

Humboldt-Universität zu Berlin

**D i s s e r t a t i o n**

zur Erlangung des akademischen Grades

**Doctor philosophiae**

**(Dr. phil.)**

Michael Oberst

**Kants formaler Idealismus – eine  
phänomenalistische Interpretation**

eingereicht

an der Philosophischen Fakultät I

der Humboldt-Universität zu Berlin

Der Präsident der Humboldt-Universität zu Berlin: Jan-Hendrik Olbertz

Der Dekan der Philosophischen Fakultät I: Michael Seadle

Gutachter: 1. Tobias Rosefeldt

2. Bernhard Thöle

Datum der Disputation: 08.07.2013

## Zusammenfassung

In dieser Arbeit schlage ich eine phänomenalistische Interpretation von Kants Idealismus vor, die sich jedoch in einigen Punkten von Standard-phänomenalistischen Interpretationen unterscheidet. Erscheinungen sind in meiner Lesart der Inhalt von Vorstellungen, aber nicht das eigentliche Objekt der Erkenntnis. Denn Erscheinungen sind von den erscheinenden Objekten verschieden. Diese sind vielmehr die Dinge an sich, welche wir zum transzendentalen Gegenstand der Erkenntnis machen. Allerdings erkennen wir sie lediglich, wie sie erscheinen, und nicht, wie sie sind. Somit bleibt die Unerkennbarkeit der Dinge, wie sie an sich sind, gewahrt. Im Verlauf meiner Argumentation diskutiere ich zahlreiche Aspekte von Kants Philosophie. Darunter sind die Unterscheidung zwischen Erscheinungen und Dingen an sich, Kants Verhältnis zur Cartesischen Epistemologie, die Widerlegung des Idealismus, sowie nicht zuletzt seine Theorie der Synthesis zu nennen. Mein Ziel ist dabei nicht nur zu zeigen, dass Kant ein Phänomenalist ist, sondern auch die Art seines Phänomenalismus zu charakterisieren.

**Schlagerworte:** Kant, transzendentaler Idealismus, Phänomenalismus, Ding an sich

## Abstract

This publication defends a phenomenalist interpretation of Kant's idealism, which, however, deviates from usual phenomenalist interpretations in several respects. According to my reading, appearances are the content of representations, but not the true object of cognition. The object to which our cognition refers is rather the thing itself as the transcendental object. Nonetheless, we only cognize them as they appear and not as they are in themselves. Thus the unknowability of things as they are in themselves is retained. In the course of my presentation, I discuss a number of aspects of Kant's philosophy, among which are the distinction between appearances and things in themselves, Kant's relationship to Cartesian epistemology, the refutation of idealism, and not least his theory of synthesis. My aim is not only to show that Kant is a phenomenalist, but also to characterize the kind of his phenomenalism.

**Keywords:** Kant, transcendental idealism, phenomenism, thing in itself

*Für Gerd*

## Vorrede

Dies ist die überarbeitete Fassung meiner Dissertation. In ihr schlage ich eine phänomenalistische Interpretation von Kants Idealismus vor, die sich jedoch in einigen Punkten von Standard-phänomenalistischen Interpretationen unterscheidet. Erscheinungen sind in meiner Lesart der Inhalt von Vorstellungen, aber nicht das eigentliche Objekt der Erkenntnis. Denn Erscheinungen sind von den erscheinenden Objekten verschieden. Diese sind vielmehr die Dinge an sich, welche wir zum transzendentalen Gegenstand der Erkenntnis machen. Allerdings erkennen wir sie lediglich, wie sie erscheinen, und nicht, wie sie sind. Somit bleibt die Unerkennbarkeit der Dinge, wie sie an sich sind, gewahrt.

Im Verlauf meiner Argumentation diskutiere ich zahlreiche Aspekte von Kants Philosophie. Darunter sind die Unterscheidung zwischen Erscheinungen und Dingen an sich, Kants Verhältnis zur Cartesischen Epistemologie, die Widerlegung des Idealismus, sowie nicht zuletzt seine Theorie der Synthesis zu nennen. Mein Ziel ist dabei nicht nur gewesen zu zeigen, dass Kant ein Phänomenalist ist, sondern auch die Art seines Phänomenalismus zu charakterisieren. Während ersteres zu meiner nach wie vor großen Zufriedenheit gelungen ist, bedarf letzteres einer umfassenderen Darstellung, als sie hier erbracht werden konnte. Insbesondere wäre Kants Metaphysik stärker zu berücksichtigen, vor deren Hintergrund ein vielleicht besseres Verständnis der Subjektabhängigkeit der Erscheinungen gelingen könnte. Ich hoffe, dereinst ein Werk vorzulegen, bei dem ich auch die nicht unbedeutenden Folgen einer phänomenalistischen Interpretation für Kants praktische Philosophie darlegen würde. Doch jetzt ist es noch nicht so weit. Die vorliegende Arbeit hat demnach etwas Unvollkommenes.

