

## Der Phänomenologiebegriff bei Kant und Reinhold

Claude Piché, Université de Montréal

---

This is a « postprint ». The article was published in : *Archivio di Filosofia* (Pisa and Rome), 73, no. 1-3, p. 59-72; special issue entitled "Alle Soglie dell' Idealismo", P. Valenza (ed.).

L'original FRANÇAIS de cet article intitulé « Le concept de phénoménologie chez Kant et Reinhold » se trouve ici sur Papyrus.

---

**ABSTRACT:** In this paper I study the sources of Reinhold's concept of phenomenology introduced in his *Beyträge zur leichteren Übersicht des Zustandes der Philosophie...* of 1802. Kant renounces to take up Lambert's definition of phenomenology, which amounts to a theory of illusion (Schein). At the time of the *Dissertation* (1770) as well as in the *Metaphysische Anfangsgründe der Naturwissenschaft* (1786) he prefers to define phenomenology as a doctrine of appearances (Erscheinungen). Reinhold for his part integrates both definitions in his conception of phenomenology and assigns to it the task of tracing how illusion operates through the world appearances.

**KEYWORDS :** Reinhold, Kant, Lambert, phenomenology, illusion, appearance

\* \* \*

In den Werken Kants taucht das Thema ‚Phänomenologie‘ nur einmal auf, und zwar 1786 in den *Metaphysischen Anfangsgründen der Naturwissenschaft*, wo das Wort das vierte Kapitel des Buches bezeichnet. In diesem Kapitel behandelt Kant die Erscheinungen der Bewegung und der Ruhe in ihrem Bezug zu den Modalitätskategorien. In der ersten Anmerkung dieses vierten Teils seines Werkes bemüht sich Kant, den Begriff Phänomenologie so genau wie möglich zu definieren. Seiner Auffassung nach bedeutet dieses Wort die Lehre von den Erscheinungen, und sonst nichts. Von vornherein schließt er deshalb in seiner Definition jegliche Anspielung auf irgendeine Art von Schein aus. Die Verwechslung der Erscheinung mit dem Schein muss um jeden Preis vermieden werden.

Hier ist nicht die Rede von Verwandlung des Scheins in Wahrheit, sondern der Erscheinung in Erfahrung; denn beim Scheine ist der Verstand mit seinen einen Gegenstand bestimmenden Urteilen jederzeit im Spiele obzwar er in die Gefahr ist, das Subjektive für objektiv zu nehmen; in der Erscheinung aber ist gar kein Urteil des Verstandes anzutreffen; welches nicht bloss hier, sondern in der ganzen Philosophie

anzumerken nötig ist; weil man sonst, wenn von Erscheinungen die Rede ist, und man nimmt diesen Ausdruck für einerlei der Bedeutung nach mit dem Schein, jederzeit übel verstanden wird<sup>1</sup>.

Der Ansatzpunkt des Kantischen Begriffs von Phänomenologie ist demzufolge nicht der Schein, insofern dieser nur aus Anlass eines Urteils entsteht, sondern die bloße Erscheinung, d.h. dieser unbestimmte Gegenstand einer empirischen Anschauung. Erst wenn diese Erscheinung eine begriffliche Bestimmung erhält, wird sie zur Erfahrung. In dieser scharfen Eingrenzung des Begriffs der Phänomenologie, die Kant gleich am Anfang seines Kapitels vornimmt, darf man übrigens eine kritische Pointe vermuten.

In der Tat ist Kants Definition offensichtlich gegen denjenigen gerichtet, der genau dem Begriff der Phänomenologie den Status einer philosophischen Disziplin gegeben hat, nämlich Johann Heinrich Lambert. In seinem *Neuen Organon* (1764) hatte er gerade seine Auffassung der Phänomenologie, welche den letzten Teil seines Werkes bezeichnet, auf dem Problem des Scheins begründet. Nach Lambert ist es eine der wichtigsten Aufgaben der Philosophie, sich systematisch mit der Problematik des Scheins zu beschäftigen. Deshalb enthält seine Begriffsbestimmung genau das Motiv, das Kant in Betracht zu ziehen sich ausdrücklich weigert: den Übergang von dem Schein zur Wahrheit.

Endlich ist die Phänomenologie, oder die Lehre von dem Scheine die vierte [Wissenschaft], und diese soll den Schein kenntlich machen, und die Mittel angeben, denselben zu vermeiden, und zu dem Wahren durchzudringen<sup>2</sup>.

Nach Lambert ist deshalb die Phänomenologie von Anfang an eine Theorie des Scheins, und nicht eine Lehre von den Erscheinungen, wie Kant es will. Wir werden später auf die Gründe der Distanzierung Kants von Lamberts Auffassung zurückzukommen haben. Zunächst müssen wir uns der Frage zuwenden: welche Partei ergreift Reinhold im Hinblick auf diese zwei Ansichten?

Kurz gesagt: Reinhold fühlt sich nicht gezwungen, sich für die eine und gegen die andere Auffassung zu entscheiden. Im Gegenteil, er integriert beide Auffassungen in seinen eigenen Begriff der Phänomenologie. Wie man weiß, wird dieser Begriff in das vierte Heft der *Beyträge zur leichtern Uebersicht des Zustandes der Philosophie bey dem Anfang des 19. Jahrhunderts* (1802) eingeführt, wo er diesen Teil der Aufgabe der Philosophie bezeichnet, der

---

<sup>1</sup> Kant, *Metaphysische Anfangsgründe der Naturwissenschaft*, AK IV, 554-555.

<sup>2</sup> J. H. Lambert, *Neues Organon*, Bd. I, Leipzig, Wendler, 1764, Vorrede, S. VI (Reprint in *Philosophische Schriften*, Bd. I, H.-W. Arndt (Hg), Hildesheim, Georg Olms, 1965).

der Ontologie folgt<sup>3</sup>. Nun kann man in der allerersten Verwendung dieses Begriffs im vierten Heft ohne weiteres sowohl die Kantische als auch die Lambertsche Auffassung nebeneinander wieder finden.

Die *Phänomenologie*... hat die *Entwirrung* der menschlichen Erkenntnis, welche durch die *Ontologie* (oder *reine Logik*, N. III des vorigen Heftes) vermittelt der deutlichen Erkenntnis des *Vernünftigen*, als solchen, eingeleitet wird, durch die deutliche Erkenntnis des *Sinnlichen*, als solchen, zu vollenden. Sie erläutert den *rationalen Realismus* durch die Anwendung seiner Principien auf die *Erscheinungen*, welche sie, vermittelt jener Principien, vom blossen *Scheine* unterscheiden, und reinigen lehrt<sup>4</sup>.

Einerseits wird es offenbar, dass Reinhold der Kantischen Ansicht zustimmt, wonach die Phänomenologie, insofern sie mit der sinnlichen Erkenntnis zu tun hat, sich mit den Erscheinungen beschäftigt. Andererseits stellt man aber fest, dass Reinhold Lamberts Interesse für das Problem des Scheins teilt, auch wenn er Kants Mahnung ausdrücklich berücksichtigt, wonach die sorgfältige Unterscheidung zwischen Erscheinung und Schein höchst wichtig ist. Demnach kann man sagen, dass auf den ersten Blick Reinholds Verständnis der Phänomenologie weitaus komplexer und reicher als dasjenige Kants ist.

