sich um irgendein Gesetz, ein Prinzip oder eine Regel handeln. Demgegenüber arbeitet die reflektierende Urteilskraft gewissermaßen induktiv, da sie zu einem bereits vorhandenen Besonderen eine Regel oder Gesetzmäßigkeit findet. Bekanntermaßen besteht einer der Leitgedanken der *Kritik der Urteilskraft* im Begriff des Zwecks oder der Zweckmäßigkeit. Die Unterscheidung der bestimmenden von der reflektierenden Urteilskraft ist im Rahmen der kantischen Argumentation für die begründete Annahme einer teleologischen Struktur in der Naturauffassung durch das menschliche Erkenntnisvermögen von Bedeutung. Dem menschlichen Verstand sei es, so Kant, gar nicht möglich, Natur anders als teleologisch organisiert zu begreifen. Die Tragweite der Erkenntnis, welche das teleologische Naturwissen für sich beanspruchen kann, bezieht sich dabei grundsätzlich auf die reflektierende Urteilskraft und nicht auf die bestimmende.

„Sie [die teleolog. Beurteilung, A.S.] gehört also zur reflektierenden, nicht der bestimmenden, Urteilskraft. [...] Würden wir dagegen der Natur absichtlich-wirkende Ursachen unterlegen, mithin der Teleologie nicht ein bloß regulatives Prinzip für die bloße Beurteilung der Erscheinungen, denen die Natur nach ihren besonderen Gesetzen als unterworfen gedacht werden könne, sondern dadurch auch ein konstitutives Prinzip der Ableitung ihrer Produkte von ihren Ursachen zum Grunde legen: so würde der Begriff eines Naturzwecks nicht mehr für die reflektierende, sondern die bestimmende Urteilskraft gehören; [...].“⁶¹

Die zweigeteilte Abhandlung besteht aus einer Kritik der ästhetischen und einer Kritik der teleologischen Urteilskraft, wobei im Vorhandensein eines

⁶⁰ KANT, *KU* (B XXV, XXVII|A XXIII, XXIV). Erst im nächsten Schritt wird die Frage nach der Beschaffenheit bestimmter Prinzipien der Urteilskraft relevant: „Ob nun die Urteilskraft, die in der Ordnung unserer Erkenntnisvermögen zwischen dem Verstande und der Vernunft ein Mittelglied ausmacht, auch für sich Prinzipien a priori habe; ob diese konstitutiv oder bloß regulativ sind [...], und ob sie dem Gefühle der Lust und Unlust, als dem Mittelgliede zwischen dem Erkenntnisvermögen und Begehrungsvermögen (eben so, wie der Verstand dem ersteren, die Vernunft aber dem letzteren a priori Gesetze vorschreiben), a priori die Regel gebe: das ist es, womit sich gegenwärtige Kritik der Urteilskraft beschäftigt.“ KANT, *KU* (B V, VI|A V, VI).

⁶¹ KANT, *KU* (B 269, 270|A 265, 266).

Zweckmäßigkeitsgedankens allerdings die zentrale und einzige Gemeinsamkeit besteht. Da Kants Analyse der menschlichen Erkenntnisweise und strukturierten Betrachtung von Natur in den zweiten dieser beiden Teile fällt, dienen in den folgenden Abschnitten die §§ 64 bis 84 der zweiten Auflage der *Kritik der Urteilskraft* als Textgrundlage. Die gesamte Textanalyse hat vor dem oben geschilderten Hintergrund stattzufinden, d.h. sie darf nicht aus dem Blick verlieren, dass Kant in erster Linie über das spricht, was er dem menschlichen Erkenntnisvermögen für zugänglich hält. Eines seiner zentralen Anliegen besteht darin, über die Bedingungen der Möglichkeit „allen Wissens über natürliche Organismen auf Seiten des urteilenden Subjekts“⁶² zu sprechen. Als erstes ist daher zu berücksichtigen, dass der Mensch die Gesetzmäßigkeiten an die Natur heranträgt: „Die Ordnung und Regelmäßigkeit also an den Erscheinungen, die wir Natur nennen, bringen wir selbst hinein und würden sie auch nicht darin finden können, hätten wir sie nicht oder die Natur unseres Gemüts ursprünglich hineingelegt.“⁶³ Hierbei hat der Mensch als urteilendes Subjekt aufgrund seines eigenen Organismus Anteil an der Natur, kann sich folglich auch in deren Betrachtung nicht vollständig von ihr lösen, da er selbst Natur *ist*. Das wiederum ist allerdings auch nicht nötig, denn Kants Anliegen besteht gerade in der strukturellen Beschreibung der Natur, wie sie der Mensch zu erfassen vermag und sich nicht anders erklären kann. Dabei wirkt die Natur mehr oder weniger in ihrer Ganzheit auf uns ein, zu der wir wiederum die entsprechenden Gesetzmäßigkeiten finden. Kant hat noch zu klären, welcher Art diese Gesetzmäßigkeit bzw. dieses Prinzip⁶⁴ sein muss:

„Nun kann dieses Prinzip kein anderes sein, als: daß, da allgemeine Naturgesetze ihren Grund in unserem Verstande haben, der sie der Natur (ob zwar nur nach dem allgemeinen Begriffe von ihr als Natur) vorschreibt, die besondern [sic] empirischen Gesetze in Ansehung dessen, was in ihnen durch jene unbestimmt gelassen ist, nach einer solchen Einheit betrachtet werden müssen, als ob gleichfalls ein Verstand (wenn gleich nicht der unsrige) sie zum Behuf unserer

⁶² GOY, Ina: Die Teleologie der organischen Natur (§§ 64–68), in: *Immanuel Kant – Kritik der Urteilskraft*, hg. v. Ottfried Höffe, Berlin 2008, S. 223.

⁶³ KANT, *KrV* (A 125).

⁶⁴ Während der Verstand das Vermögen der Kategorien ist, ist die Vernunft das Vermögen der Prinzipien; vgl. KANT, *KrV* (B 355, 356|A 299, 300).

Erkenntnisvermögen, um ein System der Erfahrung nach besonderen Naturgesetzen möglich zu machen, gegeben hätte.“⁶⁵

Die Naturgesetze entspringen dem menschlichen Verstand, der gleichzeitig eventuelle Lücken durch den Gedanken einer übergeordneten, teleologisch aufgebauten Sinnhaftigkeit füllt. In diesem Zusammenhang ist eine weitere methodische Besonderheit der *Kritik der teleologischen Urteilskraft* das Sprechen im Modus des Als-ob. Kant zufolge kommt es dem Menschen so vor, als ob die Natur in ihrer Zweckhaftigkeit teleologisch und damit für den Menschen in ihrer Sinnhaftigkeit nachvollziehbar aufgebaut sei. Dabei ist wiederum von entscheidender Bedeutung, dass die Zweckmäßigkeit, auch wenn sie objektiv genannt wird, nicht den Dingen an sich anhaftet: „Mithin ist die objektive Zweckmäßigkeit, die sich auf Zuträglichkeit gründet, nicht eine objektive Zweckmäßigkeit der Dinge an sich selbst“, sondern „sie ist eine bloß relative, dem Dinge selbst, dem sie beigelegt wird, bloß zufällige Zweckmäßigkeit“.⁶⁶

Die sinnhafte und planvolle Beschaffenheit eines Organismus ergibt sich für Kant auch nur unter Betrachtung seiner Gesamtheit. Ähnliches gilt für durch den Menschen geschaffene Artefakte und Kunstgegenstände. Der Verweis auf Artefakte wird im Zuge der Erörterung eines Unterscheidungskriteriums für die Differenzierung von Organismus und Artefakt in Kapitel 2.6 bedeutsam werden. Über die Teleologie in der organisch verfassten Natur und die Verortung des Menschen in der Natur als ein eben von diesem selbst konstruierten System wird nach der nun im nächsten Kapitel folgenden Darstellung der zeitgenössischen Lebenswissenschaften Kants wieder zurückzukommen sein.

2.2 Kants Ausgangspunkt vor dem Hintergrund zeitgenössischer Forschungsansätze über Organismen

Im 18. und auch im Übergang zum 19. Jahrhundert bestand in der wissenschaftlichen Welt großes Interesse an der systematischen Erforschung und Klassifizierung der Natur. Es sei nur beispielhaft auf Forscher wie Carl von Linné, George-Louis Leclerc

⁶⁵ KANT, *KU* (B XXVII|A XXV).

⁶⁶ KANT, *KU* (B 281, 282|A 277, 278).

de Buffon und Jean-Baptiste de Lamarck hingewiesen, die in den einleitenden Bemerkungen zu diesem Kapitel bereits erwähnt wurden.⁶⁷ Zu den Konzepten von Linné und Buffon bezog Kant durchaus Stellung. Des Weiteren gilt Alexander von Humboldt als einer der bedeutendsten Naturforscher im Übergang zum 19. Jahrhundert. Die Rückkehr von seiner ersten amerikanischen Forschungsreise fällt jedoch bereits in Kants Todesjahr. Darüber hinaus gewann eine weitere bedeutsame Frage, nämlich welcher Platz dem Lebewesen Mensch in der Natur zukommt, spätestens mit dem Aufkommen der darwinschen Evolutionstheorie im 19. Jahrhundert eine neue Brisanz. Dem Gelehrten Immanuel Kant darf ein umfassendes Interesse an naturwissenschaftlichen Fragestellungen ebenso wie an den entsprechenden Fortschritten im Erkenntnisgewinn der Lebenswissenschaften unterstellt werden. Eine bedeutende Quelle für diese Information sind Schilderungen Johann Gottfried Herders:

„Mit eben dem Geist, mit dem er Leibniz, Wolff, Baumgarten, Humen prüfte und die Naturgesetze Keplers, Newtons, der Physiker, verfolgte, nahm er auch die damals erscheinenden Schriften Rousseaus, [...] sowie jede ihm bekannt gewordene Naturentdeckung auf, würdigte sie und kam immer zurück auf unbefangene Kenntnis der Natur und auf moralischen Wert des Menschen. Menschen-Völker-Naturgeschichte, Naturlehre, Mathematik und Erfahrung waren die Quellen, aus denen er seinen Vortrag belebte; nichts Wissenswürdiges war ihm gleichgültig; [...].“⁶⁸

Diese Bemerkung macht deutlich, dass Kant offenbar daran gelegen war, sich innerhalb der zeitgenössischen Diskussionen der Lebenswissenschaftler um die organische (mehr noch als die anorganische) Natur mit dem eigenen Denkansatz einzunorden bzw. in manchen Belangen durchaus einen philosophischen Gegenentwurf zu schaffen. Nach Siegfried Roth lässt sich zu Beginn der ‚Methodenlehre der teleologischen Urteilskraft‘ zeigen, „wie Kant aufgrund des apriorisch konstruierten Begriffs des Naturzwecks biologische Theorien seiner Zeit evaluiert und kritisiert“.⁶⁹

⁶⁷ S. Fußnote 50 auf S. 23.

⁶⁸ HERDER, Johann Gottfried: *Briefe zur Beförderung der Humanität*, hg. v. Hans-Joachim Kruse, Berlin u.a. 1971, Brief 79.

⁶⁹ ROTH, Siegfried: Kant und die Biologie seiner Zeit (§§ 79-81), in: *Immanuel Kant – Kritik der Urteilskraft*, hg. v. Ottfried Höffe, Berlin 2008, S. 276.

Das kontinuierliche Interesse an der Erforschung der Natur belegen darüber hinaus die Schriften Kants, ausgehend von den frühen wie die *Allgemeine Naturgeschichte und Theorie des Himmels*, in welcher er sich der Frage nach dem Lebendigen nähert, bis zum *Opus postumum*, wo sich ebenfalls Anmerkungen über „wundersame“ Phänomene des Lebens finden lassen⁷⁰. Im Laufe jeder langjährigen Auseinandersetzung geschehen Entwicklungen und Veränderungen im Denken und so hat sich auch der Begriff des Organismus bei Kant, vermutlich durchaus in Wechselwirkung und Auseinandersetzung mit den jeweiligen Entdeckungen der Naturwissenschaft, immer wieder gewandelt. Reinhard Löw spricht sich neben einer gewissen Veränderlichkeit doch insgesamt für eine terminologische Kontinuität des Organismus-Begriffs aus, die so aussieht, dass die einzelnen Varianten jeweils nicht für ungültig erklärt werden.⁷¹

Vielfach waren im wissenschaftstheoretischen Umfeld Kants und auch im philosophischen Diskurs mechanistische Erklärungsweisen des Lebendigen präsent. Die Mechanik regelt die Kräfte von Stoß und Druck bzw. von Attraktion und Repulsion, deren Wirkweise Kant auch gar nicht zurückweist; zu einer Erklärung lebendiger Vollzüge taugen sie jedoch nicht. Als einer der bekanntesten Verfechter einer mechanistischen Welterklärung vertrat bekanntermaßen René Descartes die These, selbst Tiere seien reine Automaten (da ihnen das Vermögen zu denken fehle) und die Vollzüge ihres Daseins somit rein mechanisch erklärbar.⁷² Damit fällt Descartes hinter Platon und Aristoteles zurück und das Phänomen des Lebens bzw. des Lebendigen wird seltsam ortlos. Die einzige Ausnahme bildet der von Gott als beseelt geschaffene Mensch, woraus sich argumentativ bekanntermaßen die Schwierigkeit einer möglichen Verbindung zwischen Körper und Geist ergibt. Descartes selbst beschreibt dieses Problem in den *Meditationes de prima philosophia* interessanterweise auf beinahe phänomenologische Weise:

⁷⁰ Vgl. etwa: „Wundersam, dass ohne zewy Geschlechter sich kein organisches Wesen fortpflanzt.“ KANT, Immanuel: *Opus postumum*, Akad.-Ausg. XXII, 11. Conv., S. 495.

⁷¹ „Alle Fassungen des [Organismus-Begriffs bei Kant, A.S.] bleiben auf ihre Weise in Kraft, jede beschreibt eine eigentümliche Ebene, von der aus Organismen als Ganze beurteilt werden. Kant rezipiert die biologische Entwicklung seiner Zeit, aber er vermeidet ihren Fehler der jeweiligen Ablösung einer Theorie durch die andere: alle haben eine gewisse Berechtigung unter Ausblendung anderer Aspekte, und Kant versucht, sie im Interesse des Einheitsstrebens der Vernunft alle gegenwärtig zu behalten.“ Löw 1980, S. 153.

⁷² Vgl. DESCARTES, René: *Meditationes de prima philosophia*, Meditationen über die Grundlagen der Philosophie, lat.-dt., hg. v. Christian Wohlers, Hamburg 2008.

„Durch diese Empfindungen des Schmerzes, des Hungers, des Durstes u.s.w. lehrt die Natur auch, daß ich zu meinem Körper nicht etwa nur so hinzugefügt bin, wie ein Seemann sich auf einem Schiff aufhält, sondern daß ich mit ihm auf engste [sic] verbunden und gewissermaßen vermischt bin, so daß ich mit ihm zu einem einzigen Etwas zusammengesetzt bin.“⁷³

Die philosophische Problematik dieser Lehre soll hier nicht in Ausführlichkeit besprochen werden, doch lassen sich anhand des oben zitierten Textabschnitts zwei Aspekte verdeutlichen. Erstens muss auch Descartes offensichtlich aufgrund bestimmter Empfindungen wie Hunger oder eben Schmerz zugestehen, dass die beiden real verschiedenen Substanzen, auf welche er seine Argumentation gründet, doch im Spezialfall ‚Mensch‘ nicht bloß nebeneinander existieren. Aus seinem Lösungsvorschlag ergibt sich der zweite Aspekt: Indem Descartes hier eine Einheit feststellt, kann diese Einheit gleichsam als neue Substanz verstanden werden, für die *res cogitans* und *res extensa* Eigenschaftszuschreibungen sind.⁷⁴ Im Gegensatz dazu weist Kant mechanistische bzw. mechanische Begründungsversuche des Lebendigen ganz entschieden zurück:

„Man darf es sich aber nicht befremden lassen, wenn ich mich unterstehe zu sagen: daß eher die Bildung aller Himmelskörper, die Ursache ihrer Bewegungen, kurz, der Ursprung der ganzen gegenwärtigen Verfassung des Weltbaues, werde können eingesehen werden, ehe die Erzeugung eines einzigen Krauts oder einer Raupe, aus mechanischen Gründen, deutlich und vollständig kund werden wird.“⁷⁵

In der 1790 publizierte *Kritik der Urteilskraft* befasst Kant sich vor dem Hintergrund der Vermittlung zwischen Natur und Freiheit intensiver mit der Frage nach dem Lebendigen, das er jedoch im Grunde für unerforschlich hält. Seine Argumentation

⁷³ DESCARTES, *Meditationes*, S. 165. „*Docet etiam natura, per istos sensus doloris, famis, sitis &c., me non tantum adesse meo corpori ut nauta adest navigio, sed illi artissime esse conjunctum & quasi permixtum, adeo ut unum quid cum illo componam.*“ Ebd., S. 164.

⁷⁴ Vgl. FERBER, Rafael: *Philosophische Grundbegriffe 2*, München 2003, S. 99f. „Deshalb mündet der Substanzdualismus bereits bei Descartes in einen Eigenschaftendualismus. Nach dem Eigenschaftendualismus hat dieselbe substantielle Einheit, nämlich der Mensch, zwei verschiedene Typen von Eigenschaften.“ Ebd., S. 100.

⁷⁵ KANT, Immanuel: *Allgemeine Naturgeschichte und Theorie des Himmels, oder Versuch von der Verfassung und dem mechanischen Ursprunge des ganzen Weltgebäudes nach Newtonischen Grundsätzen abgehandelt*, in: Werke in zehn Bänden, Bd. 1, Vorkritische Schriften bis 1768, Erster Teil, hg. v. Wilhelm Weischedel, Darmstadt ⁵1983, Vorrede (A XXXV).

zeichnet sich in der *Kritik der teleologischen Urteilkraft* durch zwei Merkmale aus: Erstens spricht er über das Phänomen des Lebendigen bzw. über die organische Natur ausgehend von der Art und Weise, wie sie dem Menschen erscheint, nämlich der Struktur nach teleologisch. Zweitens hütet sich Kant, die Teleologie in der Natur einfach zu behaupten, sondern spricht im Modus des Als-ob, d. h. die Natur in ihrer Organisation stellt sich dem Menschen dar, als ob sie teleologisch beschaffen sei.

Zeitnah findet Kants teleologisches Erklärungsmodell der Naturzwecke in Schelling einen Kritiker. Schelling machte in seinen *Ideen zu einer Philosophie der Natur* von 1797 auf den Umstand aufmerksam, hinter der Form von Organisiertheit des Lebendigen in Form der Naturkausalität müsse sich mehr verbergen als „bloße Erscheinung“, nämlich jene Organisiertheit selbst sei schon für sich genommen als Objekt zu betrachten: „und zwar ein durch sich selbst bestehendes, in sich selbst ganzes, untheilbares Objekt, und weil in ihm die Form von der Materie unzertrennlich ist, so läßt sich der Ursprung einer Organisation, als solcher, mechanisch ebenso wenig erklären, als der Ursprung der Materie selbst.“⁷⁶ Schellings Kritik bezieht sich hierbei auf denjenigen Teil der kantischen Argumentation, in welchem dieser eine Kausalität aus Freiheit denken können muss, um die Naturkausalität annehmen zu können. Ebenso wie Kant weist Schelling die Erklärbarkeit der Einheit lebendiger Organismen rein aus ihrer materiellen Verfasstheit zurück: „Vorerst müßt ihr zugeben, daß hier von einer Einheit die Rede ist, die sich schlechterdings nicht aus der Materie, als solcher, erklären läßt.“⁷⁷ Ebenso bemerkte bereits Schelling, was in der Einleitung zu dieser Studie und in den einleitenden Bemerkungen dieses Kapitels ebenfalls angesprochen wurde: Der Mensch ist kein unbeteiligter Beobachter, wenn er sich an die Erforschung des organischen Lebens seiner selbst macht.⁷⁸

Philosophiehistorisch betrachtet problematisiert Kant im weiteren Verlauf des Textes der *Kritik der Urteilkraft* zwei klassische Positionen, die sich der Erklärung des

⁷⁶ SCHELLING, Friedrich Wilhelm Joseph von: *Ideen zu einer Philosophie der Natur*, Als Einleitung in das Studium dieser Wissenschaft, Erster Theil, Landshut 1803, S. 44.

⁷⁷ Ebd.

⁷⁸ „Denn es ist eine Einheit des Begriffs, diese Einheit ist nur da in Bezug auf ein anschauendes und reflektirendes [sic] Wesen. Denn daß in einer Organisation absolute Individualität ist, daß ihre Theile nur durch das Ganze und das Ganze nicht durch Zusammensetzung, sondern durch Wechselwirkung der Theile möglich ist, ist ein Urtheil, und kann gar nicht geurtheilt werden, als nur von einem Geiste, der Theil und Ganzes, Form und Materie wechselseitig auf einander bezieht, und nur durch und in dieser Beziehung erst entsteht und wird alle Zweckmäßigkeit und Zusammenstimmung zum Ganzen.“ SCHELLING 1803, S. 45.

Phänomens der Lebendigkeit zu nähern versuchen, und zwar den monistischen Hylozoismus und den Dualismus cartesischer Prägung. Beide Argumentationen sind seiner Ansicht nach problematisch:

„Näher tritt man vielleicht dieser unerforschlichen Eigenschaft, wenn man sie ein Analogon des Lebens nennt: aber da muß man entweder die Materie als bloße Materie mit einer Eigenschaft (Hylozoism) begaben, die ihrem Wesen widerstreitet, oder ihr ein fremdartiges mit ihr in Gemeinschaft stehendes Prinzip (eine Seele) beigesellen: wozu man aber, wenn ein solches Produkt ein Naturprodukt sein soll, organisierte Materie als Werkzeug jener Seele entweder schon voraussetzt, und jene also nicht im mindesten begreiflicher macht, oder die Seele zur Künstlerin dieses Bauwerks machen, und so das Produkt der Natur (der körperlichen) entziehen muß.“⁷⁹

Die monistische Sichtweise des Hylozoismus lehnt Kant ab, sie steht seiner Ausführung nach a) im Widerspruch zum Wesen der Materie und leitet – so das stärkere Argument – b) eine zirkuläre Erklärung der Zweckmäßigkeit in der Natur ein: „Es muß also ein Zirkel im Erklären begangen werden, wenn man die Zweckmäßigkeit der Natur an organisierten Wesen aus dem Leben der Materie ableiten will, und dieses Leben wiederum nicht anders als *in* organisierten Wesen kennt, also ohne dergleichen Erfahrung sich keinen Begriff von der Möglichkeit derselben machen kann.“⁸⁰

Zu Kants Auslegung des Hylozoismus, als käme innerhalb dieses Denkansatzes die Lebendigkeit einer bis dahin noch unbelebten Materie als Eigenschaft zu, bleibt allerdings zu sagen: Falls er sich in diesem Zusammenhang auf den Hylozoismus bzw. Panpsychismus der ionischen Naturphilosophen bezieht, ist diese Darstellung zumindest ungenau. Es fehlt der Hinweis auf den „für den Griechen selbstverständlichen göttlichen Charakter der Natur selbst“⁸¹, was bedeutet, für die ionischen Naturphilosophen ist die Natur an sich beseelt und damit lebendig. Denn sie

⁷⁹ KANT, *KU* (B 293|A 289).

⁸⁰ KANT, *KU* (B 328|A 324), [A „an“].

⁸¹ NESTLE, Wilhelm: *Vom Mythos zum Logos*, Die Selbstentfaltung des griechischen Denkens von Homer bis auf die Sophistik und Sokrates, (Neudr. d. Ausg. Stuttgart 1942) Aalen 1966, S. 82.

stellten sich die ganze Natur als belebte Einheit vor – darin besteht ja gerade der Kerngedanke des Panpsychismus.⁸²

Wie aus der obigen Formulierung Kants darüber hinaus entnommen werden kann, ist daher auch der Begriff des ‚Analogons‘ im Falle der Natur, anders als in der Kunst, nur ein Näherungsversuch.⁸³ Darüber hinaus verspricht es Klärung, diesen Gedanken aus einer weiteren Perspektive zu beleuchten: Bereits in den *Anfangsgründen der Naturwissenschaft* bezeichnet Kant den Hylozoismus als den „Tod aller Naturphilosophie“⁸⁴. Hieran lässt sich deutlich zeigen, dass das, worum es Kant hier geht, nicht mittels des Wortes ‚Eigenschaft‘ erklärbar ist. Kant sieht den Widerspruch des oben Gesagten bereits in dem Gedanken, dass Materie belebt sein soll, denn gerade die Leblosigkeit macht „den wesentlichen Charakter“⁸⁵ der Materie aus. Er argumentiert demnach nicht alleine von einem Verständnis des Lebens-Begriffs aus, der nicht als Eigenschaft aufzufassen ist, sondern auch vom Materiebegriff ausgehend gegen die Zuschreibung dieser speziellen ‚Eigenschaft‘, da sie dem Wesen der Materie entgegenstehe:

„Aber die Möglichkeit einer *lebenden Materie* (deren Begriff einen Widerspruch enthält, weil Leblosigkeit, inertia, den wesentlichen Charakter derselben ausmacht) läßt sich nicht einmal denken; die einer *belebten Materie* und der gesamten Natur, als eines Tiers, kann nur sofern (zum Behuf einer Hypothese

⁸² NESTLE 1966, S. 82: „Denn die Natur (φύσις), [...] wie schon die Bildung des Wortes zeigt, [war] den Griechen niemals etwas Fertiges und Starres, sondern ein ewiger Prozeß des Werdens und Wachsens, des Abnehmens und Vergehens der Einzelwesen.“ Immerhin stellte sich den ionischen Naturphilosophen weder das Problem der Frage nach einer Definition des Lebendigen mittels Eigenschaftszuschreibungen, noch das des Substanzdualismus: „Im schärfsten Gegensatz zum orphischen Dualismus ist die Natur in den Augen dieser ältesten ionischen Denker eine ungetroffene Einheit und Manifestierung göttlichen Lebens. Daher ist für diesen ‚Hylozoismus‘ oder ‚Panpsychismus‘, wie man diese Form der Weltanschauung genannt hat, weder das Problem der Entstehung des Organischen aus dem Anorganischen, noch das des Verhältnisses von Leib und Seele vorhanden. Denn Seele oder Leben wohnt als erhaltende und wirkende Kraft allen Dingen inne, wenn auch in verschiedener Abstufung, und ist unlöslich mit ihrer Substanz verbunden.“ Ebd., S. 82.

⁸³ „Schönheit der Natur, weil sie den Gegenständen nur in Beziehung auf die Reflexion über die äußere Anschauung derselben, mithin nur der Form der Oberfläche wegen beigelegt wird, kann mit Recht ein Analogon der Kunst genannt werden. Aber innere Naturvollkommenheit, wie sie diejenigen Dinge besitzen, welche nur als Naturzwecke möglich sind, und darum organisierte Wesen heißen, ist nach keiner Analogie irgend eines uns bekannten physischen, d.i. Naturvermögens, ja, da wir selbst zur Natur im weitesten Verstande gehören, selbst nicht einmal durch eine genau angemessene Analogie mit menschlicher Kunst denkbar und erklärlich.“ KANT, *KU* (B 295|A 291).

⁸⁴ KANT, Immanuel: *Metaphysische Anfangsgründe der Naturwissenschaft*, in: Werke in zehn Bänden, Bd. 8, Kritik der Urteilskraft und Schriften zur Naturphilosophie, hg. v. Wilhelm Weischedel, Darmstadt 1983, (A 121).

⁸⁵ KANT, *KU* (B 327, 328|A 323, 324).

der Zweckmäßigkeit im Großen der Natur) dürftiger Weise gebraucht werden, als sie uns an der Organisation derselben, im Kleinen, in der Erfahrung offenbart wird, keineswegs aber a priori ihrer Möglichkeit nach eingesehen werden.“⁸⁶

Kant unterscheidet hier den Begriff der ‚lebenden Materie‘ von dem einer ‚belebten Materie‘. Die ‚lebende Materie‘ lehnt er rundheraus ab; hinter diesem Begriff verbirgt sich eine Eigenschaftszuschreibung. Im zweiten Fall, der ‚belebten Materie‘, gesellt sich der Materie etwas bei, in der Regel ein immaterielles Prinzip. Diese Unterscheidung hat neben den bereits genannten terminologischen Besonderheiten auch einen methodischen Hintergrund. Denn die „Hypothese der Zweckmäßigkeit im Großen der Natur“ gewinnt der Mensch erst „im Kleinen“ durch „die Erfahrung“,⁸⁷ was (vor dem Hintergrund der eingangs dargelegten Bestimmung) der Naturerkenntnis mittels der reflektierenden Urteilskraft korrespondiert.

In die unmittelbare Nähe zum Problemfeld der Frage nach dem strukturellen Aufbau der Organismen und ihrer materiellen Beschaffenheit rücken Versuche, Lebendigkeit im Allgemeinen oder Lebendiges im Besonderen zu definieren. Was die beständige inhaltliche sowie terminologische Entwicklung der zeitgenössischen Lebenswissenschaften und der Philosophie angeht, lässt sich zumindest für das Denken Kants eine entscheidende Konstante ausmachen: „Nur eine Ansicht in der Lebensfrage hält Kant zu jeder Zeit für absolut falsch: daß das Leben eine Eigenschaft der Materie als solcher sei.“⁸⁸ Im folgenden Kapitel wird es nun darum gehen, die Versuche einer Definition des Lebendigen näher zu beleuchten, um einen Schritt dahinter zurückzutreten, wo sich die Frage nach der Notwendigkeit einer sinnvollen Definierbarkeit überhaupt stellt.

2.3 Zur Definition und Definierbarkeit des Lebendigen

In der Regel suchen die sogenannten Einzelwissenschaften, und hier in besonderem Maße die Naturwissenschaften, welche sich aktuell mit dem Lebendigen in all seinen Ausformungen befassen, nach einer Definition des Phänomens Lebendigkeit. Hier ist die Zuschreibung von Eigenschaften dessen, was Lebendiges im Gegensatz zu

⁸⁶ KANT, *KU* (B 327, 328|A 323, 324), [Hervorhebungen A.S.].

⁸⁷ Ebd.

⁸⁸ LÖW 1980, S. 153f.

Unbelebtem auszeichnet, gängige Praxis. Insbesondere die Biologie wartet diesbezüglich mit einer ganzen Reihe von Eigenschaften auf, wie beispielsweise Stoffwechsel, Reproduktion, Reizbarkeit, Wachstum und Entwicklung etc. Es ist ganz zweifellos zutreffend, dass all diese Eigenschaften Lebendiges im Gegensatz zu Unbelebtem auszeichnen. Gleichwohl ergibt sich aus philosophischer Perspektive auf der Metaebene die Frage nach der Tragfähigkeit einer Definition von Lebendigkeit, die auf einer rein empirisch begründeten Argumentation fußt, welche wiederum ausschließlich auf der Zuschreibung von Eigenschaften beruht. In diesem Zusammenhang ist noch einmal auf die Verbindung zwischen Naturkausalität einerseits als Erfahrungserkenntnis der phänomenalen Welt und Kausalität aus Freiheit als dem Denken zugehöriger Prozess der noumenalen Welt zu verweisen, mittels welcher Kant das Problem einer Letzt- bzw. Erstbegründung von Ursache und Wirkung in der Natur zu umgehen versucht hat. Bereits hier schien ihm aus der Perspektive menschlicher Erkenntnisfähigkeit die rein empirische Beschreibung nicht auszureichen.

Auf die Schwierigkeit solcher Listen und Aufzählungen macht in der aktuellen Forschungsdiskussion Michael Thompson in seiner Monographie *Leben und Handeln* aufmerksam. Thompsons methodischer Hintergrund besteht in erster Linie darin, den Begriff des Lebens frei von empirischen Belangen für eine Ethik bzw. für eine praktische Philosophie fruchtbar zu machen. Sein Ziel ist folglich zwar ein anderes als das der vorliegenden Studie, doch sein methodisches Vorgehen und sein Erkenntnisinteresse sind insofern von Belang, als dass auch hier die Bestimmung von Lebendigkeit mittels Eigenschaftszuschreibungen kritisch hinterfragt werden soll. Zu Beginn des ersten Teils seiner Arbeit widmet sich Michael Thompson der in den Naturwissenschaften aufgeworfenen Frage nach der Bestimmung des Lebendigen als Lebendiges und verdeutlicht anhand eines Biologie-Lehrbuchs⁸⁹ mit Hilfe logisch-analytischer Methode zu Recht die argumentative Schwierigkeit, Lebendiges mittels der Zuschreibung und Auflistung von Eigenschaften erklären zu können. Wie bereits

⁸⁹ Es handelt sich um CURTIS, Helena: *Biology*, New York 1979. Thompson bezieht sich nach eigener Angabe in diesem Kontext insbesondere auf S. 20–21. „Wie sich herausstellt, sind es sieben. »Lebendige Gegenstände«, so erfahren wir, »sind *hochorganisiert*.« Sie sind »*homöostatisch*, was schlicht bedeutet, daß sie ‚gleichbleiben‘«. Sie »*wachsen und entwickeln sich*« und sind »*angepaßt*«. Sie »*nehmen Energie aus ihrer Umwelt auf und verwandeln sie von einer Form in eine andere*«, und sie »*reagieren auf Reize*«. Und nicht zu vergessen: »*Lebendige Gegenstände reproduzieren sich*.«“ THOMPSON 2011, S. 47.

angesprochen, steht auch hier in erster Linie ein Erkenntnisanspruch im Vordergrund, der durch die entsprechenden Vertreter der Biologie erhoben wird und aus einer philosophischen Sicht auf das Problem nicht hinreichend begründet werden kann. Thompson verweist etwas polemisch auf den Gedanken einer „Ur-Liste“, welche seiner Einschätzung nach offenbar seit den 1920er Jahren unhinterfragt immer wieder aufgenommen wird.⁹⁰ Bei der Aufzählung bzw. Auflistung bestimmter Kriterien, wie sie im Kontext der Eigenschaftszuschreibungen in der Biologie anzutreffen ist, handelt es sich aus philosophischer Sicht um ein problematisches Vorgehen. Denn eine solche Auflistung lässt sich erstens beliebig verlängern oder verkürzen, wobei aber zweitens weder die Auflistung in ihrer Gesamtheit, noch jedes einzelne Kriterium für sich abschließend angeben kann, ob und wie Lebendigkeit zu definieren ist. Jene Kriterien sind „weder zusammen hinreichend noch als einzelne notwendig [...], damit das ‚System‘, dem sie zukommen, als lebendig gelten kann“⁹¹. Des Weiteren beantwortet die im Rahmen schwieriger philosophischer Probleme beliebte Zuschreibung der entsprechenden negativen Bestimmungen (in diesem Fall z.B.: unbelebt ist, was sich nicht vermehrt) ebenfalls nicht die Frage, was Lebendigkeit ausmacht.⁹²

Ganz eindeutig besteht die Zielsetzung dieser Studie nicht in einer Zurückweisung naturwissenschaftlich-biologischer Forschungsergebnisse. Gleichwohl wird der Erkenntnisanspruch dieser Einzelwissenschaften kritisch geprüft: Lebendiges bzw. Organisches weist ohne Zweifel bestimmte Eigenschaften auf, die mit an Sicherheit grenzender Wahrscheinlichkeit immer dann angetroffen werden, wenn wir es mit einem Lebewesen zu tun haben (z.B. biologisch Stoffwechsel und Fortpflanzung oder chemisch das Vorhandensein bestimmter Verbindungen wie Kohlenstoff und Schwefel). Doch der Anspruch, im Umkehrschluss mittels dieser Eigenschaften das Phänomen des Lebens oder der Lebendigkeit erklären zu können, ist aus

⁹⁰ Als erste ihm bekannte Quelle gibt er Moritz Schlicks Vorlesungen aus dem Jahr 1927 an, der sich wiederum auf Wilhelm Roux beruft, jedoch ohne weitere Quellenangaben zu machen. Allerdings bemerkt Thompson dazu „Vielleicht gibt es keine Quelle zu entdecken; aber selbst wenn es eine gäbe, so würde sie nur eine sehr oberflächliche Erklärung dieser eigentümlichen Tradition liefern. Es bliebe nämlich immer noch zu erklären, warum diese Liste in *Variationen* wiederholt wird, warum sich niemand dafür interessiert, wo sie herkommt, und warum das alles so klar erscheint.“ THOMPSON 2011, S. 47f. „Die Idee einer solchen Liste muß während der Debatte zwischen Vitalisten und Mechanisten entstanden sein.“ THOMPSON 2011, S. 47 FN.

⁹¹ THOMPSON 2011, S. 48.

⁹² „Begrifflich klarere Kontur gewinnt es nur im Zuge einer Reihe privativer Abgrenzungen einer ‚toten‘ Welt: Unbelebt ist, was sich nicht (aus sich heraus) bewegt, was sich nicht reizen lässt, was nicht reagiert, nicht antwortet usw.“ LIEBSCH 2012, S. 468.

philosophischer Perspektive nicht haltbar. Wie bereits dargestellt, kann aus der bloßen Zuschreibung bestimmter Eigenschaften oder gar eines ganzen Eigenschaften-Katalogs Lebendigkeit weder hinreichend noch notwendig gefolgert werden. Verfügt der naturwissenschaftlich-biologische Erkenntnisanspruch über normativen Charakter, ist er aus philosophischer Perspektive zurückzuweisen.⁹³

Immanuel Kant gibt in der *Kritik der Urteilkraft* keine Kriterien für Lebendiges an, sondern verweist – so problematisch die Formulierung – auf eine „unerforschliche Eigenschaft“⁹⁴, welche das Lebendige auszeichne. Kants Rede über jene ‚unerforschliche Eigenschaft‘ des Lebendigen mag zunächst zu Missverständnissen führen, da sie der bisherigen Argumentation zumindest etwas sperrig gegenübersteht, war doch gerade von einer Zurückweisung der Eigenschaftszuschreibungen als Definitionsgrundlage die Rede. Gleichwohl liegt in der Offenheit der kantischen Formulierung die Chance zur Weiterentwicklung dieses Gedankens; doch hierfür muss er eingehend beleuchtet werden. Auf den ersten Blick ist zunächst nicht ersichtlich, welches der Worte es zu unterstreichen gilt: ‚Eigenschaft‘ oder ‚unerforschlich‘? Der Begriff ‚Eigenschaft‘ steht Kants Anliegen im Grunde entgegen. Daher ist es Kant um jene Unerforschlichkeit im Zusammenhang mit der Rede über das Lebendige zu tun, die eine im Kontext des Lebendigen wirkende Kraft auszuzeichnen scheint, wie sich aus der Betrachtung des Gesamtzusammenhangs ergibt. Ausgehend von Mechanik und Organisation betrachtet Kant diese an lebendigen organisierten Wesen wirkende Kraft:

„Ein organisiertes Wesen ist also nicht bloß Maschine: denn die hat lediglich bewegende Kraft; sondern sie besitzt in sich bildende Kraft, und zwar eine solche, die sie den Materien mitteilt, welche sie nicht haben (sie organisiert): also eine sich fortpflanzende bildende Kraft, welche durch das Bewegungsvermögen allein (den Mechanismus) nicht erklärt werden kann.“⁹⁵

⁹³ In diese Richtung argumentiert auch Thompson: „Curtis nennt die Eigenschaften »Merkmale« des Lebens und fragt, woran »wir ein System als lebendig erkennen«; die innere Tendenz einer solchen Liste geht jedoch sicher in Richtung einer Realdefinition, einer metaphysischen Analyse, einer Lehre, ‚worin Leben besteht‘ – in jedem Fall etwas vom Rang von Kriterien und nicht von Symptomen.“ THOMPSON 2011, S. 48.

⁹⁴ KANT, *KU* (B 293|A 289).

⁹⁵ KANT, *KU* (B 292, 293|A 289). In eine ähnliche Richtung geht Kants Argumentation in den *Metaphysischen Anfangsgründen der Naturwissenschaft*, wo er sich dem Lebendigen in der Anmerkung zu Lehrsatz 3 der Mechanik nähert und ebenfalls über die Bewegung der Materie das Lebendige vom Unbelebten (wo es sich um ‚bloße‘ Mechanik handelt) abgrenzt; hierauf wird im weiteren Verlauf dieses Kapitels noch genauer eingegangen.

Nicht durch das *Bewegungsvermögen*, das auch einer bloß mechanischen Wirkung der Materie zugeschrieben werden kann, wohl aber durch das *Begehrungsvermögen* kommt Kant der Bestimmbarkeit des Lebendigen einen Schritt näher:

„Man sagt von der Natur und ihrem Vermögen in organisierten Produkten bei weitem zu wenig, wenn man dieses ein Analogon der Kunst nennt; denn da denkt man sich den Künstler (ein vernünftiges Wesen) außer ihr. Sie organisiert sich vielmehr selbst, und in jeder Spezies ihrer organisierten Produkte, zwar nach einerlei Exemplar im Ganzen, aber doch auch mit schicklichen Abweichungen, die die Selbsterhaltung nach den Umständen erfordert. Näher tritt man dieser unerforschlichen Eigenschaft, wenn man sie ein Analogon des Lebens nennt: aber da muß man entweder die Materie als bloße Materie mit einer Eigenschaft (Hylozoism) begaben, die ihrem Wesen widerstreitet, oder ihr ein fremdartiges mit ihr in Gemeinschaft stehendes Prinzip (eine Seele) beigesellen: wozu man aber, wenn ein solches Produkt ein Naturprodukt sein soll, organisierte Materie als Werkzeug jener Seele entweder schon voraussetzt, und jene also nicht im mindesten begreiflicher macht, oder die Seele zur Künstlerin dieses Bauwerks machen, und so das Produkt der Natur (der körperlichen) entziehen muß.“⁹⁶

Selbstorganisation im Sinne der Selbstbewegung ist folglich ein besonderes Merkmal der belebten Natur.⁹⁷ Doch selbst für die unbelebten Naturdinge gilt diese Beobachtung, denn an der Entstehung sandiger Böden zum Gedeih der Fichtenwälder durch Ablagerungen des Meeres⁹⁸ ist in dem Sinne keine äußere Kraft beteiligt, als dass irgendjemand oder -etwas, beispielsweise wie bei einem mechanischen Uhrwerk, den Anstoß hierzu geben müsste. Erst recht muss keine bewegende Kraft an die lebendigen, organisch verfassten Naturdingen herangetragen werden.

Eine weitere Eigentümlichkeit, die das Phänomen der Lebendigkeit auszeichnet, ist die Art und Weise des Sprechens darüber. Eine Gemeinsamkeit zwischen den unterschiedlichen Disziplinen scheint zu sein, dass sich dieses Sprechen über Lebendiges häufig im Wortfeld um ‚Organ‘ und ‚Organisation‘, von ‚sich organisieren‘ und ‚organisiert sein‘ stattfindet; beispielsweise in der

⁹⁶ KANT, *KU* (B 293|A 289, 290).

⁹⁷ Vgl. KANT, *KU* (B 293|A 289).

⁹⁸ Vgl. KANT, *KU* (B 281, 282|A 277, 278).

Forschungsdiskussion der Biologie, wo dies anscheinend gängige Praxis ist. Offensichtlich ist dort „nichts [...] verbreiteter als die Tendenz, Leben zu einer Sache der Organisation, Ordnung, Struktur oder Komplexität zu machen“⁹⁹. Entsprechend thematisiert Immanuel Kant in der *Kritik der Urteilkraft* im Kontext einer ‚Analytik der teleologischen Urteilkraft‘ im § 64 ‚Von dem eigentümlichen Charakter der Dinge als Naturzwecke‘ die Organisation der Naturzwecke im Gegensatz zu den Artefakten.¹⁰⁰ Hierauf wird noch einmal gesondert in Kapitel 2.4 ‚Der Zweckgedanke als Differenzierung von Organismus und Artefakt‘ einzugehen sein.

An die Feststellung Kants, Lebendigkeit sei nichts, das der Materie als solcher zukommt, schließt sich die Frage an, wie das Sprechen über körper- und damit materiellose Arten des Lebens möglich ist. Michael Thompson führt ein Argument gegen die Verwendung empirischer physikalischer Begriffe an, das sich auf eine scholastische Basis stützt. Denn „wenn wir sagen könnten, daß Gott und die Engel ‚lebendige Gegenstände‘ sind“, dann müssen wir von der Berücksichtigung physikalischer Gegebenheiten absehen, da „physikalische Begriffe offenbar keinen Platz in der Analyse *ihrer* Art von Leben finden“¹⁰¹. Bezugspunkt ist für Thompson hier Thomas von Aquins *Summa theologica*.¹⁰² Gesondert problematisieren ließe sich, welche argumentativen Konsequenzen sich daraus ergeben, wenn man Thomas von Aquins Dreiteilung in rein geistige Kreaturen (Engel), sowohl geistig als auch stofflich

⁹⁹ THOMPSON 2011, S. 49. Eine ähnliche Frage wie diejenige, die Kant in der *Kritik der Urteilkraft* aufwirft, richtet Michael Thompson an die Verfasser entsprechender biologischer Abhandlungen: „Soll er [der Begriff der Organisation, A.S.] sich ebenso auf die Organisation der Teile eines Tiers beziehen wie auf die Organisation der Teile eines Autos oder von Worten auf einer Buchseite, von Menschen in einer Fabrik oder Molekülen in einem Kristall?“ Ebd.

¹⁰⁰ KANT, *KU* (B 291, 292|A 287, 288).

¹⁰¹ THOMPSON 2011, S. 51.

¹⁰² „Nun müssen wir behandeln im einzelnen die rein geistige Kreatur, die in der Heiligen Schrift »Engel« genannt wird; dann die rein stoffliche Kreatur und endlich die aus Geist und Stoff zusammengesetzte: den Menschen. Von der rein geistigen Kreatur, den Engeln, betrachten wir zuerst ihre Substanz; dann die Art und Weise ihrer Vernunft; ferner ihre Willenskraft und endlich die Erschaffung derselben. Die Substanz der Engel beschäftigt uns zunächst an sich und dann im Vergleich mit dem Körperlichen.“ Und weiter: „Ad tertium dicendum quod circumscribi terminis localibus est proprium corporum, sed circumscribi terminis essentialibus est commune cuilibet creaturae, tam corporali quam spirituali. Unde dicit Ambrosius, in libro de Spir. Sanct., quod licet quaedam locis corporalibus non contineantur, circumscriptione tamen substantiae non carent.“ – „Vom Orte umschlossen sein ist den Körpern eigen. Von den Eigenschaften einer Natur oder eines Wesens aber umschlossen sein ist jeder Kreatur eigen. Und deshalb sagt Ambrosius (l. c.): »Wenn auch manche Geschöpfe nicht durch die Grenzen des Ortes eingeschlossen werden, so entbehren sie doch nicht der Grenzen in ihrer Substanz.“ Prima pars, quaestio 50, articulus 1 ad 3.

Ausführlicher zum Verhältnis von Leib und Seele bei Thomas von Aquin unter Beachtung der aristotelischen Grundlagen s. RAPP, Christof: Thomas von Aquin zum Verhältnis von Leib, Seele und Intellekt, in: *Seele, Denken, Bewusstsein*, Zur Geschichte der Philosophie des Geistes, hg. v. Uwe Meixner u. Albert Newen, Berlin 2003, S. 124–152.

verfasste Kreaturen (Menschen) und rein stoffliche Kreaturen (Tiere) unhinterfragt übernimmt. Zunächst, und immer noch auf der Ebene terminologischer Klärung, dient dieser Verweis der Ablehnung physikalischer Begriffe als Behelf im Sprechen über Lebendiges: „Im Kontext der vorliegenden Abhandlung und der relevanten Art von Liste bedeutet ‚lebendiger Gegenstand‘ vorrangig *Organismus*. Diese Einschränkung des Gegenstandsbereichs rechtfertigt jedoch nicht die Einführung empirischer physikalischer Begriffe [...].“¹⁰³ Auf die scholastische Argumentation zu verweisen ist zwar ein mehr oder weniger geschickter Zug Thompsons, da sich die Perspektive ändert, sobald dieser Gedanke Teil der Überlegungen wird, und auch der Blickwinkel sich weitet. Dennoch geht auch er über Kants Verweis, Lebendigkeit sei nichts, was der Materie als solcher zukommt, im Ergebnis erst einmal nicht hinaus. Trotzdem besteht die Leistung dieses Hinweises für die Argumentation darin, die Unsinnigkeit empirischer physikalischer Begriffe als Definitionsgrundlage für Lebendiges noch einmal zu verdeutlichen. Wie sich zeigen wird, markiert in Kants Philosophie das Argument der Endlichkeit des Menschen den Übergang von der Naturlehre zur Freiheit.

Mittels einer übersteigerten Darstellung einzelner Aspekte wird die Absurdität der bloßen Aufzählung von Eigenschaftszuschreibungen im Kontext eines Definitionsversuchs von Lebendigkeit schnell offensichtlich.¹⁰⁴ In der *Kritik der Urteilskraft* führt Kant drei Aspekte aus, die sich auf das Selbsthervorbringen des organisch verfassten Lebendigen beziehen. Interessanterweise dekliniert er das Beispiel anhand eines Baumes durch, obwohl er – werkimmanent betrachtet – einen Unterschied zwischen der Lebendigkeit des Tieres und der Pflanze (die bloß vegetiert) macht. Auf den ersten Blick könnte aus dieser Beobachtung abgeleitet werden, dass sich die Argumentation, möchte man ein Stufenmodell annehmen¹⁰⁵, schon auf der Pflanzenebene durchexerzieren lässt. Der bedeutendere Hinweis besteht jedoch darin, dass die Naturkausalität von Ursache und Wirkung im Zusammenhang mit der menschlichen Vernunft für jede spezifische Organisiertheit des Lebendigen in gleicher

¹⁰³ THOMPSON 2011, S. 53.

¹⁰⁴ Thompson überspitzt beispielsweise die Eigenschaft der Reproduktionsfähigkeit: „Was würde es jedoch für mich, Thompson, bedeuten, mehr von mir hervorzubringen? Und wir reden hier nicht von der Zunahme meines Körperrumfangs.“ THOMPSON 2011, S. 66.

¹⁰⁵ Vgl. PLESSNER, Helmuth: *Die Stufen des Organischen und der Mensch*, Einleitung in die philosophische Anthropologie, in: *Gesammelte Schriften*, Bd. 4, hg. v. Günter Dux, Frankfurt/Main 1981.

Weise angenommen und vorausgesetzt wird. Im ersten Punkt geht es um den Selbsterhalt der Gattung nach:

„Ein Baum zeugt erstlich einen andern Baum nach einem bekannten Naturgesetze. Der Baum aber, den er erzeugt, ist von derselben Gattung; und so erzeugt er sich selbst der Gattung nach, in der er, einerseits als Wirkung, andererseits als Ursache, von sich selbst unaufhörlich hervorgebracht, und eben so, sich selbst oft hervorbringend, sich, als Gattung, beständig erhält.“¹⁰⁶

Auch das Wachstum betrachtet Kant zunächst einmal als Wirkung.¹⁰⁷ Seine Begründung lautet wie folgt: „Die Materie, die er zu sich hinzusetzt, verarbeitet dieses Gewächs vorher zu spezifisch-eigentümlicher Qualität, welche der Naturmechanism außer ihr nicht liefern kann, und bildet sich selbst weiter aus, vermittels eines Stoffes, der, seiner Mischung nach, sein eignes Produkt ist.“¹⁰⁸ Die bloße Funktionalität von Ursache und Wirkung, wie sie beispielsweise beim Anhäufen einer Sanddüne durch den Wind zu beobachten ist, kann demnach das Wachstum des organisch verfassten Lebendigen nicht hinreichend erklären.

„Drittens erzeugt ein Teil dieses Geschöpfs auch sich selbst so: daß die Erhaltung des einen von der Erhaltung des andern wechselweise abhängt. Das Auge an einem Baumblatt, dem Zweig eines andern eingepft, bringt an einem fremdartigen Stocke ein Gewächs seiner eigenen Art hervor [...]. Zugleich sind die Blätter zwar Produkte des Baums, erhalten aber diesen doch auch gegenseitig [...].“¹⁰⁹

Mit diesem dritten Aspekt will Kant auf die Besonderheit eines Baumes (oder eines beliebigen anderen Gewächses) verweisen, dass die einzelnen Teile nicht nur wechselseitig voneinander abhängen, sondern darüber hinaus das Überleben auf besondere Weise sichern: Sie besitzen augenscheinlich das Vermögen, sich mittels Anpassung und Umformung selbst zu ‚heilen‘ oder weiterzuentwickeln, was für Kant

¹⁰⁶ KANT, *KU* (B 286, 287|A 283).

¹⁰⁷ „Zweitens erzeugt ein Baum sich auch selbst als Individuum. Diese Art von Wirkung nennen wir zwar nur das Wachstum; aber dieses ist in solchem Sinne zu nehmen, daß es von jeder andern Größenzunahme nach mechanischen Gesetzen gänzlich unterschieden, und einer Zeugung, wiewohl unter einem andern Namen, gleich zu achten ist.“ KANT, *KU* (B 287|A 283).

¹⁰⁸ Ebd.

¹⁰⁹ KANT, *KU* (B 288|A 284).

„unter die wundersamsten Eigenschaften organisierter Geschöpfe“¹¹⁰ zählt. Das Sprechen über ein ‚Mehr-von-mir-selbst-Hervorbringen‘ hat offensichtlich mehrere Aspekte zu berücksichtigen, selbst ‚Reproduktion‘ erschöpft sich nicht in Fortpflanzung, sondern erfordert differenziertere Unterscheidungen.

Im Rahmen einer Definition dessen, was Lebendigkeit ist, beschreiben biologische Theorien auch aktuell noch gerne das auf Skinner zurückgehende Reiz-Reaktionsschema. Warum diese Beschreibung natürlicher Verhaltensweisen jedoch kein hinreichendes Argument für eine Definition des Phänomens Lebendigkeit sein kann, wird in der Biologie in aller Regel nicht hinterfragt bzw. zumindest nicht berücksichtigt. Daher ist auch dieser Umstand aus philosophischer Perspektive kritisch zu beleuchten.¹¹¹ Kants Beispiel aus der *Kritik der teleologischen Urteilskraft* des für Fichtenwälder gedeihlichen Sandbodens, den das Meer hinterlassen hat,¹¹² dient zur Klärung einer Zweck-Mittel-Relation:

„Mithin ist die objektive Zweckmäßigkeit, die sich auf Zuträglichkeit gründet, nicht eine objektive Zweckmäßigkeit der Dinge an sich selbst, als ob der Sand für sich, als Wirkung aus seiner Ursache, dem Meere, nicht könnte begriffen werden, ohne dem letztern einen Zweck unterzulegen, und ohne die Wirkung, nämlich den Sand, als Kunstwerk zu betrachten.“¹¹³

Betrachtet man nun Thompsons rhetorische Frage: „Kann man beispielsweise sagen, daß der Asphalt an einem Sommertag »Energie« aus dem Sonnenlicht »aufnimmt« und in Wärme »umwandelt«? Und ist die Lawine eine »Reaktion« des schneebedeckten Hangs auf den »Reiz« exzessiven Jodelns?“¹¹⁴ Somit lassen sich anhand dieser Darstellung zwei Aspekte aufzeigen. Der erste befindet sich auf ganz basaler Ebene: Offenbar hat bis in aktuelle Diskussionen hinein weder die Fragestellung, noch das Problem jener Bestimmbarkeit des Lebendigen in Abgrenzung zum Unbelebten an

¹¹⁰ KANT, *KU* (B 288|A 285).

¹¹¹ Thompson zitiert ein Biologie-Lehrbuch von Helena Curtis; dort heißt es: „»Lebendiges reagiert auf Reize. Hier sehen wir Jakobsmuscheln, die das Herannahen eines Seesterns spüren und sich mit einem Ruck in Sicherheit bringen.« [...] »Lebendige Gegenstände nehmen Energie aus ihrer Umwelt auf und verwandeln sie von einer Form in eine andere. Sie sind hochspezialisierte Energieumwandler. Hier sehen wir einen Sägekauz, der chemische Energie umwandelt und sich auf diese Weise eine neue Quelle chemischer Energie beschafft, in diesem Fall eine Weißfußmaus.«“ THOMPSON 2011, S. 53.

¹¹² Vgl. KANT, *KU* (B 281, 282|A 277, 278).

¹¹³ KANT, *KU* (B 281|A 277).

¹¹⁴ THOMPSON 2011, S. 54.

Relevanz eingebüßt. Daher ist der kantische Ansatz nach wie vor aktuell in seiner Fragestellung, die Thompson im Grunde bloß mit neuen und ausgefalleneren Beispielen wieder aufwirft.¹¹⁵ Der zweite, auf der argumentativen Ebene, mündet in der Ablehnung einer bloß formalen Zweckmäßigkeit als Begründung der Naturzwecke.¹¹⁶

Während Michael Thompson auf ein (wie er sich ausdrückt) eher intuitives Gefühl zur Unterscheidung der unterschiedlichen Arten von Kausalbeziehung zwischen den Sonnenstrahlen und einer anorganischen bzw. organischen Materie verweist, ist Kants Erklärungsversuch dagegen weniger intuitiv: Pflanzen sind zwar zum Bereich der organischen Materie zu zählen, doch sind sie dabei „blos vegetirende Wesen“¹¹⁷. Doch auch dieser Standpunkt bietet keinen einfachen Lösungsweg, lässt sich gerade anhand der Pflanzen ein Grenzbereich aufzeigen: „Pflanzen bringen das Problem auf den Punkt, sofern sie einerseits Organismen sind, doch zugleich leblos wie die Materie und dennoch Modi der Generation zeigen, die einer besonderen organischen Kraft bedürfen, d.h. des Bildungstriebes bzw. der Epigenesis.“¹¹⁸ Kant erklärt diese Kausalbeziehung mit besonderen Bedingungen für lebendige Wesen, bzw. Organismen mit Hilfe einer Zweck-Mittel-Relation, der zufolge organisierte Lebewesen immer zugleich auch Zweck und nicht nur Mittel sind.¹¹⁹

In diesem Zusammenhang sind für die weitere Argumentation die Begriffe ‚Ursache‘, ‚Wirkung‘ und ‚Kausalität‘ entscheidend. Genau jenes hier angesprochene Problem,

¹¹⁵ Thompson geht in seinem Beispiel zunächst auf die unterschiedliche Wirkung von Wärme auf anorganische und auf organische Materie ein: „Sowohl die Erwärmung des Asphalts als auch der Ablauf photosynthetischer Ereignisse in einem grünen Blatt sind in einem bestimmten Sinn Wirkungen des Sonnenlichts. Und das Tauen des gefrorenen Teichs vollzieht sich genau wie das Öffnen der Ahornblüten aufgrund des Ansteigens der Temperatur im Frühling. Intuitiv gehören jedoch die beiden vegetativen Phänomene zu einem besonderen Typ von Kausalbeziehung, bzw. zu einer Kausalbeziehung mit besonderen Bedingungen [...]“ THOMPSON 2011, S. 54. Vgl. hierzu Kant: „Genau zu reden hat also die Organisation der Natur nichts Analogisches mit irgendeiner Kausalität, die wir kennen.“ KANT, *KU* (B 293, 294|A 290).

¹¹⁶ Vgl. hierzu KANT, *KU* (B 283, 284|A 280): „Also sagen: daß darum Dünste aus der Luft in der Form des Schnees herunterfallen, das Meer seine Ströme habe, welche das in wärmeren Ländern gewachsene Holz dahin schwemmen, und große mit Öl angefüllte Seetiere da sind, weil der Ursache, die alle die Naturprodukte herbeischafft, die Idee eines Vorteils für gewisse armselige Geschöpfe zum Grunde liege: wäre ein sehr gewagtes und willkürliches Urteil.“

¹¹⁷ KANT, Immanuel: *Opus postumum*, Akad.-Ausg. XXII, 10. Conv., S. 356.

¹¹⁸ INGENSIEP, Hans Werner: Probleme in Kants Biophilosophie, Zum Verhältnis von Transzendentalphilosophie, Teleologiemetaphysik und empirischer Bioontologie bei Kant, in: *Kants Philosophie der Natur: Ihre Entwicklung im Opus postumum und ihre Bedeutung*, hg. v. Ernst-Otto Onnasch, Berlin 2009, S. 79–114, S. 104.

¹¹⁹ In Thompsons Beispiel sind daher die Sonnenstrahlen das Mittel zur Erwärmung des Asphalts, was fehlt ist eine Zweck-Relation.

die Diskussion um Ursache und Wirkung, beschäftigt im 17. und 18. Jahrhundert als Vorläufer der Philosophie Kants die englischen Empiristen John Locke und David Hume. Gegen Lockes Annahme, menschliche Naturerkenntnis gründe auf der Wahrnehmung von Kausalbeziehungen wie Ursache und Wirkung, erhebt Hume den Einwand, weder die Ursache noch die Kausalität seien als solche wahrnehmbar. Bekanntlich steht der rationalistische Ansatz eines Gottfried Wilhelm Leibniz im Gegensatz dazu. Leibniz führt den Satz „*Nihil est in intellectu, quod non prius fuerit in sensu*“, welchen Locke aus den *Quaestiones disputatae de veritate* des Thomas von Aquin entlehnt hatte,¹²⁰ mit den Worten „*nisi intellectus ipse*“ fort. Da folglich nichts im Verstand sein kann, das nicht vorher in den Sinnen war – bis auf den Verstand selbst – muss beispielsweise der Ursprung von Begriffen neu überdacht werden. Auch die oben genannten Begriffe Ursache, Wirkung und Kausalität sind schwerlich allein aufgrund sinnlicher Eindrücke erklärbar. Zu Beginn der *Kritik der reinen Vernunft* löst Kant dieses Dilemma auf, indem er einen Mittelweg zwischen beiden Denkmodellen findet. Bei einer ‚Ursache‘, einer ‚Wirkung‘ und der ‚Kausalität‘ handelt es sich um reine Begriffe. Diese wiederum werden nur gedacht und nicht wahrgenommen. Sozusagen als die Organisationsform der menschlichen Vernunft ermöglichen diese Begriffe uns eine Erkenntnis der Natur. Hierbei richtet sich nicht unser Erkenntnisvermögen nach den Gegebenheiten der Natur, sondern wir können nur das von der Natur erkennen, was unser Erkenntnisvermögen seinen Möglichkeiten nach zulässt.

„Um einzusehen, daß ein Ding nur als Zweck möglich sei, d.h. die Kausalität seines Ursprungs nicht im Mechanismus der Natur, sondern in einer Ursache, deren Vermögen zu wirken durch Begriffe bestimmt wird, suchen zu müssen, dazu wird erfordert: daß seine Form nicht nach bloßen Naturgesetzen möglich sei, d.i. solchen, welche von uns durch den Verstand allein, auf Gegenstände der Sinne angewandt, erkannt werden können; sondern daß selbst ihr empirisches Erkenntnis, ihrer Ursache und Wirkung nach, Begriffe der Vernunft voraussetze.“¹²¹

¹²⁰ AQUIN, Thomas von: *Quaestiones disputatae de veritate*, Des hl Thomas von Aquino Untersuchungen über die Wahrheit, übers. v. Edith Stein, Freiburg 1952, quaestio 2, articulus 3: „Von unserer Erkenntnis gilt, daß nichts im Verstand ist, was nicht vorher in den Sinnen war.“ S. 54.

¹²¹ KANT, *KU* (B 284, 285|A 280, 281).

Die besondere Bedeutung dieses Abschnitts erschließt sich in Verbindung zu Kants ‚Deduktion der reinen ästhetischen Urteile‘ in § 43: Von der Kunst überhaupt. In Kants Beispiel haben die Bienen sich bei der Herstellung ihrer gleichmäßigen Waben aller Wahrscheinlichkeit nach nicht von einem Zweckgedanken leiten lassen:

„Denn, ob man gleich das Produkt der Bienen (die regelmäßig gebaueten Wachsscheiben) ein Kunstwerk zu nennen beliebt, so geschieht dieses doch nur in Analogie mit der letzteren; sobald man sich nämlich besinnt, daß sie ihre Arbeit auf keine eigene Vernunftüberlegung gründen, so sagt man alsbald, es ist ein Produkt der Natur (des Instinkts), und als Kunst wird es nur ihrem Schöpfer zugeschrieben.“¹²²

Die Naturkausalität ist somit nach Kant zwar durch die notwendige Verknüpfung von Ursache und Wirkung charakterisiert und daher ein deterministisches System. Da nun aber die Relation zwischen Ursache und Wirkung jeweils eine notwendige ist und aus diesem Grund das eine ohne das andere nicht gedacht werden kann, bedarf es eines erweiterten Ursache-Begriffs. Kant führt mit der Kausalität aus Freiheit den Begriff einer Ursache aus sich selbst heraus ein. Allerdings ist die Kausalität aus Freiheit – anders als die Naturkausalität – bloß auf das Denken bezogen. Sie ist in Kants Argumentation ein notwendiger Schritt, um die Naturkausalität überhaupt denken zu können. Es ist sinnvoll, innerhalb der Naturkausalität noch einmal zwischen einzelnen Formen der Kausalbeziehungen zu unterscheiden. Thematisch wird in Kants *Kritik der Urteilskraft*¹²³ insbesondere die Unterscheidung zwischen Ursache und Wirkung bei organischen und anorganischen Körpern; dergestalt zwischen dem „Ausbleichen eines Buchumschlags oder dem Erwärmen eines Steins“¹²⁴ durch die Sonne und den sich dazu anders verhaltenden belebten Naturdingen. Denn beispielsweise „grüne Blätter sind nicht dem Licht *ausgesetzt*, so lange es nicht zu stark ist; sie verhalten sich diesem gegenüber nicht im gleichen Sinne passiv“¹²⁵ wie ein durch die Sonne erwärmter Stein. Die Beobachtung der Naturkausalität erweckt gelegentlich den Anschein, als sei sie in ihrer Wirkung auf das Wohl der Lebewesen oder auf das des Menschen hin ausgerichtet. Doch hier gemahnt Kant zur Vorsicht:

¹²² KANT, *KU* (B 174|A 171, 172).

¹²³ Und in Thompsons *Leben und Handeln*.

¹²⁴ THOMPSON 2011, S. 55.

¹²⁵ Ebd.

„Denn wir führen einen teleologischen Grund an, wo wir einem Begriffe vom Objekte, als ob er in der Natur (nicht in uns) befindlich wäre, Kausalität in Ansehung eines Objekts zueignen, oder vielmehr nach der Analogie einer solchen Kausalität (dergleichen wir in uns antreffen) uns die Möglichkeit des Gegenstandes vorstellen, mithin die Natur als durch eignes Vermögen technisch denken; wogegen, wenn wir ihr nicht eine solche Wirkungsart beilegen, ihre Kausalität als blinder Mechanism vorgestellt werden müsste.“¹²⁶

„Genau zu reden hat also die Organisation der Natur nichts Analogisches mit irgendeiner Kausalität, die wir kennen“¹²⁷, hält Kant einige Schritte weiter fest. Offenbar lässt sich Lebendigkeit nicht mittels einer oder mehreren Eigenschaftszuschreibungen erfassen, geschweige denn abschließend erklären. In der Frage nach einer Definition oder Definierbarkeit überhaupt spricht Michael Thompson sich dafür aus, Leben als eigene Kategorie aufzufassen. Dieser Gedanke findet sich allerdings bereits in Max Schelers Schrift *Der Formalismus in der Ethik und die materiale Wertethik*, wo Scheler feststellt, „[...] daß »Leben« eine *echte Wesenheit* ist, nicht ein »empirischer Gattungsbegriff«, der nur die »gemeinsamen Merkmale« aller irdischen Organismen in eins faßte.“¹²⁸ Kants Argumentation sieht diesen Schritt nicht vor. Nicht nur Naturwahrnehmung und Naturerklärung erfolgen mittels der reflektierenden Urteilskraft, als ob sie zweckmäßig geordnet seien, sondern auch Lebendiges wird behandelt, als ob es eine eigenständige Wesenheit sei. In der *Kritik der Urteilskraft* kommt Kant in etwas abgewandelter Form auf das im vorigen Kapitel zitierte Beispiel ‚eines Krauts oder einer Raupe, die aus mechanischen Gründen erklärt werden können‘ zurück.

„Es ist nämlich ganz gewiß, daß wir die organisierten Wesen und deren innere Möglichkeit nach bloß mechanischen Prinzipien der Natur nicht einmal zureichend kennen lernen, viel weniger uns erklären können; und zwar so gewiß, daß man dreist sagen kann, es ist für Menschen ungereimt, auch nur einen solchen Anschlag zu fassen, oder zu hoffen, daß noch etwa dereinst ein Newton aufstehen könne, der auch nur die Erzeugung eines Grashalms nach

¹²⁶ KANT, *KU* (B 269, 270|A 265, 266).

¹²⁷ KANT, *KU* (B 293, 294|A 290).

¹²⁸ SCHELER, Max: *Der Formalismus in der Ethik und die materiale Wertethik*, Neuer Versuch der Grundlegung eines ethischen Personalismus, hg. v. Christian Bermes, Hamburg 2014, S. 144.

Naturgesetzen, die keine Absicht geordnet hat, begreiflich machen werde: sondern man muß diese Einsicht den Menschen schlechterdings absprechen.“¹²⁹

Kants Beharren auf zwei Eigentümlichkeiten der menschlichen Erkenntnisfähigkeit ist bemerkenswert: a) besteht er auf die Uneinsehbarkeit organisierter Wesen und ihrer inneren Möglichkeiten ‚nach bloß mechanischen Prinzipien der Natur‘ (was in diesem Zusammenhang weitgehend unproblematisch ist) und b) hält er nicht für möglich, dass der Mensch Naturgesetze annehmen kann, die sich nicht den Anschein einer gewissen Absichtlichkeit geben. Es gibt, so Kant, zwar keinen Newton des Grashalms, aber ob diese Feststellung zur Konsequenz haben muss, dass es sozusagen auch keinen Aristoteles des Grashalms gibt, wird in den folgenden Kapiteln näher zu beleuchten sein.

Insgesamt finden sich unterschiedliche Inhalte, mit denen der Begriff ‚Leben‘ sich in der kantischen Philosophie kontextabhängig füllen lässt. Eine differenzierte Darstellung bewerkstelligte Reinhard Löw bereits 1980; in seiner Studie über den Begriff des Organischen bei Kant arbeitet er vier Ebenen des kantischen Lebensbegriffs heraus.¹³⁰ In den *Metaphysischen Anfangsgründen der Naturwissenschaft* findet sich eine Bestimmung des Lebensbegriffs, welche im Kontext der Spurensuche nach der Leiblichkeit des Menschen bedeutsam ist:

„Leben heißt das Vermögen einer Substanz, sich aus einem inneren Prinzip zum Handeln, einer endlichen Substanz sich zur Veränderung, und einer materiellen Substanz sich zur Bewegung oder Ruhe, als Veränderung ihres Zustands, zu bestimmen. Nun kennen wir kein anderes inneres Prinzip einer Substanz, ihren Zustand zu verändern, als das Begehren, und überhaupt keine andere innere Tätigkeit, als Denken, mit dem, was davon abhängt, Gefühl der Lust oder Unlust und Begierde oder Willen. Diese Bestimmungsgründe aber und Handlungen

¹²⁹ KANT, *KU* (B 337, 338|A 333, 334).

¹³⁰ „Von der empirisch-naturwissenschaftlichen Seite stellt es sich einerseits dar als ein mechanischer Säftekreislauf in geeigneten Gefäßen, andererseits als chemisch-physiologische Fähigkeit der Irritabilität von Fasern. [...] Durch die positive Bestimmung der Lebenskraft von seiten [sic] der eigenen Leib-Erfahrung her als ein generalisiertes Begehungsvermögen ließ sich das Leben als Handeln-Können begreifen, wobei der Träger dieser Eigenschaft, die niemals der Materie als solcher, sondern immer erst strukturierter Materie zukommen könne, notwendig ein immaterielles Prinzip darstellt.“ Löw 1980, S. 166f.

gehören gar nicht zu den Vorstellungen äußerer Sinne und also auch nicht zu den Bestimmungen der Materie als Materie.“¹³¹

Die Trägheit der Materie, die nach Kant eines der drei Gesetze der allgemeinen Mechanik ist¹³² und unter der eine „bloße Leblosigkeit“ verstanden wird, ist von der Trägheit lebendiger Wesen zu unterscheiden, welche „eine Vorstellung von einem anderen Zustande haben, den sie verabscheuen, und ihre Kraft dagegen anstrengen“. ¹³³ Entscheidend scheint hier zunächst einmal die Beobachtung zu sein, dass es die Vorstellung eines anderen Zustandes gibt, und das Bestreben, diesen zu erreichen. Die Anstrengung zur Zustandsveränderung kann wiederum in eine willentliche und eine willkürliche unterschieden werden. Kants Begriff des Willens impliziert hierbei das vernunftbestimmte Vermögen, sich von einer Regel – also Begriffen oder Zweckvorstellungen – leiten zu lassen und unterscheidet sich von der Willkür, die lediglich bedeutet, etwas nach Belieben zu tun oder zu lassen. Der Verweis auf das Begehrungsvermögen – ob als Wille oder Willkür – deckt folglich denjenigen Bereich organischer Lebewesen ab, die wir als im weitesten Sinne leiblich verfasste bezeichnen möchten. Es leuchtet unmittelbar ein, dass beispielsweise die mechanischen Grundsätze der Bewegung bloßer Gegenstände oder Körper nicht hinreichend sind, um eine Bewegung auch als menschliche Handlung zu verstehen. Geradezu bezeichnend ist in diesem Zusammenhang, dass der Begriff der Handlung in der kantischen Terminologie nicht auf eine äußere Handlung begrenzt ist, sondern als ‚innere‘ Handlung durchaus den Akt des Denkens umfasst.

2.4 Zweckgedanke als Differenzierung von Organismus und Artefakt

„Kunst wird von der Natur, wie Tun (facere) vom Handeln oder Wirken überhaupt (agere), und das Produkt, oder die Folge des erstern als Werk (opus) von der letztern als Wirkung (effectus) unterschieden.“¹³⁴

Artefakte und Naturdinge bzw. künstliche Gegenstände und Organismen lassen sich nach Kant jeweils durch die Art ihrer Zweckmäßigkeit bestimmen. So tragen die

¹³¹ KANT, *Metaphysische Anfangsgründe der Naturwissenschaft* (A 120, 121).

¹³² Neben dem Gesetz der Selbstständigkeit und dem Gesetz der Gegenwirkung der Materien; vgl. a.a.O.

¹³³ KANT, *Metaphysische Anfangsgründe der Naturwissenschaft* (A 121).

¹³⁴ KANT, *KU* (B 173, 174|A 171).

Artefakte nicht „die Einheit des Prinzips der Erzeugung“ in sich selbst, sondern sie zeigen „die Spur des Menschen“, die der Mensch wiederum als solche auch ausmachen kann („*vestigium hominis video*“).¹³⁵ Den Naturdingen fehlt im Gegensatz zu den Artefakten diese Spur, sie tragen dagegen einen Zweck in sich – so zumindest eine erste Definition Kants:

„Ich würde vorläufig sagen: ein Ding existiert als Naturzweck, wenn es von sich selbst (obgleich in zwiefachem Sinne) Ursache und Wirkung ist; denn hierin liegt eine Kausalität, dergleichen mit dem bloßen Begriffe einer Natur, ohne ihr einen Zweck unterzulegen, nicht verbunden, aber auch alsdann, zwar ohne Widerspruch, gedacht, aber nicht begriffen werden kann.“¹³⁶

Hinsichtlich der Kausalität von Zwecken, die Kant hier anspricht, stellt er zwei mögliche Varianten vor: Die eine Kausalverknüpfung, die „bloß durch den Verstand gedacht wird“, hat die Form einer „Reihe, die immer abwärts geht“, es ist diejenige „der wirkenden Ursachen (*nexus effectivus*)“.¹³⁷ Die andere Kausalverbindung besteht, würde man sie ebenfalls als Reihe betrachten, „sowohl abwärts als aufwärts“, und zwar indem sie sowohl Wirkung als auch Ursache sein kann – Kant nennt sie „die der Endursachen (*nexus finalis*)“.¹³⁸ Zumindest auf den ersten Blick wird diese nicht ganz einfache Unterscheidung anhand eines von Kant selbst gewählten Beispiels ein wenig deutlicher: „Im Praktischen [...] findet man leicht dergleichen Verknüpfung, wie z.B. das Haus zwar die Ursache der Gelder ist, die für Miete eingenommen werden, aber doch auch umgekehrt die Vorstellung von diesem möglichen Einkommen die Ursache der Erbauung des Hauses war.“¹³⁹ Sehr schnell offenbart sich jedoch mittels des Hausbeispiels die eigentliche Problematik des Nexus-finalis-Gedankens: Auch dieser stellt noch kein Unterscheidungskriterium für Artefakte und Naturdinge bereit.¹⁴⁰ Dass Kant jedoch an dieser Stelle ausgerechnet ein Artefakt und eben kein Naturding für sein Beispiel wählt, ist durchaus bemerkenswert. Zusammenfassend gesagt liegt Kants Absicht wohl darin, anhand jenes Beispiels die Unterscheidung zweier Kausalstrukturen zu verdeutlichen, die den *nexus finalis* und den *nexus effectivus*

¹³⁵ KANT, *KU* (B 286|A 282).

¹³⁶ Ebd.

¹³⁷ KANT, *KU* (B 289|A 285) [Hervorhebungen A.S.].

¹³⁸ KANT, *KU* (B 289, 290|A 285, 286) [Hervorhebungen A.S.].

¹³⁹ KANT, *KU* (B 289, 290|A 286).

¹⁴⁰ Vgl. hierzu auch GOY 2008, S. 227.

auszeichnen. So betont Ina Goy trotz ihrer Kritik völlig zu Recht den positiven Effekt dieses Vergleichs: „Der fruchtbare Gewinn aus dem Strukturvergleich beider Arten von Kausalitäten ist die Einsicht, daß die wechselseitige Kausalstruktur des *nexus finalis* die einseitige Kausalstruktur des *nexus effectivus* impliziert, aber nicht umgekehrt.“¹⁴¹

Die Überschrift des § 65 ‚Dinge, als Naturzwecke, sind organisierte Wesen‘ fasst das Ziel des inhaltlich Dargelegten bereits zusammen. Der Organismus und seine Teile zeichnen sich hinsichtlich ihres Verhältnisses durch eine bestimmte Art der Wechselwirkung aus, die als Kennzeichen des Organisch-Lebendigen betrachtet werden kann:

„In einem solchen Produkte der Natur wird ein jeder Teil, so, wie er nur durch alle übrigen da ist, auch als um der andern des Ganzen willen existierend, d.i. als Werkzeug (Organ) gedacht: welches aber nicht genug ist (denn er könnte auch Werkzeug der Kunst sein, und so nur als Zweck überhaupt möglich vorgestellt werden); sondern als ein die andern Teile (folglich jeder den andern wechselseitig) hervorbringendes Organ, dergleichen kein Werkzeug der Kunst, sondern nur der allen Stoff zu Werkzeugen (selbst denen der Kunst) liefernden Natur sein kann: und nur dann und darum wird ein solches Produkt, als organisiertes und sich selbst organisierendes Wesen, ein Naturzweck genannt werden können.“¹⁴²

Was im weiteren Verlauf der Argumentation dann die Fähigkeit des Erzeugens und Erhaltens der einzelnen Teile angeht, so bringt Kant das Beispiel einer Uhr, welches ebenfalls zumindest vordergründig einleuchtend ist. „In einer Uhr ist ein Teil das Werkzeug der Bewegung der andern, aber nicht *ein Rad* die wirkende Ursache der Hervorbringung *des* andern; ein Teil ist zwar um des andern Willen, aber nicht durch denselben da.“¹⁴³ Was (auch den mechanischen) Artefakten fehlt, ist folglich das bildende Prinzip, wobei ‚bildend‘ hier im Sinne von ‚sich fortpflanzend‘ zu verstehen ist: „Daher bringt auch, *so wenig wie* ein Rad in der Uhr das andere, noch weniger eine Uhr andere Uhren hervor, *so daß sie andere Materie dazu benutzte (sie organisierte)*;

¹⁴¹ GOY 2008, S. 227 [Hervorhebungen A.S.].

¹⁴² KANT, *KU* (B 292|A 288).

¹⁴³ KANT, *KU* (B 293|A 289).

daher ersetzt sie auch nicht von selbst die ihr entwandten Teile [...] oder bessert sich etwa selbst aus, wenn sie in Unordnung geraten ist [...].¹⁴⁴ Eine Gemeinsamkeit der belebten Naturdinge ist demnach jenes bildende Prinzip, da ein Artefakt sich nach Kant dadurch auszeichnet, dass weder eines der einzelnen Teile, noch das Artefakt als Ganzes (selbst in seiner Eigenschaft als ein organisiertes Ganzes in dem Sinne, dass die Einzelteile zusammen wirken) weitere, neue künstliche Gegenstände hervorbringen können. Drei kritische Bemerkungen sind an dieser Stelle anzufügen: In Bezug auf das bildende Prinzip ist das Beispiel nicht ganz zutreffend, da jenes Prinzip in der belebten, organischen Natur zwar vorhanden, aber nicht hinreichend ist. Kurzum: Ein Organismus kann sich nicht alleine und aus sich heraus fortpflanzen. Die Frage, ob Fortpflanzung auch immer eine Neuerung impliziert (zu denken wäre in diesem Zusammenhang insbesondere an Sproßbildung oder Klone), kann mit Kant durchaus bejaht werden. Selbst Pflanzen – Kant wählt gerne das Beispiel eines Baumes – sind diesbezüglich auf äußere Faktoren (wie beispielsweise Wind und/oder Tiere) angewiesen. Zwar kann davon ausgegangen werden, dass Kant diese Besonderheiten durchaus bedacht hat, gleichwohl bringt er den Hinweis erst deutlich später im Text. In § 82 heißt es hierzu:

„Es gibt nur eine einzige äußere Zweckmäßigkeit, die mit der innern der Organisation zusammenhängt, und, ohne daß die Frage sein darf, zu welchem Ende dieses so organisierte Wesen eben habe existieren müssen, dennoch im äußeren Verhältnis eines Mittels zum Zwecke dient. *Dieses* ist die Organisation beiderlei Geschlechts in Beziehung auf einander zur Fortpflanzung ihrer Art; denn hier kann man immer noch, eben so wie bei einem Individuum, fragen: warum mußte ein solches Paar existieren? Die Antwort ist: Dieses hier macht allererst ein organisierendes Ganze aus, ob zwar nicht ein organisiertes in einem einzigen Körper.“¹⁴⁵

Im Falle der Lebewesen als Naturdinge ist erst ein Paar das organisierte Ganze, wenn auch die Einheit dieser Organisation sozusagen über den einzelnen Körper hinaus reicht. Die zweite kritische Bemerkung bezieht sich auf das Nachwachsen eines Astes: Hier gilt obige Feststellung wiederum nicht. Demnach scheint es einen Unterschied

¹⁴⁴ KANT, *KU* (B 293|A 289) [Unterstreichung A.S.].

¹⁴⁵ KANT, *KU* (B 380, 381|A 376).

zwischen jenem belebenden Prinzip im Sinne der Fortpflanzung einerseits und der Selbsterhaltung andererseits zu geben. Kants Formulierung des „Ersetzens der entwandten Teile“ nimmt vermutlich auf die im 18. Jahrhundert beliebten Experimente mit Eidechsen und dem Phänomen der nachwachsenden Eidechschwänze Bezug, die ihm aller Wahrscheinlichkeit nach geläufig waren.