In der ursprünglichen Fassung sah ich die Essenz von Kants formalen Idealismus in einer kausalen Theorie der Wahrheit. Diese Interpretation hat sich als unhaltbar erwiesen, sodass einige Überarbeitungen erforderlich waren, die auch die Struktur betreffen. Ansonsten habe ich aber eher wenig verändert. Das mag hier und da dazu führen, dass einzelne Abschnitte etwas unverbunden nebeneinander stehen. Allerdings habe ich die einleitenden Abschnitte größtenteils neu geschrieben, sodass der Sinn der neuen Struktur hoffentlich ersichtlich ist. Insgesamt bin ich mit meiner überarbeiteten Fassung der Dissertation sehr wohl zufrieden, auch wenn sich meine Ansichten bisweilen etwas verändert haben.

Ich bin einer Vielzahl von Menschen zu Dank verpflichtet. Zunächst nenne ich Gerold Prauss, der mich als Freiburger Student über Jahre hinweg in sein Kolloquium aufnahm. Er leistete mir den dafür nötigen Widerstand, meine eigene Sicht zu entwickeln. Ich bedanke mich auch bei Tobias Rosefeldt, der meine Arbeit betreut, und bei Bernhard Thöle, der

freundlicherweise das Zweitgutachten übernommen hat. Berlin ist ein fantastischer Ort, um über Kant zu arbeiten. Die vielen Menschen, mit denen ich hier produktiven Austausch gehabt habe, kann ich nicht alle nennen. Stellvertretend erwähne ich für die Zeit meiner Promotion Till Hoepfner, Jonas Indregard, Katharina Kraus, Colin McLear, Marco Santi, Oliver Schliemann und Alberto Vanzo. Nach meiner Promotion fand ich mit Tim Jankowiak noch einen anderen Menschen mit einer phänomenalistischen Kantinterpretation und mit Peter Yong einen Menschen für viele Kant-Diskussionen bei einer Tasse Kaffee. Zudem danke ich dem Land Berlin für die Gewährung eines Elsa-Neumann-Stipendiums (Abschlussstipendium). Ihnen allen sei herzlich gedankt.

*Berlin, im Dezember 2014*

## Inhaltsverzeichnis

<b>1.</b>	<b>Einleitung.....</b>	<b>8</b>
<b>2.</b>	<b>Ding an sich und Erscheinung – die Vereinbarkeit von Zwei-Welten- und Zwei-Aspekte-Interpretationen .....</b>	<b>14</b>
2.1	Zwei Aspekte oder zwei Welten?.....	14
2.2	Ein Vermittlungsversuch.....	17
2.2.1	Die Bedeutung des Ausdrucks „an sich (selbst)“ .....	17
2.2.2	„Erscheinung“ und „Erscheinen“ .....	21
2.2.3	Zwei Aspekte <i>und</i> zwei Welten .....	24
2.3	Bezüge zur aktuellen Debatte.....	26
2.3.1	Langtonsche und Kantische Demut.....	27
2.3.2	Methodologische Interpretationen und das Perspektivenproblem .....	29
2.3.3	Zwei Aspekte.....	31
2.3.4	Zwei Welten .....	32
2.3.5	Bisherige Vereinbarungsversuche.....	34
<b>3.</b>	<b>Kants formaler Idealismus als Phänomenalismus.....</b>	<b>37</b>
3.1	Phänomenalismus.....	38
3.1.1	Der Begriff des Phänomenalismus .....	38
3.1.2	Transzendentaler Idealismus vs. Transzendentaler Realismus .....	40
3.1.3	Erscheinungen als Vorstellungen .....	43
3.1.4	Vorstellungen an sich und ihr Inhalt .....	47
3.2	Drei Arten von Subjektabhängigkeit.....	49
3.2.1	A priori, a posteriori, comparative a priori.....	50
3.2.2	Epistemische Subjektabhängigkeit.....	53
3.2.3	Metaphysische Subjektabhängigkeit.....	54
3.2.4	Phänomenalistische Subjektabhängigkeit .....	58
3.3	Erkenntnis.....	61
3.3.1	Erkenntnis als theoretische Intentionalität .....	63
3.3.2	Grade der Erkenntnis.....	65
3.3.3	Transzendenter Gebrauch von Kategorien .....	69
3.4	Erkenntnis und transzendentaler Gegenstand .....	74
3.4.1	Der transzendente Gegenstand .....	74
3.4.2	Konkurrierende Interpretationen des transzendentalen Gegenstands .....	77
3.4.3	Die dreifache Unerkennbarkeit des transzendentalen Gegenstands.....	80
3.5	Kants kausaler Skeptizismus.....	82
3.5.1	Affektion .....	82
3.5.2	Kant und die Cartesische Epistemologie.....	86
3.5.3	Unbestimmte Erkenntnis der Dinge an sich.....	92
3.5.4	Das Realwesen .....	94
3.6	Wahrheit und formaler Idealismus .....	99
3.6.1	Definition und Kriterium von „Wahrheit“ .....	100
3.6.2	Kants Ablehnung der Ähnlichkeits-Auffassung der Wahrheit .....	102
3.6.3	Gemäßheit .....	107
3.6.4	Formaler Idealismus.....	111
3.6.5	Erkenntnis der Dinge, wie sie erscheinen .....	114
3.7	Die Widerlegung des Idealismus.....	117
3.7.1	Die erste Widerlegung des Idealismus .....	118
3.7.2	Die zweite Widerlegung des Idealismus .....	119
3.7.3	Kant als Disjunktivist? .....	123
3.7.4	Empirischer Realismus.....	126