Weil wir im folgenden einen Vergleich zwischen Kant und Reinhold im Hinblick auf ihre jeweilige Konzeption der Phänomenologie anzustellen beabsichtigen, muss man zunächst fragen, ob Kant schlicht darauf verzichtet, in seiner eigenen philosophischen Arbeit die Lambertsche Problematik des Scheins zu behandeln. Obgleich er dieses Thema nicht unter dem Titel Phänomenologie aufgreift, wissen wir doch, dass er sich in seiner Transzendentalen Dialektik, verstanden als »Logik des Scheins«, mit diesem Problem beschäftigt. In dieser Hinsicht wäre es sicherlich voreilig, zu behaupten, dass er mit dem philosophischen Programm, das Lambert mit seinem Begriff der Phänomenologie im Sinn hatte, nichts zu tun haben will. Anschließend handelt es sich für uns darum, zu zeigen, dass Reinhold, trotz Neuinterpretation des Begriffs der Phänomenologie, nicht nur in einer gewissen Nähe zu Kant bleibt, sondern auch, dass er erneut 1802 unter seinem Einfluss steht. Wir werden zu untersuchen haben, inwiefern die Auffassung von Erscheinung und Schein bei den beiden Autoren gewisse Ähnlichkeiten zeigt, wenn wir uns auch darüber im Klaren sein müssen, dass diese Analogien einen rein strukturellen Charakter

---

<sup>3</sup> Reinhold, *Beyträge zur leichtern Uebersicht des Zustandes der Philosophie beym Anfang des 19. Jahrhunderts*, IV. Heft, S. 104-185. Reinhold führt seine Darstellung der Phänomenologie im V. Heft, Teile I und VI der *Beyträge* (1803) fort. Mein besonderer Dank gilt Professor Yun Ku Kim, der mir seine Kopien von Reinholds *Beyträgen* großzügig zur Verfügung gestellt hat.

<sup>4</sup> *Beyträge*, IV. Heft, Vorbericht, S. IV.

besitzen. Die Ähnlichkeiten bleiben tatsächlich auf einer methodologischen Ebene. Wenn man sich den konkreten Gehalt der Thesen, die beiderseits aufgrund dieser gemeinsamen begrifflichen Mittel entwickelt werden, genauer ansieht, muss man selbstverständlich zugeben, dass sich der von Reinhold ab 1800 vertretene rationale Realismus radikal von der kritischen Philosophie Kants unterscheidet. Bevor man diesen Vergleich anstellt, ist es sicherlich angebracht, kurz die Gründe zu erwähnen, die Kant dazu bewogen haben, eine strenge Unterscheidung zwischen Erscheinung und Schein vorzunehmen, und demnach ernste Bedenken hinsichtlich des Phänomenologiebegriffs von Lambert zu hegen.

### 1 – Kant. Notwendigkeit der Unterscheidung zwischen Erscheinung und Schein

Von vornherein muss man die sehr begrenzte Tragweite des Textes anerkennen, in welchem wir die Kantische Definition des Phänomenologiebegriffs gefunden haben: und zwar im vierten Kapitel der *Metaphysischen Anfangsgründe der Naturwissenschaft*. Die von uns herangezogene Passage betrachtet ausschließlich die Erscheinungen der äußeren Sinne<sup>5</sup>. Die dort formulierte Mahnung Kants, nach der die Verwechslung der Erscheinung mit dem Schein vermieden werden solle, gilt nichtsdestoweniger für die »ganze Philosophie«, wie der Text explizit anmerkt. D.h., dass die Unterscheidung auch für die kritische Philosophie gültig ist. So findet man zum Beispiel in der zweiten Auflage der *Kritik der reinen Vernunft*, in dem Anhang zur Transzendentalen Ästhetik, eine ähnliche Abgrenzung zwischen Erscheinung und Schein<sup>6</sup>. Und wenn man auf den rein okkasionellen Charakter dieser 1787 hinzugefügten Anmerkung hinweist - insofern diese als die Antwort angesehen werden kann, die Kant auf die von Garve und Feder gegen ihn gerichtete Anklage des Idealismus gibt -, so muss man zugeben, dass die Betonung des Unterschieds zwischen Erscheinung und Schein bereits in der ersten Auflage der *Kritik* vorhanden war.

Gleich am Anfang der Transzendentalen Dialektik bemerkt Kant in der Tat, dass »Erscheinung und Schein [nicht] für einerlei gehalten werden [dürfen]»<sup>7</sup>. Diese terminologische

---

<sup>5</sup> *Metaphysische Anfangsgründe der Naturwissenschaft*, AK IV, 477.

<sup>6</sup> *Kritik der reinen Vernunft (KrV)*, B 69.

<sup>7</sup> *KrV* A 293/B 349-350. Vgl. Refl. 4999, AK XVIII, 56: »Die Erscheinung und der Schein sind zweierley. Jene kommt darauf an, wie der Gegenstand gegeben, dieser, wie er Gedacht wird. Die apparenz in einer Erscheinung beruht auf dem Urtheile über die affection des Sinnes, und, wenn dies richtig ist, bleibt es doch phaenomenon«.

Unterscheidung wird außerdem von dem Kontext selbst verlangt: wenn die Dialektik im Grunde genommen nichts anderes als eine »Logik des Scheins« ist, dann besteht für Kant die Notwendigkeit, sein Thema so deutlich wie möglich zu klären und darauf aufmerksam zu machen, dass der transzendente Schein zunächst nichts mit der Erscheinung zu tun hat, so wie diese in den ersten Teilen der *Kritik* dargestellt wird. Die Lehre vom Schein und die Lehre von der Erscheinung müssen demzufolge getrennt entwickelt werden. Wenn Kant sich nun gezwungen gesehen hätte, das Wort Phänomenologie für eine der beiden Lehren zu benutzen, hätte er sicherlich mit diesem Terminus die Lehre von den Erscheinungen bezeichnet, der Auffassung gemäß, die er 1786 in den *Metaphysischen Anfangsgründen* öffentlich vertreten wird. Die Kantische Phänomenologie ist eigentlich in der Transzendentalen Ästhetik enthalten, indem diese gleich am Anfang der *Kritik* klarstellt, dass die menschliche Erkenntnis nur dann Wahrheit beanspruchen kann, wenn sie auf das Feld der Erscheinungen eingeschränkt wird. Kant hätte also den Begriff der Phänomenologie in den Ausführungen der Ästhetik und in der ersten Abteilung der Transzendentalen Logik verwenden können, insofern diese eine Lehre von den Erscheinungen und eine Erfahrungstheorie entwickeln. Er hat aber auf die Verwendung dieses Worts verzichtet, weil es, wie wir wissen, bereits eine andere philosophische Bedeutung hatte. Er hätte den Leser der *Kritik der reinen Vernunft* dadurch verwirrt.