Eine dritte Bemerkung zielt auf die inzwischen wesentlich fortgeschrittene Entwicklung dessen, was man im 18. Jahrhundert unter Mechanik verstand. Die technischen Einzelheiten zur begrifflichen Unterscheidung von Maschinen, Automaten, Geräten, Instrumenten und Anlagen können in diesem Zusammenhang nicht eingehender dargelegt werden, doch bietet insbesondere das 21. Jahrhundert eine große Vielfalt an elektronischen und digitalen Erweiterungen des ursprünglich mechanistischen Prinzips. Beispielsweise im virtuellen Bereich gibt es inzwischen autonome Systeme, die sich ihre Software-Updates selbst schreiben, nachdem sie eine Abweichung von den üblichen Prozessen festgestellt haben, die in der Regel durch Viren oder Hackerangriffe verursacht worden sind.

Was die Herstellung (um eben nicht *Erzeugung* zu sagen) anderer Artefakte durch Artefakte angeht, so gestaltet sich die Differenzierung hier als tückisches Problem. Demnach sollte, was auf dem Stande des technischen Fortschritts des 18. Jahrhunderts als hinreichendes Kriterium geltend gemacht werden konnte, heute noch einmal eingehender betrachtet werden. In der Konsequenz könnte ein Gegner des kantischen Standpunktes an dieser Stelle die etwas provokante Frage formulieren, ob jenes oben zitierte Argument als Unterscheidungskriterium noch tragfähig ist. Denn denkt man im Zuge der Entwicklung industrieller Fertigung an Maschinen, die wiederum neue Geräte oder Maschinen bauen und damit ebenfalls eine organisierte Einheit darstellen, die eine organisierte Einheit herstellen, besteht ein signifikanter Unterschied zwischen herstellen und (er-)zeugen. Anders formuliert, kann zwar der Mensch in seiner Eigenschaft als organisiertes Lebewesen Artefakte herstellen, aber die Artefakte umgekehrt kein lebendiges Wesen. Damit wäre auch die Wozu-Frage, welche Kant als Kriterium eines organisierten lebendigen Wesens formuliert hatte, in diesem Zusammenhang gestellt und als unzutreffend zurückgewiesen, denn er würde hier vermutlich auf den ‚bloßen Mechanismus‘ der künstlichen Gegenstände verweisen. Hinsichtlich des kantischen Verweises auf Paarbildung, die über einen Körper

hinausreicht und in der Natur in manchen Fällen ein organisiertes Ganzes darstellt, ist folgendes anzumerken: Es gibt auch unter den Tieren (als belebte Naturdinge) solche, die zwar eine organisierte Einheit darstellen, jenes hier angesprochene Prinzip zur Fortpflanzung allerdings nicht hinreichend ist. So würde Kant beispielsweise einem Maulesel nicht absprechen, dass es sich hier um ein lebendiges Wesen handelt. Doch in diesem speziellen Fall ist auch ein Paar von Mauleseln kein organisiertes Ganzes.

2.5 Kants Blick auf die organisch verfasste Natur

Der Schwerpunkt dieses Kapitels wird auf dem methodischen Aufbau der für die Teleologie der organisch verfassten Natur zentralen §§ 64 bis 68 in der *Kritik der Urteilskraft* liegen. Im vom Menschen in dieser Form gedachten teleologischen Aufbau der Natur werden die Naturdinge als Träger von Zweckmäßigkeiten bestimmt. Hieran knüpft sich die Frage: Wodurch zeichnet sich ein Ding als Naturzweck aus?

„Zu einem Dinge als Naturzwecke wird nun erstlich erfordert, daß die Teile (ihrem Dasein und der Form nach) nur durch ihre Beziehung auf das Ganze möglich sind. Denn das Ding selbst ist ein Zweck, folglich unter einem Begriffe oder einer Idee befaßt, die alles, was in ihm enthalten sein soll, a priori bestimmen muß.“¹⁴⁶

Einer der ersten Schritte zur Bestimmung eines Dinges als Naturzweck besteht demnach in der speziellen Organisiertheit seiner einzelnen Teile in Bezug auf das Ganze. Hierbei lautet die Prämisse, dass die Teile gleichzeitig hinsichtlich ihrer Beschaffenheit nicht anders als in der gegebenen Form in Bezug auf das Ganze möglich sind. Allerdings ist die Organisation einzelner Teile in Relation auf ein Ganzes nach Kant zwar ein notwendiges, aber noch kein hinreichendes Kriterium für Lebendigkeit. Dies gibt er im nächsten Schritt zu bedenken:

„Sofern aber ein Ding nur auf diese Art als möglich gedacht wird, ist es bloß ein Kunstwerk, d.i. das Produkt einer von der Materie (den Teilen) desselben unterschiedenen vernünftigen Ursache, deren Kausalität (in Herbeischaffung und

¹⁴⁶ KANT, *KU* (B 290|A 286).

Verbindung der Teile) durch ihre Idee von einem dadurch möglichen Ganzen (mithin nicht durch die Natur außer ihm) bestimmt wird.“¹⁴⁷

Bei einer Organisationsform, die zwar auf diese Weise „als möglich gedacht“ werden kann, könnte es sich folglich auch um organisierte Materie handeln, die nicht lebendig ist. Die entscheidende Bemerkung scheint hier „nur auf diese Art“¹⁴⁸ zu sein. Im nächsten Kapitel wird genauer beleuchtet werden, dass sich die singuläre Betrachtung einhellig zusammenarbeitender Teile im Rahmen eines Ganzen auch auf organisierte Materie in Form einer Maschine beziehen kann und somit noch nicht den Schluss zulassen muss, es handele sich um ein lebendiges Wesen.¹⁴⁹

In der *Kritik der teleologischen Urteilskraft* ist die Unterscheidung der Begriffspaare Belebtes/Unbelebtes und Organisches/Anorganisches von Bedeutung. Hieraus ergeben sich weitere Kombinationsmöglichkeiten wie ‚belebt‘ und ‚organisch‘, ‚unbelebt‘ und ‚organisch‘, sowie ‚unbelebt‘ und ‚anorganisch‘, letztere trifft beispielsweise auf Artefakte zu. Die Zusammensetzung von ‚belebt‘ und ‚anorganisch‘ kann für diese Diskussion auf der logischen Ebene schlechterdings ausgeschlossen werden. Die Verbindung zwischen ‚unbelebt‘ und ‚organisch‘ erklärt sich im Grunde selbst. Thompson wirft im Zusammenhang mit Lebendigkeit und Tod auf etwas polemische Art die Frage auf: „Ist es jedoch pervers, daran zu erinnern, daß frische Kadaver nicht lebendig sind und dennoch kaum etwas von ihrem Wert auf der fraglichen Skala physikalischer Organisation verloren haben?“¹⁵⁰ Ein guter Grund zu der Annahme, dass sich dieses Problem zumindest in der durch Thompson aufgeworfenen Form für Kant nicht stellt, ist Reinhard Löws Hinweis auf die synonyme Verwendung beider Termini durch Kant: „Kant verwendet das Prädikat ‚organisch‘ immer gleichbedeutend mit ‚lebend‘: »Daß ein organischer Körper belebt ist, ist ein identischer Satz« [...]“¹⁵¹

¹⁴⁷ KANT, *KU* (B 290|A 286).

¹⁴⁸ KANT, *KU* (B 290|A 286) [Hervorhebung A.S.].

¹⁴⁹ Umgekehrt handelt es sich allerdings bei der für lebendige Wesen relevanten Organisiertheit ganz eindeutig um eine solche: „Die relevante Konzeption von Ordnung ist schlicht mit der Idee des Lebens äquivalent. Lebendig zu sein bedeutet, *organ*-isiert zu sein; lebendig zu sein bedeutet, Subjekt lebendiger Organisation zu sein. Falls [...] nicht jedes Lebewesen ein Organismus sein muß, so sollte man vielmehr sagen, daß Organismen in ebenjenem Sinn organisiert sind; oder, was das gleiche bedeutet, daß dann, wenn das Leben ein Leben-mit-Teilen ist, ebenjene Form der Ordnung zwischen diesen Teilen herrschen muß.“ THOMPSON 2011, S. 52.

¹⁵⁰ THOMPSON 2011, S. 50.

¹⁵¹ LÖW 1980, S. 140f. Löw zitiert an dieser Stelle einen Passus aus dem Opus Postumum (Akademie-Ausg. Bd. XXI, I. Conv., S. 66) und verweist diesbezüglich auf WOLF, Jörn Henning: *Der Begriff »Organ« in der Medizin*, München 1971. Dieser macht hierauf bereits aufmerksam.

Möchte man sich an einer Stufenfolge orientieren, so trifft die Zuschreibung ‚belebt‘ und ‚organisch‘ schon auf Pflanzen zu. Nichtsdestoweniger lassen sich Pflanzen von Tieren nach Kant insofern unterscheiden, als dass sie „blos vegetirende“ sind, wie sich in einer kurzen Passage des *Opus postumum* finden lässt: „Die organische [sic] Körper sind entweder blos vegetirende oder lebende Körper und ihr Reich entweder Pflanzen oder Thierreich ohne oder mit Willkühr begabt die letztern stellverändernd.“¹⁵²

Darüber hinaus vermag der Mensch in Bezug auf die Differenzierung der belebten und der unbelebten Dinge noch bedeutend subtilere Unterscheidungen zu treffen, so etwa die zwischen unbelebten Naturdingen und Artefakten menschlicher Urheberschaft. Hingegen scheinen nicht alle Tiere über die Fähigkeit zu verfügen, Lebendiges von Unbelebtem zu unterscheiden. Eben darauf verlässt sich schließlich, wer eine Vogelscheuche auf sein Feld stellt, Tauben mittels einer Krähe aus Hartplastik fernhalten will oder die Nachbarskatze mit Schnur und Korken zum Mäusefangen animiert. Im bloßen Reiz-Reaktions-Schema ist keine Instanz zwischengeschaltet, die der Katze vermittelt: „Das ist ein Korken!“ Im kantischen Verständnis des menschlichen Erkenntnisvermögens entspricht dies der Schnittstelle, an der die Sinnlichkeit von etwas affiziert wird, aber die Vernunft urteilt.¹⁵³

„Aber innere Naturvollkommenheit, wie sie diejenigen Dinge besitzen, welche nur als Naturzwecke möglich sind und darum organisierte Wesen heißen, ist nach keiner Analogie irgend eines uns bekannten physischen, d.i. Naturvermögens, ja, da wir selbst zur Natur im weitesten Verstande gehören, selbst nicht einmal durch eine genau angemessene Analogie mit menschlicher Kunst denkbar und erklärlich.“¹⁵⁴

Anhand dieser Textpassage lassen sich die entscheidenden Argumente in Kants Beweisführung sehr gut veranschaulichen. Als Erstes der Hinweis auf eine „innere Naturvollkommenheit“. Kants Argumentation wird darauf hinauslaufen, dass es allem Anschein nach einen außerhalb der Natur liegenden Grund geben muss, auf welchen

¹⁵² KANT, Immanuel: *Opus postumum*, Akad.-Ausg. Bd. XXI, 5. Conv., S. 541.

¹⁵³ Schwieriger wird eine solche Beobachtung im Falle derjenigen Tiere, die in der Lage sind, Witterung aufzunehmen. Welches Vermögen oder welche Fähigkeit ermöglicht ihnen das? Ein Hai, der eine feine Sensorik für Blut besitzt, wittert in erster Linie eben das Blut, nicht die Lebendigkeit des Opfers, die darüber hinaus für den Hai nur eine untergeordnete Rolle spielt.

¹⁵⁴ KANT, *KU* (B 294|A 290).

hin die menschliche Vernunft das System der Zwecke ausrichten kann. Die Naturdinge erscheinen dem Menschen, als ob ein Verstand (der höher steht als der menschliche) diese nach ihrer Zweckmäßigkeit geordnet hätte. Umgekehrt betrachtet gipfelt das System der Zwecke zunächst in einer außerhalb der organischen Natur angesiedelten Instanz. Im weiteren Verlauf der Argumentation wird sich verdeutlichen lassen, dass Kant es nicht bei einer außerhalb liegenden Instanz bewenden lassen kann. Sondern um das Ziel einer Verknüpfung der Bereiche Natur und Freiheit mittels der Urteilskraft zu erreichen, müssen auch den Menschen mehr Dinge ausmachen, als die bloße zweckmäßig erscheinende Ganzheit seines Organismus.

Der zweite entscheidende Fingerzeig, welcher ebenfalls in diese Richtung weist und bereits auf die Einführung der Begriffe Freiheit und Moral hindeutet, ist die Beobachtung, dass wir Menschen selbst nicht einmal aus eigener Anschauung eine Analogie auf rein physischer Basis finden können, um die Lebendigkeit eines Wesens zu erklären. Und zwar ist eine Besonderheit am Sprechen über das Phänomen Lebendigkeit die Perspektive des Sprechers: Der Mensch als lebendiges Wesen kann Lebendiges nicht aus der Außenperspektive erläutern. Vielmehr verfügt er im Moment des Sprechens und Nachdenkens immer schon über jene „unerforschliche Eigenschaft“ und kennt folglich das Phänomen notwendigerweise aus der Perspektive des in seiner eigenen Körperlichkeit wurzelnden Lebendigseins.

Auf ganz basaler Ebene ist die Frage nach der Art und Weise bzw. nach dem Ursprung der Organisation eines Naturkörpers zu stellen, welche Kant im *Opus postumum* folgendermaßen beantwortet: Die Organisation eines Naturkörpers – ob Tier oder Mensch – wird als absichtlich konstruiert gedacht, was nicht in der Materie selbst begründet sein kann:

„Ein organischer Naturkörper wird also als Maschine (ein seiner Form nach absichtlich gebildeter Körper) gedacht. Da nun Absicht zu haben nimmermehr ein Vermögen der Materie sein kann; weil es die absolute Einheit eines Subjekts ist welches das Mannigfaltige der Vorstellung in einem Bewusstsein verknüpft so kann ein solcher Körper seine Organisation nicht bloß von den bewegenden Kräften der Materie her haben.“¹⁵⁵

¹⁵⁵ KANT, Immanuel: *Opus postumum*, Akad.-Ausg. XXI, 5. Conv., S. 569f.

Bei aller Differenziertheit der kantischen Betrachtung von Naturdingen, Naturkörpern und Naturwesen führt die Annahme einer teleologischen Struktur immer wieder zum gleichen Resultat. Da das Leben nicht als eigenständige Kategorie begriffen wird, muss Kant immer wieder auf etwas Immaterielles rekurren, das jenseits aller Materie und dem menschlichen Erkenntnisvermögen steht:

„Es muss ein einfaches, mithin immaterielles Wesen ob als Teil der Sinnenwelt oder ein von ihr unterschiedener Bewegter außer angenommen werden (denn die Materie kann sich nicht selbst organisieren und nach Zwecken wirken) ob dieses Wesen (gleichsam als Weltseele) Verstand oder bloß ein den Wirkungen nach dem Verstande analogisches Vermögen besitze: hierüber liegt das Urteil außer den Grenzen unserer Einsicht.“¹⁵⁶

Reinhard Löw spricht nicht von einer Kategorie, sondern von Lebendigkeit als der „Struktur, die sich in der Prozeßhaftigkeit des statisch bestimmten Organismus durchhält, und [besteht, A.S.] nicht außerhalb dieser Struktur.“¹⁵⁷ Dass es letztlich keinen Oberbegriff für das Leben bzw. für Lebendigkeit geben kann, zeigt nicht zuletzt Kants fortwährendes Ringen um ein ‚immaterielles Wesen‘.

2.6 Die Verortung des Menschen: Natur und Welt

Ich der Mensch bin ein Weltwesen und gehöre selbst zur Welt.

Immanuel Kant¹⁵⁸

1. Die Welt ist alles, was der Fall ist.

Ludwig Wittgenstein¹⁵⁹

Die Kapitelüberschrift und das einleitende Zitat Kants deuten auf zwei Aspekte hin, denen in den folgenden Erläuterungen gleichermaßen Rechnung getragen werden soll. Der erste Aspekt betrifft das Menschsein: Basierend auf Kants Naturlehre ist in diesem Zusammenhang nun ganz bewusst von der Verortung *des Menschen* die Rede und

¹⁵⁶ Ebd.

¹⁵⁷ LÖW 1980, S. 167.

¹⁵⁸ KANT, Immanuel: *Opus postumum*, Akad.-Ausg. XXI, 1. Conv., S. 66.

¹⁵⁹ WITTGENSTEIN, Ludwig: *Logisch-philosophische Abhandlung*, Tractatus logico philosophicus, in: Werkausgabe, Frankfurt/Main 1984.

nicht von einem organisierten Wesen oder einem erkennenden Subjekt. Bei der Verwendung des Begriffs Mensch schwingt geradezu eine Dimension des Nichtempirischen mit, da terminologisch mit dem Menschsein bestimmte Parameter verbunden sind, die über die Erfahrungserkenntnis einer im kantischen Sinne phänomenal-empirischen Betrachtungsebene hinausweisen.

Der zweite Aspekt ist Kants oben zitierte Bemerkung, der Mensch sei ein Weltwesen und gehöre selbst zur Welt, welche aus dem *Opus postumum* stammt. Hier eröffnet sich – im Grunde analog zur Verwendung des Mensch-Begriffs – ebenfalls eine Dimension des Nichtempirischen, welche in diesem Fall über den bloßen Naturbegriff, wie ihn die Lebenswissenschaften bzw. die Biologie verwenden, hinausweist. An dieser Stelle ist ferner anzumerken, dass ein philosophischer Naturbegriff (im Sinne von φύσις bzw. *natura*) grundsätzlich auch über die Dimension des Naturwissenschaftlich-Empirischen hinausweisen kann. Vorzugsweise dort, wo von der Natur als „inneres Wesen“¹⁶⁰ gesprochen wird, von der „Eigenart“ eines Gegenstandes, welche diesen im Gegensatz zu anderen auszeichnet, sind zumindest die Grenzen des empirisch Messbaren erreicht. Dieser Differenziertheit des Naturbegriffs trägt auch Kant Rechnung, und zwar in einer Anmerkung im ersten Abschnitt der Antinomien der reinen Vernunft in der *Kritik der reinen Vernunft*. Dort heißt es:

„Natur, adiective (formaliter genommen, bedeutet den Zusammenhang der Bestimmungen eines Dinges, nach einem innern Prinzip der Kausalität. Dagegen versteht man unter Natur, substantive (materialiter), den Inbegriff der Erscheinungen, so fern [sic] diese, vermöge eines innern Prinzips der Kausalität, durchgängig zusammenhängen. Im ersteren Verstande spricht man von der Natur der flüssigen Materie, des Feuers etc. und bedient sich dieses Worts nur adiective; dagegen wenn man von den Dingen der Natur redet, so hat man ein bestehendes Ganzes in Gedanken.“¹⁶¹

Wie bereits erwähnt widmet sich Kant in der *Kritik der teleologischen Urteilskraft* ausführlich einer kleinteiligen Ausarbeitung jener Struktur, die der menschlichen Erkenntnisfähigkeit von Natur als jenem „bestehenden Ganzen“ zu Grunde liegt, das

¹⁶⁰ REGENBOGEN, Arnim/MEYER, Uwe (Hg.): *Wörterbuch der philosophischen Begriffe*, begr. v. Friedrich Kirchner u Carl Michaëlis, fortges. v. Johannes Hoffmeister, Hamburg 1998, S. 440.

¹⁶¹ KANT, *KrV* (Anmerkung zu A 418, 419).

der Mensch, wie oben geschildert, „in Gedanken“ hat. Folglich ist mit dem Naturbegriff im Kontext der *Kritik der Urteilkraft* in erster Linie das System zweckhafter Relationen der Naturdinge untereinander sowie der Naturzwecke in einer Reihe oder Kette gemeint, wie sie sich dem menschlichen Erkenntnisvermögen darbieten. Wie im Kapitel 2.1 ‚Transzendentalphilosophischen Voraussetzungen der Naturlehre Kants‘ bereits skizziert, ist unter „Natur [...] nur die Ordnung der Erscheinungen der Dinge durch die Einheit der Verstandesbegriffe“¹⁶² zu verstehen.

Um jedoch von der Analyse der Natur als ein teleologisches System, als das der Mensch Kant zufolge sie nicht anders zu begreifen imstande ist, weiter abstrahieren zu können, muss sich die Perspektive ändern. Dieser Perspektivwechsel erfordert einen Begriff, der seiner terminologischen Tragweite nach über die Sphäre empirischer Fassbarkeit, über das Als-ob der teleologischen Organisiertheit sowie über das „adjective“ Naturverständnis „nach einem innern Prinzip der Kausalität“¹⁶³ hinausweisen kann. Es soll nicht Ansinnen dieser Studie sein, an dieser Stelle in vollem Umfang den Weltbegriff vorzusetzen, wie er sich erst im 20. Jahrhundert entwickelt hat, was anachronistisch wäre. Mit ‚Welt‘ ist deshalb in diesem Kontext die Lebenswelt des Menschen gemeint. Was die terminologische Differenziertheit des Weltbegriffs und des Naturbegriffs bei Kant angeht, so findet sich im Rahmen der gleichen Erläuterung in der *Kritik der reinen Vernunft* die folgende Ausführung hierzu:

„Wir haben zwei Ausdrücke: Welt und Natur, welche bisweilen in einander laufen. Das erste bedeutet das mathematische Ganze aller Erscheinungen *und die Totalität ihrer Synthesis*, im Großen sowohl als im Kleinen, d.i. sowohl in dem Fortschritt derselben durch Zusammensetzung, als durch Teilung. Eben dieselbe Welt wird aber Natur genannt, sofern sie als ein dynamisches Ganzes betrachtet wird, und man nicht auf die Aggregation im Raume oder der Zeit, um sie als eine Größe zustande zu bringen, sondern auf die Einheit im Dasein der Erscheinungen siehet.“¹⁶⁴

Was Kant unter Natur verstanden wissen will, ist folglich im engeren Sinne ein Konstrukt der menschlichen Erkenntnisfähigkeit. Denn die Feststellung, dass der

¹⁶² EISLER, Rudolf: *Kant-Lexikon*, 10. unveränd. Nachdr. d. Ausg. Berlin 1930, Hildesheim 1989.

¹⁶³ KANT, *KrV* (Anmerkung zu A 418, 419).

¹⁶⁴ KANT, *KrV* (B 446, 447|A 418, 419) [Hervorhebungen A.S.].

Mensch die Natur nicht anders als auf die geschilderte Weise wahrnehmen und begreifen könne, bedeutet eben im Umkehrschluss auch, dass es sich um den Entwurf eines erkennenden Subjekts handelt. Der Begriff ‚Welt‘ hingegen, wie Kant ihn hier entwickelt, umfasst neben der Gesamtheit aller Erscheinungen auch deren Synthesis. Als organisch verfasstes und mit Sinnlichkeit ausgestattetes Wesen gehört der Mensch zur Natur, doch zeichnet den Menschen eben außer seinem biologischen Dasein auch ein moralisches aus. Seine Formulierungen in der ‚Transzendentalen Methodenlehre‘ der *Kritik der reinen Vernunft* sind diesbezüglich gewohnt präzise:

„Ich nehme an, daß es wirklich reine moralische Gesetze gebe, die völlig a priori (ohne Rücksicht auf empirische Bewegungsgründe, d.i. Glückseligkeit) das Tun und Lassen, d.i. den Gebrauch der Freiheit eines vernünftigen Wesens überhaupt, bestimmen, und daß diese Gesetze schlechterdings (nicht bloß hypothetisch unter Voraussetzung anderer empirischen Zwecke) gebieten, und also in aller Absicht notwendig *sein*.“¹⁶⁵

Die „moralische Welt“¹⁶⁶ ist zwar eine regulative Idee, doch lässt Kant keinen Zweifel an der Notwendigkeit ihres Bestehens. Sie gehört offenbar, ebenso wie das organische Dasein, unmittelbar zum Menschen und zeichnet zusammen mit seiner biologischen Verfasstheit dessen Existenz aus. Diese erstreckt sich infolgedessen auf eine Welt, die über Natur oder Umwelt hinausreicht. Das zielführende Vorgehen in diesem Kapitel besteht somit in der parallelen und dabei gleichberechtigten Betrachtung des Menschen in seiner Struktur als organisch verfasstes Naturwesen einerseits und als kulturell beschaffenes Moralwesen andererseits. Doch um den Mensch innerhalb dieses Konstrukts besser verorten und anschließend die Folgerungen für dieses Hauptkapitel ziehen zu können, soll nun neben dem Platz des Menschen im System der Zwecke auch der Übergang zum Bereich der Freiheit (bzw. Kultur und Moral) hinsichtlich ihrer argumentativen Grundlage genauer beleuchtet werden.

¹⁶⁵ KANT, *KrV* (B 835|A 807) [Akad.-Ausg. *seien*].

¹⁶⁶ „Ich nenne die Welt, sofern sie allen sittlichen Gesetzen gemäß wäre (wie sie es denn, nach der Freiheit der vernünftigen Wesen, sein kann, und, nach den notwendigen Gesetzen der Sittlichkeit, sein soll), eine moralische Welt.“ KANT, *KrV* (B 836|A 808).

2.6.1 Der Mensch als Naturzweck in einem teleologischen System

In den §§ 82 und 83 der *Kritik der Urteilskraft* wird der Mensch als Teil der organischen Natur thematisiert, und zwar unter dem Aspekt der ‚Zweckmäßigkeit organisierter Wesen‘. Als Abgrenzungskriterium zu den übrigen Naturdingen als Naturzwecken dient in diesem Abschnitt des Textes, den Menschen als etwas aufzufassen, das kein Mittel, sondern ausschließlich Zweck ist. Folglich ist der Mensch letzter Zweck der Natur. Wie oben bereits erläutert wurde, ist diese Form der Auffassung von Natur als ein zweckorientiertes System nach Kant die einzig mögliche und mithin notwendige Art und Weise des Menschen, die Natur zu begreifen. Da Kant aber aufgrund seines methodischen Programms einer transzendentalen Kritik keine Aussage darüber trifft, wie die Natur tatsächlich *ist*, besteht sein Argument bekanntlich darin, die teleologische Sichtweise werde vom Menschen an die Natur herangetragen. Konsequenterweise muss auch der Mensch allein aufgrund seiner physischen Beschaffenheit in einem teleologischen System hinsichtlich seines Daseins als Naturwesen verortet und der Charakter seiner Zweckmäßigkeit untersucht werden.

„Sieht [man] nur auf den Gebrauch, den andere Naturwesen davon [von einem Grashalm, A.S.] machen, verläßt also die Betrachtung der inneren Organisation und sieht nur auf äußere zweckmäßige Beziehungen, wie das Gras dem Vieh, wie dieses dem Menschen als Mittel zu seiner Existenz nötig sei; und man sieht nicht, warum es denn nötig sei, daß Menschen existieren [...]: so gelangt man zu keinem kategorischen Zwecke, sondern alle diese zweckmäßige Beziehung beruht auf einer immer weiter hinauszusetzenden Bedingung, die als unbedingt (das Dasein eines Dinges als Endzweck) ganz außerhalb der physisch-teleologischen Weltbetrachtung liegt.“¹⁶⁷

Der in diesem Kontext eingeführte Anthropozentrismus ist nicht im klassischen Wortsinne zu verstehen, so als handele es sich beim Menschen um den Mittelpunkt der Welt. Kants Argumentation an dieser Stelle ist weitaus komplexer. Die Definition eines Naturdinges sieht vor, dass etwas „von sich selbst (obgleich in zwiefachem Sinne) Ursache und Wirkung ist“¹⁶⁸. Zunächst erklärt Kant den Menschen folglich in zweierlei Hinsicht zu einem Zweck: Als Teil des Systems ist der Mensch ein letzter

¹⁶⁷ KANT, *KU* (B 299, 300|A 296).

¹⁶⁸ KANT, *KU* (B 286|A 282).

Zweck der Natur, da er für kein anderes Naturding ein Mittel darstellt. Dieser Umstand allein kann ihn allerdings noch nicht zum Endzweck machen. Gleichzeitig bereitet Kant an dieser Stelle folgenden Argumentationsschritt vor: Die Selbstzwecklichkeit des Menschen wird im weiteren Verlauf der *Kritik der Urteilskraft* auf die Beobachtung gegründet, dass er zum einen nicht als Mittel aufgefasst werden kann bzw. darf und zum anderen ein vernunftbegabtes Wesen ist. Eine der zentralen Stellen im Text verweist auf zwei Momente, die darüber hinaus in diesem Zusammenhang bedeutsam sind:

„Endlich ist die Frage: wozu sind diese samt den vorigen Naturreichen gut? Für den Menschen, zu dem mannigfaltigen Gebrauche, den ihn sein Verstand von allen jenen Geschöpfen machen lehrt; und er ist der letzte Zweck der Schöpfung hier auf Erden, weil er das einzige Wesen auf derselben ist, *welches sich einen Begriff von Zwecken machen und aus einem Aggregat von zweckmäßig gebildeten Dingen durch seine Vernunft ein System der Zwecke machen kann.*“¹⁶⁹

Hier ergibt sich ein interessantes Problemfeld: Kann die Tatsache, der Mensch sei das einzige Wesen, welches sich ‚von den Zwecken überhaupt *Begriffe mache*‘, als hinreichende Begründung gelten, es handle sich beim Menschen nicht nur um einen letzten Zweck, sondern um den absoluten Endzweck der Natur? Es darf zwar mit sehr hoher Wahrscheinlichkeit davon ausgegangen werden, dass der Mensch tatsächlich das einzige Lebewesen ist, welches sich Begriffe von den Zwecken macht, doch kann dies als Argument für die von Kant intendierte Absicht taugen? In welcher Form Kants Begründung für das Dasein des Menschen als ‚Endzweck‘ der Natur in Abgrenzung zu einem Dasein als ‚letzter Zweck‘ aufgebaut ist, wird im nächsten Kapitel genauer beleuchtet werden.

Die zweite Bemerkung, der Mensch sei auch das einzige Lebewesen, welches ‚aus einem Aggregat von zweckmäßig gebildeten Dingen [...] ein *System der Zwecke machen* kann‘, und zwar durch das Vermögen der Vernunft, wird ebenfalls eingehender betrachtet. Sollte es nicht eigentlich die Urteilskraft sein, der es um die Zwecke zu tun ist; genauer gesagt in diesem Fall die bestimmende Urteilskraft, welche den Menschen als Organismus in das bis dahin soweit bestehende, teleologisch

¹⁶⁹ KANT, *KU* (B 383, 384|A 379) [Hervorhebungen A.S.].

aufgebaute System der Zwecke einordnet? Aus welchem Grund dies nun der Vernunft zufällt, ist auf den ersten Blick nicht ersichtlich. Wesentlich klarer ist, worin die argumentative Zielsetzung dieser eigentümlichen Gewissheit besteht: Es handelt sich um einen Anknüpfungspunkt für Kants praktische Philosophie.

Die Struktur der kantischen Argumentation lässt sich folgendermaßen abbilden: Zum einen beinhaltet sie die in Form einer Reihe vorgestellte Teleologie (‚kann als Reihe gedacht werden‘), welche durch die menschliche Urteilskraft an die Natur herangetragen wird. Hierbei handelt es sich unzweifelhaft um eine Bewusstseinsleistung des Menschen, wobei nicht relevant ist, dass dies dem kantischen Gedankengang nach notwendig so sein muss und die organische Natur seiner Auffassung nach gar nicht anders wahrgenommen und begriffen werden *kann*. Zum anderen ist aber auch die Einsicht, der Mensch mache sich überhaupt Begriffe von Zwecken, wiederum eine Leistung des menschlichen Bewusstseins. Dabei setzt diese in Abgrenzung zur ersten ein Moment der Selbstreflexivität bereits voraus. Dieses Moment der Selbstreflexivität unterscheidet das bloße, gleichwohl apriorische ‚Als ob‘ der teleologischen Urteilskraft von der Verstandesleistung, die nach Kant allerdings ebenfalls a priori sein soll.

Der nächste Schritt bezieht sich auf das System der Zwecke aus dem Aggregat der organisierten Wesen. Hierfür ist die Vernunft als das höher stehende Vermögen nötig. An dieser Stelle sei eine kurze Randbemerkung über die Verwendung des Terminus ‚Aggregat‘ gestattet: Ganz allgemein gesprochen handelt es sich auch bei einer Aussage darüber, was die Dinge *nicht* sind, implizit über eine Aussage darüber, *was* sie sind. In diesem Sinne stützt Kants Wortwahl seine These, dass erst die menschliche Vernunft aus dem genannten Aggregat ein *System* von Zwecken macht. Gleichzeitig setzt dies allerdings voraus, dass es sich bei den Naturdingen tatsächlich um eine bloße Anhäufung handelt und die Systematik nur mittels der menschlichen Vernunft entsteht – wofür es wiederum jedoch, was Kant eingesteht, keine Evidenz geben kann.

In der Rede von der Urteilskraft, dem Verstand und der Vernunft handelt es sich bei allen drei Vermögen zunächst gleichermaßen um Leistungen des Intelligiblen. Mit Blick auf die terminologischen Besonderheiten der Begriffe bestehen hier jedoch

qualitative Unterschiede.¹⁷⁰ Und obschon die Urteilskraft eine Bewusstseinsleistung ist, mutet Kant ihr argumentativ eine ganze Menge zu, denn es soll sich dabei nicht nur um die Vermittlungsinstanz zwischen dem Bereich des Verstandes und der Vernunft auf der einen und dem Bereich der Erscheinungen auf der anderen Seite handeln, die darüber hinaus die Vermittlung zwischen Natur und Freiheit gewährleistet. Die Konsequenz besteht nun darin, dass Kant, indem er Verstand und Vernunft auf die eine Seite seiner Argumentation stellt, der die Urteilskraft als vermittelnde Instanz zu den Erscheinungen auf der anderen Seite zur Verfügung steht, zwei Vermögen vermischt, nämlich Verstand und Vernunft, die er sonst getrennt betrachtet. Eine Erläuterung der Begriffe ‚Verstand‘ und ‚Vernunft‘ findet sich in der Transzendentalen Dialektik der *Kritik der reinen Vernunft*:

„Alle unsere Erkenntnis hebt von den Sinnen an, geht von da zum Verstande, und endigt bei der Vernunft, über welche nichts Höheres in uns angetroffen wird, den Stoff der Anschauung zu bearbeiten und unter die höchste Einheit des Denkens zu bringen. [...] Wir erklärten, im erstern Teile unserer transzendentalen Logik, den Verstand durch das Vermögen der Regeln; hier unterscheiden wir die Vernunft von demselben dadurch, daß wir sie das Vermögen der Prinzipien nennen wollen.“¹⁷¹

Folglich haben Verstand und Vernunft nicht nur unterschiedliche Zuständigkeitsbereiche, sondern diese Bereiche zeichnen sich darüber hinaus ihrer strukturellen Anlage nach durch einen qualitativen Unterschied aus. Denn der Verstand subsumiert

¹⁷⁰ Begriffsgeschichtlich ist die differenzierte Auffassung von ‚Verstand‘ und ‚Vernunft‘ zunächst einmal eine Besonderheit der klassischen deutschen Philosophie des 18. Jahrhunderts: „Die teils komplementäre, teils konträre Unterscheidung von Verstand und Vernunft charakterisiert eine deutsche Sonderentwicklung, die sich, mittelalterliche Übersetzungen umkehrend, im 18. Jh. herausbildet [...].“ GABRIEL, Gottfried/GRÜNDER, Karlfried/RITTER, Joachim: *Historisches Wörterbuch der Philosophie*, Bd. 11 U–V, Artikel ‚Vernunft; Verstand‘, Darmstadt 2001, S. 748. Aus dem Lateinischen werden die sogenannten „oberen Erkenntnisvermögen“ wie folgt übersetzt: *intellectus* mit ‚Verstand‘ und *ratio* mit ‚Vernunft‘.

„In Kants erster vernunftkritischer Schrift, seiner Inaugural-Dissertation *De mundi sensibilis atque intelligibilis forma et principiis*, werden – gegen Leibniz – Sinnlichkeit, Vs. und Vn. bereits als eigenständige Erkenntnisquellen aufgefaßt. Die Einheit von Vs. und Vn. wird jedoch noch nicht der Einheit des Selbstbewußtseins, sondern einem allumfassenden göttlichen Wesen zugesprochen. In der *Kritik der reinen Vernunft* begreift Kant die reine spekulative Vn. als eine »für sich bestehende« Einheit, »in welcher ein jedes Glied wie in einem organisirten Körper um aller anderen und alle um eines willen dasind, und kein Princip mit Sicherheit in einer Beziehung genommen werden kann, ohne es zugleich in der durchgängigen Beziehung zum ganzen reinen Vernunftgebrauch untersucht zu haben« (*KrV* (B XXIII).“ *HWPh*, S. 820–821.

¹⁷¹ KANT, *KrV* (B 355, 356|A 299, 300).

mit Hilfe von Regeln die Erscheinungen, bezieht sich also grob gesprochen auf Sinnesdaten, während die Vernunft sich auf den Verstand richtet und dessen Erkenntnisse mit Hilfe von Prinzipien ordnet:

„Der Verstand mag ein Vermögen der Einheit der Erscheinungen vermittelt der Regeln sein, so ist die Vernunft das Vermögen der Einheit der Verstandesregeln unter Prinzipien. Sie geht also niemals zunächst auf Erfahrung, oder auf irgend einen Gegenstand, sondern auf den Verstand, um den mannigfaltigen Erkenntnissen desselben Einheit a priori durch Begriffe zu geben, welche Vernunfteinheit heißen mag, und von ganz anderer Art ist, als sie von dem Verstande geleistet werden kann.“¹⁷²

Der Blick auf die organische Verfasstheit des Menschen als ‚Naturwesen‘ kann noch unter einem weiteren Gesichtspunkt problematisiert werden. Denn es lohnt sich, dieses Argument vor dem Hintergrund der kantischen Erkenntnislehre der *Kritik der reinen Vernunft* zu betrachten. In Bezug auf diese gehört der menschliche Organismus zu den Erscheinungen. Was genau kann nun das Kriterium sein, im Rahmen der zweckförmigen Organisation der Natur diverse Erscheinungen für sich genommen und auch vom Menschen unterscheiden zu können? Und wodurch ist es dem Menschen möglich, einen anderen Menschen als solchen zu identifizieren? Aus dem bisherigen Kenntnisstand wird noch nicht ersichtlich, ob es abseits der Zweck-Mittel-Diskussion ein Kriterium zur Unterscheidung von Mensch und Tier geben kann und wenn ja, welches das ist.¹⁷³

¹⁷² KANT, *KrV* (B 359|A 302).

¹⁷³ Im Übergang vom 18. zum 19. Jahrhundert wird diese Fragestellung und ihre Problematik insbesondere durch Vertreter des Deutschen Idealismus untersucht. Deren Analysen stützen sich hinsichtlich der Beantwortung der philosophischen Frage nach der Gewissheit der Existenz anderer ‚vernünftiger‘ Subjekte auf die Anerkennungs-Thematik. So widmet sich beispielsweise Johann Gottlieb Fichte dieser Frage in seinen Grundlagen des Naturrechts: „Das Verhältnis freier Wesen zu einander ist demnach notwendig auf folgende Weise bestimmt, und wird gesetzt, als so bestimmt: Die Erkenntnis des Einen Individuums vom andern, ist bedingt dadurch, daß das andere es als ein freies behandle, (d.i. seine Freiheit beschränke durch den Begriff der Freiheit des ersten.) [...] Das Verhältnis freier Wesen zu einander ist daher das Verhältnis einer Wechselwirkung durch Intelligenz und Freiheit. Keines kann das andere anerkennen, wenn nicht beide sich gegenseitig anerkennen: und keines kann das andere behandeln als ein freies Wesen, wenn nicht beide sich gegenseitig so behandeln.“ FICHTE, Johann Gottlieb: *Grundlage des Naturrechts nach Principien der Wissenschaftslehre*, Jena/Leipzig 1796, § 4, S. 38. Vor dem Hintergrund der fichteschen Überlegungen kann Georg Wilhelm Friedrich Hegel in der *Phänomenologie des Geistes* einige Jahre später ‚Die Wahrheit der Gewissheit seiner selbst‘ entwickeln, deren bekanntestes Beispiel das sich anschließende Herr-Knecht-Kapitel ist. Auch Hegel geht von einer differenzierten Betrachtung der Subjekte in Abgrenzung zu den Dingen aus, wenngleich die Zielsetzung seiner Argumentation auch ist, mittels Darstellung einer Subjekt-Objekt-Struktur die Genese des

Kant spricht in erster Linie über das induktive bzw. deduktive Vorgehen der Urteilskraft und bleibt die Erläuterung eines Unterscheidungskriteriums bis auf Weiteres schuldig.¹⁷⁴ Um die Frage zunächst auf die qualitative Unterscheidung zwischen ‚Mensch‘ und ‚Eidechse‘ zuzuspitzen, so genügt Kant vorläufig die Urteilskraft, welche die Eidechse nach einer Regel in das Reich der Tiere, genauer gesagt der Reptilien und dort wiederum der Schuppenkriechtiere klassifiziert. Um den Menschen in seiner Rolle als Endzweck der Natur zu verorten, braucht es nun offenkundig eine Art von ‚Organ‘ – bildlich gesprochen –, das außerhalb der Natur liegt, „denn der Zweck der Existenz der Natur selbst muß über die Natur hinaus gesucht werden“¹⁷⁵.

Was also die organischen von den anorganischen Naturdingen unterscheidet, ist die Art ihrer Zweckmäßigkeit. Bisher ist in erster Linie über die innere Zweckmäßigkeit eines Organismus gesprochen worden, doch von einer sogenannten inneren Zweckmäßigkeit scheidet Kant die äußere, „diejenige, da ein Ding der Natur einem andern als Mittel zum Zwecke dient“¹⁷⁶. Unbelebte Naturdinge wie Erden oder Steine können nur in Relation zu einem organisierten Wesen als zweckmäßig erachtet werden, nicht jedoch untereinander.¹⁷⁷ Luft oder Erde können für einen Stein kein Mittel zum Zweck sein, dazu müssten sie über eine innere Zweckmäßigkeit verfügen.

„Die äußere Zweckmäßigkeit ist ein ganz anderer Begriff, als der Begriff der inneren, welche mit der Möglichkeit eines Gegenstandes, unangesehen ob seine

Selbstbewusstseins herauszuarbeiten, und nicht umgekehrt. Vgl. HEGEL, Georg Wilhelm Friedrich: *Phänomenologie des Geistes*, neu hg. v. Hans-Friedrich Wessels u. Heinrich Clairmont, Hamburg 1988. Zu Hegels Fichterezeption in Bezug auf die Anerkennungsproblematik ausführlich: WILDT, Andreas: *Autonomie und Anerkennung*, Stuttgart 1982.

¹⁷⁴ Der Mensch verfügt, wie Kant ebenfalls andeutet, über einen diskursiven und nicht über einen intuitiven Verstand. Auch unter diesem Gesichtspunkt war Michael Thompsons Verweis (THOMPSON 2011, S. 49f.) auf die Scholastik bzw. Thomas von Aquin bemerkenswert. Der diskursive Verstand ermöglicht dem Menschen die Unterscheidung von Wirklichkeit und Möglichkeit, ist dabei allerdings gleichermaßen auf die Anschauung (also auf Bilder) wie auf Begriffe (als Leistung des Denkens) angewiesen. Um dies zu verdeutlichen: Im Gegensatz zum Menschen wird Gott als *actus purus* und der göttliche Verstand als *intuitus originarius* angenommen. Das bedeutet, es gibt im Falle Gottes keine Unterscheidung zwischen Wirklichkeit und Möglichkeit, sondern was immer Gott denkt, ist auch gleichzeitig schon wirklich.

¹⁷⁵ KANT, *KU* (B 299|A 296).

¹⁷⁶ KANT, *KU* (B 380|A 375).

¹⁷⁷ „Also sagen: daß darum Dünste aus der Luft in der Form des Schnees herunterfallen, das Meer seine Ströme habe, welche das in wärmern Ländern gewachsene Holz dahin schwemmen, und große mit Öl angefüllte Seetiere da sind, weil der Ursache, die alle die Naturprodukte herbeischafft, die Idee eines Vorteils für gewisse armselige Geschöpfe zum Grunde liege: wäre ein sehr gewagtes und willkürliches Urteil.“ KANT, *KU* (B 283, 284|A 280).

Wirklichkeit selbst Zweck sei oder nicht, verbunden ist. Man kann von einem organisierten Wesen noch fragen: wozu ist es da? aber nicht leicht von Dingen, an denen man bloß die Wirkung vom Mechanismus der Natur erkennt.“¹⁷⁸

Es gibt zwei Möglichkeiten, die Wozu-Frage zu beantworten: Entweder besteht keine irgendwie geartete Relation zu einer Ursache, die nach Absichten wirkt, dann handelt es sich um ein anorganisches Naturding, oder es liegt „irgend ein absichtlicher Grund seines Daseins“ vor, dann ist dieser wiederum mit der Konzeption eines organisch verfassten Naturdings verbunden.¹⁷⁹

2.6.2 Der Mensch als ‚Endzweck‘ und als ‚letzter Zweck‘ der Natur

In diesem Kapitel soll auf den kantischen Anthropozentrismus innerhalb der *Kritik der Urteilskraft* sowohl unter dem Aspekt seiner Begründbarkeit als auch mit Blick auf die leibliche Verfasstheit des Menschen als Spur zur praktischen Philosophie näher eingegangen werden. Bereits im vorigen Kapitel wurde darauf verwiesen, dass der kantische Anthropozentrismus nicht in dem Sinne verstanden werden soll, als sei der Mensch für Kant das Maß aller Dinge. Das ist nicht der Fall, worauf Otfried Höffe eigens verweist: „Kant vertritt keine Anthropozentrik in dem heute üblichen, gegen Bio- oder Pathozentrik gerichteten Sinn. Stattdessen behauptet er eine freilich nur partielle Ex-Zentrik: Der Mensch steht im Kontinuum der Natur und fällt trotzdem, aufgrund seiner inneren Sperre gegen Instrumentalisierung, aus der Natur heraus.“¹⁸⁰ Um den Menschen innerhalb des teleologischen Systems der Natur von den übrigen Naturdingen bzw. Lebewesen abgrenzen zu können, stellt Kant ihn an das Ende einer kausal verknüpften Reihe von Ursachen und Wirkungen und erklärt ihn im ersten Schritt zu einem letzten Zweck der Natur:

„Wir haben im Vorigen gezeigt, daß wir den Menschen nicht bloß, wie alle organisierten Wesen, als Naturzweck, sondern auch hier auf Erden als den letzten Zweck der Natur, in Beziehung auf *welchen* alle übrigen Naturdinge ein System von Zwecken ausmachen, nach Grundsätzen der Vernunft, zwar nicht für

¹⁷⁸ KANT, *KU* (B 379|A 375).

¹⁷⁹ KANT, *KU* (B 381|A 376).

¹⁸⁰ HÖFFE, Otfried: Der Mensch als Endzweck (§§ 82–84), in: *Immanuel Kant – Kritik der Urteilskraft*, hg. v. Ders., Berlin 2008, S. 295. [Kurz zitiert als HÖFFE 2008b].

die bestimmende, doch für die reflektierende Urteilskraft, zu beurteilen hinreichende Ursache haben.¹⁸¹

Damit der Mensch als „betitelter Herr der Natur“¹⁸² gelten kann, muss er jedoch nicht nur ein ‚letzter Zweck‘, sondern ein ‚Endzweck‘ sein. Was aber unterscheidet einen letzten Zweck von einem Endzweck? Und wie begründet Kant im nächsten Schritt seiner Argumentation diesen Gedanken des Menschen als eines Endzwecks der Natur? Ein letzter Zweck kann neben seinem Zweckdasein immer auch noch Mittel sein, was außer dem Menschen noch auf andere Lebewesen zutrifft. Dies wiederum reicht folglich nicht, um die oben bereits angesprochene, immerhin „partielle Ex-Zentrik“ des Menschen zu rechtfertigen. Daher gibt es neben dem Gedanken eines letzten Zwecks noch denjenigen des Endzwecks, sozusagen als einen „superlativischen Superlativ“¹⁸³. Unter dem ‚Endzweck‘ der Natur versteht Kant in der *Kritik der Urteilskraft* einen Zweck, der „seiner Bestimmung nach der letzte Zweck der Natur; aber immer nur bedingt, nämlich daß er es verstehe [...], dieser und ihm selbst eine solche Zweckbeziehung zu geben, die unabhängig von der Natur sich selbst genug, mithin Endzweck, sein könne, *der aber in der Natur gar nicht gesucht werden muß*“¹⁸⁴. Endzweck zu sein bedeutet demnach, das Lebewesen verfügt über einen selbstzwecklichen Bezug. Der Selbstzweck kann aber, so Kant, ‚nicht in der Natur gesucht‘ werden und demnach weder im Rahmen der anatomisch-organischen Struktur des Menschen, noch mittels anderer Kontexte der sinnlich erfahrbaren Natur begründet werden. Da er unbedingt ist, muss er anderweitig verortet werden. Sonst wäre er wiederum kein Endzweck, sondern ein bloß letzter Zweck.

„Ich habe oben gesagt: daß der Endzweck kein Zweck sei, welchen zu bewirken und der Idee desselben gemäß hervorzubringen die Natur hinreichend wäre, weil er unbedingt ist. Denn es ist nichts in der Natur (*als einem Sinnenwesen*), wozu der in ihr selbst befindliche Bestimmungsgrund nicht immer wiederum bedingt wäre; und dieses gilt nicht bloß von der Natur außer uns (der materiellen),

¹⁸¹ KANT, *KU* (B 388|A 383, 384) [Akad.-Ausg. den].

¹⁸² KANT, *KU* (B 390|A 385).

¹⁸³ HÖFFE, Otfried: *Kants Kritik der praktischen Vernunft*, Eine Philosophie der Freiheit, München 2012, S. 432. Otfried Höffes Bemerkung erinnert sofort an Helmuth Plessners „exzentrische Positionalität“ des Menschen; vgl. PLESSNER, Helmuth: *Die Stufen des Organischen und der Mensch*, Einleitung in die philosophische Anthropologie, in: *Gesammelte Schriften*, Bd. 4, hg. v. Günter Dux, Frankfurt/Main 1981.

¹⁸⁴ KANT, *KU* (B 390|A 385) [Hervorhebungen A.S.].

sondern auch in uns (der denkenden): wohl zu verstehen, daß ich in mir nur das betrachte was Natur ist.“¹⁸⁵

Die Feststellung, „daß ich in mir nur das betrachte was Natur ist“, bleibt für sich betrachtet unklar und bedarf einer Erläuterung. Psychische wie physische Erscheinungen werden bei Kant unter Natur subsumiert, Begründung hierfür ist ihre „gesetzmäßige Erscheinung“.¹⁸⁶ Die grundlegenden Bedingungen der Möglichkeit menschlicher Erfahrung sehen vor, dass die Betrachtung aller mentalen und somit innerlichen Zustände ausschließlich mittels des inneren Sinnes erfolgt. Mit dem Verweis auf die innere Natur, die nebenbei bemerkt nicht in analoger Weise wie die äußere zu betrachten ist, hat Kant ohnehin ganz offensichtlich den Bereich des Sprechens über bloß Organisches verlassen. Bemerkenswert ist nun allerdings, dass er auch das Sprechen im Modus des Als-ob hinter sich lässt. Denn der Mensch als Naturwesen gehört zur Welt der Erscheinungen, während er als Moralwesen ein Ding an sich ist.

Im nächsten Schritt erfolgt der Verweis auf eine besondere Form der Kausalität, und zwar auf die Kausalität aus Freiheit, die als dem Denken zuzuschreibendes strukturierendes Moment dem Menschen als einzigen unter den Lebewesen zu eigen ist:

„Nun haben wir nur eine einzige Art Wesen in der Welt, deren Kausalität teleologisch, d.i. auf Zwecke gerichtet und doch zugleich so beschaffen ist, daß das Gesetz, nach welchem sie sich Zwecke zu bestimmen haben, von ihnen selbst als unbedingt und von Naturbedingungen unabhängig, an sich aber als notwendig, vorgestellt wird. Das Wesen dieser Art ist der Mensch; *aber als Noumenon betrachtet*; das einzige Naturwesen, an welchem wir doch ein übersinnliches Vermögen (die Freiheit) und sogar das Gesetz der Kausalität, samt dem Objekte derselben, welches es sich als höchsten Zweck vorsetzen kann (das höchste Gut in der Welt), von Seiten seiner eigenen Beschaffenheit erkennen können.“¹⁸⁷

¹⁸⁵ KANT, *KU* (B 398|A 393, 394) [Hervorhebung A.S.].

¹⁸⁶ Vgl. EISLER 1930, Begriff ‚Natur‘.

¹⁸⁷ KANT, *KU* (B 398|A 393, 394) [Hervorhebung A.S.].

Der Mensch befindet sich zwar auf der Ebene seiner organisch-physiologischen Verfasstheit „im Kontinuum der Natur“, doch gleichzeitig tritt er „aufgrund einer inneren Sperre gegen Instrumentalisierung, nämlich dem Vermögen, willkürlich Zwecke zu setzen, aus der Natur heraus“.¹⁸⁸ Die Begründung hierfür fußt auf der Betrachtung des Menschen als Moralwesen. Anhand dieser und einiger noch folgender Textpassagen wird sich Kants Verbindungsversuch zur praktischen Philosophie herausarbeiten lassen, um schließlich die Spur der menschlichen Leiblichkeit nachzeichnen zu können.

Über das bisher Erläuterte hinaus beruht die Idee des Menschen als eines in der Selbstzwecklichkeit zu begründenden Endzwecks der Natur zusätzlich auf einer Eigenleistung, wie Kant in § 83 erläutert:

„Um aber auszufinden, worein wir am Menschen wenigstens jenen letzten Zweck der Natur zu setzen haben, müssen wir dasjenige, was die Natur zu leisten vermag, um ihn zu dem vorzubereiten, was er selbst tun muß, um Endzweck zu sein, heraussuchen, und es von allen den Zwecken absondern, deren Möglichkeit auf Dingen beruht, die man allein von der Natur erwarten darf. Von der letztern Art ist die Glückseligkeit auf Erden, [...]“.¹⁸⁹

Hinter diesen Bemerkungen verbirgt sich zum einen der methodische Hinweis auf die bereits aus der *Kritik der reinen Vernunft* bekannte Vorgehensweise einer möglichst detaillierten Zergliederung des Untersuchungsgegenstandes. Zum anderen scheint Kant in der Möglichkeit von Glückseligkeit ein erstes Anzeichen für etwas von allen Zwecken Abgesondertes zu sehen, das nicht allein mittels der Naturkausalität erklärt werden kann. Denn der Mensch ist nicht in seiner Erscheinungsweise als Naturwesen, sondern in derjenigen eines Moralwesens ‚absoluter Endzweck‘ der Natur. Begründet durch seinen organischen Anteil an der Natur, konkret durch seinen Körper, kann der Mensch „zum unmoralischen Handeln verführt werden“ und bedarf einer „sittlichen Weltordnung“.¹⁹⁰

¹⁸⁸ HÖFFE 2012, S. 432.

¹⁸⁹ KANT, *KU* (B 391|A 386).

¹⁹⁰ HÖFFE 2012, S. 430. „Damit trotzdem die moralische Welt wirklich wird, braucht es [...] einen obersten Gesetzgeber, der sich außer durch Allwissen, Allmacht und Allgegenwart vor allem durch Allgüte und Allgerechtigkeit auszeichnet. Für die Annahme dieses Wesens, eines moralischen Welturhebers, hat der Mensch keinen demonstrativen Beweis, wohl aber einen moralischen Grund.“

Da Moral und Kultur nach Kant die Alleinstellungsmerkmale des Menschen unter den Naturwesen sind, besteht hierin wiederum auch die Grundlage der Rechtfertigung seines anthropozentrischen Standpunktes. Durch diesen Argumentationsschritt wird der Mensch nicht nur von den übrigen (auch denkmöglichen letzten) Naturzwecken abgegrenzt, sondern zu einem Endzweck erklärt, dessen moralische Verpflichtung in seinem Dasein als letzter Zweck besteht. Dieses Dasein als letzter Zweck der Natur vor dem Hintergrund einer moralischen Verpflichtung beinhaltet als moralische Herausforderung die Freiheit. Folglich kommt Kants Argumentation nicht ohne Bezug auf eine Instanz aus, die außerhalb der eigentlichen Naturbetrachtung liegt. Böhme und Böhme stellen hierzu heraus, dass die *differentia specifica* zum einen in der Endlichkeit des Menschen und zum anderen in seiner Möglichkeit zu wählen, folglich in seiner Freiheit, bestehe.¹⁹¹ Allerdings handelt es sich hier nicht gerade um eine bahnbrechende Beobachtung der Brüder Böhme. Denn bereits die Beschreibung des Menschen als eines ζῷον λόγον ἔχον im Altgriechischen als ein vernunftbegabtes Lebewesen verweist in der Vielschichtigkeit seiner Bedeutungen auf diesen Hintergrund. So ist der Mensch eben nicht nur ein Lebewesen, das mit Vernunft begabt ist, sondern eine weitere Bedeutung der Wendung ἔχειν λόγον lautet darüber hinaus ‚einen Grund haben‘. Der Mensch ist folglich ein Lebewesen, das Gründe hat. Wird eine menschliche Handlung als absichtlich aufgefasst, lassen sich in der Regel auch Gründe für diese Handlung anführen.

Um den Verlauf der kantischen Argumentation bis hierher noch einmal kurz zu rekapitulieren: Die Natur erscheint dem Menschen, als ob sie der Struktur nach ein teleologisch organisiertes System sei. Das kann sie aus der Perspektive der menschlichen Erkenntnisfähigkeit nur, indem die wahrgenommene Kausalität in der Natur mit der bloß gedachten Kausalität aus Freiheit notwendig verbunden ist. Damit sich lebendige von nicht lebendigen Naturdingen unterscheiden lassen, müssen sie über das Merkmal einer inneren Zweckmäßigkeit verfügen, was bedeutet, dass es sich

Denn ohne diese Annahme ist der Endzweck der Schöpfung, das höchste Gut, verstanden als das höchste physische Gut, die Glückseligkeit, in Übereinstimmung mit dem Gesetz der Sittlichkeit, der Würdigkeit glücklich zu sein, gar nicht möglich.“ HÖFFE 2012, S. 430f.

¹⁹¹ „Nicht also schon, daß er Vernunftwesen überhaupt ist, sondern *endliches Vernunftwesen, das einen freien Willen hat*, ist die *differentia specifica* des Menschen. Wäre Moral nicht philosophisch demonstrierbar, bliebe rätselhaft, warum der Mensch nicht nur Tier ist, verfallen dem Naturkreislauf. Das Erkenntnisvermögen allein begründet nicht hinreichend die Ausnahmestellung des Menschen in der Welt.“ BÖHME/BÖHME 1985, S. 333 [Hervorhebungen A.S.].

um organisierte Wesen handeln muss. Das Zusammenspiel dieser organisierten Wesen wiederum lässt sich als eine Reihe denken, in welcher diese organisierten Naturdinge Zweck, aber zugleich auch Mittel sind. Schlussendlich ist der Mensch das einzige Lebewesen, welches am Ende dieser Reihe bloß Zweck und kein Mittel ist, von Kant bezeichnet als ein ‚letzter Zweck‘. Da Kants Ansinnen jedoch darin besteht, den Menschen nicht nur zum letzten Zweck in der Kausalreihe der Zwecke zu machen, sondern zu einem Endzweck der gesamten Natur, erfordert seine Argumentation einen Schritt über die bloße Betrachtung der Struktur des Organischen ebenso wie über die innere Natur hinaus: Ein „Endzweck ist derjenige Zweck, der keines andern als Bedingung seiner Möglichkeit bedarf“¹⁹².

Bis zu diesem Aspekt der Beweisführung betrachtete Kants Reflexion über die Natur den Menschen in erster Linie in dessen organischer Verfasstheit und somit als bloßen Körper, der aufgrund seiner physischen Beschaffenheit Anteil an der Natur hat. Anhand des kantischen Verweises auf die Endlichkeit des Menschen in Verbindung mit dem Freiheitsbegriff lässt sich eine erste Spur der Leiblichkeit des Menschen in Kants Philosophie herausarbeiten. Wie bereits angesprochen, unternimmt Kant in den §§ 82 und 83 den Versuch, eine Basis für die Anlage im Menschen ausfindig zu machen, welche die Annahme rechtfertigt, dieser sei ein Endzweck:

„Wenn nun dasjenige im Menschen selbst angetroffen werden muß, was als Zweck durch seine Verknüpfung mit der Natur befördert werden soll: so muß entweder der Zweck von der Art sein, daß er selbst durch die Natur in ihrer Wohltätigkeit befriedigt werden kann; oder es ist wozu die Natur (äußerlich und innerlich) von ihm gebraucht werden könne. Der erste Zweck der Natur würde die Glückseligkeit, der zweite die Kultur des Menschen sein.“¹⁹³

Kants kurz vorher gemachte Feststellung, sein „Argument schein[e] aber mehr zu beweisen, als die Absicht enthielt, wozu es aufgestellt war“¹⁹⁴, bezieht sich auf die Verknüpfung der Naturkausalität mit der Kausalität aus Freiheit. Denn die

¹⁹² KANT, *KU* (B 396, 397| A 392).

¹⁹³ KANT, *KU* (B 388|A 383, 384).

¹⁹⁴ „Wir haben im Vorigen gezeigt, daß wir den Menschen nicht bloß, wie alle organisierten Wesen, als Naturzweck, sondern auch hier auf Erden als den letzten Zweck der Natur, in Beziehung auf *welchen* alle übrigen Naturdinge ein System von Zwecken ausmachen, nach Grundsätzen der Vernunft, zwar nicht für die bestimmende, doch für die reflektierende Urteilskraft, zu beurteilen hinreichende Ursache haben.“ KANT, *KU* (B 386, 387|A 382).

Anforderung, welche Kant an die Zweckbeziehung stellt, die der Mensch sich selbst geben soll, ist, dass sie „unabhängig von der Natur sich selbst genug [...] sein könne, [...] aber in der Natur gar nicht gesucht werden muß“¹⁹⁵. Was leider unklar bleibt, ist die Frage, ob Kant an dieser Stelle noch immer im Modus des ‚Als ob‘ spricht – vielmehr scheint seine Argumentation an dieser Stelle des Werkes thetischen Charakter zu haben. Die Annahmen, die äußere ebenso wie die innere Natur des Menschen seien Erscheinungen, der Mensch als Moralwesen jedoch ein Ding an sich, ist eine Entscheidung, die Kant getroffen hat. Hiermit ist die etwas provokante Frage aufgeworfen, wie diese Entscheidung angesichts der Voraussetzung, dass über Dinge an sich nichts ausgesagt werden kann, möglich war.

Auch Otfried Höffe geht auf die Thematik der §§ 82 bis 84 in der *Kritik der Urteilskraft* ein. Was die Beweisführung bis hierher noch nicht beantworten kann, ist die Frage nach der kulturhistorisch-psychoanalytischen Begründbarkeit des Fehlens einer Leiblichkeitsthematik wie sie die Brüder Gernot und Hartmut Böhme aufgeworfen haben¹⁹⁶ – darin besteht allerdings auch nicht das Anliegen dieser Studie. Denn über Absichtlichkeit oder Unabsichtlichkeit kann in diesem Zusammenhang schwerlich etwas ausgesagt werden. Stattdessen lässt sich die Beobachtung weiter problematisieren, dass in der *Kritik der Urteilskraft* augenscheinlich eine Spur der Leiblichkeit angelegt ist, die jedoch nicht explizit zu Tage tritt. Bereits in den anfänglichen Bemerkungen über Natur, Teleologie und Zwecke in den 60er Paragraphen verweist Kant auf einen Grund, der selbst außerhalb der Natur liegen müsse.

Darüber hinaus macht Höffe auf die ein wenig unscheinbar anmutende Bemerkung Kants „hier auf Erden“ aufmerksam,¹⁹⁷ der entsprechende Passus in der *KU* ist der erste Satz des § 83: „Wir haben im Vorigen gezeigt, daß wir den Menschen nicht bloß, wie alle organisierten Wesen, als Naturzweck, sondern auch *hier auf Erden* als den letzten Zweck der Natur, in Beziehung auf welchen alle übrigen Naturdinge ein System von Zwecken ausmachen [...]“¹⁹⁸ Hier stellt sich die Frage: „Wer ist damit

¹⁹⁵ KANT, *KU* (B 391|A 386, 387).

¹⁹⁶ BÖHME/BÖHME 1985. Dort wird dem Denken der Menschen des 18. Jahrhunderts aus mehreren Gründen eine deutliche Tendenz zur allgemeinen Leibfeindlichkeit bescheinigt.

¹⁹⁷ HÖFFE 2008b, S. 295.

¹⁹⁸ KANT, *KU* (B 388|A 383, 384) [Unterstreichungen A.S.].

ausgenommen?¹⁹⁹ Von dieser Frage aus lässt sich das Problem aus einem neuen Blickwinkel entfalten. Zunächst einmal sind alle denkbaren Formen reiner, soll heißen körperloser Intelligenz, obschon befähigt mit diskursivem oder intuitivem Verstand, ausgenommen.²⁰⁰ Höffes Annahme, diese Bemerkung Kants ähnele in ihrer Formelhaftigkeit geradezu einer theologischen Redewendung, muss sich den zugegebenermaßen schwachen Einwand gefallen lassen, dass Kants Werk sich üblicherweise nicht gerade hierdurch auszeichnet. In erster Linie wird die Tatsache, dass sich über außerirdische Lebensformen und ihr Erkenntnisvermögen schlichtweg nichts mit Bestimmtheit aussagen lässt, Kant dazu veranlasst haben, dieser Frage nicht weiter nachzugehen; gleichwohl sind sie immerhin denkbar. Wesentlich bedeutsamer für das Erkenntnisinteresse dieser Studie ist allerdings der Verweis auf einen physischen Organismus. Denn an dieser Stelle wird die Verbindung zur Leiblichkeit des Menschen recht deutlich, daher wird auf diese Bemerkung in einem abschließenden Rückblick auf das erste Hauptkapitel noch einmal zurückzukommen sein. Was für Höffe in erster Linie der Beweis eines ontologischen statt eines biologischen Anthropozentrismus ist, hat für die vorliegende Studie noch eine andere Konsequenz: Wird der Gedanke der menschlichen Leiblichkeit an dieser Stelle des kantischen Werkes zwar nicht explizit genannt, so ist er doch von einiger argumentativen Bedeutsamkeit. Denn ohne die äußere Natur, einen physischen Körper, der wiederum mit der inneren Natur, also allen psychischen bzw. mentalen Vorgängen, verknüpft ist, stellt sich die Frage nach einer Positionierung des Menschen innerhalb der Natur als System und mit bestimmten Gesetzmäßigkeiten erst gar nicht. Um diesen Platz, den der Mensch im System der Natur einnimmt, zu rechtfertigen und seine Annahme argumentativ zu untermauern, braucht Kant nicht nur eine schaffende bzw. schöpfende Instanz, die das menschliche Erkenntnisvermögen übersteigt, sondern eben auch die Rückbindung der Moralfrage an den Menschen. Denn die Freiheitsfrage würde sich nicht stellen, wäre der Mensch kein endliches Wesen, für das die Verquickung der Naturkausalität mit einer Kausalität aus Freiheit angenommen werden muss.

¹⁹⁹ HÖFFE 2008b, S. 295.

²⁰⁰ HÖFFE 2008b, S. 296. Und weiter: „Wie sieht es aber mit eventuell außerhalb der Erde vorkommenden, gleichwohl mit praktischem Verstand ausgestatteten Leib- und Lebewesen aus? Kant geht dieser Frage nicht nach, die (vermutlich theologischen Formeln entnommene) Rede »hier auf Erden« scheint aber außerirdische, gleichwohl verstandesbegabte Leibwesen auszuschließen.“ Ebd.

Damit hat die Leiblichkeit des Menschen in der ‚Methodenlehre der teleologischen Urteilskraft‘ einen Ort von systematischer Relevanz. Ganz offensichtlich lässt sich der Gedanke eines Endzwecks nicht plausibel machen, ohne sich den Menschen als ein leiblich verfasstes Lebewesen vorzustellen. Nun wäre es vor dem Hintergrund der hier gestellten Forschungsfrage etwas zu viel verlangt, wollte man von der Verwendung des Begriffes ‚Mensch‘ durch Kant ganz automatisch darauf schließen, dass der Leib für Kant solch eine Selbstverständlichkeit darstellt, dass diese nicht ausdrücklich thematisiert werden muss²⁰¹. Die Feststellung Höffes, es handele sich bereits mittels der Verwendung des Wortes ‚Mensch‘ durch Kant um den Gedanken eines dem ‚klassischen Begriff‘ als ein verstandesbegabtes Leibwesen entsprechenden, kann das Forschungsvorhaben der vorliegenden Studie nur bestärken.²⁰² Erst in diesem Kontext erhellt sich Kants Rede von der Fähigkeit, sich mittels des Verstandes nicht nur Begriffe von Zwecken machen zu können, sondern diese vielmehr in einen systematischen Zusammenhang bringen zu können (‚Aggregat‘). Dabei ist der Anthropozentrismus nicht von ausschließendem Charakter. „Nicht eine einzige biologische Spezies, jene, der wir selber angehören, bildet den Endzweck der Natur, sondern jedes Wesen, dessen Verstandesvermögen leibgebunden ist.“²⁰³ Die Unterscheidung zwischen Naturwesen und Moralwesen „muß nach seiner Ansicht getroffen werden, wenn man das menschliche Tun und Lassen nicht als ein bloßes Verhalten von Organismen verstehen will. [...] Der Mensch ist ein Naturwesen, aber gleichermaßen ein nicht auf Natur zurückführbares Vernunftwesen.“²⁰⁴ Diese Differenzierung ist oben bereits im Zusammenhang mit den Erläuterungen über Begehrungsvermögen, Willen und Willkür in Bezug auf mechanische Grundsätze aus den *Metaphysischen Anfangsgründen* angeklungen.

²⁰¹ Auch Höffe verweist seinerseits auf die Bedeutung, die „der klassische Begriff des Menschen, der des ζῶον λόγον ἔχον“ hat, nämlich die eines „leibgebundenen Verstandes- und Vernunftwesen[s]“. HÖFFE 2008b, S. 296.

²⁰² Mehr als zwanzig Jahre nach Erscheinen von *Das Andere der Vernunft* tendiert auch Gernot Böhme in diese Richtung: „Man kann Kant vorwerfen, er habe das Thema des menschlichen Leibes nicht gesehen oder verdrängt. Aber der Leib als ein Stück Natur ist für Kant eine Selbstverständlichkeit. Erst die Naturzugehörigkeit des Menschen macht ja die Freiheitsfrage notwendig.“ BÖHME, Gernot: *Ethik leiblicher Existenz*, Über unseren moralischen Umgang mit der eigenen Natur, Frankfurt/Main 2008, S. 122.

²⁰³ HÖFFE 2008b, S. 296.

²⁰⁴ BAUMGARTNER ³1991, S. 42f.

Allein mit „der Rohigkeit und dem Ungestüm derjenigen Neigungen, welche mehr der Tierheit in uns angehören“²⁰⁵, kann die Position des Menschen als absoluten Endzwecks der Natur nicht begründet werden. Umgekehrt ist der Mensch aber auch kein reines Geistwesen, sondern verfügt über einen organischen Körper, dessen Endlichkeit wiederum das menschliche Leben determiniert. Erst die physische Konstitution des Menschen, seine inkarnierte Existenzweise, stellt ihn vor die Besonderheit einer moralischen Verpflichtung. Von dort aus eröffnet sich das Problemfeld des Handelns und dessen ethischer Dimension.²⁰⁶

2.7 Endlichkeit – Freiheit – Leiblichkeit

*Eine belebte Materie aber giebt's nicht aber wohl ein lebender Körper.
Das Princip des Lebens in ihm ist immateriell.*

Immanuel Kant, *Opus postumum*²⁰⁷

Wie in den vorigen Abschnitten herausgestellt wurde, ist von einem philosophischen Standpunkt aus „die Methode der »*dissectio naturae*« [...] fehl am Platz, wenn es um die Frage geht, welche Bedeutung den verschiedenen Lebensvollzügen eigentlich zukommt und was es letzten Endes überhaupt bedeutet, ein Lebewesen zu sein.“²⁰⁸ Nun betreibt Kant aus methodischer Sicht gewissermaßen eine *dissectio hominis*, indem er immer wieder – gleichsam mit einem Vergrößerungsglas – Einzelaspekte des menschlichen Daseins in den Blick nimmt. Beispielsweise strebt er eine detaillierte Analyse des Erkenntnisvermögens mittels kleinteiliger Zerlegung an. Ähnliches geschieht auch in Kants Naturlehre, wo eine genaue Zergliederung des systematischen

²⁰⁵ KANT, *KU* (B 395|A 390, 391).

²⁰⁶ Hier ließe sich ein weiteres Problemfeld eröffnen, denn *Wille* und *Handlung* stellen zwei weitere Zugänge zur Leiblichkeit des Menschen dar. Denn ein Mensch, der handelt, ist sozusagen der leibhaftige Repräsentant der Vernunft, da die Vernunft erst im Leben und mit der Handlung praktisch und wirklich wird. Die Bestimmung des Lebens als Begehungsvermögen in den *Metaphysischen Anfangsgründen* kann unter dem Grundsatz einer rationalen Selbsterhaltung der Vernunft aufgefasst werden, denn Kants Begriff des *Willens* impliziert das vernunftbestimmte Vermögen, sich von einer Regel – also Begriffen oder Zweckvorstellungen – leiten zu lassen.

²⁰⁷ KANT, Immanuel: *Opus postumum*, Akad.-Ausg. Bd. XXI, 1. Conv., S. 66.

²⁰⁸ GASSER, Georg/QUITTERER, Josef (Hg.): *Die Aktualität des Seelenbegriffs*, Paderborn 2010, S. 18. „Die erfolgreiche Methode der »*dissectio naturae*« führt zwar zu einer faszinierenden Fülle an Detailwissen in Bezug auf die materielle Beschaffenheit unseres Körpers und die kausale Interaktion seiner materiellen Teile. Aber diese Methode führt uns nicht mehr weiter, wenn es darum geht, ein adäquates Verstehen der spezifischen Vollzüge und Vorgänge vor dem Hintergrund der Gesamtorganisation des Lebewesens, in dem sie stattfinden, zu gewinnen.“ GASSER 2010, S. 17f.

Aufbaus der Natur in ihrer teleologischen Erscheinungsweise unternommen wird, d.h. wie sie sich dem menschlichen Erkenntnisvermögen darstellt. Für den Menschen als vernunftbegabtes Naturwesen wird die Frage nach dem eigenen Platz innerhalb dieses Systems thematisch. Er begreift sich aufgrund der eigenen physischen Konstitution als Teil der organischen Natur und hat sich in ihr zu verorten.

Offenbar gerade weil der Mensch sich aufgrund seiner Physis der System der Natur nicht zu entziehen vermag, wird die Frage für ihn relevant. „Wenn es stimmt, dass wir uns heute an die DNS wenden müssen, wenn wir wissen wollen, was Leben heißt, so ist doch die Feststellung unausweichlich, dass eine genetisch fundierte Biologie jede Verbindung zur ‚vitalen‘ Erfahrung des Lebens verloren hat [...]“²⁰⁹ In aktuellen Diskussionen über das Verhältnis des Menschen zur Umwelt (in diesem Kontext im umgangssprachlichen Sinne des Wortes zu verstehen) wird häufig mit seiner leiblichen Verfasstheit argumentiert. Die Leiblichkeit wird in diesem Zusammenhang als derjenige Teil des Menschen verstanden, welcher ihn immer wieder seiner Anteilhaftigkeit an der Natur gewahr werden lässt. Folglich handelt es sich um eine Diskussion, deren Argumentation aus zwei Richtungen geführt werden kann. Denn umgekehrt gibt es die Behauptung, der Mensch bedürfe der eigenen Leiblichkeit, um sich der Umwelt-Natur überhaupt bewusst zu werden. Mit dieser Thematik setzte sich Gernot Böhme in seiner Monographie *Ethik leiblicher Existenz* ausführlich auseinander. Es scheint Böhme im Rahmen seiner Begründung hier besonders um Formen der viszerozeptiven Wahrnehmung zu gehen; wenn beispielsweise die Lunge Beschwerden verursache, nehme der Mensch dies zum Anlass, über das Problem der Luftverschmutzung nachzudenken, da dieses Organ in der Regel unbemerkt funktioniert.²¹⁰ Dieses Problemfeld findet Erwähnung, da sich in solcherlei

²⁰⁹ LIEBSCH 2012, S. 470. Liebsch bezieht sich hier auf Canguilhems Rezension von François Jacobs *La logique du vivant*. „Von der menschlichen Welt aber heißt es, das »milieu propre de l'homme est le monde de sa perception«, wohingegen die Wissenschaft ein *milieu inhumain* konstruiere, in dem sie dann sog. Lebewesen vorkommen lasse.“ Liebsch 2012, S. 475. Burkhard Liebsch zitiert CANGUILHEM, Georges: *La connaissance de la vie*, Paris 1975, S. 152 ff. Die Gedanken Canguilhems hält Liebsch in diesem Zusammenhang für weiterführend, „weil sie im Zuge einer kritischen Wendung gegen eine unbegrenzte wissenschaftliche Aneignung des Lebensbegriffs Merleau-Pontys Phänomenologie des Leibes von einer selbstkritischen Epistemologie des Lebens her gleichsam auf halbem Wege entgegenkommen.“ LIEBSCH 2012, S. 469.

²¹⁰ „Das ausbeuterische und in vieler Hinsicht zerstörerische Verhalten des gesellschaftlich organisierten Menschen gegenüber der Natur schlägt auf den Menschen selbst zurück. [...] Es zeigt sich dann, dass die Beziehung zur äußeren Natur im Kern eine Beziehung des Menschen zu sich selbst ist. Das heißt, der Mensch wird sich im Rahmen des Umweltproblems seiner eigenen Natürlichkeit bewusst [...]“ BÖHME 2008, S. 120.

Diskussionen durchaus auf Kant und seine Naturlehre in der *Kritik der Urteilskraft* berufen wird. Ob dabei allerdings die transzendentalphilosophischen Voraussetzungen Kants immer die ihnen angemessene methodische Berücksichtigung finden, bleibt fraglich.

Die Frage nach einem etwaigen Zusammenhang zwischen den Organen des menschlichen Körpers und den psychischen bzw. geistigen Vorgängen beschäftigte bereits im 18. Jahrhundert gleichermaßen Mediziner wie Philosophen, während dieser Zeit meist unter der Überschrift der sogenannten Leib-Seele-Problematik. So geht beispielsweise Ernst Platner in seiner *Anthropologie für Aerzte und Weltweise* davon aus, die Seele sei nicht im ganzen Körper verteilt,²¹¹ womit er eine Immanuel Kant entgegengesetzte Position einnimmt. Dieser stellt, worauf im dritten Hauptkapitel ‚Körperlichkeit‘ noch genauer einzugehen sein wird, in den *Träumen eines Geistersehers* heraus, der Seele könne kein einzelner oder besonderer Platz im menschlichen Körper zugewiesen werden.²¹² Johannes B. Friedreich nennt in seinem *Handbuch der gerichtlichen Praxis* Beispiele von Kopfverletzungen, von denen einige bereits im 18. Jahrhundert bekannt geworden waren.²¹³ Hier findet sich beispielsweise ein Verweis auf die Schilderung eines Windmühlenflügel-Unfalls, bei welchem ein Knabe eine so gravierende Kopfverletzung davontrug, dass durch den gebrochenen Schädel hindurch das Hirn zu sehen war; der Knabe erholte sich laut Bericht vollständig. Nicht zuletzt aus Beobachtungen wie dieser wurde auch im medizinisch-philosophischen Diskurs des 18. Jahrhunderts bereits der Schluss gezogen, die bloße Funktionsweise der menschlichen Physis könne nicht die Ursache des Denkens sein.

In Anbetracht der kantischen Studien über das Zusammenspiel der Einzelorgane in einem lebendigen Leibwesen einerseits und des Menschen als handelndes Moralwesen, sozusagen als geistige Entität, andererseits darf für den aktuellen Diskurs der Naturwissenschaften Folgendes abgeleitet werden: Nicht unserem pseudo-,denkenden‘ Gehirn, wie mancher Neurowissenschaftler annimmt, kommt eine zentrale Rolle im

²¹¹ „Die Seele ist nicht durch den ganzen Körper verbreitet.“ PLATNER 1772, S. 45f. (§ 167).

²¹² Gegen einen bestimmten Ort der Seele im Raum und somit auch im Körper hatte sich bereits Aristoteles in *De anima* ausgesprochen; vgl. ARISTOTELES: *Über die Seele*, übers. u. hg. v. Gernot Krapinger, Stuttgart 2011.

²¹³ FRIEDREICH, Johannes B.: *Handbuch der gerichtlichen Praxis: Mit Einschluss der gerichtlichen Veterinärkunde*, Bd. 1, Regensburg 1843, S. 637ff.

Organismus zu, sondern der Organismus ist vielmehr die Bedingung der Möglichkeit, dass überhaupt gedacht werden kann. Erst unsere Leiblichkeit macht das Leben zu dem, wie wir es erfahren und in letzter Konsequenz zu dem, wie wir es führen. Anders als in den zerebrozentristischen Ansätzen der Neurowissenschaften wird in aktuellen Debatten der phänomenologischen Philosophie die wechselseitige Bedingtheit von Bewusstsein und Organismus mittels der Leiblichkeit analysiert. Das Bewusstsein ist keine „außerweltliche Entität“²¹⁴, vielmehr ist der Organismus zwar Bedingung für das Bewusstsein, nicht aber dessen Ursache. *Conditio* und *causa* dürfen nicht verwechselt werden; der organisch verfasste menschliche Körper ist nicht mehr und nicht weniger als der „Spieler im Feld“.²¹⁵ Die körperliche Verfasstheit des Menschen zeichnet sich, ebenso wie die jedes anderen Lebewesens, durch das Funktionieren des Organismus als strukturelle Einheit aus. Ein Kritikpunkt am Zerebrozentrismus besteht folglich in dem Hinweis, dass auch das Gehirn auf das Zusammenspiel des Gesamtorganismus angewiesen ist und nicht davon abgetrennt vor sich hin operiert. Wie die Bemerkung über die Frage nach dem eigenen Platz im *systema naturae* bereits andeutet, ist dem Menschen sowohl das Nachdenken über die eigene Lebendigkeit im Besonderen, als auch über Lebendiges im Allgemeinen zu eigen. Auf welche Weise dieses Nachdenken stattfindet, hängt nicht zuletzt von der Perspektive des Nachdenkenden ab, sondern auch von dem Gegenstand, über den nachgedacht wird. Darüber hinaus scheint sich das Nachdenken über Lebendiges vom Nachdenken über Kaffeetassen oder andere Dinge zu unterscheiden.²¹⁶

²¹⁴ „Daß das Bewußtsein mit dem Organismus koextensiv ist, zeigt, daß es gerade nicht als eine außerweltliche Entität aus ihm entspringt wie Athene aus dem Haupt des Zeus, sondern vielmehr der Welt des Lebewesens zugehört und in sie eingebettet ist. Das wahrnehmende Subjekt kann nur deshalb tastend, hörend oder sehend beim Gegenstand und in der Welt sein, weil es bereits leibräumlich in ihr ausgebreitet ist.“ FUCHS 2000, S. 139. Als Philosoph und Mediziner distanziert Fuchs sich von naturalistischen Standpunkten in der Neuropsychologie: „In den Neurowissenschaften herrscht vielfach noch die Vorstellung, Geist und Bewußtsein ließen sich im Gehirn lokalisieren oder auf die zentralen neuronalen Prozesse begrenzen. Entsprechend beliebt sind die Gedankenexperimente einer Trennung von Gehirn und Körper, von Gehirntransplantationen oder auch von bewußtseinsbegabten Computern in der analytischen oder Neuropsychologie des Geistes. Sie verkennen, daß Bewußtsein, Denken, Fühlen und Wollen Funktionen nicht des Gehirns, sondern eines lebendigen Organismus oder eben des Menschen sind.“ FUCHS 2000, S. 148f.