3.7.5	Kant gegen Berkeley .....	128
<b>4.</b>	<b>Erscheinung und Synthesis.....</b>	<b>131</b>
4.1	Anschauung und Begriff .....	131
4.1.1	Intuitive und diskursive Merkmale .....	133
4.1.2	Apparenz und Phänomenon .....	137
4.2	Diskursive Erkenntnis .....	140
4.2.1	Die Evolution der Begriffe .....	141
4.2.2	Begriff und Urteil .....	146
4.2.3	Urteilsformen und Kategorien.....	150
4.2.4	Reflexionsbegriffe .....	153
4.2.5	Analytische und synthetische Einheit der Apperzeption.....	156
4.3	Anschauung und sinnliche Synthesis .....	158
4.3.1	Zwei Stufen der Anschauung .....	159
4.3.2	Innerer Sinn und die Spontaneität des Verstandes .....	163
4.3.3	Kategorien und die Einheit des Objekts .....	168
4.3.4	Die produktive Einbildungskraft.....	171
4.3.5	Synthesis und Schematismus .....	176
4.4	Die Synthesis entsprechend den Kategorien .....	180
4.4.1	Die Synthesis der reinen Einbildungskraft.....	181
4.4.2	Wie viele Räume hat Kant?.....	184
4.4.3	Die Synthesis der empirischen Einbildungskraft .....	189
4.4.4	Die Bildung von dunklen Begriffen .....	196
4.4.5	Formaler Idealismus und die Kategorien der Modalität.....	203
4.5	Einstufigkeit oder Zweistufigkeit der Anschauung?.....	207
4.5.1	Drei Bedeutungen von „innerer Sinn“ .....	208
4.5.2	Das Problem der Zeit als Form des inneren Sinns .....	210
4.5.3	Sinn und Einbildungskraft.....	213
4.5.4	Westphals Affinitäts-Einwand .....	220
4.5.5	Das Verhältnis von innerem und äußerem Sinn.....	221
4.5.6	Reflektierende Urteilskraft.....	225
4.5.7	Anschauung und Gegenstandsbezug.....	227
4.6	Das Phänomenon.....	231
4.6.1	Das Phänomenon als begrifflich gedachte Erscheinung .....	232
4.6.2	Wahrnehmungs- und Erfahrungsurteile .....	235
4.6.3	Substanz und Kausalität .....	237
4.6.4	Phänomenalismus und die zwei Arten der Erscheinungen .....	242
4.6.5	Die Einheit der Erfahrung .....	245
<b>5.</b>	<b>Die Seele im formalen Idealismus .....</b>	<b>249</b>
5.1	Metaphysik der Seele .....	249
5.1.1	Der Begriff der Seele.....	249
5.1.2	Die Seele als Ding an sich und als Erscheinung .....	253
5.2	Der Wille .....	257
5.2.1	Das Begehungsvermögen.....	258
5.2.2	„Bürger zweier Welten“ .....	262
	<b>Literaturverzeichnis .....</b>	<b>269</b>

## 1. Einleitung

Einst gab es eine Zeit, in der sich phänomenalistische Kantinterpretationen großer Beliebtheit erfreuten. Die Blütezeit war vielleicht in den 1960er Jahren, als namhafte Kantinterpreten wie Strawson, Bennett und Sellars mit einer gewissen Selbstverständlichkeit phänomenalistische Interpretationen vorlegten. Sie verstanden darunter, dass alle empirischen Aussagen in Aussagen über unsere Wahrnehmungszustände übersetzt werden könnten. Bereits die allererste Rezension der *Kritik der reinen Vernunft*, die sogenannte *Feder/Garve-Rezension*, setzte Kants transzendentalen Idealismus mit dem phänomenalistischen Idealismus Berkeleys gleich. Doch heute scheint es nur noch James Van Cleve zu geben, der in seinem bekannten Buch *Problems from Kant* eine phänomenalistische Interpretation vertritt.