Am Anfang der siebziger Jahre hatte Kant dennoch nicht gezögert, den Begriff der Phänomenologie für seine damalige Lehre von den Erscheinungen zu benutzen. Und das Merkwürdige dabei ist die Tatsache, dass sich diese Andeutung gerade in dem Brief an Lambert befindet, der das zugesandte Exemplar der *Dissertation* begleitete. Kant teilt dem Empfänger mit, dass seine kleine Schrift nicht weniger als eine *phaenomenologia generalis* beinhalte, die dem Teil der *Dissertation* entspreche, der die Form und die Prinzipien der sinnlichen Welt, also der Welt der Erscheinungen, darstelle. Die betreffenden Passagen dieser Schrift legen in der Tat »die Konditionen aller Erscheinungen und empirischen Urteile«<sup>8</sup> dar. Wie man sieht, wird Kant in den *Metaphysischen Anfangsgründen* eine Auffassung der Phänomenologie vertreten, die er schon lange vorher entwickelt hat. Ihrem Wesen nach ist die Phänomenologie eine Lehre von den Erscheinungen.

---

<sup>8</sup> Kant, Brief an Lambert vom 2. September 1770, AK X, 98. Insofern der Briefwechsel zwischen Kant und Lambert 1786 veröffentlicht wurde, ist es nicht auszuschließen, dass Reinhold davon Kenntnis genommen hat. Siehe diesbezüglich Johannes Hoffmeisters Einleitung zu Hegels *Phänomenologie des Geistes*, Hamburg, Meiner, 1952, S. XV.

Die Ironie dabei ist, dass die Kantische Aneignung dieses Terminus zum ersten Mal in Kants Briefwechsel mit Lambert auftaucht. Es handelt sich hier nun wirklich um eine Aneignung, und man darf den kritischen Charakter dieses Briefs nicht unterschätzen. Indem Kant diese Verschiebung des Wortsinnes vornimmt, will er vermutlich den Empfänger des Briefs darauf aufmerksam machen, dass das *Neue Organon* etwas vorschnell verfährt, wenn es ohne weiteres das Problem des Scheins in der Erkenntnis ergreift. Selbstverständlich verlangt die Berichtigung des empirischen Scheins keine besonderen Vorkehrungen. Zum Beispiel mag der Rekurs auf die Gesetze der Optik reichen. Wie ist es aber, wenn der Schein sich auf einer »metaphysischen« Ebene befindet? Die Berichtigung eines solchen Scheins war nämlich auch eines der Ziele des Unternehmens des *Neuen Organon*<sup>9</sup>. Genau in diesem Fall muss man nach Kant behutsam und vorsichtig vorgehen. Die *Dissertation* sei gerade in dieser Hinsicht ein gutes Beispiel.

Vor der Behandlung der Probleme der Metaphysik ist es laut dieser Schrift überaus wichtig, zwischen sinnlicher Welt und intelligibler Welt zu unterscheiden und die Grundsätze jeder dieser Welten scharf voneinander zu trennen. Die sinnliche Welt besteht aus bloßen Erscheinungen, wohingegen die intelligible Welt die Dinge darstellt, wie sie an sich selbst sind. Nur dann, wenn diese Vorarbeit geleistet wird, darf nach Kant ein Projekt wie das Lambertsche durchgeführt werden, das darin besteht, das Wesen des metaphysischen Scheins zu identifizieren und die Mittel anzugeben, um von diesem Schein nicht mehr getäuscht zu werden. Mit anderen Worten: zunächst muss die Erscheinungswelt zusammen mit ihren eigenen und legitimen Gesetzen klar anerkannt werden, bevor man das Problem der Entstehung des Scheins in der Metaphysik angehen kann. Gerade an der Stelle des Briefs, an welcher Kant behauptet, dass die *Dissertation* eine *phaenomenologia generalis* beinhalte, erwähnt er den Ursprung der Irrtümer in der Metaphysik: diese werden von einer unrechtmäßigen Anwendung der Prinzipien der Sinnlichkeit auf die intelligible Welt verursacht, was selbstverständlich »die Urteile über Gegenstände der reinen Vernunft verwirr[t]«<sup>10</sup>. Wenn man aber das Feld des Sinnlichen deutlich eingegrenzt hat und wenn die beiden Ebenen der Erkenntnis streng unterschieden werden, kann der Ursprung der metaphysischen Illusion entdeckt werden: der Schein stammt aus einem unerlaubten Rekurs auf die Grundsätze der Phänomene im Felde der Noumena.

---

<sup>9</sup> Lambert, *Neues Organon*, Bd. I, S. XIII.

<sup>10</sup> Kant, Brief an Lambert vom 2. September 1770, AK X, 98.

In dieser Hinsicht muss man zugestehen, dass die *Dissertation* von 1770 den Keim der künftigen Problematik der Transzendentalen Dialektik enthält, aber nur den Keim. Was zum Beispiel das Wort *apparentia* anlangt, stellt man fest, dass Kant dieses Wort 1770 als Äquivalent zu Erscheinung benutzt, und nicht als Synonym für Schein. Es handelt sich in der Tat um das Wort, das dem griechischen *phaenomenon* am besten entspricht<sup>11</sup>. Die Anspielung auf den metaphysischen Schein ist aber nichtsdestoweniger in dem Text vorhanden, und zwar wird diese durch den Terminus *species* ausgedrückt: es gibt zum Beispiel in der Metaphysik unechte Prinzipien, die sich *sub specie axiomatum* darstellen (§ 23), weil sie sich auf sinnliche Erkenntnisse gründen, die selbst *sub specie intellectualium* auftauchen (§ 26). Offensichtlich verzichtet Kant in der *Dissertation* nicht darauf, das von Lambert erwähnte Problem des metaphysischen Scheins aufzuwerfen, ohne dabei aber auf die Bezeichnung ‚Phänomenologie‘ zu rekurren. Diese wird ausschließlich für die wahre Erkenntnis der Erscheinungswelt reserviert. Im Endeffekt kann man sagen, dass die *Dissertation*, insofern sie auf einer Phänomenologie im Kantischen Sinne begründet wird, eine »propädeutische Disziplin«<sup>12</sup> errichtet, wobei die Grundsätze der sinnlichen Welt klar umschrieben werden und ihre Anwendung innerhalb der Grenzen der Phänomenalität festgesetzt wird.

Es mag darüber hinaus daran erinnert werden, dass Kant in seinem berühmten Brief an Markus Herz vom 21. Februar 1772 den Begriff der Phänomenologie noch einmal verwendet, und zwar, um damit einen Teil des von ihm damals beabsichtigten Werkes über *Die Grenzen der Sinnlichkeit und der Vernunft* zu bezeichnen. Genauer gesagt, er wollte mit dem Begriff der Phänomenologie den ersten der beiden Abschnitte des theoretischen Teils des Buches charakterisieren, während der zweite Abschnitt die Metaphysik im eigentlichen Sinne behandeln sollte<sup>13</sup>. Die Struktur dieses geplanten Werkes ist offenbar noch stark von den Ausführungen der *Dissertation* beeinflusst, und d.h., auch von der Fragestellung Kants zu dieser Zeit. Deshalb ist es genauso unmöglich zu behaupten, dass diese »allgemeine Phänomenologie« der Transzendentalen Ästhetik und Analytik der ersten *Kritik* entspricht, wie anzunehmen, dass die hier in Frage kommende Metaphysik genau den Ausführungen der Transzendentalen Dialektik von 1781 entspricht. Dies würde bedeuten, dass man keine Kenntnis nehmen möchte von der langwierigen Arbeit, die Kant im Laufe der siebziger Jahre diesen Fragen gewidmet hat. 1781

---

<sup>11</sup> *Dissertation* § 5, AK II, 394.