²¹⁵ FUCHS 2000, S. 138.

²¹⁶ Michael Thompson verweist in diesem Zusammenhang auf den besonderen Charakter, den das Nachdenken über Lebendiges hat: „Denken *als Denken* nimmt eine besondere Wendung, wenn es Denken über Lebendiges ist – eine Wendung *derselben Art*, wie diejenige, die Frege im Übergang vom Denken über einen Gegenstand zum Denken über einen Begriff – von *Aristoteles ist weise* zu *Es gibt wenige Weise* – festgestellt hat.“ THOMPSON 2011, S. 39. Obgleich Michael Thompson seiner eigenen Ankündigung zufolge einen anderen Ansatz verfolgt als Immanuel Kant, lassen sich methodisch-systematische Parallelen in der Argumentation beider Denker aufzeigen.

Diese Differenz äußert sich im Sprechen über Lebendiges im Allgemeinen oder über Lebewesen im Besonderen. Naturhistorische Urteile, wie sie uns beispielsweise in zoologischen Lexika begegnen, dienen nicht dazu, uns eine Definition dessen zu liefern, was Lebendigkeit bedeutet. Stattdessen zeigen sie uns lediglich die entsprechenden Lebensvollzüge einer Spezies auf. Der Begriff der Lebensform erlaubt unterschiedliche Zuschreibungen und ist somit auf einer höheren Abstraktionsebene angesiedelt als die Zuordnung von Eigenschaften.²¹⁷ Auch der Mensch zeichnet sich hinsichtlich seiner Lebensform durch bestimmte Lebensvollzüge aus. Thompson diskutiert als Beispiele für Vollzüge menschlichen Handelns Begriffe wie den der ‚Treue‘ oder auch ganz allgemein den eines ‚Versprechens‘. Hier weisen Handeln und Praxis eindeutig über die bloß organische Verfasstheit des Menschen hinaus.²¹⁸ Kants Bemerkungen über Moral und Kultur als Alleinstellungsmerkmale menschlicher Existenz deuten in diese Richtung.

Thompson unterstellt Kant „das Ignorieren des aristotelischen Ansatzes“, was sich anhand zweier Voraussetzungen begründen lasse, denn es beruhe „einerseits auf einer wahren Prämisse über die Rolle empirischer Begriffe im praktischen Denken und seiner philosophischen Repräsentation sowie andererseits auf der falschen Annahme, daß der Begriff *Mensch* oder *die Lebensform, die ich exemplifiziere* bzw. *was ich bin* (in einer bestimmten Lesart), nur als ein empirischer oder, wie wir sagen sollten, biologischer Begriff aufgefaßt werden kann.“²¹⁹ Diese Bemerkung ist in dem Sinne zutreffend, dass eine empirische Betrachtung des Menschen – falls hier von äußerer und innerer Natur in ihrer Charakterisierung als Erscheinungen die Rede sein sollte, die wiederum Voraussetzung ihrer Wahrnehmbarkeit ist – zumindest in den ersten Paragraphen der Naturlehre einen Schwerpunkt in der *Kritik der Urteilskraft* einnimmt. Allerdings ist in diesem Fall Thompsons Gleichsetzung der Begriffe ‚empirisch‘ und ‚biologisch‘ zurückzuweisen.

Im Hinblick auf zwei Aspekte ist diese Feststellung Thompsons mit Einschränkungen zu versehen. Der erste Aspekt ist sehr allgemein zu formulieren und bezieht sich auf

²¹⁷ Vgl. hierzu auch THOMPSON 2011, S. 254: „Die Lebensform ist offensichtlich nicht etwas, auf das der einzelne Träger extern bezogen ist; sie ist in einem bestimmten Sinn in jedem ihrer Träger gegenwärtig.“

²¹⁸ Vgl. zur Thematik auch SPAEMANN, Robert: *Personen*, Versuche über den Unterschied zwischen ‚etwas‘ und ‚jemand‘, Stuttgart 32006.

²¹⁹ THOMPSON 2011, S. 16.

Thompsons etwas pauschal anmutenden Vorwurf des „Ignorierens“. Dieser lässt sich spätestens anhand des kantischen Postulats aus der *Kritik der Urteilskraft*, ein Lebewesen erhalte sich u.a. der Gattung nach, in seiner umfassenden Tragweite nicht mehr aufrecht erhalten. In Bezug auf den Menschen empfiehlt sich eine differenziertere Betrachtung als der bloße Erhalt der Gattung nach, denn „ἄνθρωπος γὰρ ἄνθρωπον γεινῆ ὁ καθ' ἕκαστον τὸν τινά“²²⁰.

Der zweite Aspekt konzentriert sich auf die sich an die Naturlehre der *Kritik der Urteilskraft* unmittelbar anschließende Betrachtung des Menschen als notwendig moralisches Wesen und eine Philosophie der Freiheit, welche in der *Kritik der praktischen Vernunft* ausgearbeitet und vor dem Hintergrund der systematischen Naturlehre für den besonderen Fall des Menschen als Naturwesen noch einmal mit der biologisch determinierten Endlichkeit begründet wird. Im *Opus postumum* wird noch einmal auf die Lebendigkeit als immaterielles Prinzip Bezug genommen und mit dem Vermögen, sich seiner selbst bewusst zu sein, der Person-Begriff verknüpft: „Ein lebend Wesen das sich seiner selbst bewusst [sic] ist, enthält ein immaterielles Princip und ist Person.“²²¹ Immerhin schwingt bei der Verwendung des Begriffs ‚Mensch‘ eine Dimension des Nichtempirischen mit, da mit dem Menschsein bestimmte Parameter verbunden sind, welche über die Erfahrungserkenntnis der empirisch-phänomenalen Natur hinausweisen. Die Lesart einer singulär empirischen Betrachtung, gleichgesetzt mit einer rein biologischen Sichtweise auf den Menschen, wird Kants Naturlehre nicht gerecht.

Die Relation zwischen der Naturkausalität und der Kausalität aus Freiheit ist nach Kant eine notwendige. Das Dasein des Menschen als Endzweck der Natur im Sinne eines teleologisch gedachten Systems erfordert, ihn als Moralwesen zu begreifen. Ohne den anatomischen Körper würde sich die Freiheitsfrage für Kant gar nicht stellen. Im Umkehrschluss bedeutet dies, der Mensch ist in der Systematik der kantischen Natur- und Freiheitslehre auch als kulturell und moralisch handelndes Wesen nur konsistent zu begreifen, nimmt man ihn in seiner organisch-körperlichen Konstitution ernst.

²²⁰ „[D]enn der Mensch erzeugt den Menschen, der einzelne den einzelnen.“ ARISTOTELES: *Metaphysik*, Zweiter Halbband, Bücher VII(Z) – XIV(N), Neubearb. d. übers. v. Hermann Bonitz, hg. u. eingel. v. Horst Seidl, Hamburg ³1991, Buch 12(L), Kap. 3, 1070a.

²²¹ KANT, Immanuel: *Opus postumum*, Akad.-Ausg. Bd. XXI, 1. Conv., S. 66.

3. RÄUMLICHKEIT

Raum und Zeit gelten, als Bedingungen der Möglichkeit, wie uns Gegenstände gegeben werden können, nicht weiter, als für Gegenstände der Sinne, mithin nur der Erfahrung. Über diese Grenze hinaus stellen sie gar nichts vor; denn sie sind nur in den Sinnen und haben außer ihnen keine Wirklichkeit.

Immanuel Kant, Kritik der reinen Vernunft (B148)

Unmittelbar an die Untersuchung des Phänomens Lebendigkeit schließt sich nun die Frage nach demjenigen der Räumlichkeit an. Vor dem Hintergrund der Frage nach der leiblichen Struktur des Menschen ist mit dem Problemfeld ‚Lebendigkeit‘ das Problem des Raumes (und der Zeit) eng verknüpft. Alles leiblich verfasste Lebendige zeichnet sich durch eine raum-zeitliche Ausdehnung aus. Hierbei lässt sich Lebendigkeit besonders anschaulich als Phänomen zeitlicher Struktur begreifen, benötigt dabei allerdings gleichermaßen den räumlich manifestierten Körper in seinem organischen Dasein.

Hinter dem Problem des Raumes und der Zeit verbergen sich originär philosophische Fragestellungen, die folglich vor dem Hintergrund einer langen Tradition europäischen Denkens stehen. In der vorsokratischen Zeit dachte speziell Zenon von Elea umfassend über Raum, Zeit und Bewegung nach, wie sich anhand der überlieferten Paradoxa²²² hinsichtlich der Frage nach der Teilbarkeit von Raum und der Bewegung innerhalb einer Zeitstruktur nachvollziehen lässt. Aristoteles befasst sich in der *Physik* mit dem Problem der Räumlichkeit anhand des Ortes und mit demjenigen der Zeitlichkeit anhand des Davor und Danach. Mathematik bzw. Physik und Philosophie sind wissenschaftstheoretisch betrachtet im 18. Jahrhundert bereits weiter auseinander getreten als zur Zeit der griechischen Antike und weisen deutlich differenziertere Inhalte auf.

²²² Bspw. das Paradoxon von Achilles und der Schildkröte und das hiermit in direkter Verbindung stehende Dichotomieparadoxon.

Somit kann die Betrachtung der kantischen Idee von Räumlichkeit als reine Form der Anschauung kaum erfolgen, ohne in groben Zügen deren zeitgenössische wissenschaftstheoretische Hintergründe in den Blick zu nehmen. Denn Kant entwickelt die Theorie der empirischen Realität des Raumes bei gleichzeitiger transzendentaler Idealität vor dem Hintergrund der Physik und der Mathematik seiner Zeit, eng verknüpft mit der Lektüre der Werke Isaac Newtons und Gottfried Wilhelm Leibniz'. Im Gegensatz zu den beiden Vorgenannten ist jedoch nicht die mathematische oder physikalische, sondern primär die philosophische Begründbarkeit von Räumlichkeit Kants Anliegen. Seine Argumentation hinsichtlich des Raumes als reine Form der Anschauung findet auf einer logisch höherstufigen Ebene statt. Sie stellt eine geradezu bahnbrechende Neuerung dar, da sie das Problemfeld der Konstruktion weiterer Raumbegriffe erst eröffnet. Der methodische Unterschied besteht in dem Gedanken bloßer Räumlichkeit statt der Ableitung von Räumlichkeit aus empirischen Gegebenheiten. Somit stellt „die Absolutheit, welche Kant für seinen Raum in Anspruch nimmt, [...] mehr als nur das absolut gesetzte Modell eines Weltbehälters“²²³ dar.

Die Raumanalysen von Gottfried Wilhelm Leibniz fußen auf einer mathematischen Methodengrundlage. Das Vorgehen der Mathematiker, den abstrakten Gedanken eines absoluten Raumes aus empirischen Gegebenheiten abzuleiten, hält Kant für philosophisch nicht haltbar. Daher tritt Kant zunächst methodisch einen Schritt hinter die bisher in der wissenschaftlichen Welt gängige mathematische Bestimmbarkeit von Räumlichkeit zurück. Denn statt einer mathematischen Bestimmung ist das Ziel hierbei, *philosophisch* den ersten Grund der Möglichkeiten zu finden, welche den Raum auszeichnen.²²⁴ Ein Raumbegriff, wie ihn die „Meßkünstler“ konstruieren, erscheint Kant folglich in erster Linie aufgrund des methodischen Vorgehens der Mathematiker für seine (Transzendental-)Philosophie als ungeeignet.

Während der Frühen Neuzeit nehmen die Mathematiker einen Raumbegriff an, der vornehmlich auf einer Abstraktion von den Verhältnissen der empirischen Dinge beruht. Aus genau diesem Grund ist der auf diese Weise konstruierte Raumbegriff für

²²³ KAULBACH, Friedrich: *Die Metaphysik des Raumes bei Leibniz und Kant*, Kantstudien Ergänzungshefte (79), hg. v. Ingeborg Heidemann, Köln 1960, S. 97.

²²⁴ Vgl. KANT, Immanuel: *Vom ersten Grunde des Unterschieds der Gegenden im Raume*, in: Werke in zehn Bänden, Bd. 2: Vorkritische Schriften bis 1768, Zweiter Teil, hg. v. Wilhelm Weischedel, Darmstadt⁵1983.

Kant jedoch nicht überzeugend, da ein aus dem Empirischen abgeleiteter Raumbegriff nicht a priori gültig sein kann.

Bereits in den frühen Phasen seines Schaffens beschäftigt Immanuel Kant die Frage nach Raum und Zeit. Kontroverse Auffassungen der Raum- und Zeitbegriffe lassen sich nicht nur auf interdisziplinärer Ebene zwischen Philosophen und Mathematikern ausmachen, sondern die Divergenz unterschiedlicher Erklärungsmodelle des Raumes und der Zeit begegnet uns ebenfalls auf intradisziplinärer Ebene zwischen unterschiedlichen Philosophien. Vor diesem Hintergrund ist für Kants Philosophie in erster Linie der Streit zwischen Rationalisten und Empiristen um ‚Eingeborenes‘ und ‚Erworbenes‘ relevant. In seiner Dissertation von 1770 positioniert er sich diesbezüglich am Ende des Zusatzes zu § 15:

„Schließlich kommt jedem wie von selbst die Frage, ob beide Begriffe [des Raumes und der Zeit, A.S.] angeboren oder erworben seien. Das letztere scheint zwar durch das Bewiesene schon widerlegt, das erstere aber ebnet einer Philosophie der Faulen den Weg, die jede weitere Nachforschung durch Berufung auf die erste Ursache für unnütz erklärt, und darf daher nicht aufs Geratewohl zugelassen werden.“²²⁵

Kant vertritt den Standpunkt, es handle sich bei Raum und Zeit zwar um erworbene Begriffe, doch würden diese nicht mittels der Wahrnehmung erworben, welche die Sinnesorgane von den Objekten im Raum haben: „In Wahrheit sind beide Begriffe ohne Zweifel erworben: zwar nicht von der Sinneswahrnehmung der Gegenstände [...], aber von der Tätigkeit selber der Erkenntniskraft, die ihr Empfundenes nach bleibenden Gesetzen einander beordnet, abgezogen, als ein unveränderliches Bild und deshalb anschaulich zu erkennen.“²²⁶ Gleichzeitig handelt es sich hierbei allerdings auch um ein „Gesetz des Gemüts“²²⁷, das wiederum angeboren und nicht erworben ist.

²²⁵ KANT, Immanuel: *Von der Form der Sinnen- und Verstandeswelt und ihren Gründen*, in: Werke in zehn Bänden, Bd. 5, Schriften zur Metaphysik und Logik, hg. v. Wilhelm Weischedel, Darmstadt ⁵1983, S. 69 (§ 15, Zusatz).

²²⁶ KANT, *De mundi sensibilis*, S. 69 (§ 15, Zusatz).

²²⁷ Ebd.

Der Raum ist, so Kant, „die Form aller Erscheinungen äußerer Sinne“²²⁸ und die Zeit „die Form des inneren Sinnes, i. e. des Anschauens unserer selbst und unseres inneren Zustandes“²²⁹. In beiden Fällen liegen der Struktur nach ähnliche Argumentationsstränge vor. Was bisher mit Hilfe des Begriffs der Empfindsamkeit bezeichnet wurde, nennt Kant den äußeren Sinn. Davon grenzt er den Bereich des Mentalen ab, auf welchen sich der innere Sinn richtet.

Die Räumlichkeit des Menschen hat nun im doppelten Sinne des Genitivs zwei Seiten: Erstens nimmt der Mensch aufgrund seiner Physis einen bestimmten Raum ein. Zweitens liegt im äußeren Sinn des menschlichen Erkenntnisvermögens Räumlichkeit als reine Form der Anschauung vor. Der äußere Sinn arbeitet sozusagen vor der Folie eines ‚absoluten‘ Raumes. Um Missverständnisse zu vermeiden und die Verwechslung mit dem absoluten Raum Newtons auszuschließen, wird im weiteren Verlauf dieser Argumentation die Formulierung ‚Räumlichkeit‘ gewählt. Erst der Gedanke des transzendentalen und somit logisch höherstufigen Raumes, bzw. bloßer Räumlichkeit, ermöglicht im Rahmen der kantischen Philosophie die Konstruktion weiterer Räume, beispielsweise geographische oder konkret-empirische. Mathematische Räume bzw. die Axiome der Geometrie stellen einen Sonderfall²³⁰ dar, da Kant für diese ein synthetisches Apriori annimmt.

„Wir können demnach nur aus dem Standpunkte eines Menschen vom Raum, von ausgedehnten Wesen etc. reden. Gehen wir von der subjektiven Bedingungen [sic] ab, unter welcher wir allein äußere Anschauung bekommen können, so wie wir nämlich von den Gegenständen affiziert werden mögen, so bedeutet die Vorstellung vom Raume gar nichts.“²³¹

Diese Textpassage liefert eine Reihe bemerkenswerter Gesichtspunkte. Der erste bezieht sich auf die Subjektgebundenheit des Raumes und kann aus zwei Perspektiven beleuchtet werden: Erstens wird hier deutlich, dass Räumlichkeit, wie Kant sie auf dieser Ebene seiner Argumentation verstanden wissen will, nicht für sich und

²²⁸ KANT, *KrV* (B 42).

²²⁹ KANT, *KrV* (B 49).

²³⁰ „Folglich sind alle mathematische [sic] Begriffe für sich nicht Erkenntnisse; außer, so fern man voraussetzt, daß es Dinge gibt, die sich nur der Form jener reinen sinnlichen Anschauung gemäß uns darstellen lassen.“ KANT, *KrV* (B 147).

²³¹ KANT, *KrV* (B 42, 43).

unabhängig besteht, sondern immer ein erkennendes Subjekt voraussetzt, um dessen reine Form der Anschauung es sich ja gerade handelt. Zweitens wird hieraus deutlich, dass der Gedanke bloßer Räumlichkeit, wäre dieser nicht an den Menschen als erkennendes Subjekt gebunden, im Grunde völlig nutzlos wäre.

Erkenntnissubjekt und raum-zeitlich organisierte Wahrnehmungsstruktur sind nach Kant untrennbar miteinander verbunden. Beispielsweise stellt es kein Problem dar, sich einen grünen Elefanten vorzustellen, aber wir können uns keinen Elefanten vorstellen, völlig egal welche Farbe er hat, der weder räumlich noch zeitlich ausgedehnt ist. Räumlichkeit und Zeitlichkeit sind somit „eine mediale Formeigenschaft des Vermögens zur Wahrnehmung“.²³²

Im Zuge der soeben geschilderten Räume wird für die vorliegende Studie insbesondere ein Raum von besonderer Bedeutung sein, der im weiteren Verlauf der Argumentation als ‚Raum des Menschen‘ bezeichnet werden soll. Zugegebenermaßen handelt es sich beim mathematischen oder geographischen Raum ebenfalls um Räume des Menschen, doch unter dieser Bezeichnung soll von nun an ein Raum verstanden werden, der es zulässt, den Blick auf weitere Dimensionen zu richten, durch die sich das Leben des Menschen in seiner Welt auszeichnet. Hier sind beispielsweise Formen der menschlichen Existenzweise wie die Orientierung und das Handeln zu nennen. Zuvor müssen die terminologischen Differenzen zwischen Ort, Gegend und Standpunkt und ihre Bedeutung für das Erkenntnisinteresse dieser Studie herausgearbeitet werden, dies ist Gegenstand des Unterkapitels 3.2.1.

Abschließend werden die Ergebnisse des Kapitels ‚Räumlichkeit‘ in einem zusammenfassenden Überblick in Verbindung zu zwei Denkern des 20. Jahrhunderts gebracht, um anhand der ausgewählten Positionen nicht nur die Besonderheiten der kantischen Raumlehre noch einmal zu verdeutlichen, sondern auch um darzulegen, welche Tragweite dieses Konzept auch für zeitgenössische philosophische

²³² WIESING, Lambert: *Philosophie der Wahrnehmung*, Modelle und Reflexionen, Frankfurt/Main 2002, S. 56. Fraglich ist, ob Wiesing mit folgender Bemerkung recht hat: „Kant bemüht sich nicht, die Wahrnehmung so zu beschreiben, wie sie sich dem Wahrnehmenden gibt. Aber er versucht doch, und hier trifft er sich mit dem phänomenologischen Anliegen, Eigenschaften zu bestimmen, die wahrgenommene Dinge notwendigerweise für den Wahrnehmenden haben müssen.“ (WIESING 2002, S. 55) Sollte Wiesings Formulierung an dieser Stelle auch Raum und Zeit mit einschließen, dann ist sie isoliert betrachtet sehr missverständlich und bedarf des Zusatzes: Raum und Zeit sind ja gerade keine Eigenschaften der Dinge.

Denkmodelle hat. Beispielhaft ausgewählt wurden hierfür Maurice Merleau-Ponty bzw. sein Konzept der Raumeröffnung über den Leib und Ernst Cassirers Raumbegriffe unterschiedlicher Ebenen, welche im Zusammenhang mit seiner *Philosophie der symbolischen Formen* entwickelt worden sind. Zu begründen ist diese Auswahl wie folgt: Anscheinend als Argumentation aus entgegengesetzter Richtung zu Kants Anliegen begründet Maurice Merleau-Ponty die Raumeröffnung über die Leiberfahrung. Die vorliegende Studie soll nun die Unterschiede der phänomenologischen Perspektive Merleau-Pontys und der transzendental-idealistischen Perspektive Kants, die beide Raum und Körperleib zusammen denken, vor dem Hintergrund der transzendentalen Ästhetik genauer beleuchten. Ernst Cassirers Gedanken über den Raum und seine Ausformungen wurden ausgewählt, um im Anschluss an die sich aus Kants Schrift *Was heißt: sich im Denken orientieren?* entfaltenden Gedanken über Raumkonzepte zu verdeutlichen, wie sich z.B. die Begriffe des Standortes und der Richtung in einen Raum des Handelns übertragen lassen, der ebenso wenig konstruiert werden könnte, gäbe es nicht im Vorhinein den Entwurf absoluter Räumlichkeit.²³³

3.1 Transzendentalphilosophische Voraussetzungen: Bedingungen für das Erkennen der Körper im Raum

Das Erkennen der Körper – anorganische Gegenstände ebenso wie organische – im Raum ist transzendentalphilosophisch an bestimmte Voraussetzungen gebunden. Die Bedingungen des Erkennens der Körper im Raum gilt es daher ebenfalls herauszuarbeiten und kurz darzustellen. Die Spur der Leiblichkeit des Menschen in Kants Philosophie, welche nun in diesem Hauptkapitel anhand der Räumlichkeit verfolgt werden soll, hat ebenfalls bestimmte transzendentalphilosophische Voraussetzungen. Zu diesen Voraussetzungen gehört erstens die Annahme von Räumlichkeit als reiner Form der Anschauung und zweitens – strukturell weitestgehend analog – die Annahme von Zeitlichkeit als reiner Form der Anschauung. Im ersten der folgenden Unterkapitel wird erläutert, wie Kant den Gedanken bloßer Räumlichkeit insbesondere im Rahmen seiner transzendentalen

²³³ Bedauerlicherweise hat die vorliegende Studie sich hinsichtlich der Auswahl von anschlussfähigen Denkansätzen zu beschränken. Sicher gibt es eine Vielzahl philosophischer Ansätze, die sich in diesem Zusammenhang noch analysieren ließen um dabei neue Horizonte auf weitere Problemfelder zu eröffnen.

Ästhetik in der *Kritik der reinen Vernunft* entwickelt. Von dort aus kann zur Konstruktion weiterer Räume gelangt werden. Weder die konkrete Beschaffenheit noch andere Spezifika der Mathematik oder der Geometrie, in deren Systematik jene Räume konstruiert werden, sind hierbei von Bedeutung. So setzt die kantische Annahme bloßer Räumlichkeit beispielsweise nicht unbedingt einen dreidimensionalen Raum voraus. Die einzige Voraussetzung für die Entwicklung weiterer Raumbegriffe besteht in deren logischer Widerspruchsfreiheit.²³⁴ Zu diesen ‚Gegenständen‘ gehört in Kants Transzendentalphilosophie drittens auch der Mensch, da er aus dieser Perspektive aufgrund seiner körperlichen Verfasstheit ebenfalls ein zu bestimmender Körper im Raum ist. Neben der Räumlichkeit als reine Form der Anschauung ist auch Kants transzendentales Ich eine Bedingung für das Erkennen der Körper im Raum. Ebenso braucht es die Zeitlichkeit: Nur etwas Beharrliches außer mir in der Erscheinung kann als Beweis für die Existenz realer Gegenstände in der Außenwelt herangezogen werden. Belegstelle hierfür ist Kants sogenannte ‚Widerlegung des Idealismus‘. In dieser Reihenfolge werden jene Voraussetzungen nun erarbeitet, um von dort aus im nächsten Kapitel einen ‚Raum des Menschen‘ zu eröffnen.

3.1.1 Vom Raum als reiner Form der Anschauung

Kants Beschäftigung mit dem Problem der Räumlichkeit beginnt zwar – historisch betrachtet – deutlich vor seiner Arbeit an der *Kritik der reinen Vernunft*, gleichwohl wird sich die vorliegende Studie zur Klärung der Frage nach dem Raum als reiner Form der Anschauung in einem ersten Schritt auf die einleitenden Bemerkungen und die Raumargumente der transzendentalen Ästhetik konzentrieren.

Die ersten beiden Sätze, welche den § 1 zur transzendentalen Ästhetik eröffnen, enthalten bereits zwei wichtige Hinweise. Erstens die Bedeutung der Anschauung für Erkenntnis und Denken. Das Denken steht letztlich offenbar in einer Zweck-Mittel-Relation zur Anschauung: „Auf welche Art und durch welche Mittel sich auch immer eine Erkenntnis auf Gegenstände beziehen mag, so ist doch diejenige, wodurch sie sich auf dieselbe unmittelbar bezieht, und worauf alles Denken als Mittel abzweckt, die Anschauung.“²³⁵ Zweitens der Hinweis auf einen Gegenstand, der immer schon

²³⁴ Vgl. HÖFFE, Otfried: *Kants Kritik der reinen Vernunft*, Die Grundlegung der modernen Philosophie, München 2011 (12003).

²³⁵ KANT, *KrV* (B 33| A 19).

gegeben sein muss, damit Anschauung stattfinden kann, was im Fall des Menschen nur geschieht, indem das Gemüt in irgendeiner Weise bewegt wird: „Diese findet aber nur statt, so fern uns der Gegenstand gegeben wird; dieses aber ist wiederum, *uns Menschen wenigstens*, nur dadurch möglich, daß er das Gemüt auf gewisse Weise affiziere.“²³⁶

Der kursiv hervorgehobene, erst in der zweiten Auflage hinzugefügte Zusatz „*uns Menschen wenigsten*“ verweist auf Kants Anspruch: Er trifft eben vorrangig Aussagen über das *menschliche* Erkenntnisvermögen, um am Ende der transzendentalen Ästhetik den Ausblick zu wagen, möglicherweise sei „die Anschauungsart in Raum und Zeit“ für sämtliche „endliche denkende Wesen“ die gleiche, „wiewohl wir dieses nicht entscheiden können“.²³⁷

Zum anderen muss jener Hinweis, welcher ebenfalls im Rahmen der abschließenden Bemerkungen zur transzendentalen Ästhetik zu finden ist, in Bezug auf die Natürliche Theologie gesehen werden: Während Gott *intuitus originarius* ist, der als reiner Geist keinerlei auf Sinnlichkeit angewiesener Anschauung bedarf, verfügt der Mensch nur über den *intuitus derivativus*. Die Anschauungsart des Menschen ist somit eine abgeleitete, da sie auf Inhalte aus der Sinnlichkeit angewiesen ist. Der *intuitus originarius* kommt „allein dem Urwesen, niemals aber einem, seinem Dasein sowohl als seiner Anschauung nach (die sein Dasein in Beziehung auf gegebene Objekte bestimmt), abhängigen Wesen“²³⁸ zu.

Jener Hinweis Kants auf das Dasein des Menschen als endliches Wesen ist im Rahmen der vorliegenden Studie immer wieder von Bedeutung, wenn es darum geht, eine Spur der menschlichen Leiblichkeit in Kants Philosophie ausfindig zu machen. Dies gilt speziell im Zusammenhang mit seinem Begriff der Freiheit. So eröffnete im vorigen Kapitel ‚Lebendigkeit‘ der Verweis auf das endliche Dasein erst die Begründungsstruktur für die Annahme des Menschen als Endzweck der Natur. Dies geschah vor dem Hintergrund der notwendigen Verknüpfung der Naturkausalität mit der Kausalität aus Freiheit.

²³⁶ KANT, *KrV* (B 33| A 19), [Zusatz von B].

²³⁷ KANT, *KrV* (B 72).

²³⁸ KANT, *KrV* (B 72).

Die 1770 publizierte Dissertation Kants *Von der Form der Sinnen- und Verstandeswelt und ihren Gründen* thematisiert bereits den Raum als reine Form der Anschauung. Kant setzt die Herleitung dessen, was er unter dem Raum verstanden wissen will, hier voraus und erörtert den Raumbegriff nun unter Bezugnahme auf die Erkenntnisfähigkeit der Sinne und daraus folgend in Abgrenzung zu dem Gedanken einer ‚reinen‘ Geometrie. Daher beginnt Kant den § 15 mit der grundsätzlichen Feststellung: „*Conceptus spatii non abstrahitur a sensationibus externis* – Der Begriff des Raumes wird nicht von äußeren Empfindungen abgezogen.“²³⁹ Der Raum ist Bedingung der Möglichkeit äußerer Wahrnehmung, was allerdings nicht auf die Weise missverstanden werden darf, dass er mittels der Sinnesorgane gegeben würde – dies schließt Kant ganz eindeutig aus: „Die Möglichkeit äußerer Wahrnehmungen, als solcher, setzt mithin den Begriff des Raumes voraus und schafft ihn nicht; wie auch, was im Raume ist, die Sinne affiziert, der Raum selbst aber nicht aus den Sinnen geschöpft werden kann.“²⁴⁰ Auch der bereits erwähnte Umstand der Unteilbarkeit des Raumes findet sich bereits in Kants Dissertation; hier wird der Gedanke unterschiedlicher Relationen vorausgesetzt und die Einheit des Raumes anhand des Begriffs der Grenze veranschaulicht. „Denn was man mehrere Räume nennt, sind nur Teile desselben unermesslichen Raumes, die sich durch eine bestimmte Lage aufeinander beziehen, und ein Kubikfuß kann man sich nur so denken, daß er von dem ihn umgebenden Raum begrenzt ist.“²⁴¹ Im weiteren Verlauf der Schrift nennt Kant mit der Begründung, dass „er ein einzelner Begriff ist, nicht durch Empfindungen zusammengebracht, sondern die Grundform aller äußeren Empfindung“²⁴² den Raum eine ‚reine Anschauung‘.

In § 2 der transzendentalen Ästhetik unterscheidet Kant zwei Formen der sogenannten ‚Erörterung‘ von Räumlichkeit: eine metaphysische und eine transzendente.²⁴³ Hierbei umfasst die metaphysische Erörterung die apriorischen Argumente und die transzendente Erörterung Argumente für die erfahrungsbedingende Möglichkeit des Raumes als reine Form der Anschauung. Nicht ganz unproblematisch ist Kants

²³⁹ KANT, *De mundi sensibilis*, S. 57 (§ 15).

²⁴⁰ Ebd.

²⁴¹ Ebd.

²⁴² Ebd.

²⁴³ Die Frage, ob der Raum als reine Form der Anschauung wiederum überhaupt vom Erkenntnissubjekt erkannt werden kann, untersucht aktuell BLOMME, Henny: Können wir den ursprünglichen Raum erkennen? in: *Das Leben der Vernunft*, Beiträge zur Philosophie Kants, hg. v. Dieter Hüning, Stefan Klingner u. Carsten Olk, Berlin 2013, S. 30–39.

Ausgangspunkt an dieser Stelle, denn diese Erörterungen scheinen sich zunächst auf den Raum als Begriff zu konzentrieren:

„Ich verstehe aber unter Erörterung (*expositio*) die deutliche (wenn gleich nicht ausführliche) Vorstellung dessen, *was zu einem Begriffe gehört*; metaphysisch aber ist die Erörterung, wenn sie dasjenige enthält, was den Begriff, als a priori gegeben, darstellt.“²⁴⁴

Die transzendente Erörterung scheint sich auf das Prinzip des Begriffs ‚Raum‘ zu konzentrieren:

„Ich verstehe unter einer transzendentalen Erörterung die Erklärung eines *Begriffs*, als eines *Prinzips*, woraus die Möglichkeit anderer synthetischer Erkenntnisse a priori eingesehen werden kann.“²⁴⁵

Besagte andere synthetische Erkenntnisse a priori sind die Axiome der Mathematik und der Geometrie. Im Raum als reiner Anschauungsform ist für diese mathematischen und geometrischen Sätze bereits eine Leistung der Synthesis notwendig. Zu unterscheiden sind auf dieser Ebene drei mögliche Formen von Räumlichkeit, an denen unterschiedliche Vermögen beteiligt sind.²⁴⁶ Erstens der Gedanke bloßer Räumlichkeit als einer reinen Form der Anschauung des äußeren Sinnes. Dieser „ist das reine äußere Anschauen selbst“²⁴⁷ und setzt damit zumindest das Anschauungsvermögen bereits voraus. Das Anschauungsvermögen wiederum liefert ein Mannigfaltiges, wie Kant diese noch ungeordneten Eindrücke nennt.

„Raum und Zeit enthalten nun ein Mannigfaltiges der reinen Anschauung a priori, gehören aber gleichwohl zu den Bedingungen der Rezeptivität unseres Gemüts, unter denen es allein Vorstellungen von Gegenständen empfangen kann, die mithin auch den Begriff derselben jederzeit affizieren müssen. Allein die Spontaneität unseres Denkens erfordert es, daß dieses Mannigfaltige zuerst auf

²⁴⁴ KANT, *KrV* (B 38), [Hervorhebungen A.S.].

²⁴⁵ KANT, *KrV* (B 40), [Hervorhebungen A.S.].

²⁴⁶ In dieser Übersicht zusammengefasst von BLOMME 2013.

²⁴⁷ BLOMME 2013.

gewisse Weise durchgegangen, aufgenommen, und verbunden werde, um daraus eine Erkenntnis zu machen.²⁴⁸

Zweitens der Raum als reine Anschauung: Das bloße Anschauungsvermögen ist für Räumlichkeit als reine Anschauungsform (die terminologisch von der reinen Form der Anschauung unterschieden werden muss) nicht mehr ausreichend, sondern erfordert eine Form von Synthesis. Terminologisch ist folglich die Räumlichkeit als reine Anschauungsform von der Räumlichkeit als reine Form der Anschauung zu unterscheiden, da es sich bei ersterer um eine Form handelt, die mittels der Synthesis auch geometrische Schlüsse umfasst, während letztere lediglich das Vermögen bloßer Räumlichkeit bezeichnet, auf welche sich alle Anschauung gründet. Denn bloße Räumlichkeit „ist keine Anschauung, und sobald wir uns den Raum anschaulich vorstellen, hat er aufgehört, reine Form der Anschauung zu sein“.²⁴⁹

Was Kant unter Synthesis verstanden wissen will, erläutert er in der *Kritik der reinen Vernunft* folgendermaßen:

„Ich verstehe aber unter Synthesis in der allgemeinsten Bedeutung die Handlung, verschiedene Vorstellungen zu einander hinzuzutun, und ihre Mannigfaltigkeit in einer Erkenntnis zu begreifen. Eine solche Synthesis ist rein, wenn das Mannigfaltige nicht empirisch, sondern a priori gegeben ist (wie das im Raum und in der Zeit). Vor aller Analysis unserer Vorstellungen müssen diese zuvor gegeben sein, und es können keine Begriffe dem Inhalte nach analytisch entspringen. Die Synthesis eines Mannigfaltigen aber (es sei empirisch oder a priori gegeben) bringt zuerst eine Erkenntnis hervor, die zwar anfänglich noch roh und verworren sein kann, und also der Analysis bedarf; allein die Synthesis ist doch dasjenige, was eigentlich die Elemente zu Erkenntnissen sammlet, und zu einem gewissen Inhalte vereinigt; sie ist also das erste, worauf wir Acht zu geben haben, wenn wir über den ersten Ursprung unserer Erkenntnis urteilen wollen.“²⁵⁰

²⁴⁸ KANT, *KrV* (B 102).

²⁴⁹ BLOMME 2013, S. 39; Henny Blomme bezeichnet pure Räumlichkeit an dieser Stelle als den „ursprünglichen Raum“.

²⁵⁰ KANT, *KrV* (B 103).

Wie Blomme herausgearbeitet hat, fasst allerdings die *synthesis speciosa* das Mannigfaltige der bloßen Räumlichkeit zusammen. Somit sind Anschauungsvermögen und Einbildungskraft Voraussetzungen für diese Form der Räumlichkeit.

Drittens ist „die formale Anschauung als anschaulbare Vorstellung des Raumes Bedingung der Möglichkeit des Raumbegriffs“²⁵¹. Auf dieser Ebene von Räumlichkeit werden erst weitere mögliche Raumbegriffe konstruiert, denn für die Entwicklung selbiger ist neben Anschauungsvermögen und Einbildungskraft der Verstand nötig, der mit Hilfe der Synthesis erst einen Begriff des Raumes zu erzeugen vermag. Da die kantische Argumentation jedoch umgekehrt aufgebaut ist und zunächst von dem, was vorgestellt wird, etwas abzieht, um zu den Schlüssen apriorischer Gewissheit hinsichtlich des Erkenntnisvermögens zu gelangen, sieht der systematische Aufbau seines Vorgehens folgendermaßen aus:

„So, wenn ich von der Vorstellung eines Körpers das, was der Verstand davon denkt, als Substanz, Kraft, Teilbarkeit etc., imgleichen, was davon zur Empfindung gehört, als Undurchdringlichkeit, Härte, Farbe etc. absondere, so bleibt mir *aus dieser empirischen Anschauung* noch etwas übrig, nämlich *Ausdehnung* und *Gestalt*. Diese gehören zur *reinen Anschauung*, die a priori, auch ohne einen wirklichen Gegenstand der Sinne oder der Empfindung, als eine bloße Form der Sinnlichkeit im Gemüte stattfindet.“²⁵²

Im ersten Raumargument der metaphysischen Erörterung in der *Kritik der reinen Vernunft* findet sich bereits eine der Voraussetzungen für das Erkennen der Gegenstände im Raum. Es ist der Gedanke bloßer Räumlichkeit, sozusagen als Vermögen, um sich überhaupt Körper vorstellen zu können. Des Weiteren wird dort vom Gewinn eines Raumbegriffs mittels der Sinnlichkeit Abstand genommen, da dies zur Konsequenz hätte, dass Räumlichkeit sozusagen den Dingen anhaften müsste:

„Der Raum ist kein empirischer Begriff, der von äußeren Erfahrungen abgezogen worden. Denn damit gewisse Empfindungen *auf etwas außer mich* bezogen werden (*d.i. auf etwas in einem andern Orte des Raumes, als darinnen ich mich befinde*), imgleichen damit ich sie als außer und neben einander, mithin nicht

²⁵¹ BLOMME 2013.

²⁵² KANT, *KrV* (B 35, 36), [Hervorhebungen A.S.].

bloß verschieden, sondern als in verschiedenen Orten vorstellen könne, dazu muß die Vorstellung des Raumes schon zum Grunde liegen. Demnach kann die Vorstellung des Raumes nicht aus den Verhältnissen der äußern Erscheinung durch Erfahrung erborgt sein, sondern diese äußere Erfahrung ist selbst nur durch gedachte Vorstellung allererst möglich.“²⁵³

Bloße Räumlichkeit kann als Ordnungssystem weder empfunden werden noch lässt sie sich auf empirische Grundlagen zurückführen, wie das abstrahierende Vorgehen einiger Mathematiker uns glauben machen sollte. Eines der Argumente hierfür führt Kant noch vor der metaphysischen Erörterung an:

„Da das, worinnen sich die Empfindungen allein ordnen, und in gewisse Form gestellet werden können, nicht selbst wiederum Empfindung sein kann, so ist uns zwar die Materie aller Erscheinung nur a posteriori gegeben, *die Form derselben aber muß zu ihnen insgesamt im Gemüte a priori bereit liegen*, und daher abgesondert von aller Empfindung können betrachtet werden. [...] Demnach wird die reine Form sinnlicher Anschauungen überhaupt im Gemüte a priori angetroffen werden, worinnen alles Mannigfaltige der Erscheinungen angeschauet wird.“²⁵⁴

Kants zweites Raumargument der metaphysischen Erörterung begründet das Apriori des Raumes als reiner Form der Anschauung:

Der Raum ist eine *notwendige Vorstellung, a priori*, die allen äußeren Anschauungen zum Grunde liegt. Man kann sich niemals eine Vorstellung davon machen, daß kein Raum sei, ob man sich gleich ganz wohl denken kann, daß keine Gegenstände darin angetroffen werden. Er wird also als die *Bedingung der Möglichkeit der Erscheinungen*, und nicht als eine von ihnen abhängende Erscheinung angesehen, und ist eine Vorstellung a priori, die notwendiger Weise äußeren Erscheinungen zum Grunde liegt.“²⁵⁵

In der ersten Auflage der *Kritik der reinen Vernunft* gibt Kant zwischen dem zweiten und dem dritten Raumargument den Hinweis auf die Axiome der Geometrie. In der

²⁵³ KANT, *KrV* (B 38), [Hervorhebungen A.S.].

²⁵⁴ KANT, *KrV* (B 34), [Hervorhebungen A.S.].

²⁵⁵ KANT, *KrV* (B 38, 39), [Hervorhebungen A.S.].

zweiten Auflage findet sich diese Erläuterung hingegen nur noch in der Fußnote im Anschluss an das zweite Raumargument:

„Auf diese Notwendigkeit a priori gründet sich die apodiktische Gewißheit aller geometrischen Grundsätze, und die Möglichkeit ihrer Konstruktionen a priori. Wäre nämlich diese Vorstellung des Raumes ein a posteriori erworbener Begriff, der aus der allgemeinen äußeren Erfahrung geschöpft wäre, so würden die ersten Grundsätze der mathematischen Bestimmung *nichts als Wahrnehmungen* sein. Sie hätten also alle Zufälligkeit der Wahrnehmung, und es wäre eben nicht notwendig, daß zwischen zween Punkten nur eine gerade Linie sei, sondern die Erfahrung würde es so jederzeit lehren. Was von der Erfahrung entlehnt ist, hat auch nur komparative Allgemeinheit, nämlich durch Induktion.“²⁵⁶

Den Raum nicht aller äußeren Empfindung überzuordnen, würde bedeuten, dass „alle Eigenschaften des Raumes nur durch Erfahrung von äußeren Verhältnissen erbort sind“²⁵⁷. Die Konsequenz dessen wirkt sich nach Kant im Besonderen auf den Wahrheitsanspruch der Geometrie aus, deren Sätzen in diesem Fall keine allgemeine Gültigkeit mehr zugewiesen werden kann. Denn dann wohnt „den geometrischen Axiomen nur eine vergleichsweise Allgemeinheit inne, wie sie durch Induktion erworben wird, d.i. die sich so weit erstreckt, wie man beobachtet“²⁵⁸. Stattdessen versteht Kant unter dem Raum „ein subjektives, ideales, aus der Natur der Erkenntniskraft nach einem festen Gesetz hervorgehendes Schema gleichsam, schlechthin alles äußerlich Empfundene einander beizuordnen.“²⁵⁹

Den Raum als Eigenschaft der Dinge bzw. der Gegenstände aufzufassen würde, so Kant, unweigerlich in einen dogmatischen Idealismus führen, welchen die Argumentation der transzendentalen Ästhetik somit entkräftet hat.²⁶⁰ Dies erörtert er allerdings an anderer Stelle der *Kritik der reinen Vernunft*, und zwar in der

²⁵⁶ KANT, *KrV* (A 24, FN), [Hervorhebungen A.S.].

²⁵⁷ KANT, *De mundi sensibilis*, S. 59 (§ 15).

²⁵⁸ KANT, *De mundi sensibilis*, S. 63 (§ 15).

²⁵⁹ KANT, *De mundi sensibilis*, S. 61 (§ 15).

²⁶⁰ „Der Idealims (ich verstehe den materialen) ist die Theorie, welche das Dasein der Gegenstände im Raum außer uns entweder bloß für zweifelhaft und unerweislich, oder für falsch und unmöglich erklärt; der erstere ist der problematische der Cartesius, der nur Eine empirische Behauptung (assertio), nämlich: Ich bin, für ungezweifelt erklärt; der zweite ist der dogmatische der Berkeley, der den Raum, mit allen den Dingen, welchen er als unabtrennlche Bedingung anhängt, für etwas, was an sich selbst unmöglich sei, und darum auch die Dinge im Raum für bloße Einbildungen erklärt.“ KANT, *KrV* (B 274).

„Widerlegung des Idealismus“: „Der dogmatische Idealismus ist unvermeidlich, wenn man den Raum als Eigenschaft, die den Dingen an sich selbst zukommen soll, ansieht; denn da ist der mit allem, dem er zur Bedingung dient, ein Unding.“²⁶¹

Im dritten Raumargument geht es Kant um die Differenzierung zwischen ‚Begriff‘ und ‚reiner Anschauung‘, was sich auf die begründete Annahme geometrischer Figuren als a priori und apodiktisch gewiss, welche doch gleichwohl nicht als rein begrifflich (soll heißen, ohne eine Form von Anschauung) aufzufassen sind. Das dritte Raumargument der transzendentalen Ästhetik:

„Der Raum ist kein diskursiver, oder, wie man sagt, allgemeiner Begriff von Verhältnissen der Dinge überhaupt, sondern eine *reine Anschauung*. Denn erstlich kann man sich *nur einen einigen Raum* vorstellen, und wenn man von vielen Räumen redet, so versteht man darunter nur Teile eines und desselben alleinigen Raumes. Diese *Teile* können auch nicht vor dem einigen allbefassenden Raume gleichsam als dessen Bestandteile (daraus seine Zusammensetzung möglich sei) vorhergehen, sondern *nur in ihm gedacht werden*. Er ist wesentlich einig, das Mannigfaltige in ihm, mithin auch der allgemeine Begriff von Räumen überhaupt, beruht lediglich auf Einschränkungen. Hieraus folgt, daß in Ansehung seiner eine Anschauung a priori (die nicht empirisch ist) allen Begriffen von demselben zum Grunde liegt. So werden auch alle geometrischen Grundsätze, z.E. daß in einem Triangel zwei Seiten zusammen größer sein, als die dritte, niemals aus allgemeinen Begriffen von Linie und Triangel, sondern aus der Anschauung und zwar a priori mit apodiktischer Gewißheit abgeleitet.“²⁶²

Anhand des dritten Raumarguments der transzendentalen Ästhetik wird erstens dargelegt, dass auch die äußeren Verhältnisse der Dinge oder Gegenstände zueinander nie die Grundlage für die Annahme eines Raumes bilden können, der Raum kann also weder den Gegenständen, noch ihrer Relation untereinander anhaften und daraus abgeleitet werden. Zweitens die apriorische Gültigkeit geometrischer Sätze, und zwar a) als nicht aus allgemeinen Begriffen geometrischer Figuren wie Linie oder Dreieck ableitbar, woraus folgt, dass b) für die Konstruktion geometrischer Grundsätze eine

²⁶¹ KANT, *KrV* (B 273).

²⁶² KANT, *KrV* (B 39), [Hervorhebungen A.S.].

Leistung der Synthesis vorherzugehen hat, die wiederum einer Anschauung bedarf und nicht aus bloßen Begriffen erfolgen kann. Dass auch die Verhältnisse der Gegenstände im Raum einer Form der Synthesis und somit auch der Anschauung bedürfen, wird gegen Ende dieses Kapitels im Zusammenhang mit der Verortung des Menschen als körpergebundenes Wesens und unter Berücksichtigung der Termini ‚Ort‘, ‚Standort‘, ‚Gegend‘ und ‚Richtung‘ noch von Bedeutung sein. Im vierten Raumargument wird dargestellt, aus welchem Grund Räumlichkeit kein Begriff sein kann, sondern eine Anschauung a priori sein muss:

„Der Raum wird als eine unendliche gegebene Größe vorgestellt. Nun muß man zwar einen jeden Begriff als eine Vorstellung denken, die in einer unendlichen Menge von verschiedenen möglichen Vorstellungen (als ihr gemeinschaftliches Merkmal) enthalten ist, mithin diese unter sich enthält; aber kein Begriff, als ein solcher, kann so gedacht werden, als ob er eine unendliche Menge von Vorstellungen in sich enthielte. Gleichwohl wird der Raum so gedacht (denn alle Teile des Raumes ins Unendliche sind zugleich). Also ist die ursprüngliche Vorstellung vom Raume Anschauung a priori, und nicht Begriff.“²⁶³

Für jene in B 40 formulierte Behauptung, der Raum werde als ‚eine unendliche gegebene Größe‘ vorgestellt, muss zumindest auf die Möglichkeit eines Missverständnisses hingewiesen werden, da für den Gedanken der Unendlichkeit bereits ein Schritt in die Reflexion gefordert ist.²⁶⁴ Auf den Gedanken der Unendlichkeit ist im Zusammenhang mit der raumeröffnenden Ausdehnungsbewegung des Subjekts am Ende des Kapitels über Räumlichkeit noch einmal genauer einzugehen.²⁶⁵

²⁶³ KANT, *KrV* (B 40).

²⁶⁴ Auf diesen Umstand machte bereits Friedrich Kaulbach aufmerksam: „Erst in der reflektierenden Theorie, die durchaus schon dem Denken des Alltags zugemutet werden kann, tritt der Gedanke der Grenzenlosigkeit auf: sie ist ein Prädikat, welches einem Modell vom Raume, aber nicht diesem selbst gegeben werden darf.“ KAULBACH 1960, S. 120.

²⁶⁵ Nur der Vollständigkeit halber sei in diesem Kontext daran erinnert, dass es hinsichtlich der Erkenntnisfähigkeit des Subjekts zwei Formen der sinnlichen Anschauung zu unterscheiden gilt, und zwar die reine und die empirische: „Sinnliche Anschauung ist entweder reine Anschauung (Raum und Zeit) oder empirische Anschauung desjenigen, was im Raum und der Zeit unmittelbar als wirklich, durch Empfindung, vorgestellt wird. Durch Bestimmung der ersteren können wir Erkenntnisse a priori von Gegenständen (in der *Mathematik*) bekommen, *aber nur ihrer Form nach*, als Erscheinungen; ob es Dinge geben könne, die in dieser Form angeschaut werden müssen, bleibt doch dabei noch unausgemacht.“ KANT, *KrV* (B 146, 147), [Hervorhebungen A.S.].

Der Gedanke der Unendlichkeit des Raumes braucht einen rationalen Begriff des Raumes und kann nicht mittels der Anschauung im konkret-empirischen Raum gewonnen werden. Denn alle Erkenntnis über den konkret-empirischen Raum der Anschauung wird mit Hilfe der Ausdehnungsbewegung des Subjekts gewonnen, und es kann keine sich unendlich ausdehnende Bewegung eines Subjekts geben.²⁶⁶ Hintergrund für diesen Gedankengang ist Kants Beispiel für das Ziehen einer gedachten Linie, erläutert in den Bemerkungen über die figurliche Synthesis in der transzendentalen Analytik.

Betrachtet man ihn als Erkenntnissubjekt, ist der Mensch auf die Datenmenge der Sinnlichkeit angewiesen, wobei das Wissen über die Art und Weise dieser Sinnesdaten und ihre Erzeugung nicht auf andere Lebewesen übertragen werden können. „Denn wir können von den Anschauungen *anderer denkenden Wesen* gar nicht urteilen, ob sie an die nämlichen Bedingungen gebunden sein, welche unsere Anschauung einschränken und für uns allgemein gültig sind.“²⁶⁷ Zu diesen Bedingungen gehören eben die vermittelt des menschlichen Körpers gelieferten Sinnesdaten, wobei es in Kants Erkenntnislehre keine Rolle spielt, welche spezielle Organisationsform der Sinnesapparat hat.²⁶⁸ Für die kantische Argumentation ist hierbei nur entscheidend, dass das Erkenntnissubjekt überhaupt auf Daten der Sinnlichkeit angewiesen ist. Zu gewichten ist an dieser Stelle Kants Fingerzeig auf ‚andere denkende Wesen‘ in Verbindung mit ‚Bedingungen‘, an welche der Mensch in seinem Erkenntnisvermögen gebunden ist.

Ein weiterer Aspekt der Räumlichkeit als Organisationsweise der Anschauung besteht darin, dass die Vorstellung der Räumlichkeit sich ausschließlich auf die Erscheinungen als „Gegenstände der Sinnlichkeit“ bezieht, und sie „ist eine notwendige Bedingung aller Verhältnisse, darinnen Gegenstände als außer uns angeschauet werden, und, wenn man von diesen Gegenständen abstrahiert, eine reine Anschauung, welche den Namen

²⁶⁶ Vgl. KAULBACH 1960.

²⁶⁷ KANT, *KrV* (B 43), [Hervorhebungen A.S.]. Es würde wohl kaum jemand so weit gehen, den Fangschreckenkrebs aus der Ordnung der *Stomatopoden* (z.B. *Odontodactylus scyllarus*) als denkendes Wesen zu bezeichnen, doch verfügt er über Facettenaugen, die Licht auf 20 Kanälen ‚empfangen‘ können. Mittels dieses breiten Spektrums an Lichtwellen kann der Fangschreckenkrebs Farben sehen, die der Mensch sich – umgangssprachlich formuliert – nicht einmal vorzustellen vermag und verfügt daher unzweifelhaft über einen faszinierenden Sinnesapparat. Damit ist selbstverständlich noch nichts ausgesagt, was über die bloße sinnliche Anschauung des Fangschreckenkrebses hinausgeht.

²⁶⁸ S. hierzu KANT, *KrV* (B 44|A 28).

Raum führt“.²⁶⁹ Die bereits angesprochene ‚formale Anschauung als anschaulbare Vorstellung‘²⁷⁰ ist zugleich eine Bedingung für die Entfaltung des Raumes. Und erst in Verbindung mit den Begriffen, sprich in der Ordnung durch den Verstand, können Relationen entstehen und kann das Mannigfaltige der sinnlichen Anschauung geordnet werden. Somit wird im nächsten Schritt des Gedankengangs die Anschauung mit der Synthesis als „bloße Einbildungskraft, einer blinden, obgleich unentbehrlichen Funktion der Seele“²⁷¹ und mit einem dem Verstand entspringenden Begriff verbunden. Kants Erkenntnistheorie erfordert daher neben dem ‚Ich denke‘ offenkundig auch ein ‚Ich schaue an‘ und ein ‚Ich ordne zu‘.

Selbst wenn die ursprünglichste Form von Räumlichkeit als reine Form der Anschauung ohne Einbildungskraft und ohne Verstand gedacht werden kann, ist die Anschauung selbst wiederum nicht voraussetzungslos. Denn sie „findet aber nur statt, so fern uns der Gegenstand gegeben wird; dieses aber ist, *uns Menschen wenigstens*, nur dadurch möglich, daß er das Gemüt auf gewisse Weise affiziere.“²⁷² Die Vorstellung von Räumlichkeit liegt allen „äußeren Anschauungen“ immer und „notwendiger Weise [...] zum Grunde“.²⁷³ Erst der Raum als reine Anschauungsform aller Gegenstände des äußeren Sinnes ermöglicht die Ordnung der lebensweltlichen Gegenstände und Dinge außer mir. Selbst in dem Gedankenexperiment eines vollkommen gegenstandsfreien Raumes, der keinerlei Objekte der Wahrnehmung des äußeren Sinnes aufweist, ist es dem Menschen nicht möglich, zu guter Letzt auch den Gedanken der Räumlichkeit als solcher wegzudenken.

Die Geometrie als Wissenschaft ist synthetisch a priori, die Axiome der Geometrie können aus der Räumlichkeit als reiner Anschauungsform a priori geschlossen werden, wobei die Synthesis das Mannigfaltige ordnet und der Verstand die Begriffe hervorbringt. Weil die Geometrie als so etwas wie die formgebende Instanz des äußeren Sinnes aufgefasst werden kann, ist sie eine synthetische Wissenschaft a priori:

„Wie kann nun eine äußere Anschauung dem Gemüte beiwohnen, die vor den Objekten selbst vorhergeht, und in welcher der Begriff der letzteren a priori

²⁶⁹ KANT, *KrV* (B 43).

²⁷⁰ Vgl. BLOMME 2013.

²⁷¹ KANT, *KrV* (B 103).

²⁷² KANT, *KrV* (B 33), [Zusatz aus B].

²⁷³ KANT, *KrV* (B 38, 39|A 24).

bestimmt werden kann? Offenbar nicht anders, als so fern sie bloß im Subjekte, als die formale Beschaffenheit desselben, von Objekten affiziert zu werden, und dadurch unmittelbare Vorstellung derselben, d.i. Anschauung zu bekommen, ihren Sitz hat, also nur als Form des äußeren Sinnes überhaupt.²⁷⁴

Gleichwohl kann die Konstruktion eines geometrischen Elements (egal ob Triangel, Linie oder Kreis) weder allein anhand eines Begriffs noch allein aufgrund eines gegebenen Mannigfaltigen in der Anschauung entstehen. Vielmehr bedarf es neben der Anschauung auch der ordnenden Funktion der Synthesis und der begrifflichen Abstraktion des Verstandes. Umgekehrt aber können wir ebensowenig ohne Beteiligung der Anschauung über ein Dreieck sprechen, was – wie bereits angedeutet – zur Konsequenz hat, dass nicht nur geometrische Sätze, sondern auch geometrische Figuren nicht ausschließlich auf Basis reiner Begriffe konstruiert werden können:

„Um aber irgend etwas im Raume zu erkennen, z. B. eine Linie, muß ich sie ziehen, und also eine bestimmte Verbindung des gegebenen Mannigfaltigen synthetisch zu Stande bringen, so, daß diese Einheit des Bewußtseins (im Begriffe einer Linie) ist, und dadurch allererst ein Objekt (ein bestimmter Raum) erkannt wird.“²⁷⁵

Das Ergebnis der begrifflichen wie inhaltlichen Analysen im Rahmen der transzendentalen Ästhetik besteht in der Feststellung der objektiven Realität bei gleichzeitiger transzendentaler Idealität des Raumes.²⁷⁶ Jener gesamte hier kurz zusammengefasste Argumentationsgang der *Kritik der reinen Vernunft* ist vor dem Hintergrund zu betrachten, dass „was wir äußere Gegenstände nennen, nichts anders als bloße Vorstellungen unserer Sinnlichkeit sein, deren Form der Raum ist, deren wahres Correlatum aber, d.i. das Ding an sich selbst, dadurch gar nicht erkannt wird, noch erkannt werden kann, nach welchem aber auch in der Erfahrung niemals gefragt

²⁷⁴ KANT, *KrV* (B 41).

²⁷⁵ KANT, *KrV* (B 137f.).

²⁷⁶ „Unsere Erörterungen lehren demnach die Realität (d.i. die objektive Gültigkeit) des Raumes in Ansehung alles dessen, was äußerlich als Gegenstand uns vorkommen kann, aber zugleich die Idealität des Raumes in Ansehung der Dinge, wenn sie durch die Vernunft an sich selbst erwogen werden, d.i. ohne Rücksicht auf die Beschaffenheit unserer Sinnlichkeit zu nehmen. Wir behaupten also die empirische Realität des Raumes (in Ansehung aller möglichen äußeren Erfahrung), obzwar die transzendente Idealität desselben, d.i. daß er nichts sei, so bald wir die Bedingung der Möglichkeit aller Erfahrung weglassen, und ihn als etwas, was den Dingen an sich selbst zum Grunde liegt, annehmen. KANT, *KrV* (B 44|A 28).

wird.²⁷⁷ Für das systematische Anliegen dieser Studie ist demnach das Gedankenmodell der kantischen Dinge an sich in Abgrenzung zu den Erscheinungen nicht von vorrangiger Bedeutung.

„Diese Realität des Raumes und der Zeit läßt übrigens die Sicherheit der Erfahrungserkenntnis unangetastet: denn wir sind derselben eben so gewiß, ob diese Formen den Dingen an sich selbst, oder nur unsrer Anschauung dieser Dinge notwendiger Weise anhängen.“²⁷⁸

Aus den Raumargumenten der transzendentalen Ästhetik und der Beschaffenheit des Raumes als reiner Anschauungsform wird daher die Schlussfolgerung gezogen, dass die Raumvorstellung trotz thetischer Setzung des Erscheinungscharakters aller unter dieser Voraussetzung wahrgenommenen Einzeldinge (und auch Lebewesen) objektive Realität beansprucht.

Nach Kant gehört der Körper des Menschen zu den Erscheinungen, wenn auch mit der besonderen Auszeichnung, eine Fundamentalerscheinung zu sein, und muss demnach mit dem äußeren Sinn erfahren werden; er befindet sich unzweifelhaft im Raum, nimmt selbst auch Raum ein. Um uns selbst als Körper im Raum erfahren zu können, bedarf es allerdings im Rahmen der kantischen Erkenntnislehre noch weiterer Bedingungen, die in Abschnitt 3.1.5 dieser Studie ausführlicher dargestellt werden.

Anhand der Überschrift dieses Hauptkapitels wurde zwar bereits deutlich, dass der Fokus des Erkenntnisinteresses auf die Räumlichkeit gerichtet wird. Dabei kann allerdings die Zeitlichkeit nicht völlig außer Acht gelassen werden. Allerdings wird die bloße Zeitlichkeit als reine Form der Anschauung in einem verhältnismäßig kurzen Einschub in Kapitel 3.1.3 betrachtet werden, da es sich der Struktur nach um einen ähnlichen Argumentationsaufbau handelt wie bei den Raumargumenten der transzendentalen Ästhetik. Obwohl es in der *Kritik der reinen Vernunft* durchaus Hinweise gibt, welche die Deutung zulassen, die Zeit sei dem Raum vorzuziehen, kann auf die Problematik der Zeit als reine Anschauungsform im Rahmen des

²⁷⁷ KANT, *KrV* (B 45). Hierzu bemerkt Sandkühler, es erfolge eine „Transformation von Gegenständen, die in metaphysisch-realistischen Repräsentationskonzepten als Abbildungen von Realobjekten gefaßt sind, in *konstituierte Erkenntnisobjekte*“. SANDKÜHLER, Hans Jörg: Kants 'Revolution der Denkungsart' – Die Kritik der Erfahrung und der Vernunft, in: *Handbuch Deutscher Idealismus*, hg. v. Hans Jörg Sandkühler, Stuttgart 2005, S. 88.

²⁷⁸ KANT, *KrV* (B 57|A 39).

Erkenntnisinteresses der vorliegenden Arbeit nicht vertiefend eingegangen werden. Gleichwohl wäre eine ausführliche Ausarbeitung der Relation von Zeitlichkeit und Leiblichkeit im Hinblick auf die hier ausgewählten thematischen Schwerpunkte hochinteressant, selbstverständlich ebenfalls unter Berücksichtigung der transzendentalphilosophischen Voraussetzungen der kantischen Philosophie.²⁷⁹

3.1.2 Konstruktion weiterer Raumbegriffe

Die Entwicklung spezifischer Raumbegriffe erfordert nach Kant den Begriff eines übergeordneten, transzendentalen Raumes bzw. das im Erkenntnissubjekt der Organisation seiner Möglichkeiten nach apriorische Vorhandensein des Raumes als reiner Form der Anschauung. Dieser ist zwar das grundlegende Vermögen zur Ordnung der wahrgenommenen Inhalte des äußeren Sinnes, doch im Rahmen der Anschauung ist das Erkenntnissubjekt zusätzlich auf einen konkreten, empirischen Raum angewiesen, aus dem es die Vorstellungen der ‚Gegenden im Raum‘ überhaupt erst ableiten kann.²⁸⁰ Die Vorstellungen der Gegenden im Raum wiederum werden vermittelt des eigenen Körpers in einem dreidimensionalen Koordinatensystem konstituiert, in dem der Körperleib den Nullpunkt der Orientierung bildet. Bereits an dieser Stelle ist es sinnvoll, vom Leib in Abgrenzung zum Körper zu sprechen, denn einige Differenzen zeichnen sich durch eine Form des eigenleiblichen Spürens aus, beispielsweise die Unterscheidung der linken und rechten Körperhälfte. Das Beispiel

²⁷⁹ Bspw. bezogen auf die Lebendigkeit – in der ‚Widerlegung des Idealismus‘ ist explizit von etwas Beharrlichem in der Erscheinung die Rede, die auf die Existenz realer Gegenstände der Außenwelt verweist. Beharrlichkeit wiederum setzt den Aspekt der Dauer voraus, in diesem Fall der Materie. In Kapitel 3.1.3 wird eine kurze Betrachtung der Zeitlichkeit in der ‚Widerlegung des Idealismus‘ erfolgen, allerdings mit einer Zielsetzung. Im Themenbereich Räumlichkeit ist die Zeit bereits immer dann von Bedeutung, wenn ganz basal Bewegung im Spiel ist – dabei ist auf dieser Ebene noch gleichgültig, ob es sich um ein Bewegungsvermögen auf mechanischer Grundlage oder um Begehrungsvermögen aus Willkür oder gar Willen handelt. Wenn die Betrachtung in Relation zur Leiblichkeitsthematik gesetzt wird, ändert sich dies: Es leuchtet unmittelbar ein, dass die mechanischen Grundsätze der Bewegung bloßer Gegenstände oder Körper nicht hinreichend sind, um eine Bewegung als menschliche Handlung zu verstehen.

²⁸⁰ Was keinesfalls bedeutet, dass konstruierbare Räume einen transzendentalen Raum ergeben könnten. Im Gegenteil ermöglicht erst die Räumlichkeit als Form der reinen Anschauung die Konstitution weiterer Raumbegriffe. In diese Richtung auch Heidegger: „Wenn er nicht ein zusammengesetzter ist, dann kann der Raum auch nicht durch die Zusammenfügung von Merkmalen, die aus einzelnen Räumen zusammengestellt werden, bestimmt werden – *sensationibus non conflatus*.“ Heidegger spricht an dieser Stelle allerdings über das Zusammensetzen einzelner Räume, nicht über verschiedene, einer Spezial- oder Naturwissenschaft (Physik, Mathematik, Geographie) zu Grunde liegende Raumbegriffe. „Die einzelnen Räume sind nicht summative Teile, gleichsam außerräumliche Raumstücke, sondern jedes Raumstück ist erstens selbst schon Raum, zweitens im Raum, und drittens verlaufen die Grenzen, die es zum Raumstück machen, im Raum und sind selbst räumlich. Einzelne Räume sind wesentlich räumlich begrenztes Innerräumliches und sind als solches nur *Einschränkungen* des ganzen Raumes, *keine Teile*.“ HEIDEGGER 1977 (1927/28), S. 117.

des Ziehens einer Linie, welches Kant anführt, deutet auf die Leiblichkeit als strukturelle Einheit hin, denn „wenn demnach die »Bewegung als Beschreibung eines Raumes« keine rein körperliche Bewegung sein kann, bleibt wohl nur übrig, daß sie eine leibliche Bewegung ist – allerdings keine wirklich ausgeführte, sondern nur eine von der produktiven Einbildungskraft phantasierte [...].“²⁸¹

Um zur Konstruktion weiterer Raumbegriffe zu gelangen, entflechtet Kant in der vorkritischen Schrift *Vom ersten Grunde des Unterschieds der Gegenden im Raume* zunächst einmal terminologisch mehrere Möglichkeiten dessen, was mit dem Wort ‚Raum‘ bezeichnet wird. Erstens handelt es sich um einen mathematischen bzw. geometrischen Raum (hier sei auf Leibniz verwiesen), zweitens um einen physikalischen Raum (Verweis auf Newton), drittens der Gedanke eines absoluten Raumes, des Raumes als reine Anschauungsform und schließlich fünftens um den konkret-empirische Raum der menschlichen Lebenswelt. Für den letztgenannten findet sich in der Forschungsdiskussion auch die sehr treffende Bezeichnung des ‚gelebten‘ Raumes.²⁸² Die Idee eines solchen gelebten Raumes wird in der vorliegenden Studie in einem gesonderten Kapitel relevant, welches mit ‚Der Raum des Menschen‘ überschrieben ist. Denn „betont wird dadurch, daß der Raum nicht nur ein rein passiv-rezeptierter ist, sondern aktiv erschlossen wird und somit Dimensionen aufweist, die weit über die reine Dreidimensionalität eines mathematisch-physikalischen Raumbegriff hinausgehen“²⁸³.

²⁸¹ SCHMITZ, Hermann: *System der Philosophie*, Bd. 2, 1. Teil: Der Leib, Bonn 1965, S. 263f. Dementsprechend auch Reiner Otte: „Der Leib, thematisiert als Abwesender in der Einbildungskraft, ist unwiederbringlich überschritten und vertauscht mit den diskursiven Aufsplitterungen seiner fragmentierten Mannigfaltigkeit, deren Einheit nur noch in der Einheit der Apperzeption bestehen kann und im »Ich denke« seinen Rechtsgrund findet. [...] Doch ist der Leib auch hier ein Saboteur. Seine untergründige Wiederkehr ist gerade in den Beispielen, die Kant zur Illustration der Einbildungskraft heranzieht, aufweisbar.“ OTTE, Reiner: *Die Ordnungen des Leibes in der Aufklärung*, Kants Anthropologik und ihre historischen Voraussetzungen, Tübingen 1986, S. 228.

²⁸² Vgl. DÜCK, Michael: *Der Raum und seine Wahrnehmung*, Würzburg 2001, S. 38. Dück verweist hier auf Dürckheim und Minkowski, auf deren Arbeiten sich zuvor bereits Walter Gözl in seiner Habilitationsschrift bezieht: GÖLZ, Walter: *Dasein und Raum*, Philosophische Untersuchungen zum Verhältnis von Raumerlebnis, Raumtheorie und gelebtem Raum, Tübingen 1970, S. XV. Der Begriff eines ‚gelebten Raumes‘ geht auf Karlfried Graf von Dürckheim und auf Eugène Minkowski zurück. Vgl. MINKOWSKI, Eugène: *Die gelebte Zeit*, Bd. 2, Über den zeitlichen Aspekt psychopathologischer Phänomene, Salzburg 1972 (*Le temps vécu*, Paris 1933); DÜRCKHEIM, Karlfried Graf von: Untersuchungen zum gelebten Raum, in: *Neue Psychologische Studien* (6), 1932, S. 383–480. Vgl. aktuell HASSE, Jürgen (Hg.): *Gelebter, erfahrener und erinnelter Raum*, München 2010.

²⁸³ DÜCK 2001, S. 38.

Da der Raum als reine Form der Anschauung bzw. der transzendente Raum ein „logisch höherstufiger“, gleichzeitig aber auch ein „inhaltlich vollkommen unbestimmter Raum“ ist,²⁸⁴ steht er – vorbehaltlich einer versöhnlichen Auslegung – gar nicht in Konkurrenz zu einem mathematischen oder physikalischen Raumbegriff. Begründbar wäre eine solche Lesart mit dem Verweis auf die unterschiedlichen logischen Argumentationsebenen, auf welchen sich die einzelnen Raumbegriffe befinden.²⁸⁵

Der Gedanke, den Kant mit dem Verweis auf einen ‚inneren Grund‘ plausibel zu machen versucht, besteht in dem Vermögen, sich einen Begriff von Räumlichkeit als solcher machen zu können. Dieses Vermögen ist gleichzeitig die notwendige Vorbedingung für die Ermöglichung anderer Räume, neben dem mathematischen auch der geographische und nicht zuletzt der konkret-empirische Raum. Wer sich z.B. anschickt, einen physikalischen Raum zu konstruieren, kann das schwerlich tun, ohne eine grundlegende Vorstellung von Räumlichkeit überhaupt zu besitzen. Der Gedanke bloßer Räumlichkeit, wie Kant ihn herausgearbeitet hat, gehört demnach nicht in den Zuständigkeitsbereich der Mathematik oder der Physik, sondern bildet sozusagen die Folie, auf der dann beispielsweise der Mathematiker oder der Physiker gewisse Räume

²⁸⁴ HÖFFE 2011, S. 104. Diese Unbestimmtheit kann mit einzelwissenschaftlichen Inhalten gefüllt werden, deren Widerspruchsfreiheit vorausgesetzt: „Gegen die Veränderungen nicht bloß der Physik, sondern auch der Mathematik indifferent, ist die Transzendentalphilosophie hinsichtlich der Einzelwissenschaften für den Gedanken eines permanenten Forschungsprozesses offen.“ Ebd., S. 113.

²⁸⁵ Hierzu ausführlicher: HÖFFE 2011, S. 103–106. Zu Raum und Leib Merleau-Ponty: „Kant hat versucht, zwischen dem Raum als Form der äußeren Erfahrung und den in dieser Erfahrung gegebenen Dingen eine strenge Scheidungslinie zu ziehen. Es handelt sich wohlgerne nicht um ein Verhältnis von Behälter und Inhalt, da dieses Verhältnis selbst nur möglich ist zwischen Gegenständen, noch selbst um ein Verhältnis logischer Implikation, wie etwa das zwischen Individuum und Klasse, da der Raum all seinen vermeintlichen Teilen, die immer erst aus ihm herausgeschnitten sind, vorgängig ist. Der Raum ist kein (wirkliches oder logisches) Milieu, in welches die Dinge sich einordnen, sondern das Mittel, durch welches eine Stellung der Dinge erst möglich wird. M. a. W., statt den Raum als eine Art Äther, in dem die Dinge baden, oder abstrakter als einen allen Dingen gemeinsamen Charakter vorzustellen, müssen wir ihn als das universale Vermögen der Verknüpfung denken. Mithin, entweder ich reflektiere nicht, gehe auf in den Dingen und betrachte den Raum in unbestimmter Weise bald als das Milieu der Dinge, bald als ihr gemeinsames Attribut, oder aber ich reflektiere, erfasse den Raum an seinem Ursprung, denke aktuell die diesem Wort zugrunde liegenden Verhältnisse und bemerke alsdann, daß diese nur leben aus einem sie beschreibenden und tragenden Subjekt und gehe so vom verräumlichten auf den verräumlichenden Raum zurück. Im ersten Falle können mein Leib und die Dinge, ihre konkreten Verhältnisse nach Oben und Unten, Rechts und Links, Nähe und Ferne, mir als irreduzible Mannigfaltigkeit erscheinen, im anderen Falle entdecke ich ein einziges und unteilbares Vermögen der Raumbeschreibung. Im ersten Falle habe ich mit dem physischen Raum und seinen verschiedenartig qualifizierten Regionen zu tun, im anderen Falle mit dem geometrischen Raum und mit seinen austauschbaren Dimensionen, seiner homogenen und isotropen Räumlichkeit, und kann eine reine Ortsbewegung, die auf keine Weise das in ihr Bewegte modifiziert, zumindest erdenken, und somit auch eine von der *Situation* eines Gegenstandes in seinem konkreten Kontext unterschiedene reine *Position*.“ MERLEAU-PONTY 1966, S. 284f.

mit bestimmten Struktureigenschaften konstruieren kann. Die Bedeutsamkeit jenes Arguments, des Gedankens von Raum als reiner Form der Anschauung, wurde bereits im vorigen Kapitel ausführlich dargelegt.

Räumlichkeit als ‚Ordnungssystem‘ zu bezeichnen, träfe vielleicht nicht unmittelbar Kants Gedanken. Auch geht sie jeder konkreten Wahrnehmung nicht im Sinne einer zeitlichen Abfolge voraus, sondern ist als Form zu verstehen, die dem Menschen die Wahrnehmung konkreter Objekte im Raum erst ermöglicht. Auch die Bestimmung von Relationen ist offenbar nur in einer konkreten Form der Anschauung möglich.²⁸⁶

Der erste und innere Grund ist die Vorstellung eines absoluten Raumes im Sinne des Raumes als reiner Form der Anschauung, der jeder Wahrnehmung vorausgeht und damit apriorisch gegeben ist. Diese reine Form der Anschauung allein wäre für das Erkenntnissubjekt jedoch geradezu wertlos. Erst in den weiteren Schritten, sprich durch die Verbindung mit der Anschauung in der Synthesis, wird Räumlichkeit für den Menschen in dem Sinne relevant, dass sich die argumentative Tragweite dieses Konzepts einer reinen Anschauungsform als ‚universales Vermögen der Verknüpfung‘ und somit als Voraussetzung zur Erschließung des konkret-empirischen Raumes der Lebenswelt deutlich herauskristallisieren lässt. Wie gezeigt werden kann, ermöglicht der eigene Körper sozusagen als vermittelnde Instanz die Erfassung dieses konkret-empirischen Raumes. Und selbst der mathematische bzw. geometrische Raum ist eben kein bloßes Gedankending, sondern erfordert im Rahmen der Synthesis bereits eine Form der Anschauung.

Dabei muss sich das Erkenntnissubjekt allerdings auch immer wieder auf die Vorstellung eines absoluten Raumes (was wörtlich zu nehmen ist; an dieser Stelle geht es gerade nicht um den Raum als reine Anschauungsform, da dieser nicht vorgestellt werden kann) zurückbeziehen können. Denn die Relationsbegriffe, welche Kant aus der Perspektive des je selbst empfindenden und wahrnehmenden Menschen als Erkenntnissubjekt konstruiert hat, können nur dann sinnvoll zum Einsatz kommen, wenn sie sich umgekehrt auch wieder auf einen absoluten Raum beziehen lassen, der

²⁸⁶ „Ein nachsinnender Leser wird daher den Begriff des Raumes, so wie ihn der Meßkünstler denkt und auch scharfsinnige Philosophen ihn in den Lehrbegriff der Naturwissenschaften aufgenommen haben, nicht für ein bloßes Gedankending ansehen [...]“ KANT, *Vom ersten Grunde des Unterschieds der Gegenden im Raume*, S. 1000.

sich beispielsweise durch Einigkeit und Unteilbarkeit auszeichnet. Ein vom Erkenntnissubjekt unabhängiger Raum ist für selbiges – wie oben bereits angesprochen – letztlich nutzlos, worauf Kant in seiner Argumentation großes Gewicht legt. Denn er betont, dass „wir alles, was außer uns ist, durch die Sinnen nur insofern kennen, als es in Beziehung auf uns selbst steht“²⁸⁷.

„Ob wir daher gleich vom Raume überhaupt, oder den Gestalten, welche die produktive Einbildungskraft in ihm verzeichnet, so vieles a priori in synthetischen Urteilen erkennen, so, daß wir wirklich hiezu [sic] gar keiner Erfahrung bedürfen: so würde doch dieses Erkenntnis gar nichts, sondern die Beschäftigung mit einem bloßen Hirngespinnst sein, wäre der Raum nicht, als Bedingung der Erscheinungen, welche den Stoff zur äußeren Erfahrung ausmachen, anzusehen: daher sich jene reine synthetische Urteile, obzwar nur mittelbar, auf mögliche Erfahrung, oder vielmehr auf dieser ihre Möglichkeit selbst beziehen, und darauf allein die objektive Gültigkeit ihrer Synthesis gründen.“²⁸⁸

Vor diesem Hintergrund bekommt auch die historisch betrachtet verhältnismäßig frühe Aussage Kants, der Raum sei ein Grundbegriff und kein Gegenstand einer Empfindung, besonderes Gewicht. Gleiches gilt für die Feststellung, dass sich die Wahrnehmung eines Körpers im Raum nicht nur hinsichtlich der eigenen Teile, sondern auch in Bezug auf andere Raumkörper in Relation zum absoluten Raum setzen lassen muss.

„Wir wollen also dartun, daß der vollständige Bestimmungsgrund einer körperlichen Gestalt nicht lediglich auf dem Verhältnis und der Lage seiner Teile gegen einander beruhe, sondern noch überdem auf einer Beziehung gegen den allgemeinen absoluten Raum, so wie ihn sich die Meßkünstler denken, doch so, daß dieses Verhältnis nicht unmittelbar kann wahrgenommen werden, aber wohl diejenige [sic] Unterschiede der Körper, die einzig und allein auf diesem Grunde beruhen.“²⁸⁹

²⁸⁷ KANT, *Vom ersten Grunde des Unterschieds der Gegenden im Raume*, S. 995.

²⁸⁸ KANT, *KrV* (B 196|A 157).

²⁸⁹ KANT, *Vom ersten Grunde des Unterschieds der Gegenden im Raume*, S. 997f.

Wie bereits eingangs angesprochen, handelt es sich bei dem, was Kant als den absoluten Raum bezeichnet, nicht um einen mathematisch-geometrischen oder physikalischen Raum im Sinne Newtons.²⁹⁰ Vielmehr wendet sich Kant mit seiner Schrift ja gerade gegen die Konstruktion eines solchen, bzw. gegen die Entstehung der Gegenden im Raum losgelöst vom Menschen als Erkenntnissubjekt. Er lehnt ab, „daß der Raum nur in dem äußeren Verhältnisse der neben einander befindlichen Teile der Materie besteht“, denn „so würde aller wirklicher Raum in dem Falle nur derjenige sein, den diese Hand einnimmt.“²⁹¹ Das Hand-Beispiel verdeutlicht an dieser Stelle nicht nur Kants Ansinnen, die Diskrepanz der Ableitung von Räumlichkeit aus konkret gegebenen Gegenständen zu unterstreichen, sondern zeigt eben auch, wie selbstverständlich und naheliegend die Räumlichkeit des eigenen Körpers empfunden wird. Auf welche Weise und mit welcher Begründung der Begriff des absoluten Raumes zu Stande kommen kann wurde im Rahmen der transzendentalphilosophischen Voraussetzungen umfassend dargelegt. Vor diesem Hintergrund leuchtet ein, warum nicht nur ein konkret-empirischer, sondern insbesondere der Begriff eines geometrischen Raumes nicht mittels induktiven Schlüssen aus der Anschauung abgeleitet werden kann.²⁹²

Durch zwei Aspekte zeichnet sich der geometrische Raum Kants aus: Es handelt sich, zum einen, in erster Linie um die Fähigkeit bzw. das Vermögen der Raumbeschreibung. Hieraus kann, zum anderen, abgeleitet werden dass die Dimensionen innerhalb dieses Raumes austauschbar sind und er nach allen Richtungen die gleichen Eigenschaften aufweist. Mit anderen Worten setzt dieser isotrope geometrische Raum des Weiteren mit dem Vermögen der Abstraktion bereits eine Leistung des Verstandes voraus.

²⁹⁰ Hierauf hat bereits hingewiesen: KAULBACH, Friedrich: Leibbewußtsein und Welterfahrung beim frühen und späten Kant, in: *Kant-Studien* 54(4), 1963, S. 470 (FN): „Dieser ‚absolute‘ Raum Kants ist nicht identisch mit dem gleichnamig bezeichneten Raum Newtons.“

²⁹¹ KANT, *Vom ersten Grunde des Unterschieds der Gegenden im Raume*, S. 1000.