Wenn sich auch niemand der Anhänger einer phänomenalistischen Lesart – nicht einmal Van Cleve – lange bei einer Verteidigung seiner Interpretation aufgehalten hat, so sind sie darin dennoch gerechtfertigt. Denn Kant bezeichnet oft genug Erscheinungen als bloße „Vorstellungen“. Das ist ein explizites Bekenntnis zum Phänomenalismus und daher zumindest vordergründig Beweises genug. Nichtsdestoweniger meinen heute die meisten Kantforscher, ohne viel Federlesens phänomenalistische Interpretationen verwerfen zu können. Sie meinen wohl zum Einen, dass ein phänomenalistischer Idealismus absurd wäre und schon deswegen nicht Kant zugeschrieben werden sollte. Zum Anderen aber glauben sie, dass eine phänomenalistische Interpretation vielen Aspekten von Kants transzendentalem Idealismus nicht gerecht würde.

Obwohl ich mir diese Sicht nicht zu Eigen mache, halte ich sie doch für nachvollziehbar. Sie ist in gewisser Weise eine natürliche Reaktion. Ich will in dieser Schrift den Bedenken bezüglich einer phänomenalistischen Interpretation entgegentreten, indem ich einerseits zeige, dass die gegen sie erhobenen Einwände nicht stichhaltig sind, und andererseits eine auf der Annahme des Phänomenalismus basierende Interpretation von Kants transzendentalem Idealismus vorlege, die den meisten grundlegenden Annahmen Kants gerecht werden kann, oder, wenn das einmal nicht möglich ist, zumindest zu zeigen vermag, dass die Schwierigkeiten bei Kant liegen und nicht bei der phänomenalistischen Interpretation.

Der Schlüsselbegriff ist der von Kant so genannte *formale Idealismus*. Er besagt, dass wir die Gegenstände nicht so erkennen, wie sie sind, sondern nur, wie sie uns erscheinen. Dabei bezweifelt Kant nicht die Existenz der Materie der Erkenntnis, sondern sagt lediglich, dass wir sie nicht in der Form erkennen, wie sie an sich selbst beschaffen sind. Die Materie der Erkenntnis – der „transzendente Gegenstand“ – sind die Dinge an sich, wir erkennen sie



aber bloß durch ihre Erscheinungen in Raum und Zeit. Das unterscheidet meine Interpretation von herkömmlichen phänomenalistischen Interpretationen und gibt ihr Züge eines indirekten Realismus, bei welchem wir Gegenstände durch Sinnesdaten erkennen. Denn auch die Wahrheit der Erkenntnis besteht in deren Bezug auf Dinge an sich. Allerdings kann von einer Erkenntnis der Dinge an sich im eigentlichen Sinn keine Rede sein, da wir sie nur nach dem kennen, welche Empfindungen sie unserer Sinnlichkeit geben, woraus wir aber keine Rückschlüsse auf deren Beschaffenheit machen können.

Durch einen so verstandenen formalen Idealismus lässt sich das gegenwärtig vielleicht am intensivsten diskutierte Problem der Kantforschung lösen. Ich rede von dem Verhältnis von Erscheinungen und Dingen an sich. „Zwei-Welten-Interpreten“ glauben, dass Dinge an sich und Erscheinungen numerisch verschiedene Gegenstände seien, „Zwei-Aspekte-Interpreten“ denken hingegen, dass es dabei lediglich um verschiedene Aspekte eines numerisch-identischen Gegenstands gehe. Man hält diese Interpretationen in der Regel für einander ausschließend, doch ich will zeigen, dass das keineswegs der Fall ist. Denn einerseits sind Dinge an sich und Erscheinungen numerisch verschieden, andererseits aber haben Dinge an sich und die erscheinenden Dinge zwei verschiedene Aspekte, nämlich wie sie an sich selbst beschaffen sind und wie sie uns erscheinen. Nicht Erscheinungen erscheinen uns, sondern Dinge an sich. Das gilt für Dinge außer uns wie auch für die Seele. Diese Lösung setzt eine phänomenalistische Interpretation voraus, denn Erscheinungen sind hier nicht empirische Gegenstände außerhalb unserer Vorstellungen, sondern nichts als der Inhalt von Vorstellungen. Weit gefehlt also, dass eine phänomenalistische Kantinterpretation zu unlösbaren Problemen führt, ist sie vielmehr das einzige Mittel, um das zentrale Problem beim Verständnis von Kants Philosophie zu beheben.