<sup>12</sup> Kant, Brief an Lambert vom 2. September 1770, AK X, 98.

<sup>13</sup> Kant, Brief an Markus Herz vom 21. Februar 1772, AK X, 129.

wird bekanntlich der metaphysische Schein zu einem streng artikulierten »System von Täuschungen und Blendwerken«<sup>14</sup>. Aber trotz der großartigen Rekonstruktion der Entstehung des dialektischen Scheins in der Transzendentalen Dialektik lehnt es Kant immer noch ab, von der von ihm angenommenen Linie abzuweichen und den Terminus Phänomenologie für die Logik des Scheins, d.h. im Lambertschen Sinne, zu benutzen. Wie bereits erwähnt, verzichtet er ganz darauf, dieses Wort in der ersten *Kritik* zu verwenden.

Wenn Kant nun nach wie vor den Unterschied zwischen Erscheinung und Schein ausdrücklich betont, tut er dies mit der Absicht, zu zeigen, wie eng beide Elemente bei der Entstehung der dialektischen Illusion zusammenhängen. Es kommt zunächst einmal darauf an, festzustellen, dass die Erscheinung an und für sich wirklich ist, dass sie nicht bloß scheinbar ist, sondern dass sie für die menschliche Erkenntnis den Bereich der Wahrheit verkörpert. Es ist aber offenkundig, dass der Schein, um überhaupt eine Illusion darzustellen, auf irgendeine Weise auf die Erscheinungen gepropft werden muss, weil er sonst überhaupt keinen Ansatzpunkt hätte. Für die Entstehung des Scheins werden nach der *Kritik der reinen Vernunft* Prinzipien benötigt, die der Vernunft selbst angehören, und nicht Grundsätze des Verstandes. Es handelt sich um »transzendente«<sup>15</sup> Prinzipien, die ihrer Natur nach auf das Unbedingte zielen. Auch wenn das Unbedingte vom Standpunkt der Erscheinungswelt unerreichbar ist, bringen diese Prinzipien die Illusion hervor, wonach ein solches Unbedingte für die endliche Erkenntnis greifbar wäre.

Wir können hier kurz die Rolle der Erscheinung, als sinnliche Vorstellung, für jede der drei transzendentalen Ideen erwähnen. Die kosmologische Idee erhält zum Beispiel ihren täuschenden Charakter durch die scheinbare Plausibilität eines solchen Satzes: »die Welt muss der Zeit nach einen Anfang haben«<sup>16</sup>. Es ist für Kant selbstverständlich, dass die Erfahrung keine Antwort auf die Frage geben kann, ob die Welt endlich oder unendlich in der Zeit ist. Der Schein findet dabei nichtsdestoweniger seinen Ansatzpunkt in der Kette der Erscheinungen in der Zeit. Die mit dem transzendentalen Ideal verbundene dialektische Illusion wäre ebenso unmöglich, wenn die *omnitudo realitatis* nicht von vornherein aus der gesamten Realität der Erfahrung bestände: diese wird in ihrer »kollektiven« Einheit genommen und durch eine Subreption in einen transzendenten Gegenstand übertragen, der alle Realität überhaupt enthält<sup>17</sup>.

---

<sup>14</sup> *KrV* A 711/B 739.

<sup>15</sup> *KrV* A 296/B 353.

<sup>16</sup> *KrV* A 297/B 353.

<sup>17</sup> *KrV* A 582/B 610.



Wenn endlich der Gegenstand der rationalen Psychologie *per definitionem* von allen empirischen Aspekten der menschlichen Seele entfernt wird, kann diese scheinbare Wissenschaft nur deshalb einen solchen Gegenstand aufstellen, weil sie mithilfe einer bloßen Abstraktion verfährt, durch welche sie die empirische Dimension der Seele im Schatten lässt. Der rationale Psychologe glaubt sich aber anschließend berechtigt zu behaupten, dass er sich vor einem wirklichen Gegenstand befindet, d.h. einer einfachen und unsterblichen Seele, während er durch das Verfahren der Abstraktion alle empirischen Bezüge der Seele schlicht abgeschnitten hat, um ausschließlich die geistige Natur dieser Seele zu behalten. Auch wenn die Kantische Philosophie anerkennt, dass das Ding an sich prinzipiell außerhalb des Bereiches der menschlichen Erkenntnis liegt, stellt sie fest, dass alle Versuche, das Ding an sich zu erkennen, ihren Ansatzpunkt in dem Feld der Erscheinungen finden, wodurch der Schein erst möglich gemacht wird. Daher ist es für die kritische Philosophie so wichtig, von Anfang an Erscheinung und Schein sorgfältig zu unterscheiden.

## 2 – Reinhold. Auf Kants Spuren

Weil der Autor der *Kritik der reinen Vernunft* vor ihm eine wichtige Arbeit der begrifflichen Klärung unternommen hat, kann es sich Reinhold erlauben, einen zusammengesetzten Begriff der Phänomenologie aufzustellen, mit Elementen, die er sowohl von Kant als auch von Lambert ausleiht. Er muss nicht fürchten, seinen Leser zu verwirren, wenn er in seiner Definition zugleich von Erscheinungen und von Schein spricht. In der schon angeführten Beschreibung der Phänomenologie, wie sie in den *Beyträgen* zum ersten Mal auftaucht, betont er seinerseits die Notwendigkeit, zwischen Erscheinung und Schein zu »unterscheiden«, damit die Erscheinung von allem Schein »gereinigt« werden wird<sup>18</sup>. Nun ist es Kant, der den Leser auf den Nutzen davon aufmerksam gemacht hat, sich eine genaue Vorstellung der Erscheinungswelt zu machen. Auf dieser Basis kann es sich Reinhold alsdann erlauben, in seiner ganzen Komplexität einen Begriff der Phänomenologie aufzustellen, der formal mit der Behandlung der Erscheinung und des Scheins bei Kant ziemlich nahe verwandt ist.