²⁹² Vgl. hierzu: „Es ist hieraus klar, daß nicht die Bestimmungen des Raumes Folgen von den Lagen der Teile der Materie gegeneinander, sondern diese Folgen von jenen sind, und daß also in der Beschaffenheit der Körper Unterschiede angetroffen werden können und zwar wahre Unterschiede, die sich lediglich auf den absoluten und ursprünglichen Raum beziehen, weil nur durch ihn das Verhältnis körperlicher Dinge möglich ist, und daß, weil der absolute Raum kein Gegenstand einer äußeren Empfindung, sondern ein Grundbegriff ist, der alle dieselbe zuerst möglich macht, wir dasjenige, was in der Gestalt eines Körpers lediglich die Beziehung auf den reinen Raum angehet, nur durch die Gegenhaltung mit andern Körpern vernehmen können.“ KANT, *Vom ersten Grunde des Unterschieds der Gegenden im Raume*, S. 1000.

3.1.3 Zeitlichkeit und Beharrliches in der Erscheinung

Und da unsere Anschauung jederzeit sinnlich ist, so kann uns in der Erfahrung niemals ein Gegenstand gegeben werden, der nicht unter die Bedingung der Zeit gehörete.

Immanuel Kant, Kritik der reinen Vernunft (B 52|A 35)

Bekanntermaßen gelten für den Gedanken der Zeit als reine Form der Anschauung analoge Strukturen wie für den Raum. Sie ist ebenso abhängig vom Erkenntnissubjekt wie der Raum und hängt folglich nicht den Dingen an. Darüber hinaus zeichnet sie sich ebenfalls durch empirische Realität und transzendente Idealität aus.

„Die Zeit ist also lediglich eine subjektive Bedingung unserer (menschlichen) Anschauung (welche jederzeit sinnlich ist, d.i. so fern wir von Gegenständen affiziert werden), und an sich, außer dem Subjekte, nichts. Nichts desto weniger ist sie in Ansehung aller Erscheinungen, mithin auch aller Dinge, die uns in der Erfahrung vorkommen können, notwendiger Weise objektiv.“²⁹³

Nicht die empirische und objektive Realität von Raum und Zeit anzunehmen, sondern a) in ihnen „zwei ewige und unendliche vor sich bestehende Undinge“²⁹⁴ zu sehen oder b) Raum und Zeit aus der Erfahrung abzuleiten, führt Kant zufolge in Widersprüche. Im ersten Fall würde die Existenz von etwas behauptet, ohne dass etwas darin existiert, und im zweiten Fall verlören die Axiome der Mathematik ihre Gültigkeit, da sie auf bloßen Ableitungen aus der Erfahrung beruhen würden.²⁹⁵ Ein wichtiger Grund, weshalb der Gedanke von Räumlichkeit als reiner Form der Anschauung und die ganze sich im Anschluss daran entwickelnde Argumentation nicht ohne den parallel dazu angesiedelten Gedanken der Zeit als reiner Form der Anschauung auskommt, besteht in der Möglichkeit von Bewegung und Veränderung. Gäbe es diese Möglichkeit nicht, würde es sich um so etwas wie eine starre Wahrnehmungssituation handeln. Beispielsweise die Konstruktion des konkret-empirischen Raumes in den vorkritischen

²⁹³ KANT, *KrV* (B 51| A 35).

²⁹⁴ KANT, *KrV* (B 56| A 39).

²⁹⁵ Zur kritischen Betrachtung der Voraussetzungen Kants in seiner transzendentalen Ästhetik s. HOSSFELDER, Malte: *Kants Konstitutionstheorie und die transzendente Deduktion*, Berlin/New York 1978.

Schriften stellt eine solche Situation dar, aus der sich zwangsläufig die Frage nach der Positionierung im Raum im Falle eines sich in Bewegung befindlichen Erkenntnissubjekts ergeben muss. Die Antwort hierauf liegt in der zeitlichen Ausdehnung jeder Bewegung: Nicht nur jede Form der Veränderung im Raum, sondern jede Erscheinung überhaupt ist direkt eingebunden in eine zeitliche Struktur.

„Wenn ich a priori sagen kann: alle äußere Erscheinungen sind im Raume, und nach den Verhältnissen des Raumes a priori bestimmt, so kann ich aus dem Prinzip des innern Sinnes ganz allgemein sagen: alle Erscheinungen überhaupt, d.i. alle Gegenstände der Sinne, sind in der Zeit, und stehen notwendigerweise in Verhältnissen der Zeit.“²⁹⁶

Die besondere Bedeutsamkeit der beiden Begriffe Bewegung und Veränderung lässt sich nicht zuletzt aus ihrem bloß quantitativen Anteil im ansonsten im Vergleich zum Raum relativ kurzen Text ablesen. Konkret diskutiert Kant die Bedeutung der Zeitlichkeit für Bewegung und Veränderung in dem Passus über die transzendente Erörterung des Begriffs der Zeit:

„Hier füge ich noch hinzu, daß der Begriff der Veränderung und, mit ihm, der Begriff der Bewegung (als Veränderung des Orts) nur durch und in der Zeitvorstellung möglich ist: daß, wenn diese Vorstellung nicht Anschauung (innere) a priori wäre, kein Begriff, welcher es auch sei, die Möglichkeit einer Veränderung, d.i. einer Verbindung kontradiktorisch entgegengesetzter Prädikate (z.B. das Sein an einem Orte und das Nichtsein eben desselben Dinges an demselben Orte) in einem und demselben Objekte begreiflich machen könnte.“²⁹⁷

Der Gedanke der Bewegung schließt neben dem räumlich spürbaren Ortswechsel auch ganz grundsätzlich die Zeit als reine Anschauungsform mit ein: Jede Bewegung ist notwendig von einer gewissen Dauer. Hinsichtlich der Bewegung muss es etwas in der Zeit geben, das sich bewegt, da die Bewegung als solche der Zeit als reine Form der Anschauung nicht zugeordnet werden kann. Um also Bewegung in der Zeit wahrnehmen zu können, ist ein in der Erfahrung gegebenes Sinnesdatum vonnöten.

²⁹⁶ KANT, *KrV* (B 51).

²⁹⁷ KANT, *KrV* (B 48).

„Daher das Bewegliche etwas sein muß, was im Raume nur durch Erfahrung gefunden wird, mithin ein empirisches Datum. Eben so kann die transzendente Ästhetik nicht den Begriff der Veränderung unter ihre Data a priori zählen: denn die Zeit selbst verändert sich nicht, sondern etwas, das in der Zeit ist. Also wird dazu die Wahrnehmung von irgendeinem Dasein, und der Sukzession seiner Bestimmungen, mithin Erfahrung gefordert.“²⁹⁸

Möchte man von einer qualitativen Anordnung ausgehen, ist die Zeit a priori formale Bedingung aller Erscheinungen. Anders als der Raum, welcher den Erscheinungen des äußeren Sinnes ihre Struktur gibt, bezieht sich die Zeit als reine Form der Anschauung auf restlos alle Erscheinungen, denn sie umfasst die Erscheinungen des inneren ebenso wie des äußeren Sinnes, während der Raum auf die Erscheinungen des äußeren Sinnes begrenzt bleibt.²⁹⁹ Was in diesem Zusammenhang als bloße Randbemerkung anmutet, nämlich dass es sich um eine unmittelbare Relation zwischen Zeit und innerer Anschauung handelt, wird im Zusammenhang mit der differenzierten Betrachtung des unmittelbaren und des mittelbaren Objektbezugs noch von einiger Bedeutung sein. Die Zeit ist gemäß der transzendentalen Ästhetik zwar die formale Bedingung aller Erscheinungen überhaupt, doch wie Kant anhand der Beispiele von Bewegung und Veränderung darlegt, verändert oder bewegt die Zeit selbst sich nicht. Nur ein Etwas, beispielsweise ein Gegenstand oder Körper, das sich in der zeitlichen Struktur befindet. Die Zeit „ist also nicht wirklich als Objekt, sondern als die Vorstellungsart meiner selbst als Objekts [sic] anzusehen“³⁰⁰. Auch das Bewusstsein seiner selbst und das Gemüt haben für Kant im Grunde Erscheinungscharakter; strukturell findet im inneren Sinn ein ähnlicher Prozess statt wie bei der Tätigkeit des äußeren Sinnes. Nun gilt allgemein:

„In der *Erscheinung* nenne ich das, *was der Empfindung korrespondiert*, die *Materie* derselben, dasjenige aber, welches macht, daß das *Mannigfaltige* der

²⁹⁸ KANT, *KrV* (B 58| A 41).

²⁹⁹ „Der Raum, als die reine Form aller äußeren Anschauung ist als Bedingung a priori bloß auf äußere Erscheinungen eingeschränkt. Dagegen, weil alle Vorstellungen, sie mögen nun äußere Dinge zum Gegenstände haben, oder nicht, doch an sich selbst, als Bestimmungen des Gemüts, zum inneren Zustande gehören; dieser innere Zustand aber unter der formalen Bedingung der innern Anschauung, mithin der Zeit gehöret: so ist die Zeit eine Bedingung a priori von aller Erscheinung überhaupt, und zwar die unmittelbare Bedingung der inneren (unserer Seelen) und eben dadurch mittelbar auch der äußern Erscheinungen.“ KANT, *KrV* (B 50).

³⁰⁰ KANT, *KrV* (B 54|A 37).

Erscheinung *in gewissen Verhältnissen geordnet* werden kann, nenne ich die *Form* der Erscheinung.“³⁰¹

Oben zitierte Bemerkung findet sich im Rahmen einiger begrifflicher Erläuterungen, welche die transzendente Ästhetik einleiten. Folglich gilt ihr Geltungsanspruch auch für das Problemfeld des inneren Sinns und die Zeit als dessen reine Form der Anschauung. Sie wird für das Erkennen der Gegenstände bzw. Körper im Raum noch von einiger Bedeutung sein.

Die Form der Ordnung des Mannigfaltigen im inneren Sinn ist die zeitliche Struktur, welche allen Erfahrungen des inneren Sinnes zu Grunde liegt. Ähnlich wie die Verhältnisse der Gegenstände im Raum enthält auch die Zeit bereits Vorstellungen des Nacheinander und des Zugleichseins und darüber hinaus „dessen, was mit dem Nacheinander zugleich ist (des Beharrlichen)“.³⁰² Die erst in der zweiten Auflage durch Kant hinzugefügte Textpassage ‚Widerlegung des Idealismus‘ ist für die vorliegende Studie von besonderer Bedeutung. Denn sie verweist auf das Erfordernis von etwas Beharrlichem außer mir in der Erscheinung, und zwar als Beweis für die Existenz realer Gegenstände in der Außenwelt.³⁰³ Zunächst fußt Kants Beweisführung vorrangig auf dem Gedanken, dass das erkennende Subjekt sich hinsichtlich seines Daseins in der Zeit bewusst ist, wiederum setzt dies aber schon etwas Beharrliches voraus, das wahrgenommen werden kann, d. h. dass es Gegenstände außer mir geben muss. Um die Kriterien des Beharrlichen zu erfüllen, darf es sich nicht um eine Anschauung handeln, die der Mensch in sich vorfindet:

„Dieses Beharrliche aber kann nicht eine Anschauung in mir sein. Denn alle Bestimmungsgründe meines Daseins, die in mir angetroffen werden können, sind Vorstellungen, und bedürfen, als solche, selbst ein von ihnen unterschiedenes Beharrliches, worauf in der Beziehung der Wechsel derselben, mithin mein Dasein in der Zeit, darin sie wechseln, bestimmt werden könne.“³⁰⁴

³⁰¹ KANT, *KrV* (B 34), [Hervorhebungen A.S.].

³⁰² Vgl. KANT, *KrV* (B 67).

³⁰³ „Das bloße, aber empirisch bestimmte, Bewußtsein meines eigenen Daseins beweiset das Dasein der Gegenstände im Raume außer mir.“ KANT, *KrV* (B 275).

³⁰⁴ KANT, *KrV*, S. XXXIX.

Noch präziser formuliert, muss es sich um einen tatsächlich gegebenen Gegenstand handeln und nicht bloß um die Vorstellung eines solchen, um die Wahrnehmung des Beharrlichen zu ermöglichen.³⁰⁵ Der nächste Schritt in Kants Argumentation besteht in einer notwendigen Verknüpfung vom „Bewußtsein in der Zeit mit dem Bewußtsein der Möglichkeit dieser Zeitbestimmung“³⁰⁶, woraus abgeleitet wird, dass auch zwischen dem Bewußtsein in der Zeit und „der Existenz der Dinge außer mir, als Bedingung der Zeitbestimmung“³⁰⁷, eine notwendige Verbindung besteht. Die für diese Studie entscheidende Schlussfolgerung besteht nun in der Annahme Kants, „das Bewußtsein meines eigenen Daseins ist zugleich ein unmittelbares Bewußtsein des Daseins anderer Dinge außer mir“³⁰⁸. Denn im Umkehrschluss hat Kants Beweisführung in der Widerlegung des Idealismus noch eine andere Konsequenz als das durch ihren Verfasser vorrangig angestrebte Beweisziel. Denn der Hinweis auf real existierende Dinge außer mir, welche für die Bestimmung meines Daseins in der Zeit notwendig sind, lässt noch eine darüber hinausgehende Vermutung zu, die sich allerdings erst bei genauerer Betrachtung erschließt. Hierzu soll zuvor noch eine diesbezüglich bedeutsame Bemerkung aus der transzendentalen Analytik angeführt werden:

„Dinge im Raum und der Zeit werden aber nur gegeben, sofern sie Wahrnehmungen (mit Empfindung begleitete Vorstellungen) sind, mithin durch empirische Vorstellung. Folglich verschaffen die reinen Verstandesbegriffe, selbst wenn sie auf Anschauungen a priori (wie in der Mathematik) angewandt werden, nur so fern Erkenntnis, als diese, mithin auch die Verstandesbegriffe vermittelt ihrer, auf empirische Anschauungen angewandt werden können.“³⁰⁹

Betrachtet man Kants Argumentation indes spiegelbildlich, kann auf der Spurensuche nach der menschlichen Leiblichkeit folgender Gedankengang eröffnet werden. Erstens: Die Relation zwischen dem Bewusstsein in der Zeit und dem Bewusstsein der Möglichkeit dieser Zeitbestimmung ist eine notwendige. Zweitens: Um diese Zeitbestimmung vornehmen zu können, muss etwas Beharrliches in der Erscheinung

³⁰⁵ „Also ist die Wahrnehmung dieses Beharrlichen nur durch ein Ding außer mir und nicht durch die bloße Vorstellung eines Dinges außer mir möglich. Folglich ist die Bestimmung meines Daseins in der Zeit nur durch die Existenz wirklicher Dinge, die ich außer mir wahrnehme, möglich.“ KANT, *KrV* (B 275, 276).

³⁰⁶ KANT, *KrV* (B 276).

³⁰⁷ Ebd.

³⁰⁸ Ebd.

³⁰⁹ KANT, *KrV* (B 147).

gegeben sein und hierbei kann drittens dieses Beharrliche weder eine bloße Vorstellung von etwas Beharrlichem, noch das denkende Ich selbst sein. Es muss sich bei dem Beharrlichen demnach um eine konkrete Wahrnehmung eines tatsächlich gegebenen Gegenstandes handeln.

„Das Bewußtsein meiner selbst in der Vorstellung Ich ist gar keine Anschauung, sondern eine bloß intellektuelle Vorstellung der Selbsttätigkeit eines denkenden Subjekts. Daher hat dieses Ich auch nicht das mindeste Prädikat der Anschauung, welches, als beharrlich, der Zeitbestimmung im inneren Sinne zum Korrelat dienen könnte: wie etwa Undurchdringlichkeit an der Materie, als empirischer Anschauung, ist.“³¹⁰

Die Schlussfolgerung dieses Gedankenganges besteht nun darin, den jeweils eigenen Körper des Menschen als Erkenntnissubjekt aus gutem Grund als etwas Beharrliches in der Erscheinung aufzufassen. Ohne lange suchen zu müssen, entspricht der Körper den in diesem Zusammenhang der Argumentation geforderten Kriterien: Zunächst einmal gehört er zum Bereich der Erscheinungen, was bedeutet er wird wahrgenommen und nicht gedacht. Als etwas, das hinsichtlich seiner Wahrnehmbarkeit und der damit verbundenen Wahrnehmungsstruktur, die Kant vorgibt, verschieden von meinem denkenden Ich ist, ist er auch keine bloße Vorstellung von etwas Beharrlichem. Und zu guter Letzt ermöglicht der Körper mir, Veränderung notwendig in einer zeitlichen Struktur zu betrachten, da er selbst das sich verändernde Objekt ist. In der notwendigen Verknüpfung des Beharrlichen in der Erscheinung mit dem Bewußtsein des Daseins meiner selbst sowie der Dinge außer mir besteht somit bereits vermittels des Körpers eine Spur zur menschlichen Leiblichkeit.

3.1.4 Das Erkenntnissubjekt als ‚Ich‘

In Kants Philosophie hat das innere empirische Selbstbewusstsein drei Voraussetzungen. Erstens die transzendente Apperzeption, zweitens die Selbstaffektion (Synthesis in der Zeit; begrenztes bestimmtes Mannigfaltiges; Schemata der Zeitmodi) und drittens die äußere Affektion, um die Erfahrung der äußeren Gegenstände zu ermöglichen. „Kant stellt nicht die empirische (und

³¹⁰ KANT, *KrV* (B 278).

falsifizierbare) Behauptung auf, alle Vorstellungen seien aktualiter ichhaft und in einem empirischen Bewußtsein vereint, wohl aber die vorempirische These, alle Vorstellungen bräuchten, um objektivitätsfähig zu sein, ein einheitsstiftendes Begleitbewußtsein.³¹¹ Eine der wichtigsten Voraussetzungen für Kants zergliedernde Analyse des menschlichen Erkenntnisvermögens ist die Annahme eines transzendentalen Ich.

Das transzendente Ich wird bei Kant nicht bestimmt („Es bedeutet ein Etwas überhaupt (transzendentes Subjekt), dessen Vorstellung allerdings einfach sein muß, eben darum, weil man gar nichts an ihm bestimmt [...].“³¹²) und es kann selbst nicht erkannt werden, ist aber gleichzeitig Voraussetzung jeder Erkenntnis, folglich auch eine Voraussetzung für das Erkennen der Objekte im Raum.³¹³ Da das transzendente Ich „kein erkennbares Objekt [ist]“, darüber hinaus „nicht für sich selbst und bloß als ein denkendes Wesen real [ist]“ und „als solches eigenschafts-, bestimmungs- und inhaltslos“, könnten Kritiker seine Berechtigung im Argumentationsgang anzweifeln.³¹⁴ Doch „eine solche Konsequenz zu ziehen wäre der Absicht Kants – und zwar der gerade durch die aufgeführten Charakterisierungen ausgedrückten Absicht – ganz entgegengesetzt“.³¹⁵ Wie anhand der obigen Erläuterungen dargelegt wurde, handelt es sich bei dem transzendentalen Ich ja gerade um „dasjenige, »was ich voraussetzen muß, um überhaupt ein Object zu erkennen«, und davon sagt Kant, daß es »einleuchtend« ist, daß man es »nicht selbst als Objekt erkennen könne«.³¹⁶ Dieser Gedanke erinnert an die Unsichtbarkeit des eigenen Auges, das aber gleichzeitig Bedingung der Möglichkeit des Sehens ist. Demnach setzt also auch das Erkennen des eigenen Körpers als Erscheinung im Raum für Kant bereits das Vorhandensein eines transzendentalen Ich bei gleichzeitiger Unerkennbarkeit für den Menschen als das wahrnehmende Erkenntnissubjekt voraus. Die ganz grundlegende Problematik eines

³¹¹ HÖFFE 2011, S. 139.

³¹² KANT, *KrV* (A 355).

³¹³ S. zur Raumproblematik in Verbindung mit dem transzendentalen Ich auch DÖRFLINGER, Bernd: *Das Leben theoretischer Vernunft*, Teleologische und praktische Aspekte der Erfahrungstheorie Kants, Berlin/New York 2000. „Das transzendente Ich ist zwar ausgeschlossen als ein isoliertes, für sich selbst in bloßer Innerlichkeit zu erkennendes reales Objekt, doch ist es, wie angeführt, zu statuieren als Voraussetzung, um, aus sich herausgehend, Objekte zu erkennen.“ DÖRFLINGER 2000, S. 73.

³¹⁴ DÖRFLINGER 2000, S. 71.

³¹⁵ Ebd.

³¹⁶ DÖRFLINGER 2000, S. 71. Dörflinger zitiert Kant (A 402).

„Bewusstsein seiner selbst“ und dessen Entstehung sind im Laufe der Philosophiegeschichte auf verschiedenste Weise diskutiert worden.³¹⁷

Im Rahmen der kantischen Philosophie handelt es sich auf der ersten Betrachtungsebene um eine bloß gedachte Vorstellung, die allerdings nicht bloß intellektuell sein kann, sondern auf das Mannigfaltige der Sinnlichkeit angewiesen ist.³¹⁸

Mit der einen Feststellung, auf die im vorigen Kapitel Bezug genommen wurde, dass das Bewusstsein meiner selbst im „Ich“ keine Anschauung sondern eine Vorstellung sei und mit der Annahme eines transzendentalen Ich als Voraussetzung jeder Form von Wahrnehmung werden zwei völlig unterschiedliche, dennoch miteinander in Relation stehende Annahmen untermauert. Zum einen handelt es sich um die Bemerkung, dass das transzendente Ich keinerlei Entsprechung in der phänomenalen Welt hat, sondern ein bloßes Gedankending ist. Somit verfügt das transzendente Ich über keinerlei Hinweis auf den Charakter einer Anschauung. Zum anderen der beispielhafte Verweis auf die Zeitbestimmung, welche notwendig eines Korrelats in der Anschauung bedarf und somit nicht mit Hilfe des transzendentalen Ich vorgenommen werden kann. Aufgrund des gerade thematisierten Bezuges zur Zeitbestimmung und der im vorigen Kapitel in jenem Zusammenhang erläuterten Widerlegung des Idealismus bietet sich hier zur Erhellung wiederum eine Passage aus jenem Teil der *Kritik der reinen Vernunft* an. Es handelt sich um Kants Argument gegen die Annahmen eines materialen Idealismus, vornehmlich des Cartesischen, wirkliche Erkenntnis könne das denkende Subjekt nur aus dem Inneren heraus gewinnen.³¹⁹ Um zu einem Bewusstsein

³¹⁷ Exkurs: Georg W. F. Hegel beispielsweise konstruiert das „Bewusstsein seiner selbst“ in der 1807 publizierten *Phänomenologie des Geistes* auf völlig andere Weise; er bindet die Genese des Selbstbewusstseins in einen spiralförmigen Prozess leiblicher Bewusstwerdung mit ein.

³¹⁸ „Das Bewußtsein seiner selbst (Apperzeption) ist die einfache Vorstellung des Ich, und, wenn dadurch allein alles Mannigfaltige im Subjekt selbsttätig gegeben wäre, so würde die innere Anschauung intellektuell sein. Im Menschen erfordert dieses Bewußtsein innere Wahrnehmung von dem Mannigfaltigen, was im Subjekte vorher gegeben wird, muß, um dieses Unterschieds willen, Sinnlichkeit heißen. Wenn das Vermögen, sich bewußt zu werden, das, was im Gemüte liegt, aufsuchen (apprehendieren) soll, so muß es dasselbe affizieren, und kann allein auf solche Art eine Anschauung seiner selbst hervorbringen, deren Form aber, die vorher im Gemüte zum Grunde liegt, die Art, wie das Mannigfaltige im Gemüte beisammen ist, in der Vorstellung der Zeit bestimmt; da es denn sich selbst anschauet, nicht wie es sich unmittelbar selbsttätig vorstellen würde, sondern nach der Art, wie es von innen affiziert wird, folglich wie es sich erscheint, nicht wie es ist.“ KANT, *KrV* (B 68, 69).

³¹⁹ „Dieser nahm an, daß die einzige unmittelbare Erfahrung die innere sei, und daraus auf äußere Dinge nur geschlossen werde, aber, wie allemal, wenn man aus gegebenen Wirkungen auf bestimmte Ursachen schließt, nur unzuverlässig, weil auch in uns selbst die Ursache der Vorstellungen liegen kann, die wir äußeren Dingen, vielleicht fälschlich, zuschreiben.“ KANT, *KrV* (B 276).

meiner selbst zu gelangen, braucht es zwar eine innere Erfahrung, diese wiederum kann jedoch nur in Korrespondenz zu einer äußeren Erfahrung gemacht werden, wie Kant festhält.³²⁰ Indes beinhaltet der Gedanke der Erscheinungshaftigkeit der Anschauungen des inneren (wie des äußeren) Sinnes keinerlei Elemente des Scheins, wie in B 69 noch einmal gesondert betont wird. Bloß eine „Rhapsodie von Wahrnehmungen“³²¹ blieben auch die inneren Erfahrungen trotz der Synthesisleistung, bestünde zwischen den Erfahrungen des inneren Sinns und der Möglichkeit äußerer Erfahrungen kein Bezugssystem.

Für Jacinto Rivera de Rosales bedarf die strikte Trennung Kants, der Raum sei allein die Form des äußeren und die Zeit allein die Form des inneren Sinnes, einer Korrektur, um das Projekt einer Verortung des menschlichen Körpers (nicht Leibes) in der *Kritik der reinen Vernunft* in Angriff nehmen zu können. In jedem Fall plausibel ist es, eine hierauf abzielende Argumentation systematisch über die räumliche Verfasstheit des eigenen Körpers zu führen. Fraglich bleibt allerdings, ob eine solche „Korrektur“ nicht zu sehr in die Voraussetzungen Kants eingreift.³²² In der dritten Analogie der Erfahrung innerhalb der transzendentalen Analytik der *Kritik der reinen Vernunft* sieht Rivera de Rosales die argumentative Grundlage gelegt. Möglicherweise ist es jedoch angemessener, alle drei Analogien in den Blick zu nehmen, da auch die erste („A. Grundsatz der Beharrlichkeit der Substanz“) und die zweite („B. Grundsatz der Zeitfolge nach dem Gesetze der Kausalität“) auf dem Weg zur Spur der menschlichen Leiblichkeit bedeutsam sind, denn es handelt sich um die „Grundsätze der Bestimmung des Daseins der Erscheinungen in der Zeit“³²³.

³²⁰ „Es hat hier nur bewiesen werden sollen, daß innere Erfahrung überhaupt, nur durch äußere Erfahrung überhaupt, möglich sei.“ KANT, *KrV* (B 278, 279).

³²¹ KANT, *KrV* (B 195, 196|A 156).

³²² „Im inneren Sinne allein herrscht jedoch lediglich ein ständiger Fluss an Vorstellungen, Empfindungen, Affekten, Gefühlen etc. Allein dadurch gelingt es mir also nicht, die Bestimmung meines Daseins in der Zeit zu erklären, a) entweder weil ich ohne einen Vergleich und Gegensatz das Fließende des inneren Sinnes als solches nicht fassen könnte, b) oder aber (wie wir sehen werden) weil ich die verschiedenen Mannigfaltigkeiten meines Daseins in ihren spezifischen Zeitmodi (Beharrlichkeit, Folge und Zugleichsein) nicht bestimmen und erkennen kann, c) oder weil ich dann nicht weiß, wann und in welcher objektiven Zeit jedes innere Mannigfaltige geschehen ist. Dazu ist etwas Beharrliches (und Zugleichseiendes), auf welches jede innere Vorstellung bezogen wurde, erforderlich.“ RIVERA DE ROSALES, Jacinto: Versuch, den eigenen Körper in die Kritik der reinen Vernunft einzuführen, in: *Das Leben theoretischer Vernunft*, hg. v. Dieter Hüning, Stefan Klingner u. Carsten Olk, Trier/Dresden 2013, S. 109–130, S. 116.

³²³ KANT, *KrV* (B 262|A 215).

Augenscheinlich gibt es hinsichtlich der Empfindungen des äußeren und denjenigen des inneren Sinnes keinen Unterschied qualitativer Art. Mit qualitativ ist in diesem Kontext nur gemeint, dass die innere Anschauung keine in irgendeiner Form zu bevorzugende Weise des Empfindens ist. Die Terminologie des Anschauens und des Affizierens behält Kant auch in der Rede über die Selbstbetrachtung des Gemüts bei, was in der Konsequenz auf den Erscheinungscharakter des Vermögens, sich bewusst zu werden, verweist. Den Erscheinungscharakter aller Sinnlichkeit, der des äußeren wie des inneren Sinnes, der gleichwohl nicht mit Schein verwechselt werden darf, erläutert Kant in den ‚Allgemeinen Anmerkungen zur transzendentalen Ästhetik‘.³²⁴ Der Struktur nach passiert im inneren Sinn etwas Ähnliches wie im äußeren Sinn; daher haben die Eindrücke des inneren Sinnes ebenso Wahrnehmungscharakter wie die des äußeren Sinnes.

„Wenn das Vermögen, sich bewußt zu werden, das, was im Gemüte liegt, aufsuchen (apprehendieren) soll, so muß es dasselbe affizieren, und kann allein auf solche Art eine Anschauung seiner selbst hervorbringen, deren Form aber, die vorher im Gemüte zum Grunde liegt, die Art, wie das Mannigfaltige im Gemüte beisammen ist, in der Vorstellung der Zeit bestimmt; da es denn sich selbst anschauet, nicht wie es sich *unmittelbar selbsttätig vorstellen* würde, sondern nach der Art, wie es von innen affiziert wird, folglich wie es sich erscheint, nicht wie es ist.“³²⁵

Kant braucht den Erscheinungscharakter aller Inhalte des inneren Sinnes, um eine „bloße Selbsttätigkeit [seiner] Anschauung“³²⁶ zurückweisen zu können. Dies wirft allerdings die Frage nach dem Objektbezug auf: Während unser Objektbezug zu den Körpern im Raum mittelbar ist, zeichnet sich der Objektbezug zu unseren inneren Wahrnehmungen offenbar durch Unmittelbarkeit aus. Das wiederum ändert nichts an ihrem Wahrnehmungscharakter, denn es handelt sich, wie Kant oben deutlich macht, ebenso wenig um Vorstellungen wie bei den Anschauungen des

³²⁴ „Hierbei beruht alle Schwierigkeit nur darauf, wie ein Subjekt sich selbst innerlich anschauen könne; allein diese Schwierigkeit ist jeder Theorie gemein. Das Bewußtsein seiner selbst (Apperzeption) ist die einfache Vorstellung des Ich, und, dadurch allein alles Mannigfaltige im Subjekt selbsttätig gegeben wäre, so würde die innere Anschauung intellektuell sein. Im Menschen erfordert dieses Bewußtsein innere Wahrnehmung von dem Mannigfaltigen, was im Subjekte vorher gegeben wird, muß, um dieses Unterschieds willen, Sinnlichkeit heißen.“ KANT, *KrV* (B 68).

³²⁵ KANT, *KrV* (B 68, 69), [Hervorhebungen A.S.].

³²⁶ KANT, *KrV* (B 68).

äußeren Sinnes. Nun ist uns der eigene Körper ebenfalls in der Struktur einer Wahrnehmungssituation zugänglich, nicht als Vorstellung. Anscheinend, so lässt sich festhalten, haben wir zum eigenen Körper einen anderen Objektbezug als zu anderen Körpern im Raum, nämlich einen unmittelbaren. Mit Kants Bemerkung, es könne sich nicht um eine *Vorstellung* handeln, die unmittelbar selbsttätig ist, ist noch nicht gesagt, dass die entsprechende Anschauung es nicht sein kann. Dass der Objektbezug zum eigenen Körper ein mittelbarer sein müsste, gehört nicht zu Kants Prämissen.

Kants grundlegende Neuerung gegenüber idealistischen Standpunkten der Philosophiegeschichte ist sein Verweis auf die Angewiesenheit des Menschen auf Sinnlichkeit überhaupt. Doch unabhängig von der Arbeitsweise der einzelnen Sinne macht Kant seine Argumentation in der *Kritik der reinen Vernunft* weder vom menschlichen Sinnesapparat in dessen Gesamtheit, noch von der Beschaffenheit einzelner Sinne als Prämisse abhängig. Daher interessiert ihn nicht die spezifisch menschliche Organisation und Funktionsweise der Sinne, obwohl er sie freilich am Beispiel des Menschen durchexerziert, sondern die Argumentation einer ganz wesentlich auf Sinnlichkeit angewiesenen Erkenntnistheorie. Gerade im Zusammenhang mit dem Gedanken eines unmittelbaren Objektbezugs wäre jedoch der Tastsinn von besonderem Interesse. Denn der Tastsinn ermöglicht auf der Ebene sinnlicher Erfahrbarkeit die erste Differenzierung zwischen den räumlich wahrnehmbaren, außer uns befindlichen Gegenständen und dem eigenen Körper.³²⁷

³²⁷ Vgl. hierzu auch Thomas Fuchs: „Im Berühren erfahren wir ebenso das Andere wie uns selbst. Der Tastsinn ist bipolar gerichtet: Wir spüren etwas an unserem Leib oder wir tasten eine fremde Oberfläche ab; nur die Richtung der Aufmerksamkeit bestimmt, ob das Tasten den eigenen Zustand oder den fremden Gegenstand vermittelt. So erzeugt der Tastsinn die erste Grenze: die Sonderung von Leib und Nicht-Leib, Selbst und Nicht-Selbst.“ FUCHS 2000, S. 109.

3.1.5 Das Erkenntnissubjekt und die ‚Körper im Raum‘

Beide äußersten Enden, nämlich Sinnlichkeit und Verstand, müssen vermittelt dieser transzendentalen Funktion der Einbildungskraft notwendig zusammenhängen; weil jene sonst zwar Erscheinungen, aber keine Gegenstände eines empirischen Erkenntnisses, mithin keine Erfahrung geben würden.

Immanuel Kant, Kritik der reinen Vernunft³²⁸

Mit Blick auf die chronologische Entwicklung (die grundsätzlich nicht als Argumentationsgrundlage verwendet werden soll) der kantischen Gedankengänge innerhalb seiner drei Kritiken darf bemerkt werden: Würde es sich bei der Annahme, dass der Mensch einen Körper hat, nicht um eine absolute Gewissheit Kants handeln, wäre das gesamte Unternehmen aller drei Kritiken vollkommen nutzlos. Was, wenn nicht der Mensch, der nun einmal keine körperlose Intelligenz ist, sollte in diesem Fall Gegenstand der Analysen sein? In der *Kritik der reinen Vernunft* steht ganz eindeutig eine Erkenntnislehre im Vordergrund, die den Menschen vorrangig in seinem Dasein als Erkenntnissubjekt untersucht und zugegebenermaßen dazu verleitet, hierbei den Blick sehr auf diese Perspektive einzuschränken. Dies ist vielfach geschehen, aber auch kritisiert worden. Die gesamte Ausarbeitung der menschlichen Erkenntnisfähigkeit, die Kant vorgenommen hat, ist jedoch nur dann sinnvoll, wenn sie vor dem Hintergrund stattfindet, dass zum Menschsein bestimmte unverrückbare Parameter gehören. Auch die *Kritik der praktischen Vernunft* konzentriert sich mit der Moralbegründung und dem Gedanken der Freiheit zwar auf einen bestimmten, in gewissem Sinne isolierten Schwerpunkt, doch auch hier ist der Mensch ‚Gegenstand‘ des Interesses.

Auf methodischer Ebene wäre eine phänomenologische Arbeitsweise ungeeignet, um in Kants Philosophie konsistent den Menschen als Körper im Raum bestimmen zu können. Aus der Perspektive der Transzendentalphilosophie kann der Körper im Raum, hier ist der jeweils eigene mit inbegriffen, nicht mit dem Ich gleichgesetzt werden. Während die Phänomenologie das Problem aus der umgekehrten Richtung angeht, indem der Raum sich nur vermittels des Leibes eröffnet, musste bei Kant

³²⁸ KANT, *KrV* (A 124).

zunächst bestimmt werden, wie das Bewusstsein seiner selbst strukturell aufgefasst und transzendentalphilosophisch erklärt wird. Im vorigen Kapitel wurden daher sowohl die Bedingungen dessen erarbeitet, was das Erkenntnissubjekt als ‚Ich‘ auszeichnet, als auch die argumentative Tragweite dieser Annahme. Nun gilt es zu untersuchen, unter welchen transzendentalphilosophischen Voraussetzungen das Erkenntnissubjekt als Körper im Raum erkannt werden kann und wie sich die Differenzierung zwischen dem eigenen Körper und anderen Körpern im Raum begründen lässt. Um meinen Körper von anderen Körpern im Raum unterscheiden zu können, bedarf es bereits eines reflexiven Aktes. Kants Voraussetzung besteht in der Notwendigkeit eines Gegenstandes, an welchem apriorische Sätze die objektive Realität in der synthetischen Einheit ihrer Begriffe sichtbar machen können.³²⁹

Ein weiterer Aspekt bezieht sich auf die Relation zwischen dem transzendentalen und dem konkret-empirischen Raum, folglich dem der alltäglichen Lebenswelt, und zwar vor dem Hintergrund der Konstitution des Raumempfindens. Kants Rede über den transzendentalen Raum und über die Entstehung von Relationen und Raumempfinden mittels des Körpers ergibt nur dann einen Sinn, wenn vom jeweils eigenen Körper des Menschen als Erkenntnissubjekt ausgegangen wird. Der eigene Körper ist in dem Sinne Bedingung für die Erschließung des Raumes, dass der transzendente Raum dem Menschen als Erkenntnissubjekt überhaupt nichts nützt, wenn der Mensch nicht mittels des Körpers den konkret-empirischen Raum des alltäglichen Erlebens erschließen kann. Da Kant mit dem Gedanken eines transzendentalen Raumes, bzw. des Raumes als reine Form der Anschauung, auch gar nicht bezweckt, ein sozusagen fleischloses Konstrukt zu schaffen, sondern umgekehrt die Bedingungen und Möglichkeiten menschlicher Erkenntnis zu klären, ist diese Behauptung hinsichtlich der Spurensuche nach der Leiblichkeit vollkommen unproblematisch.³³⁰ Kants Argument für das Erkennen und Unterscheiden diverser Raumkörper muss aber, wie Rivero de Rosales bereits andeutet, ein anderes sein. Es muss sich um Wahrnehmungen handeln, nicht um Vorstellungen: „Dinge im Raum und der Zeit werden aber nur gegeben, sofern sie Wahrnehmungen (mit Empfindung begleitete

³²⁹ KANT, *KrV* (B 196).

³³⁰ Vgl. hierzu: „Die Pluralität der subjektiven Körper dient auch dazu, meinen Sinn [*sensus communis*, A.S.] als *meinen* zu verstehen, mich als empirisches Individuum zu erfassen, da meine empirische Perspektive sich von denen der anderen unterscheidet bzw. anders sein kann. [...] Es ist transzendental notwendig, dass alle Subjekte einen eigenen, von anderen unterschiedlichen Körper im objektiven Raum und in der objektiven Zeit besitzen.“ RIVERA DE ROSALES 2013, S. 130.

Vorstellungen) sind, mithin durch empirische Vorstellung.³³¹ Eine Ordnung von Erfahrungen erfolgt, wie bereits angesprochen, mit Hilfe der Synthesisleistung:

„Die Möglichkeit der Erfahrung ist also das, was allen unsern Erkenntnissen a priori objektive Realität gibt. Nun beruht Erfahrung auf der synthetischen Einheit der Erscheinungen, d.i. auf einer Synthesis nach Begriffen vom Gegenstande der Erscheinungen überhaupt, ohne welche sie nicht einmal Erkenntnis, sondern eine Rhapsodie von Wahrnehmungen sein würde, die sich in keinen Kontext nach Regeln eines durchgängig verknüpften (möglichen) Bewußtseins, mithin auch nicht zur transzendentalen und notwendigen Einheit der Apperzeption, zusammen schicken würden.“³³²

Analog zum Begriff des Raumes als reiner Form der Anschauung, der sich nicht wegdenken lässt, ergibt sich für die räumliche Ausdehnung des eigenen Körpers folgende Problematik: Wir können uns unseren Körper anders denken als er ist, beispielsweise die Haut von anderer Beschaffenheit oder mehr bzw. weniger Körperglieder. Hieran schließt sich die Frage: Können wir uns selbst aber ohne jede Form körperlicher Ausdehnung denken? Angenommen, es gelingt uns zunächst die Vorstellung, ein körperloses Wesen zu sein. Im nächsten Schritt stellt sich dieses Gedankenexperiment schon als schwieriger heraus, und zwar wenn es darum gehen muss, dass wir uns gänzlich von unserer an die Rezeptivität der Sinnlichkeit gebundenen Wahrnehmung zu verabschieden haben. Auf welche Weise würden wir uns in diesem Fall z.B. vorstellen, etwas zu sehen? Ohne den Gesichtssinn, der wiederum an den Körper gebunden ist, ist das eben schlechterdings nicht möglich. Der Versuch einer Beantwortung dieser Frage führt historisch zunächst einmal zurück auf die Aristoteles-Rezeption des Thomas von Aquin bzw. auf die *Quaestiones disputatae de veritate*. In der Quaestio 8 ‚Die Erkenntnis der Engel‘ befasst sich Artikel 6 mit der Frage ‚Erkennt der Engel sich selbst?‘ und Artikel 7 im Anschluss daran mit der Frage ‚Erkennt ein Engel den anderen?‘.³³³ Darüber hinaus untersucht auch Artikel 6 in Quaestio 9 mit der Frage ‚Ist ein bestimmter räumlicher Abstand erforderlich, damit ein Engel zu den anderen sprechen könne?‘ ein Problem, welches

³³¹ KANT, *KrV* (B 147).

³³² KANT, *KrV* (B 195, 196| A 156).

³³³ AQUIN, Thomas von: *Quaestiones disputatae de veritate*, Des hl. Thomas von Aquino Untersuchungen über die Wahrheit, übers. v. Edith Stein, Freiburg 1952.

im Kontext der oben formulierten Frage durchaus von Bedeutung ist. Eng an Aristoteles' *Metaphysik* orientiert, argumentiert Thomas von Aquin mit der aktuellen Erkenntnisform, die unserem Verstand inne ist, wobei für den Engel gilt:

„Der Verstand des Engels aber, da er ein Wesen hat, das in der Gattung des erkenntnismäßigen Seins einem Akt gleich ist und das ihm gegenwärtig ist, kann das erkennen, was bei ihm selbst erkennbar ist, nämlich sein Wesen, nicht durch ein Bild, sondern durch sich selbst. [...] Das Wesen des Engels ist zwar nicht reiner Akt [im Gegensatz zu Gott als *actus purus*, A.S.], hat aber doch nichts von Materie in sich; sondern insofern ist es potentiell, als es sein Sein nicht von sich selbst hat. [...] Das Wesen des Engels ist in seinem Verstand wie ein Erkenntnisgegenstand (intelligibile) im Erkennenden; der Verstand im Wesen aber wie eine Potenz in der Substanz.“³³⁴

Engel als körper- bzw. materiellose Wesen erkennen sich aufgrund ihres Einblicks in das Wesen des anderen und benötigen hierfür keine sinnlichen Eindrücke (was überdies ein Widerspruch wäre) und somit auch keinen materiellen Körper.³³⁵ Aus diesen Bemerkungen lässt sich ableiten, dass die Voraussetzung für die Erkenntnis der Engel als körperloser Wesen sich nach Thomas von Aquin auf Vermögen zurückführen lässt, das *Wesen* der Dinge zu erkennen und hierbei sind die Engel nicht auf Daten aus der Sinnlichkeit angewiesen.³³⁶ Vor dem Hintergrund des oben entworfenen Gedankenexperiments (stellen wir uns vor, ein körperloses Wesen zu sein) müssen wir nun also zumindest fragen, in welcher Form uns Erkenntnis möglich wäre, hätten wir keinen Körper und würden uns somit auch keinerlei sinnlich vermittelte Daten zur Verfügung stehen. Als Gespenst wüssten wir folglich nicht um die sinnlichen Eindrücke, bräuchten allerdings auch keine. Selbst wenn wir es schaffen, uns als körperloses Gespenst zu denken, reicht diese Vorstellung auch so

³³⁴ AQUIN, *Quaestiones*, quaestio 8, articulus 6, S. 193.

³³⁵ AQUIN, *Quaestiones*, quaestio 8 articulus 7: „Gegenstand der sinnlichen Erkenntnis aber und der Einbildungskraft sind die äußeren Akzidenzien, welche Bilder der Dinge sind und nicht das Ding selbst; Gegenstand des Verstandes aber ist das, was etwas ist, d.h. das Wesen des Dinges, wie es im III. Buch über die Seele heißt; und so ist das Bild des Dinges, das im Verstande ist, unmittelbar ein Bild seines Wesens. Das Bild aber, das in den Sinnen und der Einbildungskraft ist, ist das Bild seiner Akzidenzien.“ S. 198.

³³⁶ AQUIN, *Quaestiones*, quaestio 8, articulus 9: „Darum müßte der Engel, wenn sein Verstand von den materiellen Dingen irgendwelche Formen empfinde, sinnliche Vermögen haben und somit einen Körper, der von Natur aus mit ihm verbunden wäre.“ S. 201.

weit, dass wir in diesem Gedankenexperiment über keinerlei Anzeichen leiblich gespürter Eindrücke verfügen?

Die Formulierung dieser Frage zeigt bereits, wie abwegig der Gedanke ist, in Kants System den Körper als Quelle für Daten aus der Sinnlichkeit wegzustreichen. Aus der Feststellung Kants, alle drei Quellen der menschlichen Erkenntnis seien auch Grundlagen a priori, lässt sich eben nicht ableiten, dass sie nicht auch einen empirischen Anteil haben. Die Sinnlichkeit ist ein Vermögen der Anschauung, hat aber, wie Kant in der A-Deduktion ausführt, auch apriorische Formen. Darüber hinaus ist die Sinnlichkeit „Grenze und notwendige Bedingung unseres auf Erfahrung eingeschränkten Erkennens“³³⁷. Der Gegenpol zur Sinnlichkeit in dieser Form (nicht unter den Voraussetzungen der praktischen Vernunft, wo unter Sinnlichkeit das Begehungsvermögen und die Neigungen verstanden werden³³⁸) ist die Spontaneität der Begriffe. Auf diese geht Kant im ersten Hauptstück der Analytik der Begriffe ein:

„Der Verstand wurde oben bloß negativ erklärt: durch ein nichtsinnliches Erkenntnisvermögen. Nun können wir, unabhängig von der Sinnlichkeit, keiner Anschauung teilhaftig werden. Also ist der Verstand kein Vermögen der Anschauung, keine andere Art, zu erkennen, als durch Begriffe. Also ist die Erkenntnis eines jeden, wenigstens des menschlichen, Verstandes eine Erkenntnis durch Begriffe, nicht intuitiv, sondern diskursiv. [...] Begriffe gründen sich also auf der Spontaneität des Denkens, wie sinnliche Anschauungen auf der Rezeptivität der Eindrücke.“³³⁹

Für die menschliche Erkenntnis führt Kant im dritten Abschnitt des zweiten Hauptstücks der transzendentalen Analytik ‚Von dem Verhältnisse des Verstandes zu Gegenständen überhaupt und der Möglichkeit diese a priori zu erkennen‘ drei Quellen an:

„Es sind drei subjektive Erkenntnisquellen, worauf die Möglichkeit einer Erfahrung überhaupt, und Erkenntnis der Gegenstände derselben beruht: Sinn, Einbildungskraft und Apperzeption; jede derselben kann als empirisch, nämlich

³³⁷ EISLER, *Kant-Lexikon*, Artikel ‚Sinnlichkeit‘.

³³⁸ Ebd.

³³⁹ KANT, *KrV* (B 92, 93|A 67, 68).

in der Anwendung auf gegebene Erscheinungen betrachtet werden, alle aber sind auch Elemente oder Grundlagen a priori, welche selbst diesen Gebrauch möglich machen. Der Sinn stellt die Erscheinungen empirisch in der Wahrnehmung vor, die Einbildungskraft in der Assoziation (und Reproduktion), die Apperzeption in dem empirischen Bewußtsein der Identität dieser reproduktiven Vorstellungen mit den Erscheinungen, dadurch sie gegeben waren, mithin in der Rekognition.³⁴⁰

Dabei ist jede Form des empirischen Bewusstseins wiederum notwendig nicht von der Konstante eines transzendentalen Bewusstseins meiner selbst („Ich denke“) zu trennen.³⁴¹ Somit ist auch die transzendente Apperzeption eine der Voraussetzungen für die Erkennbarkeit der Körper im Raum:

„Denn das stehende und bleibende Ich (der reinen Apperzeption) macht das Correlatum aller unserer Vorstellungen aus, so fern [sic] es bloß möglich ist, sich ihrer bewußt zu werden, und alles Bewußtsein gehört eben so wohl zu einer allbefassenden reinen Apperzeption, wie alle sinnliche Anschauung als Vorstellung zu einer reinen innern Anschauung, nämlich der Zeit. [...] Denn an sich selbst ist die Synthesis der Einbildungskraft, obgleich a priori ausgeübt, dennoch jederzeit sinnlich, weil sie das Mannigfaltige nur so verbindet, wie es in der Anschauung erscheint, z.B. die Gestalt eines Triangels.“³⁴²

Insgesamt scheint es daher unmöglich, sich das oben entworfene Gedankenspiel unter Voraussetzung der kantischen Setzungen und Argumente sinnvoll vorzustellen, was auf die leibliche Verfasstheit als eine unhintergehbare Voraussetzung unseres Selbstkonzepts verweist.

Doch auch der Verweis auf die Möglichkeit der Relationsbegriffe allein ist noch kein hinreichendes Argument. Mit Blick auf die Forschungssituation verweist Friedrich Kaulbach am Beispiel des jeweils eigenen Körpers auf die Bedeutsamkeit der inkongruenten Gegenstücke für dieses Problemfeld: „Eine linke und eine rechte Hand

³⁴⁰ KANT, *KrV* (A 115).

³⁴¹ „Alles empirische Bewußtsein hat aber eine notwendige Beziehung auf ein transzendentales (vor aller besondern Erfahrung vorhergehendes) Bewußtsein, nämlich das Bewußtsein meiner selbst, als die ursprüngliche Apperzeption.“ KANT, *KrV* (FN zu A 117).

³⁴² KANT, *KrV* (A 123, 124).

können ganz symmetrisch sein und relationstheoretisch keinen Unterschied aufweisen: so sind sie doch vom Standpunkt ihrer Gestalt her gesehen verschieden.³⁴³ Das hier angesprochene Problemfeld wird im Zusammenhang mit einer differenzierten Betrachtung der Begriffe Ort, Standort und Gegend noch einmal aufgerollt werden. Denn im Beispiel der inkongruenten Gegenstücke linke und rechte Hand findet sich einer der deutlichsten Anhaltspunkte für die Leiblichkeit des Menschen, da die Inkongruenz der Körperhälften, insbesondere aber der Hände, nicht nur auf dem Erscheinungsbild beruht, sondern sich auf einen gespürten Unterschied erstreckt.

Der Schlüssel zum Konzept eines ‚Raumes des Menschen‘ besteht in dem Gedanken einer Ausdehnungsbewegung. Verschiedene Hinweise auf die Bedeutsamkeit einer Ausdehnungsbewegung des Subjekts gibt bereits Johann Gottfried Herder. „Herder hat in verschiedenen seiner Schriften das Thema des Zusammenhanges zwischen Empfindung, Raum und Anschauung behandelt. [...] Empfindung ist nach Herder schon als solche eine innegewordene Bewegung des Ich: und zwar eine Bewegung der Ausdehnung.“³⁴⁴ Für Kaulbach nimmt die Ausdehnungsbewegung zwei Richtungen, denn „[d]ie Raumerfahrung des Ich geschieht einerseits durch ein Innwerden der eigenen Ausdehnung, andererseits aber damit zugleich durch eine Vergegenständlichung der Raumstruktur.“³⁴⁵ Letztendlich erfolgt „[d]ie endgültige Bestimmung der Körpergestalt [...] nur in ‚Beziehung‘ auf meinen absoluten Standpunkt, den ich erfahre, indem ich meiner als eines leiblichen Wesens bewußt werde.“³⁴⁶ Hiermit ist die Überleitung zur Erforschung dessen bereitet, was in der vorliegenden Studie als ‚Raum des Menschen‘ nun genauer beleuchtet werden wird.

³⁴³ KAULBACH 1960, S. 93. „So hat die Anschauung noch Ursache, auch dort von Verschiedenheiten in der Gestalt zu sprechen, wo die äußerliche Betrachtung aufgrund von Relationen keine Unterschiede mehr festzustellen vermag: diese Unterschiede müssen demnach die schon berührten ‚inneren‘ sein. Es gibt also eine innere räumliche Ordnung der Körper, welche für die Gestaltverschiedenheit und Nichtkongruenz trotz relationaler Identität verantwortlich ist.“ KAULBACH 1960, S. 94.

³⁴⁴ KAULBACH 1960 S. 99.

³⁴⁵ KAULBACH 1960, S. 97.

³⁴⁶ KAULBACH 1960, S. 95.

3.2 Der Raum des Menschen

Die Bezeichnung ‚Raum des Menschen‘ bedarf der Erläuterung. Im transzendentalphilosophischen Sinne handelt es sich sowohl beim Raum als reiner Form der Anschauung, der bloßen Räumlichkeit, als auch bei dem Raum als reine Anschauungsform und dem Begriff des Raumes um einen ‚Raum des Menschen‘. In den obigen Kapiteln wurde dargelegt, dass die empirische Realität bei gleichzeitiger transzendentaler Idealität des Raumes nichts anderes bedeutet als dessen objektive Gültigkeit für alle Erscheinungen, gleichzeitig aber auch sein Nichtvorhandensein für den Fall fehlender Bedingungen der Möglichkeit von Erfahrung. Da es sich beim Raum um eine Form menschlicher Anschauung handelt, kann über ein vom Menschen unabhängiges Vorhandensein des Raumes nichts ausgesagt werden. In diesem Sinne wäre folglich das Phänomen bloßer Räumlichkeit auch bereits ein Raum des Menschen.

Darüber hinaus ist mit dieser Umschreibung auch jede weitere Form von Räumlichkeit gemeint, die vom Menschen konstruiert wird. Hierbei ist zwischen den mathematisch-geometrischen sowie physikalischen Räumen einerseits und den Räumen der konkret-empirischen Lebenswelt zu unterscheiden. Neben dem geo- oder topographischen Raumbegriff, der die körperliche Verortung des Menschen als Erkenntnissubjekt in der Welt voraussetzen scheint, ist auch der Begriff eines Raumes des Handelnden zu erwähnen, in welchem beispielsweise Orientierung nicht bloß in einer starren Wahrnehmungssituation erfolgt, sondern der durch die unmittelbare Verknüpfung mit der Zeit, folglich mit dem Erleben von Dauer und Veränderung, eröffnet wird. Von dort aus kann dann schließlich die Perspektive auf zwei unterschiedliche Räume im Rahmen der kleinsten Einheit eröffnet werden, in dem sie für den Menschen relevant sind. Dabei handelt es sich um das, was Thomas Fuchs als den Leibraum und den Körperraum des Menschen bezeichnet hat.³⁴⁷ Die Verschiebung dieser beiden Räume bzw. die Auswirkungen des Auseinandertretens von Leibraum und Körperraum werden an entsprechender Stelle im dritten Hauptkapitel ‚Körperlichkeit‘ genauer beleuchtet werden.

³⁴⁷ FUCHS 2000.

Im direkten Anschluss an die Darstellung des transzendentalen Raumes erfolgte im Kapitel 3.1.2 eine kurze Betrachtung der Konstruktion weiterer Raumbegriffe. Dort lag der Schwerpunkt vornehmlich auf den mathematisch-geometrischen bzw. physikalischen Raumbegriffen. Kriterium der genannten Unterscheidung ist hierbei, dass mathematische und geometrische Räume durch die spezielle Konstruktion im Sinne ihres Zustandekommens ein anderer transzendentalphilosophischer Status, nämlich der der Apriorität, zugewiesen wird als geographischen oder konkret-empirischen.

Die nun folgenden Betrachtungen beziehen sich schwerpunktmäßig auf diejenigen Formen des Raumes, denen aus der Perspektive kantischer Transzendentalphilosophie zwar nicht der Status der Apriorität zugewiesen werden kann, die gleichwohl aber von besonderer Bedeutung für das Leben des Menschen sind – wobei Leben in diesem Kontext über bloße Lebendigkeit hinausweist und durchaus anthropologische Konstanten umfasst. Diese sehr unterschiedlichen Räume sind offenbar auf verschiedenen logischen Ebenen anzusiedeln, was zunächst einmal bedeutet, dass sie durch die Transzendentalphilosophie geforderte Voraussetzungen nicht zwangsläufig negativ tangieren. Vielmehr ist Kants Verständnis des Raumes, so Kaulbach, generell „anschaulicher Natur, als menschlicher Raum sogar auf die Empfindung und die Sinnlichkeit bezogen“³⁴⁸.

Hinter diesem Kapitel steht der Gedanke einer sinnhaften Verbindung der kantischen Frage nach dem Wissen-können mit dem Tun-sollen: Die detaillierte Analyse der Möglichkeiten und Grenzen menschlicher Erkenntnis alleine bliebe ein leeres Gedankenspiel, würde sie nicht in Beziehung zum menschlichen Handeln gesetzt. Die Erkenntnislehre Kants entfaltet ihre volle Bedeutung erst im Rahmen der Verbindung zum handelnden Menschen und damit sozusagen in ihrer Anwendung auf die konkreten Umstände der Lebenswelt. Innerhalb dieses Raumes von Orientierung und Handlung bietet sich für den Menschen die Beschreibung als *homo agens* an.³⁴⁹

³⁴⁸ KAULBACH 1960, S. 119.

³⁴⁹ Bisher findet sich die Bezeichnung *homo agens* anscheinend in erster Linie in der Diskussion um Marktprozesse. In diesem Problemfeld wird der Begriff eines *homo agens* als Entwicklungsschritt des *homo oeconomicus* aufgefasst. ‚Handeln‘ soll in der vorliegenden Studie jedoch ganz eindeutig nicht in einem ökonomischen Sinne verstanden werden, sondern vielmehr als menschliche ‚Handlung‘.

Der ‚Raum des Menschen‘ soll von dort aus eröffnet werden, wo er sich neben naturwissenschaftlichen Bestimmbarkeiten durch Dimensionen wie Orientierung und Handlung auszeichnet. Dazu ist zunächst erfordert, vor dem Hintergrund der Relationsbegriffe, welche ab einem gewissen Punkt der Argumentation bezüglich der menschlichen Orientierung alleine nicht mehr hinreichend sind, die Begriffe des Standorts, des Orts und der Gegend zu erläutern, denn „[d]as einfache Ich [...] ist ein solches Ich nur in Verbindung mit seinem Richtungnehmen über sich hinaus vermittelt Anschauungsformen“³⁵⁰. Im darauf folgenden Unterkapitel wird der Begriff der Orientierung in seiner Bedeutung für das hier aufgeworfene Problem betrachtet, um die Reflexionen Kants über Räumlichkeit in die thematische Fragestellung wieder zurückzubinden.

Im Rahmen seiner *Philosophie der symbolischen Formen* behandelt Ernst Cassirer die Frage nach der Raumproblematik in unterschiedlichen Kontexten. Auf dem Weg, den Kant bereitet hat, einen Schritt weiter denkend, formuliert Cassirer Kants Frage nach der Beschaffenheit des Raumes in strukturell ähnlichen Form, aber bezogen auf einen anders gefüllten Raumbegriff und mit einem anderen Hintergedanken: „Ist der Raum, ‚in‘ dem sich uns die Dinge darstellen, eine einfache anschauliche Gegebenheit, oder ist er vielleicht erst der Ertrag und das Ergebnis eines Prozesses der symbolischen Formung?“³⁵¹ Der Unterschied zu Kant besteht darin, dass an dieser Stelle ein Raum betrachtet wird, der sich vermutlich treffend mit der Bezeichnung ‚Realraum‘ fassen lässt. Die strukturelle Ähnlichkeit zu Kants Ansatzpunkt wiederum lässt sich auf methodischer Ebene anhand der Fragestellung herleiten: Cassirer fragt nach dem Ursprung dieses Realraumes. Handelt es sich bei dem konkreten Raum um etwas, das uns sozusagen in Analogie zu einer Anschauungsform für unser Handeln immer schon gegeben ist – oder muss dieser Realraum erst durch einen Akt der Reflexion durch den Menschen als Erkenntnissubjekt erschlossen werden? Damit verlagert Cassirer den „Schwerpunkt des Problems von der Seite der Naturphilosophie nach der der Kulturphilosophie [...]“³⁵², da die Dimension der bloßen ‚Erkenntnis‘ zugunsten eines ‚Weltverständnisses‘ überschritten wird.

³⁵⁰ DÖRFLINGER 2000, S. 74.

³⁵¹ CASSIRER, Ernst: *Philosophie der symbolischen Formen*, Bd. 3, Phänomenologie der Erkenntnis, Darmstadt ⁴1964, S. 167.

³⁵² Ebd.

Über die Bedeutung des Raumes für die Konstitution der Gegenstandswelt hinaus lässt sich die Frage zuspitzen, „was er für den Aufbau und die Eroberung der spezifisch geistigen Wirklichkeit besagt und leistet“, worin Cassirers eigentliches Anliegen im Entfalten dieses Raumes besteht.³⁵³ Vor dem Hintergrund der Analogie zur kantischen Fragestellung bedeutet dies für das systematische Vorgehen Cassirers die Erörterung der Relation „zwischen der objektivierenden Leistung der reinen Raumanschauung und jenen anderen geistigen Energien, die am Fortgang der Objektivierung entscheidend mitwirken“³⁵⁴. Hierbei wird ausgehend von der ursprünglich transzendentalphilosophischen Wurzel bloßer Räumlichkeit der Diskurs erst einige Schritte weiter eröffnet, und „[d]er [Real-, A.S.] Raum bildet gleichsam das allgemeine Medium, in dem die geistige Produktivität sich erst ‚feststellen‘, in dem es sie zu ihren ersten Gebilden und Gestalten bringen kann“³⁵⁵.

Cassirers Gedanke einer tätigen Welt-Eröffnung durch den Menschen lässt sich anschaulich anhand der Unterscheidung eines ‚Aktionsraumes‘ von einem ‚Symbolraum‘ vornehmen. Den Aktionsraum spricht Cassirer, möchte man dies im Sinne einer Stufenfolge denken, bereits den Tieren zu und erläutert dies anhand des Beispiels einer Spinne im Netz, die sich zwar mittels der wackelnden Fäden zurechtfindet, jedoch aller Wahrscheinlichkeit nach keinen abstrakten Begriff des Raumes hat. Im Gegensatz zum Aktionsraum zeichnet sich der Symbolraum durch die Fähigkeit der „reinen Repräsentation räumlicher Verhältnisse“ aus.³⁵⁶ Nicht nur Cassirers Frage, woraus der Realraum resultiert, sondern insbesondere diese Unterscheidung eines Symbolraumes von einem Aktionsraum eröffnet eine neue Perspektive auf Cassirers Ansatz, beleuchtet man ihn vor dem Hintergrund der Raumkonstruktionen kantischen Ursprungs neu. So können die geometrischen Figuren im mathematischen Raum nicht als Ergebnis einer rein begrifflichen Verstandestätigkeit aufgefasst werden, sondern es bedarf zu ihrer Konstruktion immer schon der Anschauung, was jedoch ihren apriorischen Status in diesem Fall unberührt lässt. Analog zu den Räumen der Mathematik, bzw. den darin enthaltenen geometrischen Figuren handelt es sich bei den Inhalten des Symbolraumes zwar um abstrakte Begriffe, die keiner konkreten Wahrnehmung bedürfen bzw. die es in letzter

³⁵³ Ebd.

³⁵⁴ Ebd.

³⁵⁵ Ebd.

³⁵⁶ Zur Unterscheidung des Aktions- und Symbolraumes ausführlicher: CASSIRER ⁴1964, S. 167ff.

Konsequenz auch nicht mehr geben kann, doch lassen sich diese Abstraktionen im Symbolraum nicht konstruieren, ohne dass ihnen eine – wie immer auch im einzelnen geartete – Anschauung vorangegangen ist.³⁵⁷ Um die Metaphorik der Einleitung noch einmal aufzugreifen: Daran zeigt sich deutlich, dass Cassirers Weg dort beginnt und neue Horizonte eröffnet, wo der kantische enden musste. Im Themenfeld solcher Räume, zu denen bspw. ein schizophrener Raum, ein mythischer Raum oder der Raum eines Traumes subsumiert werden kann, reflektiert Merleau-Ponty mögliche Einwände, die sich in erster Linie auf die Aussagekraft und die Sinnhaftigkeit eines solchen Unternehmens beziehen.³⁵⁸ In Bezug auf das Träumen hält Kant fest, es habe sich an unserer Erkenntnisart im Schlaf bzw. im Traum nichts geändert. Denn auch während wir träumen, kommen uns bisweilen allerhand eigenartige Wahrnehmungen und Empfindungen unter. Man hat, so Kant, keine Ursache anzunehmen, dass unser Geist im Wachen andere Gesetze befolgt als im Schlaf.³⁵⁹ Ein Kriterium zur Unterscheidung von Wahrheit und Traum ist die Kohärenz der Erfahrungen, auf die

³⁵⁷ Denn die symbolische Prägnanz setzt die Präsenz eines sinnlichen Eindrucks, Retention und Wiedererkennung voraus. „»Kunst: eine andere Natur, auch geheimnisvoll, aber verständlicher; denn sie entspringt aus dem Verstande.« Die Wissenschaft gibt uns Ordnung im Denken, die Moral gibt uns Ordnung im Handeln; die Kunst gibt uns Ordnung in der Auffassung der sichtbaren, greifbaren und hörbaren Erscheinungen.“ CASSIRER, Ernst: *Versuch über den Menschen*, Einführung in eine Philosophie der Kultur, aus d. Engl. übers. v. Reinhard Kaiser, Hamburg 1996, S. 257. Cassirer stellt seiner Bemerkung einen Ausspruch Goethes voran, aus dem deutlich wird, dass gerade auch im symbolischen Raum die Kunst nicht auf der Stufe einer bloßen „Rhapsodie von Wahrnehmungen“ (B 195) beruht, sondern eben auch Verstandesleistung ist – sowohl im Schaffen als auch im Verstehen.

³⁵⁸ „Es ist klar, daß ein objektives Denken ihr [der Deskription eines anthropologischen Raumes, A.S.] immer die Frage entgegen halten wird: Haben solche Beschreibungen philosophische Bedeutung? M. a. W.: Besagen sie etwas über die Struktur des Bewußtseins selbst, oder geben sie nur menschliche Erlebnisinhalte wieder? Sind die Räume des Traumes und des Mythos und der schizophrene Raum wahrhaftige Räume, vermögen sie für sich selbst zu sein und gedacht zu werden, oder setzen sie nicht als Bedingung ihrer Möglichkeit den geometrischen Raum und mit ihm das ihn konstituierende reine Bewußtsein voraus? Das Links, für den Primitiven die Region des Unglücks und eine Ahnung von Unheil oder in meinem Leib die Seite meines Ungeschicks, bestimmt sich als Richtung doch nur, sofern ich fähig bin, sein Verhältnis zum Rechts zu denken, und letzten Endes ist es diese Beziehung, die dem, wozwischen sie sich begründet, erst einen räumlichen Sinn verleiht.“ MERLEAU-PONTY 1966, S. 334f. Obwohl es sich bei der hier gewählten Perspektive um eine erkenntnistheoretische handelt, soll doch erwähnt werden, dass aus einer phänomenologischen Perspektive der Leib selbst bereits in dem Sinne transzendental ist, dass er die Bedingung der Möglichkeit darstellt, auch den Körper als räumlich konstituierten überhaupt erst erspüren zu können: „Im Leib besteht kein beziehungsloses Auseinander von ‚da‘ und ‚dort‘; seine Teile repräsentieren immer zugleich das Ganze. Schließlich ist der Leib nicht gegenständlich ‚im Raum‘; er bildet vielmehr selbst einen primären, absolut gegebenen Raum, der erst sekundär zum physikalischen Raum bzw. zum Raum des Körpers in Beziehung gesetzt werden kann.“ FUCHS 2000, S. 99 [Hervorhebungen A.S.].

³⁵⁹ „Man hat gar nicht Ursache zu glauben: daß in dem Zustande des Wachens unser Geist hiebei andere Gesetze befolge als im Schlafe, es ist vielmehr zu vermuten, daß nur die lebhaften sinnlichen Eindrücke in dem ersten Falle die zärtere [sic] Bilder der Chimären verdunkeln und unkenntlich machen, anstatt daß diese im Schlafe ihre ganze Stärke haben, in welchem allen äußerlichen Eindrücken der Zugang zur Seele verschlossen ist.“ KANT, *Krankheiten des Kopfes* (A 22), [Hervorhebungen A.S.].

Kant in den *Prolegomena* verweist.³⁶⁰ Die Frage nach der philosophischen Berechtigung solcher Räume, wie Merleau-Ponty sie – den sogenannten ‚objektiven‘ Wissenschaften vorgreifend – aufwirft, birgt mit Kant kein erkenntnistheoretisches Problem, denn die Erkenntnisart bleibt die gleiche. Somit ist die Betrachtung dieser Räume aus erkenntnistheoretischer Perspektive durchaus sinnvoll. Wie im folgenden Hauptkapitel ‚Körperlichkeit‘ gezeigt werden wird, ist das erkenntnistheoretische Problem mit Emanuel Swedenborgs Geisterseherei ja gerade, dass dieser angibt, es handele sich um tatsächliche Wahrnehmungen. Anhand des Kohärenzkriteriums lässt sich noch einmal zeigen, dass das Urteil über diese Räume in der kantischen Philosophie einem höherstufigen Vermögen entspringt: „Wenn uns Erscheinung gegeben ist, so sind wir noch ganz frei, wie wir die Sache daraus beurteilen wollen.“³⁶¹

3.2.1 Ort und Standort, Gegend und Richtung

In den Überlegungen dieses Abschnitts gilt es, das Zustandekommen der kantischen ‚Gegenden im Raum‘ genauer zu beleuchten. Mit Hilfe einer differenzierten Betrachtung dieser Begriffe lässt sich die leiblich gespürte Ausdehnungsbewegung nachzeichnen, welche im nächsten Argumentationsschritt das Problemfeld der Orientierung eröffnet. Zunächst der Begriff des Ortes: Den Ort kann es nicht ohne „äußerliche Verknüpfungen, Lagen und Relationen“³⁶² geben, er kann folglich nur relational bestimmt werden. Auch verlangt der Begriff des Ortes nicht zwangsläufig eine Entsprechung in der gegenständlichen Welt: „Es können Dinge wirklich existieren [sic], dennoch aber nirgends in der Welt vorhanden sein.“³⁶³

³⁶⁰ KANT, Immanuel: *Prolegomena zu einer jeden künftigen Metaphysik die als Wissenschaft wird auftreten können*, in: Werke in zehn Bänden, Bd. 5, Schriften zur Metaphysik und Logik, hg. v. Wilhelm Weischedel, Darmstadt ⁵1983, (A 65). „Der Unterschied aber zwischen Wahrheit und Traum wird nicht durch die Beschaffenheit der Vorstellungen, die auf Gegenstände bezogen werden, ausgemacht, denn die sind in beiden einerlei, sondern durch die Verknüpfung derselben nach den Regeln, welche den Zusammenhang der Vorstellungen in dem Begriffe eines Objekts bestimmen, und wie fern sie in einer Erfahrung beisammen stehen können oder nicht.“ KANT, *Prolegomena* (A 65, 66) [Hervorhebungen A.S.].

³⁶¹ „Daraus, daß die Existenz äußerer Gegenstände zur Möglichkeit eines bestimmten Bewußtseins unserer selbst erfordert wird, folgt nicht, daß jede anschauliche Vorstellung äußerer Dinge zugleich die Existenz derselben einschließe, denn jene kann gar wohl die bloße Wirkung der Einbildungskraft (in Träumen sowohl als im Wahnsinn) sein; sie ist es aber bloß durch die Reproduktion ehemaliger äußerer Wahrnehmungen, welche, wie gezeigt worden, nur durch die Wirklichkeit äußerer Gegenstände möglich sind.“ KANT, *KrV* (B 278).

³⁶² KANT, *Von der wahren Schätzung der lebendigen Kräfte*, in: Werke in zehn Bänden, Bd. 1, Vorkritische Schriften bis 1768, hg. v. Wilhelm Weischedel, Darmstadt ⁵1983, § 7.

³⁶³ KANT, *Von der wahren Schätzung*, § 7.

Der Begriff der Gegend ist zwar eine innere Lagebestimmung, setzt aber hiermit bereits denjenigen der Richtungen voraus, die wiederum in der Anschauung gezeigt werden müssen. Die Relationen der Dinge im Raum untereinander werden nicht als ‚Gegenden‘ bezeichnet, sondern als ‚Lagen‘, da unter einer Gegend das Verhältnis eines einzelnen Dinges zum absoluten Raum verstanden wird. Um einen Begriff der Gegenden zu gewinnen, braucht es die Anschauung des jeweils eigenen Körpers,³⁶⁴ wie im Folgenden ausführlicher darzulegen sein wird. In einem Raum, der nicht durch die Gegenden rechts-links, oben-unten etc. bestimmt ist, kann keine Orientierung erfolgen.

Nicht chronologisch, aber strukturell analog zu den Überlegungen der transzendentalen Ästhetik fächert Kant die einzelnen Schritte der Genese einer Raumvorstellung auf, die über ‚Gegenden‘ verfügt. Das bedeutet, er nimmt auch in diesem Zusammenhang methodisch Abstand von dem Verfahren einiger Mathematiker seiner Zeit, die einen Begriff des Raumes von äußeren Gegebenheiten ableiten. In den einleitenden Bemerkungen zu *Vom ersten Grunde des Unterschiedes der Gegenden im Raume* erwähnt Kant im Zusammenhang mit Leibniz die Idee einer *Analysis situs*, die als Vorläuferin der algebraischen Topologie gilt. Zur Zeit Kants war diese ‚Analysis der Lage‘ vermutlich weniger durch Leibniz, sondern in erster Linie durch Leonard Eulers 1736 dargelegte Antwort auf das sogenannte Königsberger Brückenproblem³⁶⁵ bekannt. Fraglich ist, ob es sich überhaupt um den gleichen Untersuchungsgegenstand handelt:

„Ich weiß nicht genau, inwiefern der Gegenstand, den ich mir hier zur Betrachtung vorsetze, demjenigen verwandt sei, den der gedachte große Mann [Gottfried Wilhelm Leibniz, A.S.] im Sinne hatte; allein der Wortbedeutung zu urteilen, suche ich hier philosophisch den ersten Grund der Möglichkeiten desjenigen, wovon er die Größen mathematisch zu bestimmen vorhabens war“.³⁶⁶

³⁶⁴ „Den Begriff von Gegenden nehmen wir vom Verhältnis der Raumdimensionen zu unserem Körper (rechts, links – vorn, hinten); durch ihn unterscheiden wir sonst völlig gleiche Raunteile.“ Ebd.

³⁶⁵ KÖNIG, Dénes: *Theorie der endlichen und unendlichen Graphen*, hg. v. Horst Sachs, Teubner-Archiv zur Mathematik Bd. 6, Leipzig 1986.

³⁶⁶ KANT, *Gegenden im Raume*, S. 993.

Die bloß aus der Erfahrung abgeleiteten Gegenden entstehen, wenn man ausschließlich einen solchen Begriff des Raumes annimmt, der sich durch das Abstrahieren von den Gegenständen und ihren Verhältnissen ergibt.³⁶⁷ Hierin mag sich die Erklärung verbergen, warum Kant zunächst auf Leibniz³⁶⁸, dann erst auf Euler Bezug nimmt; für Eulers Lösungsweg spielen die metrischen Entfernungsdaten der Königsberger Brücken gar keine Rolle. Daher unterscheidet Kant noch einmal zwischen Mechanikern (fraglich, ob dies eine zutreffende Bezeichnung für Euler ist) und Messkünstlern³⁶⁹, und will auch letztgenannten einen überzeugenden Beweis für die Annahme ihres absoluten Raumes liefern, da sie sich nicht bloß mit den Lagen, sondern mit den Gegenden im Raum befassen. Um seine Überlegungen zu veranschaulichen, rückt Kant das Bild des menschlichen Körpers in den Fokus, der auf einer Ebene steht, um so die Vorstellung von horizontal und vertikal, bzw. von oben und unten zu konstruieren:

„In dem körperlichen Raume lassen sich wegen seiner drei Abmessungen drei Flächen denken, die einander insgesamt rechtwinklicht schneiden. Da wir alles, was außer uns ist, durch die Sinnen nur insoferne kennen, als es in Beziehung auf uns selbst stehet, so ist kein Wunder, daß wir von der Verhältnis [sic] dieser Durchschnittsflächen zu unserem Körper den ersten Grund hernehmen, den Begriff der Gegenden im Raume zu erzeugen. Die Fläche, worauf unser Körper senkrecht stehet, heißt in Ansehung unser horizontal; und diese Horizontalfläche gibt Anlaß zu dem Unterschiede der Gegenden, die wir durch oben und unten bezeichnen. Auf dieser Fläche können zweien andere senkrecht stehen und sich zugleich rechtwinklicht durchkreuzen, sodaß die Länge des menschlichen Körpers in der Linie des Durchschnitts gedacht wird. Die eine dieser Vertikalflächen teilet den Körper in *zwei äußerlich ähnliche Hälften* und gibt den Grund des Unterschiedes der rechten und der linken Seite ab, die andere, welche auf ihr perpendikular stehet, machet, daß wir den Begriff der vorderen und hinteren Seite haben können.“³⁷⁰

³⁶⁷ Vgl. KANT, *Gegenden im Raume*, S. 994.

³⁶⁸ Kant äußert sich auch in der *Kritik der reinen Vernunft* über die Problematik des Raumbegriffs bei Leibniz und bezeichnet sie als Ergebnis einer „Täuschung der transzendentalen Reflexion“, s. *KrV* (B 131, 132|A 275, 276).

³⁶⁹ KANT, *Gegenden im Raume*, S. 994.

³⁷⁰ KANT, *Gegenden im Raume*, S. 995 [Hervorhebungen A.S.].

Demnach benötigt der Mensch den eigenen Körper als Schlüssel zur Erschließung des konkret-empirischen Raumes. Die Bemerkung „zwei äußerlich ähnliche Hälften“ wird insbesondere hinsichtlich der inkongruenten Gegenstücke, aber auch in Bezug auf die gefühlten Raumunterschiede noch thematisch werden. Denn dem eigenleiblichen Spüren kommt bezüglich einer qualitativen Unterscheidung der Richtungen im konkret-empirischen Raum eine systematische Rolle zu. Auch in unserem alltäglichen Erleben kennen wir gefühlte Unterschiede zwischen der linken und der rechten Körperhälfte, die über ein reines Körper-haben hinausweisen. „Sogar sind unsere Urteile von den Weltgegenden dem Begriffe untergeordnet, den wir von Gegenden überhaupt haben, insoferne sie in Verhältnis auf die Seiten unseres Körpers bestimmt sind.“³⁷¹ Hier zeichnet sich bereits ein Gedanke ab, den Kant in *Was heißt: sich im Denken orientieren?* wieder aufnehmen wird: Die genaueste Karte – ob astronomisch oder geographisch – nutzt mir nichts, wenn ich nicht weiß, wo ich von Norden aus blickend „den Sonnenaufgang zu suchen hätte“³⁷². Anhand der inkongruenten Gegenstücke lässt sich zeigen, dass Räume bzw. Raumkörper trotz absoluter Ähnlichkeit beim Versuch einer Abbildung eben nicht zwangsläufig kongruent sein müssen.

In der Mathematik sind zwei Dreiecke dann kongruent, wenn ihre Seiten gleich lang sind; die Dreiecke sind in diesem Fall deckungsgleich. Auf diesen mathematischen Grundsatz verweist auch Kant.³⁷³ Die Hände z.B. sind zwar gleich beschaffen, aber eben nicht kongruent:

„Doch das gemeinste und kläreste Beispiel haben wir an den Gliedmaßen des menschlichen Körpers, welche gegen die Vertikalfläche desselben symmetrisch geordnet sind. Die rechte Hand ist der linken ähnlich und gleich, und wenn man bloß auf eine derselben allein sieht, auf die Proportion und Lage der Teile unter

³⁷¹ KANT, *Gegenden im Raume*, S. 995.

³⁷² KANT, *Gegenden im Raume*, S. 996. „Ebenso ist es mit der geographischen, ja mit unserer gemeinsten Kenntnis der Lage der Örter bewandt, die uns zu nichts hilft, wenn wir die so geordnete [sic] Dinge und das ganze System der wechselseitigen Lagen nicht durch die Beziehung auf die Seiten unseres Körpers nach den Gegenden stellen können.“ Ebd.

³⁷³ „Wenn zwei Figuren, auf einer Ebene gezeichnet, einander gleich und ähnlich sind, so decken sie einander.“ KANT, *Gegenden im Raume*, S. 998.

einander und auf die Größe des Ganzen, so muß eine vollständige Beschreibung der einen in allen Stücken auch von der andern gelten.“³⁷⁴

So kommt Kant zu seinem Begriff der ‚inkongruenten Gegenstücke‘ und bezeichnet hiermit einen Gegenstand oder einen Körper, der bei vollkommener Ähnlichkeit und identischem Aufbau doch nicht die gleichen Grenzen im Raum einnehmen kann (dieselben ohnehin nicht).³⁷⁵ Wie inkongruente Gegenstücke im Einzelnen gedanklich konstruiert werden, führt Kant recht anschaulich aus:

„Um nun dessen Möglichkeit zu zeigen, so nehme man einen Körper an, der nicht aus zwei Hälften besteht, die symmetrisch gegen eine einzige Durchschnittsfläche geordnet sind, sondern etwa eine Menschenhand. Man fälle aus allen Punkten ihrer Oberfläche auf eine gegen ihr übergestellte Tafel Perpendikellinien und verlängere sie ebenso weit hinter derselben, als diese Punkte vor ihr liegen, so machen die Endpunkte der so verlängerten Linien, wenn sie verbunden werden, die Fläche einer körperlichen Gestalt aus, die das inkongruente Gegenstück der vorigen ist, d.i. wenn die gegebene Hand eine rechte ist, so ist deren Gegenstück eine linke.“³⁷⁶

Bei den inkongruenten Gegenstücken kann es sich nicht um bloße Spiegelbilder handeln, da sie aufgrund ihrer unterschiedlichen räumlichen Form nie exakt den gleichen Standort im Raum einnehmen könnten wie zwei kongruente Körper. Selbstverständlich können auch kongruente Körper nicht zur selben Zeit denselben Ort im Raum einnehmen – hier geht es um die Möglichkeit des Ersetzens. Vielmehr unterscheiden sich die inkongruenten Gegenstücke, wie Kant schreibt, darüber hinaus vor allem anhand eines inneren Grundes:

„Weil diese Oberfläche den körperlichen Raum des einen begrenzt, die dem andern nicht zur Grenze dienen kann, man mag ihn drehen und wenden, wie man will, so muß diese Verschiedenheit eine solche sein, die auf einem inneren Grunde beruht. Dieser innere Grund der Verschiedenheit aber kann nicht auf

³⁷⁴ KANT, *Gegenden im Raume*, S. 998.

³⁷⁵ Vgl. Ebd.