Erscheinungen sind bei Kant subjektabhängig. Dem wird man nicht dadurch gerecht, indem man bloß ihre Erkenntnis (bzw. die Erkenntnis der Dinge an sich) subjektabhängig sein lässt. Auch reicht es nicht, wenn wirkliche Gegenstände außer uns subjektabhängig sind. Die Subjektabhängigkeit der Erscheinungen kann nur darin gesehen werden, dass sie einerseits der Inhalt unserer Vorstellungen sind, andererseits dieser Inhalt teilweise von uns a priori bewirkt wird. Dies geschieht durch eine Synthesis, durch welche Anschauungen sowie Urteile als Erkenntnisse erzeugt werden. Die Synthesis ist im ersten Fall eine *synthesis speciosa* der Einbildungskraft, im zweiten Fall eine *synthesis intellectualis* der Urteilskraft. Durch beide Arten der Synthesis entsteht Erkenntnis, von den unbewussten Wahrnehmungen anfangend bis zur Einheit der Erfahrung durch die Vernunft. Erfahrung kann also keineswegs, wie beim klassischen Phänomenalismus, auf Wahrnehmungszustände reduziert werden.

Mein Projekt ist durchaus ambitioniert, da ich nichts weniger als die Grundlagen von Kants philosophischem System darstellen möchte. Mein Hauptaugenmerk liegt dabei auf minutiöser Analyse von Kants Texten. Dabei werde ich sehr stark auch den Nachlass berücksichtigen. Insbesondere die Nachschriften von Kants Vorlesungen waren dabei von erheblichem Nutzen. In ihnen erklärt er seinen Studenten die Grundlagen, die er in seinen Schriften eher voraussetzt. Auch die Reflexionen enthalten wichtige Gedanken, die sonst unerschlossen blieben. Nun sind zwar sowohl die Reflexionen als auch die Vorlesungs-Nachschriften (zu denen ich auch die *Jäsche-Logik* zähle) nur Quellen von sekundärem Wert – erstere, weil sie, da sie nur für den Privatgebrauch bestimmt sind, noch weniger Gründlichkeit aufweisen als die Schriften, letztere, weil sie nur indirekte Wiedergaben der Vorlesungen sind, die teilweise von professionellen Nachschreibern angefertigt wurden und sicher nicht immer Kant adäquat wiedergeben.<sup>1</sup> Um diese Mängel ein wenig auszugleichen, versuche ich nach Möglichkeit, immer mehrere Quellen dieser Art zu zitieren.

Es versteht sich aber von selbst, dass ich mir im Rahmen einer Dissertation einige Beschränkungen auferlegen muss, um mein Projekt realisieren zu können.

*Erstens* konzentriere ich mich auf Kant selbst und weniger auf die Sekundärliteratur. Das tue ich keineswegs aus Missachtung der letzteren, sondern aus der Überzeugung heraus, dass die Sekundärliteratur nur aufgrund eines bereits bestehenden guten Verständnisses von Kant angemessen gewürdigt werden kann. Bei der Vielfalt der bestehenden Interpretationsansätze und der von mir angerissenen Themengebiete kann ich mich daher nur in einigen Fällen intensiv mit der Sekundärliteratur auseinandersetzen. In nicht wenigen Fällen, wo ich das nicht tue, glaube ich aber, dass sich der Leser leicht denken kann, welche Position ich dazu jeweils einnehmen würde, oder tatsächlich tue.

*Zweitens* lasse ich die philosophischen Vorgänger Kants fast völlig außer Acht. Es ist zwar ein wenig in Mode gekommen, den Vorgängern beinahe ebenso viel Aufmerksamkeit angedeihen zu lassen wie Kant selbst, und diese Methode bringt bisweilen auch einigen Gewinn. In dieser Arbeit wäre davon aber nicht viel zu erwarten, denn was ich über Kant sage, lässt sich auch ohne Rekurs auf seine Vorgänger verstehen. Eine Ausnahme gilt für den „a priori“-Begriff, doch dabei werde ich mich auf die vorzügliche Arbeit von Houston Smit

---

<sup>1 1</sup> Vgl. Pinder 1998. Um den Charakter der indirekten Wiedergabe auch sprachlich gerecht zu werden, werde ich oft nicht sagen: „Kant behauptet in der Vorlesung dies und das“, sondern: „Die Vorlesung behauptet dies und das“, oder: „Laut der Vorlesung behauptet Kant dies und das“. – Ein heikler Punkt betrifft die Datierung der Nachschriften. Ich schließe mich Pinders Auffassung an, dass die Datierung nur mit großer Vorsicht vorgenommen werden kann. Eine genaue Datierung ist nur in seltenen Fällen möglich.