---

<sup>18</sup> *Beyträge*, Heft IV, S. IV. Siehe auch Heft IV, S. 110: »Die *Phänomenologie* hat die Erfahrung auf ihren *Grund* im Wesen zurückzuführen, und dadurch die *Criteria* der Unterscheidung der *wahren* von der bloss *scheinbaren* (eingebildeten, angeblichen) Erfahrung aufzustellen.«

Hier muss man aber den bloß ‚formalen‘ Charakter dieser Ähnlichkeiten betonen. In der Tat befindet sich Reinholds Phänomenologie auf einem theoretisch weit höheren Standpunkt als die Kantische Perspektive. Die Reinholdsche Phänomenologie ist eigentlich der Teil des rationalen Realismus, wodurch dieser seine »Anwendung auf die Erscheinungen« findet<sup>19</sup>. Hier haben also die Erscheinungen mit der »Manifestation des Wesens« zu tun, mit der Manifestation des Urwesens, auch wenn diese Erscheinungen einfach als eine »Bedingung« derselben fungieren. Um imstande zu sein, die Teilnahme der Erscheinung an der Manifestation des Wesens zu beschreiben, muss sich der Philosoph auf den Standpunkt dessen erheben, was der rationale Realismus das Denken als Denken nennt. Dennoch kann die Erscheinung auch vom Standpunkt des »endlichen Bewusstseins« betrachtet werden und ist alsdann nicht mehr Gegenstand des Denkens, sondern der bloßen »Vorstellung«<sup>20</sup>. Das heißt, dass für denjenigen, der keinen Zugang zur eigentlichen Philosophie, d.h. zum rationalen Realismus hat, die Erscheinung ein Gegenstand der Vorstellung bleibt. Und daher stammt die Gefahr des Scheins. An und für sich ist die Erscheinung kein falscher Schein, das ist bekanntlich eine Kantische These; wenn aber das vorstellende Bewusstsein sich über seine eigene Tätigkeit täuscht, wenn es irrtümlicherweise beansprucht, seinen Gegenstand vom Standpunkt des Denkens zu betrachten<sup>21</sup>, dann wird die Erscheinung für die Sache selbst genommen, für das »Ding an sich«, und der Schein entsteht.

Unbestritten und eindeutig zeigt der Dualismus Erscheinung/Ding an sich, wenn er mit den Begriffen »Nachbild« und »Urbild« bzw. »Typus« und »Archetypus« erklärt wird, seinen Platonischen Ursprung bei Reinhold auf<sup>22</sup>; dieser Dualismus befindet sich aber auch in der Kantischen Philosophie, die dieses Platonische Motiv auf ihre Weise aufgenommen hat. Dies erleichtert nun Reinholds Arbeit bei der Ausführung seiner Lehre vom Schein erheblich, auch wenn der theoretische Kontext, den wir hier nicht ausführlich erläutern können, ein ganz anderer ist. Es sei einfach hinzugefügt, dass die Prärogativen der »reinen Vernunft« im Reinholdschen Sinne (und zwar Bardili zufolge) einen weit größeren Umfang haben als in der kritischen Philosophie. Im rationalen Realismus hat zum Beispiel das Denken Zugang zur Sache selbst, zum Wesen des Gegenstandes, so wie dieser an sich selbst ist. Der Kontrast ist sehr scharf, wenn

---

<sup>19</sup> *Beyträge*, Heft IV, S. 104.

<sup>20</sup> *Beyträge*, Heft V, S. 3.

<sup>21</sup> *Beyträge*, Heft V, S. V.

<sup>22</sup> *Beyträge*, Heft IV, S. 213. Siehe Heft VI, S. 77.

man diese Position mit der Bescheidenheit Kants im Hinblick auf die Vernunft als theoretisches Vermögen vergleicht. Dies darf uns aber nicht hindern, gewisse Ähnlichkeiten zwischen den beiden Autoren hinsichtlich des Status des Scheins und des Mechanismus seiner Entstehung zu entdecken. Wir dürfen uns hier damit begnügen, vier Berührungspunkte zwischen ihrer jeweiligen Lehre von dem Schein zu erwähnen.

(1) Man darf zunächst nochmals auf die von Reinhold empfundene Notwendigkeit hinweisen, zwischen Erscheinung und Schein sorgfältig zu unterscheiden, insofern die Erscheinung die Bedingung der Möglichkeit des letzteren ist.

Das Objekt der *Vorstellung*..., als solcher, das *Vorgestellte*, oder das Objekt, *als vorgestellt*, ist die *Erscheinung*, und ist *als* Erscheinung, die kein Widerspruch, folglich, nicht *blosser Schein* ist, ...in der Wirklichkeit, als solche<sup>23</sup>...

Die Erscheinung ist der Gegenstand vom Standpunkt des endlichen Bewusstseins aus betrachtet, d.h. als bloße Vorstellung. Eine solche Vorstellung hat die Eigentümlichkeit, eine subjektive Ansicht des Gegenstandes zu liefern, eine einseitige, von dem endlichen Bewusstsein bedingte Ansicht. Als solche hat aber die Erscheinung, als Gegenstand der Vorstellung, nichts mit einem Schein zu tun. Dieser wird von einem »Widerspruch« indiziert, der nicht als solcher bewusst ist und der, wie schon gesagt, daher kommt, dass das vorstellende Bewusstsein es sich anmaßt, sich auf die Ebene des Denkens zu erheben und daher in Kontakt mit dem Wesen des Dinges selbst zu treten. In solch allgemeinen Zügen dargestellt, muss man zugeben, dass die Unterscheidung zwischen Erscheinung und Schein ebenso wie die Erklärung des Überganges von der einen zum anderen frappierende Ähnlichkeiten zur kritischen Philosophie aufweist, und dies nicht zuletzt in dem Hinweis auf den versteckten Widerspruch. Es darf übrigens daran erinnert werden, dass der Schein der kosmologischen Idee laut der transzendentalen Dialektik daher kommt, dass sowohl die These als auch die Antithese auf einem in sich »unmöglichen« Begriff von Welt beruhen<sup>24</sup>.

(2) Der zweite von Reinhold und Kant geteilte Zug in Hinblick auf die Theorie des Scheins besteht in der Tatsache, dass dieser Schein in der menschlichen Vernunft allgemein verbreitet ist. Demzufolge beschreibt Reinhold den Schein als »tief eingewurzelt... in allen menschlichen *Individuen*«<sup>25</sup>. Das bedeutet, dass der Schein, genauso wie bei Kant, nicht nur eine gekünstelte theoretische Konstruktion ist, die ausschließlich das Produkt des Berufsphilosophen

---

<sup>23</sup> *Beyträge*, Heft VI, S. 69.

<sup>24</sup> *KrV* A 485/B 513, A 792/B 820.

<sup>25</sup> *Beyträge*, Heft IV, S. 205.

wäre. Wie es auch in der kritischen Philosophie der Fall ist, gibt es für Reinhold einen stetigen Übergang zwischen der naiven metaphysischen Illusion des »gemeinen« Verstandes, d.h. des sogenannten »gesunden« Menschenverstandes, und dem systematisch aufgestellten Schein bei denjenigen, denen Reinhold den Status von Philosophen nicht zuerkennt, sondern die er als Philodoxen betrachtet. Nun betont auch Kant seinerseits ausdrücklich, dass der Schein nichts Zufälliges ist, dass er gewissermaßen »unvermeidlich«<sup>26</sup> ist, insofern die Neigung des Menschen zur Metaphysik letzten Endes auf einer »Naturanlage«<sup>27</sup> beruht. Diese ist also bereits vor der Erscheinung des gelehrten metaphysischen Diskurses am Werk.