³⁷⁶ KANT, *Gegenden im Raume*, S. 998f.

die unterschiedene Art der Verbindung der Teile des Körpers untereinander ankommen, [...]“³⁷⁷

sondern das, was Kant hier als ‚inneren Grund‘ bezeichnet, lässt sich nur im Hinblick auf die Relationen zwischen Körper einerseits und absolutem Raum andererseits erklären. Umso deutlicher wird in diesen Zusammenhang, warum Kant immer wieder betont, der Raum könne kein von äußeren Empfindungen abgeleiteter Begriff sein. Denn dieser ‚innere Grund‘ besteht darin, dass für den Menschen als Erkenntnissubjekt die Vorstellung eines absoluten Raumes jeder konkreten Wahrnehmung und Empfindung eines empirischen Raumes immer schon vorausgeht. Kant unterscheidet die beiden äußerlich ähnlichen Körperhälften durchaus auch qualitativ, und zwar in Bezug auf Bewegkraft (rechts) und Empfindsamkeit (links). So seien beispielsweise die sinnliche Wahrnehmung des linken Auges und des linken Ohres stärker als diejenige der entsprechenden Sinnesorgane der rechten Körperhälfte.

„Da das verschiedene *Gefühl* der rechten und linken Seite zum Urteil der Gegenden von so großer Notwendigkeit ist, so hat die Natur es zugleich an die mechanische Einrichtung des menschlichen Körpers geknüpft, vermittelt deren die eine, nämlich die rechte Seite, einen ungezweifelten Vorzug der Gewandtheit und vielleicht auch der Stärke vor der Linken hat.“³⁷⁸

Kant nennt in diesem Kontext auch einige Beispiele aus der Naturbeobachtung bzw. der Anatomie, so z.B. die Drehrichtung der Schneckenhäuser oder die (spürbare) Position des Herzens auf der linken Seite des menschlichen Körpers. Der Frage, ob und wenn ja sich welche Körperhälfte nun im Einzelnen auf welche Weise qualitativ auszeichnet und ob diese Annahmen hinsichtlich Bewegkraft und Empfindsamkeit zutreffend sind, kann und soll an dieser Stelle nicht nachgegangen werden. Vielmehr scheint an dieser Stelle des Textes entscheidend, dass Kant auf einen Unterschied des Gefühls hinweist, folglich eine nicht anders als leiblich zu spürende Verschiedenheit zur Bestimmung der Gegenden im Raum. Genau genommen dürfte diese Differenzierung nicht nur in Bezug auf die linke und rechte Körperhälfte vorgenommen werden. Das eigenleibliche Spüren, und hierauf macht Kant in diesem Zusammenhang nicht aufmerksam, veranlasst uns durchaus auch zur Unterscheidung

³⁷⁷ KANT, *Gegenden im Raume*, S. 999.

³⁷⁸ KANT, *Gegenden im Raume*, S. 997 [Hervorhebungen A.S.].

der oberen und unteren Körperhälfte, wobei diese selbstverständlich nicht kongruent sind. Gleichwohl kommt ihnen eine entscheidende Bedeutung in der Positionsbestimmung im Raum zu, die Kant allerdings gleich zu Anfang seiner Ausführungen voraussetzt, indem er bereits von einem auf der Ebene stehenden Körper ausgeht. Zwar wäre die gegenteilige Annahme absolut widersinnig, doch handelt es sich bei dieser Ausgangslage eben um eine Setzung, die Kant vornimmt, da sie nicht das Ergebnis einer Raumanalyse ist. Indes kann diese Beobachtung nur die These der vorliegenden Studie unterstreichen, dass dem eigenen Körper des Menschen eben auch als Leib eine systematische Rolle zukommt.³⁷⁹

Die Grundgedanken dieser Argumentation Kants werden in der späteren Schrift *Was heißt: Sich im Denken orientieren?* noch einmal bedeutsam. Der Verweis auf einen ‚inneren Grund‘ zur qualitativen Unterscheidung der Gegenden im Raum ist im Zusammenhang mit dem Begriff der ‚Richtung‘, welcher im nächsten Schritt bedeutsam wird, gleichermaßen ein Verweis auf die Bedeutsamkeit des Eigenleibes für die Konstitution des Raumempfindens.³⁸⁰

Darüber hinaus liefert der eingangs dargelegte Gedanke von Relationsbegriffen keine hinreichenden Argumente für die Erklärung inkongruenter Gegenstücke. Diesbezüglich lässt sich in den Gedankengängen der früheren Schriften Kants bereits ein deutlicher Fingerzeig auf die Grenzen des Erkenntnisvermögens nachzeichnen, denn diese Grenzen fallen mit der Unterscheidung inkongruenter Gegenstücke zusammen. So verdeutlicht Kant mittels der in ihrer Ausdehnung als solide Körper vorgestellten rechten und linken Hand folgende Unmöglichkeit: Diejenige Art von Verschiedenheit, welche den inkongruenten Gegenstücken eigen ist, kann nicht allein mit den Mitteln der Sprache zum Ausdruck gebracht werden, ohne bereits eine

³⁷⁹ Im Rahmen dieser Problematik wirft z.B. Merleau-Ponty überdies die Frage auf, was es überhaupt bedeutet, dass uns ein Gegenstand ‚richtig herum‘ erscheint. Hierbei liegt der Schwerpunkt seines Interesses gleichwohl weniger auf den Richtungen (mit Kant ‚Gegenden‘) im Raum, als vielmehr auf der Problematik, wie sie für den Menschen zu ‚richtig‘ und ‚falsch‘ herum werden: „Man kann die Welt und den orientierten Raum nicht als mit den Inhalten der sinnlichen Erfahrung oder mit dem Körper an sich gegeben betrachten, wo doch das Experiment eben zeigt, daß dieselben Inhalte bald im einen, bald im anderen Sinne orientiert sein können, daß also die nach der Position der physischen Bilder auf der Netzhaut registrierten objektiven Verhältnisse unsere Erfahrung von ‚Oben‘ und ‚Unten‘ nicht determinieren; die Frage ist eben die, wie ein Gegenstand uns ‚richtig herum‘ oder ‚verkehrt herum‘ zu erscheinen vermag und was diese Ausdrücke besagen.“ MERLEAU-PONTY 1966, S. 288f.

³⁸⁰ „Dahin gehören z. B. die links oder rechts drehenden Schrauben, welche ebenfalls auf relationale Weise unvollständig determiniert werden und ihre vollendete Determination erst durch ein überrelationales Bestimmungsprinzip erfahren.“ KAULBACH 1960, S. 94.

räumliche Vorstellung dessen zu haben, was genau ausgedrückt werden soll. Darüber hinaus handelt es sich bei inkongruenten Gegenständen, die hier vordergründig betrachtet werden, um solide Körper:

„Auch findet sich bei vollkommen ähnlichen und gleichen, aber inkongruenten soliden Körpern, von welcher Art die linke und rechte Hand (sofern sie allein der Ausdehnung nach vorgestellt werden) oder sphärische Dreiecke von zwei entgegengesetzten Halbkugeln sind, eine Verschiedenheit, aufgrund deren die Grenzen der Ausdehnung unmöglich zusammenfallen können, obgleich – durch alles, was sich mit Merkmalen ausdrücken läßt, die für die Erkenntniskraft durch die Sprache verständlich sind – einer an die Stelle des anderen gesetzt werden könnte.“³⁸¹

Erst durch einen Begriff dieser ‚Gegenden‘ in Relation auf den absoluten Raum kann die Vorstellung des konkreten, des gelebten Raumes entstehen und dieser daraufhin eröffnet werden. Da das Verständnis eines gelebten Raumes zwar nicht vollständig, aber zu einem nicht unbedeutenden Teil durch Relationen konstruiert wird, die sich wiederum nicht nur auf den Körper selbst, sondern zusätzlich auch auf die Außenwelt richten, kann der Körperleib als nur schwerlich hintergebar Gesichtspunkt aufgefasst werden. „Doch [e]in jeder Gesichtspunkt schränkt die Sicht ein. Wenn aber ein Gesichtspunkt transzendente Bedingung der Möglichkeit der Sicht ist, dann ist die Beschränkung, die Einschränkung der Sicht selber transzendente Bedingung ihrer Möglichkeit.“³⁸²

Nicht nur die durch die Rezeptivität des Gesichtssinnes vermittelten Inhalte erfordern in ihrer Wahrnehmung eine grundsätzliche Vorstellung von Räumlichkeit, sondern auch diejenigen des Tastsinnes. Ertasten wir einen Würfel, so liefert uns zwar zunächst der Tastsinn die Information, es handle sich um einen soliden Körper, der sich aus sechs quadratischen Flächen zusammensetzt, doch um den Würfel als Würfel tatsächlich erkennen zu können, muss eben (neben anderen Leistungen wie etwa des Verstandes und der Synthesis) die grundlegende Vorstellung von Räumlichkeit bereits gegeben sein. Räumlichkeit als grundlegendes und strukturgebendes Vermögen der menschlichen Erkenntnis eröffnet wiederum die Möglichkeit einer

³⁸¹ KANT, *De mundi sensibilis*, S.59 (§ 15).

³⁸² BÖHM, Vorwort zu MERLEAU-PONTY 1966, S. VI.

Positionsbestimmung des Würfels im konkret-empirischen Raum, d. h. er nimmt einen bestimmten Ort ein, hat seine typische Form, ist von dieser oder jener Größe etc. Wie bereits mehrfach erwähnt, ermöglicht der immer schon jeder Wahrnehmung vorausgehende Raum als reine Anschauungsform erst die konkrete geometrische (oder wie auch immer geartete, beispielsweise topographische) Erschließung weiterer räumlich zu begreifender Einheiten:

„In der Tat ist diese reine Anschauung in den Axiomen der Geometrie und in jeder beliebigen durch die Erkenntniskraft gemachten Darstellung von Postulaten, oder auch von Aufgaben, leicht zu bemerken. Denn daß es im Raum nicht mehr als drei Abmessungen gibt; daß zwischen zwei Punkten nur eine einzige Gerade ist; daß aus einem gegebenen Punkt auf einer Ebene mit einer gegebenen Gerade ein Kreis zu beschreiben sei usw.: das kann nicht aus irgendeinem allgemeinen Begriff des Raumes geschlossen, sondern nur in ihm gleichsam in concreto geschaut werden.“³⁸³

Um also erfassen zu können, „was in einem gegebenen Raum der einen Seite zugewandt liegt, was sich nach der entgegengesetzten hin erstreckt, kann durch keinen Scharfsinn diskursiv beschrieben oder auf Verstandesmerkmale zurückgeführt werden“³⁸⁴. Hier gelangen das Denken und die Sprache an ihre Grenzen, da sich mittels ihrer alleine nicht erfassen, geschweige denn beschreiben lässt, in welchem Verhältnis die Dinge im Raum zueinander stehen, bzw. auch das Erkenntnissubjekt zu den Dingen steht. Oder – was an dieser Stelle nicht, wohl aber in der Schrift von 1768 thematisiert wird – die subjektimmanenten Relationen. Was darüber hinaus den Wahrheitsanspruch angeht, so „beweist die Geometrie ihre allgemeinen Sätze nicht dadurch, daß sie den Gegenstand durch einen allgemeinen Begriff denkt – was im Rationalen geschieht –, sondern dadurch, daß sie ihn durch eine einzelne Anschauung vor Augen stellt – was im Sinnlichen geschieht.“³⁸⁵ An der notwendigen Beteiligung von Anschauung an der Konstruktion geometrischer Sätze hält Kant konsequenterweise auch in der *Kritik der reinen Vernunft* fest, denn es handelt sich um synthetische Urteile, die eben nur durch die Verbindung eines Verstandesbegriffs mit einer Anschauung zustande kommen können.

³⁸³ KANT, *De mundi sensibilis*, S.59 (§ 15).

³⁸⁴ Ebd.

³⁸⁵ KANT, *De mundi sensibilis*, S.61 (§ 15).

Der nächste Aspekt wird sich auf die Begriffe ‚Standort‘ und ‚Richtung‘ konzentrieren, dabei steht er in Verbindung mit dem Gedanken einer Ausdehnungsbewegung. Die Erschließung eines gelebten Raumes bedeutet eine (wie auch immer geartete) Bewegung vom Subjekt ausgehend in den (wie auch immer gearteten) Raum hinein. Diese Ausdehnungsbewegung kann, was von entscheidender Bedeutung ist, sowohl den Bereich des Inneren als auch den des Äußeren betreffen.

Angesichts der Differenzierung zwischen ‚Punkt‘ und ‚Ort‘ aus der Sicht des Menschen als Erkenntnissubjekt bemerkt Kaulbach, dass Kants Formulierung eines Nullpunktes der Orientierung aufgrund ihrer sprachlichen Nähe zur Geometrie unpräzise sei.³⁸⁶ Anders als ein geometrischer Raum, aus dessen Sprachbild die Bezeichnung des Koordinatensystems entlehnt ist, sei der menschliche Raum immer schon durch Ausdehnungen charakterisiert, die Richtung nehmend sind. In der Konsequenz bedeutet dies, nicht die leibliche Erschließung des Raumes muss mit Hilfe geometrischer Begriffe in einen Rahmen gezwängt werden, sondern gerade umgekehrt wird von den Ausdehnungsbewegungen des leiblich Gespürten ein geometrischer Raum konstruiert.³⁸⁷ An dieser Stelle bietet sich vielleicht ebenfalls die Bezeichnung des Standorts statt des Standpunkts an, da der Begriff des Ortes bei Kant zumindest relationale Verhältnisse bereits in sich fasst, wenn er auch die Richtungen erst in einem nächsten Schritt ermöglicht.

Körperliche Ausdehnungsbewegungen lassen sich vergleichsweise leicht vorstellen, was aber versteht man unter einer unkörperlichen? Beispielsweise die Sprache ist ein ausgezeichneter Beleg für eine unkörperliche Ausdehnungsbewegung. Denn hier wird „nicht mehr an die Ausdehnung vollziehende Kraft der dinglichen Substanz, sondern an diejenige des geistigen Subjekts“³⁸⁸ gedacht. Ernst Cassirer weist auf die zeigende und somit Richtung nehmende Funktion der Sprache hin, welche sich bereits auf einer

³⁸⁶ „In der Abhandlung über die Raumgegenden spricht Kant davon, daß man den Weltraum auf ein dreidimensionales Koordinatenkreuz beziehen müsse, dessen Nullpunkt im Inneren meines Leibes angenommen werden müsse.“ KAULBACH 1960, S. 101.

³⁸⁷ „In Wahrheit darf der Ursprungsraum nur als derjenige der Ausdehnungsrichtungen charakterisiert werden und nicht als ein solcher Raum, welcher wie der geometrische aus Punkten des Koordinatenbereiches besteht. Mein leiblicher ‚Standpunkt‘ ist daher auch kein mathematischer Punkt, denn der wäre ausdehnungslos. Vielmehr ist dieser Standpunkt von dem aus ich den Weltraum erfahre, das selbst unräumliche ‚Ich-hier‘, anstatt ein Punkt unter Punkten zu sein.“ KAULBACH 1960, S. 101. Kaulbach verweist in diesem Kontext auf Friedrich Schiller, der im dritten seiner *Briefe über die ästhetische Erziehung des Menschen* die Formulierung des ‚Hineingeworfenseins‘ des Menschen in die Welt verwendet. Ebd.

³⁸⁸ KAULBACH 1960, S. 101.

recht basalen Ebene beobachten lässt: „Denn was schon die ersten Raumworte, die wir in ihr vorfinden, kennzeichnet, ist der Umstand, daß sie eine bestimmte ‚deiktische‘ Funktion in sich schließen.“³⁸⁹ Hierbei ist nicht nur die Sprache als Phänomen gemeint, sondern ebenso Sprache in Bezug auf die Situation der Sprechenden, denn „[...] die Verschiedenheit der Richtungen vom Sprechenden zum Angesprochenen und der umgekehrten vom Angesprochenen zum Sprechenden scheint eine der frühesten Differenzen zu bilden, die sprachlich bemerkt und sprachlich fixiert werden.“³⁹⁰ Die Überlegungen hinsichtlich Sprache und Raum werden in aktuellen Diskussionen weiter aufgegriffen. So bei Michael Dück in seiner Studie über den Raum und seine Wahrnehmung.³⁹¹ Das Phänomen der Versprachlichung kann als Ausdruck des Vermögens zur abstrahierenden Raumwahrnehmung aufgefasst werden, unter Beachtung der qualitativen Unterscheidung einzelner Relationsbegriffe und der Unterscheidungsebene einer subjektabhängigen räumlichen Abstraktion von einer subjektunabhängigen. Im Gesamtkontext der Argumentation Dücks gesehen, steht an dieser Stelle ein alltäglicher lebensweltlicher Raumbegriff im Hintergrund. Unterhält man sich nun über das Sprechen über die Relationen im Raum, besteht hierin bereits eine erste Ebene der Abstraktion, die immer schon auf ein körperleiblich vermitteltes Raumempfinden fußt. Im Gegensatz dazu sieht Dück die erste Ebene der Abstraktion innerhalb des lebensweltlichen Rahmens erst im Bereich des Handelns, konkret im „Messen und räumliche[n] Gestalten“.³⁹² Im Hinblick auf die kantische Raumlehre folgt daraus: Nicht der ‚absolute Raum‘ ist abstrakt, sondern nur die hieraus konstruierten können es sein. Denn der absolute Raum als reine Anschauungsform ist nicht in dem Sinne abstrakt, dass ihm eine (wie sie im Einzelnen auch aufgebaut sein mag) abstrahierende Leistung des Bewusstseins vorangegangen wäre. Innerhalb der

³⁸⁹ CASSIRER 41964, S. 176.

³⁹⁰ CASSIRER 41964, S. 177.

³⁹¹ „Beim Menschen finden wir sprachliche Ausdrücke, mit deren Hilfe diese räumlich-relationale Leistung artikuliert werden kann. Diese sind sprecherabhängig, wie etwa die Indikatoren ‚hier‘, ‚dort‘, ‚links‘ und ‚rechts‘, die eine subjektive, vom jeweiligen Sprecher induzierte, Topologie ausdrücken, aber auch subjektunabhängig, wenn mit Hilfe von Ausdrücken wie ‚zwischen‘ topologische Verhältnisse von Gegenständen der Außenwelt ohne Bezugnahme auf das Subjekt beschrieben werden und somit eine allgemeingültige Raumorientierung artikuliert wird.“ DÜCK 2001, S. 39. Selbstverständlich ist beispielsweise die topographische Angabe von Entfernungen zwischen zwei Orten möglich, oder die Angabe der Lage eines Ortes in einem anderen Land. Etwa die Aussage ‚Rom liegt zwischen Mailand und Neapel‘ kann ich treffen, ohne dass ich mich an einem dieser Orte befinde und auch auf der inhaltlich-sprachlichen Ebene nicht in diesem Satz vorkomme – doch mit diesem Zusatz habe ich mich bereits in Relation zu der eigenen Angabe gesetzt, womit diese im Grunde genommen nicht mehr vollständig subjektunabhängig sein kann.

³⁹² Vgl. DÜCK 2001, S. 39.

jeweiligen Räume scheint es graduelle Abstufungen des Abstraktionsgrades zu geben; es macht einen Unterschied, ob ich mich wie die Spinne in Cassirers o.g. Beispiel dorthin bewege, wo der Faden wackelt, oder ob ich eine topographische Karte meiner Umgebung anfertigen kann.³⁹³ Daraus ergibt sich die Frage, ob „Gegenstände der Außenwelt ohne Bezugnahme auf das Subjekt beschrieben werden“³⁹⁴ können, wie Michael Dück ausführt. Mit dieser Subjektunabhängigkeit ist vermutlich das Vermögen der Abstraktion gemeint, das für die Vorstellung eines geometrischen, bzw. in dem hier intendierten Sinne topographischen drei-(bzw. vier-)dimensionalen Raumes notwendig ist. Das Vermögen der Abstraktion wiederum setzt jedoch die Konstitution des Raumempfindens und die Konstruktion eines leiblich gespürten Erlebnisraumes durch das Subjekt bereits voraus. Gleichwohl ermöglicht sie, wie im Grunde jede Form der Abstraktion, die Verständigung auf einer die direkte Anschauung übersteigenden Ebene.

In diesem Zusammenhang liefert Thomas Fuchs ein sehr treffendes Beispiel, welches den Begriff der Richtung veranschaulicht: „Richtung bedarf also keines Ziels, um Richtung zu sein; es genügt der Ausgang vom leiblichen Zentrum. Man geht z. B. ‚immer der Nase nach‘. Eine spontane Ausfallsbewegung kann ungezielt sein, sie ist dennoch nach außen gerichtet.“³⁹⁵ Kant leugnet also, wie aus den vorigen Erörterungen ersichtlich wurde, zwar keineswegs die Standortgebundenheit des Menschen. Doch Kant beschränkt die Entwicklung seines Gedankengangs zu diesem Zeitpunkt, bzw. im Rahmen der Erläuterungen von Richtung und Gegend, auf die Vorstellung eines dreidimensionalen Koordinatensystems, das noch keine Ausdehnungsbewegung vorsieht. Kaulbachs oben erwähnter Gedanke, die Erschließung des Raumes konsequenterweise mehr auf leiblich gespürten Begriffen fußen zu lassen, wenn sie schon von dort ihren Ausgang nimmt, statt sie in geometrische Punkte umzuwandeln, ist daher mehr als berechtigt. Kant schafft zunächst eine starre Verortung, während Richtung eben eine Form der Bewegung erfordert.

Das Verharren bei der Annahme einer solchen starren Wahrnehmungssituation wäre problematisch; sie würde beispielsweise die Frage aufwerfen, wie der Mensch den

³⁹³ Hier sei vielmehr auf die Bemerkung von Thomas Fuchs, „der Leib [sei] somit das Zentrum eines Netzes von Richtungen oder Vektoren, die von ihm ausgehen oder zu ihm hinführen“ verwiesen; FUCHS 2000, S. 89.

³⁹⁴ DÜCK 2001, S. 39.

³⁹⁵ FUCHS 2000, S. 91.

Raum erschließt, während er selbst in Bewegung ist. Dem Menschen muss es allein aus Gründen seiner Lebensform möglich sein, die eigene Position auch in Bewegung zu bestimmen und sich zu orientieren, Kant hieran allerdings auch nur den leisesten Zweifel zu unterstellen, würde sein Anliegen wohl verfehlen, denn beim Wort genommen richtet sich Kant nicht nur an die Meßkünstler, sondern auch an die Vertreter der Mechanik und die „Schwierigkeiten [...], denen allgemeinsten Bewegungsgesetzen eine bestimmte Bedeutung zu geben, wenn man keinen andern Begriff des Raumes annimmt als denjenigen, der aus der Abstraktion von dem Verhältnis wirklicher Dinge entspringt“³⁹⁶.

Bewegung wiederum kann erst in einem vierdimensionalen System hinzukommen, da sie immer und notwendig zeitlich sein muss. Das hiermit verbundene transzendentalphilosophische Problem löst Kant erst Jahre später in der *Kritik der reinen Vernunft* auf. Während Standpunkt und Standortgebundenheit im dreidimensionalen Koordinatensystem vor dem Hintergrund der Räumlichkeit als Anschauungsform des äußeren Sinnes erklärt werden, setzt Bewegung in der Zeit den Gedanken der Identität voraus. Die Zeitlichkeit als reine Anschauungsform des inneren Sinnes ermöglicht und strukturiert die Vorstellung eines Nacheinander, eines Zugleich etc. Zeit als Dauer setzt, wie im Kapitel über die Zeitlichkeit bereits angesprochen wurde, Kenntnis dessen voraus, was mit dem Nacheinander zugleich ist, nämlich des Beharrlichen.³⁹⁷ Das Beharrliche in der Erscheinung erfordert eine tatsächliche Anschauung, keine bloße Vorstellung. Daher kann die Lösung dieses Problems nur darin bestehen, den jeweils eigenen Körper als diese beharrliche Erscheinung zu begreifen. Des Weiteren hat der Mensch seinen Körper immer schon dabei, denn der

³⁹⁶ KANT, *Vom ersten Grunde*, S. 994.

³⁹⁷ KANT, *KrV* (B 67).

„Geist [alleine, A.S.] betrachtet das Schauspiel *von nirgendwoher*“³⁹⁸. Das bedeutet, die Leiblichkeit als strukturelle Einheit bleibt als Ursprung der menschlichen Raumerschließung auch in Bewegung konstant derselbe. *Cum grano salis* gesprochen wissen wir laufend, wo oben und unten ist, ob wir uns vorwärts oder rückwärts bewegen und bei welcher Hand es sich um unsere linke und bei welcher es sich um unsere rechte Hand handelt. Systematisch betrachtet ist innerhalb der kantischen Philosophie der innere Sinn für die Vorstellung von Bewegung und Veränderung zuständig, weshalb Kant ihn in diesem Themenkomplex nicht eingehender beleuchtet. Faktisch stellt er jedoch auch in den Überlegungen zur Räumlichkeit einen Fluchtpunkt der Überlegungen dar.

3.2.2 Orientierung

In *Vom ersten Grunde des Unterschieds der Gegenden im Raume* stellt Kant den menschlichen Körper als Nullpunkt der Orientierung in ein dreidimensionales Koordinatensystem und arbeitete die Rolle des jeweils eigenen Körpers für die Konstruktion des konkret-empirischen Raumes und des Raumempfindens heraus. In oben genannter Schrift *Vom ersten Grunde des Unterschieds der Gegenden im Raume*, auf die bereits mehrfach Bezug genommen wurde, findet sich jedoch kein Hinweis Kants auf die Frage, wie nach der Selbstverortung im dreidimensionalen Raum die Bewegung möglich ist oder gar auf den Umstand, dass „in Wahrnehmung und Bewegung [...] der leibliche Raum zum gerichteten oder *zum Richtungsraum* [wird]“³⁹⁹. Vielmehr lässt dies zunächst auf eine starre Wahrnehmungssituation schließen. Von Wahrnehmung kann ganz berechtigt gesprochen werden, denn „Wahrnehmung ist das empirische Bewusstsein, d.i. ein solches, in welchem zugleich

³⁹⁸ MERLEAU-PONTY 1966, S. 289. „Es ist leicht, zu zeigen, daß es Richtungen nur für ein sie beschreibendes Subjekt geben kann, und ein konstituierender Geist besitzt in der Tat eminenterweise das Vermögen, alle möglichen Richtungen im Raume vorzuzeichnen, aktuell aber hat er keinerlei Ausrichtung, und folglich keinerlei Raum, da es ihm an einem wirklichen Ausgangspunkt, einem absoluten Hier gebricht, von dem aus sich allen Raumbestimmungen Schritt für Schritt ihr Sinn geben ließe.“ MERLEAU-PONTY 1966, S. 289. „Es ist dem Raum wesentlich, ‚je schon konstituiert‘ zu sein, und nie vermöchten wir ihn zu verstehen, zögen wir uns in eine Wahrnehmung ohne Welt zurück. Nicht gilt es, zu fragen, warum das Sein orientiert ist, warum die Existenz eine räumliche ist, warum, in unserem soeben gebrauchten Ausdruck, der Leib nicht in allen Stellungen Anhalt an der Welt findet und warum seine Koexistenz mit der Welt die Erfahrung polarisiert und dergleichen wie Richtungen entspringen läßt. Diese Fragen wären zu stellen nur, wenn diese Tatsachen lediglich Zufälle für an sich dem Raum gleichgültig gegenüberstehende Subjekte und Objekte wären. Die Wahrnehmungserfahrung zeigt uns aber ganz im Gegenteil, daß sie in unserer primordialen Begegnung mit dem Sein vorausgesetzt sind, daß Sein Orientiertsein heißt.“ MERLEAU-PONTY 1966, S. 288ff.

³⁹⁹ Ebd.

Empfindung ist“⁴⁰⁰. Vor dem Hintergrund der ‚gespürten‘ Unterschiede zwischen linker und rechter Körperhälfte zur Relationsbestimmung im Raum kann

„Erscheinungen, als Gegenstände der Wahrnehmung, sind nicht reine (bloß formale) Anschauungen, wie Raum und Zeit (denn die können an sich gar nicht wahrgenommen werden). Sie enthalten also über die Anschauung noch die Materialien zu irgend einem Objekte überhaupt (wodurch etwas Existierendes im Raume oder der Zeit vorgestellt wird), d.i. das Reale der Empfindung, als bloß subjektive Vorstellung, von der man sich nur bewußt werden kann, daß das Subjekt affiziert sei, und die man auf ein Objekt überhaupt bezieht, in sich.“⁴⁰¹

Die Bedeutung des Körpers für die Raumkonstruktion bezieht sich, wie bereits angesprochen, nicht nur auf die körpereigenen Relationen, sondern ebenso auf die Relation des Körpers zur konkret-empirischen Außenwelt. Denn der eigene Körper ermöglicht in diesem Zusammenhang erst die Bestimmungen der Gegenden im Raum, wenn dieses Konzept Kants auch hinsichtlich des entscheidenden Aspekts leiblicher Richtungen zu erweitern ist. Folglich ergibt die Rede über den menschlichen Körper in einem Koordinatensystem überhaupt nur dann einen Sinn für das Raumverständnis des Menschen, wenn es sich um den je eigenen Körper handelt. Das bedeutet, für jeden Menschen als Erkenntnissubjekt ist der eigene Körper die bedingende Möglichkeit, vom eigenen Standpunkt aus ein dreidimensionales Koordinatensystem überhaupt erst zu entwerfen und zu erschließen, um dann den konkret-empirischen Raum eröffnen zu können.⁴⁰²

Um die Bedeutsamkeit des grundlegenden Vermögens einer Unterscheidung von Raumgegenden zu verdeutlichen, bedient Kant sich einiger Beispiele alltäglicher Lebenspraxis: „Bei einem beschriebenen Blatte z.E. unterscheiden wir zuerst die obere von der unteren Seite der Schrift, wir bemerken den Unterschied der vorderen und hintern Seite, und denn sehen wir auf die Lage der Schriftzüge von der Linken gegen die Rechte oder umgekehrt.“⁴⁰³ Obwohl die Schrift auf diesem Blatt zwar ein Oben

⁴⁰⁰ KANT, *KrV* (B 207).

⁴⁰¹ KANT, *KrV* (B 207, 208).

⁴⁰² Hierzu auch KAULBACH 1963, S. 469f.: „Wir sollen daran denken, daß jeder einen Ort in der Welt annimmt, welcher als der Nullpunkt eines dreidimensionalen Koordinatensystems aufzufassen sei. So vermögen wir der Begriff der Gegenden im Raume zu erzeugen.“

⁴⁰³ KANT, *Gegenden im Raume*, S. 995.

und Unten bzw. gespiegelt ein Links und Rechts aufweist und das Vorne und Hinten mittels Drehung des Blattes verdeutlicht werden kann, handelt es sich um einen zweidimensionalen Gegenstand. Dessen ungeachtet, zielt Kants Argument offenkundig ohnehin auf einen anderen Punkt ab:

„Eben so ist es mit der geographischen, ja mit unserer gemeinsten Kenntniß der Lage der Örter bewandt, die uns zu nichts hilft, wenn wir die so geordneten Dinge und das ganze System der wechselseitigen Lagen nicht durch die Beziehung auf die Seiten unseres Körpers nach den Gegenden stellen können.“⁴⁰⁴

Aus einem grundlegenden Vermögen der Zuordnung von Gegenden im Raum mittels des eigenen Körpers leitet Kant neben dem Umgang mit jenen Alltagsgegenständen wie beschriebenen Blättern auch die Orientierung in einem geographisch erfassten Raum ab.⁴⁰⁵ Im Themenbereich der Geographie und Topographie kommt das Substantiv ‚Orientierung‘ auf. In der ursprünglichen Bedeutung des Wortes ‚Orientieren‘ verbirgt sich die Tätigkeit des Ausrichtens auf den Osten hin, wohl mit Blick auf die Richtung, in welcher der Sonnenaufgang zu beobachten ist. Insofern erhellt sich die Erläuterung des eigenen leiblichen Standortes und der Eröffnung des gelebten Raumes, die auch Kant im Rahmen dieser Schrift aufgreift: „Sich orientieren heißt, in der eigentlichen Bedeutung des Worts: aus einer gegebenen Weltgegend (in deren vier wir den Horizont einteilen) die übrigen, namentlich den Ausgang zu finden.“⁴⁰⁶ Erfordernis hierfür ist allerdings eine subjektimmanente Differenzierung, die auf der leiblich gespürten Unterschiede der Körperhälften fußt: „Zu diesem Behuf bedarf ich aber durchaus das Gefühl eines Unterschiedes an meinem eigenen Subjekt, nämlich der rechten und linken Hand.“⁴⁰⁷ Jede Form der Orientierung verlangt demnach einen Dreh- und Angelpunkt, von welchem der Mensch als Erkenntnissubjekt den Raum in alle Richtungen weiter eröffnen kann. Das an eine

⁴⁰⁴ KANT, *Gegenden im Raume*, S. 996.

⁴⁰⁵ „Sogar sind unsere Urtheile von den Weltgegenden dem Begriffe untergeordnet, den wir von Gegenden überhaupt haben, insofern sie in Verhältniß auf die Seiten unseres Körpers bestimmt sind.“ KANT, *Gegenden im Raume*, S. 996.

⁴⁰⁶ KANT, Immanuel: *Was heißt: sich im Denken orientieren?*, in: Werke in zehn Bänden, Bd. 5, hg. v. Wilhelm Weischedel, Darmstadt 1983, (A 307).

⁴⁰⁷ KANT, *Was heißt: sich im Denken orientieren?* (A 307). Vgl. hierzu Friedrich Kaulbach: „Das heißt also: durch die selbstbewußte Bewegung der Ausdehnung, welche Kant Gefühl nennt, wird die vollkommene Bestimmung des Raumes vollzogen, ohne daß man sich dabei an qualitative Merkmale oder Verhältnisse der Gegenstände im Raum zu halten braucht.“ KAULBACH 1960, S. 103.

Bewegung gebundene Richtung-nehmen erlaubt die Orientierung in der konkret-empirischen Lebenswelt.

„Ohne dieses Vermögen: in der Beschreibung eines Zirkels, ohne an ihm irgend eine Verschiedenheit der Gegenstände zu bedürfen, doch die Bewegung von der Linken zur Rechten von der in entgegengesetzter Richtung zu unterscheiden, und dadurch eine Verschiedenheit in der Lage der Gegenstände a priori zu bestimmen, würde ich nicht wissen, ob ich Westen dem Südpunkte des Horizonts zur Rechten oder zur Linken setzen, und so den Kreis durch Norden und Osten bis wieder zu Süden vollenden sollte.“⁴⁰⁸

Letztendlich begründen „Gefühl“⁴⁰⁹ und „subjektiver Unterscheidungsgrund“⁴¹⁰ die Orientierung im Raum. Den Begriff des Gefühls nimmt Kant auf, da es eine Unterscheidung zum Gegenstand hat, die sich nicht auf irgendein Objekt beziehen muss und sich folglich weder anhand bloßer räumlicher Ausgedehnthet festmachen ließe, noch dieser überhaupt bedarf. Das Gefühl ist somit rein subjektiv, hierbei unterstreicht das Argument eines subjektiven Unterscheidungsgrundes diese Tendenz. Sowohl der Gedanke des ‚Gefühls‘ als auch der eines ‚subjektiven Unterscheidungsgrundes‘ haben in diesem Kontext schon etwas zur Voraussetzung, auf das Kant jedoch an dieser Stelle nicht Bezug nimmt. Wird nur von einem Erkenntnissubjekt gesprochen, ist damit zunächst einmal noch nicht viel über die Beschaffenheit dieses Erkenntnissubjekts ausgesagt. Der Begriff des Gefühls bei Kant ist – anders als derjenige der Empfindung – nicht auf Sinnlichkeit angewiesen.⁴¹¹ Dies bedeutet jedoch nicht, dass es sich um ein körperloses Erkenntnissubjekt handeln muss, sondern hiermit wird im Allgemeinen lediglich ausgesagt, dass die Entstehung des Gefühls rein subjektiv und ohne Objektbezug stattfindet. Was nun dieses Gefühl im Besonderen angeht, kann es sich nicht um dasjenige eines unkörperlichen Wesens handeln, da am Prozess des Orientierens eine leiblich fundierte Ausdehnungsbewegung maßgeblich beteiligt ist. Die Beschreibung eines Zirkels

⁴⁰⁸ KANT, *Was heißt: sich im Denken orientieren* (A 307).

⁴⁰⁹ „Ich nenne es ein *Gefühl*; weil diese zwei Seiten äußerlich in der Anschauung keinen merklichen Unterschied zeigen.“ KANT, *Was heißt: sich im Denken orientieren* (A 307), [Hervorhebung A.S.].

⁴¹⁰ „Also orientiere ich mich geographisch bei allen objektiven Datis am Himmel doch nur durch einen subjektiven Unterscheidungsgrund [...]“ KANT, *Was heißt: sich im Denken orientieren* (A 308).

⁴¹¹ Vgl. *Transzendente Ästhetik* § 1: „Die Wirkung eines Gegenstandes auf die Vorstellungsfähigkeit, so fern wir von demselben affiziert werden, ist Empfindung.“ KANT, *KrV* (B 34|A 19, 20).

erfordert, damit sie der Orientierung nützen kann, das Vermögen einer Unterscheidung, welches schon bereit liegen muss. Hier greift Kant das Beispiel der rechten und linken Hand, auf das in diesem Hauptkapitel mehrmals Bezug genommen wurde, wieder auf: „Zu diesem Behuf bedarf ich aber durchaus das Gefühl eines Unterschieds an meinem eigenen Subjekt, nämlich der rechten und linken Hand.“⁴¹²

Wie der Titel *Was heißt: sich im Denken orientieren?* bereits vorwegnimmt, besteht das Ziel dieser Überlegung in der Übertragung bzw. Erweiterung des Begriffs auf eine abstrakte Ebene, einen ‚gegebenen Raum überhaupt‘, in dem sich nicht geographisch, sondern mathematisch orientiert wird: „Diesen geographischen Begriff des Verfahrens sich zu orientieren kann ich nun erweitern, und darunter verstehen: sich in einem gegebenen Raum überhaupt, mithin bloß mathematisch, orientieren.“⁴¹³ Als Paradebeispiel für streng logisch konstruierte Axiome eröffnet die Mathematik einen Bereich des abstrakten Denkens. Daher dient diese bloß mathematische Orientierung mittels jenes ersten Schrittes auf die Ebene der Abstraktion der Formalisierung von Richtungsbegriffen. Von dort aus besteht Kants Anliegen in der Übertragung des Orientierungsbegriffes auf die nächste Ebene der Abstraktion, das Denken überhaupt: „Endlich kann ich diesen Begriff noch mehr erweitern, da er denn in dem Vermögen bestände, sich nicht bloß im Raume, sondern überhaupt im Denken, d.i. logisch zu orientieren.“⁴¹⁴ Die Tatsache, dass im Zusammenhang mit der Orientierung eine leiblich gefühlte und vermittelte Form von Gewissheit – die Orientierung im Raum – auf die Orientierung im Denken, einer im strengen kantischen Sinne ja gerade unkörperlichen Tätigkeit, ihrer Struktur nach übertragen wird, ist bemerkenswert. Hierbei liegt das Hauptaugenmerk allerdings nicht auf mathematischen Bestimmungen, sondern auf der „gesunden Vernunft“ oder dem „schlichten Menschenverstand“ als einer Richtschnur des Denkens.⁴¹⁵ Ebenso wie die Orientierung im Raum sich nicht ohne einen subjektiven Unterscheidungsgrund in der Lebenswelt verwirklichen lässt, ist auch gelegentlich für die Orientierung im Denken ein solcher subjektiver Unterscheidungsgrund angebracht. Kants Ansinnen besteht darin, auch für ein abstraktes Denken ‚Ankerpunkte‘ aufzufinden, an denen es sich orientiert. Solche Leitgedanken werden relevant, wenn die ‚objektiven Prinzipien‘ sich als unzureichend

⁴¹² KANT, *Was heißt: sich im Denken orientieren?* (A 308).

⁴¹³ Ebd.

⁴¹⁴ KANT, *Was heißt: sich im Denken orientieren?* (A 309).

⁴¹⁵ KANT, *Was heißt: sich im Denken orientieren?* (A 305).

erweisen: „Sich im Denken überhaupt orientieren heißt also: sich, bei der Unzulänglichkeit der objektiven Prinzipien der Vernunft, im Führwahrhalten nach einem subjektiven Prinzip derselben zu bestimmen.“⁴¹⁶ Der Beweisgang dieser Argumentation beruht auf einer strukturell analogen Betrachtungsweise des Orientierens in einem lebensweltlichen Raum einerseits und einem abstrakten Raum des Denkens andererseits.⁴¹⁷

Zielführend für das Erkenntnisinteresse der vorliegenden Untersuchung sind an dieser Stelle weniger die sich hieran anschließenden Überlegungen zur differenzierten Betrachtung von Vernunfteseinsicht, Vernunftglauben, Vernunfteingebung etc., sondern in erster Linie die Beobachtung, dass es zur Orientierung eben fester Bezugspunkte – bzw. wenn von rechter und linker Körperhälfte die Rede ist, *Bezugsgegenenden* – bedarf. Demgemäß ist für die Orientierung des Menschen in der Welt nicht nur der eigene Körper als Objekt im Raum, sondern in seiner Leiblichkeit von systematischer Relevanz, da die Unterscheidung der ‚Gegenden‘ nur aufgrund gefühlter Verschiedenheiten möglich ist.

3.3 Raum – Körper – Leiblichkeit

Die unmittelbare Einsicht, daß der linke Handschuh nicht auf die rechte Hand paßt, ergibt sich aus leibhafter Vorstellung, die mehr bietet als einen bloßen Beziehungszusammenhang. Der bloße Beziehungszusammenhang würde zwischen links und rechts keinen Unterschied machen können.

Hermann Glockner, *Der eigene Leib*⁴¹⁸

Unzweifelhaft haben Kants Gedanken über ein subjektabhängiges Verständnis von Räumlichkeit als reiner Form der Anschauung die Entwicklung weiterer Ansätze erst

⁴¹⁶ KANT, *Was heißt: sich im Denken orientieren?* (A 310, Zusatz).

⁴¹⁷ „Man kann nach der Analogie leicht erraten, daß dieses ein Geschäft der reinen Vernunft sein werde, ihren Gebrauch zu lenken, wenn sie von bekannten Gegenständen (der Erfahrung) ausgehend sich über alle Grenzen der Erfahrung erweitern will, und ganz und gar kein Objekt der Anschauung, sondern bloß Raum für dieselbe findet; da sie alsdann gar nicht mehr im Stande ist, nach objektiven Gründen der Erkenntnis, sondern lediglich nach einem subjektiven Unterscheidungsgrunde, in der Bestimmung ihres eigenen Urteilvermögens [sic], ihre Urteile unter eine bestimmte Maxime zu bringen.“ KANT, *Was heißt: sich im Denken orientieren?* (A 309, 310). Die begriffliche Orientierung ist hierbei auf Widerspruchsfreiheit und „das Verhältnis des Gegenstandes zu den Gegenständen der Erfahrung“ (A 311) angewiesen.

⁴¹⁸ GLOCKNER, Hermann: *Der eigene Leib*, in: *Kant-Studien* 53, 1961/62, S. 289–308, S. 295.

ermöglicht, da sie gedanklich sozusagen ihren Anfang nehmen, wo Kant innehalten musste. Das obige Zitat Glockners ist an dieser Stelle eine Einladung zum Weiterdenken.

Dies gilt einerseits für die Studien Ernst Cassirers, beispielsweise bezüglich der differenzierten Betrachtung einzelner Aspekte des gelebten Raumes. Darüber hinaus profitieren noch heute Einzelwissenschaften wie die Physik von der gedanklichen Leistung Kants, die Begriffe des Raumes und der Zeit als reine Formen der Anschauung zum einen nicht mehr unabhängig vom erkennenden Subjekt zu denken und zum anderen Begriffe zur Verfügung zu stellen, die nicht auf einer empirischen Grundlage fußen und sich somit auf einer logisch höherstufigen Ebene befinden.

Auch eine phänomenologisch arbeitende Leibphilosophie wäre ohne die kantischen Grundgedanken durchaus nur schwer vorstellbar. Zwar bestimmt z.B. Merleau-Ponty den Raum gewissermaßen andersherum, da dieser sich erst vermittelt der Leiblichkeit eröffnet, doch ändert die umgekehrte Richtung seiner Argumentation nichts an dem Umstand, dass das Problem eines subjektabhängigen Raumes durch Kants erst eine ausführliche Bearbeitung erfahren hat. Merleau-Ponty bestimmt demnach im Gegensatz zu Kant den Raum über die Leiblichkeit, nicht umgekehrt.⁴¹⁹ Allerdings kann, ausgehend von Kants Wegbereitung, methodisch in Bezug auf Leiblichkeit und Raum erst „eine Phänomenologie des leiblich erfahrbaren Raumes die grundlegende Verankerung des Leibes in der Welt zur Sprache zu bringen, seine innere Verwandtschaft mit allem Wahrgenommenen, durch die dem Menschen die Welt ursprünglich erschlossen ist“.⁴²⁰

Wird der Mensch als Erkenntnissubjekt betrachtet, dann kann es sich nicht um ein unkörperliches Wesen handeln. Die Körpergebundenheit stellt eine unabdingbare Voraussetzung für das Erschließen des gelebten Raumes vermittelt der Rezeptivität der Sinnlichkeit dar. Das körpergebundene Erkenntniswesen Mensch wiederum „bringt sich von dieser vor aller Empfindung vorhergehenden apriorischen Raumstruktur aus,

⁴¹⁹ „Endlich ist mein Leib für mich so wenig nur ein Fragment des Raumes, daß überhaupt kein Raum für mich wäre, hätte ich keinen Leib.“ MERLEAU-PONTY 1966, S. 127. Insbesondere vor dem Hintergrund der kantischen Analysen der Raumerschließung lässt sich eine direkte Verbindung zwischen diesen beiden Gedankengängen herstellen.

⁴²⁰ FUCHS 2000, S. 19.

die eine subjektive Perspektive einschließt, die räumlichen Objekte zur Erscheinung.⁴²¹

Wie bis hierher dargelegt werden konnte, ist auf dem Weg zur Konstruktion verschiedener Raumbegriffe und ihrer sinngebenden Inhalte eine recht deutliche Spur der Leiblichkeit zu finden. Durch seine Körpergebundenheit kommt dem Menschen notwendig ein bestimmter Ort im Raum zu, was wiederum zur Folge hat, dass er immer an eine bestimmte Perspektive gebunden ist, von der aus der Raum und die Welt erschlossen werden. Des Weiteren verhindert diese fixe Positionierung nicht eine möglicherweise umfassendere Erkenntnis oder Wahrnehmungssituation, sondern bedingt die Weltzugehörigkeit des Menschen, indem sie das Sehen erst ermöglicht.

Aus dieser Perspektive erzeugen nicht das bloße Vermögen sinnlicher Wahrnehmungen oder das Vorhandensein äußerer Eindrücke des Erkenntnissubjekts dessen konkret-empirischen Raum, sondern der Mensch als Erkenntnissubjekt ist ein leiblich verfasstes Wesen und „erfährt [...] sich als auf einem Standort stehend, welcher der Bezugspunkt des Auffassens der Gegenstände ist, die sich an anderen Orten befinden“⁴²². In Bezug auf Kant und seine Gedanken über Räumlichkeit ist daher „die Leiblichkeit als Charakteristikum der anschauenden Subjektivität [...] insofern apriorisch, als sie den reinen Standort einschließt, welcher die Perspektive der zeitlichen und räumlichen Aufreihung der Dinge in der Welt a priori bestimmt.“⁴²³

Die Wahrnehmung eines im Raum befindlichen Gegenstands kann zum einen nie perspektivlos sein, und zum anderen werden die Gegenstände erst zu solchen, indem wir eine gewisse Perspektive auf sie einnehmen.⁴²⁴ Im übertragenen Sinne gilt dies nicht nur für den konkret-empirischen Raum, sondern auch für die gedanklichen ‚Gegenstände‘ eines Raumes von höherer Abstraktionsstufe. Auch dort sind wir in der Lage, verschiedene Gegenstände des Denkens aus unterschiedlichen Perspektiven zu

⁴²¹ KAULBACH 1963, S. 472.

⁴²² KAULBACH 1963, S. 472.

⁴²³ KAULBACH 1963, S. 473.

⁴²⁴ Vgl. hierzu Merleau-Pontys Grundriss-Beispiel: „Die mannigfaltigen Aspekte, unter denen ich meine Wohnung sehe, wenn ich in ihr auf und ab gehe, können mir nur daher als Anblicke eines und desselben Dinges erscheinen, daß ich zum voraus schon weiß, daß ein jeder dieser Aspekte die Wohnung, von hier gesehen oder von da gesehen, darstellt. [...] Ich kann gewiß die ganze Wohnung in Gedanken überfliegen, sie mir einbilden oder ihren Grundriß aufs Papier zeichnen, doch auch dann noch vermöchte ich die Einheit des Gegenstandes nicht zu erfassen ohne Vermittlung der leiblichen Erfahrung.“ MERLEAU-PONTY 1966, S. 239.

betrachten; hierbei sind der schon erwähnte „schlichte Menschenverstand“ und die „gesunde Vernunft“⁴²⁵ Orientierungshilfen beim gedanklichen Herumgehen. Käme zur punktuellen Verortung des Menschen in einem dreidimensionalen Koordinatensystem nicht Zeitlichkeit und Ausdehnungsbewegung hinzu, würde diese Wahrnehmungssituation entfernt an einen Kinozuschauer erinnern, der von einem festen Platz aus das Geschehen beobachtet. Der Vergleich mit dem Kinozuschauer hinkt allerdings insofern, als dass dieser Zuschauer zwar seinen Standpunkt im Raum nicht verlässt, die Perspektive allerdings trotzdem mit der jeweiligen Kameraeinstellung wechselt. Die Bilder kommen folglich zwar immer aus der gleichen Richtung, nicht aber aus der gleichen Perspektive. Auch Merleau-Ponty arbeitet Bewegung und Perspektive als Bedingung der Möglichkeit von Gegenstandswahrnehmung heraus, die freilich wiederum nur dann einen Sinn haben, wenn es auch ein leiblich verfasstes erkennendes Subjekt gibt, das sich bewegt und unterschiedliche Perspektiven einnimmt.⁴²⁶ Darüber hinaus ist Merleau-Pontys Unterscheidung zwischen ‚Unsichtbarkeit‘ und ‚Undenkbarkeit‘ an dieser Stelle im Hinblick auf Kants Herleitung der menschlichen Fähigkeit, geometrische Figuren zu konstruieren, von besonderer Bedeutung. Denn wie bereits angedeutet, bedarf Kant selbst in seinen Beispielen aus der Geometrie (Konstruktion eines Dreiecks, Ziehen einer Linie) einer Form der Anschauung (entweder äußere oder innere) im Rahmen einer Synthesis des Mannigfaltigen – wir können auch gedanklich keine Linie ziehen, ohne uns diese Bewegung vorzustellen. Kant schreibt in der B-Deduktion der *Kritik der reinen Vernunft* hierzu:

„Um aber irgend etwas im Raume zu erkennen, z.B. eine Linie, muß ich sie ziehen, und also eine bestimmte Verbindung des gegebenen Mannigfaltigen synthetisch zu Stande bringen, so, daß die Einheit dieser Handlung zugleich die Einheit des Bewußtseins (im Begriffe einer Linie) ist, dadurch allererst ein Objekt (ein bestimmter Raum) erkannt wird.“⁴²⁷

⁴²⁵ KANT, *Was heißt: sich im Denken orientieren?* (A 305).

⁴²⁶ „Im Raume selbst und ohne die Gegenwart eines psychologischen Subjekts gibt es keine Richtung, kein Innen, kein Außen. [...] Um den Würfel denken zu können, nehmen wir Stellung im Raum [...], und so sehen wir ihn in Perspektive. Ein Würfel mit sechs gleichen Seiten ist nicht nur unsichtbar, sondern undenkbar: es ist der Würfel, wie er für sich selbst wäre; doch der Würfel ist nicht für sich selbst, da er ein Gegenstand ist.“ MERLEAU-PONTY 1966, S. 240.

⁴²⁷ KANT, *KrV* (B 138, 139).

Für die Orientierung im Raum unter Einbeziehung der wechselnden Perspektiven ist nicht nur der Gesichtssinn von entscheidender Bedeutung, sondern auch der Tastsinn, wie im vorigen Kapitel angesprochen wurde. Des Weiteren verdient eine Bemerkung aus den allgemeinen Anmerkungen zur transzendentalen Ästhetik Aufmerksamkeit. Nach einem kritischen Blick auf das Raum-Zeit-Verständnis der natürlichen Theologie schreibt Kant dort:

„Es ist auch nicht nötig, daß wir die Anschauungsart in Raum und Zeit auf die Sinnlichkeit des Menschen einschränken; es mag sein, daß *alles endliche denkende Wesen* hierin mit den Menschen notwendig übereinkommen müsse (wiewohl wir dieses nicht entscheiden können), [...]“⁴²⁸

Der Verweis auf die Endlichkeit war bereits im ersten Hauptkapitel ‚Lebendigkeit‘ im Zusammenhang mit der moralischen Aufgabe des Menschen als letzten Zweck der Natur von Bedeutung. Die Begründung des Menschen als Endzweck war nur unter Verweis auf dessen Endlichkeit und Freiheit möglich, wobei die Endlichkeit notwendig ein Moment körperleiblicher Verfasstheit implizierte.

Ein weiterer Themenkomplex ist die Fokussierung auf zwei Räume des Menschen, welche sich sozusagen auf kleinstem Raum kongruent in seinem Dasein verorten lassen. Es handelt sich um die weitestgehend koextensive Relation dessen, was Thomas Fuchs zutreffend als Leibraum und Körperraum bezeichnet hat. Wie Fuchs herausarbeitete, hat „die naive Identifizierung beider Räume auch ihre Berechtigung. [...] Denn ohne die Kongruenz beider Räume hätten wir unseren Körper nur als ein äußerlich zu hantierendes Werkzeug, ohne in ihm ‚inkarniert‘ zu sein. Er wäre eine Art Vehikel für unsere Ortsveränderung, das wir im Unterschied zu anderen Fahrzeugen nur nicht verlassen könnten“⁴²⁹. In diesem Zusammenhang stellt Fuchs deutlich heraus, dass die medizinische Diagnostik ebenfalls auf die Kongruenz des Leibraumes und des Körperraumes angewiesen ist. So weist insbesondere die Lokalisation einer Schmerzempfindung mit hoher Wahrscheinlichkeit auf die Ursache des Schmerzes hin. Allerdings darf das Beispiel der Schmerzempfindung nicht im Sinne von

⁴²⁸ KANT, *KrV* (B 72).

⁴²⁹ FUCHS 2000, S. 137.

Interozeptivität und Exterozeptivität missverstanden werden.⁴³⁰ Descartes vermutete in der Körpermaschine allerhand Leitungen und Bahnen, die einen Schmerz zum Gehirn weiterleiten – zumindest auf medizingeschichtlicher Ebene und aus neurologischer Sicht ein interessanter Aspekt. Der bloße Verweis auf Interozeptivität und Exterozeptivität sowie auf eine vermittelnde Instanz zwischen Sinneseindruck, Bewusstsein, leiblicher Empfindung und Seele liefert aus leibphänomenologischer Perspektive keine zufriedenstellende Erläuterung des Problems. Die Annahme einer vermittelnden Instanz setzt nämlich in erster Linie eines voraus: zwei voneinander mehr oder weniger unabhängige Bereiche, zwischen denen überhaupt die Notwendigkeit der Vermittlung besteht. Über die bloß koextensive Relation des Leibraumes und des Körperraumes hinaus muss es eine andere Form der Relation geben.⁴³¹ Merleau-Pontys Hinweis auf den ‚zweideutigen Begriff des Verhaltens‘ impliziert darüber hinaus noch einen Umstand, auf den ebenfalls im ersten Hauptkapitel bereits aufmerksam gemacht wurde: Nicht bloßes Verhalten zeichnet den Menschen aus, sondern Freiheit und Endlichkeit machen ihn zu einem *handelnden*, und zwar nicht nur anderen, auch sich selbst gegenüber. Denn „»Hantierung« ist noch keine Handlung. Diese muß vom Kontrapunkt eines Weltentwurfes begleitet werden, der Orientierung und Sinngebung für das Handeln abzugeben vermag.“⁴³² Ein bloßer Körper gibt sich keine Maxime, beispielsweise der Bequemlichkeit.

Für das folgende Hauptkapitel dieser Studie, das sich der ‚Körperlichkeit‘ des Menschen zwecks Spurensuche nach der Leiblichkeit in Kants Philosophie widmet, ist folglich insbesondere der Aspekt des körperlichen Anteils an unserer Leiblichkeit von Bedeutung. Beispielsweise würde „ein Leib, der völlig in meiner Intention aufginge,

⁴³⁰ Hierauf hat bereits Maurice Merleau-Ponty hingewiesen: „Ist mein Leib nicht, genau wie äußere Körper, ein auf Empfänger wirkender Gegenstand, der endlich auf diese Weise das Leibbewußtsein hervorbringt? Gibt es nicht eine ‚Interozeptivität‘, so wie es ‚Exterozeptivität‘ gibt? Finden sich nicht im Körper Verbindungen der Organe zum Hirn, von der Natur dazu eingerichtet, der Seele eine Empfindung des ihr eigenen Leibes möglich zu machen? So werden Leibbewußtsein und Seele von neuem zurückgedrängt und stellt sich der Leib doch wieder als die wohlgereinigte Maschine dar, deren Funktionieren der zweideutige Begriff des Verhaltens vergessen zu machen drohte.“ MERLEAU-PONTY 1966, S. 100.

⁴³¹ „Schmitz hat nun versucht, an die Koextension von gespürtem Leib und objektivem Körper eine Lösung des psychophysischen Problems anzuschließen, [...]. Meine Kritik läßt sich folgendermaßen zusammenfassen: Solange der Zusammenhang von Leib und Körper auf die bloße Syntopie gegründet wird, bleiben sie doch als zwei fremde Welten einander gegenüberstehend und äußerlich, für ihren Zusammenhang kommt als Ursachenprinzip dann nur eine kausale Einwirkung analog zur physikalischen Ursächlichkeit in Frage.“ FUCHS 2000, S. 139.

⁴³² KAULBACH, Friedrich: *Das Prinzip Handlung in der Philosophie Kants*, Berlin/New York 1978, S. IX.

meinem Willen keine Hemmungen mehr entgegengesetzte, [...] aufhören, mich an meinen Ort auf der Erde zu binden, ja er würde aufhören, mein Leib zu sein.“⁴³³ Was die Beschaffenheit der Selbstwahrnehmung angeht, scheint eine gewisser Subjekt-Objekt-Bezug der Struktur nach für die Fähigkeit der Selbstdistanzierung vonnöten. Spräche Kant dem menschlichen Körper alle Eigenschaften der Objektivität ab, wäre selbst der eigene Körper nach den Prämissen der kantischen Argumentation in letzter Konsequenz gar nicht wahrnehmbar. Die einerseits notwendige Distanzierung zum Körper und die andererseits daraus entspringende Gefahr einer Objektivierung hat Konsequenzen für das Handeln des Menschen in Bezug auf den eigenen Körper sowie auf diejenigen anderer Menschen. Somit ist ein weiteres Problemfeld eröffnet. Die Körper der anderen Menschen sind der Struktur räumlicher Wahrnehmung nach Objekte, die mich im Raum umgeben. Gleichwohl haben wir die Fähigkeit, Menschen von Automaten zu unterscheiden und wissen, dass sie – sinngemäß mit Descartes gesprochen – keine Puppen in Mänteln sind, die wir auf der Straße spazieren sehen.⁴³⁴ In dem nun folgenden Hauptkapitel werden zunächst die transzendentalphilosophischen Voraussetzungen untersucht, an die eine Spurensuche nach der menschlichen Leiblichkeit gebunden ist. Krankheit oder Schmerzen lassen den Menschen seines Körpers in besonderem Maße bewusst werden, da er im Moment einer Schmerzempfindung aus der Leiblichkeit hinaustritt und den Körper sozusagen aus der Perspektive eines Beobachters in Augenschein nimmt. Im Anschluss an die Frage nach ‚Objektivität‘ in einer medizinischen Untersuchung, die sich in erster Linie anhand der wissenschaftlichen Methode und dem damit verbundenen Erkenntnisanspruch entspinnt, werden Kants Ausführungen über Hypochondrie genauer beleuchtet werden.

⁴³³ FUCHS 2000, S. 126f.

⁴³⁴ Vgl. DESCARTES, René: *Meditationen*, hg. v. Andreas Schmidt, Göttingen 2011, S. 91: „Was aber sehe ich außer Hüten und Kleidern, unter denen sich Automaten verbergen könnten? Aber ich urteile, dass es Menschen sind.“

4. KÖRPERLICHKEIT

Sich dem Phänomen des Leibes über dasjenige der Krankheit zu nähern, war ein bedeutender Ausgangspunkt für diverse phänomenologische Arbeiten des 20. Jahrhunderts, um anhand des Schmerzempfindens die Privatheit des Gefühls untersuchen zu können.⁴³⁵ Im Grunde analog dazu ist mit Blick auf die kantische Philosophie die Hypochondrie als psychologische Auffälligkeit besonders geeignet, im Folgenden die Analyse der Relation von Leibraum und Körperraum, wie sie im vorangegangenen Kapitel entwickelt wurden, aufzunehmen. Denn obwohl es sich zumindest nicht um eine Krankheit des Körpers handelt, geschieht mit dem Leibraum und dem Körperraum des hypochondrischen Patienten etwas ganz Ähnliches wie in anderen Fällen der körperbasierten Selbstdistanzierung auch: Die beiden ansonsten ‚kongruenten‘ Räume treten auseinander. Aus dem unmittelbaren Spüren der Leiblichkeit heraus in Distanz zum eigenen Körper zu treten ermöglicht es, den eigenen Körper der Struktur nach auf die gleiche Weise wie ein gegenständliches Objekt betrachten zu können.⁴³⁶ Im Falle einer pathologischen Erkrankung ist das für die medizinische Diagnostik sinnvoll, da der Patient andernfalls kaum in der Lage wäre, seine Symptome zu beschreiben. Für die Hypochondrie als skeptizistische Sonderform der Selbstdistanzierung kann das allerdings nicht angenommen werden, denn diese Form der Betrachtung des eigenen Körpers erfolgt aus einem gekünstelten Abstand heraus.

Zwar ist die Bedeutung der Kongruenz des Leib- und des Körperraumes sowie ihr gleichzeitiges Bestehen nicht zu unterschätzen, „muß jedoch durch eine Kategorie ergänzt werden, die eine nicht-kausale Ursachebeziehung zwischen Leiblichem und

⁴³⁵ Vgl. zur Thematik des Schmerzes bzw. Schmerzempfindens vor allem folgende Werke: BUYTENDIJK, Frederik Jakobus Johannes: *Über den Schmerz*, aus d. Holl. übers. v. Helmuth Plessner, Bern 1948; MERLEAU-PONTY 1966; SARTRE, Jean-Paul *Das Sein und das Nichts*, Versuch einer phänomenologischen Ontologie, Reinbek bei Hamburg 1976; HUSSERL, Edmund: *Logische Untersuchungen* (Husserliana Bd. 19), Den Haag u.a. 1984; GRÜNY, Christian: *Zerstörte Erfahrung: eine Phänomenologie des Schmerzes*, Würzburg 2004; SCHELER 2014; BERGSON, Henri: *Materie und Gedächtnis*, Versuch über die Beziehung zwischen Körper und Geist, aus d. Frz. neu übers. u. hg. v. Margarethe Drewsen, Hamburg 2015.

⁴³⁶ In diesem Kontext bereits ganz phänomenologisch vom Leib-sein und vom Körper-haben zu sprechen, wäre überstürzt und mittels den argumentativen Grundlagen der kantischen Philosophie nicht zu stützen.

Körperlichem zu denken erlaubt⁴³⁷. Der Ausdruck ‚Zusammenspiel‘ wäre keine zutreffende Bezeichnung, denn hier spielt nichts zusammen, sondern es handelt sich allenfalls um zwei verschiedene Perspektiven auf das gleiche Phänomen. Neben dieser Beobachtung schlägt Thomas Fuchs statt Theorien über Wechselwirkung des Leibraumes und des Körperraumes die Bezeichnung ‚Korrespondenz‘ vor, denn dieser Begriff scheint zutreffend „den Zusammenhang zwischen zwei so unterschiedlichen Funktions- oder Integrationsebenen zu beschreiben, wie Leib und Körper (bzw. Organismus) sie darstellen“⁴³⁸. Um den Korrespondenzbegriff in diesem Sinne weiter zu bestimmen, untersucht Fuchs die Relation zwischen Leibraum und Körperraum unter zwei Gesichtspunkten: a) der Isomorphie als „Gleichförmigkeit“ von Struktur und Gestalt“ und b) der Analogie als „einer ‚Gleichsinnigkeit‘ von Funktion und Sinn“.⁴³⁹ Zusammenfassend betrachtet zeichnet sich die nicht-kausale Ursachenrelation dieser beiden koextensiven und kongruenten Räume, so Fuchs, durch Struktur- und Funktionsäquivalenz aus. Was der Leib-Begriff, wenn man ihn auf diese Weise versteht, auf einer methodischen Ebene anzeigen kann, um sich dem hier aufgeworfenen Problem zu nähern, ist das Bestehen einer strukturellen Einheit, welche den lebendigen Organismus in seiner Gesamtheit ebenso mit erfasst wie das körperleiblich gebundene Bewusstsein, das sich nicht ortlos und unräumlich entwickeln kann.⁴⁴⁰

⁴³⁷ FUCHS 2000, S. 139.

⁴³⁸ FUCHS 2000, S. 140.

⁴³⁹ Ebd.

⁴⁴⁰ „Das organismisch verkörperte Subjekt erscheint in phänomenologischer Einstellung als Leiblichkeit; der Leib ist gewissermaßen das Integral über dem lebendigen Organismus. Seine Strukturen und Richtungen haben ihre systematischen Entsprechungen in den gleichsinnig ausgerichteten physiologischen Prozessen. Die absolute Räumlichkeit des Leibes ist daher nicht die Projektion eines unleiblichen und unräumlichen Bewußtseins. Vielmehr ist dieses Bewußtsein selbst ein leibgebundenes und kann als solches nur in einem Organismus entstehen, der als ein unteilbares Ganzes die strukturäquivalente Basis für den Leib darstellt. Es ist ein und dasselbe Leben, dessen wir als erlebtes innerwerden, und das äußerlich, in seinem Sein-für-andere als organischer Prozeß erscheint.“ FUCHS 2000, S. 150. Der Leib-Begriff selbst ist wiederum zu differenzieren; hier schlägt Fuchs die durchaus gängige Unterscheidung des „unwillkürlich fungierenden, präreflexiv gelebten“, „erlebten, gespürten, sicht- oder tastbaren“, „in der Negativität (als Gegenstand, Hindernis o.ä.) erscheinenden Körper, der mir als mein Körper bewußt und als Instrument verfügbar wird (körperlicher Leib)“ und des „reinen Körper[s] der Anatomie oder Physiologie, oder dem Organismus“ vor; FUCHS 2000, S. 136. Die Binnendifferenzierung von reinem anatomisch betrachteten Körper und Organismus scheint besonders dann sinnvoll, wenn man mit Fuchs auch den Organismus bereits als strukturelle Einheit begreift, wie übrigens auch Kant in der *Kritik der Urteilskraft*. „Aber auch der Körper ist ja nicht als Ding, sondern nur als ein organismischer Prozeß angemessen zu beschreiben.“ FUCHS 2000, S. 143. „Die dargestellte Korrespondenz von Leib und Körper kann nur bestehen, wenn der Körper ebenso ein Ganzes ist wie der Leib; sie setzt einen holistischen, nicht-reduktionistischen Begriff des Organismus voraus. Der organische Körper ist kein teilbares Konglomerat von interagierenden Einzelelementen, keine Anhäufung von Zellen oder Zellbestandteilen, sondern ein unteilbar ausgedehntes Funktionsganzes, ein

Vor dem Hintergrund des Gedankens der Leiblichkeit als einer strukturellen Einheit, die sich mit den Worten von Thomas Fuchs als „Integral über dem lebendigen Organismus“⁴⁴¹ treffend beschreiben lässt, soll nun anhand von Kants Ausführungen über Traum- und Wachzustand sowie über Hypochondrie das Verhältnis des Menschen zum eigenen Körper erarbeitet werden. Ziel dieser Untersuchung wird es sein, sich dem Phänomen der Leiblichkeit auf thematisch zunächst durchaus etwas unterschiedlichen Ebenen zu nähern. Diese verschiedenen Betrachtungsebenen zeichnen sich jedoch alle durch die Gemeinsamkeit aus, in einem unmittelbaren Bezug zum menschlichen Körper zu stehen, dabei jedoch über die Sphäre des bloß Organischen hinauszudeuten.

Auch der jeweils eigene Körper des Menschen ist gemäß der kantischen Philosophie ein zu bestimmendes Objekt im Raum, zeichnet sich aber darüber hinaus durch einen unmittelbaren Objektbezug aus. Auf die Ergebnisse der beiden vorigen Kapitel ‚Lebendigkeit‘ und ‚Räumlichkeit‘ fußend erfolgt nun im nächsten Kapitel eine eingehende Betrachtung dessen, auf welche Weise Aussagen über den eigenen Körper unter den transzendentalphilosophischen Bedingungen der kantischen Lehre möglich sind und wie diese zustande kommen können. Damit die Analyse der systematischen Rolle, die dem menschlichen Körper zukommt, über eine transzendente Bestimmung des eigenen Körpers als Gegenstand im Raum hinausweisen kann, waren im ersten Schritt dieser Studie die Ausführungen über den Platz des Menschen in der Natur als teleologisches System erforderlich. Diese sind im ersten Hauptkapitel ‚Lebendigkeit‘ verortet und dort eingehend beleuchtet worden. In einem zweiten Schritt war es unumgänglich, die grundlegenden Bedingungen der Raumkonstruktion und des Raumempfindens, die das menschliche Erkenntnisvermögen auszeichnen, herzuleiten. Von dort ausgehend war es möglich, das Vermögen der Orientierung des Menschen im Raum zu analysieren und den Begriff der Orientierung – gemäß der gleichnamigen Schrift *Was heißt: sich im Denken orientieren?* – auf das Denken auszudehnen.

»Funktionsleib« (Wyss 1986, 176). Die Teile bleiben dem Organismus nicht äußerlich, sondern beziehen sich in ihrer Funktionserfüllung auf seine *Einheit*, die nur als *vermittelte* besteht. Das Ganze stellt umgekehrt die Bedingung seiner Teile dar; es ermöglicht erst die Existenz von Zellen und Organen.“ FUCHS 2000, S. 147. In diesem Sinne ist auch „das Gehirn [...] nicht nur aufgrund seines Stoffwechsels, sondern in seinen Funktionen selbst auf die Verbindung mit dem Gesamtorganismus angewiesen. Wahrnehmen, Fühlen, Bewerten, Urteilen und Wollen bedürfen eines komplexen Rückkopplungsgeschehens zwischen Gehirn und peripheren Körperorganen bzw. humoralen Prozessen.“ FUCHS 2000, S. 148.

⁴⁴¹ FUCHS 2000, S. 150.

Die Ausdehnung des Raumbegriffs auf einen Raum des Menschen (im doppelten Sinne des Genitivs) ermöglichte es, den Blick für Räume zu öffnen, welche den Weg für Gedankengänge wie den ‚Raum des Handelnden‘ ebnet. In einem solchen Raum erfolgt das Orientieren nicht bloß im Rahmen einer starren Wahrnehmungssituation, sondern durch die Verknüpfung mit der Zeit als zweiter der beiden reinen Anschauungsformen, und folglich mit dem Erleben von Dauer und Veränderung. Letzteres wiederum ermöglicht beispielsweise das Nachzeichnen einer Ausdehnungsbewegung. Abschließend wurde von dort aus die Perspektive auf diejenigen beiden unterschiedlichen Räume eröffnet, die Thomas Fuchs als den Leibraum und den Körperraum des Menschen bezeichnet hat. Die Ausarbeitung all dessen erfolgte im zweiten Hauptkapitel ‚Räumlichkeit‘.

Nachdem im nächsten Schritt die transzendentalphilosophischen Voraussetzungen erläutert worden sind, wird es in einigen hinführenden Bemerkungen nun darum gehen, den Menschen als Patienten zu betrachten und das Verständnis von Objektivität in der Medizin als Forschungsdisziplin genauer zu beleuchten. Danach werden die Problemfelder Körper und Psychophysikum im Rahmen der *Träume eines Geistersehers* in den Fokus gerückt, um anhand dieser, historisch betrachtet recht frühen Schrift Kants, einen Blick auf das Körper-Geist-Problem und das Leib-Seele-Verhältnis herauszuarbeiten. Daran schließt sich im nächsten Unterkapitel die Betrachtung der kantischen Ausführungen über Hypochondrie an. Diese erfolgt schwerpunktmäßig unter Bezugnahme auf die Schriften *Versuch über die Krankheiten des Kopfes* und *Anthropologie in pragmatischer Hinsicht*, in welchen sich eine deutliche Spur zur Leiblichkeit hin verfolgen lässt.

Wie bereits erwähnt, besteht eine der Konstanten, die das Forschungsinteresse der vorliegenden Studie anbelangt, in einer gemeinsamen Betrachtung Kants theoretischer mit seiner praktischen Philosophie. Denn vorwiegend in dieser Relation sind die Anhaltspunkte für ein Verständnis von Leiblichkeit als Struktureinheit greifbar. In einem abschließenden Unterkapitel wird ein Ausblick auf das sogenannte *body enhancement*, die Hypochondrie und die Dymorphophobie gewagt, denn hier bestehen aus der Perspektive kantischen Argumentierens strukturelle Übereinstimmungen mit dessen Äußerungen über Hypochondrie. Anhand derer lässt sich dartun, dass von der Philosophie Kants ausgehend in Bezug auf die ebenso

bekannt gewordenen wie bedeutsamen Fragen nach dem Wissen-können („1. Was kann ich wissen?“) und dem Tun-sollen („2. Was soll ich tun?“)⁴⁴² bezüglich des Umgangs mit dem menschlichen Körper und gegen eine Objektivierung des Menschen auch aktuell argumentative Fundamente zum Weiterdenken bereitgestellt werden.

4.1 Transzendentalphilosophische Voraussetzungen: Empfindung, Wahrnehmung, Sinne – Traum und Wirklichkeit

Und hiebei kann ich nicht umhin, vor übereilte Entscheidungen zu warnen, welche in den tiefsten und dunkelsten Fragen sich am leichtesten eindringen. Was nämlich zu den gemeinen Erfahrungsbegriffen gehört, das pflegt man gemeiniglich so anzusehen, als ob man auch seine Möglichkeit einsehe.

Immanuel Kant, Träume eines Geistersehers⁴⁴³

Es ist unabdingbar, als transzendentalphilosophische Voraussetzung die komplexe Struktur von Sinnlichkeit und Empfindung in ihrem Zusammenspiel mit der Urteilskraft und dem Verstand kurz darzustellen, um den Aufbau der Hypochondrie als Gemütskrankheit untersuchen zu können. Denn analog zu den Untersuchungen in den Kapiteln ‚Lebendigkeit‘ und ‚Räumlichkeit‘ sind die Analysen, welche das Kapitel über die Körperlichkeit des Menschen beinhalten, ebenfalls an bestimmte transzendentalphilosophische Voraussetzungen gebunden. Hierzu zählen zum einen die bereits im vorigen Kapitel thematisierten Voraussetzungen für das Erkennen der Gegenstände im Raum, da der menschliche Körper nach Kant als ausgedehnter Körper zu den sich im Raum befindlichen Erscheinungen zählt. In diesem Kontext ist nach wie vor der unmittelbare und wechselseitige Zusammenhang zwischen der Bedingung für das Bewusstsein meiner selbst als in der Zeit identisches Subjekt (die transzendente Apperzeption) und den Bedingungen für die Möglichkeit von Erkenntnis bezüglich der Erfahrungen von Relevanz. Zum anderen sind Kants Darlegungen über die Substantialität der Seele, insbesondere die Frage nach dem Verhältnis der Seele und des Körpers im ‚Vierten Paralogismus der Idealität des

⁴⁴² KANT, *Logik* (A 25).

⁴⁴³ KANT, Immanuel: *Träume eines Geistersehers, erläutert durch Träume der Metaphysik* (1766), in: Werke in zehn Bänden, Bd. 2: Vorkritische Schriften bis 1768, hg. v. Wilhelm Weischedel, Darmstadt ⁵1983, (A 13, 14).

äußeren Verhältnisses‘ in der *Kritik der reinen Vernunft* unabkömmlich. Die Seele hat in Kants Argumentation keinen Substanzcharakter, weshalb er einen Substanzdualismus cartesischer Prägung recht einfach zurückweisen kann. Dies ist insbesondere bei der Analyse seiner Schrift *Träume eines Geistersehers, erläutert durch Träume der Metaphysik*, zu berücksichtigen.

In den einleitenden Bemerkungen zu diesem Themenkomplex war vom Schmerz bzw. der Krankheit hinsichtlich einer Privatheit des Gefühls die Rede, daher soll nun eine kurze terminologische Abgrenzung der Begriffe ‚Gefühl‘ und ‚Empfindung‘ innerhalb des kantischen Begriffssystems erfolgen. In der *Kritik der ästhetischen Urteilskraft* stellt Kant in § 3 der ‚Analytik des Schönen‘ diesbezüglich heraus:

„Wenn eine Bestimmung des Gefühls der Lust oder Unlust Empfindung genannt wird, so bedeutet dieser Ausdruck etwas ganz anderes, als wenn ich die Vorstellung einer Sache (durch Sinne, als eine zum Erkenntnisvermögen gehörige Rezeptivität) Empfindung nenne. Denn im letztern Falle wird die Vorstellung auf das Objekt, im erstern aber lediglich auf das Subjekt bezogen, und *dient zu gar keinem Erkenntnis, auch nicht zu demjenigen, wodurch sich das Subjekt selbst erkennt.*“⁴⁴⁴

Wird ein Gefühl der Lust oder Unlust als Empfindung bezeichnet, bleibt diese Vorstellung ausschließlich auf das Subjekt bezogen, das dieses Gefühl verspürt. Im beispielhaften Fall der Lust oder Unlust dient ein solches Gefühl, wie Kant oben ausführt, „zu keinem Erkenntnis“, konsequenterweise taugt es also auch nicht zur Selbsterkenntnis. Da es sich im kantischen Verständnis des Wortes nicht um eine tatsächliche Empfindung handelt, kann sie nicht zur Selbsterkenntnis taugen. Dem gegenüber stellt Kant die Empfindung, welche im Erkenntnisvermögen aus der Rezeptivität der Sinnlichkeit entsteht und die auf ein Objekt bezogen ist.

„Wir verstehen aber in der obigen Erklärung unter dem Worte Empfindung eine objektive Vorstellung der Sinne; und um nicht immer Gefahr zu laufen, mißgedeutet zu werden, wollen wir das, was jederzeit bloß subjektiv bleiben muß und schlechterdings keine Vorstellung eines Gegenstandes ausmachen

⁴⁴⁴ KANT, *KU* (B 8, 9|A 8, 9) [Hervorhebungen A.S.].

kann, mit dem sonst üblichen Namen des Gefühls benennen. Die grüne Farbe der Wiesen gehört zur objektiven Empfindung, als Wahrnehmung eines Gegenstandes des Sinnes; die Annehmlichkeit derselben aber zur subjektiven Empfindung, wodurch kein Gegenstand vorgestellt wird: d.i. zum Gefühl [...].⁴⁴⁵

Demnach ist eine subjektive Empfindung nicht als solche zu bezeichnen, sondern treffender als Gefühl, während Kant unter einer objektiven Empfindung die Wahrnehmung eines Gegenstandes vermittelt der Sinnlichkeit verstanden wissen will. In der vorkritischen Zeit scheint diese Unterscheidung noch nicht ganz so präzise zu sein wie in der *Kritik der Urteilskraft*; während in *Vom ersten Grunde des Unterschieds der Gegenden im Raume* eingangs vom unterschiedlichen Gefühl der rechten und linken Körperhälfte gesprochen wird, ist es etwas später die Empfindung:

„Und so sind die beiden Seiten des menschlichen Körpers ungeachtet ihrer großen äußeren Ähnlichkeit durch eine klare Empfindung gnugsam unterschieden, wenn man gleich die verschiedene Lage der inwendigen Theile und das merkliche Klopfen des Herzens bei Seite setzt, indem dieser Muskel bei seinem jedesmaligen Zusammenziehen mit seiner Spitze in schiefer Bewegung an die linke Seite der Brust anstößt.“⁴⁴⁶

Kann der Herzschlag als Wahrnehmungsinhalt gelten, um diese Empfindung vom bloßen Gefühl (wie das der Unlust) zu differenzieren? Die Antwort gibt Kant in der *Anthropologie in pragmatischer Hinsicht*. Im Bereich der Körperempfindung sind auch noch Organempfindungen und Vitalempfindungen zu unterscheiden:

„Man kann zuerst die Sinne der Körperempfindung in den der Vitalempfindung (sensus vagus), und die der Organempfindung (sensus fixus), und, da sie insgesamt nur da, wo Nerven sind, angetroffen werden, in diejenigen einteilen, welche das ganze System der Nerven, oder nur den zu einem gewissen Gliede des Körpers gehörenden Nerv affizieren. – Die Empfindung der Wärme und Kälte, selbst die, die durchs Gemüt erregt wird [...], gehört zum Vitalsinn. [...]

⁴⁴⁵ KANT, *KU* (B 9|A 9).

⁴⁴⁶ KANT, *Gegenden im Raume*, S. 997.

Der Organsinne können füglich nicht mehr oder weniger als fünf aufgezählt werden, so fern sie sich auf äußere Empfindung beziehen.⁴⁴⁷

Drei der fünf oben angesprochenen Organsinne sind: Der Tastsinn, der Gesichtssinn und das Gehör, die Kant allesamt für „mehr objektiv als subjektiv“ hält, während er die beiden verbleibenden, den Geschmacks- und den Geruchssinn, als „mehr subjektiv als objektiv“ klassifiziert.⁴⁴⁸ Dabei sind die Unterscheidungen ‚subjektiv‘ und ‚objektiv‘ so zu verstehen, dass die ersten drei Sinne (Tasten, Sehen, Hören) „mehr zur Erkenntnis des äußeren Gegenstandes bei[tragen], als sie das Bewußtsein des affizierten Organs rege machen“⁴⁴⁹ und die beiden anderen (Schmecken, Riechen) sich auf „die Vorstellung [...] des Genusses, als der Erkenntnis des äußeren Gegenstandes“⁴⁵⁰ beziehen.

Je nach Intensität der Affektion kann die Empfindung vom äußeren Gegenstand wieder auf das Organ zurückgelenkt und so zu einer inneren Vorstellung werden. Solche Fälle schildert Kant folgendermaßen:

„Eben so: wenn das Sprechen anderer stark ist daß einem, wie man sagt, die Ohren davon wehtun, oder wenn jemand, welcher aus einem dunkeln Gemach in den hellen Sonnenschein tritt, mit den Augen blinzelt, so wird der letzte durch zu starke oder plötzliche Erleuchtung auf einige Augenblicke blind, der erste durch kreischende Stimme taub, d.i. beide können vor der Heftigkeit der Sinneempfindung nicht zum Begriff vom Objekt kommen, sondern ihre Aufmerksamkeit ist bloß an die subjektive Vorstellung, nämlich die Veränderung des Organs, geheftet.“⁴⁵¹

Bereits in den obigen Schilderungen der Organsinne in ihrer Funktionsweise erhellt die Intensität des sinnlichen Eindrucks, wie sich die Aufmerksamkeit des Empfindenden nicht mehr auf den Wahrnehmungsinhalt richtet, wenn die Schmerzgrenze buchstäblich überschritten ist. In diesem Augenblick tritt der Körperraum in den Vordergrund, da sich die Aufmerksamkeit auf das möglicherweise schmerzende,

⁴⁴⁷ KANT, *Anthropologie* (BA 46).