(2009) stützen. Zudem greife ich wiederholt auf das zeitgenössische Wörterbuch von J.C. Adelung zurück, um Begriffe zu klären, die eher der Alltagssprache angehören.

*Drittens* werde ich auch nur gelegentlich die philosophische Entwicklungsgeschichte Kants beleuchten. Meine Beschäftigung mit Kant beginnt im Wesentlichen beim *Duisburg'schen Nachlass*, der Mitte der 1770er Jahre entstanden ist. Eine nähere Untersuchung der Entwicklung des transzendentalen Idealismus wäre zwar verdienstvoll. Da sie für vorliegende Arbeit aber nicht zwingend erforderlich ist, musste sie hier unterbleiben. Dasselbe gilt für das *Opus Postumum*, das aufgrund seiner Schwierigkeit und mancher Neuerungen, die eine umständliche Darstellung erfordern würden, nicht die eigentlich angemessene Aufmerksamkeit erhalten kann.

*Viertens* schließlich verzichte ich weitgehend auf eine systematische Diskussion von Kants Idealismus. Ich tue das nicht, weil ich etwa der Meinung wäre, dass er heute nur noch von philosophiegeschichtlichem Interesse wäre, sondern weil ich der Überzeugung bin, dass die Interpretation von einer systematischen Fruchtbarmachung strikt getrennt werden muss, wenn nicht das eine dem anderen Schaden zufügen soll, weil man seine systematischen Vorlieben mit seiner Kantinterpretation in Deckung zu bringen wünscht. Überhaupt bin ich der Auffassung, dass der richtige Ort für die Diskussion von Kants Positionen in den jeweiligen systematischen Debatten liegt und nur indirekt in der Kantforschung.

Derek Parfit hat in seinem jüngst vorgelegten Hauptwerk *On What Matters* in geradezu vorbildlicher Weise versucht, Kant für die praktische Philosophie fruchtbar zu machen. In seinem Vorwort macht Parfit einige interessante persönliche Bemerkungen zu seiner Auseinandersetzung mit Kant. So sagt er:

Kant is very original, makes some sublime claims, and is excitingly intense. (Parfit 2011: xxxiv)

Aber er sagt auch, wenn er Kant mit Sidgwick kontrastiert:

Sidgwick writes clearly, is on the whole consistent and makes few mistakes. These things cannot be claimed of Kant. (Parfit 2011: xli)

Darin sieht Parfit aber nicht nur Nachteile, sondern auch Vorteile:

'Consistency', Kant writes, 'is a philosopher's greatest duty'. That is not true. Originality and clarity are at least as important. And Kant's greatness chiefly consists in his having many original and fruitful ideas. If Kant had always been consistent, he could not have had all these ideas. (Parfit 2011: xlii)

Mir scheint es in der Tat so zu sein, dass Kants Stärken nicht in der gründlichen Ausarbeitung irgendwelcher banaler philosophischen Theorien lagen. Teilweise mag das dadurch erklärt werden können, dass Kant so viele philosophischen Projekte hatte, dass ihm für eine

sorgfältige Ausarbeitung schlicht die Zeit fehlte. Parfit zeichnet aber ein wenig ein Zerrbild, indem er die Kohärenz von Kants Gedankengebäude unterschätzt. Es ist allzu verlockend, erst gar nicht zu versuchen, Kant kohärent zu interpretieren, wenn man von vornherein glaubt, dass er sich oft widersprüche. Dass dem aber keineswegs so ist, zeige ich, indem ich (implizit) die Kohärenz von zahlreichen Lehrstücken nachweise, die andere für widersprüchlich halten. Aber es gibt natürlich auch Lehrstücke, wo Kant keine klaren Meinungen hat und sich in Widersprüche verstrickt. Zu diesen gehört in meiner Arbeit insbesondere Kants Schwanken zwischen einer einstufigen und einer zweistufigen Theorie der Anschauung. Wie Parfit sehe aber auch ich Kants Genialität in seiner besonderen philosophischen Erfindungsgabe, die ihm viele Gedanken haben lässt, die einer Weiterentwicklung und Diskussion sehr wert sind.