(3) Im selben Zusammenhang darf man hinzufügen, dass der Schein, solange er konstitutiv für das menschliche Bewusstsein überhaupt ist, eine gewisse Zweckmäßigkeit haben muss. Dies gilt zumindest im Allgemeinen für beide Autoren. Sobald man es aber unternimmt, diese Zweckmäßigkeit näher zu bestimmen, gehen beide Positionen auseinander. Und diese Unterschiede entsprechen selbstverständlich den mit den jeweiligen philosophischen Ansätzen verbundenen Ansprüchen. So gibt es bei Kant bekanntlich eine »Endabsicht«<sup>28</sup> der natürlichen Dialektik der menschlichen Vernunft. Die letzte Absicht dieser Dialektik besteht dennoch nicht darin, die Menschheit für alle Zukunft zu täuschen, sondern darin, ihr den bloß regulativen Charakter der Ideen der reinen Vernunft bewusst zu machen und demzufolge die Illusion hinsichtlich der objektiven Realität dieser Ideen zu entkräften. In diesem Sinne enthält die Antinomie der reinen Vernunft, weil sie den dialektischen Schein in seiner ganzen Auffälligkeit darstellt, indirekt ihre Zweckmäßigkeit, mehr noch: ihre Legitimität. Sie zwingt die Philosophen, auf den Skandal der zwischen den dogmatischen Schulen stattfindenden, unendlichen Streitigkeiten zu reagieren und nach den Gründen des Widerspruchs zu fragen.

Die Zweckmäßigkeit des philosophischen Scheins muss bei Reinhold ganz anders aufgefasst werden. Wir wissen, dass er sein Leben lang den Idealen der Aufklärung treu geblieben ist, wonach der Fortschritt der Menschheit von der vollen Entfaltung der Vernunft abhängt<sup>29</sup>. Weil diese Entwicklung der Vernunft im Lauf der Geschichte graduell stattfindet, erscheint der langwierige Umweg über Irrtum und Illusion unvermeidlich. Nach Reinhold ist es namentlich das Vorhandensein der Illusion und des Irrtums, das die philosophische Arbeit

---

<sup>26</sup> *KrV* A 298/B 354.

<sup>27</sup> *KrV* B 22.

<sup>28</sup> *KrV* A 668/B 697.

<sup>29</sup> Siehe George di Giovanni, »1799: The Year of Reinhold's Conversion to Jacobi« in *Die Philosophie Karl Leonhard Reinholds*, M. Bondeli und W. Schrader (Hg), Amsterdam & New York, Rodopi, 2003, S. 276, 279.

hervorruft. Man muss aber zugestehen, dass dies keine ausreichende bzw. überzeugende Rechtfertigung des täuschenden Scheins als solchem hervorbringt. Um die vollständige Erklärung zu erhalten, muss man sich den letztendlichen Prinzipien des Reinholdschen rationalen Realismus zuwenden, die mit der »Manifestation des Urwesens am Wesen der Dinge« zu tun haben. Hier muss man nun feststellen, dass der Schein auch an dieser Manifestation beteiligt ist.

Selbst der *Schein* an der Natur ist schlechthin jener Manifestation *unterworfen*. Er wird, indem er in Ihr, als das, was er *ist, als Schein*, erkannt wird, durch sie *Bedingung* der Erkenntnis der Wahrheit<sup>30</sup>.

Offenbar wird von neuem der Schein als eine unumgängliche Etappe auf dem Weg zur Wahrheit betrachtet. Das letzte Ziel einer solchen Wahrheit besteht aber in der Anerkennung der Manifestation des Urwesens, einer Manifestation, die nicht ohne die Phänomenalität der Welt und die Fehlritte des menschlichen Erkenntnisvermögens stattfindet.

(4)Die letzte Ähnlichkeit, die es hier zu unterstreichen gilt, betrifft den Mechanismus der Entstehung des Scheins im menschlichen Bewusstsein. Bei Reinhold führt der Schein zu einer Täuschung, insofern er für wahr genommen wird, d. h. wenn er Gegenstand eines Urteils ist<sup>31</sup>. Die Art und Weise, wie das Problem bei Kant gestellt wird, ist im Wesentlichen nicht anders, so dass man davon ausgehen darf, dass der Schein an und für sich betrachtet nicht unmittelbar mit einem Irrtum identifiziert werden soll. Der optische Schein zum Beispiel zieht, trotz der Stärke der Illusion, die für ihn konstitutiv ist, nicht automatisch ein falsches Urteil nach sich. Deswegen weigert sich Kant, zu behaupten, der Schein solle eo ipso mit einem Irrtum gleichgesetzt werden; er enthält vielmehr die bloße »Verleitung«<sup>32</sup> zum Irrtum. Daher fühlt er sich genötigt, den Sinn des dialektischen Scheins durch Ausdrücke wie »falscher Schein« und »trüglicher Schein«<sup>33</sup> näher zu bestimmen.

Wenn darüber hinaus Reinhold den Ursprung des durch den Schein veranlassten Irrtums zu erklären versucht, wandelt er auf den Spuren seines ehemaligen Mentors. So verzichtet er zum Beispiel darauf, Verstand oder Vernunft als solche zu verurteilen, und zwar deshalb, weil diese Erkenntnisvermögen als solche nicht irren können: sie folgen unumgänglich ihren eigenen Gesetzen. Diese These wird in den *Beyträgen* auf eine Art ausgedrückt, die sehr an Kant erinnert.

---

<sup>30</sup> *Beyträge*, Heft IV S. 220. Vgl. Heft IV, S. 191.

<sup>31</sup> *Beyträge*, Heft IV, S. 101, 106.

<sup>32</sup> *KrV* A 293/B 350. Vgl. Kant, *Vorlesungen über Metaphysik* (Pölitz), AK XVIII.1, 234.

<sup>33</sup> *KrV* A 408/B 435, A 669/B 697.

... so sind Vernunft sowohl als Verstand *an sich* schlechthin unfehlbar; und nicht durch ihren Gebrauch, sondern nur durch ihren *Nichtgebrauch*, oder vielmehr; durch ihre *Verwechslung* mit Einbildungskraft und Phantasie entspringen *alle Irrthümer*<sup>34</sup>.

Reinholds Erklärung beruht hier auf der schlichten Verwechslung der Vernunft und des Verstandes mit der Einbildungskraft. Er spricht aber auch manchmal, genauso wie Kant bei der Erklärung der Entstehung des empirischen Scheins, von dem »Missbrauch« des Denkvermögens unter dem Einfluss der Einbildungskraft. Beide Autoren stimmen also darin überein, dass die täuschende Illusion von der Beeinflussung der subjektiven Gründe der Erkenntnis auf die objektiven Gründe stammt. Und dies gilt nicht nur für den empirischen Schein. In der Tat erklärt Reinhold die Genesis der höchsten philosophischen Illusion, d.h. des Scheins, den er in Fichtes und Schellings Systemen entdeckt, auf eine ähnliche Weise: das Wesen der leeren Spekulation besteht »in einem Misbrauch des Denkens durch Phantasie«<sup>35</sup>. Ebenso wie in der empirischen Illusion spielt die Einbildungskraft im philosophischen Schein eine Rolle. Selbstverständlich ist dies auch ein Kantisches Thema. Wenn also Reinhold in Bezug auf die Wissenschaftslehre und die Identitätsphilosophie von einer »phantasirenden Spekulation« spricht, so zögert Kant seinerseits nicht, die Tätigkeit des dogmatischen Metaphysikers als eine Mischung von Denken und Dichten zu interpretieren<sup>36</sup>.