⁴⁴⁸ KANT, *Anthropologie* (BA 47).

⁴⁴⁹ Ebd.

⁴⁵⁰ Ebd.

⁴⁵¹ KANT, *Anthropologie* (BA 50).

wenigstens aber unangenehm berührte, Ohr oder Auge fokussiert. Darüber hinaus verweist das Empfinden als solches auf die Einheit, in der es gespürt wird:

„Wo ich empfinde, da bin ich. Ich bin eben so unmittelbar in der Fingerspitze wie in dem Kopfe. [...] Keine Erfahrung lehrt mich einige Teile meiner Empfindung von mir für entfernt zu halten, mein unteilbares Ich in ein mikroskopisch kleines Plätzchen des Gehirnes zu versperren, um von da aus den Hebezeug [sic] meiner Körpermaschine in Bewegung zu setzen, oder dadurch selbst getroffen zu werden.“⁴⁵²

In Abgrenzung zur Empfindung und um die hier zum Ziel gesetzte gründliche Durchleuchtung eines hypochondrischen Patienten auf der transzendentalphilosophischen Ebene vornehmen zu können, sind darüber hinaus Kants Ausführungen im Deduktionskapitel der *Kritik der reinen Vernunft* von entscheidender Bedeutung, denn dort findet sich eine Definition dessen, was wir gemäß der kantischen Lehre unter Wahrnehmung zu verstehen haben: „Wahrnehmung ist das empirische Bewußtsein, d.i. ein solches, in welchem zugleich Empfindung ist.“⁴⁵³ An der Entstehung von Wahrnehmungen sind nach Kant die Empfindung, die Synthesis der Apprehension und die Einbildungskraft beteiligt;⁴⁵⁴ hierbei muss die Zusammensetzung des Mannigfaltigen in Verbundenheit mit der transzendentalen Apperzeption und in Übereinstimmung mit den Kategorien erfolgen.

„Das mannigfaltige in einer sinnlichen Anschauung Gegebene gehört notwendig unter die ursprüngliche synthetische Einheit der Apperzeption, weil durch diese die Einheit der Anschauung allein möglich ist (§ 17). Diejenige Handlung des Verstandes aber, durch die das Mannigfaltige gegebener Vorstellungen (sie mögen Anschauungen oder Begriffe sein) unter eine Apperzeption überhaupt gebracht wird, ist die logische Funktion der Urteile (§ 19). Also ist alles Mannigfaltige, so fern es in Einer [sic] empirischen Anschauung gegeben ist, in Ansehung einer der logischen Funktionen zu urteilen bestimmt, durch die es

⁴⁵² KANT, *Träume eines Geistersehers* (A 19, 20).

⁴⁵³ KANT, *KrV* (B 207).

⁴⁵⁴ Vgl. zu den quantitativen, insbesondere aber qualitativen Unterschieden der Einbildungskraft zwischen der A-Deduktion und der B-Deduktion der *Kritik der reinen Vernunft* die Arbeit von WUNSCH, Matthias: *Einbildungskraft und Erfahrung bei Kant*, Berlin 2007.

nämlich zu einem Bewußtsein überhaupt gebracht wird. [...] Also steht auch das Mannigfaltige einer gegebenen Anschauung notwendig unter Kategorien.“⁴⁵⁵

In §18 der B-Deduktion in der transzendentalen Analytik werden die jeweiligen Bereiche differenziert, auf die sich die transzendente einerseits und die empirische Apperzeption andererseits richten:

„Die transzendente Einheit der Apperzeption ist diejenige, durch welche alles in einer Anschauung gegebene Mannigfaltige in einen Begriff vom Objekt vereinigt wird. Sie heißt darum objektiv, und muß von der subjektiven Einheit des Bewußtseins unterschieden werden, die eine Bestimmung des inneren Sinnes ist, dadurch jenes Mannigfaltige der Anschauung zu einer solchen Verbindung empirisch gegeben wird.“⁴⁵⁶

Was Kant unter der transzendentalen Apperzeption verstanden wissen will, ist rein formal und immer identisch. Im Gegensatz zu der transzendentalen Einheit der Apperzeption, aus der für Kant folglich ein ‚Begriff vom Objekt‘ hervorgeht, kann die empirische Einheit der Apperzeption (‚Das Bewußtsein seiner selbst (Apperzeption) ist die einfache Vorstellung des Ich [...]‘⁴⁵⁷) bloß einen Begriff für das Subjekt erzeugen: ‚Einer verbindet die Vorstellung eines gewissen Worts mit einer Sache, der andere mit einer anderen Sache; und die Einheit des Bewußtseins, in dem, was empirisch ist, ist in Ansehung dessen, was gegeben ist, nicht notwendig und allgemeine geltend.“⁴⁵⁸ Empirisch heißt diejenige Form der Apperzeption, die sich auf die Wahrnehmungen des inneren Sinnes richtet und somit jederzeit veränderlich sein kann.⁴⁵⁹

Um nun aber den Zustand des eigenen Körpers betrachten und einschätzen zu können, sind darüber hinaus Wahrnehmungen erfordert, die aufgrund des äußeren Sinns entstehen. Denn nur ‚vermittelt des äußeren Sinnes (einer Eigenschaft unsres Gemüts) stellen wir uns Gegenstände als außer uns, und diese insgesamt im Raume vor.

⁴⁵⁵ KANT, *KrV* (B 143).

⁴⁵⁶ KANT, *KrV* (B 139) [Hervorhebungen übern.].

⁴⁵⁷ KANT, *KrV* (B 68).

⁴⁵⁸ KANT, *KrV* (B 140).

⁴⁵⁹ „Der innere Sinn, vermittelt dessen das Gemüt sich selbst, oder seinen inneren Zustand anschaut, gibt zwar keine Anschauung von der Seele selbst, als einem Objekt; allein es ist doch eine bestimmte Form, unter der die Anschauung ihres innern Zustandes allein möglich ist, so, daß alles, was zu den innern Bestimmungen gehört, in Verhältnissen der Zeit vorgestellt wird.“ KANT, *KrV* (B 37|A 22, 23).

Darinnen ist ihre Gestalt, Größe und Verhältnis gegeneinander bestimmt oder bestimmbar⁴⁶⁰.

Hieran schließt sich unmittelbar die Frage an: Was wird sich hieraus in Bezug auf den hypochondrischen Patienten ableiten lassen? Die Wahrnehmung gewisser besorgniserregender Veränderungen geschieht nach Maßstäben des äußeren Sinnes. Seine Empfindungen zeigen für ihn zwar Realität, die gemäß der kantischen Lehre zu der Kategorie der Qualität zählt, doch braucht es für die Wirklichkeit (als Modalität) die Kategorie der Relation. Während unter dem Begriff der Wirklichkeit zunächst einmal alles verstanden werden kann, was der Fall ist, ist jener Terminus weiter zu unterteilen in die jeweilige Modalität des Seins, sprich in Möglichkeit und Notwendigkeit.

Traum und Schein bilden die Gegenbegriffe zur Wirklichkeit und werden sowohl in der Analyse der *Träume eines Geistersehers* als auch im *Versuch über die Krankheiten des Kopfes* und der *Anthropologie* hinsichtlich ihrer Bedeutung für das Empfinden des hypochondrischen Patienten genauer zu beleuchten sein. Ob die Unterscheidung zwischen Realität und Wirklichkeit ein entscheidendes Kriterium bei der Wahrnehmung eigenkörperlicher Vorgänge aus der selbst-distanzierten Perspektive des hypochondrischen Patienten ist oder ob für diesen seine Erfahrungen auf der Ebene der Kontingenz und somit im Rahmen der Wirklichkeit anzusiedeln sind, wird im Anschluss hieran zu prüfen sein. Gleichermäßen wird die Frage nach dem Begriff der Wirklichkeit in Relation zum Begriff der Erfahrung thematisiert.

⁴⁶⁰ KANT, *KrV* (B 37|A 22).

4.2 Der Mensch als Patient und die Frage nach ‚Objektivität‘

„Eine beweisbare Hypothese! Eine höchst fruchtbare Hypothese!“ versetzte der Hofrat. „Sie werden sehen, wie fruchtbar sie ist, wenn auf unseren Kulturen die Kokken wachsen. Morgen Nachmittag zapfen wir Sie an, Castorp; nach allen Regeln der Dorfbaderkunst lassen wir Sie zur Ader. Das ist ein Spaß für sich und kann allein schon für Körper und Seele die segensreichsten Effekte zeigen...“

Thomas Mann, *Der Zauberberg*

Anhand dieses Zitats aus Thomas Manns Roman *Der Zauberberg* können zwei Umstände verdeutlicht werden: Das hier gewählte Beispiel eines Arzt-Patienten-Gesprächs eignet sich für das Anliegen dieser Studie erstens aus der ganz allgemeinen Gegebenheit heraus, dass es sich – was dem Leser des Romans recht schnell deutlich wird – bei Hans Castorps Leiden nicht um einen Befund handeln wird, welcher auf einen organischen Ursprung zurückgeführt werden kann. Dabei besteht in jener hinsichtlich des Organischen nicht-pathologischen ‚Erkrankung‘ des Hans Castorp eine gewisse Analogie zum hypochondrischen Patienten. Gewiss kann eine der Wurzeln des castorpschen Leidens im Bereich der Körperlichkeit angesiedelt werden. Als Vergewisserung dient hier im Verlaufe des Romans immer wieder die eigene Fieberkurve, die anhand mehrmaliger täglicher Messungen erstellt und durch den Patienten selbst genau verfolgt wird. Ist auch die Qual des hypochondrischen Patienten dem Empfinden nach von ganz anderer Natur als das Leiden des jungen Hans Castorp, so gibt es dennoch strukturelle Ähnlichkeiten in der Empfindung einer bestimmten Form von Leiden.

In der Begrifflichkeit der kantischen Kategorienlehre kann das castorpsche ebenso wie das hypochondrische Leiden folgendermaßen charakterisiert werden: Ihre Empfindung hat für beide Betroffenen selbst zunächst einmal Realität, einzuordnen in die Kategorie der Qualität. Problematisch wird es jedoch hinsichtlich der Kategorie der Relation. Die Kategorie der Relation wiederum ist nötig, um etwas über Wirklichkeit bzw. Modalität aussagen zu können. Diese spezielle Problematik wird im Rahmen der Analyse der kantischen Ausführungen über Hypochondrie erörtert werden.

Darüber hinaus kann anhand des Zitats auf recht basaler Ebene ein spezielles Verständnis von Objektivität in der Medizin als Wissenschaft, von wissenschaftlicher Arbeit, sowie dem entsprechenden methodischen Vorgehen herausgearbeitet werden. Als Exempel für das Kapitel ‚Körperlichkeit‘ bietet sich eine medizinische Arbeits- und Forschungsmethode an. Die weitestgehend naturwissenschaftlich geprägten Bereiche innerhalb der Medizin zeichnen sich dabei analog zu anderen Naturwissenschaften durch die Kriterien ‚Messbarkeit‘ und ‚Wiederholbarkeit des Versuchsaufbaus‘ aus.

Aus Thomas Manns Formulierung einer „beweisbaren Hypothese“ lässt sich zugleich etwas über Anspruch und Wissensstand aussagen: Vorab wird die Beweisbarkeit der Hypothese ganz klar vorausgesetzt. Überdies handelt es sich hierbei nach Aussage des Arztes auch noch um „eine höchst fruchtbare Hypothese“, wobei die Doppelbedeutung dieses Wortspiels in Verbindung mit den (so die Hoffnung) bald schon wachsenden Bakterienkulturen geradezu offensichtlich ist. Im Rahmen des geschilderten Arzt-Patienten-Gesprächs stehen das Vertrauen auf die Zuverlässigkeit messbarer Ergebnisse und der Verweis auf die Autorität einer ärztlichen Diagnose im Vordergrund. Im Idealfall besteht dieser Wahrheitsanspruch auf beiden Seiten, sowohl auf der des Arztes als auch auf der des Patienten.

Wie bereits angedeutet, ist Hans Castorp allerdings nun insofern ein Sonderfall, als dass sein Leiden ausschließlich durch von Langeweile herrührendem „Stumpfsinn“ erzeugt wird. Ob Hofrat Behrens dies bemerkt und sich hinter seiner Versprechung einer hieb- und stichfesten Diagnose planvolles Vorgehen verbirgt, wird im Roman nicht aufgelöst. Deutlich wird hingegen nur, dass Hofrat Behrens eine dementsprechende Kur anordnet, um den Patienten mit einer ‚objektiven‘ bzw. einer zumindest als objektiv scheinenden Diagnose konfrontieren zu können. Folglich wäre dieser Befund die Voraussetzung einer sich anschließenden Behandlung, damit der Patient schließlich als geheilt entlassen werden kann. Konkret bedeutet dies anhand des hier gewählten Beispiels, der Patient Castorp darf sich auf die Ergebnisse einer bakteriologischen Untersuchung verlassen, und damit auf ein in jenem kurz skizzierten Wissenschaftsverständnis ‚objektives‘ – weil überprüfbares – Ergebnis. Die schlichte Mitteilung des Umstands, der Patient leide unter der Langeweile, passt weder in das

medizinische Selbstverständnis des Hofrats,⁴⁶¹ noch in das bestehende Arzt-Patienten-Verhältnis⁴⁶² und so taugt diese Feststellung nicht zur Diagnose; erst recht nicht im Hinblick auf eine Entlassung in absehbarer Zeit. Es muss also eine Krankheit des Körpers, ein Leiden des Organismus in seinen Abläufen als ein systematisch zusammenwirkendes Ganzes, festgestellt und kuriert werden.

Wie in anderen Kontexten naturwissenschaftlichen Forschens setzt auch die medizinische Untersuchung eine kurzfristige Distanzierung zwischen Forscher und Forschungs-,Gegenstand‘ voraus. Am Beispiel der medizinischen Anamnese trifft der Begriff der Entfremdung sehr pointiert das Anliegen: Die für eine Untersuchung notwendige Distanz ist immer eine künstlich herbeigeführte. Daher blickt der Arzt zuweilen der Struktur nach mit der gleichen Distanz auf den Patienten wie auf einen Gegenstand. Diese Form der Wahrnehmung ist strukturell betrachtet ein bloßer Subjekt-Objekt-Bezug. Ein solcher Subjekt-Objekt-Bezug zeichnet im Falle einer Erkrankung beim Feststellen gewisser Symptome auch das Verhältnis des Patienten zum eigenen Körper aus. Denn in der Erfahrung von Krankheit oder Schmerz tritt auch für den Patienten der gespürte Eigenleib erst einmal hinter den Körper zurück.

„Naturwissenschaftliche Erkenntnis setzt Trennung, setzt Distanz voraus. Zwischen dem Leib und die Dinge wird das Instrument gesetzt, selbst der eigne Leib wird nur ‚erkannt‘ im Blick des Anderen, dem anatomischen, dem diagnostischen, dem ärztlichen Blick.“⁴⁶³ Diese Feststellung der Brüder Böhme mag zwar eingängig formuliert sein, doch ist sie aus zwei Gründen nicht präzise genug, um das Anliegen der vorliegenden Studie zu befördern. Erstens muss es sich im zitierten Abschnitt um ein anderes Verständnis des Leib-Begriffs handeln, als das hier gesetzte. Denn wenn wir den Leib als „Integral über dem lebendigen Organismus“⁴⁶⁴ verstehen, wird er

⁴⁶¹ Hofrat Behrens reagiert auf die castorpsche Vermutung, es handle sich bei der ärztlichen Feststellung, der Patient Castorp könne den Berghof als Gesunder verlassen, nicht um seinen Ernst, folgendermaßen: „»Nicht mein Ernst? Wieso denn? Was denken Sie denn? Was denken Sie überhaupt so beiläufig von mir, möchte ich wissen? Wofür halten Sie mich? Für einen Hüttchenbesitzer?! [...] Ich bin Arzt! Ich bin nur Arzt, verstehen Sie mich?! Ich bin kein Kuppelonkel! [...] Ich bin ein Diener der leidenden Menschheit!« MANN, Thomas: *Der Zauberberg*, Frankfurt/Main¹⁵2002, S. 574.

⁴⁶² Die Aufgabenbereiche sind diesbezüglich klar aufgeteilt, was mehr als bezeichnend ist, und die „Seelenzergliederung“ wird durch Dr. Krokowski betrieben. Behrens bleibt daher nur die Feststellung: „»Mit Ihnen stimmt etwas nicht, Castorp, das wird Ihrer werten Apperzeption ja nicht entgangen sein. Es stimmt insofern nicht, als Ihre Vergiftungserscheinungen sich schon seit längerem auf den zweifellos sehr gebesserten lokalen Zustand nicht so recht reimen lassen [...].« MANN¹⁵2002, S. 860.

⁴⁶³ BÖHME/BÖHME 1985, S. 316.

⁴⁶⁴ FUCHS 2000, S. 150.

nicht besser oder überhaupt erst erkenntlich im Blick des Anderen, sei dieser Blick anatomisch, diagnostisch oder welcher Art auch immer. Als Summenausdruck in der Mathematik über die Differentiale eines bestimmten Bereichs (endlich oder unendlich) ist das Integral die Lösungsfunktion. Und vor dem Hintergrund des lateinischen Ursprungs *integrare*, von dem sich auch das Adjektiv ‚integral‘ – zusammenhängend – herleiten lässt, entspinnt sich die Subtilität der Wortwahl von Thomas Fuchs. Die Pointe eines solchen Leib-Begriffs besteht ja gerade im Gedanken des Zusammenhängens, besteht in dem Bild einer Lösungsfunktion, die über einem Bereich steht, der (ganz im Sinne mathematischer Unendlichkeit) zumindest durchaus nicht abschließend festgelegt sein muss, sondern wie ein offenes System die Möglichkeit zu weiterer Entwicklung und Erforschung bietet.

Zweitens scheint auch die Reihenfolge der Abläufe im obigen Zitat durcheinander geraten zu sein. Es wird dort der Eindruck erweckt, als bestünde erst vor dem Hintergrund des fremden Blickes die Möglichkeit, den eigenen Leib zu ‚erkennen‘. Vielmehr scheint das genaue Gegenteil der Fall zu sein: Dem fremden wie dem eigenen Blick auf den Körper ist gemeinsam, dass das Phänomen der Leiblichkeit weder für den einen, noch für den anderen überhaupt fasslich ist. Dem Blick des Anderen kann somit keine Vermittlungsfunktion zukommen, ebenso nicht dem eigenen Blick. Aus keiner der beiden Blickrichtungen könnten wir unseren Leib überhaupt erst erkennen. Stattdessen treten wir im Moment des Schauens auf den eigenen Körper aus der Leiblichkeit heraus und nicht umgekehrt.

4.2.1 Wurzel und Wirkung des Wissenschaftsglaubens

Bereits in der Frühen Neuzeit lässt sich die Wurzel des Wissenschaftsglaubens an augenscheinlich objektive, weil messbare Ergebnisse ausmachen. Im Anschluss an die methodischen Entwicklungen des 17. Jahrhunderts setzte sich im 18. Jahrhundert nicht ausschließlich, aber insbesondere innerhalb der Naturwissenschaften immer mehr die Distanzierung zwischen Forscher und zu Erforschendem durch und diese Form der Distanzierung bezieht den menschlichen Körper mit ein.⁴⁶⁵ Auch für Immanuel Kant mag auf methodischer Ebene die Arbeitsweise der Naturwissenschaften gewissermaßen mustergültig gewesen sein. Die Beobachtung, in Kants Philosophie

⁴⁶⁵ Vgl. zur LIPPE, Rudolf: Der Sinn der Sinne, ‚Der Körper‘ – eine Fiktion, in: *Das Schwinden der Sinne*, hg. v. Dietmar Kamper, Frankfurt/Main 1984, S. 298–316.

liege eine ebenso strenge Trennung zwischen Forscher und Forschungsgegenstand vor, wie sie in den Naturwissenschaften üblich geworden sei, ist daher innerhalb gewisser Grenzen sicherlich zutreffend.⁴⁶⁶

Sicherlich eines der bekanntesten Beispiele für frühneuzeitliche Methodenentwicklung mit philosophischer Ausrichtung sind die cartesischen *Regulae ad directionem ingenii*, was kaum Wunder nimmt, bedenkt man den naturwissenschaftlich-mathematischen Hintergrund ihres Verfassers. René Descartes schlägt in den *Regulae* die Trennung des Untersuchungsgegenstandes in möglichst kleinteilige Einzelelemente vor. Eignet sich die cartesische Anleitung des wissenschaftlichen Verstandesgebrauchs jedoch auch für Aussagen über das menschliche Erkenntnisvermögen? Gerade in Bezug auf Kants Ansatz lautet die Frage: Ermöglicht eine immer detailliertere Aufspaltung aller an Erkenntnisvermögen und Erkenntnisprozess beteiligten Instanzen eine umso klarere Analyse? Oder besteht an dieser Stelle nicht vielmehr die Gefahr, sich seitens des zeitgenössischen Interpreten kantischen Denkens in ausschließender Weise auf die Erkenntnislehre zu kaprizieren⁴⁶⁷ und dabei die Rückbindung der Erkenntnistheorie an eine praktische Philosophie, soll heißen in das menschliche Leben und Handeln, außer Acht zu lassen? Zumindest in Bezug auf den eigenen Körper gibt es offenkundig so etwas wie eine „vorwissenschaftliche Vertrautheit“⁴⁶⁸, die mit einem unmittelbaren Objektbezug begründet werden kann. Doch auf der transzendentalphilosophischen Argumentationsebene in Immanuel Kants Gedankengebäude erfüllt der unmittelbare Objektbezug allein noch nicht die Voraussetzungen für die Erkennbarkeit des eigenen Körpers als wahrgenommenes Objekt im Raum und in der Zeit. Hieraus folgt jedoch nicht, dass die Bedingungen der Möglichkeit von Erkenntnis, wie Kant sie in seiner kritischen Philosophie formuliert hat, zwangsläufig weder Raum für das Problemfeld

⁴⁶⁶ Doch allein aus dieser Feststellung eine Diskussion um einen Paradigmenwechsel in den philosophischen Wissenschaften zu entspinnen, wie Gernot und Hartmut Böhme dies tun, scheint unzutreffend. Beide unterstellen in ihrer Studie *Das Andere der Vernunft* eine Vermeidung des Leib-Begriffs in Kants kritischer Philosophie, die auf dessen Erziehung zu einem religiös-pietistischen Weltbild zurückzuführen sei. Aus philosophischer Perspektive handelt es sich hierbei allerdings weder um ein systematisches noch um ein methodisches Argument. Vgl. BÖHME/BÖHME 1985.

⁴⁶⁷ Vgl. dazu SEUBERT, Harald: *Heideggers Zwiegespräch mit dem deutschen Idealismus*, Köln 2003.

⁴⁶⁸ BÖHME/BÖHME 1985, S. 299. „Mag dem gewöhnlichen Bewußtsein eine Blume gegeben sein, so ist das Gegebene wissenschaftlicher Untersuchung in der Pflanzenbestimmung eine Liste und Zahl von Blütenblättern, Stempeln, Pollen usw. Mag dem gewöhnlichen Bewußtsein ein menschlicher Leib gegeben sein, so ist das Gegebene der naturwissenschaftlichen Medizin das Resultat der Anatomie: Organe, Muskelfasern, Gewebe, schließlich Zellen. [...] Daß etwas ein Stein ist, ein Leib oder eine Blume, wird über der Analyse zunächst einmal vergessen, es muß vergessen werden, denn diese Einheiten enthalten die vorwissenschaftliche Vertrautheit, alles vorwissenschaftliche und damit unwissenschaftliches Wissen, das man vom Gegenstand hat.“ BÖHME/BÖHME 1985, S. 298f.

des menschlichen Lebens noch für dessen Verortung in der Welt als leiblich verfasstes Wesen übrig lassen. Gleichwohl sind diese in der bisherigen Forschungsdiskussion nicht in angemessener Ausführlichkeit behandelt worden, es sei denn unter Beibehaltung der Spaltung zwischen erkenntnistheoretischer und moralphilosophischer Betrachtungsweise.⁴⁶⁹

Zwei Dinge kann die Bezeichnung Erkenntnisphysik in diesem Zusammenhang verdeutlichen: Erstens und ganz offensichtlich eine gewisse begriffliche Nähe der Begriffe Physik und Natur, denn „der Ausdruck ‚Physik‘ ist hier im weiteren Sinne als Lehre von der ‚Natur‘ zu verstehen“⁴⁷⁰. Zweitens werden mittels dieser Bezeichnung das wissenschaftliche Selbstverständnis und vor allem die Form der Wissensbegründung in den Naturwissenschaften artikuliert.⁴⁷¹ Für eine Theorie der menschlichen Erkenntnisfähigkeit bedeutet das im Rahmen eines erkenntnisphysikalischen Erklärungsmodells: „Wie der Mensch überhaupt ein Teil der Natur ist, so bleibt auch sein Erkennen auf die Umwelt angewiesen, es nimmt passiv-rezeptiv die ‚Eindrücke‘ auf, welche es von dieser durch die Sinnesorgane empfängt, und das Denken kann diese Eindrücke zwar ordnen, aber nicht verändern.“⁴⁷² Gegen

⁴⁶⁹ Die oben geschilderte methodische Spaltung in der Wissenschaftsgeschichte hat nicht immer bestanden. Ernst Topitsch macht in der Einleitung zu seiner Monographie *Die Voraussetzungen der Transzendentalphilosophie* auf die lange Tradition der „Erkenntnistheologie“ im Gegensatz zu einer „Erkenntnisphysik“ aufmerksam, s. TOPITSCH, Ernst: *Die Voraussetzungen der Transzendentalphilosophie*, Tübingen 21992, S. 1–3. Aus dieser Schrift geht hervor, dass die Wurzeln jenes Wissenschaftsdualismus zurückreichen in die griechische Antike bis zu den Vorsokratikern (genannt wird in diesem Zusammenhang Parmenides). Bereits damals habe „es nämlich neben einer ‚Erkenntnisphysik‘, die unser Erkennen als eine auf empirische Realität beschränkte und von dieser abhängige Leistung unseres natürlichen psychophysischen Organismus betrachtete, auch eine ‚Erkenntnistheologie‘ gegeben, die der vom Leib wesensverschiedenen ‚Geistseele‘ die Fähigkeit zur intellektuellen Erfassung des Ewigen und Göttlichen zuschrieb [...]“. TOPITSCH 21992, S. 2f. Topitsch bezieht sich in diesem Sinnzusammenhang immer wieder auf CORNFORD, F. M.: *Principium Sapientiae, The Origins of Greek Philosophical Thought*, Cambridge 1952.

Topitsch verweist „zur sozial-kulturellen Situation im damaligen Deutschland“ in der Fußnote auf BRUFORD, Walter Horace: *Die gesellschaftlichen Grundlagen der Goethezeit*, Weimar 1936; HOLBORN, Hajo: Der deutsche Idealismus in sozialgeschichtlicher Beleuchtung, in: *Historische Zeitschrift* 174 (1952), S. 359ff.; PLESSNER, Helmuth: *Die verspätete Nation*, Stuttgart 1959. (TOPITSCH 21992, S. 6).

⁴⁷⁰ TOPITSCH 21992, S. 23.

⁴⁷¹ „Naturforscher und Ärzte [sind] darauf gestoßen und haben eine physiologisch-empiristische Tradition begründet [...]. [D]as Erkennen wie die übrigen seelischen Phänomene [sind] eine Leistung des menschlichen Organismus, die vom Leib abhängt und in keiner grundsätzlich anderen Weise untersucht, beschrieben und erklärt wird als andere körpergebundene Funktionen.“ Ebd. Selbst noch in zeitgenössischen Debatten besteht seitens der neurophysiologischen Arbeiten ein Interesse daran, Geist oder Seele zu Epiphänomenen des Organismus zu machen und damit nicht nur rein anatomisch zu erklären, sondern vielmehr auch zu begründen. Daraus ergibt sich ein normativer Anspruch, der sich ausschließlich auf physiologisch-empirische Ergebnisse stützt und somit wiederum für sich genommen problematisch ist.

⁴⁷² Ebd.

diesen Standpunkt ist auch aus kantischer Perspektive nichts einzuwenden, betont doch Kant selbst durchgängig in seinen Werken die Bedeutung einer rezeptiven Sinnlichkeit für das menschliche Erkenntnisvermögen. Doch es sind eben nicht die Erkenntnisphysik und ihre Daten alleine, die Erfahrungsfähigkeit und Erkenntnis des Menschen ausmachen, weshalb Kant den zweiten Schwerpunkt auf die Leistung des Verstandes setzt.⁴⁷³

Besonders wesentlich für die Argumentation der vorliegenden Studie ist in diesem Zusammenhang die Bemerkung Topitschs, dass beide Strömungen durchaus „in ein und demselben Kopfe“ nebeneinander bestehen können, und zwar konfliktlos.⁴⁷⁴ Denn der Hinweis trifft das Anliegen dieser Arbeit im Kern, die es sich zum Ziel gesetzt hat, die Verbindung zwischen der Kants Betrachtung des Menschen als körpergebundenes Naturwesen einerseits und der praktischen Umsetzung der Erkenntnislehre im Handeln andererseits immer mit Blick auf das Körperempfinden als Richtschnur der Orientierung nachzuzeichnen.

Kant entwickelt sein philosophisches System im Anschluss an das sogenannte ‚Jahrhundert der Methode‘, in dem das Aufkommen der modernen Naturwissenschaften in den Vordergrund und der klassische Begriff der Seele als Lebensprinzip tendenziell in den Hintergrund traten. Von da an wurde in medizinischen Untersuchungen interessanterweise „nicht was der Mensch am eigenen Leib spürt und wahrnimmt, sondern was der Arzt palpieren, auskultieren, sezieren kann, [...] zum Leitbild von Erfahrung. Daß gerade im 18. Jahrhundert die Hypochondrie zu einer Massenkrankheit wird, kann als Ausdruck dieser ‚Leibvergessenheit‘ angesehen werden.“⁴⁷⁵

⁴⁷³ Die Erkenntnistheologie, als Mitspieler im Feld, erklärt Topitsch mit Verweis auf „ekstatisch-kathartische Vorstellungsbestände“ Ebd. Hierbei kommt „die Weltüberlegenheit der vom Leib und der ‚Leibseele‘ wesensverschiedenen, unsterblichen und leidlosen ‚Geistseele‘ [...] nicht zuletzt darin zum Ausdruck, daß dieses ‚höhere Selbst‘ auch ein ‚höheres Erkenntnisvermögen‘ besitzt, welches von aller sinnlich-empirischen Realität unabhängig ist und den erlösenden Aufschwung in die Regionen des Guten, Ewigen und Göttlichen ermöglicht.“ Ebd.

⁴⁷⁴ „Erkenntnisphysik und Erkenntnistheologie hat es in verschiedenen Formen schon seit den Vorsokratikern gegeben, und die beiden haben mitunter sogar in ein und demselben Kopfe koexistiert, ohne daß es zu Konflikten gekommen wäre.“ TOPITSCH 21992, S. 27.

⁴⁷⁵ FUCHS 2000, S. 33f. Fuchs bezieht sich bezüglich der ‚Leibvergessenheit‘ auf die Arbeit von FISCHER-HOMBERGER, Esther: *Hypochondrie, Melancholie bis Neurose: Krankheiten und Zustandsbilder*, Bern/Stuttgart 1970. Vgl. in Abgrenzung hierzu das Kapitel ‚Die dritte ontologische Dimension des Leibes‘ in SARTRE 1976, S. 454–463.

Nach Fuchs stellt die Hypochondrie einen Gipfel der „cartesianischen Spaltung am eigenen Leib“ dar, denn hier wird der Leib „als Körper fortwährend beobachtet, um seine Anfälligkeit und Unzuverlässigkeit der rationalen Kontrolle zu unterwerfen“.⁴⁷⁶ Ohne Zweifel ist die Charakterisierung sehr plausibel, welche Thomas Fuchs liefert; an dieser Stelle ließe sich allenfalls nachfragen, ob sich das Beispiel der Hypochondrie nicht gerade dort wieder an die leibliche Verfasstheit des Menschen rückkoppeln lässt, wo es dem Betreffenden doch in seiner Sorge letztlich um sich selbst geht.

Was in diesem Fall zu Recht die Brüder Böhme problematisieren, ist die bedenkliche Tendenz, aus der Arztperspektive der Gewissheit eigenleiblichen Spürens des Patienten zu wenig Bedeutung beizumessen, sondern den Patienten vornehmlich als anatomische Gegebenheit zu betrachten.⁴⁷⁷ Je mehr die Betrachtung des eigenen Körpers aus der Beobachterperspektive in den Vordergrund rückt, desto geringer wird die Gewissheit des eigenleiblichen Spürens und Befindens.

In der oben beschriebenen naturwissenschaftlich-dualistischen Auffassung vom Menschen ist der Körper „ein biologischer Apparat, in dem bestimmte, hochspezialisierte Zellverbände so etwas wie Bewußtsein erzeugen.“⁴⁷⁸ Die Konsequenzen eines solchen Verständnisses wurden bereits angedeutet und bestehen in dem Faktum, dass der Mensch zum Objekt verkommt, da er nicht in seinem Dasein als Person, sondern vornehmlich in seiner Körperlichkeit betrachtet wird: „Den leiblichen Bewegungen und Gesten wohnt dann die Person nicht mehr inne; sie sind nicht von ihr beseelt, sondern geben nur symbolische Anzeichen für die Bewußtseinstätigkeiten des fremden Ich.“⁴⁷⁹ Analog hierzu diagnostiziert auch Thomas Fuchs in seinem Band *Leib – Raum – Person*, dass „die Vorherrschaft der dualistischen Anthropologie und die fortschreitende ‚Entseelung des Körpers‘ im Zuge

⁴⁷⁶ FUCHS 2000, S. 34.

⁴⁷⁷ „Die führende Rolle der Anatomie in der neuzeitlichen Medizin hat weitreichende Folgen für das Verhältnis des Menschen zu seinem eigenen Körper. Dadurch wird nämlich Schritt für Schritt die Selbsterfahrung des Menschen von seinem eigenen Körper zur Irrelevanz verdammt. Im Krankheitsfalle zählt nicht mehr, was der Patient empfindet, sondern was der Arzt aufgrund seiner anatomischen Kenntnis der Leibmaschine feststellen kann. Soweit die Leiberfahrungen des Patienten mit den Feststellungen des Arztes nicht übereinstimmen, werden sie in den Bereich der bloßen Einbildungen abgeschoben.“ BÖHME/BÖHME 1985, S. 52.

⁴⁷⁸ FUCHS 2000, S. 16.

⁴⁷⁹ Ebd.

seiner naturwissenschaftlichen Erforschung [...] in der Folgezeit den gespürten Leib im cartesischen Niemandsland zwischen Körper und Geist verschwinden [lassen]⁴⁸⁰.

Nun zeichnet sich die Leiblichkeit als Phänomen gerade dadurch aus, dass der Leib im alltäglichen Umgang des Menschen mit seiner Lebenswelt nachgerade in den Hintergrund tritt. Hier gilt es, zwei unterschiedliche Argumentationen tatsächlich getrennt zu betrachten. Das Anliegen der Brüder Gernot und Hartmut Böhme besteht in der Darstellung der kulturgeschichtlichen, teils psychoanalytisch erklärbaren Umstände einer Verdrängung des Leibes in Kants Philosophie zugunsten der Rationalität, sie machen folglich die scheinbare Leibverdrängung geradezu zu einer persönlichen Angelegenheit Kants. Mit dem Verweis auf das höfische Zeremoniell, in dem der Mensch „seinen Leib bereits als Maschine [lebte]⁴⁸¹, lasse sich der sprichwörtlich fruchtbare Boden erklären, auf den die Saat der Leibverdrängung in der Frühen Neuzeit gefallen sei. Damit ist allerdings die Frage nach einer das Psychophysikum überspannenden Gegenwärtigkeit des Leibes noch unbeantwortet. In diesem Zusammenhang vertreten die Brüder Böhme daher die These einer „unbewußten Verdrängung des Leiblichen“ in Kants Philosophie und begeben sich – sozusagen exkulpernd – auf die Suche nach den verborgenen Beweggründen:

„Auch wenn hier noch nicht differenziert hervortritt, welches denn bei Kant die unbewußten Motive für die projektive Herausverlagerung des Eigenleiblichen in die Sphäre der physikalischen Körper sind, so muß doch, schon aus methodologischen Gründen, davon ausgegangen werden, daß dort, wo Projektion herrscht, Unbewußtes im Spiel ist.“⁴⁸²

Wie kann der Leib als Phänomen auf die im Zitat beschriebene Weise verdrängt werden, wenn er als Phänomen selbst gar nicht wahrnehmbar ist? Noch konkreter und etwas provozierend: Wie sollte Kant, um es auf der durch die böhmischen Bemerkungen eingeführten und sehr unpassenden weil persönlichen Ebene zu

⁴⁸⁰ FUCHS 2000, S. 33.

⁴⁸¹ „Lange vor Descartes und La Mettrie *lebte* der Mensch im höfischen Zeremoniell seinen Leib bereits als Maschine. Der Leib wird nicht als Ort der Gefühle erlebt, nicht als durch den Stoffwechsel mit der äußeren Natur verbundene eigene Natur, nicht als sinnliche Weise des In-der-Welt-Seins. Der Leib ist Körper, er ist ein Ding, das nach Takten und Regeln bewegt wird. Wie in der zeitgenössischen Mechanik gehört dasjenige, was die Maschine bewegt, die *vis viva*, nicht selbst zur Maschine. Je genauer die Mechanik der Bewegungen beherrscht wird, desto mehr verschwindet dieses im dunkeln [sic]. Der Leib wird zum seelenlosen Körperding.“ BÖHME/BÖHME 1985, S. 59f.

⁴⁸² BÖHME/BÖHME 1985, S. 107.

belassen, etwas verdrängen können, das ihm gar nicht mit Mitteln der Wahrnehmung zugänglich war?

4.2.2 Weitere Gegenargumente zur Verdrängungsthese: Leibapriori und *Opus postumum*

Die Lesart einer insbesondere im *Opus postumum* wiederentdeckten Leiblichkeit in Form des Leibapriori und der Selbst-Affizierung lehnen beispielsweise die Brüder Böhme mit dem Argument ab, es handele sich hierbei lediglich um den Körper in der Rolle eines Datenlieferanten und „was deduziert wird, ist der von Vernunft zugerichtete reine Körper in seiner ‚Zweckmäßigkeit für Erkenntnis‘, der Körper also, insofern er Experimente macht, also im Sinne eines Beobachtungsinstruments Datenmengen erzeugt“⁴⁸³. Eine solche Lesart würde bedeuten, den Körper als bloßes Mittel aufzufassen und dementsprechend gleiche er einem Werkzeug oder einem Apparat, der Sinnesdaten registriert – und zwar gewissermaßen unter dem Gesichtspunkt der Zweckmäßigkeit. Allerdings steht dieser Interpretationsweg im Widerspruch zu Kants Teleologie der Naturzwecke in der *Kritik der Urteilskraft*, wo eindeutig festgehalten wird, der Mensch als Naturzweck könne niemals ein Mittel sein. Ein möglicher Einwand hiergegen könnte nun wiederum darin bestehen, auf die unterschiedlichen Bezeichnungen ‚Körper‘ und ‚Mensch‘ hinzuweisen. Entkräften ließe er sich mit der Entgegnung, dass es eben die böhmische Auslegung ist, die den Menschen in Kants Philosophie zu einem „von Vernunft zugerichteten reinen Körper“ machen will.

Wie in der Überschrift formuliert, lässt sich die Verdrängungsthese mit zwei Arten von Argumenten zurückweisen, als da sind das sogenannte Leibapriori der Erkenntnis und der Verweis auf einige Bemerkungen aus dem *Opus postumum*. Das erste Argument gilt sozusagen übergreifend und ist nicht speziell auf die kantische Philosophie zugeschnitten, während das zweite sich in den Deutungsspielräumen von Kants Spätwerk selbst bewegt.

⁴⁸³ BÖHME/BÖHME 1985, S. 108f. „Wahrnehmung ist die empirische Vorstellung wodurch das Subjekt sich selbst in der Anschauung a priori affiziert und sich selbst zum Gegenstand nach einem Prinzip der Synthetischen Vorstellung a priori der transcendentalen Erkenntnis macht nach dem System der Kategorien und zur Physik übergeht.« (O. p. II, 461). Dies kann man unschwer als Erzeugung von Datenmengen im Experiment entziffern, als Erzeugung des restlos vom Leib abgesperrten naturwissenschaftlichen Beobachters, der seinen Körper nur noch als unbetroffenes, fühlloses Element in der experimentellen Konstruktion kennt.“ BÖHME/BÖHME 1985, S. 109.

Die Annahme eines Leibapriori fußt auf der Überlegung, Erkenntnis sei a priori immer bereits im Leib fundiert.⁴⁸⁴ Karl Otto Apel stellt in seinem Aufsatz ‚Das Leibapriori der Erkenntnis‘ fest, dass selbst die leibnizsche Monadentheorie „in letzter Instanz die platonisch-cartesische Trennung der Sphären von Körper und Seele bzw. von Subjekt und Objekt nicht aufhebt, sondern bestätigt“⁴⁸⁵. Die zentrale Frage dieses Aufsatzes lautet: „Inwiefern bzw. inwieweit ist der Mensch tatsächlich in der Lage, exzentrisch gedachte und empirisch verifizierbare Relationstheorien aufzustellen [...]?“⁴⁸⁶ Er versucht, anhand der Vergleiche mit Einsteins Relativitätstheorie als Beispiel für einen makrophysikalischen Ansatz und mit einem mikrophysikalischen Ansatz (Quantentheorie, Heisenberg) herauszuarbeiten, dass philosophische ebenso wie naturwissenschaftliche Erkenntnis sich durch zwei Merkmale auszeichnet, nämlich leibzentrisch und perspektivisch zu sein. Unabhängig vom Messbereich stellt Apel fest, „daß jede alltägliche Sinneswahrnehmung des Menschen mit einem selbst prinzipiell nicht wahrnehmbaren Leibeingriff des Mensch in die Welt verbunden ist“⁴⁸⁷. Diese nicht ausdrücklich auf die kantische Philosophie eingehenden Überlegungen Apels deuten allerdings mit einem anderen Ziel als die hier vorliegende Studie auf die Frage nach der Unhintergebarkeit des Leibes für die menschliche Erkenntnis. Da sie gleichzeitig aber auch aus einer anderen Argumentationsrichtung herzeigen, verweisen sie umso mehr auf diesen bemerkenswerten Umstand eines Leibapriori, aus dem heraus sich auf einige Überlegungen Kants aus dem *Opus postumum* überleiten lässt.

Aufgrund der besonderen Schwierigkeit des Inhalts und der kontroversen Auslegung, die das *Opus postumum* erfahren hat, füllt die systematische Darstellung der

⁴⁸⁴ Vgl. APEL, Karl Otto: Das Leibapriori der Erkenntnis, Eine Betrachtung im Anschluß an Leibnizens Monadentheorie, in: *Archiv für Philosophie* (12), 1963, S. 152–172; APEL, Karl Otto: *Transformationen der Philosophie*, Bd. II, Frankfurt/Main 1973, S. 99ff.; HOPPE, Hans Georg: *Kants Theorie der Physik*, Eine Untersuchung über das Opus postumum von Kant, Frankfurt/Main 1969, S. 128ff.; HÜBNER, Kurt: Leib und Erfahrung in Kants Opus Postumum, in: *Zeitschrift für Philosophische Forschung* (7), 1953, S. 204–219.

⁴⁸⁵ APEL 1963, S. 155. Ferner stellt sich in diesem Kontext auch für Ernst Otto Apel das Problem eines unbeteiligten Beobachters: „In der Tat hat Leibniz selbst sein System der Monadologie gewissermaßen von einem exzentrischen Standpunkt her gedacht; so, als ob er selbst als Philosoph nicht einer bestimmten geschaffenen Monade und ihrer leibzentrischen Perspektive verhaftet wäre, sondern sämtliche Perspektiven und ihre Leibzentren aus einem idealen Beziehungsgefüge her zu deduzieren vermöchte.“ APEL 1963, S. 156.

⁴⁸⁶ APEL 1963, S. 157.

⁴⁸⁷ APEL 1963, S. 167.

Rezeptionsgeschichte ganze Studien.⁴⁸⁸ Neben den bekannten Interpretationslinien des *Opus postumum* von Erich Adickes und Hans Vaihinger⁴⁸⁹ sieht Vittorio Mathieu darin „die systematische Kohärenz [...] und seine Kontinuität mit der kritischen Philosophie“⁴⁹⁰. Mathieu argumentiert auf bemerkenswerte Weise, der menschliche Verstand könne immer nur ein körpergebundener Verstand sein:

„Einen körperlosen Verstand kennen wir nicht, und das ist wahrscheinlich kein Zufall. Nur weil das erkennende Subjekt zugleich ein Organismus ist, reicht die Einheit der Erfahrung vom ursprünglichen Niveau der reinen Apperzeption (wo sie Form ohne Inhalt ist) bis zum empirischen Niveau der Wahrnehmung.“⁴⁹¹

Im elften Konvolut verweist Kant immerhin auf die Problematik einer Unterscheidung zwischen physikalischen Körpern und lebendigen Leiben, die sein Ringen mit der außerordentlichen Schwierigkeit dieses Problems nur allzu deutlich wiedergibt:

„Warum aber können wir das Wort Körper in der Physik nicht entbehren und an dessen statt nicht das Wort Leib (sollte gesagt werden Laib setzen? Vermuthlich weil es der Theologie halber einen lebenden Körper geben sollte der doch Masse ist.“⁴⁹²

Die im Zitat sich widerspiegelnde Haltung scheint ein fortwährendes Dilemma abzubilden, das Kant durchgängig während seiner Schaffenszeit und auch in seinen letzten Jahren noch beschäftigt haben muss. Es ist die Frage danach, wie das Phänomen des Lebens, nicht als bloß utopische Idee, sondern verortet in einem Organismus, der gleichzeitig als physikalischer Körper im Raum und in der Zeit aufgefasst werden muss, dabei aber jederzeit aufgrund seiner moralischen Verpflichtung über die reine Bestimmbarkeit als physikalisches und biologisches Objekt hinausweist, jemals erklärbar werden kann.

⁴⁸⁸ BASILE, Giovanni Pietro: *Kants Opus postumum und seine Rezeption*, Berlin/Boston 2013.

⁴⁸⁹ ADICKES, Erich: *Kants Opus postumum*, dargestellt und beurteilt, Berlin 1920; VAHINGER, Hans: Zu Kants Widerlegung des Idealismus, in: *Straßburger Abhandlungen zur Philosophie*, Freiburg/Tübingen 1884, S. 85–164.

⁴⁹⁰ BASILE 2013, S. 2.

⁴⁹¹ MATHIEU, Vittorio: *Kants Opus postumum*, hg. v. Gerd Held, Frankfurt/Main 1989, S. 222.

⁴⁹² KANT, *Opus postumum*, Akad.-Ausg. XXII, 11. Conv., S. 515.

Um die Tragweite dieses Problemfeldes nachzuzeichnen, wurde bereits im ersten Hauptkapitel ‚Lebendigkeit‘ die differenzierte Betrachtung des Menschen als Naturwesen und weiterer, ebenfalls organisch verfasster Lebewesen (als Naturzwecke) im Sinne der kantischen Transzendentallehre herausgearbeitet. Eines der Ergebnisse aus diesen Analysen war die Bedeutung jenes Hinausweisens über die bloß organische Verfasstheit des Menschen aufgrund der notwendigen Relation der Naturkausalität mit einer Kausalität aus Freiheit. Ebenso konnte im zweiten Hauptkapitel ‚Räumlichkeit‘ vor dem Hintergrund der methodischen Voraussetzungen der transzendentalen Ästhetik dargelegt werden, dass der Mensch sich auch als zu bestimmender Körper im Raum nicht in einer starren Wahrnehmungssituation befindet. Vielmehr ist er letztlich ein handelndes Subjekt, das sich in abstrakten Räumen zu orientieren vermag und diese Räume im Sinne Ernst Cassirers symbolisch formt.⁴⁹³

Das obige Zitat aus dem *Opus postumum* trägt auf den ersten Blick einen Hauch des Polemischen und enthüllt erst bei genauerem Hinsehen die ihm eigene Subtilität. Gewiss gibt es lebende Körper nicht um der Theologie willen, sondern *de facto*. Diese zunächst etwas kryptisch anmutende Bemerkung kann folglich nur durch einen Perspektivenwechsel verstanden werden: Aus einem anderen Blickwinkel betrachtet zeigt der Hinweis, den Begriff ‚Körper‘ in der Physik durch ‚Leib‘ zu ersetzen, die ganze Absurdität einer solchen Vorstellung. Um die Ungleichheit der Begriffe Körper und Leib in ihrer ganzen Tragweite und das wechselseitige Ersetzen in seiner Widersprüchlichkeit zu verdeutlichen, scheint der kantische Fingerzeig also folgender zu sein: Es muss einen grundlegenden Unterschied zwischen physikalischen anorganischen Körpern und lebendigen Organismen geben. Denn belebte Körper sind zwar *auch* physikalisch fassbar, aber eben nicht ausschließlich. Und umgekehrt sind anorganische Körper nicht mit Begriffen des Lebendigen zu erfassen, sondern vielmehr bloß physikalisch – daher handelt es sich in einem solchen Fall allenfalls um ‚Laibe‘ und nicht um ‚Leibe‘, wie Kant an dieser Stelle mit fast spitzbübischem Humor konstatiert. Der Satz „weil es der Theologie halber einen lebenden Körper geben sollte der doch Masse ist“⁴⁹⁴ bedeutet aus diesem Grunde auch nicht, es gebe lebende Körper um der Theologie willen, sondern eher: ‚Aus Gründen der Theologie‘

⁴⁹³ Vgl. CASSIRER⁴ 1964, S. 167.

⁴⁹⁴ KANT, *Opus postumum*, Akad.-Ausg. XXII, 11. Conv., S. 515.

muss es solche Körper geben, die als Leib zu bezeichnen sind, obgleich sie analog zu den physikalischen Körpern auch als Masse aufgefasst werden können.

Auch anhand von Bemerkungen aus anderen Kontexten des handschriftlichen Nachlasses kann aufgezeigt werden, dass Kant keinerlei Zweifel an der Koexistenz des Leibes als belebter Körper mit dem Ich hat:

„Der Leib ist mein denn er ist ein Theil meines Ichs und wird durch meine Willkühr bewegt. Die gantze belebte oder unbelebte Welt die nicht eigene Willkühr hat ist mein in so fern ich sie zwingen u. nach meiner Willkühr bewegen kann.“⁴⁹⁵

Zu der belebten Welt, die eigene Willkür hat, zählen in erster Linie die anderen Menschen, da deren Leib ebenfalls Teil ihres Ich ist und nicht als bloßer physikalischer Körper aufgefasst werden darf.

Auf der historisch-systematischen Ebene gibt es die Vermutung, Kant habe sich in seinen letzten Lebensjahren um eine Verbindung zwischen Physik und metaphysischen Anfangsgründen der Naturwissenschaft bemüht. Ein Auszug aus dem Brief vom 21. September 1798 an Christan Garve unterstreicht die Plausibilität dieser Annahme, denn Kant selbst berichtet hier über ein aktuelles Projekt:

„[...] bey sonst ziemlichen körperlichen Wohlsein, wie gelähmt zu sein: den völligen Abschlus meiner Rechnung, in Sachen welche das Ganze der Philosophie (so wohl Zweck als Mittel anlangend) betreffen, vor sich liegen und es noch immer nicht vollendet zu sehen; obwohl ich mir der Thunlichkeit dieser Aufgabe bewusst bin: ein Tantalischer Schmerz, der indessen doch nicht hofnungslos ist. – Die Aufgabe, mit der ich mich jetzt beschäftige, betrifft den ‚Übergang von den metaphys. Anf. Gr. d. N. W. zur Physik‘. Sie will aufgelöset seyn; weil sonst im System der crit. Phil. eine Lücke seyn würde.“⁴⁹⁶

Dass die oben angesprochene Lücke vor dem Hintergrund der Aufzeichnungen des *Opus postumum* durch den Gedanken eines leiblichen Subjekts ausgefüllt werden

⁴⁹⁵ KANT, *Handschriftlicher Nachlass*, Akad.-Ausg. XX, Bemerkungen zu den Beobachtungen über das Gefühl des Schönen und Erhabenen, S. 66.

⁴⁹⁶ KANT, Immanuel: *Briefwechsel (1798)*, in: Akad.-Ausg. Bd. XII, S. 257.

kann, ist in der Forschungsdiskussion bereits mehrfach thematisiert worden. Eine Zusammenfassung dessen liefert aktuell Giovanni Pietro Basile, der der Erforschung des *Opus postumum* eine umfangreiche Arbeit gewidmet hat.⁴⁹⁷ Diese Studie konzentriert sich insbesondere auf die historisch-systematische Rekonstruktion der Wirkungsgeschichte des *Opus postumum*. Da im Laufe der Deutungsgeschichte immer wieder gelegentlich aufgegriffen, werden auch in dieser Arbeit die Theorie einer Selbstaffektion des Subjekts und der Begriff des leiblichen Subjekts thematisiert.⁴⁹⁸

In Ansehung eines kulturgeschichtlichen Hintergrundes, gegen dessen Anspruch der alleinigen Deutungshoheit dieses Kapitel argumentiert hat, wirkt gleichwohl noch ein weiterer Aspekt der Körper-Leib-Diskussion bis in die Zeitgeschichte hinein, der zum nächsten Abschnitt überleiten soll: Es handelt sich um den Gedanken der Instrumentalisierung des menschlichen Körpers. Die Rede über Zweckmäßigkeit erinnert an Kants Ausführungen über die Rolle des Menschen in der Natur als teleologisches System. Aus welchen Gründen der Mensch nach Kant nie Mittel, sondern immer nur Zweck sein kann, wurde im Rahmen des ersten Hauptkapitels über Lebendigkeit bereits thematisiert.⁴⁹⁹ In der Betrachtung des eigenen Körpers unter Gesichtspunkten der Zweckmäßigkeit liegt nun noch eine weitere Gefahr begründet, welche mit einer daraus folgenden Objektivierung des Menschen einhergeht. Im Anschluss an die eingehende Betrachtung der *Träume eines Geistersehers* und die Analyse der Hypochondrie wird ein Ausblick auf Formen des *body enhancement*, Hypochondrie und Dysmorphophobie unternommen werden.⁵⁰⁰

⁴⁹⁷ BASILE 2013.

⁴⁹⁸ Als bekannteste Vertreter einer Leiblichkeits-These im *Opus postumum* dürfen sicher Kurt Hübner und Friedrich Kaulbach gelten, darüber hinaus sind derzeit Dierk-Eckhard Becker, Gordon Davis, Matthew Rukgaber, Fernando Guerrero Jiménez und aktuell Jacinto Rivera de Rosales zu nennen (vgl. BASILE 2013, S. 304–312).

HÜBNER 1953, S. 204–219; KAULBACH 1963, S. 464–490; BECKER, Dierk-Eckhard: *Kants Weg zur Lehre vom Übergang*, Hamburg 1973; DAVIS, Gordon: The Self and Spatial Representation in Kant's Metaphysics of Experience: From the First Critique to the *Opus postumum*, in: *Eidos* 12(2), 1995, S. 27–48; GUERRERO JIMÉNEZ, Fernando: Le nouveau tournant transcendantal de Kant, in: *Années 1796–1803. Kant. Opus postumum., Philosophie, Science, Ethique et Théologie*, hg. v. Christophe Erisman, Paris 2001, S. 67–73; RUKGABER, Matthew: The Key to Transcendental Philosophy: Space, Time and the Body in Kant, in: *Kant-Studien* (100), 2009, S. 166–186; RIVERA DE ROSALES, Jacinto: El a priori de la corporalidad en el *Opus postumum*, in: *Kant, Razon y Experiencia*, hg. v. Ana María Andaluz Romanillos, Salamanca 2005, S. 295–318; DERS. 2013, S. 109–130.

⁴⁹⁹ Vgl. Kap. 2.6.2 Der Mensch als ‚letzter Zweck‘ und ‚Endzweck‘ der Natur.

⁵⁰⁰ Vgl. ACH, Johannes S./POLLMANN, Arnd: *No body is perfect: Baumaßnahmen am menschlichen Körper*, Bioethische und ästhetische Aufrisse, Bielefeld 2006.

4.3 Traum und Wirklichkeit eines Geistersehers

Aristoteles sagt irgendwo: Wenn wir wachen, so haben wir eine gemeinschaftliche Welt, träumen wir aber, so hat jeder seine eigene. Mich dünkt, man sollte wohl den letzteren Satz umkehren und sagen können: wenn von verschiedenen Menschen ein jeglicher seine eigene Welt hat, so ist zu vermuten, daß sie träumen.

Immanuel Kant, Träume eines Geistersehers⁵⁰¹

Eine Modeerscheinung der Zeit Kants waren Lehren spirituellen Inhalts, die als Gegenbewegung zu Aufklärung und Rationalismus gesehen werden dürfen. Es war beliebt, sich mit dem Okkulten, dem Düsteren und der Geisterwelt zu beschäftigen. Berichte von übersinnlichen Begegnungen entstanden, Menschen sahen „lauter Dinge, die niemand sonst sieht, als dessen Kopf nicht schon vorher damit angefüllt ist“⁵⁰². In diesem Zusammenhang galt auch die Seele als eine Art von Geist (solcher Art, dessen Plural ‚Geister‘ und nicht ‚Geiste‘ lautet) und der darüber hinaus an einer bestimmten Stelle im Körper zu lokalisieren sei. Im Problemfeld der Frage nach der Seele und nach ihrem Ort im Körper unterscheidet Kant in seinem Beitrag zu Samuel Thomas Soemmerrings Schrift *Über das Organ der Seele* zunächst einmal die metaphysische von der physiologischen Fragestellung.⁵⁰³ Hierbei richtet sich die physiologische Frage darauf, was das „erste Materielle“ sei, „was unsere Vorstellungskraft afficirt und wiederum durch diese afficirt wird“⁵⁰⁴. Konsequenterweise weitergedacht, führt die physiologische Frage dann zwangsläufig am Ende zur metaphysischen: Nämlich wie „dieser Mechanismus [...] mit der Einheit des Bewußtseins im Gemüt zusammenstimme“⁵⁰⁵. Eine recht ausführliche Belegstelle für Kants gedanklichen Hintergrund betreffs der physiologischen Angelegenheit sowie

⁵⁰¹ KANT, *Träume eines Geistersehers* (A 58). Die Bemerkung geht jedoch ursprünglich zurück auf HERAKLIT, Fragment 89: „Die Wachenden haben eine gemeinsame Welt, doch im Schlummer wendet sich jeder von dieser ab an seine eigene.“

⁵⁰² KANT, *Träume eines Geistersehers*, (A 97, 98).

⁵⁰³ „Mithin wird ein Responsum gesucht, über das zwei Fakultäten [...] in Streit geraten können, die medizinische, in ihrem anatomisch-physiologischen, mit der philosophischen, in ihrem psychologisch-metaphysischen Fache, wo, wie bei allen Koalitionsversuchen, zwischen denen, die auf empirische Prinzipien alles gründen wollen, und denen, welche zu oberst Gründe a priori verlangen [...] Unannehmlichkeiten entspringen [...]“. KANT, Immanuel: *Aus Soemmerring: Über das Organ der Seele (1796)*, in: Werke in zehn Bänden, Bd. 9, Schriften zur Anthropologie, Geschichtsphilosophie, Politik und Pädagogik, hg. v. Wilhelm Weischedel, Darmstadt⁵1983, (A 81, 82).

⁵⁰⁴ KANT, Vorarbeiten zur Beilage zum Schreiben an Soemmerring vom 10. August 1795, XIII 402.

⁵⁰⁵ KANT, Vorarbeiten zur Beilage zum Schreiben an Soemmerring vom 10. August 1795, XIII 402.

ihrer Koinzidenz mit der metaphysischen Frage sind die Vorarbeiten zur Beilage des Schreibens an Soemmering vom 10. August 1795:

„Eine andere Bewandnis ‹als mit der metaphysischen Frage nach der virtuellen Gegenwart der Seele› hat es mit der physiologischen Frage: Welche Materie, welcher Teil des Gehirns ist der unmittelbare Gegenstand und Organ unserer äußeren Sinnenvorstellungen und das Organ derselben insgesamt im Gehirn, das erste Materielle, was unsere Vorstellungskraft afficirt und wiederum durch diese afficirt wird, der Ort, wie ‹lies: wo› die Spuren der Vorstellungen anzutreffen ‹sind›, die zum Wiedererwecken im Gehirn aufbehalten werden (ideae materiales Cartesii) und welche zugleich das nächste Werkzeug der willkürlichen (vielleicht selbst der Lebensbewegungen) Bewegkraft des menschlichen Gemüts ‹sind› (facultas locomotiva). Hier wird nicht nach dem Verhältnis der Materie zum Immateriellen, sondern einer Materie zu der anderen und zwar in der Absicht gefragt, um die erste körperliche Bedingung des Einflusses der Nerven auf Vorstellungskraft und umgekehrt anzugeben, wobei alles bloß nach physisch-mechanischen Gesetzen beurteilt wird [...].“⁵⁰⁶

Im Kontext einer rein physiologischen Fragestellung wird demnach zwar der Versuch unternommen, sich auf ‚physisch-mechanische‘ Erklärungsmodelle zu beschränken und aus aktueller Perspektive können im Rahmen einer physiologischen Argumentation auch biologische Hintergründe mit hinzugezählt werden. Kant macht allerdings darauf aufmerksam, dass eine rein physiologische Explikation der Frage nach dem Verhältnis des Körpers und der Seele immer schon „ein einziges metaphysisches Moment“ voraussetzt: „daß dieser Mechanismus [...] mit der Einheit des Bewußtseins im Gemüt zusammenstimme“⁵⁰⁷.

In *Träume eines Geistersehers* konzentriert Kant sich nicht auf physiologische Begründungsformen des Leib-Seele-, bzw. Körper-Geist-Problems. Vordergründig gilt sein Unmut dem Werk seines Zeitgenossen Emanuel Swedenborg. Für die Publikation des „Herrn Swedenborg“ findet Kant die deutlichsten Worte: „Das große Werk dieses Schriftstellers enthält acht Quartbände voll Unsinn, welche er unter dem Titel:

⁵⁰⁶ Ebd.

⁵⁰⁷ Ebd.

Arcana caelestia [sic], der Welt als neue Offenbarung vorlegt [...].⁵⁰⁸ Über diese Streitigkeit hinaus stellt seine Schrift *Träume eines Geistersehers, erläutert durch Träume der Metaphysik*, wie der Titel bereits andeutet, die grundsätzliche Frage nach der Sinnhaftigkeit metaphysischer Überlegungen.⁵⁰⁹ Ausgangspunkt ist die Problematik, ob und inwiefern sich Argumente finden lassen, die zu einer qualitativen Unterscheidung von Geisterseherei und Metaphysik herangezogen werden können. Denn metaphysische Annahmen in der Form, wie Swedenborg sie niederschreibt, stellen für Kant „hypochondrische Dünste“⁵¹⁰ dar. Er äußert sich grundsätzlich im Hinblick auf solcherlei „Ammenmärchen und Klosterwunder“⁵¹¹ sehr kritisch. Daher ist er bestrebt herauszufinden, was sich (vor dem Hintergrund der Diskussion über die Substantialität der Seele) über das Verhältnis der Materien untereinander aussagen lässt und welche Konsequenzen sich hieraus für die Metaphysik als Wissenschaft ergeben. Denn „Swedenborg ist für Kant die Karikatur aller Metaphysik des Übersinnlichen“⁵¹², doch muss sein Erkenntnisinteresse sich im Zusammenhang mit der Publikation der *Arcana coelestia* auf ein philosophisch höheres Ziel gerichtet haben als bloße Polemik gegen Swedenborg. Sowohl die Anschaffung und Lektüre des Swedenborgschen Werkes sowie das Abfassen einer Schrift hierzu bedeuten

⁵⁰⁸ KANT, *Träume eines Geistersehers* (A 97, 98).

⁵⁰⁹ Hierauf machte bereits aufmerksam: JAITNER, Arne: *Zwischen Metaphysik und Empirie*, Zum Verhältnis von Transzendentalphilosophie und Psychoanalyse bei Max Scheler, Theodor W. Adorno und Odo Marquard, Würzburg 1999, S. 14f.: „Damit wird deutlich, daß es sich bei den ‚Träumen‘ nicht schlicht um eine Schmähchrift gegen Swedenborg, sondern zumindest auch um eine Selbstreflexion im Sinne einer Überarbeitung der Haltung zu den Grenzen der menschlichen Erkenntnisfähigkeit handelt.“ Jaitner beruft sich in diesem Zusammenhang auf Karl Jaspers, der bereits „die ‚Träume‘ als Kants »Abrechnung mit sich selbst« [bezeichnet]. DERS.: Die großen Philosophen, Bd. 1, München 1957, S. 408.“ Ein weiteres Motiv für die Entstehung der Schrift vermutet Constantin Rauer: „Möglich, daß der Magister Kant, der ja gerade zwei Jahre zuvor eine Professur für *Poesis und Beredsamkeit* an der Königsberger Universität ausgeschlagen hatte, – gleichsam um nun für einen neuen Ruf zu werben – seine rhetorische und literarische Eloquenz hiermit nochmals unter Beweis stellen wollte, konnte er doch davon ausgehen, mit einem Thema wie diesem die Aufmerksamkeit des Königs von Preußen auf sich zu ziehen.“ RAUER, Constantin: *Wahn und Wahrheit*, Kants Auseinandersetzung mit dem Irrationalen, Berlin 2007, S. 149. Rauer macht überdies auf die ausgesprochene Vielschichtigkeit der *Träume eines Geistersehers* aufmerksam, wobei ein gewisser Unterhaltungswert die nur oberflächliche Leichtigkeit der Lektüre suggeriert. Je intensiver sich der aufmerksame Leser mit dem Text befasst, desto deutlicher eröffnet sich die tiefgründige Subtilität der Abhandlung.

⁵¹⁰ KANT, *Träume eines Geistersehers* (A 3). Interessanterweise findet sich innerhalb der Schrift immer wieder die Verknüpfung zwischen Hypochondrie und Geisterseherei; Kant zitiert sinngemäß aus Samuel Butlers *Hudibras*: „[...] wenn ein hypochondrischer Wind in den Eingeweiden tobt, so kommt es darauf an, welche Richtung er nimmt, geht er abwärts, so wird daraus ein F–, steigt er aber aufwärts, so ist es eine Erscheinung oder eine heilige Eingebung.“ Kant, *Träume eines Geistersehers* (A 73). Zu finden bei BUTLER, Samuel: *Hudibras*, Ein satyrisches Gedicht wider die Schwermer und Independenten zur Zeit Carls des Ersten, a. d. Engl. übers., Hamburg und Leipzig 1765, Sechster Gesang, S. 293.

⁵¹¹ KANT, *Träume eines Geistersehers* (A 3).

⁵¹² CASSIRER, Ernst: *Kants Leben und Lehre*, Berlin 1918, S. 83.

Investitionen in materieller und in zeitlicher Hinsicht, was ansonsten kaum nachvollziehbar wäre. Wie bereits angesprochen, steht im Hintergrund die grundsätzliche Frage nach Plausibilität und Sinnhaftigkeit der Metaphysik als Wissenschaft.

Descartes hatte vermutet, es müsse einen Ort geben, an dem die beiden Substanzen ‚Körper‘ (als *res extensa*) und ‚Seele‘ (als *res cogitans*) sich berühren oder zumindest auf verborgene Weise in Verbindung stehen. Diesen Ort glaubte er in der Zirbeldrüse ausfindig gemacht zu haben. Kant tritt im Kontext seiner Analyse zunächst in zwei Aspekten argumentativ einen Schritt zurück: Erstens nimmt er die Substantialität der Seele nicht an, ohne diesen Status vorher zu prüfen. Was nun diese Prüfung angeht, so stellt Kant heraus, dass die Annahme der Seele als Substanz wieder neue argumentative Schwierigkeiten schafft.⁵¹³ Zweitens nimmt er die cartesische These eines bestimmten Ortes der Seele im menschlichen Körper auf und formuliert die Frage nach jenem Ort grundsätzlicher und prägnanter: „Wo ist der Ort dieser menschlichen Seele in der Körperwelt? Ich würde antworten: derjenige dessen Veränderungen meine Veränderungen sind, dieser Körper ist mein Körper, und der Ort desselben ist zugleich mein Ort.“⁵¹⁴

Ausgehend von der Prämisse: „Ein Geist [...] ist ein Wesen das Vernunft hat“⁵¹⁵ erläutert Kant seine Kritik an einem Standpunkt, der es sich auf den ersten Blick recht einfach zu machen scheint und ebenfalls zumindest den Hauch des Polemischen trägt:

„So ist es denn keine Wundergabe, Geister zu sehen; denn wer Menschen sieht, der sieht Wesen, die Vernunft haben. Allein, fährt man fort, dieses Wesen, was im Menschen Vernunft hat, *ist nur ein Teil vom Menschen, und dieser Teil, der ihn belebt*, ist ein Geist.“⁵¹⁶

⁵¹³ „Meine Seele wird also eine einfache Substanz sein. Aber es bleibt durch diesen Beweis noch immer unausgemacht, ob sie von der Art derjenigen sei, die in dem Raume vereinigt ein ausgedehntes und undurchdringliches Ganze geben und also materiell, oder ob sie immateriell und folglich ein Geist sei, ja so gar, ob eine solche Art Wesen als diejenige, die man Geister nennet, nur möglich sei.“ KANT, *Träume eines Geistersehers* (A 13, 14).

⁵¹⁴ KANT, *Träume eines Geistersehers* (A 19, 20).

⁵¹⁵ KANT, *Träume eines Geistersehers*, (A 7, 8).

⁵¹⁶ KANT, *Träume eines Geistersehers*, (A 7, 8) [Hervorhebungen A.S.].

Der den körperlichen Teil des Menschen belebende Teil ist in diesem Verständnis ein geistiger Gehalt: Die Seele in ihrer ursprünglich begriffenen Funktion als ψυχή, als Lebensprinzip. Für Kant hat die Seele allerdings keinen Substanzcharakter (was allerdings erst in den Paralogismen der reinen Vernunft in der *Kritik der reinen Vernunft* ausführlich behandelt wird). Kants Argumentation läuft in Abgrenzung zu Descartes auf das Ergebnis hinaus, der Seele lasse sich kein näher zu bestimmender Ort im Körper zuweisen.

Friedrich Kaulbach hatte unter Bezugnahme auf diesen Passus versucht, aus Kant einen frühen Phänomenologen zu machen, welcher in diesem Bezugsrahmen auf das „erfahrende Innesein, welches jeder gegenüber seinem Leib haben kann“⁵¹⁷, verweist. Diese Worte „weisen auf die Leistung hin, die sich als Vereinigung des Getrennten, als Zurücknahme eines objektivierten Körpers in die Subjektivität ausweist: »ein« Körper wird so »mein« Körper“.⁵¹⁸ Der Lesart Kaulbachs nach betont Kant an dieser Stelle des Textes die Erfahrung des Eigenleibes, um die These seiner Zeitgenossen, die Seele sei ein vernunftbegabtes Geistwesen, das seinen Ort im menschlichen Körper hat, zu widerlegen: „Den Leib (und seine räumliche Ausdehnung), den ich unmittelbar als meinen erfahre, spreche ich denn auch als zu mir gehörig an, ich als leiblich-anschauend-Erfahrender und ich als der erfahrene Leib sind identisch geworden.“⁵¹⁹ ‚Zu mir gehörig‘ kann in diesem Kontext durchaus einen unmittelbaren Objektbezug bezeichnen. Dass und warum der Leib-Begriff der Phänomenologie des 20. Jahrhunderts nicht ohne Einschränkung sinnvoll auf Kants Transzendentalphilosophie

⁵¹⁷ KAULBACH 1963, S. 465. Leiblichkeit und Orientierung im Raum thematisiert Kaulbach ebenfalls in dem entsprechenden Kapitel seiner Monographie: KAULBACH, Friedrich: *Immanuel Kant*, Berlin 1969, S. 84–87.

⁵¹⁸ KAULBACH 1963, S. 465. Im Vorwort zu seiner Übersetzung von Maurice Merleau-Pontys *Phänomenologie der Wahrnehmung* stellt Rudolf Boehm die Bedeutung der Subjektivität für die Philosophie Kants im Hinblick auf dessen transzendentalphilosophischen Ansatz noch auf deutlichere Weise heraus: „Kant hat die Transzendentalphilosophie selber (in dem Sinne, in dem er auch die »Ontologie« »der Alten« eine solche nannte) in eine Philosophie der Subjektivität umgewendet – oder die Philosophie der Subjektivität, wie die Engländer sie begründet haben, selber in eine wahrhaftige Transzendentalphilosophie. Und diese Wendung ist in der Tat auch schon ein Ausdruck der Einsicht, daß vermeintlich bloß unserer Subjektivität anhängende Schranken der Erkenntnis in Wahrheit Erkenntnis »allererst« positiv ermöglichende – transzendente – Bedingung ihrer Möglichkeit sein möchten und mithin als Bedingung der Möglichkeit unserer Erkenntnis ebensowohl Bedingungen der Möglichkeit der Gegenstände dieser Erkenntnis selber.“ BÖHM, Vorwort zu MERLEAU-PONTY 1966, S. Xf. Genau hierin scheint eben auch eine der Schwierigkeiten zu liegen, denn die Fokussierung auf eine Subjektphilosophie geschah zu Ungunsten einer umfassenderen Betrachtungsweise, wie z.B. in einer Existenzphilosophie, die den Menschen in seinem Dasein als Mensch zu erfassen sucht.

⁵¹⁹ KAULBACH 1963, S. 465.

anwendbar ist, wurde bereits erläutert. Gleichwohl bietet sich hier zumindest ein Anknüpfungspunkt für die Spurensuche nach der Leiblichkeit.

Kant argumentiert weiter: „Setzet man die Frage weiter fort, wo ist denn dein Ort (der Seele) in diesem Körper? So würde ich etwas Verfängliches in dieser Frage vermuten.“⁵²⁰ Denn nach Kant wird dort „etwas schon vorausgesetzt [...], was nicht durch Erfahrung bekannt ist, sondern vielleicht auf eingebildeten Schlüssen beruhet: nämlich daß mein denkendes Ich in einem Orte sei, der von den Örtern anderer Teile desjenigen Körpers, der zu meinem Selbst gehöret, unterschieden wäre.“⁵²¹ Das leibliche ‚Hier‘ eines Menschen kann nicht zu einem ‚Da‘ werden. Ganz deutlich spricht er sich gegen einen bestimmten oder auch nur bestimmbaren Ort im menschlichen Körper aus, an dem die Seele zu finden sei. Anhand dieser Textstelle lassen sich mehrere für die Argumentation wichtige Beobachtung machen: Zum einen steht Kant jeder Erkenntnis, die nicht den Maßstäben seiner transzendentalen Methode genügt, zunächst kritisch gegenüber. Die Sinnlichkeit als eine der beiden Quellen von Erkenntnis wiederum lässt sich auf die materielle Beschaffenheit des Körpers zurückführen, in welchem Kant aber nur die *conditio* für das Entstehen der Begriffe und Vorstellungen sowie des Denkens ausmacht:

„So ist es doch gewiß, daß der Mensch, der alle seine Begriffe und Vorstellungen von dem Eindrucke her hat, die das Universum, mittelst des Körpers, in seiner Seele erregt, sowohl in Ansehung der Deutlichkeit derselben, als auch in der Fertigkeit, dieselben zu verbinden und zu vergleichen, welche man das Vermögen zu denken nennet, von der Beschaffenheit dieser Materie völlig abhängt, an die der Schöpfer ihn gebunden hat.“⁵²²

Die Ausgangsfrage lautete, wo der Ort der Seele im Körper sei; hier spricht Kant jedoch bemerkenswerterweise vom ‚denkenden Ich‘ und vom ‚Körper, der zu meinem Selbst gehöret‘. Zum anderen war Kant mit dem anthropologischen Dualismus bei René Descartes nachweislich vertraut. Descartes hatte beispielsweise den Tieren die *ψυχή* als Lebensprinzip gänzlich abgesprochen. Somit fallen in der cartesischen Argumentation nur beim Menschen die *res cogitans*, die geistige Substanz, und die *res*

⁵²⁰ KANT, *Träume eines Geistersehers* (A 19, 20).

⁵²¹ Ebd..

⁵²² KANT, *Allgemeine Naturgeschichte* (A 180).

extensa, die körperliche Substanz, zusammen. Folglich stellt sich die Frage nach dem sogenannten Leib-Seele-Problem, das als Körper-Geist-Problem im Grunde besser bezeichnet wäre, erst im Falle des Menschen. Dabei ist es nicht nur auf die Folgerungen der cartesischen Idee zweier wesensverschiedener Substanzen begrenzt, sondern eröffnet weitere Problemfelder. Unter anderem ist die Frage, mit welchen unterschiedlichen Inhalten der Begriff ‚Seele‘ befüllt werden kann, hier von entscheidender Bedeutung.

Der Mensch ist mehr als bloß belebte Materie, er ist über die ψυχή als Lebensprinzip hinaus ein vernunftbegabtes Wesen und verfügt über Geist. Auf der terminologischen Ebene kommt zu den beiden Begriffen Körper und Seele, die in ihrer Verbindung zunächst einmal nur das Psychophysikum ausmachen, mit dem Begriff des Geistes noch ein dritter hinzu. Die Seele des Menschen ist eine Geistseele, und erst Geist ermöglicht dem Menschen seine Distanzierungs- und Transzendenzfähigkeit.

Um in diesem Zusammenhang noch einmal an die okkultistischen Lehren eines Emanuel Swedenborg bzw. seiner Zeitgenossen anzuknüpfen: Die menschliche Fähigkeit zur Selbstdistanzierung und zur Transzendenz wird zwar erst durch Geist möglich, nicht aber durch Geister. Folglich kritisiert Kant völlig zu Recht das Verständnis der Seele als eines wundersam umherirrenden Geist(er)wesens, wie es solcherlei Lehren seiner Zeit vertreten haben. Bei genauerer Betrachtung allerdings handelt es sich bei Swedenborgs Begegnungen mit der Geisterwelt jedoch gar nicht um Okkultismus, sondern vermutlich um dessen psychotischen Wahn, wie Karl Jaspers in seiner Schrift über Strindbergh und van Gogh unter Bezugnahme auf Swedenborg und Hölderlin herausstellt.⁵²³

Gleichwohl gelingt es Kant, mit Blick auf die „schwärmenden Auslegungen“⁵²⁴ seines Zeitgenossen mindestens zwei Aspekte seines eigenen Erkenntnisinteresses zu beleuchten. Erstens: Auf welche Weise lassen sich die Annahmen der Metaphysik in Abgrenzung zur bloßen Geisterseherei verifizieren; kurzum: Ist Metaphysik als

⁵²³ So hält Karl Jaspers „die Diagnose eines schizophrener Prozess bei Swedenborg [für] gewiß“; JASPERS, Karl: *Strindbergh und van Gogh*, Versuch einer pathographischen Analyse unter vergleichender Heranziehung von Swedenborg und Hölderlin, München 1957, S. 158. Eine detaillierte Analyse der *Träume eines Geistersehers* im Hinblick auf die kantische Psychologie liefert RAUER 2007, S. 149–234.

⁵²⁴ KANT, *Träume eines Geistersehers* (A 97, 98).

Wissenschaft möglich? Zweitens: Um welche Art von (scheinbarer) Erfahrung handelt es sich bei Swedenborgs Geisterbegegnungen und wie kommt diese zu Stande?

Entsprechend der subtilen Vielschichtigkeit der *Träume eines Geistersehers* können bezüglich der Fragestellung der vorliegenden Studie mehrere bedeutsame Aspekte analysiert werden. Erstens die Relation von Körperleib als Substanz und Seele als Nicht-Substanz (die Substantialität der Seele weist Kant, wie oben erwähnt, erst später systematisch zurück, im ersten Paralogismus der transzendentalen Analytik der *Kritik der reinen Vernunft*). Zweitens kann anhand des kantischen Swedenborg-Referats über dessen Geisterbegegnungen untersucht werden, welche Art von Chimäre oder Blendwerk am Werk ist und ob sich hier die Sinne täuschen lassen, oder ob die Wahrnehmungs- oder gar die Urteilsfähigkeit eingeschränkt ist. Die Täuschung der Sinne kann im Vorfeld praktisch ausgeschlossen werden, denn die Sinne – so Kant bspw. in der *Anthropologie in pragmatischer Hinsicht* – täuschen uns aus dem Grund nie, da sie gar nicht urteilen.⁵²⁵

Dies ist mit Blick auf den nächsten Argumentationsschritt im folgenden Unterkapitel über die Hypochondrie als Spur zur Leiblichkeit von Bedeutung, denn Kant zieht an mehreren Stellen des Textes Parallelen zwischen Swedenborgs Geisterseherei und der Hypochondrie als Einbildung von Krankheit. So bezeichnet er jene beispielsweise als „hypochondrische Dünste“, bzw. als „hypochondrischen Wind, der in den Eingeweiden tobet“ und im Aufsteigen „eine heilige Eingebung“ erzeuge.⁵²⁶ Ebenfalls mit Blick auf die Hypochondrie soll im Anschluss dieser Analyse möglich sein, in Abgrenzung zu den Chimären und Blendwerken der Seele (wie sie den Geistersehern erscheinen) etwas über die Leiden des hypochondrischen Patienten feststellen zu können, z.B. ob es sich hier um Blendwerke des Körpers handelt oder die Ursache doch an einer anderen Stelle zu suchen ist.

Philosophiehistorisch besteht, wie eingangs bereits angesprochen, eine der kantischen Neuerungen darin, gegenüber den philosophischen Debatten des 17. und 18. Jahrhunderts der Sinnlichkeit neben der Vernunft einen gleichberechtigten Platz in der menschlichen Erkenntnisfähigkeit einzuräumen. Auf diesen Gedankengang zu Beginn der transzendentalen Logik baut Kant seine Argumentation in folgender Hinsicht auf:

⁵²⁵ „Die Sinne betrügen nicht.“ KANT, *Anthropologie* (B 33).

⁵²⁶ KANT, *Träume eines Geistersehers* (A 73).