Zuletzt noch eine Bemerkung Parfits zu Kants Stil:

The first problem is Kant's style. It is Kant who made really bad writing philosophically acceptable. We can no longer point to some atrocious sentence by someone else, and say 'How can it be worth reading anyone who writes like that?' The answer could always be 'What about Kant?' (Parfit 2011: xli)

Ich gestehe, dass ich die Klagen über Kants angeblich so schlechten Schreibstil nicht ganz nachvollziehen kann. Kant schreibt zwar ein älteres Deutsch und hat einen latinisierten Satzbau, der zu häufig recht langen Sätzen führt. Und es mag sein, dass er nicht viel Sorgfalt auf seinen Stil verwandte. Aber er hat eine klare Struktur und weiß immer, wovon er schreibt. Er ist dabei präzise genug, um erkennen zu können, was er meint. Daneben sorgen seine bisweilen heitere, bisweilen sarkastisch-bissige Ironie oder seine an passender Stelle eingestreuten Zitate oder Anekdoten für erhebliches Lesevergnügen.

Ich werde meine Arbeit wie folgt gliedern. Im 2. Kapitel stelle ich den Konflikt zwischen Zwei-Aspekte- und Zwei-Welten-Interpretationen als einen bloß scheinbaren dar. Dieses Problem war der Ausgangspunkt meiner Überlegungen, die zu einer phänomenalistischen Interpretation führten. Ich zeige zunächst, dass beide Interpretationen sich auf zahlreiche Textstellen zu ihrem Gunsten berufen können. Anschließend zeige ich durch sorgfältige Analyse der Begriffe „Ding an sich“ und „Erscheinung“ bzw. „erscheinen“, dass sich diese Konzeptionen gar nicht widersprechen. Daraus ziehe ich Schlüsse in Bezug auf bisherige Kantinterpretationen

Im 3. Kapitel stelle ich meine Konzeption von Kants Phänomenalismus vor. Erscheinungen sind für ihn nur Vorstellungen. Das besagt seine Unterscheidung zwischen transzendentalen Realismus und seinem eigenen transzendentalen Idealismus. Allerdings sollte man präziser sagen, dass Erscheinungen der *Inhalt* von Vorstellungen sind. Denn

Vorstellungen existieren, so wie unsere Seele, deren Eigenschaften sie sind, an sich selbst, ihr Inhalt aber macht die Welt der Erscheinungen aus. Ich werde verschiedene Argumentationsstrategien für und wider eine phänomenalistische Kantinterpretation betrachten und dabei Kants ausdrückliche Identifizierung von Erscheinungen mit Vorstellungen und die Subjektabhängigkeit der Erscheinungen Realismus betrachten. Zudem befaße ich mich mit dem Affektionsproblem und zeige, dass die Unerkennbarkeit der Dinge an sich aus seiner kausalen Theorie der Wahrnehmung folgt. Im Zuge dessen werde ich Kants Begriff des „formalen Idealismus“ erläutern, den ich für den Schlüssel zum Verständnis von Kants Phänomenalismus halte. Da meine Deutung die Anwendbarkeit von Kategorien auf Dinge an sich voraussetzt, werde ich diese Möglichkeit verteidigen. Schließlich werde ich zeigen, warum Kants Widerlegungen des Idealismus nicht gegen, sondern für eine phänomenalistische Interpretation sprechen

Im 4. Kapitel befaße ich mich mit Kants Theorie der Synthesis. Dazu gehört zum Einen die Synthesis von Begriffen und Urteilen, wodurch u.a. begrifflich vorgestellte Erscheinungen als Phänomene gebildet werden. Zum Anderen gehört dazu die Synthesis der Einbildungskraft, wodurch Erscheinungen als Anschauungen hervorgebracht werden. Im Zuge dessen betrachte ich die Funktionen der Apperzeption und des inneren Sinns, den Schematismus und anderes. Der zentrale Gegenstand der Untersuchung wird der Konflikt zwischen einer ein- und einer zweistufigen Theorie der Anschauung sein; ich werde dafür argumentieren, dass Kants Theorie diesbezüglich eine Spannung aufweist.

Das 5. Kapitel schließlich beschäftigt sich einigen Aspekten von Kants Theorie der Seele sowie des Begehrungsvermögens. Dabei werde ich mich darauf konzentrieren zu zeigen, dass in beiden Fällen eine phänomenalistische Interpretation aufrechterhalten werden kann, wenn nicht sogar muss.