Der Vergleich zwischen Kant und Reinhold erlaubt uns, folgendes festzustellen: Kants theoretische Philosophie kann als phänomenologisch bezeichnet werden, auch dann, wenn er sich weigert, dieses Adjektiv in seiner kritischen Philosophie zu verwenden. Man findet bei ihm tatsächlich eine Theorie der Erscheinungen, aber auch eine gründlich erarbeitete Theorie des Scheins, so dass er in diesem Sinne der Intention Lamberts treu bleibt. Die Darstellung des erweiterten Phänomenologiebegriffs bei Reinhold macht also einen Rückblick auf Kants kritisches Unternehmen möglich und bringt das eigentliche theoretische Interesse zutage, das die *Kritik der reinen Vernunft* motiviert: Die auf das Feld der Erscheinungen begrenzte Logik der

---

<sup>34</sup> *Beyträge*, Heft VI, S. 44. Vgl. *KrV* A 294/B 350, A 643/B 671. Übrigens vertritt bereits Lambert die These, wonach Verstand und Vernunft nicht als die eigentliche Quelle des Scheins betrachtet werden sollen. Vgl. Lambert, *Neues Organon*, Bd. II, Teil IV »Phänomenologie«, §19, S. 228.

<sup>35</sup> *Beyträge*, Heft I, S. 87. Vgl. Reinholds Brief an Bardili vom 20. Dezember 1799, in welchem der Fichtesche Idealismus als die »Concrescenz der Vernunft überhaupt mit der Phantasie« bezeichnet wird, in *Fichte im Gespräch* 2, E. Fuchs (Hg), Stuttgart, Frommann-Holzboog, 1980, S. 270.

<sup>36</sup> *Beyträge*, Heft VI, S. III; Kant, *KrV* B 497. Vgl. Kant, *Träume eines Geistersehers, erläutert durch Träume der Metaphysik*, AK II, 348. Für eine Interpretation des Kantischen Begriffs der Vernunft als eine dichtende Kraft bzw. als eine *facultas fingendi*, siehe mein Buch *Das Ideal. Ein Problem der Kantischen Ideenlehre*, Bonn, Bouvier, 1984.

Wahrheit ist im Grunde genommen die unerlässliche Voraussetzung für die Rekonstruktion der Logik des Scheins. Darin besteht das letzte Ziel der *Kritik*, zumindest von einem theoretischen Standpunkt aus. Sie fordert Behutsamkeit und Vorsicht vor einem immer wiederkehrenden Schein. Weil dieser Schein nie endgültig beseitigt werden kann, werden eine strenge Disziplin und eine ständige Besonnenheit verlangt<sup>37</sup>.

Ganz anders ist die theoretische Lage bei Reinhold. In der Tat kann er sich weitaus optimistischer zeigen, insofern es ihm gelungen ist, sich auf die Höhe des Denkens als Denkens zu erheben und die Pseudophilosophie, d. h. die Philodoxie hinter sich zu lassen, die die ganze Geschichte der Metaphysik bis Fichte und Schelling - ohne Kant zu vergessen -, charakterisiert. Vom Standpunkt des rationalen Realismus aus ist Reinhold letztlich imstande, den falschen Schein zu eliminieren, indem er zum Beispiel alle Versuche, die Philosophie durch »eingebildete« Gründe zu rechtfertigen, »auf immer«<sup>38</sup> vernichten kann. Der Schein ist von jetzt an nicht mehr möglich, auch wenn er in der Philosophie bis zur Erscheinung des logischen Realismus' Bardilis bzw. des Reinholdschen rationalen Realismus ununterbrochen geherrscht hat. Dies bedeutet aber, dass die Kantische Philosophie sich selbst von dem Schein nicht freimachen konnte. Es ist eine Ironie des Schicksals, dass Reinhold letzten Endes Kant gerade mit Hilfe der theoretischen Mittel kritisieren kann, die er von ihm übernommen hat.

Die von Reinhold an Kant gerichteten Einwände können in zwei Punkten zusammengefasst werden. Erstens hält er ihm vor, sich nicht an die Unterscheidung gehalten zu haben, die er ursprünglich selbst eingeführt hatte und die den Anfang aller Weisheit ausmacht: die strenge Unterscheidung zwischen Vernunft und Sinnlichkeit. Nun, indem er seinerseits in seiner eigenen Philosophie sukzessive eine Ontologie und eine Phänomenologie ausarbeitet, führt Reinhold diese Unterscheidung ausdrücklich wieder ein. Alles in allem sieht es so aus, als ob Reinhold Kant tadelte, den Standpunkt der *Dissertation* von 1770 aufgegeben zu haben. Tatsächlich ist dieses Werk insofern von Interesse, als seine Ausführungen nicht nur auf die Form und Prinzipien der sinnlichen Welt eingehen, sondern auch auf die Form und Prinzipien der intelligiblen Welt. Demzufolge erlaubt Kant 1770 einen realen Gebrauch des Verstandes, durch welchen das Wesen des Gegenstandes erreicht werden kann und das Ding an sich selbst erkannt

---

<sup>37</sup> Vgl. Mein Beitrag »Kants Antwort auf Rousseaus Savoyischen Vikar: Die transzendente Methodenlehre«, in *Kant und die Berliner Aufklärung. Akten des IX. Internationalen Kant-Kongresses*, V. Gerhardt, R.-P. Hortsman und R. Schumacher (Hg), Berlin & New York, De Gruyter, 2001, S. 801-808.

<sup>38</sup> *Beyträge*, Heft IV, S. 216.

wird. Dies ist nicht so sehr von dem entfernt, was der rationale Realismus selbst zu leisten beansprucht.