Er benötigt die tragende Rolle der Sinnlichkeit für die Zurückweisung der Metaphysik, denn metaphysische Schlüsse können formallogisch widerspruchsfrei sein, ohne dass damit etwas über ihre inhaltliche Richtigkeit ausgesagt wäre. Gleich zu Anfang muss Kant, um den „verwickelten metaphysischen Knoten“, wie er den ersten Teil der *Träume eines Geistersehers* nicht treffender hätte überschreiben können, die Frage nach der Bedeutung des Wortes ‚Geist‘ klären: „Ich weiß also nicht, ob es Geister gebe, ja, was noch mehr ist, nicht einmal, was das Wort Geist bedeute.“⁵²⁷ Kants Problem mit der Auffassung einer Seele als Geist(er)wesen, wie sie hier stellvertretend durch Swedenborg dargestellt wird, ist daher folgendes:

„Einfache Wesen von dieser Art werden immaterielle Wesen, und, wenn sie Vernunft haben, Geister genannt werden. Einfache Substanzen aber, deren Zusammensetzung ein undurchdringliches und ausgedehntes Ganze [sic] gibt, werden materielle Einheiten, ihr Ganzes aber Materie heißen. Entweder der Name eines Geistes ist ein Wort ohne allen Sinn, oder seine Bedeutung ist die angezeigte.“⁵²⁸

Ausgehend von der Frage nach Geistern und Geist und in Richtung auf diejenige nach Substantialität sowie Materialität oder Immaterialität der Seele zielt Kants Argumentation auf den Raum. Denn alles, so die Erklärung, was einen Grund der Solidität enthalte, müsse einen Ort im Raum einnehmen:

„Man kann demnach die Möglichkeit immaterieller Wesen annehmen ohne Besorgnis widerlegt zu werden, wiewohl auch ohne Hoffnung, diese Möglichkeit durch Vernunftgründe beweisen zu können. Solche geistige Naturen würden im Raume gegenwärtig sein, so daß derselbe dem ungeachtet vor körperliche Wesen immer durchdringlich bliebe, weil ihre Gegenwart wohl eine Wirksamkeit im Raume, aber nicht dessen Erfüllung, d.i. einen Widerstand als den Grund der Solidität enthielte.“⁵²⁹

All diese einführenden Untersuchungen unternimmt Kant, um die Voraussetzungen seiner späteren Argumentation darzustellen und deren einzelne Stränge zu sortieren. So

⁵²⁷ KANT, *Träume eines Geistersehers* (A 9, 10). Wobei Kant diesen offenbar rhetorischen Standpunkt recht schnell aufgibt, vgl. (A 13, 14).

⁵²⁸ KANT, *Träume eines Geistersehers* (A 13, 14).

⁵²⁹ KANT, *Träume eines Geistersehers* (A 15, 16).

zielt die Frage nach dem Ort, welchen ein Geist im Raum einnehme, und danach, ob mehrere Geister unterschiedliche Orte oder den gleichen im Raum einnehmen, letztlich darauf ab, die Lokalisation der Seele (als immaterielles Geisterwesen) an einer bestimmten Stelle des Körpers zu widerlegen. Einzig die Idee eines Schöpfergottes wird von der Betrachtung der Geister bzw. immateriellen Wesen ausgenommen:

„Man wird hier leichtlich gewahr: daß ich nur von Geistern, die als Teile zum Weltganzen gehören, und nicht von dem unendlichen Geiste rede, der der Urheber und Erhalter desselben ist. Denn der Begriff von der geistigen Natur des letzteren ist leicht, weil er lediglich negativ ist, und darin besteht, daß man die Eigenschaften der Materie an ihm verneinet, die einer unendlichen und schlechterdings notwendigen Substanz widerstreiten.“⁵³⁰

Einer der Punkte, die Kant hier problematisiert, liegt hierbei in der Vorstellung einer wie auch immer gearteten Zusammensetzung der Seele mit dem Körper:

„Dagegen bei einer geistigen Substanz, die mit der Materie in Vereinigung sein soll, wie z.E. der menschlichen Seele, äußert sich die Schwierigkeit: daß ich eine wechselseitige Verknüpfung derselben mit körperlichen Wesen zu einem Ganzen denken, und dennoch die einzige bekannte Art der Verbindung, welche unter materiellen Wesen statt findet, aufheben soll.“⁵³¹

Anhand dieser Stelle im Text der *Träume eines Geistersehers* zeichnet sich Kants Ablehnung einer substanzdualistischen Sichtweise auf den menschlichen Körper und die Seele bereits deutlich ab. Diesen Standpunkt wird er in der *Kritik der reinen Vernunft* noch vertiefen.⁵³² Im Grunde hält Kant das Leib-Seele-Problem für nicht lösbar und sähe demzufolge auch in einem radikalen Substanzmonismus keinen Ausweg. Gleichwohl gelingt es ihm in der Konsequenz mittels der Zurückweisung des Substanzcharakters der Seele, die oben genannten Schwierigkeiten eines substanzdualistischen Ansatzes zu umgehen.

Den Umstand, dass Kant in der ersten Person über Seele, Körper und deren Zusammenhang schreibt, nennt Kaulbach ‚bezeichnend‘: „Kant führt die Überlegung

⁵³⁰ KANT, *Träume eines Geistersehers* (A 11, 12; Anmerkung).

⁵³¹ Ebd.

⁵³² KANT, *KrV* (A 367f.).

bezeichnenderweise so durch, daß er sein ‚Ich‘ sprechen läßt und damit zugleich das Ich des Lesers herausfordert, an seine eigenen Erfahrungen zu denken.⁵³³ Allerdings unterliegt es einem gewissen Deutungsspielraum, ob die erste Person hier tatsächlich Appellcharakter hat und somit eine Aufforderung an den Leser darstellt. Zumindest macht dieses Beispiel deutlich, dass weder über den Körper des Menschen noch über die Seele aus der Perspektive eines unbeteiligten Beobachters gesprochen werden kann. Die Gewissheit, dass auch andere Menschen Leibwesen sind, wird durch Kant auf dieser Ebene allenfalls im Subtext thematisiert (je mein Körper). Daher kommt Kaulbach für die *Träume eines Geistersehers* zu dem Schluss, Kant

„beschreib[e] [...] phänomenologisch das Leibbewußtsein, wobei sichtbar wird, daß er den Leib (»meinen Körper«) einerseits als Objekt betrachtet, über welches gedacht und gesprochen wird. Andererseits aber macht sich bei ihm zugleich auch der nicht objektivierte, subjektive Leibcharakter unserer Denksituation geltend“⁵³⁴.

Damit ist, so Kaulbach, eine Form der Vermittlung bereits impliziert. Grundsätzlich sind die Begriffe ‚Subjekt‘ und ‚Subjektivität‘ im Kontext des Sprechens über den eigenen Körper bzw. über den Körper in seiner Leiblichkeit immer wieder von Bedeutung. Es handelt sich um Begriffe, die nicht unproblematisch sind, was auch innerhalb ihres Bedeutungsrahmens der kantischen Philosophie gilt. So findet sich in Rudolf Eislers *Kant-Lexikon* mit Verweis auf die transzendente Analytik der *Kritik der reinen Vernunft* folgende Bemerkung bezüglich des Subjektbegriffs: „Ich (s.d.) als »denkendes Subjekt« erkenne mich selbst, als »gedachtes Objekt«. Das Ich, welches denkt, und das Ich, das sich selbst anschaut, sind »dasselbe Subjekt« einerlei“⁵³⁵. Der Gedanke, es handele sich beim denkenden und beim gedachten Ich um dasselbe Subjekt, ist so naheliegend, dass allein die Möglichkeit einer anderen Deutung sehr konstruiert wirkt. Nicht erst bei der Entstehung unseres Selbstkonzepts kommt darüber hinaus zum Ich (denkend und gedacht) der eigene Körper hinzu, freilich als wahrnehmender und als wahrgenommener, denn die Rezeptivität der Sinne ist jederzeit

⁵³³ KAULBACH 1963, S. 465.

⁵³⁴ Ebd.

⁵³⁵ EISLER, *Kant-Lexikon*, Artikel ‚Subjekt‘, S. 514.

auf körperlich vermittelte Daten angewiesen – selbst der innere Sinn zwecks Zeitbestimmung auf etwas Beharrliches im Raum.⁵³⁶

Aus Perspektive der kantischen Lehre sind ebenfalls Annahmen problematisch, die den Rahmen der menschlichen Erkenntnisfähigkeit übersteigen; was darüber hinaus geht, darüber kann nichts mit Sicherheit ausgesagt werden. Denn „was durch keine Erfahrung nicht einmal der Analogie nach verständlich gemacht werden kann, davon kann man sich freilich keinen Begriff machen“⁵³⁷. Dieser Umstand wird im Laufe dieses Kapitels noch genauer zu beleuchten sein, wenn es um Kriterien für die Unterscheidung des Traumzustandes vom Wachzustand geht. Mittels keiner Erfahrung kann etwas über die Seele als Substanz ausgesagt werden, daher zieht er den Schluss: „Wenn die Vorstellung der Seele von sich selbst als Substanz und Geist ein auf Schlüssen beruhender Begriff ist und ein Vernunftbegriff nicht hinreicht, die Existenz oder nur Möglichkeit einer Sache nachzuweisen, dann muß sie als Spekulation gelten.“⁵³⁸

Was ohne Umschweife ausgeschlossen werden kann, ist die Option sich täuschender Sinne. Denn eine Möglichkeit zur Täuschen liegt gar nicht in der Sinnlichkeit begründet, weder in der Form eines Betrugs, noch als Verwirrung:

„Die Sinne verwirren nicht. Dem, der ein gegebenes Mannigfaltige zwar aufgefaßt, aber noch nicht geordnet hat, kann man nicht nachsagen, daß er es verwirre. Die Wahrnehmungen der Sinne (empirische Vorstellungen mit Bewußtsein) können nur innere Erscheinungen heißen. Der Verstand, der hinzukommt, und sie unter einer Regel des Denkens verbindet (Ordnung in das Mannigfaltige hineinbringt), macht allererst daraus empirisches Erkenntnis, d. i. Erfahrung.“⁵³⁹

Eine besondere Erschwernis hinsichtlich Swedenborgs Geisterseherei besteht nun allerdings darin, dass dieser über Dinge und Umstände berichtet, von denen er angibt,

⁵³⁶ Vgl. die ‚Widerlegung des Idealismus‘ in KANT, *KrV* (B 274–279).

⁵³⁷ KANT, *Träume eines Geistersehers* (A 15, 16).

⁵³⁸ JAITNER 1999, S. 24.

⁵³⁹ KANT, *Anthropologie* (BA 31). „Die Sinne betrügen nicht. Dieser Satz ist die Ablehnung des wichtigsten, aber auch, genau erwogen, nichtigsten Vorwurfs, den man den Sinnen macht; und dieses darum, nicht weil sie immer richtig urteilen, sondern weil sie gar nicht urteilen; weshalb der Irrtum immer nur dem Verstande zur Last fällt.“ KANT, *Anthropologie* (BA 33, 34).

sie *tatsächlich* wahrzunehmen. Die sich hieraus ergebende Frage liegt freilich auf der Hand und wurde bereits durch Arne Jaitner gestellt: Anhand welches Kriteriums vermag Kant nun zu bestimmen, was eine gültige Erfahrung ist?⁵⁴⁰ Denn, so Jaitner, gibt der Betroffene an, die Geisterscheinungen tatsächlich wahrzunehmen, müssten diese als Sinneseindrücke qualifiziert werden und lassen sich somit nicht als bloß spekulativ zurückweisen. Das wiederum würde allerdings voraussetzen, Swedenborg als geistig gesunde Person ernst zu nehmen, was Kant nicht tut – vielmehr klassifiziert er ihn nicht nur als Phantast, sondern als „Erzphantast unter allen Phantasten“⁵⁴¹. In diesem Kontext werden folglich die Begriffe ‚Verrückung‘ und ‚Phantasterei‘ bedeutsam, daran anschließend eine Differenzierung des Erkenntnisvermögens im Traum und im Wachzustand. Kant erklärt das Verhältnis von Verrückung und Phantasterei folgendermaßen:

„Diese Eigenschaft des Gestörten, nach welcher er ohne einen besonders merklichen Grad einer heftigen Krankheit im wachende Zustande gewohnt ist, gewisse Dinge als klar empfunden sich vorzustellen, von denen gleichwohl nicht gegenwärtig ist, heißt Verrückung. Der Verrückte ist also ein Träumer im Wachen. Ist das gewöhnliche Blendwerk seiner Sinne nur zum Teil eine Chimäre, größten Theils aber *eine wirkliche Empfindung*, so ist der, so im höheren Grade zu solcher Verkehrtheit aufgelegt ist, ein Phantast.“⁵⁴²

Phantasterei und mit ihr die Chimären scheinen solange kein Problem pathologischer Natur zu sein, wie sie im Wachzustand wieder verschwinden. Hierzu schreibt Kant:

„Die Seele eines jeden Menschen ist, selbst in dem gesundesten Zustande geschäftig, allerlei Bilder von Dingen, die nicht gegenwärtig sind, zu malen, oder auch an der Vorstellung gegenwärtiger Dinge einige unvollkommene

⁵⁴⁰ „Diese Argumentation ist einsichtig, solange es um die Verifizierbarkeit von Erfahrung geht, problematisch erweist sie sich jedoch hinsichtlich ihrer Falsifizierbarkeit, denn Geisterseher referieren »Dinge, die sie wirklich um sich wahrnehmen.« (T 62) Da diese Wahrnehmungen als Sinnesdaten gelten müssen, aber Kants Erfahrungsbegriff nicht über die sinnliche Empfindung hinausreicht, fehlt ein Maßstab, um scheinbare von gültiger Erfahrung zu unterscheiden.“ JAITNER 1999, S. 24.

⁵⁴¹ „So wie er, wenn man ihm selbst glauben darf, der Erzgeisterseher unter allen Geistersehern ist, so ist er auch sicherlich der Erzphantast unter allen Phantasten [...]“ KANT, *Träume eines Geistersehers* (A 84).

⁵⁴² KANT, Immanuel: *Versuch über die Krankheiten des Kopfes*, in: Werke in zehn Bänden, Bd. 2: Vorkritische Schriften bis 1768, hg. v. Wilhelm Weischedel, Darmstadt ⁵1983, (A 23), [Hervorhebung A.S.].

Ähnlichkeit zu vollenden, durch einen oder andern chimäischen Zug, den die schöpferische Dichtungsfähigkeit mit in die Empfindung einzeichnet.“⁵⁴³

Wenn sich über den Verrückten bzw. den Phantast aufgrund seiner Empfindungen so klar aussagen lässt, dass er ein Träumer im Wachen sei, bedarf es eines Unterscheidungskriteriums, welches ermöglicht, die Empfindungen eines Traumes von den Empfindungen im Wachzustand deutlich abzugrenzen. Und auch die Gesetzmäßigkeiten, nach denen die menschliche Erkenntnisart ansonsten funktioniert, könnte zumindest der Möglichkeit nach im Traum eine andere sein als im Wachen. Doch Kant entgegnet hier:

„Man hat gar nicht Ursache zu glauben: daß in dem Zustande des Wachens unser Geist hiebei andere Gesetze befolge als in Schläfe, es ist vielmehr zu vermuten, daß nur die lebhaften sinnlichen Eindrücke in dem ersten Falle die zärtere [sic] Bilder der Chimären verdunkeln und unkenntlich machen, anstatt daß diese im Schläfe ihre ganze Stärke haben, in welchem allen äußerlichen Eindrücken der Zugang zu der Seele verschlossen ist.“⁵⁴⁴

Solange ein Traum anhält, fehlt offenbar die Gewissheit einer von außen kommenden Anschauung, deren Intensität im Wachen stärker ist als diejenige der Trugbilder. Auch der Übergang zwischen Träumen und Erwachen kann von solchen Chimären begleitet sein, die dann im Zustand des Wachens noch kurz bestehen bleiben, bevor wir sie dahinschwinden lassen. Entscheidend hierbei ist allerdings, dass es in diesem Zustand unserer Kontrolle unterliegt, ob wir die Bilder des Halbschlafs weiter zulassen oder nicht.⁵⁴⁵ Nicht nur während wir träumen, sondern insgesamt während des Schlafes greifen wir naturgemäß auf keine Form einer sich auf äußere Eindrücke gründenden Sinnlichkeit zurück.⁵⁴⁶ Aus diesem Grund handelt es sich bei den Traumbildern um die stärkste Art und Weise eines Eindrucks oder einer Empfindung, die wir in diesem

⁵⁴³ KANT, *Krankheiten des Kopfes* (A 25).

⁵⁴⁴ KANT, *Krankheiten des Kopfes* (A 22).

⁵⁴⁵ „Wenn wir nach dem Erwachen in einer lässigen und sanften Zerstreung liegen, so zeichnet unsere Einbildung die unregelmäßigen Figuren etwa der Bettvorhänge, oder gewisser Flecke einer nahen Wand zu Menschengestalten aus, mit einer scheinbaren Richtigkeit, welche uns auf eine nicht unangenehme Art unterhält, wovon wir aber das Blendwerk den Augenblick wenn wir wollen zerstreuen. Wir träumen alsdenn nur zum Teil und haben die Chimäre in unserer Gewalt.“ KANT, *Krankheiten des Kopfes* (A 22).

⁵⁴⁶ Hier von einem ‚Fehlen‘ sinnlicher Eindrücke von außen zu sprechen wäre sicher falsch, da die Regeneration durch den Schlaf wenigstens teilweise hierauf beruht bzw. hierdurch bedingt ist.

Moment haben können – auch wenn sich an den grundlegenden Gesetzmäßigkeiten unseres Erkenntnisvermögens im Schlaf nichts geändert hat.

„Es ist daher kein Wunder, daß Träume, solange sie dauren [sic], für wahrhafte Erfahrungen wirklicher Dinge gehalten werden. Denn, da sie alsdenn in der Seele die stärkste Vorstellungen sein, so sind sie in dem Zustande eben das, was im Wachen die Empfindungen sind.“⁵⁴⁷

Was für den Schlafzustand der Regelfall ist, kann im Wachzustand unter bestimmten Umständen problematisch werden, und zwar dann, wenn sich das Verschwinden-lassen der Trugbilder respektive der Traum-Eindrücke aufgrund ihrer Intensität unserer Kontrolle entzieht.

„Man setze nun, daß gewisse Chimären, durch welche Ursache es auch sei, gleichsam eine oder andere Organe des Gehirnes verletzt hätten, dermaßen, daß der Eindruck auf dieselbe eben so tief und zugleich eben so richtig geworden wäre, als ihn eine sinnliche Empfindung nur machen kann, so wird dieses Hirngespensst [sic] selbst im Wachen *bei guter Vernunft* dennoch für eine wirkliche Erfahrung gehalten werden müssen.“⁵⁴⁸

Dass die beiden obigen Zitate aus dem *Versuch über die Krankheiten des Kopfes* entnommen sind, zeigt nur die enge thematische Verbindung zwischen Träumerei und Phantasterei. Auch in den *Träumen eines Geistersehers* nimmt Kant die differenzierte Betrachtung des Traum- und des Wachzustandes vor.⁵⁴⁹ Hier wird allerdings nicht der Moment des Erwachens, sondern der des Einschlafens unter diesen Gesichtspunkten genauer beleuchtet. Dabei werden

„die vorigen Chimären [...] wahre Träume sein. Die Ursache, weswegen sie es nicht schon im Wachen sind, ist diese, weil er sie zu der Zeit als in sich, andere Gegenstände aber die er empfindet als außer sich vorstellt, folglich jene zu

⁵⁴⁷ KANT, *Krankheiten des Kopfes* (A 22).

⁵⁴⁸ Ebd., Hervorhebungen A.S.

⁵⁴⁹ „Derjenige, der im Wachen sich in Erdichtungen und Chimären, welche seine stets fruchtbare Einbildung ausheckt, dermaßen vertieft, daß er auf die Empfindung der Sinne wenig Acht hat, die ihm jetzt am meisten angelegen sein, wird mit Recht ein wachender Träumer genannt.“ KANT, *Träume eines Geistersehers* (A 60).

Wirkungen seiner eignen Tätigkeit, diese aber zu demjenigen zählet, was er von außen empfängt und erleidet“⁵⁵⁰.

Anhand dieses Abschnitts lässt sich ebenfalls plausibel darlegen, dass die Gewichtung der Eindrücke und Empfindungen offenbar davon abhängt, ob der betreffende Mensch sich im Wachzustand befindet oder schläft. Denn im Moment des Einschlafens kehrt sich die Gewichtung der Eindrücke ebenso um wie in den ersten Augenblicken des Erwachens. Das gleiche gilt auch für die jeweilige Übergangsphase. Am Beispiel der Bettvorhänge und der Flecken an der Wand⁵⁵¹ hatte Kant erläutert, dass die Trugbilder aus dem Traum in den ersten Augenblicken des Erwachens noch präsent sein können, um dann von den Eindrücken der (objektiven wie subjektiven) Organsinne verdrängt zu werden. Desgleichen vermag der Träumer, die Chimären und Traumbilder mit hinüber in den Schlaf zu nehmen, wo sie an Intensität gewinnen. Bildlich gesprochen verhält es sich mit den Wahrnehmungen in diesen Situationen ähnlich wie mit einem Vexierbild: Im Wachzustand sind die Empfindungen, welche mit Hilfe der Organsinne entstehen, die stärkeren und treten in den Vordergrund. Im Schlaf hingegen herrschen die inneren Empfindungen vor, da die Rezeptivität der Sinnesorgane von außen keine Daten liefert. Wer bloß im Wachen träumt, verfügt also gemäß des obigen Zitats durchaus über ein Unterscheidungskriterium zwischen selbst erzeugten Traumbildern, welche er „zu der Zeit als in sich“ und den Gegenständen, die er „außer sich vorstellt“⁵⁵².

Folglich ist der Geisterseher streng genommen gar kein Träumer im Wachen, sondern „nicht bloß dem Grade, sondern der Art nach gänzlich unterschieden“⁵⁵³ von diesem. Bis zu diesem Punkt bleibt für Kant noch immer geheimnisvoll, auf welche Weise sich die Behauptung der Geisterseherei aufrechterhalten lässt, wenn doch im Wachzustand die Eindrücke der Organsinne sich mit den Chimären bzw. Geisterbildern mischen und im Idealfall verdrängen sollten. Die Geisterseher

„referieren im Wachen und oft bei der größten Lebhaftigkeit anderer Empfindungen gewisse Gegenstände unter die äußerliche Stellen der andern

⁵⁵⁰ KANT, *Träume eines Geistersehers* (A 60, 61).

⁵⁵¹ KANT, *Krankheiten des Kopfes* (A 22).

⁵⁵² KANT, *Träume eines Geistersehers* (A 60).

⁵⁵³ KANT, *Träume eines Geistersehers* (A 61, 62).

Dinge, die sie wirklich um sich wahrnehmen, und die Frage ist hie nur, wie es zugehe, daß sie das Blendwerk ihrer Einbildung außer sich versetzen, und zwar in Verhältnis auf ihren Körper, den sie auch durch äußere Sinne empfinden.“⁵⁵⁴

Gegen Ende des ersten Teils der *Träume eines Geistersehers* nimmt Kant auf die Theorie eines „Sehepunktes“, als „Sammlungspunkt der Direktionslinie, nach welchen die Empfindung eingedrückt wird“ auch *focus imaginarius* genannt, Bezug.⁵⁵⁵ Je nachdem, wo die jeweilige Wahrnehmung angesiedelt ist (ob in mir oder außer mir), lässt sich feststellen, ob es sich um eine bloß eingebildete oder um eine tatsächliche Erfahrung handelt. Und „dort, wo die Empfindungen der Seele nicht hinreichend von jenen des Körpers getrennt werden, erscheinen bloße Phantasien als sinnliche Erfahrungen“⁵⁵⁶. Den Gedanken eines solchen Punktes führt Kant als Erklärungsmodell für die Geisterseherei an; die These eines *focus imaginarius* scheint ihm unmittelbar plausibel zu sein. Kant hält sie auch für geeignet, um die Geisterseherei Swedenborgs als solche zu entlarven und zurückzuweisen. Bei genauerem Hinsehen weist die Theorie des *focus imaginarius* jedoch deutliche Schwächen auf. Bereits die Existenz eines solchen Punktes ist nicht verifizierbar und somit handelt es sich um eine bloße Annahme, und diese „gleich also in [ihrer, A.S.] mangelnden Allgemeingültigkeit den von Kant verworfenen Träumen der Metaphysik“⁵⁵⁷. Insgesamt betrachtet kann die Annahme eines fehlerhaft gesetzten ‚Sehepunktes‘ das Zustandekommen der als wirklich empfundenen Eindrücke nicht hinreichend erklären.⁵⁵⁸ Doch auch eine differenzierte Betrachtung der inneren und der äußeren Wahrnehmungen, je nachdem, wo der *focus imaginarius* liegt, löst das Problem einer tatsächlichen Erfahrung nicht, auf die Swedenborg sich beruft. Dies wurde bereits von Arne Jaitner ausführlich dargestellt:

„Diese Differenz ist bedeutsam, weil auch die Ablehnung übersinnlicher Erfahrung die Erwägungen der Vernunft nicht entkräftet. Hier deutet sich bereits

⁵⁵⁴ KANT, *Träume eines Geistersehers* (A 62).

⁵⁵⁵ KANT, *Träume eines Geistersehers* (A 63, 64).

⁵⁵⁶ JAITNER 1999, S. 24.

⁵⁵⁷ JAITNER 1999, S. 55.

⁵⁵⁸ Anhand der Kategorien der Modalität und der Relation, die Kant in der *Kritik der reinen Vernunft* ausführlich ausarbeitet, lassen sich Kriterien für die Begriffe ‚Realität‘ im Unterschied zu ‚Wirklichkeit‘ anführen. Diese auf die Scholastik zurückgehende Unterscheidung erhellt auch in Kants Philosophie die differenzierte Betrachtung eines – im weitesten Sinne zu fassenden – Traumzustandes in Abgrenzung zum Wachzustand.

das Grundproblem des Kantschen Subjektentwurfs an: den unabweisbaren Ansprüchen der Vernunft nach theoretischer Begründung des sittlichen Empfindens steht die Unmöglichkeit gegenüber, sie empirisch zu verorten. [...] Aber auch die Differenz innen/außen vermag nicht zu begründen, warum subjektive sinnliche Eindrücke nicht als wirkliche Erfahrung angesehen werden können. [...] Allein unter Verweis auf den Zusammenhang von Räumlichkeit und äußerer Erfahrung vermag Kant das Geistersehen nicht abzulehnen. Vielmehr muß die Erhebung der Sinnesdaten zum einzigen Erkenntnisprinzip auch dem Geisterseher das Recht einräumen, sich auf diese zu berufen. Auch die Grenzen der Erfahrung müssen durch Erfahrung festgelegt werden, was bei ausschließlicher Berufung auf Sinnesdaten nicht zu leisten ist.⁵⁵⁹

Betont man in der Darstellung Jaitners ein bestimmtes Wort, gewinnt das hier umrissene Problemfeld eine andere Dimension: Denn der Verweis auf die Relation von äußerer Erfahrung und Räumlichkeit *allein* stellt keinen hinreichenden Beweis für die Zurückweisung des Geistersehens dar. Im Kontext seiner Ausführungen über den *focus imaginarius*, da ist Jaitner voll zuzustimmen, geht es Kant um Räumlichkeit im Sinne von Relationsbegriffen, die der Verortung eines äußeren sinnlichen Eindrucks dienlich sein sollen. In diesem Kontext lässt sich die Spur zur der leiblichen Verfasstheit des Menschen anhand eines weiteren Arguments herausarbeiten, das sich ebenfalls in den *Träumen eines Geistersehers* findet. In der nun folgenden Passage wird deutlich, dass dem Körper eben nicht nur als Datenlieferant für Relationsbegriffe, sondern in seiner Funktion als Leib eine wichtige Rolle zukommt:

„Denn hiebei kommt es alles auf das Verhältnis an, darin die Gegenstände auf ihn selbst als einen Menschen, folglich auch seinen Körper gedacht werden. Daher können die nämliche [sic] Bilder ihn im Wachen wohl sehr beschäftigen, aber nicht betrügen, so klar sie auch sein mögen. Denn ob er gleich alsdenn eine Vorstellung von sich selbst und seinem Körper auch im Gehirne hat, gegen die er seine phantastische Bilder in Verhältnis setzt, so macht doch die wirkliche Empfindung seines Körpers durch äußere Sinne gegen jene Chimären einen

⁵⁵⁹ JAITNER 1999, S. 23f.

Kontrast oder Abstechung, um jene als von sich ausgeheckt, diese aber als empfunden anzusehen.⁵⁶⁰

Auf der wirklichen Empfindung des eigenen Körpers fußt im Verhältnis zu den bloß erdachten Träumereien oder Bildern die Gewissheit, dass es sich im ersten Fall um tatsächliche Empfindungen und im letzteren um ‚ausgeheckte‘ handelt. Gleichwohl bleibt auch unter dem Gesichtspunkt der Leiblichkeit problematisch, dass selbst ein eigenleibliches Spüren lediglich auf die Differenzierung zwischen Empfindungen des Wach- und des Traumzustandes begrenzt bleiben muss. Den Titel eines ‚Erzphantasten‘⁵⁶¹ hat Kant folglich wohl aus gutem Grund gewählt; sie lässt Raum für eine schizophrene Persönlichkeit, wie Jaspers sie Swedenborg attestiert.⁵⁶²

Wie in den obigen Abschnitten dargelegt werden konnte, scheiden sowohl die Sinne, als auch die unterschiedlichen Quellen der jeweiligen Empfindungen und Eindrücke (Traum bzw. Phantasie oder Wirklichkeit) aus, um die Träume der Geisterseher hinreichend zu erklären. Selbiges gilt für die Theorie eines *focus imaginarius* als Bezugspunkt der Wahrnehmung. Stattdessen gilt es nun zu untersuchen, inwiefern die Einbildungskraft in der hier aufgeworfenen Problematik relevant ist:

„Die verschiedenen Akte der Vorstellungskraft in mir zu beobachten, wenn ich sie herbeirufe, ist des Nachdenkens wohl wert; für Logik und Metaphysik nötig und nützlich. – Aber sich belauschen zu wollen, so wie sie auch ungerufen ins Gemüt kommen (das geschieht durch das Spiel der unabsichtlich dichtenden Einbildungskraft) ist, weil alsdann die Prinzipien des Denkens nicht (wie sie sollen) vorangehen, sondern hintennach folgen, eine Verkehrung der natürlichen Ordnung im Erkenntnisvermögen und ist entweder schon eine Krankheit des Gemüts (Grillenfängerei) oder führt zu derselben und zum Irrhause.“⁵⁶³

Wie dieses Zitat bereits vorwegnimmt, werden ferner im folgenden Abschnitt bestimmte Ergebnisse des zweiten Hauptkapitels über die Räumlichkeit von

⁵⁶⁰ KANT, *Träume eines Geistersehers* (A 61).

⁵⁶¹ KANT, *Träume eines Geistersehers* (A 84)

⁵⁶² JASPERS 1957, S. 158. Vgl. zur Frage nach der ‚Berechtigung‘ schizophrener Räume auch MERLEAU-PONTY 1966, S. 334f.

⁵⁶³ KANT, *Anthropologie* (BA 14).

Bedeutung sein, und zwar im konkreten Wortsinne der ‚Ver-rückung‘ des hypochondrischen Patienten.

4.4 Die Hypochondrie – über Verrückung und Phantasterei

Wir spielen oft und gern mit der Einbildungskraft; aber die Einbildungskraft (als Phantasie) spielt eben so oft und bisweilen sehr ungelegen auch mit uns.

Immanuel Kant, Anthropologie in pragmatischer Hinsicht⁵⁶⁴

Wie oben bereits angesprochen, dienen Beispiele aus dem Themenfeld Krankheit oder Schmerz und der Verweis auf das Schmerzempfinden dazu, die Privatheit dieses Gefühls zu illustrieren. Im Falle des hypochondrischen Patienten, den Kant schildert, geschieht der Struktur nach betrachtet etwas ganz Ähnliches wie beim Schmerzempfinden: Der Patient tritt aus der Kongruenz des Leib- und des Körper-Raumes heraus in Distanz zum eigenen Körper. Aus diesem Grund ist die Hypochondrie als psychologische Auffälligkeit besonders geeignet, die Spur der Leiblichkeit in der kantischen Philosophie herauszuarbeiten, obwohl oder gerade weil es sich nicht um eine pathologische Krankheit des Körpers handelt.

Der Patient kann den eigenen Körper sowohl in seiner gesamten Funktionsweise als Organismus, als auch hinsichtlich seines *äußerlichen* Zustandes oder der Beschaffenheit (z.B. Hautveränderungen, blasse Gesichtsfarbe etc.) geradezu in einer Subjekt-Objekt-Struktur betrachten. In kantischen Begriffen gesprochen, erlaubt auf transzendentalphilosophischer Ebene die Erscheinungshaftigkeit des eigenen Körpers überhaupt erst, diesen unter den Bedingungen der Möglichkeit von Erfahrung als solchen wahrzunehmen. Die geschilderte Wahrnehmungssituation ermöglicht daher erst eine Form der Selbstdistanzierung, wie sie für eine genaue Selbst-Sichtung mit diagnostischem Blick notwendig ist. Beispielsweise im Falle einer Schmerzempfindung ist diese Form der Selbstdistanzierung, bzw. die Fähigkeit, den Leib-Raum und den Körper-Raum auseinander treten zu lassen, für die medizinische Diagnostik hilfreich. Denn wir können die Symptome gleichsam ‚an uns‘ beobachten

⁵⁶⁴ KANT, *Anthropologie* (B 80|A 80).

und unter Umständen auf eine Erkrankung aufmerksam werden, um dann evtl. einem Arzt davon zu berichten etc. Für die Hypochondrie, sozusagen als skeptizistische Sonderform der Selbstdistanzierung, kann dieser positive Effekt, den die Möglichkeit zur Körperbeobachtung bietet, nicht angenommen werden. Vielmehr verhält es sich bei der Hypochondrie umgekehrt und das leiseste Anzeichen – dieses Sprachbild wird relevant werden, wenn Kant von der „Analogie des Aufmerkens auf den tschirpenden Laut einer Heime (Hausgrille)“⁵⁶⁵ spricht – führt zum vermeintlichen Bemerkens einer Krankheit. Fast könnte dies zu der Feststellung verleiten, der hypochondrische Patient ließe geradezu prophylaktisch Leib-Raum und Körper-Raum auseinandertreten, doch träfe diese Beschreibung das Anliegen nicht präzise genug. Denn sind die Veränderungen oder Symptome erst einmal festgestellt, wird die dazu passende Krankheit auch gespürt, daher lässt sich anhand der Hypochondrie das Themengebiet von Leiblichkeit in Abgrenzung zur Körperlichkeit gut herausarbeiten.

Für den Argumentationsaufbau müssen nun zwei Gedankengänge parallel im Blick behalten werden: a) Kants Argumentation in seinen Studien über die Hypochondrie im *Versuch über die Krankheiten des Kopfes* und der *Anthropologie in pragmatischer Hinsicht* und b) seine Erkenntnislehre unter Bezugnahme ihrer transzendentalphilosophischen Voraussetzungen. Im Hinblick auf die Erkenntnislehre konnte bereits festgehalten werden, dass es sich (analog zum Falle von Swedenborgs Geisterseherei) nicht um Sinnestäuschungen handelt, da die kantische Erkenntnislehre einer ‚Täuschung‘ der Sinnlichkeit keinen Platz bietet.⁵⁶⁶ Die Schlüsse aus der transzendentalen Logik bzw. Analytik sollen dabei helfen herauszufinden, ob und aus welchem Grund der hypochondrische Patient als Erkenntnissubjekt falsche Schlüsse aus seinen Empfindungen oder Sinneseindrücken gezogen hat und wie diese zu bewerten sind.

„In einer transzendentalen Logik isolieren wir den Verstand (so wie oben in der transzendentalen Ästhetik die Sinnlichkeit) und heben bloß den Teil des Denkens aus unserm Erkenntnis heraus, der lediglich seinen Ursprung in dem Verstande hat. Der Gebrauch dieser reinen Erkenntnis aber beruht darauf, als ihrer Bedingung: daß uns Gegenstände in der Anschauung gegeben sein, worauf jene

⁵⁶⁵ KANT, *Anthropologie* (BA 140).

⁵⁶⁶ Vgl. KANT, *Anthropologie* (B 33); in der Sinnlichkeit fällt kein Urteil über die aufgenommenen Daten.

angewandt werden können. Denn ohne Anschauung fehlt es aller unserer Erkenntnis an Objekten, und sie bleibt alsdenn völlig leer. Der Teil der transzendentalen Logik also, der die Elemente der reinen Verstandeserkenntnis vorträgt, und die Prinzipien, ohne welche überall kein Gegenstand gedacht werden kann, ist die transzendente Analytik, und zugleich eine *Logik der Wahrheit*. Denn ihr kann keine Erkenntnis widersprechen, ohne daß sie *zugleich allen Inhalt verlöre, d.i. alle Beziehung auf ein Objekt, mithin alle Wahrheit.*⁵⁶⁷

Die *Anthropologie in pragmatischer Hinsicht* zählt zu Kants Lehrprogramm. Dort führt er zunächst ganz allgemein aus, wie diejenigen ‚Krankheiten der Seele‘, die offensichtlich das Erkenntnisvermögen zu betreffen scheinen, grob zu klassifizieren seien, wobei die Überschrift zur Hypochondrie ‚Von den Gemütskrankheiten‘ lautet.

„Die Krankheiten der Seele in Ansehung des Erkenntnisvermögens lassen sich unter zwei Hauptgattungen bringen. Die eine ist die Grillenkrankheit (Hypochondrie) und die andere das gestörte Gemüt (Manie). Bei der ersteren ist sich der Kranke wohl bewußt, daß es mit dem Laufe seiner Gedanken nicht richtig zugehe; indem den Gang derselben zu richten, ihn aufzuhalten oder anzutreiben, *seine Vernunft nicht hinreichende Gewalt über sich selbst hat.*“⁵⁶⁸

Bemerkenswert sind zwei Hinweise, a) der Kranke sei sich über die unglückliche Richtung, in welche seine Gedanken driften, bewusst. Der ein wenig diffuse Eindruck des Patienten, dass mit den eigenen Gedanken etwas „nicht richtig zugehe“⁵⁶⁹ vermag allerdings b) deren Lauf nicht zu beeinflussen, was ein Versäumnis der Vernunft ist. In der kurzen Schrift *Versuch über die Krankheiten des Kopfes*, die 1764 in der Kanterschen Zeitung als Aufsatz erschienen ist⁵⁷⁰, hält Kant diesbezüglich fest: „Die Chimären, welche diese Krankheit ausheckt, täuschen eigentlich nicht die äußeren Sinne, sondern machen nur dem Hypochondristen ein Blendwerk von einer Empfindung seines eigenen Zustandes, entweder des Kopfes oder der Seele [...]“⁵⁷¹

⁵⁶⁷ KANT, *KrV* (B 87|A 62, 63) [Hervorhebungen A.S.].

⁵⁶⁸ KANT, *Anthropologie* (BA 124) [Hervorhebungen A.S.].

⁵⁶⁹ Ebd.

⁵⁷⁰ Quelle: VORLÄNDER, Karl: *Immanuel Kant – Der Mann und das Werk*, Bd. 2: Die Werdezeit, Leipzig 1924.

⁵⁷¹ KANT, *Krankheiten des Kopfes* (A 25).

Im Zustand einer hypochondrischen Einstellung wird der eigene Körper fortwährend zum Gegenstand intensiver Beobachtung. Hierbei scheint von besonderer Bedeutung zu sein, dass hinsichtlich des körperlichen Gesundheitszustandes dem eigenleiblichen Spüren nicht vertraut wird. Kants Erklärung dessen, was geschieht, wenn der Körper zum fortwährenden Objekt des Beobachtens wird, gründet auf einer ‚Verkehrtheit der Erfahrungsbegriffe in der Verrückung‘. Der Hypochonder ist folglich nach Kant ein Verrückter, und da es sich um wirkliche Empfindungen handelt, ist er darüber hinaus ein Phantast. Das wirft die Frage auf, in welchem Sinne genau Kants hypochondrischer Patient verrückt ist. In der Erfahrung von Krankheit oder der Empfindung von Schmerz wird uns der Körper auf eine ganz besondere Weise bewusst: Er steht plötzlich im Vordergrund und die sinnlichen Eindrücke, die er liefert, überdecken das leibliche Spüren. Auch Kant stellt fest, dass es sich überdies um eine Frage der Aufmerksamkeit handelt:

„Die Krankheit des Hypochondristen besteht nun darin: daß gewisse innere körperliche Empfindungen nicht sowohl ein wirklich vorhandenes Übel im Körper entdecken, als vielmehr es nur besorgen lassen und die menschliche Natur von der besonderen Beschaffenheit ist (die das Tier nicht hat), durch Aufmerksamkeit auf gewisse lokale Eindrücke das Gefühl derselben zu verstärken oder auch anhaltend zu machen; da hingegen eine entweder vorsetzliche [sic] oder durch andere zerstreuende Beschäftigungen bewirkte Abstraktion jene nachlassen, und, wenn die letztere habituell wird, gar wegbleiben macht.“⁵⁷²

Dass sich die Aufmerksamkeit des hypochondrischen Patienten auf bestimmte körperliche Beobachtungen oder Empfindungen richtet und er sich gleichzeitig über den verqueren Gang seiner Gedanken bewusst ist, steht nicht im Widerspruch zueinander. Das zumindest lässt der Hinweis auf die Ablenkung als möglichen Ausweg aus der hypochondrischen Einstellung vermuten, denn allein mit Hilfe rationaler Argumente ist der Patient nicht zu überzeugen.

⁵⁷² KANT, *Anthropologie* (BA 140). Der Verweis auf das Tier ist in diesem Kontext durchaus bemerkenswert, da das Tier sich offenbar nicht in den Zustand einer leibkörperlichen Verrückung versetzen kann. Daher lässt sich anhand des Verweises auf das Tier noch einmal besonders anschaulich die menschliche Besonderheit zeigen, zum eigenen Körper in Distanz zu treten.

‚Grillenkrankheit‘ ist ein zur Zeit Kants durchaus gebräuchlicher Ausdruck für die Hypochondrie. Auch Kant selbst erwähnt und erklärt diese Bezeichnung in der *Anthropologie in pragmatischer Hinsicht*: „Die Benennung [...] ist von der *Analogie des Aufmerkens* auf den tschirpenden Laut einer Heime (Hausgrille) in der Stille der Nacht hergenommen, welcher die Ruhe des Gemüts stört, die zum Schlafen erfordert wird.“⁵⁷³ Die Pointe dieses Abschnitts liegt in dem Verweis auf ein Moment des Aufmerkens. Denn der hier geschilderte Moment des Aufmerkens markiert genau denjenigen Augenblick, in dem der Patient seine Aufmerksamkeit auf einen bestimmten Aspekt seines Körpers fokussiert. Infolge dessen treten nun der Leib-Raum und der Körper-Raum des Menschen auseinander. Dass Leib-Raum und Körper-Raum bis zum Zeitpunkt ihres Auseinandertretens koextensiv existierten, bedeutet weiter nichts als dass keiner der beiden Räume den anderen in irgendeiner Weise überdeckte oder überlagerte, sondern sie bezeichnen das gleiche Phänomen aus verschiedenen Blickwinkeln. Indem nun der Körper in den Vordergrund tritt, wird er auf ähnliche Weise beäugt wie ein Objekt, das es zu untersuchen gilt. Aufgrund der nicht mehr bestehenden Koextension seines Leib- und seines Körper-Raumes im Zustande der hypochondrischen Einstellung ist der Patient daher im Wortsinne ‚verrückt‘. Erkenntnistheoretisch betrachtet und transzendentalphilosophisch separiert ist in diesem Augenblick der eigene Körper sowohl das Instrument der Beobachtung als auch ihr Gegenstand. Eine der grundlegenden Auffälligkeiten hypochondrischer Einstellungen besteht nun darin, dass das eigenleibliche Spüren nicht mehr als verlässliche Quelle für ein Urteil der Qualität ‚krank‘ oder ‚gesund‘ angenommen wird. Im Gegensatz zu den Dingen und Gegenständen der Welt, die den Menschen als Erkenntnisobjekt gemeinhin umgeben, kann die Perspektive auf den eigenen Körper grundsätzlich nicht gewechselt werden. Hierbei ist diskussionswürdig, ob es überhaupt möglich ist, eine Perspektive auf den eigenen Körper zu haben (wie auch immer diese geartet sein mag), da wir ihn nicht verlassen und bspw. um ihn herumgehen können.⁵⁷⁴ Im Falle einer hypochondrischen Einstellung des Patienten befindet sich dieser nicht

⁵⁷³ KANT, *Anthropologie* (BA 140) [Hervorhebungen A.S.].

⁵⁷⁴ Gleiches gilt für den Leibbegriff, auch „vom Leib kann man sich nicht verabschieden, abwenden oder entfernen; er lässt sich nicht auf Distanz halten und ist gleichsam immer bei mir, auf meiner Seite“. KRISTENSEN, Stefan: Maurice Merleau-Ponty I – Körperschema und leibliche Subjektivität, in: *Leiblichkeit*, Geschichte und Aktualität eines Konzepts, hg. v. Emmanuel Alloa u.a., Tübingen 2012, S. 23–36, S. 24. Bemerkenswert ist darüber hinaus der Umstand, dass vor dem Hintergrund jenes sinnvollen Verständnisses von Leiblichkeit, das einen Perspektivenwechsel für nicht möglich hält, es mit Maurice Merleau-Ponty gesprochen in unserem Zur-Welt-Sein auch keinen Platz für jedweden Prozess dritter Person geben kann; vgl. MERLEAU-PONTY 1966, S. 104.

nur in der Rolle eines Beobachters seines eigenen Körpers, sondern benötigt darüber hinaus eine Dritte-Person-Perspektive. Strukturell kann der Patient im Augenblick des Auseinandertretens von Leib-Raum und Körper-Raum zwar sozusagen als außerleibliche Instanz begriffen werden, jedoch nicht als außerkörperliche. Die außerleibliche Distanz scheint ihm nicht hinreichend, sich seines gesundheitlichen Zustandes zu vergewissern. Das bedeutet, der hypochondrische Patient bedarf sozusagen eines unabhängigen Gutachters, welcher den Körper – in struktureller Analogie – ebenfalls wie einen objekthaften Gegenstand betrachtet und untersucht. In den meisten Fällen verkörpert der Arzt die Rolle dieses ‚externen‘ Gutachters. Offenkundig ist innerhalb dieser Struktur von entscheidender Bedeutung, dass die dritte Person in Gestalt des unabhängigen Gutachters nicht auf der Ebene leiblicher Unmittelbarkeit mit jenem Körper verbunden ist, den es zu untersuchen gilt. Demnach wird im Rahmen der Hypochondrie die eigene körperleibliche Verfasstheit mit den ihr zukommenden Empfindungen als Hindernis betrachtet, das ein ‚objektives‘ Urteil über den eigenen Gesundheitszustand geradezu unmöglich macht; die einleitenden Bemerkungen über das Arzt-Patienten-Verhältnis und ein spezielles Verständnis von ‚Objektivität‘ waren nötig, um die Tragweite dieser Annahme zu illustrieren. Unterstützt wird der Arzt in seiner Rolle als außerkörperliche Instanz durch die Medikation, die dem Patienten als Behelf zur Heilung dient.

Hierbei liegt die entscheidende Bedeutung offenbar gar nicht ausschließlich in der pharmakologischen Wirksamkeit eines Arzneimittels. Was die Hypochondrie anbelangt, so konstatiert Kant im *Versuch über die Krankheiten des Kopfes*, sie lasse sich „durch einige Arzeneimittel“ behandeln.⁵⁷⁵ Offenbar war Kant mit der psychosozialen Wirkungsweise des Placebo-Effekts vertraut, denn daher mag ein Hinweis aus der *Anthropologie in pragmatischer Hinsicht* rühren, wo er beinahe schon ein wenig mokant darlegt, das Übel des hypochondrischen Patienten lasse sich ebensogut mit ein paar „Pillen aus Brotkrumen“ kurieren.⁵⁷⁶

⁵⁷⁵ KANT, *Krankheiten des Kopfes* (A 25).

⁵⁷⁶ „Der Hypochondrist ist ein Grillenfänger (Phantast) von der kümmerlichsten Art: eigensinnig, sich seine Einbildungen nicht ausreden zu lassen, und dem Arzt immer zu Halse gehend, der mit ihm seine liebe Not hat, ihn auch nicht anders als ein Kind (mit Pillen aus Brotkrumen statt Arzneimitteln) beruhigen kann; und wenn dieser Patient, der vor immerwährendem Kränkeln nie krank werden kann, medizinische Bücher zu Rate zieht, so wird er vollends unerträglich; weil er alle die Übel in seinem Körper zu fühlen glaubt, die er im Buche liest.“ KANT, *Anthropologie* (BA 141).

Darüber hinaus erinnert der Ausspruch Kants über die Heilkraft der Brotkrumenpillen an die Bemerkungen über das methodische Vorgehen des Hofrat Behrens in Thomas Manns Roman *Der Zauberberg*, die das Kapitel ‚Körperlichkeit‘ eingeleitet haben. Denn analog zu Hofrat Behrens, der mittels „eine[r] beweisbare[n] Hypothese“ versprach, seinen Patienten Hans Castorp zu heilen, obwohl dieser unter nichts anderem als bloßem „Stumpfsinn“ leidet, wird auch im Falle der Hypochondrie mit Hilfe des Arzneimittels eine Beschwerde kuriert, deren pathologische Ursache zumindest nicht im organischen Bereich liegt.

Kants Hinweis auf die „Brotkrumenpillen“ verdeutlicht die Relevanz einer differenzierten Betrachtung der außerleiblichen aber innerkörperlichen Empfindungsstruktur des Patienten in der Diskussion um die Behandlung von Krankheiten. Für die Weiterführung dieses Gedankens wird Kants transzendentalphilosophische Voraussetzung der beiden unabhängig voneinander arbeitenden und zu betrachtenden Vermögen des äußeren und des inneren Sinnes relevant werden. Auch auf die Gefahr der Redundanz hin sei die Bemerkung erlaubt, dass selbst der eigene Körper im Rahmen der kantischen Erkenntnislehre nur wahrgenommen werden kann, wenn er als Erscheinung aufgefasst wird. Kants Ansatz, mittels der Erscheinungshaftigkeit des eigenen Körpers auf transzendentalphilosophischer Ebene eine Wahrnehmungssituation zu ermöglichen, erlaubt die geschilderte Form der Selbstdistanzierung überhaupt erst.

„Die Chimären, welche diese Krankheit ausheckt, täuschen eigentlich nicht die äußeren Sinne, sondern machen nur dem Hypochondristen ein Blendwerk von einer Empfindung seines eigenen Zustandes, entweder des Körpers oder Seele, die größtenteils eine leere Grille ist.“⁵⁷⁷

Die gemeinsame Nennung des Körpers mit der Seele scheint, wie bereits angedeutet, auf ein komplexes Zusammenspiel zu verweisen, welches Kant im Rahmen seines *Versuch über die Krankheiten des Kopfes* impliziert. Dass das Leib-Seele-Problem im Grunde für Kant nicht lösbar ist, haben die Passagen aus *Träume eines Geistersehers* gezeigt und so zielt der Verweis „entweder des Körpers oder der Seele“ wohl kaum auf

⁵⁷⁷ KANT, *Krankheiten des Kopfes* (A 25).

einen Versuch dessen, sondern ist als ‚entweder des äußeren oder des inneren Sinnes‘ zu deuten.

Thematisch erfolgt die Einordnung der Hypochondrie in der *Anthropologie* in das erste Buch mit Überschrift ‚Vom Erkenntnisvermögen‘, und dort in das Kapitel ‚Von den Schwächen und Krankheiten der Seele in Ansehung ihres Erkenntnisvermögens‘. Da das Erkenntnisvermögen nicht ausschließlich auf die Rezeptivität der äußeren Sinne festgelegt werden kann, müssen sich die Überlegungen zur Hypochondrie auf eine zusätzliche Quelle der Erkenntnis beziehen, was Kant mit dem ‚Blendwerk von einer Empfindung‘ im Grunde bereits formuliert. Die Klärung des Terminus ‚Empfindung‘ findet sich in den einführenden Bemerkungen zur transzendentalen Ästhetik:

„Die Wirkung eines Gegenstandes auf die Vorstellungsfähigkeit, so fern wir von demselben affiziert werden, ist Empfindung. Diejenige Anschauung, welche sich auf den Gegenstand durch Empfindung bezieht, heißt empirisch. Der unbestimmte Gegenstand einer empirischen Anschauung heißt Erscheinung.“⁵⁷⁸

Unbestimmt ist dieser Gegenstand nur, weil er noch zu bestimmen ist. Nach Eisler handelt es sich um „eine Perzeption, die sich »lediglich auf das Subjekt als die Modifikation seines Zustandes bezieht«, [KrV] tr. Dial. 1. B. 1. Abs.“⁵⁷⁹, was die bisherigen Annahmen der hier intendierten Lesart noch einmal unterstreicht. Denn diese Feststellung steht in enger Verbindung mit einer der Schwierigkeiten im Umgang mit dem hypochondrischen Patienten, die eben gerade darin besteht, ihm erklären zu wollen, dass es sich im Falle der Schlüsse, die er aus seinen tatsächlich empfundenen und an sich selbst festgestellten Symptomen zieht, um eine eingebildete Krankheit handelt.

„Denn es wäre umsonst, *einer Empfindung*, oder derjenigen Vorstellung, die ihr an Stärke gleich kömmt, *Vernunftgründe entgegen zu setzen*, weil von wirklichen Dingen die Sinne weit größere Überzeugung geben als ein Vernunftschluß; zum wenigsten kann derjenige, den diese Chimäre bezaubert, *niemals durch*

⁵⁷⁸ KANT, *KrV* (B 33, 34).

⁵⁷⁹ EISLER, *Kant-Lexikon*, Artikel ‚Empfindung‘.

Vernünffteln dahin gebracht werden, an der Wirklichkeit seiner vermeinten Empfindung zu zweifeln.⁵⁸⁰

Kant hat in diesem Zusammenhang offensichtlich einen Zusatz versäumt, was die Vernunftgründe angeht, denn der hypochondrische Grillenfänger kann zwar nicht durch die Vernunftgründe eines Anderen sozusagen *zur Vernunft gebracht* werden, wohl aber könnte er das durch die eigenen. Während der Verstand das Vermögen der Kategorien ist, ist die Vernunft das Vermögen der Prinzipien. Auch die Kategorien sind „bloß Schlüssel zu möglichen Erfahrungen“⁵⁸¹, wie Kant in der transzendentalen Dialektik festhält, und dienen damit letztlich der Vernunft als Leitfaden im rhapsodischen Gewirr des Mannigfaltigen. Für Kants „Grundsatz der Vernunft: ihre Selbsterhaltung“⁵⁸² ist die Annahme solcher Leitfäden in einigen Bereichen seines Werkes nachweisbar. In den 1970er und 1980er Jahren hat Manfred Sommer die Selbsterhaltung der Vernunft anhand der kantischen Metaphorik herausgearbeitet⁵⁸³ und damit ein Grundprinzip herauskristallisiert, das die Philosophie Kants in ihrer sprachlichen Darstellung durchzieht. Die Vernunft des Grillenfängers hat keine hinreichende Gewalt über sich selbst, und zwar seine Gedanken (im Sinne eines Richtung-Nehmens) zu richten oder aufzuhalten. In der Konsequenz bedeutet das, ihm fehlt eine Richtschnur zur rationalen Selbsterhaltung. Als Richtschnur zur Orientierung im Denken ist nicht nur der „Gemeinsinn“, der „schlichte Menschenverstand“ oder die „gesunde Vernunft“ ausreichend, wie Kant bemerkt⁵⁸⁴, sondern vielmehr bedarf die Vernunft darüber hinaus eines Leitfadens, den sie sich nur selbst geben kann.⁵⁸⁵ Analog zu der geographischen Orientierung benötigt auch die Vernunft einen *subjektiven* Unterscheidungsgrund zur Orientierung in ihren Prinzipien.

„Sich seiner eigenen Vernunft bedienen will nichts weiter sagen, als bei allem dem, was man annehmen soll, sich selbst fragen: ob man es wohl thunlich finde,

⁵⁸⁰ KANT, *Krankheiten des Kopfes* (A 23) [Hervorhebungen A.S.].

⁵⁸¹ KANT, *KrV* (B 370).

⁵⁸² KANT, *Colleg*, AA XV 823.

⁵⁸³ Vgl. hierzu SOMMER, Manfred: *Die Selbsterhaltung der Vernunft*, Stuttgart-Bad Cannstatt 1977; SOMMER, Manfred: *Identität im Übergang: Kant*, Frankfurt/Main 1988, S. 97–111.

⁵⁸⁴ KANT, *Was heißt: sich im Denken orientieren* (A 305); mit Blick auf Mendelssohn.

⁵⁸⁵ Vgl. KANT, *Was heißt: sich im Denken orientieren* (A 309, 310). Am Beispiel des geographischen Orientierens ließ sich zeigen, dass ich trotz aller objektiv gegebenen Daten zur Orientierung, wie etwa anhand der Sternbilder, dennoch einen *subjektiven* Unterscheidungsgrund brauche, um zu wissen, ob ich im Westen stehend den Süden des Horizonts zur Rechten oder zur Linken setzen soll, vgl. KANT, *Was heißt: sich im Denken orientieren* (A 307).

den Grund, warum man etwas annimmt, oder auch die Regel, die aus dem, was man annimmt, folgt, zum allgemeinen Grundsatz seines Vernunftgebrauchs zu machen. Diese Probe kann ein jeder mit sich selbst anstellen; und er wird Aberglauben und Schwärmerei bei dieser Prüfung alsbald verschwinden sehen, wenn er gleich bei weitem die Kenntnisse nicht hat, beide aus objektiven Gründen zu widerlegen. Denn er bedient sich bloß [sic] der Maxime der Selbsterhaltung der Vernunft.⁵⁸⁶

Wir benötigen einen subjektiv fundierten Leitfaden, an dem die Vernunft sich im Denken orientiert. Begriffe wie bspw. der der ‚Tugend‘ lassen sich nicht aus der Verbindung des Verstandes mit den übrigen Erkenntnisquellen hernehmen, geschweige denn in Relation zu bloßen Körpern in einen sinnvollen Zusammenhang bringen.

Bereits im Kontext der *Träume eines Geistersehers* war die Intensität der – ebenfalls nicht mittels der Rezeptivität der Sinnesorgane entstandenen – Traumbilder ein ausschlaggebender Faktor für den Grad an Phantasterei. In diesem Zusammenhang wurde herausgearbeitet, dass die Chimären des Traumzustandes ohne Einfluss der Sinnesorgane zustande kommen und erst beim Erwachen von der stärkeren Gewissheit insbesondere der von Kant als ‚objektiv‘ bezeichneten Organsinne (Sehen, Hören, Tasten) verdrängt werden. Auf den ersten Blick scheint ein wichtiger Unterschied zwischen Traumbildern einerseits und Empfindungen eines Hypochonders andererseits zu bestehen, denn während die Organsinne im Traumzustand nahezu inaktiv sind bzw. zumindest keine Daten liefern, kann sich die Empfindung des hypochondrischen Patienten durchaus auf Inhalte stützen, die durch Organsinne (in erster Linie Sehen und Tasten) in das Erkenntnisvermögen gelangt sind. Bei eingehender Betrachtung muss jedoch auch hier bemerkt werden, dass es sich bei den Chimären der Geisterseher ebenfalls um Trugbilder handelt, die dem Wachzustand entspringen, womit in dessen Fall der sozusagen natürliche Schwerpunkt auf den Eindrücken der Organsinne außer Kraft gesetzt ist. So wie das „Vernünfteln“ keinen Hypochonder von der Empfindung gewisser Symptome und daraus folgend auf das Schließen vorhandener Erkrankungen abbringen kann, ist auch der Hinweis an den Geisterseher, er bilde sich die Geister nur ein, vollkommen nutzlos. Beide geben an, es handele sich um tatsächliche

⁵⁸⁶ KANT, *Was heißt: sich im Denken orientieren* (A 329) Anm.

Wahrnehmungen. Offensichtlich ist sich der hypochondrische Patient, ganz im Gegensatz zum Phantasten, dieser Crux durchaus bewusst. Das formuliert Kant in der *Anthropologie* recht deutlich:

„Auf solche Weise wird die Hypochondrie, als Grillenkrankheit, die Ursache von Einbildungen körperlicher Übel, von denen sich der Patient bewußt ist, daß es Einbildungen sind, von Zeit zu Zeit aber sich nicht entbrechen kann, sie für ein Wirkliches zu halten [...].“⁵⁸⁷

Ausgehend von den drei Gemütsfähigkeiten Verstand, Vernunft und Urteilskraft subsumiert Kant nun die psychischen Leiden unter die jeweilige Gemütsfähigkeit, in welcher er die Störung vermutet:

„Die Gebrechen des gestörten Kopfes lassen sich auf so viel verschiedene Hauptgattungen bringen, als Gemütsfähigkeiten sind, die dadurch angegriffen worden. Ich vermeine sie insgesamt unter folgende drei Einteilungen ordnen zu können: erstlich die Verkehrtheit der Erfahrungsbegriffe, in der Verrückung, zweitens die in Unordnung gebrachte Urteilskraft zunächst bei dieser Erfahrung, in dem Wahnsinn, drittens die in Ansehung allgemeinerer Urteile verkehrt gewordene Vernunft, in dem Wahnwitz.“⁵⁸⁸

Da Kant den Hypochonder zu den Verrückten zählt, darf davon ausgegangen werden, dass es sich folglich im Falle der hypochondrischen Einstellung um eine ‚Verkehrtheit der Erfahrungsbegriffe‘ handelt. Wie bereits erwähnt, zählt Kant den Hypochonder darüber hinaus innerhalb seiner Klassifizierung der Verrückten zu der Untergruppe der Phantasten. Wie sich dies erklärt und ob diese Argumentation plausibel ist, muss nun geprüft werden. Er unterteilt demnach

„[...] die von gestörtem Gemüt in solche, welche aus falschen Vorstellungen richtig schließen, und in diejenige[n], die aus richtigen Vorstellungen auf eine

⁵⁸⁷ KANT, *Anthropologie* (BA 141, 142).

⁵⁸⁸ KANT, *Krankheiten des Kopfes* (A 22). Vgl. RAUER: „Kant geht bei dieser Teilung hier zunächst noch von einer Symmetrie zwischen den Vermögen des Denkens (Verstand, Vernunft und Urteilskraft) und deren Störungen aus, indem er veranschlagt, daß »die Gebrechen des gestörten Kopfes sich auf soviel verschiedene Hauptgattungen bringen [lassen], als Gemütsfähigkeiten sind, die dadurch angegriffen werden« (KdK II 892 A 22), so daß jedes Denkvermögen seine spezifischen Störungen aufweisen kann.“ RAUER 2007, S. 137.

verkehrte Art schließen. [...] Bei denen von der ersteren Art, den Phantasten, oder Verrückten, leidet der Verstand eigentlich nicht, sondern nur das Vermögen, welches in der Seele die Begriffe weckt, deren die Urteilskraft nachhero sich bedient, um sie zu vergleichen.“⁵⁸⁹

Nebenbei bemerkt unterscheiden sich die sogenannten ‚Verrückten‘ beispielsweise ganz deutlich von den ‚Unsinnigen‘, deren Unvermögen darin besteht, ihre Vorstellungen auch nur in den zur Möglichkeit der Erfahrung nötigen Zusammenhang zu bringen. Die Analyse Kants scheint mit aktuellen Erkenntnissen der Psychiatrie konform zu sein.⁵⁹⁰

Die Phantasie bringt bisweilen auch unwillkürliche Einbildungen hervor. Kant ordnet sie systematisch der Einbildungskraft zu, wobei die Einbildungskraft sich keinesfalls in der Phantasie erschöpft, sondern ganz allgemein das Vermögen bezeichnet, sich Vorstellungen auch ohne direkte Präsenz eines Objekts machen zu können. Gegen Ende des 19. Jahrhunderts publizierte der Historiker Rudolf Reicke eine Sammlung einzelner Schriftstücke Kants in drei Bänden (1889, 1895 und 1898). Dort findet sich unter Gliederungspunkt B 7 ein Schriftstück mit dem Vermerk *„Ein Blatt gr. 4^o, mit Rand“*, wo über die Einbildung steht: „Erfahrung ist Erkenntnis der Gegenstände die den Sinnen gegenwärtig sind. Einbildung ist Anschauung auch ohne Gegenwart des Gegenstandes und das Object heißt alsdann ein Phantasma welches eine Production (Dichtung) oder Reproduction (Erinnerung) einer vorher gehaltenen Anschauung seyn

⁵⁸⁹ KANT, *Krankheiten des Kopfes*, (A 30).

⁵⁹⁰ Hierzu ausführlich RAUER 2007, S. 80. Darüber hinaus stellt Rauer fest, dass sich Kants Ausführungen über die Krankheiten des Kopfes, da sie zumeist empirisch sind, methodisch betrachtet auf einer anderen Ebene befinden, als die spätere Vernunftkritik, die transzendental ist. Daher fuße „das somit von Kant aufgestellte Spiegelverhältnis von Wahnkritik und Vernunftkritik [...] zunächst noch auf einem klinischen und damit empirischen Befund: Es ist die Beobachtung, welche lehrt, daß der Halluzinationswahn sich auf Verstandesfunktion, der Ich-Spaltungswahn auf die Vernunftfunktion und der Verfolgungs- und Größenwahn sich auf die Funktion der Urteilskraft beziehen.“ Ebd. Hierzu ist jedoch die Frage zu stellen, ob ein solches Spiegelverhältnis überhaupt zwingend anzunehmen ist. Konsequenterweise müsste sich dann für den Bereich, welchen Rauer als ‚Wahnkritik‘ überschreibt, auch der Verweis Kants auf einen transzendentalen Anspruch seiner Methode finden. Das ist aber nicht der Fall, insofern scheint mit der Feststellung, die Wahnkritik sei empirisch und die Vernunftkritik transzendental, eben auch nicht mehr ausgesagt zu sein. Die Vernunftkritik kann transzendental sein, da sie abbildet, wie das Erkenntnisvermögen – insbesondere vor dem Hintergrund einer Maxime der Selbsterhaltung der Vernunft – gemeinhin so funktioniert; es ist vernünftig, davon auszugehen, dass menschliche Erkenntnis auf diese Weise aufgebaut sei. Bedeutend schwieriger wäre es da schon, eine transzendente Wahnkritik vorzulegen, denn es wird sich keine Maxime des Wahnwitzes sinnvoll begründen lassen.

kann.⁵⁹¹ Die Bedeutung, welche der Einbildungskraft in der Systematik der kantischen Erkenntnistheorie zukommt, ist enorm. Damit überhaupt Bilder entstehen können, muss die Einbildungskraft als Vermittlerin zwischen den allgemeinen Begriffen des Verstandes und den Gestalten der Sinnlichkeit fungieren. Daher ist eng mit der Feststellung, dass die Sinne nicht urteilen, die Rolle der Einbildungskraft als „notwendiges Ingrediens der Wahrnehmung selbst“⁵⁹² verbunden.

Auf der methodischen Ebene erklärt sich auch die Funktionsweise der Einbildungskraft (gemäß der ‚Transzendentalen Deduktion des allgemeinen Erfahrungsgebrauchs der reinen Verstandesbegriffe‘ in der B-Deduktion) als eine das Mannigfaltige der Anschauung verbindende Spontaneität. Die unmittelbar auf die *Wahrnehmungen* bezogene Verbindung ist die Einbildungskraft, als Synthesis der Apprehension, mittels der das Mannigfaltige einer *empirischen* Anschauung verknüpft wird. Das ‚Gegenstück‘ (nicht im Wortsinne, denn es handelt sich letztlich um „ein und dieselbe Spontaneität“⁵⁹³) ist die Synthesis der Apperzeption, die – bereits in den Kategorien enthalten – intellektuell das Mannigfaltige der Anschauungen im Verstand verbindet. Kant erläutert diesen Gedanken in Bezug auf den Raum am Beispiel der Wahrnehmung eines Hauses und auf die Zeit am Beispiel des gefrierenden Wassers.⁵⁹⁴

„Auf solche Weise wird bewiesen, daß die Synthesis der Apprehension, welche empirisch ist, der Synthesis der Apperzeption, welche intellektuell und gänzlich a priori in der Kategorie enthalten ist, notwendig gemäß sein müsse. Es ist eine und dieselbe Spontaneität, welche dort unter dem Namen der Einbildungskraft,

⁵⁹¹ KANT, Immanuel: *Lose Blätter aus Kants Nachlass*, hg. v. Rudolf Reicke, Bd. 1, Königsberg 1889, S. 101.

⁵⁹² KANT, *KrV* (A 121; Anmerkung).

⁵⁹³ KANT, *KrV* (B 162; Anmerkung).

⁵⁹⁴ „Wenn ich also z.B. die empirische Anschauung eines Hauses durch Apprehension des Mannigfaltigen derselben zur Wahrnehmung mache, so liegt mir die notwendige Einheit des Raumes und der äußeren sinnlichen Anschauung überhaupt zum Grunde, und ich zeichne gleichsam seine Gestalt, dieser synthetischen Einheit des Mannigfaltigen im Raume gemäß. Eben dieselbe synthetische Einheit aber, wenn ich von der Form des Raumes abstrahiere, hat im Verstande ihren Sitz, und ist die Kategorie der Synthesis des Gleichartigen in einer Anschauung überhaupt, d.i. die Kategorie der Größe, welcher also jene Synthesis der Apprehension, d.i. die Wahrnehmung, durchaus gemäß sein muß. Wenn ich (in einem anderen Beispiele) das Gefrieren des Wassers wahrnehme, so apprehendiere ich zwei Zustände (der Flüssigkeit und Festigkeit) als solche, die in einer Relation der Zeit gegen einander stehen. Aber in der Zeit, die ich der Erscheinung als innere Anschauung zum Grunde lege, stelle ich mir notwendig synthetische Einheit des Mannigfaltigen vor, ohne die jene Relation nicht in einer Anschauung bestimmt (in Ansehung der Zeitfolge) gegeben werden könnte.“ KANT, *KrV* (B 162).

hier des Verstandes, Verbindung in das Mannigfaltige der Anschauung hineinbringt.“⁵⁹⁵

Die nun folgenden Überlegungen werden sich insbesondere auf die Betrachtung der reproduktiven Einbildungskraft konzentrieren, allerdings auch in Abgrenzung zur produktiven. Aus den obigen Bemerkungen geht sowohl ein Überblick über die systematische Bedeutung als auch über die Arbeitsweise der Einbildungskraft hervor. Jede weiter gefasste Analyse der Einbildungskraft, welche über die reproduktive und die produktive hinaus auch die reine Einbildungskraft als apriorische Form des Erkenntnisvermögens herzuleiten hätte, würde in eine umfassendere Diskussion des Schematismus führen und damit den gesetzten Rahmen der vorliegenden Studie verlassen.⁵⁹⁶ An dieser Stelle soll zunächst genügen, auf die reproduktive Einbildungskraft als erfahrungsbasiert und die produktive als a priori stattfindende zu verweisen. Auch in den allgemeinen Bemerkungen über die Einbildungskraft in der *Anthropologie* gibt Kant den Hinweis auf die Unterscheidung zweier Typologien der Einbildungskraft, die sich danach richten, auf welcher Ebene die Einbildungskraft betrachtet wird:

„Die Einbildungskraft ist [...] entweder dichtend (produktiv), oder bloß zurückrufend (reproduktiv). Die produktive aber ist dennoch darum eben nicht schöpferisch, nämlich nicht vermögend, eine Sinnenvorstellung, die vorher unserem Sinnesvermögen nie gegeben war, hervorzubringen, sondern man kann den Stoff zu derselben immer nachweisen.“⁵⁹⁷

In Bezug auf den Hypochonder ist hieran besonders bemerkenswert, dass der hypochondrische Patient dieser Voraussetzung nach ganz allgemein entweder über eine Vorstellung von Krankheit verfügen oder, mit der Erfahrung des Krankseins

⁵⁹⁵ KANT, *KrV* (B 162; Anmerkung).

⁵⁹⁶ Das Schema als Produkt der reinen Einbildungskraft a priori versieht die Kategorien mit Bedeutung, bleibt aber selbst undurchsichtig; s. auch KANT, *KrV* (A 140): „Das Schema ist an sich selbst jederzeit nur ein Produkt der Einbildungskraft.“ Außerdem: „Dieser Schematismus unseres Verstandes, in Ansehung der Erscheinungen und ihrer bloßen Form, ist eine verborgene Kunst in den Tiefen der menschlichen Seele, deren wahre Handgriffe wir der Natur schwerlich jemals abraten, und sie unverdeckt vor Augen legen werden.“ Ebd. (A 141).

⁵⁹⁷ KANT, *Anthropologie* (B 69|A 67, 68). Denn „sofern die Einbildungskraft Spontaneität ist, heißt sie »produktive Einbildungskraft«, im Unterschiede von der »reproduktiven«, was aus dem Umstand erklärt wird, dass „deren Synthesis nicht apriorischen Verstandesgesetzen, sondern nur »empirischen Gesetzen, nämlich denen der Assoziation« unterworfen ist und rein psychologische, nicht transzendente Bedeutung hat“. EISLER, *Kant-Lexikon*, Artikel ‚Einbildungskraft‘.

überhaupt bereits vertraut sein muss. Denn die Einbildungskraft ist als Synthesis der Apprehension zwar am Entstehen der Verbindung des Mannigfaltigen beteiligt, aber weder die produktive noch reproduktive Einbildungskraft ist schöpferisch. Überhaupt gilt für die reproduktive Einbildungskraft, dass sie keinen sinnlichen Eindruck erst hervorrufen kann, der nicht vorher bereits gegeben war. Umgekehrt bedeutet dies allerdings nicht, dass alle Produkte der reproduktiven Einbildungskraft auch tatsächlich vorhandene Gegenstände oder Empfindungen sind. Hierbei handelt es sich um einen Hinweis, welcher für die genauere Beleuchtung des hypochondrischen Patienten ebenso bedeutsam ist wie die vorigen:

„Daraus, daß die Existenz äußerer Gegenstände zur Möglichkeit eines bestimmten Bewußtseins unserer selbst erfordert [sic] wird, folgt nicht, daß jede anschauliche Vorstellung äußerer Dinge zugleich die Existenz derselben einschließe, denn jene kann gar wohl die bloße Wirkung der Einbildungskraft (in Träumen sowohl als im Wahnsinn) sein; sie ist es aber bloß durch die Reproduktion ehemaliger äußerer Wahrnehmungen, welche, wie gezeigt worden, nur durch die Wirklichkeit äußerer Gegenstände möglich sind.“⁵⁹⁸

Eines dieser Erfordernisse für ein bestimmtes Bewusstsein unserer selbst ist die Gewissheit einer äußeren Empfindung, die mittels der Rezeptivität der Organsinne und der reproduktiven Einbildungskraft und in Relation zur Empfindung unseres Körpers ein Bild erzeugt, anhand dessen wir uns zum einen als Wachende (in Abgrenzung zum Traumzustand) und zum anderen als in der Welt verortet wiederfinden.

Mit Schwerpunkten auf der Abgrenzung des Traumes vom Wachzustand (unter Berücksichtigung der Tagträume und Hirngespinnste, sowie der Trugbilder in Dämmerzuständen wie Einschlafen oder Erwachen) und auf der Hypochondrie, konnte die Rolle, die dem menschlichen Leib im Sinne einer Struktureinheit zukommt, nachgezeichnet werden. Der hypochondrische Patient hat gemäß den kantischen Ausführungen Anteile an beiden Auffälligkeiten, sowohl an der Verrückung als auch an der Phantasterei.

⁵⁹⁸ KANT, *KrV* (B 278).

Im Unterschied zu den Verrückungen und Trugbildern der Geisterseher lässt sich hierzu einschränkend festhalten, dass eine Störung des Gemüts offenbar graduelle Abstufungen kennt. So stellen die Trugbilder des Einschlafens und Erwachens keinerlei pathologischen Befund dar, und auch der Hang, etwas der persönlichen Neigung nach wahrzunehmen bzw. zu empfinden,⁵⁹⁹ ist unproblematisch. Diese vorübergehenden Anwandlungen kurzfristiger Phantasterei stellen nur schwache Formen der Verrücktheit dar. Hierbei ist ‚Verrücktheit‘ nicht in einem landläufigen Sinne gemeint, sondern durchaus in dem bereits dargelegten. Der besteht aus einem Auseinandertreten des Leib- und des Körper-Raumes, weshalb er mit dem Begriff der Verrückung besser getroffen ist. Die räumliche Struktur des konkret-empirischen Raumes der menschlichen Lebenswelt zeichnet sich unter anderem dadurch aus, dass die Gegenstände, die uns umgeben, ihren Platz im Raum haben. So sagen wir zum Beispiel von einem Möbelstück es sei verrückt, wenn es sich nicht an seinem gewohnten Platz befindet, was wir etwa durch Druckstellen auf dem Fußboden bemerken. Im Zustand der Verrückung befindet sich ganz allgemein gesprochen etwas nicht in der Übereinstimmung mit dem gewohnten Ort.

Im Schlaf koexistieren diese beiden Räume zwar ebenfalls, doch tritt hier gleichsam der Körperraum in den Hintergrund da wir – analog zu Kants Ausführungen über Schlaf und Organsinne – im Traum zwangsläufig auf den Leibraum festgelegt sind. Mit den Begriffen Kants gesprochen können wir zu den Körperraum auszeichnenden Parametern in diesem Zustand nur vermittels einer Synthesis der reproduktiven Einbildungskraft gebracht werden. Und die Produkte der reproduktiven Einbildungskraft können eben auch Phantasiegebilde sein. In der Hypochondrie tritt der Körperraum im Moment des Aufmerkens aufgrund einer Wahrnehmung oder Empfindung in den Vordergrund. Zwar kann sich an diesem Zustand mit Hilfe von Vernunftgründen nichts ändern lassen, wohl aber indem sich die Aufmerksamkeit wieder auf etwas anderes richtet.⁶⁰⁰ Im Moment der Ablenkung sind daher Körper-

⁵⁹⁹ Vgl. KANT, *Krankheiten des Kopfes* (A 22, 23): „Sonsten sehen durch eine gewöhnliche Verblendung die Menschen nicht was da ist, sondern was ihnen ihre Neigung vormalt, der Naturaliensammler im Florentinerstein Städte, der Andächtige im gefleckten Marmor die Passionsgeschichte, jene Dame durch ein Sehrohr im Monde die Schatten zweier Verliebten, ihr Pfarrer aber zwei Kirchtürme. Der Schrecken macht aus den Strahlen des Nordlichts Spieße und Schwerter und bei der Dämmerung aus einem Wegweiser ein Riesengespenst.“

⁶⁰⁰ „In Gesellschaft wandelt ihn auch wohl unvermerkt seine gute Laune an, und alsdann lachtet er viel, speiset gut, und hat gemeinlich das Ansehen eines gesunden Menschen.“ KANT, *Krankheiten des Kopfes* (A 25).

Raum und Leib-Raum wieder kongruent. Mit der Geisterseherei scheint nun ein pathologischer Befund vorzuliegen. Die Trugbilder werden als tatsächliche Wahrnehmungen ausgegeben und entziehen sich somit den Maßstäben einer rationalen Vernunftkritik. Da sich die Geisterseherei neben einer graduellen Verschiedenheit durch den Umstand auszeichnet, dass der Betroffene offenbar den Zustand der Verrückung nicht verlassen kann, fällt er der fortwährenden Phantasterei anheim. Der Leib-Raum umfasst in seiner strukturellen Einheit als Bedeutungsrahmen den Menschen ebenso wie der Körper-Raum. Innerhalb dieser strukturellen Einheit stimmen die „räumlich-dynamische“ und die „sinngerichtet-analoge Struktur“⁶⁰¹ in der Regel überein. Auch Kant erklärt die Verrückung mit einer Änderung der Perspektive:

„Wie eine bergichte Landschaft, aus der Vogelperspektiv[e] gezeichnet, ein ganz anderes Urteil über die Gegend veranlaßt, als wenn sie von der Ebene aus betrachtet wird. Zwar fühlt oder sieht die Seele sich nicht an einer andern Stelle (denn sie kann sich selbst nach ihrem Orte ohne einen Widerspruch zu begehen, nicht wahrnehmen, weil sie sich sonst als Objekt ihres äußeren Sinnes anschauen würde, da sie sich selbst nur Objekt des inneren Sinns sein kann); aber man erklärt sich dadurch, so gut wie man kann, die sogenannte Verrückung.“⁶⁰²

Auf die oben geschilderten Fälle übertragen ist das, was sich nicht in Übereinstimmung befindet, die Korrespondenz des räumlich-dynamischen Strukturmoments eines organisch verfassten Körpers mit dem entsprechenden sinngerichtet-analogen Strukturmoment des gespürten Leibes.

⁶⁰¹ FUCHS 2000, S. 143.

⁶⁰² KANT, *Anthropologie* (BA 147).

4.5 Ausblick: *body enhancement*, Cyberchondrie und Dysmorphophobie

Den drei in der Überschrift genannten Sonderfällen der Selbstdistanzierung ist ihr körper-objektivierender Standpunkt gemeinsam. Überdies liegt in der Beobachtung, dass es in allen drei Fällen der Betreffende selbst ist, der ihn einnimmt, eine Besonderheit dieses Standpunktes begründet. Sowohl bei der Cyberchondrie, als auch im Falle dysmorphophobischer Selbstbilder und dem *body enhancement* handelt es sich aufgrund ihres (temporären) Verlassens der leiblichen Struktur um Formen der Verrückung. Daher können die oben genannten Sachverhalte als Anknüpfungspunkte für die Überlegungen der vorigen Kapitel dienen.

Eine vornehmlich objektivierende Körperauffassung hat noch weitere Schattenseiten, sie setzt sich bis in aktuelle Diskussionen fort und taucht in unterschiedlichen Kontexten immer wieder auf. Das erste und einleitende Beispiel zum *body enhancement* soll ein Phänomen sein, das sich wohl treffend mit dem Wort ‚Gesundheitsdiktat‘ bezeichnen lässt. Ein Diktat ist es deshalb, weil nicht geboten wird, was offenbar nützt, sondern verboten, was vermutlich schadet. Hierbei ist man allerdings in erster Linie auf das Funktionieren des Körpers in seiner biologisch-organischen Systematik bedacht, wobei in den Hintergrund treten muss, was zwar schädlich sein mag, aber Freude macht.⁶⁰³ Dabei wird mit der Fokussierung auf den Körper, der eben nur ein einzelner Aspekt des Menschen ist, gewissermaßen eine anthropologische Entscheidung zuungunsten seiner leiblichen Verfasstheit getroffen. Die meisten Formen eines wie auch immer gearteten leiblich begründeten Wohlbefindens treten innerhalb des Gesundheitsdiktats in den Hintergrund.

Auch das Fokussieren auf den Körper unter dem Gesichtspunkt wachsender ästhetischer Ansprüche und eine damit einhergehende Verobjektivierung der eigenen Gestalt stehen im Zusammenhang mit der Auffassung des Körpers als Mittel oder Instrument. Das Problemfeld von Ästhetik und objektiviertem Körper im thematischen Kontext der Leiblichkeit eingehender zu beleuchten wäre ein äußerst

⁶⁰³ Mit dieser Thematik befasst sich ausführlich insbesondere PFALLER, Robert: *Das schmutzige Heilige und die reine Vernunft*, Symptome der Gegenwartskultur, Frankfurt/Main 2008; DERS.: *Wofür es sich zu leben lohnt*, Elemente materialistischer Philosophie, Frankfurt/Main 2011.

vielversprechendes Vorhaben.⁶⁰⁴ In einem solchen Projekt ließen sich gewiss neben den phänomenologisch motivierten auch ethisch relevante Erkenntnisgewinne verbuchen. Es verdient daher eine gesonderte Untersuchung und würde ohnehin den thematischen Rahmen der vorliegenden Studie übersteigen.