Zweitens stellt Reinhold fest, dass, wenn die kritische Philosophie den Dualismus zwischen dem Intelligiblen und dem Sinnlichen am Ende aufgibt, sie dies tut, weil sie sich von dem »Urschein« aller Philosophie blenden lässt: der Identität von Subjekt und Objekt. Für Reinhold handelt es sich damit bekanntlich um den Grundirrtum, der den Höhepunkt sowohl der Wissenschaftslehre als auch der Identitätsphilosophie darstellt<sup>39</sup>. Nun ist es Kant selbst, der den entscheidenden Impuls zu dieser ganzen spekulativen Bewegung gegeben hat, indem er in seiner *Kritik der reinen Vernunft* zumindest teilweise das Objekt dem Subjekt angleicht. Nach Reinhold führt es immer zu einem »Widerspruch mit sich selbst«, sich von einem solchen Schein täuschen zu lassen, obgleich dieser Widerspruch, wie es für jeglichen täuschenden Schein typisch ist, »unsichtbar«<sup>40</sup> bleibt - auch für Kant, den Entdecker der transzendentalen Dialektik. Dieser ist trotzdem nicht radikal genug, um die Angleichung des Gegenstandes an das Subjekt als eine vollkommene Identität zu konzipieren, wie es sonst bei seinen Nachfolgern der Fall sein wird. Er bleibt vielmehr auf dem »halben Weg« stehen, indem er die Realität des Erfahrungsgegenstandes nur durch die »Empfindung«, d.h. durch einen äußeren Faktor, gesichert sehen will<sup>41</sup>.

Man wird leicht zugeben, dass dieses Zögern von Kants Seite – was man zurecht aber auch als eine Art Bescheidenheit verstehen könnte – für seine philosophische Manier charakteristisch ist. In Reinholds Augen ist dieses Zögern nicht nur in Kants theoretischer Philosophie vorhanden, wie wir eben gesehen haben, sondern auch in seiner praktischen Philosophie. Offenkundig erkennt die praktische Philosophie der Vernunft ihre volle Selbständigkeit zu, insofern sie sich erst in diesem Bereich zum Unbedingten erhebt. Nun bemerkt Reinhold zurecht, dass Kant unfähig gewesen ist, das unbedingte Gesetz der praktischen Vernunft zu deduzieren, so dass die Realität des Sittengesetzes nur indirekt erwiesen werden kann, und zwar anhand der Tatsache, dass es die sinnlichen Neigungen unterdrückt. Dies bedeutet dann, dass bei Kant die Vernunft in ihrem praktischen Gebrauch »sinnlich bedingt« bleibt, genauso wie in ihrem theoretischen Gebrauch. Mit anderen Worten: es ist Kant mit seinem Begriff der reinen Vernunft nicht gelungen, der Endlichkeit zu entkommen. Sein ganzes

---

<sup>39</sup> Vgl. Reinholds Brief an Niethammer vom 27. Januar 1802, in *Fichte im Gespräch* 3, S. 101-102.

<sup>40</sup> *Beyträge*, Heft IV, S. 205.

<sup>41</sup> *Beyträge*, Heft IV, S. 216.



Denken bleibt auf der Ebene des endlichen Bewusstseins und kann sich nicht auf die Ebene des Absoluten erheben.

... dasjenige, was *Kant reine theoretische* und *praktische Vernunft* nennt, [ist] etwas sehr *Unreines*, nämlich die bloße *Erscheinung* der Vernunft auf dem Standpunkte des *empirischen Bewusstseins*, und nichts weniger als die *absolute* Subjektivität in ihrem reinen Thun<sup>42</sup> ...

Wie leicht zu erkennen ist, wird die Vernunft bei Kant bloß in ihren phänomenalen Zügen beobachtet, und in diesem Sinne ist es wohl erlaubt, die ganze kritische Philosophie als nicht mehr als eine Phänomenologie der Vernunft zu bezeichnen. Letzten Endes kann man also behaupten, dass das Wort Phänomenologie im Hinblick auf Kant in einem dreifachen Sinne angewendet werden darf. Kant bleibt Phänomenologe im Lambertschen Sinne (1), indem er zuerst auf die Träume der Metaphysik bzw. auf den dialektischen Schein aufmerksam wurde, was ihn auf eine neuartige *phaenomenologia generalis* (2) führte, die mit einer Lehre von dem Schein nicht verwechselt werden darf, die aber als Grundlage für die Erklärung der transzendentalen Dialektik betrachtet werden muss. Die Unterscheidung der Erscheinungswelt von der intelligiblen Welt erwies sich in der Tat als die Bedingung für die Lokalisierung des transzendentalen Scheins. Nun, von seiner äusseren Perspektive gesehen, ist es auch möglich, Kants kritisches Unternehmen im Ganzen als eine Phänomenologie (3) anzusehen, insofern es sich auf das Ebene dessen beschränkt, was das Thema der Reinholdschen Elementarphilosophie war: die bloße Vorstellung. Und schon zur Zeit der Theorie des Vorstellungsvermögens stellte Reinhold fest, dass die kritische Philosophie, aufgrund der Begrenztheit ihres Ziels, sich auf der Oberfläche aufhält und auf die eigentliche Untersuchung der Quellen der Erkenntnis verzichtet.

Für den Reinhold des rationalen Realismus wird es nun klar, dass Kants Philosophie das nicht erreichen kann, was als das Gegenstück der Phänomenologie gilt: die Ontologie. Man erinnert sich an die in der ersten *Kritik* gemachte Bemerkung, wonach Kant es bevorzugt, den ruhmvollen Namen Ontologie durch den »bescheidenen« Ausdruck »Analytik des reinen Verstandes«<sup>43</sup> zu ersetzen. Diese Bescheidenheit gebietet sich von selbst, insofern für Kant von nun an die Anwendung der Kategorien des Verstandes auf die sinnliche Welt eingeschränkt wird. Reinhold ist übrigens nicht der einzige, der Kant vorwirft, seine kritische Philosophie einfach als eine Phänomenologie entwickelt zu haben. Im § 415 seiner *Enzyklopädie* erhebt Hegel gegen ihn

---

<sup>42</sup> *Beyträge*, Heft I, S. 140.

<sup>43</sup> *KrV* A 247/B 303.

denselben Vorwurf: Kant sei nicht fähig, den Geist anders als in seiner Gestalt als Bewusstsein zu betrachten und deshalb bleibe er auf der Ebene einer bloßen »Phänomenologie«, ohne sich auf den Standpunkt der echten Philosophie zu erheben<sup>44</sup>. Daraus darf man schließen, dass der größte Mangel Kants in seiner Philosophie, oder vielleicht auch das unfehlbare Zeichen seiner Weisheit, gerade darin besteht - insofern er sich nur mit dem endlichen Bewusstsein und mit der Vernunft in ihrer Erscheinung beschäftigt -, ein bloßer Phänomenologe gewesen zu sein.

*Aus dem Französischen von Katharina Zeckau*

---

<sup>44</sup> Hegel, *Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften im Grundrisse (1830)*, *Hauptwerke in sechs Bänden*, Bd. 6, Hamburg, Meiner, 1999, S. 422-3. Siehe dazu Claude Debru, *Analyse et représentation: de la méthodologie à la théorie de l'espace. Kant et Lambert*, Paris, Vrin, 1977, S. 25. Seinerseits richtet Fichte gegen Kant eine ähnliche Kritik: die Kantische Spekulation könne das »innere Wesen« des Wissens nicht erreichen, indem es ihr nicht gelingt, die höchste »Erscheinung« des Wissens zu überschreiten. Ihre Evidenz ist eine bloß »faktische«. *Wissenschaftslehre* von 1804, Zweiter Vortrag, R. Lauth u. J. Widmann (Hg), Hamburg, Meiner, 1986, S. 28-29.