Die Bezeichnung *body enhancement* umfasst eine Vielzahl an Möglichkeiten zur Modifikation des Körpers. Hierzu zählen beispielsweise Tätowierungen, Piercings und dergleichen mehr als Formen des Körperschmucks. Konsequenterweise müsste auch das Betreiben exzessiven Fitnesstrainings, vielleicht gar gekoppelt mit streng reglementierten Ernährungsplänen, zum Bereich des *body enhancement* gezählt werden. In diese Richtung zielte der Verweis auf ein selbst- oder fremdverordnetes Gesundheitsdiktat ab. Gewiss ließe sich diese Aufzählung diverser Möglichkeiten zur ‚Perfektionierung‘ oder Annäherung des Körpers an eine ganz konkrete Vorstellung, um es nicht Idealbild zu nennen, noch deutlich weiter fortsetzen.

Darüber hinaus könnte ein Schwerpunkt beispielsweise auf medikamentöse und invasive Herangehensweisen gesetzt werden. Dies geschähe dann aus folgenden Gründen: Erstens hat bereits die Überschrift eines der einleitenden Abschnitte zum Hauptkapitel ‚Körperlichkeit‘ mit der Relation vom Menschen als Patient und der Frage nach Objektivität eine gewisse Richtung in der Thematik vorgegeben, denn für medikamentöse oder invasive Anwendungen bedarf es der Hilfe eines Arztes. Dies ist bei Tätowierungen, Piercings etc. nicht der Fall. Deshalb lautet der Einwand gegen eine schwerpunktmäßige Betrachtung operativer Eingriffe unter Gesichtspunkten des *body enhancement* an dieser Stelle: Dient die Ästhetische Chirurgie ausschließlich einer Optimierung des äußeren Erscheinungsbildes, das sich aus Patientensicht dem gängigen Schönheitsideal annähern soll, wird der Arzt nicht mehr in seiner Rolle als Arzt wahrgenommen, sondern als Dienstleister. Somit handelt es sich nicht um das Kurieren einer Erkrankung (sei sie eingebildet oder nicht), das im Vordergrund steht, und mittels der Fokussierung auf einen bloß ästhetischen Anspruch werden die Unterschiede zur Tätowierung oder dem Piercing zunehmend nivelliert.

⁶⁰⁴ Insbesondere in Relation zu institutionalisierten Gefügen wie beispielsweise der Pornographie und der Prostitution (als Formen institutionalisierter Sexualität) oder der Ästhetischen Chirurgie (als Form institutionalisierten Umgangs mit dem Alterungsprozess).

Am Beispiel von Tätowierung und Piercing lässt sich darüber hinaus das Problemfeld eröffnen, dass es sich in einem strengeren Sinne um Körperverletzungen handelt, die folglich keine Genesung im weitesten Sinne darstellen, wie beispielsweise der Hypochonder sie sich erhofft, sondern das genaue Gegenteil sind.

Tätowierungen und Piercings, verstanden als Körperschmuck, sind eher Ausdruck einer bestimmten Haltung oder Lebensweise, wobei das jeweilige ästhetische Empfinden hinsichtlich der vorgenommenen Modifikation stark variieren kann. Doch setzen sie ebenfalls den distanzierten Blick auf den eigenen Körper voraus. Je stärker der Fokus auf den Körper als bloßen Teilaspekt der eigenen Leiblichkeit gerichtet ist, desto weniger kann das Augenmerk auf ihrer Gesamtheit liegen, denn die Konzentration auf die Perspektive des fremden Blicks drängt das leibliche Spüren in den Hintergrund.⁶⁰⁵ Bei dem Phänomen des *body enhancement* scheint es sich dem Grad nach um die schwächste Form der drei hier ausgewählten Beispiele für selbstdistanzierende Verrückung zu handeln. Denn das Auseinandertreten des Körper- und des Leibraumes erfolgt gezielt aus einer bestimmten Motivation heraus, besteht nicht dauerhaft und wird von der betreffenden Person selbst wieder aufgehoben. Hinsichtlich der Häufigkeit und Intensität können die Grenzen zu einer psychologischen Auffälligkeit allerdings fließend sein.

Die Möglichkeiten eines digitalen Zeitalters haben an den Grundzügen der Hypochondrie offenkundig nichts verändert, sondern stellen im Gegenteil sowohl schnelle Zugriffs- und Suchmöglichkeiten, als auch (pseudo-) medizinisches Wissen für die Selbstdiagnostik bei Krankheitsängsten bereit. Unter dem Begriff der ‚Cyberchondrie‘ versteht man die Suche nach Symptomen und das darauf folgende Einbilden einer im Internet ausfindig gemachten Krankheit.⁶⁰⁶ Es verhält sich daher

⁶⁰⁵ Vgl. die Blickanalysen bei SARTRE 1976, S. 338–397. Eine Nachahmung des fremden Blicks durch das Ermöglichen einer Außenperspektive wurde in der Entwicklung und Verwendung von Spiegeln in der Frühen Neuzeit gesehen, erschöpft sich hierin aber gewiss nicht: „Durch den anatomischen Blick des Arztes, durch den anatomisch geschulten Blick des Künstlers lernt der Mensch seinen Körper mit dem Auge des anderen kennen. Diese Entfremdung von der Leiberfahrung und die Objektivierung des Verhältnisses zum eigenen Körper werden noch verstärkt durch die seit dem 16. Jahrhundert entstehende Spiegelindustrie.“ BÖHME/BÖHME 1985, S. 53.

⁶⁰⁶ Vgl. hierzu ZILLIEN, Nicole: Internet, Macht, Gesundheit, Zum Wandel des Arzt-Patienten-Gesprächs, in: *Medienmacht und Gesellschaft*, Zum Wandel öffentlicher Kommunikation, hg. v. Michael Jäckel u. Manfred Mai, Frankfurt/Main u.a. 2008, S.265–284; ZILLIEN, Nicole/LENZ, Thomas: Die Nutzung von Gesundheitsinformationen in computerbasierten Netzwerken, in: *Die Natur der Gesellschaft*, Verhandlungen des 33. Kongresses der Deutschen Gesellschaft für Soziologie in Kassel, hg. v. Karl-Siegbert Rehberg, Frankfurt 2008, CD.

mit der Cyberchondrie analog dazu, wie Kant es über den Hypochonder berichtet, der „das Blendwerk fast aller Krankheiten, von denen er nur höret, an sich selbst fühlt“, denn auch dieser „lieset gerne medizinische Bücher, findet allenthalben seine eigenen Zufälle“.⁶⁰⁷

Der hypochondrische Patient fühlt zwar gelegentlich einen hohen Leidensdruck, lässt sich aber, so Kant, durch Ablenkung oder ärztlichen Rat relativ schnell aus der aktuellen Situation der Selbstbeobachtung wieder in den Zustand körper- und leibräumlicher Einheit versetzen: „Das Übel ist nicht tief gewurzelt und hebet sich, in so weit es das Gemüt angehet, gemeinlich entweder von selbst, oder durch einige Arzeneimittel.“⁶⁰⁸ Die Wahrscheinlichkeit rezidivierender Fälle ist allerdings sehr hoch. Hinsichtlich der Intensität der Beschäftigung mit Krankheitssymptomen unterscheiden sich Hypochondrie und Cyberchondrie offenbar kaum, wohl aber angesichts des gewählten Mediums: Während der hypochondrische Patient medizinische Bücher liest und sich damit immerhin auf einer sachlich-wissenschaftlichen Ebene bewegt, kann der Cyberchonder die Zuverlässigkeit seiner Quellen kaum prüfen. Dieser Umstand ist erstens bemerkenswert, da medizinische Bücher nicht durch Internetinformationen abgelöst worden sind und durchaus zur Verfügung stehen könnten, was zweitens aber unmittelbar damit zusammenhängt, dass die aus dem Internet beschafften Informationen wesentlich leichter verfügbar sind, somit keine Hemmschwelle überwunden werden muss, und die Pseudo-Aufgeklärtheit des Betreffenden zu problematischen Konsequenzen für das Arzt-Patienten-Gespräch führen kann, denn sie untergräbt erkenntnistheoretisch den Arzt in seiner Funktion als Autorität der Dritten-Person-Perspektive (vgl. S. 212).

Im derzeitigen medizinischen Verständnis zählen die Hypochondrie und die Dymorphophobie zu der gleichen Gruppe psychischer Auffälligkeiten, und zwar zu den Störungen des Körperschemas. Anhand der expliziten Äußerungen Kants über die Hypochondrie als Erkrankung des Gemüts und vor dem Hintergrund des bisher Erarbeiteten, lässt sich an dieser Stelle ein Ausblick in die zeitgeschichtlich relevante Problematik dymorphophobischer Selbstbilder wagen. Dymorphophobiker betrachten ihren Körper nicht wie der Hypo- oder Cyberchonder unter dem

⁶⁰⁷ KANT, *Krankheiten des Kopfes* (A 25).

⁶⁰⁸ Ebd.

Gesichtspunkt einer möglichen Erkrankung, sondern es handelt sich hierbei um eine verzerrte Wahrnehmung der eigenen äußeren Erscheinung. Die Betroffenen empfinden ihren Körper oder bestimmte Bereiche davon als ausnehmend hässlich, diese Empfindung kann sich bis zum Selbstekel steigern. Patienten mit körperdysmorphen Störungen verspüren daher ebenfalls einen sehr hohen Leidensdruck, obwohl das Selbstbild der Dymorphophobiker mit ihrem tatsächlichen Erscheinungsbild nichts gemeinsam haben muss.

Denkt man an die Ausführungen über die graduellen Abstufungen einzelner Formen der Verrückung aus dem vorigen Kapitel zurück, so scheint auch zwischen dem Hypochonder und dem Dymorphophobiker ein gradueller Unterschied zu bestehen: Denn in diesem Fall der Verrückung wird die selbstdistanzierte Beobachtung des eigenen Körpers nicht nur um eine Bewertung erweitert, die in gewissem Sinne auch der hypochondrische Patient vornimmt, wenn er sich als krank einstuft. Vielmehr führt die Bewertung im nächsten Schritt zu einer Modifikation des Selbstbildes, und indem sich die Aufmerksamkeit fortwährend auf die Wahrnehmung eines Makels richtet, kann der Zustand eines aus dem Leibraum verschobenen Körperraumes nicht wieder verlassen werden. Die Ästhetische Chirurgie als eine Form des institutionalisierten Umgangs mit dieser Störung liefert keinen Ausweg, da auch hier – ähnlich wie bei Hypo- und Cyberchondern – die Wahrscheinlichkeit eines Rückfalls in den Zustand der Verrückung hoch ist. Mit Kants Begriffen gesprochen vermag darüber hinaus eine chirurgische Modifikation des Erscheinungsbildes auch nichts an den Phantasiegebilden der reproduktiven Einbildungskraft zu ändern.

5. FAZIT UND AUSBLICK

Die Philosophie entwickelt sich nicht im Sinne eines Fortschritts, sondern sie ist Bemühung um Auswicklung und Erhellung derselben wenigen Probleme.

Martin Heidegger, Vorlesungen⁶⁰⁹

Ganz eindeutig bestünde ein systematischer Fehler darin, unter der Voraussetzung des Gedankens der Leiblichkeit, wie ihn einige phänomenologische Arbeiten des 20. Jahrhunderts entwickelt haben, an die Transzendentalphilosophie Immanuel Kants heranzutreten. Dessen transzendentalphilosophisches Gedankengebäude ist an ganz eigene argumentative Voraussetzungen gebunden, die es beim Herausarbeiten der Zugänge zur Leiblichkeit des Menschen zu berücksichtigen gilt. Unter Beachtung der oben angesprochenen transzendentalphilosophischen Voraussetzungen ermöglicht die Philosophie Kants gleichwohl Zugänge zu einem systematischen Leib-Begriff, der als strukturelle Einheit die Bereiche der Lebendigkeit, der Räumlichkeit und der Körperlichkeit des Menschen überspannt. Aufgrund des Umfangs und vor allem der Komplexität des kantischen Werkes stellte sich dies als herausforderungsreiches Unterfangen dar. Anlass für diese Studie war insbesondere die Beobachtung, dass Abhandlungen über das Phänomen der menschlichen Leiblichkeit bei Immanuel Kant in der Forschungsliteratur eher Einzelercheinungen sind.

Eine der Unternehmungen, die Leiblichkeitsthematik in der Philosophie Kants zu erhellen, ist die Monographie *Das Andere der Vernunft*. Bereits in den 1980er Jahren lasen die Brüder Gernot und Hartmut Böhme in Kants Ausführungen über die Erkenntnisfähigkeit des Menschen eine Distanzierung vom Leib zugunsten eines bloßen Körpers, dessen zentrale Funktion die eines Instruments zur Gewinnung von Daten sei. Der menschliche Körper ist in gewisser Weise ein Instrument des Beobachtens, aber gleichermaßen auch ein Instrument der Beobachtung. Folglich kritisierten sie den kantischen Standpunkt „als Erzeugung von Datenmengen im Experiment [...], als Erzeugung des restlos vom Leib abgesperrten

⁶⁰⁹ HEIDEGGER 1977, S. 2.

naturwissenschaftlichen Beobachters, der seinen Körper nur noch als unbetroffenes, fühlloses Element in der experimentellen Konstruktion kennt.“⁶¹⁰ Dem kann insbesondere vor dem Hintergrund der Ergebnisse des Kapitels ‚Körperlichkeit‘ widersprochen werden. Wenn Kant den menschlichen Leib nicht explizit thematisiert, sondern diesen systematisch in der Rolle einer negativen Bestimmbarkeit belässt, muss sich hierin keineswegs zwangsläufig eine kulturgeschichtlich oder psychoanalytisch zu begründende Leibfeindlichkeit verstecken. Hinsichtlich der wissenschaftlichen Disziplinen wurzelt die Studie der Böhmes auf kulturhistorischen und psychoanalytischen Betrachtungsweisen. Sie konstatieren, der Leib habe sich einem „Mechanismus der Rationalisierung [...] zu unterwerfen“, es handele sich daher um den „von Vernunft zugerichtete[n] reine[n] Körper in seiner ‚Zweckmäßigkeit für Erkenntnis‘, der Körper also, insofern er Experimente macht, also im Sinne eines Beobachtungsinstruments Datenmengen erzeugt“.⁶¹¹ Auch hier ist anzumerken, dass allein der Verweis auf die ausführliche Analyse apriorischer Bedingungen des menschlichen Erkenntnisvermögens nicht zu der Unterstellung führen kann, das kantische Werk habe den körperlichen Aspekt des Menschenseins auf den Gedanken der Zweckmäßigkeit für Erkenntnis reduziert. Ganz im Gegenteil stellt Kant doch im Kontext seiner Erläuterungen über den Gedanken der Zweckmäßigkeit organischer Lebewesen hinsichtlich des Menschen die Verbindung von Naturkausalität und Kausalität aus Freiheit fest. Leider hat dieser zwar kulturgeschichtlich fundierte und psychoanalytisch geschärfte Blick der Brüder Böhme aus erkenntnistheoretischer Perspektive keinen Beitrag zur Erhellung der Leiblichkeitsthematik in Kants Philosophie leisten können.

Entgegen dieser und manch anderer Kant-Auslegungen halte ich es für falsch, aus der Erkenntnislehre der *Kritik der reinen Vernunft* den Schluss zu ziehen, der menschliche Körper sei einzig und allein Beobachtungsinstrument zur Erzeugung sinnlich-rezeptiver Datenmengen. Stattdessen schlage ich vor, den Körper in seiner wechselseitigen Rolle als Gegenstand des Beobachtens und der Beobachtung zu begreifen, was auf die Unterscheidung eines Leib-Raumes und eines Körper-Raumes hinausläuft, die das gleiche Phänomen beschreiben, bloß aus unterschiedlichen Perspektiven.

⁶¹⁰ BÖHME/BÖHME 1985, S. 109.

⁶¹¹ BÖHME/BÖHME 1985, S. 108f.

Gleichwohl ist selbst der jeweils eigene Körper ein Ding für uns und kein Ding an sich. Folglich zählt Kant ihn zu den Erscheinungen; bzw. im Falle des eigenen Körpers spricht er in der *Kritik der reinen Vernunft* sogar von der „Fundamentalerscheinung, worauf als Bedingung sich in dem jetzigen Zustande (im Leben) das ganze Vermögen der Sinnlichkeit und hiemit alles Denken bezieht“⁶¹². Kant subsumiert somit den menschlichen Körper unter die Phaenomena. Doch wenn der Körper ein Ding für uns ist, warum soll dann nicht auch der Leib ein Ding für uns sein? Diese Annahme würde gleich zwei Prämissen zur Voraussetzung haben, die im Widerspruch zu a) der Systematik der kantischen Philosophie und b) den Annahmen der Phänomenologie als Methode stehen. Der Leib erscheint uns nicht, er kann keine Erscheinung sein, da dies im Rahmen der kantischen Lehre über die Erkenntnisfähigkeit des Menschen in erster Linie einmal bedeuten würde, dass wir in der Lage sein müssten, den Leib wahrnehmen zu können. Gleichzeitig stellt dies eine phänomenologische Unmöglichkeit dar: Nach Merleau-Ponty ist der Leib zwar „im Mittelpunkt der Welt, aber selbst unerfaßt“⁶¹³. Und Leiblichkeit als Phänomen zeichnet sich gerade durch diese Unerfassbarkeit aus; wir können unseren Leib nicht bemerken, denn wenn wir unsere Aufmerksamkeit auf ihn richten wollen, ist er nicht mehr greifbar.⁶¹⁴

Die Tatsache, dass der Gedanke der Leiblichkeit im Werk Kants nur implizit und verborgen vorkommt, kann auf einer systematischen Ebene der kantischen Argumentation folgendermaßen erklärt werden: Zählt Kant den menschlichen Körper zum Bereich der Erscheinungen, so ist dies insofern konsequent, als wir nur über die Erscheinungen etwas aussagen können. Analog dazu können wir auch von Kants Standpunkt aus konsequenterweise nichts über den Leib aussagen, das nicht immer schon über den Körper vermittelt ist. Die Leiblichkeit als solche entzieht sich der konkreten Wahrnehmung. Denn in letzter Konsequenz ist „der Leib“, so Thomas Fuchs, „kein Gegenstand, ja nicht einmal ein momentaner Zustand, denn er ist letztlich

⁶¹² KANT, *KrV* (B 806|A 778).

⁶¹³ MERLEAU-PONTY 1966, S. 106: „[...] denn wenn es wahr ist, daß ich meines Leibes bewußt bin im Durchgang durch die Welt, daß er, im Mittelpunkt der Welt, selbst unerfaßt, es ist, dem alle Gegenstände ihr Gesicht zukehren, so ist es aus demselben Grunde nicht minder wahr, daß mein Leib der Angelpunkt der Welt ist: ich weiß, daß die Gegenstände viele Gesichter haben, da ich um sie herumgehen könnte, und insofern bin ich der Welt bewußt durch das Mittel des Leibes.“ [Hervorhebungen A.S.].

⁶¹⁴ Wenn überhaupt, dann wäre der Leib in Kants Philosophie ein Noumenon (als Bezeichnung für eine rein intellektuelle Erkenntnis, die zwar denkmöglich, aber unerkennbar ist, vgl. *KrV* B 306ff.) – und kein Phaenomenon.

die Bewegung des Lebens selbst“.⁶¹⁵ Um bestimmte Funktionen im Zusammenspiel der Erkenntnisquellen mit den Erkenntnisvermögen erfüllen zu können, muss unser Körper auch für uns selbst wahrnehmbar sein und bleiben.

Das Ziel aller drei Hauptkapitel der vorliegenden Studie bestand in dem Nachweis, dass sich in den verschiedenen Aspekten menschlichen Daseins auch im Werk Kants und unter Beachtung seiner methodischen Voraussetzungen immer wieder ‚missing links‘ zur Leiblichkeit des Menschen finden lassen. Diese Zugänge sind in der Regel dort auffindbar, wo der Mensch aus Gründen seiner Lebensform nicht ausschließlich als Erkenntnissubjekt aufzufassen ist, weil er auf irgendeine Art und Weise mit seiner Lebenswelt in Relation steht, etwa weil er sich zu ihr oder zu sich selbst zu verhalten hat.

So stellt das erste Kapitel, welches sich der Frage nach dem Lebendigen widmete, heraus, dass der Zugang zur Leiblichkeit über *Lebendigkeit* dort liegt, wo die Endlichkeit des Menschen in seiner Konstitution als sterbliches Lebewesen ihn in Verbindung mit einer Kausalität aus Freiheit zum moralischen Wesen macht. Anhand der Ausführungen Kants in der *Kritik der Urteilkraft* wurde der Mensch in zweifacher Hinsicht durchleuchtet: als Naturwesen (da er an der Natur aufgrund seiner organischen Verfasstheit Anteil hat) und in der Natur (wo er sich unter anderen Lebewesen verortet). Erkenntnistheoretisch betrachtet zählt all das, was mit dem Oberbegriff ‚Natur‘ etikettiert wird, in der kantischen Philosophie zum Gebiet der Erscheinungen. „Demzufolge müssen wir die Natur verstehen lernen aus uns selbst, nicht umgekehrt uns selbst aus der Natur.“⁶¹⁶ Damit hat der Mensch, anthropologisch gesprochen, nicht nur ein biologisch fassbares Leben, sondern darüber hinaus auch die Aufgabe, es zu führen. Vor dem Hintergrund dessen weisen Kants Untersuchungen, auf welche Weise dem Menschen die Natur erscheint und erkenntnistheoretisch zugänglich ist, über das bloße Körper-haben des Menschen als Naturwesen hinaus. Denn erst für den Menschen als Person eröffnet sich das Problemfeld des Handelns und der Kultur. Darüber hinaus kann das, was sich in der Konsequenz hieraus für den

⁶¹⁵ FUCHS 2000, S. 124.

⁶¹⁶ SCHOPENHAUER, Arthur: *Die Welt als Wille und Vorstellung*, hg. v. Ludger Lütkehaus, München 32005, Kap. 18.

Menschen als Person ergibt, nicht mehr allein als ‚Natur‘ im Sinne einer Umwelt begriffen werden, sondern hier eröffnet sich seine ‚Welt‘.⁶¹⁷

Von den Einzelheiten der philosophiehistorischen Entwicklung des Leib-Begriffs einmal ganz abgesehen, ermöglicht dieser strukturell zunächst einmal zwei Wege: Erstens geht das Phänomen, welches mit dem Leib bezeichnet ist, über die Sichtweise einer reinen Objektbetrachtung hinaus, wie sie bspw. in den Naturwissenschaften oder auch der Medizin üblich ist. Zweitens nimmt es mit auf, was zwar durch die körperliche Verfasstheit vermittelt wird, sich aber darin nicht erschöpft, wie etwa den Bereich des Empfindens und der Erfahrung, aber auch des Engagements.⁶¹⁸ Daher kann mit Hilfe eines vornehmlich strukturell zu verstehenden Leiblichkeits-Begriffs die Dimension des menschlichen Handelns aus einer anderen Perspektive eröffnet werden – von bloßen Körpern behaupten wir nicht, dass sie handeln.⁶¹⁹

Das zweite Hauptkapitel, welches den Zugang zur Leiblichkeit mittels der Räumlichkeit zum Gegenstand hatte, fußt auf der Analyse des ambivalenten Raumcharakters des Menschen. Denn die Räumlichkeit des Menschen hat im doppelten Sinne des Genitivs zwei Seiten: Schon aufgrund seiner Physis nimmt der Mensch einen zunächst mehr oder minder klar abgegrenzten Raum ein. (Inwiefern diese Grenzen sich mit Blick auf die Leiblichkeit verschieben können und ob sie tatsächlich so klar bestimmbar sind, war erst Gegenstand des dritten Hauptkapitels über die Körperlichkeit, in welchem der Leib-Raum und der Körper-Raum des Menschen unter Berücksichtigung von Sinnlichkeit und Empfindung im Wechselspiel mit Einbildungskraft und Verstand untersucht wurden.) Zweitens hat der Mensch darüber hinaus nicht nur das Vermögen, Räumlichkeit als abstrakte Vorstellung zu

⁶¹⁷ Dies kann kaum treffender als im Zur-Welt-Sein im Sinne Maurice Merleau-Pontys formuliert werden, da das Zur-Welt-Sein nicht nur den physisch-organischen, zur Natur gehörenden Bereich mit nennt, sondern gleichzeitig die Möglichkeit des Erfahrens, bzw. von Erfahrung und den des Engagements: „Der Leib ist das Vehikel des Zur-Welt-seins, und einen Leib haben heißt für den Lebenden, sich einem bestimmten Milieu zugesellen, sich mit bestimmten Vorhaben identifizieren und darin beständig sich engagieren.“ MERLEAU-PONTY 1966, S. 106.

⁶¹⁸ „Mit dem Leibbegriff wird eine Dimension körperlichen Daseins benannt, die nicht in einem objektivistischen oder materialistischen Körperverständnis aufgeht, sondern aufs engste mit der Kategorie der Erfahrung verbunden ist.“ ALLOA, Emmanuel/BEDORF, Thomas/GRÜNY, Christian/KLASS, Tobias Nikolaus (Hg.): *Leiblichkeit*, Geschichte und Aktualität eines Konzepts, Tübingen 2012, S. 1.

⁶¹⁹ Was mit dem Leib-Begriff bezeichnet wird, ist ohnehin der Erforschung durch Biologen oder Mediziner immer schon vorgängig. Denn der Leib bildet den „Rahmen, innerhalb dessen der menschliche Körper erst zum Gegenstand von Spezialwissenschaften werden kann. Um ihn zu erforschen, müssen sie das Leibsubjekt auf das Körperobjekt reduzieren, den Leib aus seiner Situation isolieren und in bestimmte wiederholbare Untersuchungsschemata bringen.“ FUCHS 2000, S. 88.

denken, sondern der Raum als reine Form der Anschauung ist ebenso wie die Zeit nicht vom Menschen als Erkenntnissubjekt ablösbar. Das Vermögen abstrakter Raumvorstellung, bzw. die Vorstellung eines logisch höherstufigen Raumes, ermöglicht die Konstruktion weiterer Räume, wie sich anhand der Untersuchung der *Kritik der reinen Vernunft* herausstellte. Der philosophiegeschichtlich und wissenschaftstheoretisch höchst bedeutsame Gedanke eines transzendentalen Raumes ermöglicht doch erst den umgekehrten Gedanken einer Eröffnung des Raumes über den eigenen Körper – den Kant im Übrigen auch bereits kennt und der sich anhand seiner Schilderungen der Bedeutung gefühlter Unterschiede schon in frühen Schriften nachweisen lässt.

Nicht zuletzt für die Erschließung des gelebten Raumes des Menschen, über den sich schwerlich nachdenken ließe, hätte man nicht vorher das Vermögen einer abstrakten Vorstellung von Räumlichkeit überhaupt gewonnen, ist der Körper des Menschen von entscheidender Bedeutung. Bloße Bewegung kann z.B. mechanisch erklärt werden. Bei einer Bewegung, die wir als menschliche Handlung begreifen, sind physikalische Erklärungen jedoch nicht hinreichend; ähnliche Phänomene sind das des Ausdrucks, der Mimik oder der Ausstrahlung.⁶²⁰ „Das leibliche Spüren spannt also einen dynamisch strukturierten Raum auf, der zwar ohne die gleichzeitige Vorstellung der sichtbaren Körpergrenzen nur unscharf und zerfließend, aber doch als unmittelbare Wirklichkeit erlebt wird.“⁶²¹ In diesem thematischen Kontext begegnet uns die Leiblichkeit in der kantischen Philosophie allerdings erst im Zusammenhang mit den Gegenden und Richtungen, dem eigenen Standort und dem Problemfeld des Sich-Orientierens. Der ebenfalls abstrakte Gedanke einer *bloßen* (weil nicht geographisch aufzufassenden) Orientierung, wie Kant ihn in der kurzen Schrift *Was heißt: sich im Denken orientieren?* entwickelt, eröffnet das Spielfeld gleichsam nach innen. Da der Mensch den gelebten Raum im Sinne Ernst Cassirers symbolisch formt, lassen sich von dort aus weitere Problemfelder analysieren, wie etwa die Frage, ob es sich auch bei ungegenständlichen Ausdrucksformen, die bspw. akustisch vorliegen wie in der Sprache, trotzdem um eine Ausdehnungsbewegung handelt, die über eine Richtung verfügt.

⁶²⁰ Dazu ausführlich FUCHS 2000, S. 137.

⁶²¹ FUCHS 2000, S. 89.

Des Weiteren macht die Erzeugung eines bestimmten *Bewusstseins* unserer selbst, nämlich mit Hilfe der Zeit, die „als die Vorstellungsart meiner selbst als Objekt anzusehen“⁶²² ist, die Existenz äußerer Gegenstände erforderlich, wie Kant insbesondere in der *Widerlegung des Idealismus* zeigen kann. Der innere Sinn braucht etwas Beharrliches in der Erscheinung, denn wir nehmen nicht die Zeit wahr, sondern Bewegung und Veränderung an den Gegenständen. Ohne Zweifel entspricht der Körper den Kriterien, die der innere Sinne als etwas Beharrliches in der Erscheinung benötigt, um eine Vorstellung von ‚Dauer‘ zu bekommen: Zunächst einmal gehört er zum Bereich der Erscheinungen, was bedeutet er wird *wahrgenommen* und nicht *gedacht*. Als etwas, das hinsichtlich seiner Wahrnehmbarkeit und der damit verbundenen Wahrnehmungsstruktur, die Kant vorgibt, verschieden von meinem denkenden Ich ist, ist er auch keine *bloße Vorstellung* von etwas Beharrlichem. Und zu guter Letzt ermöglicht der Körper mir, in der zeitlichen Struktur Veränderung zu bestimmen, da er selbst das sich verändernde Objekt ist. In der notwendigen Verknüpfung des Beharrlichen in der Erscheinung mit dem Bewusstsein des Daseins meiner selbst sowie der Dinge außer mir besteht somit bereits vermittels des Körpers ein Zugang zur menschlichen Leiblichkeit.

Die Körperlichkeit des Menschen in ihrem Verständnis als eines Verhältnisses zu sich selbst – in Abgrenzung zum Körper als Organismus und zum Körper als Gegenstand im Raum – wurde im dritten Hauptkapitel thematisiert. In diesem Kontext wurde das Verhältnis des Menschen zum eigenen Körper erarbeitet, insbesondere vor dem Hintergrund der Argumentation des zweiten Hauptkapitels, das es erlaubte, die Annahme eines Leib-Raumes und eines Körper-Raumes auch unter den transzendentalphilosophischen Bedingungen zu stärken. Die Relation dessen, was wir als Leib-Raum bezeichnen, und dem ‚bloßen‘ Körper-Raum wird innerhalb der Forschungsdiskussion als koextensiv betrachtet, dabei ist die „absolute Räumlichkeit des Leibes“ von der „relativen des Körpers“ zu unterscheiden.⁶²³ Bei Leib-Raum und Körper-Raum handelt es sich, wie Thomas Fuchs präzise herausgearbeitet hat, um struktur- und funktionsäquivalente, koextensive und in der Regel kongruente

⁶²² KANT, *KrV* (B 54).

⁶²³ So zu finden insbes. bei FUCHS 2000, S. 137.

Räume.⁶²⁴ Dies lässt sich auch unter Berücksichtigung unterschiedlicher Raumauffassungen gut verdeutlichen. So ist

„mein Zahnweh [...] nicht im objektiven Raum, etwa *im* Kiefer zu lokalisieren, so als wären dort außer Knochen, Muskeln und Adern auch noch Schmerzen zu finden (Brentano 1974, 16) – ebensowenig sind sie natürlich im Gehirn! Begrifflich kommt dies in der Unterscheidung der absoluten Räumlichkeit des Leibes von der relativen des Körpers zum Ausdruck.“⁶²⁵

Hierbei zeichnet sich der Leib-Raum neben der Sinneswahrnehmung durch Phänomene aus, die mit den Mitteln spezialwissenschaftlicher Disziplinen nur schwer bzw. gar nicht fassbar sind, wie beispielsweise Empfindung oder Handlung. Das Phänomen der Leiblichkeit eröffnet folglich die Möglichkeit, Phänomene wie Erfahrung, Empfindung und Erleben zu untersuchen. Wir er-leben unsere Leiblichkeit. Hier zeigt sich die enge Verknüpfung der beiden Begriffe Leib und Leben, welche in der Einleitung aufgrund ihrer gemeinsamen ethymologischen Wurzel bereits kurz erwähnt wurden. Insbesondere das ‚Erleben‘ der eigenen Leiblichkeit geschieht in Form einer strukturellen Einheit und ist maßgeblich an der Erzeugung unseres Selbst beteiligt: „Phänomenaler Leib (Innenaspekt) und organischer Körper (Außenaspekt) erweisen sich somit nicht nur als koextensiv, sondern als *gleichermaßen unteilbar ausgedehnte*, jeweils als ‚Selbst‘ sich konstituierende Ganzheiten.“⁶²⁶

Im Sinne eines Ausblicks ermöglicht die Frage nach dem Selbstverhältnis des Menschen zu sich das Bearbeiten angrenzender Problemfelder. Beispielsweise kann die Forderung nach einer Ethik für eine Sichtweise entstehen, in der all jene Bezüge zum Körper (sowohl dem eigenen als auch den Körpern anderer) ausschließlich objektivierend fungieren. Hier kann die Frage aufgeworfen werden, in welchem Zusammenhang beispielsweise die beiden folgenden Entwicklungen stehen: Einerseits spiegelt sich in der Modebranche der Trend wider, die äußerlichen Unterscheidungsmerkmale der beiden Geschlechter auf ein Mindestmaß herabzusetzen. Andererseits versorgt die Pornoindustrie umgekehrt (offensichtlich

⁶²⁴ Vgl. FUCHS 2000.

⁶²⁵ FUCHS 2000, S. 137.

⁶²⁶ FUCHS 2000, S. 148. „Die Einheit des Leiberlebens, seine absolute Räumlichkeit und Meinhaftigkeit ist nun das Äquivalent zu dieser Einheit des Organismus.“ Ebd.

nach der Regel von Angebot und Nachfrage) das Bedürfnis der Konsumenten nach einer vollkommen überzeichneten Proportionierung des (weiblichen) Körpers. In beiden Fällen ist das Verhältnis zum Körper der Anderen in dem Sinne objektivierend, dass reduziert wird: Entweder der Körper auf die bloße ‚Gestalt‘ oder auf einzelne seiner Teile. Noch bevor danach gefragt werden kann, auf welche Weise diese beiden Entwicklungen im Sinne der Resonanz auf das Selbstverhältnis des Menschen zurückwirken, ergibt sich folgendes Problem: Böhmes Argumentation stellt den Leib auf eine den anderen Selbstverhältnissen übergeordnete Ebene, denn die Relationen Leib-Seele, Organismus-Verhalten-Geist und Selbst-Gehirn stellen gleichsam konstruierte Trennungen dar, die allerdings Ausdruck unterschiedlicher Verhältnisse des Menschen zu sich selbst sein können.⁶²⁷ Eine Ethik leiblicher Existenz, wie sie Gernot Böhme 2008 vorstellte,⁶²⁸ könnte vor diesem Hintergrund um eine Ethik erweitert werden, welche nicht nur die objektivierende Haltung des Menschen zum eigenen Körper, sondern auch zum Körper anderer Menschen in den Blick nimmt. Zwar nicht wissenschaftstheoretisch, doch immerhin gesellschaftskritisch sieht Thomas Fuchs sich die Entwicklung zu einer Objektivierung des Menschen in unterschiedlichen Spielarten der Informationstechnologie fortsetzen. Damit wirkt dieses „naturalistische Selbstmißverständnis des Menschen“⁶²⁹ bis in das alltägliche Erleben hinein und reflektiert sich z.B. in der Sprache als Medium. Auch Burkhard Liebsch problematisiert dies: „»Die außerordentlich enge Verbindung von Sprache und Technologie« könne »kaum überschätzt werden«, meint Donna Haraway in ihren Überlegungen zur »Biopolitik postmoderner Körper«. Dank dieser Verbindung ist dem Anschein nach das überlieferte, aber durchaus fragwürdige Wissen, was mit Leib und Leben gemeint ist, durch eine biotechnische Körpersprache ersetzt worden.“⁶³⁰ Aus

⁶²⁷ „Ist der Andere, über sein Für-mich-sein hinaus, wahrhaft ein Sein-für-sich, und sind wir wirklich einer für den anderen, und nicht allein einer wie der andere für Gott, so muß der eine dem anderen zu erscheinen vermögen, muß er und muß ich ein Äußeres haben, muß es außer der Perspektive des Für-sich – meines Blickes auf mich und des Anderen Blickes auf sich – eine Perspektive des Für-Andere geben – die meines Blickes auf den Anderen und des Blickes des Anderen auf mich. Beide Perspektiven können nicht einfach in einem jeden von uns sich nebeneinanderstellen, dann wäre nicht ich es, den der Andere sähe, und wäre es nicht der Andere, den ich sähe. Ich muß mein Äußeres sein, und der Leib des Anderen muß er selbst sein.“ MERLEAU-PONTY 1966, S. 9 [Hervorhebungen A.S.].

⁶²⁸ BÖHME, Gernot: *Ethik leiblicher Existenz*, Über unseren moralischen Umgang mit der eigenen Natur, Frankfurt/Main 2008.

⁶²⁹ FUCHS 2000, S. 18.

⁶³⁰ LIEBSCH 2012, S. 464. Liebsch zitiert HARAWAY, Donna: Biopolitik postmoderner Körper, Konstitutionen des Selbst im Diskurs des Immunsystems, in: *Die Neuerfindung der Natur: Primaten, Cyborgs und Frauen*, hg. v. DERS., Frankfurt/Main u. New York 1995, S. 160–199, hier insbes. S. 161, 170, 175.

philosophischer Perspektive sind daher Aussagen zurückzuweisen, die nicht deskriptiv bleiben, sondern in Folgerungen mit normativem Anspruch verwandelt werden. Gleiches gilt für den Anspruch auf Allgemeingültigkeit, welcher vielfach auf solcherlei Hypothesen mit normativem Charakter folgt. Dort, wo aus bildlichen Darstellungen eines Einzelorgans – in aller Regel des Gehirns – Schlüsse über menschliche Handlungsoptionen gezogen werden, hat eine kritische philosophische Betrachtung zu erfolgen, um Begriffe und Bezugssysteme ebenso zu ordnen wie die Formen ihrer Begründung.

Lebendigkeit, Räumlichkeit und Körperlichkeit als beispielhafte Zugänge zum Phänomen der Leiblichkeit haben eine sie auszeichnende Gemeinsamkeit: Sie gehen unter Beachtung der transzendentalphilosophischen Voraussetzungen von Kants theoretischer Philosophie aus, aber dort, wo sich systematische Verbindungen zur Leiblichkeit aufzeigen lassen, weisen sie auf methodischer Ebene über rein erkenntnistheoretische Ansätze hinaus und führen jeder für sich in den Bereich des menschlichen Handelns. Das zeigt die Verknüpfung der theoretischen mit der praktischen Philosophie Kants, denn die bloße Vernunftkritik bleibt ohne die praktische Philosophie ein leeres Gedankenspiel – dafür ist wiederum die praktische Philosophie auf die widerspruchsfreie Denkbarkeit des Freiheitsbegriffs aus der Vernunftkritik angewiesen.

Vielversprechend würde nun sein, anhand der hier dargelegten Zugänge zur Leiblichkeit das Thema unter einem zusätzlichen Gesichtspunkt weiter auszuarbeiten. Denn während der Verstand das Vermögen der Kategorien ist, ist die Vernunft das Vermögen der Prinzipien. Auch die Kategorien sind „bloß Schlüssel zu möglichen Erfahrungen“⁶³¹, wie Kant in der transzendentalen Dialektik festhält, und dienen damit letztlich der Vernunft als Leitfaden im ‚rhapsodischen Gewirr‘ des Mannigfaltigen. Für Kants „Grundsatz der Vernunft: ihre Selbsterhaltung“⁶³² ist die Annahme solcher Leitfäden in einigen Bereichen seines Werkes nachweisbar. In den 1970er Jahren hat Manfred Sommer die Selbsterhaltung der Vernunft anhand der kantischen Metaphorik herausgearbeitet und damit ein Grundprinzip herauskristallisiert, das die Philosophie Kants in ihrer sprachlichen Darstellung durchzieht. Die Beobachtung des vor allem

⁶³¹ KANT, *KrV* (B 370).

⁶³² KANT, *Colleg*, AA XV 823.

rationalen Prinzips der Selbsterhaltung könnte nun dazu dienlich sein, auch die Leiblichkeitsthematik auf ihre vernunftnerhaltende Wirkung hin zu analysieren.

Wie die vorliegende Studie zeigen konnte, lässt sich bspw. anhand der Grillenfänger und Geisterseher die Relation zwischen den am Erkenntnisvermögen beteiligten Instanzen und ihrer Wirkung auf den Leib- bzw. Körper-Raum des Menschen herausarbeiten und so ein Zugang zur Leiblichkeit nachzeichnen. Bis zu diesem Punkt wurde die Funktionsweise des menschlichen Erkenntnisvermögens anhand seines *Nicht*-Funktionierens herausdestilliert, doch letztendlich haben: „[a]lle Fortschritte in der Cultur, wodurch der Mensch seine Schule macht, [...] das Ziel, diese erworbenen Kenntnisse und Geschicklichkeiten zum Gebrauch für die Welt anzuwenden; aber der wichtigste Gegenstand in derselben, auf den er jene verwenden kann, ist der Mensch selbst, weil er sein eigener letzter Zweck ist“⁶³³, schreibt Kant in der *Anthropologie*.

Wie im vorhin zitierten Abschnitt über den Grillenfänger erwähnt wurde, hat dessen ‚Vernunft nicht hinreichende Gewalt über sich selbst‘, und zwar seine Gedanken (im Sinne eines Richtung-Nehmens) zu richten oder aufzuhalten. In der Konsequenz bedeutet das, ihm fehlt eine Richtschnur zur rationalen Selbsterhaltung. Als Richtschnur zur Orientierung im Denken ist nicht nur der „Gemeinsinn“, der „schlichte Menschenverstand“ oder die „gesunde Vernunft“ ausreichend, wie Kant bemerkt⁶³⁴, sondern vielmehr bedarf die Vernunft darüber hinaus eines Leitfadens, den sie sich nur selbst geben kann. Am Beispiel des geographischen Orientierens lässt sich zeigen, dass ich trotz aller objektiv gegebenen Daten zur Orientierung, wie etwa anhand der Sternbilder, dennoch einen *subjektiven* Unterscheidungsgrund brauche, um zu wissen, ob ich im Westen stehend den Süden des Horizonts zur Rechten oder zur Linken setzen soll.⁶³⁵ Analog zu der geographischen Orientierung benötigt auch die Vernunft, nicht zuletzt zur „Verteidigung gegen ihre eigenen sophistischen Angriffe auf die Maximen einer gesunden Vernunft“⁶³⁶, einen *subjektiven* Unterscheidungsgrund zur Orientierung in ihren Prinzipien. „Der erweiterte und genauer bestimmte Begriff des Sich-Orientierens kann uns behülflich sein, die Maxime einer gesunden Vernunft, in ihren Bearbeitungen zur Erkenntnis übersinnlicher Gegenstände, deutlich

⁶³³ KANT, *Anthropologie* (BA III).

⁶³⁴ KANT, *Was heißt: sich im Denken orientieren* (A 305).

⁶³⁵ Vgl. KANT, *Was heißt: sich im Denken orientieren* (A 307, 308).

⁶³⁶ KANT, *Was heißt: sich im Denken orientieren* (A 306, 307).

darzustellen.⁶³⁷ Wir benötigen einen subjektiv fundierten Leitfaden, an dem die Vernunft sich im Denken orientiert. Im praktischen Vernunftgebrauch müssen wir urteilen, „denn der reine praktische Gebrauch der Vernunft besteht in der Vorschrift der moralischen Gesetze“.⁶³⁸ Begriffe wie bspw. der der ‚Tugend‘ lassen sich nicht aus der Verbindung des Verstandes mit den übrigen Erkenntnisquellen hernehmen, geschweige denn in Relation zu bloßen Körpern in einen sinnvollen Zusammenhang bringen.⁶³⁹ Aus der Annahme von transzendentalen Prinzipien oder Ideen folgt nicht, dass nur die vollkommene Erfüllung dieses Prinzips Grundlage der Handlung sein kann, sondern „alles Urtheil über den moralischen Wert oder Unwerth [ist] nur mittelst dieser Idee möglich; mithin liegt sie jeder Annäherung zur moralischen Vollkommenheit nothwendig zum Grunde.“⁶⁴⁰ Folglich erhält sich unsere Vernunft im (praktischen) Vernunftgebrauch, indem sie sich mit Hilfe der transzendentalen Ideen als Prinzipien orientiert.

„Sich seiner eigenen Vernunft bedienen will nichts weiter sagen, als bei allem dem, was man annehmen soll, sich selbst fragen: ob man es wohl thunlich finde, den Grund, warum man etwas annimmt, oder auch die Regel, die aus dem, was man annimmt, folgt, zum allgemeinen Grundsatz seines Vernunftgebrauchs zu machen. Diese Probe kann ein jeder mit sich selbst anstellen; und er wird Aberglauben und Schwärmerei bei dieser Prüfung alsbald verschwinden sehen, wenn er gleich bei weitem die Kenntnisse nicht hat, beide aus objectiven Gründen zu widerlegen. Denn er bedient sich blos der Maxime der Selbsterhaltung der Vernunft.“⁶⁴¹

Während sich v.a. die *Kritik der reinen Vernunft* auf die transzendentalen Grundlagen der Erkenntnis konzentriert und dabei z.B. den Raum als reine Form der Anschauung eines (transzendentalen) Subjekts herausarbeitet, wird in der praktischen Philosophie Kants vom handelnden Subjekt sozusagen ein *Welt*-Raum erschlossen, der sich mit den Überlegungen von einem höchsten Gut als Bestimmungsgrund des letzten Zwecks der

⁶³⁷ KANT, *Was heißt: sich im Denken orientieren* (A 307).

⁶³⁸ KANT, *Was heißt: sich im Denken orientieren* (A 315).

⁶³⁹ „Wer die Begriffe der *Tugend* aus der Erfahrung schöpfen wollte, wer das, was nur allenfalls als Beispiel zur unvollkommenen Erläuterung dienen kann, als Muster zum Erkenntnisquelle machen wollte [...], der würde aus der Tugend ein nach Zeit und Umständen wandelbares zu keiner Regel brauchbares zweideutiges Uding machen.“ KANT, *KrV* (B 371|A 315).

⁶⁴⁰ KANT, *KrV* (B 371). Mit der Einschränkung „so weit auch die ihrem Grade nach nicht zu bestimmende Hindernisse in der menschlichen Natur uns davon entfernt halten mögen“.

⁶⁴¹ KANT, *Was heißt: sich im Denken orientieren* (A 329, Anm.).

reinen Vernunft am Ende der ersten *Kritik* bereits ankündigt. Diesen *Welt*-Raum verstehe ich als Ganzes der Erscheinungen *plus* der Totalität ihrer Synthesis, und zwar in Abgrenzung zur Natur, die gleichwohl als dynamisches Ganzes eine gesetzmäßige Einheit im Dasein der Erscheinungen darstellt. Die sinnhafte Verbindung der kantischen Fragen nach dem Wissen-können mit dem Tun-sollen und dem Hoffen-dürfen erlaubt den Perspektivenwechsel von der Erkenntnistheorie zu Anthropologie und Moralphilosophie, da in diesen drei Fragen alles Interesse der Vernunft (sowohl das spekulative, als auch das praktische, um das es an dieser Stelle vorrangig geht) sich vereinigt.⁶⁴²

Es leuchtet unmittelbar ein, dass bspw. die mechanischen Grundsätze der Bewegung bloßer Gegenstände oder Körper nicht hinreichend sind, um eine Bewegung auch als menschliche Handlung zu verstehen. Geradezu bezeichnend ist in diesem Zusammenhang, dass der Begriff der Handlung in der kantischen Terminologie nicht auf eine äußere Handlung begrenzt ist, sondern als ‚innere‘ Handlung durchaus den Akt des Denkens umfasst, womit sich wiederum der Kreis zum Bedarf eines Leitfadens schließt.⁶⁴³

Der Grundsatz der Selbsterhaltung der Vernunft fußt auf einem Vernunftglauben, der praktisch zu sein hat und weder objektiv begründet werden kann noch muss:

„Das Prinzip der Selbsterhaltung der Vernunft ist das Fundament des Vernunftglaubens, in welchem das Fürwahrhalten eben den Grad hat als beim Wissen, aber von anderer Art ist, indem es nicht von der Erkenntnis der Gründe im Objekt, sondern von dem wahren Bedürfnis des Subjekts in Ansehung des theoretischen sowohl als praktischen Gebrauchs der Vernunft hergenommen ist. Es bleibt immer Glauben, niemals wird es Wissen und ist auch als das erstere für Geschöpfe am zweckmäßigsten.“⁶⁴⁴

Letztlich dient auch der Unterschied zwischen Wissen und Glauben dem Selbsterhaltungsgrundsatz der Vernunft, was folgendermaßen zu erklären ist: Der

⁶⁴² KANT, *KrV* (B 832f.).

⁶⁴³ Die moralischen Gesetze wiederum sind keine Frage des Glaubens, sondern der praktischen Vernunft; im hier thematisierten Zusammenhang geht es um Leitfaden und Orientierung. „Nun bedürfen wir diesen [Glauben, A.S.] nicht zum Handeln nach moralischen Gesetzen, denn die werden durch praktische Vernunft allein gegeben; aber wir bedürfen der Annahme einer höchsten Wesenheit zum Objekt unseres moralischen Willens, worauf wir außer der bloßen Rechtmäßigkeit unserer Handlungen nicht umhin können unsre Zwecke zu richten.“ KANT, *Logik* (A 103, Anm.).

⁶⁴⁴ Aus dem handschriftlichen Nachlass: AA XVI [L § 155-167] 372.

Vernunftglaube ist ebenso sicher wie die Erkenntnis und kommt mit dieser nicht in Konflikt, denn das Gebiet des Wissens bezieht sich auf das Erfahrbare (die Erscheinungen), während der Vernunftglaube sich auf etwas richtet, was jenseits aller Erfahrung und der Formen desselben liegt, dessen Annahme jedoch ein Erfordernis der Vernunft ist. Der Vernunftglaube kann gar nicht zu Vernunft-Wissen werden, „weil der Grund des Fürwahrhaltens hier bloß subjektiv, nämlich ein notwendiges Bedürfnis der Vernunft ist (und, solange wir Menschen sind, immer bleiben wird)“⁶⁴⁵ – fügt Kant hinzu. Damit kann der Vernunftglaube als subjektive Richtschnur zur Orientierung im Denken bestimmt werden. Hierbei kann die Annahme eines höchsten Wesens, auf das hin der Vernunftglaube sich orientiert, nicht objektiv widerlegt werden. Des Weiteren legt Kant Wert darauf, auch den Vernunftglauben als Glauben im Sinne eines „Habitus, nicht als Actus“⁶⁴⁶ aufzufassen,⁶⁴⁷ d.h. es handelt sich um eine Haltung.

Die Inhalte von Wahrnehmung und Empfindung wurden in der *Kritik der reinen Vernunft* zwar reinlich von dem transzendentalen Bereich abgetrennt, aber gar nicht mit dem Ziel, auf dieser Ebene stehenzubleiben, weil Kants Erkenntnislehre ihre volle Bedeutung nur in der Verbindung zum leiblich verfassten Menschen entfaltet, der auch tatsächlich einen realen Gebrauch von seiner Vernunft macht. Darüber hinaus bedarf diese menschliche Vernunft grundsätzlich eines subjektiven Leitfadens. Bei seiner Orientierung an subjektiven Richtlinien im Denken zeichnet den Menschen wiederum nicht zuletzt die Bildung des Charakters aus, als eine eigenständige, von Vernunft bestimmte Denkungsart, die sich darauf bezieht, was der ‚Mensch aus sich selber machen kann und soll‘⁶⁴⁸. Damit sind systematisch die Maximen als subjektive Prinzipien des eigenen Wollens erreicht und somit hat der Mensch es weder mit sich selbst als reinem Vernunftwesen, noch als bloßem Körper zu tun. Denn jede mögliche Maxime, die man sich gibt, drückt gleichzeitig aus, was für ein Mensch man sein will.⁶⁴⁹ Hier ließe sich ein weiteres Problemfeld eröffnen, denn *Wille* und *Handlung* stellen zwei weitere Zugänge zur Leiblichkeit des Menschen dar. Denn ein Mensch, der handelt, ist sozusagen der leibhaftige Repräsentant der Vernunft, da die Vernunft erst im Leben und mit der Handlung praktisch und wirklich wird. Die Bestimmung des

⁶⁴⁵ KANT, *Was heißt: sich im Denken orientieren* (A 319).

⁶⁴⁶ KANT, *KU* (B 462|A 456).

⁶⁴⁷ Vgl. auch KANT, *KpV* (A 263) in Bezug auf ein höchstes Wesen als „mit dem theoretischen Bedürfnisse der Vernunft einstimmige Bestimmung unseres Urteils“.

⁶⁴⁸ KANT, *Anthropologie* (BA IV).

⁶⁴⁹ Weil die Maxime ein Entschließungsgrund ist, stellt sie ein Selbstverhältnis dar.

Lebens als Begehrungsvermögen in den *Metaphysischen Anfangsgründen* kann ebenfalls unter dem Grundsatz der Selbsterhaltung der Vernunft aufgefasst werden, und zwar eindeutig in einem rationalen Sinn. Denn auch Kants Begriff des *Willens* impliziert das vernunftbestimmte Vermögen, sich von einer Regel – also Begriffen oder Zweckvorstellungen – leiten zu lassen und unterscheidet sich von der bloßen *Willkür*, die lediglich bedeutet, etwas nach Belieben zu tun oder zu lassen.

LITERATURVERZEICHNIS

Schriften Kants:

KANT, *Von der wahren Schätzung der lebendigen Kräfte (1746)*, in: Werke in zehn Bänden, Bd. 1, Vorkritische Schriften bis 1768, hg. v. Wilhelm Weischedel, Darmstadt⁵1983.

KANT, Immanuel: *Allgemeine Naturgeschichte und Theorie des Himmels, oder Versuch von der Verfassung und dem mechanischen Ursprunge des ganzen Weltgebäudes nach Newtonischen Grundsätzen abgehandelt (1755)*, in: Werke in zehn Bänden, Bd. 1, Vorkritische Schriften bis 1768, Erster Teil, hg. v. Wilhelm Weischedel, Darmstadt⁵1983.

KANT, Immanuel: *Versuch über die Krankheiten des Kopfes (1764)*, in: Werke in zehn Bänden, Bd. 2, Vorkritische Schriften bis 1768, Zweiter Teil, hg. v. Wilhelm Weischedel, Darmstadt⁵1983.

KANT, Immanuel: *Träume eines Geistersehers, erläutert durch Träume der Metaphysik (1766)*, in: Werke in zehn Bänden, Bd. 2, Vorkritische Schriften bis 1768, hg. v. Wilhelm Weischedel, Darmstadt⁵1983.

KANT, Immanuel: *Vom ersten Grunde des Unterschieds der Gegenden im Raume (1768)*, in: Werke in zehn Bänden, Bd. 2, Vorkritische Schriften bis 1768, hg. v. Wilhelm Weischedel, Darmstadt⁵1983.

KANT, Immanuel: *Von der Form der Sinnen- und Verstandeswelt und ihren Gründen (1770)*, in: Werke in zehn Bänden, Bd. 5, Schriften zur Metaphysik und Logik, hg. v. Wilhelm Weischedel, Darmstadt⁵1983.

KANT, Immanuel: *Kritik der reinen Vernunft (1781/1787)*, in: Werke in zehn Bänden, Bd. 3, hg. v. Wilhelm Weischedel, Darmstadt⁵1983.

KANT, Immanuel: *Prolegomena zu einer jeden künftigen Metaphysik die als Wissenschaft wird auftreten können (1783)*, in: Werke in zehn Bänden, Bd. 5, Schriften zur Metaphysik und Logik, hg. v. Wilhelm Weischedel, Darmstadt⁵1983.

KANT, Immanuel: *Was heißt: sich im Denken orientieren? (1786)*, in: Werke in zehn Bänden, Bd. 5, Schriften zur Metaphysik und Logik, hg. v. Wilhelm Weischedel, Darmstadt⁵1983.

KANT, Immanuel: *Immanuel Kants Logik, ein Handbuch zu Vorlesungen (1800)*, in: Werke in zehn Bänden, Bd. 5, Schriften zur Metaphysik und Logik, hg. v. Wilhelm Weischedel, Darmstadt⁵1983.

KANT, Immanuel: *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten (1786)*, in: Werke in zehn Bänden, Bd. 6, Schriften zur Ethik und Religionsphilosophie, hg. v. Wilhelm Weischedel, Darmstadt⁵1983.

- KANT, Immanuel: *Kritik der praktischen Vernunft (1788)*, in: Werke in zehn Bänden, Bd. 6, Schriften zur Ethik und Religionsphilosophie, hg. v. Wilhelm Weischedel, Darmstadt ⁵1983.
- KANT, Immanuel: *Anthropologie in pragmatischer Hinsicht (1798/1800)*, in: Werke in zehn Bänden, Bd. 10, Schriften zur Anthropologie, Geschichtsphilosophie, Politik und Pädagogik, Zweiter Teil, hg. v. Wilhelm Weischedel, Darmstadt ⁵1983.
- KANT, Immanuel: *Kritik der Urteilskraft (1790)*, in: Werke in zehn Bänden, Bd. 8, Kritik der Urteilskraft und Schriften zur Naturphilosophie, hg. v. Wilhelm Weischedel, Darmstadt ⁵1983.
- KANT, Immanuel: *Aus Sömmering: Über das Organ der Seele (1796)*, in: Werke in zehn Bänden, Bd. 9, Schriften zur Anthropologie, Geschichtsphilosophie, Politik und Pädagogik, hg. v. Wilhelm Weischedel, Darmstadt ⁵1983.
- KANT, Immanuel: *Handschriftlicher Nachlass*, Bemerkungen zu den Beobachtungen über das Gefühl des Schönen und Erhabenen, Akad.-Ausg. Bd. XX.
- KANT, Immanuel: *Briefwechsel (1798)*, in: Akad.-Ausg. Bd. XII.
- KANT, Immanuel: *Opus postumum*, Akad.-Ausg. Bd. XXI-XXII.
- KANT, Immanuel: *Lose Blätter aus Kants Nachlass*, hg. v. Rudolf Reicke, Bd. 1, Königsberg 1889.

Als Sekundärliteratur verwendete Schriften sowie Nachschlagewerke:

- ACH**, Johannes S./**POLLMANN**, Arnd: *No body is perfect: Baumaßnahmen am menschlichen Körper*, Bioethische und ästhetische Aufrisse, Bielefeld 2006.
- ADICKES**, Erich: *Kants Opus postumum*, dargestellt und beurteilt, Berlin 1920.
- ADICKES**, Erich: *Kant als Naturforscher*, 2 Bde., Berlin 1924/25.
- ALLOA**, Emmanuel/**BEDORF**, Thomas/**GRÜNY**, Christian/**KLASS**, Tobias Nikolaus (Hg.): *Leiblichkeit*, Geschichte und Aktualität eines Konzepts, Tübingen 2012.
- APEL**, Karl Otto: Das Leibapriori der Erkenntnis, Eine Betrachtung im Anschluß an Leibnizens Monadenlehre, in: *Archiv für Philosophie* (12), 1963, S. 152–172.
- APEL**, Karl Otto: *Transformationen der Philosophie*, Bd. II, Frankfurt/Main 1973.
- AQUIN**, Thomas von: *Quaestiones disputatae de veritate*, Des hl Thomas von Aquino Untersuchungen über die Wahrheit, Bd. 1 (quaestio 1–13), übers. v. Edith Stein, Freiburg 1952.
- ARISTOTELES**: Metaphysik, Zweiter Halbband, Bücher VII(Z) – XIV(N), Neubearb. d. übers. v. Hermann Bonitz, hg. u. eingel. v. Horst Seidl, Hamburg ³1991.
- ARISTOTELES**: *Über die Seele*, übers. u. hg. v. Gernot Krapinger, Stuttgart 2011.
- BARTELS**, Jeroen: „Subjekt“, in: *Enzyklopädie Philosophie*, hg. v. Hans Jörg Sandkühler, Hamburg 1999.
- BASILE**, Giovanni Pietro: *Kants Opus postumum und seine Rezeption*, Berlin/Boston 2013.
- BAUMGARTNER**, Hans Michael: *Kants »Kritik der reinen Vernunft«*, Freiburg/München ³1991.
- BECKER**, Dierk-Eckhard: *Kants Weg zur Lehre vom Übergang*, Hamburg 1973.
- BERGSON**, Henri: *Materie und Gedächtnis*, Versuch über die Beziehung zwischen Körper und Geist, aus d. Frz. neu übers. u. hg. v. Margarethe Drewsen, Hamburg 2015.
- BERMES**, Christian: *„Welt“ als Thema der Philosophie*, Vom metaphysischen zum natürlichen Weltbegriff, Hamburg 2004.
- BERMES**, Christian: Das Spiel des Lebens und der Mensch, Kant und die Anthropologie, in: *Kant-Lektionen*, hg. v. Manfred Kugelstadt, Würzburg 2008, S. 127–147.

- BISOL**, Benedetta: Der Leib ist ein Bild des Ich, Transzendentalphilosophische Grundlegung der Leiblichkeit bei J. G. Fichte, in: *Transzendentalphilosophie und Person*, Bielefeld 2007, S. 45–64.
- BLOMME**, Henny: Können wir den ursprünglichen Raum erkennen?, in: *Das Leben theoretischer Vernunft*, hg. v. Dieter Hüning, Stefan Klingner u. Carsten Olk, Berlin 2013, S. 30–39.
- BÖHME**, Gernot/**BÖHME**, Hartmut: *Das Andere der Vernunft*, Zur Entwicklung von Rationalitätsstrukturen am Beispiel Kants, Frankfurt/Main 1985.
- BÖHME**, Gernot: Ethik leiblicher Existenz, Über unseren moralischen Umgang mit der eigenen Natur, Frankfurt/Main 2008.
- BRANDSCHEID**, Renate/**BRANTL**, Johannes/**OVERDICK-GULDEN**, Maria/**SCHÜBLER**, Werner: *Herausforderung »Mensch«*, Philosophische, theologische und medizinethische Aspekte, Paderborn 2012.
- BRUFORD**, Walter Horace: *Die gesellschaftlichen Grundlagen der Goethezeit*, Weimar 1936.
- BURGHARDT**, Franz Josef: *Die Raumvorstellung bei Newton und Leibniz*, Köln 1990.
- BUTLER**, Samuel: *Hudibras*, Ein satyrisches Gedicht wider die Schwermer und Independenten zur Zeit Carls des Ersten, a. d. Engl. übers., Hamburg/Leipzig 1765.
- BUYTENDIJK**, Frederik Jakobus Johannes: *Über den Schmerz*, aus d. Holl. übers. v. Helmuth Plessner, Bern 1948.
- CALUORI**, Damian: Aristoteles über Leiber und Leichen, in: *Der Körper in der Philosophie/Le corps dans la philosophie*, hg. v. Emil Angehrn und Bernard Baertschi, Bern/Stuttgart/Wien 2003, S. 75–90.
- CANGUILHEM**, Georges: *La connaissance de la vie*, Paris 1975.
- CASSIRER**, Ernst: *Kants Leben und Lehre*, Berlin 1918.
- CASSIRER**, Ernst: *Philosophie der symbolischen Formen*, Bd. I, Die Sprache, in: Gesammelte Werke Hamburger Ausgabe, Bd. 11, hg. v. Birgit Recki, Hamburg 2001.
- CASSIRER**, Ernst: *Philosophie der symbolischen Formen*, Bd. III, Phänomenologie der Erkenntnis, in: Gesammelte Werke Hamburger Ausgabe, Bd. 13, hg. v. Birgit Recki, Hamburg 2002.
- CORNFORD**, Francis Macdonald: *Principium Sapientiae*, The Origins of Greek Philosophical Thought, Cambridge 1952.
- DAVIS**, Gordon: The Self and Spatial Representation in Kant's Metaphysics of Experience: From the First Critique to the Opus postumum, in: *Eidos* (12), 1995, S. 27–48.

- DESCARTES, René:** *Meditationes de prima philosophia*, Meditationen über die Grundlagen der Philosophie, lat.-dt., hg. v. Christian Wohlers, Hamburg 2008.
- DESCARTES, René:** *Meditationen*, *Meditationes de prima philosophia*, dreisprachige Parallelausgabe, hg. v. Andreas Schmidt, Göttingen 2011.
- DÖRFLINGER, Bernd:** *Das Leben theoretischer Vernunft*, Teleologische und praktische Aspekte der Erfahrungstheorie Kants, Berlin/New York 2000.
- DRIESCH, Hans:** *Philosophie des Organischen*, Leipzig 1909.
- DRIESCH, Hans:** Kant und das Ganze, in: *Kant-Studien* 29(2), 1924, S. 365–376.
- DÜCK, Michael:** *Der Raum und seine Wahrnehmung*, Würzburg 2001.
- DÜRCKHEIM, Karlfried Graf von:** Untersuchungen zum gelebten Raum, in: *Neue Psychologische Studien* (6)1932, S. 383–480.
- EISLER, Rudolf:** *Kant-Lexikon*, Nachschlagewerk zu Kants sämtlichen Schriften, Briefen und handschriftlichem Nachlaß, 10. unveränd. Nachdr. d. Ausg. Berlin 1930, Hildesheim 1989.
- FICHTE, Johann Gottlieb:** *Grundlage des Naturrechts nach Principien der Wissenschaftslehre*, Jena/Leipzig 1796.
- FISCHER-HOMBERGER, Esther:** *Hypochondrie*, Melancholie bis Neurose: Krankheiten und Zustandsbilder, Bern/Stuttgart 1970.
- FLACH, Werner:** *Die Idee der Transzendentalphilosophie*, Würzburg 2002.
- FÖRSTER, Eckard:** Von der Eigentümlichkeit unseres Verstands in Ansehung der Urteilskraft (§§ 74–78), in: *Immanuel Kant – Kritik der Urteilskraft*, hg. v. Otfried Höffe, Berlin 2008.
- FRIEDREICH, Johannes B.:** *Handbuch der gerichtlichen Praxis: Mit Einschluss der gerichtlichen Veterinärkunde*, Bd. 1, Regensburg 1843.
- FUCHS, Thomas:** *Leib – Raum – Person*, Entwurf einer phänomenologischen Anthropologie, Stuttgart 2000.
- GABRIEL, Gottfried/GRÜNDER, Karlfried/RITTER, Joachim (Hg.):** *Historisches Wörterbuch der Philosophie*, Bd. 11 U–V, Artikel ‚Vernunft; Verstand‘, Darmstadt 2001.
- GASSER, Georg/Quitterer, Josef (Hgg):** *Die Aktualität des Seelenbegriffs*, Paderborn 2010.
- GENT, Werner:** Leibnizens Philosophie der Zeit und des Raumes, in: *Kant-Studien* (31)1926, S. 61–88.

- GENT**, Werner: *Die Philosophie des Raumes und der Zeit*, Bd. 1, Die Geschichte des Raumes und der Zeit von Aristoteles bis zum vorkritischen Kant (1768), Bd. 2, Die Raum-Zeit-Philosophie des 19. Jahrhunderts, Hildesheim 21971.
- GERHARDT**, Volker: *Immanuel Kant – Vernunft und Leben*, Stuttgart 2002.
- GFELLER**, Thomas: Wie tragfähig ist der teleologische Brückenschlag? Zu Kants Kritik der teleologischen Urteilskraft, in: *Zeitschrift für philosophische Forschung* (52), 1998, S. 215–236.
- GLOCKNER**, Hermann: Der eigene Leib, in: *Kant-Studien* 53, 1961/62, S. 289–308.
- GÖLZ**, Walter: *Dasein und Raum*, Philosophische Untersuchungen zum Verhältnis von Raumerlebnis, Raumtheorie und gelebtem Raum, Tübingen 1970.
- GOY**, Ina: Die Teleologie organischen Natur (§§ 64–68), in: *Immanuel Kant – Kritik der Urteilskraft*, hg. v. Otfried Höffe, Berlin 2008.
- GRÜNY**, Christian: *Zerstörte Erfahrung: eine Phänomenologie des Schmerzes*, Würzburg 2004.
- HARAWAY**, Donna: Biopolitik postmoderner Körper, Konstitutionen des Selbst im Diskurs des Immunsystems, in: *Die Neuerfindung der Natur: Primaten, Cyborgs und Frauen*, hg. v. DIES., Frankfurt/Main u. New York 1995, S. 160–199.
- HASSE**, Jürgen (Hg.): *Gelebter, erfahrener und erinnertes Raum*, München 2010.
- HEGEL**, Georg Wilhelm Friedrich: Fragmente, Notizen, Aphorismen, Fragment zur Philosophie des Geistes, in: *Werke in zwanzig Bänden*, Bd. 11, Berliner Schriften von 1818–1831, hg. v. Eva Moldenhauer u. Karl Markus Michel, Frankfurt/Main 1970.
- HEGEL**, Georg Wilhelm Friedrich: *Phänomenologie des Geistes* (1807), neu hg. v. Hans-Friedrich Wessels u. Heinrich Clairmont, Hamburg 1988.
- HEIDEGGER**, Martin: *Phänomenologische Interpretation von Kants Kritik der reinen Vernunft*, in: Gesamtausgabe, II. Abteilung: Vorlesungen 1923–1944, Bd. 25, Frankfurt/Main 1977.
- HERDER**, Johann Gottfried: *Briefe zur Beförderung der Humanität*, hg. v. Hans-Joachim Kruse, Berlin u.a. 1971.
- HERZ**, Marcus: Rezension zu Ernst Platner, Anthropologie für Ärzte und Weltweise, in: *Allgemeine deutsche Bibliothek*, (20/1) 1773, S. 25–51.
- HELFERICH**, Christoph: *Geschichte der Philosophie*, Stuttgart 21992.
- HEMPEL**, Carl Gustav/**OPPENHEIM**, Paul: Studies in the Logic of Explanation, in: *Philosophy of Science*, (15/2) 1948, S. 135–175.
- HÖFFE**, Otfried (Hg.): *Immanuel Kant – Kritik der Urteilskraft*, Berlin 2008.

- HÖFFE**, Otfried: *Kants Kritik der reinen Vernunft*, Die Grundlegung der modernen Philosophie, München 2011 (¹2003).
- HÖFFE**, Otfried: *Kants Kritik der praktischen Vernunft*, Eine Philosophie der Freiheit, München 2012.
- HOLBORN**, Hajo: Der deutsche Idealismus in sozialgeschichtlicher Beleuchtung, in: *Historische Zeitschrift* 174 (1952), S. 359–384.
- HOPPE**, Hans Georg: *Kants Theorie der Physik*, Eine Untersuchung über das Opus postumum von Kant, Frankfurt/Main 1969.
- HOSSENFELDER**, Malte: *Kants Konstitutionstheorie und die Transzendente Deduktion*, Berlin/New York 1978.
- HÜBNER**, Kurt: Leib und Erfahrung in Kants Opus Postumum, in: *Zeitschrift für Philosophische Forschung* (7), 1953, S. 204–219.
- HUSSERL**, Edmund: *Logische Untersuchungen* (Husserliana Bd. 19), Den Haag u.a. 1984.
- INGENSIEP**, Hans Werner: Probleme in Kants Biophilosophie, Zum Verhältnis von Transzendentalphilosophie, Teleologiemetaphysik und empirischer Bioontologie bei Kant, in: *Kants Philosophie der Natur: Ihre Entwicklung im Opus postumum und ihre Bedeutung*, hg. v. Ernst-Otto Onnasch, Berlin 2009, S. 79–114.
- IRRLITZ**, Gerd: *Kant-Handbuch*, Leben und Werk, Stuttgart 2002.
- JAINTNER**, Arne: *Zwischen Metaphysik und Empirie*, Zum Verhältnis von Transzendentalphilosophie und Psychoanalyse bei Max Scheler, Theodor W. Adorno und Odo Marquard, Würzburg 1999.
- JAMMER**, Max: *Das Problem des Raumes: die Entwicklung der Raumtheorien*, Darmstadt ²1980.
- JASPERS**, Karl: *Der philosophische Glaube*, München 1948.
- JASPERS**, Karl: *Strindberg und van Gogh*, Versuch einer pathographischen Analyse unter vergleichender Heranziehung von Swedenborg und Hölderlin, München 1957.
- JASPERS**, Karl: *Allgemeine Psychopathologie*, Berlin u.a. ⁹1973.
- KANITSCHIEDER**, Bernulf: *Geometrie und Wirklichkeit*, Berlin 1971.
- KAULBACH**, Friedrich: *Die Metaphysik des Raumes bei Leibniz und Kant*, Kantstudien Ergänzungshefte (79), hg. v. Ingeborg Heidemann, Köln 1960.
- KAULBACH**, Friedrich: Leibbewußtsein und Welterfahrung beim frühen und späten Kant, in: *Kant-Studien* 54(4), 1963, S. 464–490.

- KAULBACH**, Friedrich: Der Begriff der räumlichen Standpunktes im Zusammenhang des kantischen Denkens, in: *Archiv für Philosophie*, (12)1963, S. 14–45.
- KAULBACH**, Friedrich: *Immanuel Kant*, Berlin 1969.
- KAULBACH**, Friedrich: *Das Prinzip Handlung in der Philosophie Kants*, Berlin/New York 1978.
- KLÄDEN**, Tobias: Anima forma corporis. Zur Aktualität der nichtdualistischen Sicht des Menschen bei Thomas von Aquin, in: *Die Aktualität des Seelenbegriffs*, hg. v. Georg Gasser, Paderborn 2010, S. 253–270.
- KOYRÉ**, Alexandre: *Von der geschlossenen Welt zum unendlichen Universum*, Frankfurt/Main 2008.
- KÖNIG**, Dénes: *Theorie der endlichen und unendlichen Graphen*, hg. v. Horst Sachs, Teubner-Archiv zur Mathematik Bd. 6, Leipzig 1986.
- KREUTZER**, Karsten: *Gibt es einen dritten Weg zwischen Pluralismus und Fundamentalismus?*, Wissenschaftstheoretische, philosophische und fundamentaltheologische Überlegungen zur Problematik von Letztbegründungen und Letztgültigkeit, Marburg 1999.
- KUGELSTADT**, Manfred: *Synthetische Reflexion*, Zur Stellung einer nach Kategorien reflektierenden Urteilskraft in Kants theoretischer Philosophie, Berlin 1998.
- LIEBSCH**, Burkhard: Leib und Leben, in: *Das Leben*, Historisch-systematische Studien zur Geschichte eines Begriffs, Bd. 2, hg. v. Stephan Schaede, Gerald Hartung u. Tom Kleffmann, Tübingen 2012, S. 463–491.
- zur **LIPPE**, Rudolf: Der Sinn der Sinne, ‚Der Körper‘ – eine Fiktion, in: *Das Schwinden der Sinne*, hg. v. Dietmar Kamper, Frankfurt/Main 1984, S. 298–316.
- zur **LIPPE**, Rudolf: *Sinnenbewußtsein*, Grundlegung einer anthropologischen Ästhetik, Reinbek bei Hamburg 1987.
- LÖW**, Reinhard: *Philosophie des Lebendigen*, Der Begriff des Organischen bei Kant, sein Grund und seine Aktualität, Frankfurt/Main 1980.
- MATHIEU**, Vittorio: *Kants Opus postumum*, hg. v. Gerd Held, Frankfurt/Main 1989.
- MERLEAU-PONTY**, Maurice: *Phänomenologie der Wahrnehmung*, aus d. Frz. übers. u. eingef. durch eine Vorrede v. Rudolf Boehm, Berlin 1966.
- MINKOWSKI**, Eugène: *Die gelebte Zeit*, Bd. 2, Über den zeitlichen Aspekt psychopathologischer Phänomene, Salzburg 1972 (*Le temps vécu*, Paris 1933).
- MÜLLER**, Anselm Winfried: Leben als teleologischer Begriff, in: *Philosophisches Jahrbuch* (119/II), 2012, S. 394–412.

- NESTLE**, Wilhelm: *Vom Mythos zum Logos*, Die Selbstentfaltung des griechischen Denkens von Homer bis auf die Sophistik und Sokrates, (Neudr. d. Ausg. Stuttgart ²1942), Aalen 1966.
- NEWTON**, Isaac: *Die mathematischen Prinzipien der Physik*, hg. v. Volkmar Schüller, Berlin 1999.
- PFALLER**, Robert: *Das schmutzige Heilige und die reine Vernunft*, Symptome der Gegenwartskultur, Frankfurt/Main 2008.
- PFALLER**, Robert: *Wofür es sich zu leben lohnt*, Elemente materialistischer Philosophie, Frankfurt/Main 2011.
- PLATNER**, Ernst: *Anthropologie für Aerzte und Weltweise*, Leipzig 1772.
- PLESSNER**, Helmuth: *Die Stufen des Organischen und der Mensch*, Einleitung in die philosophische Anthropologie, in: *Gesammelte Schriften*, Bd. 4, hg. v. Günter Dux, Frankfurt/Main 1981.
- RAPP**, Christof: Thomas von Aquin zum Verhältnis von Leib, Seele und Intellekt, in: *Seele, Denken, Bewusstsein*, Zur Geschichte der Philosophie des Geistes, hg. v. Uwe Meixner u. Albert Newen, Berlin 2003, S. 124–152.
- RAUER**, Constantin: *Wahn und Wahrheit*, Kants Auseinandersetzung mit dem Irrationalen, Berlin 2007.
- REGENBOGEN**, Arnim/**MEYER**, Uwe (Hg.): *Wörterbuch der philosophischen Begriffe*, begr. v. Friedrich Kirchner u. Carl Michaëlis, fortges. v. Johannes Hoffmeister, Hamburg 1998.
- REICHENBACH**, Hans: Die Bewegungslehre bei Newton, Leibniz und Huygens, in: *Kant-Studien* (29)1924, S. 416–438.
- RIVERA DE ROSALES**, Jacinto: El a priori de la corporalidad en el Opus postumum, in: *Kant, Razon y Experiencia*, hg. v. Ana María Andaluz Romanillos, Salamanca 2005, S. 295–318.
- RIVERA DE ROSALES**, Jacinto: Versuch, den eigenen Körper in die Kritik der reinen Vernunft einzuführen, in: *Das Leben theoretischer Vernunft*, hg. v. Dieter Hüning, Stefan Klingner u. Carsten Olk, Berlin 2013, S. 109–130.
- RÖLLI**, Marc: Philosophische Anthropologie im 19. Jahrhundert – Zwischen Leib und Körper, in: *Leiblichkeit*, Geschichte und Aktualität eines Konzepts, hg. v. Emmanuel Alloa, Thomas Bedorf, Christian Grüny u. Tobias Nikolaus Klass, Tübingen 2012, S. 149–161.
- ROTH**, Siegfried: Kant und die Biologie seiner Zeit (§§ 79–81), in: *Immanuel Kant – Kritik der Urteilskraft*, hg. v. Otfried Höffe, Berlin 2008.
- RUKGABER**, Matthew: The Key to Transcendental Philosophy: Space, Time and the Body in Kant, in: *Kant-Studien* (100), 2009, S. 166–186.

- SANDKÜHLER**, Hans Jörg: Kants ‚Revolution der Denkungsart‘ – Die Kritik der Erfahrung und der Vernunft, in: *Handbuch Deutscher Idealismus*, hg. v. Hans Jörg Sandkühler, Stuttgart 2005.
- SARTRE**, Jean-Paul: *Das Sein und das Nichts*, Versuch einer phänomenologischen Ontologie, Reinbek bei Hamburg 1976.
- SCHELER**, Max: *Der Formalismus in der Ethik und die materiale Wertethik*, Neuer Versuch der Grundlegung eines ethischen Personalismus, hg. v. Christian Bernes, Hamburg 2014.
- SHELLING**, Friedrich Wilhelm Joseph von: *Ideen zu einer Philosophie der Natur*, Als Einleitung in das Studium dieser Wissenschaft, Erster Theil, Landshut 1803.
- SHELLING**, Friedrich Wilhelm Joseph von: *Das System des transzendentalen Idealismus* (1800), hg. v. Horst Brandt u. Peter Müller, Hamburg 1992.
- SCHMITZ**, Hermann: *System der Philosophie*, Bd. 2, 1. Teil: Der Leib, Bonn 1965.
- SCHMITZ**, Hermann: *Was wollte Kant?*, Bonn 1989.
- SCHOPENHAUER**, Arthur: *Die Welt als Wille und Vorstellung*, hg. v. Ludger Lütkehaus, München 2005.
- SCHÜRMAN**, Volker: Max Scheler und Helmuth Plessner – Leiblichkeit in der Philosophischen Anthropologie, in: *Leiblichkeit*, Geschichte und Aktualität eines Konzepts, hg. v. Emmanuel Alloa, Thomas Bedorf, Christian Grüny u. Tobias Nikolaus Klass, Tübingen 2012, S. 207–223.
- SEDGWICK**, Sally: Erkennen als ein Mittel, Hegels Kantkritik in der Einleitung zur Phänomenologie, in: *Hegels Phänomenologie des Geistes*, Ein kooperativer Kommentar zu einem Schlüsselwerk der Moderne, hg. v. Klaus Vieweg u. Wolfgang Welsch, Frankfurt/Main 2008, S. 95–111.
- SEUBERT**, Harald: *Heideggers Zwiegespräch mit dem deutschen Idealismus*, Köln 2003.
- SOMMER**, Manfred: *Die Selbsterhaltung der Vernunft*, Stuttgart/Bad Cannstatt 1977.
- SOMMER**, Manfred: *Identität im Übergang: Kant*, Frankfurt/Main 1988.
- SPAEMANN**, Robert: *Personen*, Versuche über den Unterschied zwischen ‚etwas‘ und ‚jemand‘, Stuttgart 2006.
- STURM**, Thomas: *Kant und die Wissenschaften vom Menschen*, Paderborn 2009.
- STURM**, Thomas: Warum hat Kant physiologische Erklärungen in seiner Anthropologie zurückgewiesen?, in: *Evolution in Natur und Kultur*, hg. v. Volker Gerhardt u. Julian Nida-Rümelin, Berlin/New York 2010, S. 77–99.
- THOMPSON**, Michael: *Leben und Handeln*, Grundstrukturen der Praxis und des praktischen Denkens, Berlin 2011.

- VAIHINGER**, Hans: Zu Kants Widerlegung des Idealismus, in: *Straßburger Abhandlungen zur Philosophie*, Freiburg/Tübingen 1884, S. 85–164.
- WIESING**, Lambert: *Philosophie der Wahrnehmung*, Modelle und Reflexionen, Frankfurt/Main 2002.
- WILDT**, Andreas: *Autonomie und Anerkennung*, Stuttgart 1982.
- WOLF**, Jörn Henning: *Der Begriff »Organ« in der Medizin*, München 1971.
- WUNSCH**, Matthias: *Einbildungskraft und Erfahrung bei Kant*, Berlin u.a. 2007.
- ZILLIEN**, Nicole: Internet, Macht, Gesundheit, Zum Wandel des Arzt-Patienten-Gesprächs, in: *Medienmacht und Gesellschaft*, Zum Wandel öffentlicher Kommunikation hg. v. Michael Jäckel u. Manfred Mai, Frankfurt/Main u.a. 2008, S.265–284.
- ZILLIEN**, Nicole/**LENZ**, Thomas: Die Nutzung von Gesundheitsinformationen in computerbasierten Netzwerken, in: *Die Natur der Gesellschaft*, Verhandlungen des 33. Kongresses der Deutschen Gesellschaft für Soziologie in Kassel, hg. v. Karl-Siegbert Rehberg, Frankfurt 2008, CD.