## 2. Ding an sich und Erscheinung – die Vereinbarkeit von Zwei-Welten- und Zwei-Aspekte-Interpretationen

Kants Unterscheidung zwischen Erscheinungen und Dingen an sich ist Gegenstand kontroverser Debatten. Unversöhnlich wie in den von Kant aufgestellten Antinomien stehen sich zwei Parteien gegenüber: Die Zwei-Welten-Interpretation behauptet, dass Erscheinungen und Dinge an sich zwei disjunkte Klassen von Gegenständen ausmachen. Die Zwei-Aspekte-Interpretation hingegen meint, dass es dabei nur um verschiedene Aspekte derselben, numerisch-identischen Gegenstände gehe.<sup>2</sup>

Wie in den Antinomien sind beide Parteien gut gerüstet an Argumenten. Beide können zahlreiche Textstellen zu ihren Gunsten anführen. Der Streit würde also noch lange andauern, sofern es nicht gelingt, einen Ausgleich zwischen beiden Parteien zu vermitteln und einen Vorschlag zu unterbreiten, der die Interessen beider Parteien wahrht.<sup>3</sup> Zu diesem Zweck muss man beides vereinbaren können: dass einerseits Dinge an sich und Erscheinungen numerisch verschieden, andererseits aber in gewisser Weise nur verschiedene Aspekte desselben Gegenstands sind.

Im Folgenden soll zunächst gezeigt werden, dass weder die Zwei-Welten- noch die Zwei-Aspekte-Interpretationen als falsch zurückgewiesen werden können, da sich beide auf eine erdrückende Fülle von Textbelegen stützen können (2.1). Anschließend zeige ich, dass bisher alle Lösungsversuche scheiterten, weil sie eine Zwei-Aspekte-Theorie mit einer Eine-Welt-Theorie gleichsetzten. Eine gründliche Analyse der Ausdrücke „an sich (selbst)“ und „erscheinen“/„Erscheinung“ soll jedoch den Nachweis erbringen, dass diese ganz im Gegenteil sorgsam unterschieden werden müssen (2.2). Abschließend stelle ich dar, wie sich einige konkurrierende Interpretationen zu meinem Vorschlag verhalten (2.3).

### 2.1 Zwei Aspekte oder zwei Welten?

Die Geschichte der neueren Debatte um die Deutung von Kants transzendentalen Idealismus beginnt mit dem Werk *Kant und das Problem der Dinge an sich* von Gerold Prauss, das als die philologische Grundlage der Zwei-Aspekte-Interpretationen gelten kann. In ihm

---

<sup>2</sup> Einen Überblick über die beiden Interpretationsrichtungen und weitere Untergliederungen geben Willaschek 2001, Allais 2004, Rosefeldt 2007. Ein umfassender und instruktiver Überblick über neueste Literatur befindet sich in Schulting 2010.

<sup>3</sup> Allen Wood (2005: 63-76) geht sogar so weit, ihn für prinzipiell unentscheidbar auf einer textlichen Grundlage zu halten.

argumentiert er dafür, dass bei der Rede von „Dingen an sich selbst“<sup>4</sup> der Ausdruck „an sich selbst“ keine adnominale Bestimmung zu „Ding“, sondern, als eine Verkürzung, eine adverbiale Bestimmung zu einem meistens hinzuzudenkenden „betrachten“ sei. Entsprechend sei die Unterscheidung zwischen Dingen an sich selbst und Erscheinungen keine zwischen zwei Arten von Dingen, sondern zwischen zwei verschiedenen Betrachtungsweisen desselben Dings.<sup>5</sup>

Der philologische Nachweis ist von Prauss so gründlich geführt worden, dass ich mich darauf beschränken kann, einige besonders charakteristische Stellen bei Kant als Belege zu zitieren: Die Kritik lehre „das Objekt in *zweierlei Bedeutung* [zu] nehmen [...], nämlich als Erscheinung, oder als Ding an sich selbst“. Diese Unterscheidung sei keine zwischen verschiedenen Dingen, sondern eine zwischen „eben denselben“ (Bxxvii). Es müssten daher

[...] dieselben Gegenstände *einerseits* als Gegenstände der Sinne und des Verstandes für die Erfahrung, *andererseits* aber doch als Gegenstände, die man bloß denkt, allenfalls für die isolierte und über Erfahrungsgrenze hinausstrebende Vernunft, mithin von zwei verschiedenen Seiten betrachtet werden können. (Bxviii f. Anm.)

Sie bedachten aber nicht, dass beide [Raum und Zeit] [...] gleichwohl nur zur Erscheinung gehören, welche jederzeit zwei Seiten hat, die eine, da das Objekt an sich selbst betrachtet wird (unangesehen der Art, dasselbe anzuschauen, dessen Beschaffenheit aber eben darum jederzeit problematisch bleibt), die andere, da auf die Form der Anschauung dieses Gegenstandes gesehen wird [...]. (A38/B55)

Diese Stellen machen es unvermeidlich, eine Lesart zu finden, in der Erscheinungen (oder die Gegenstände, die uns erscheinen) und Dinge an sich dieselben Gegenstände sind.

Bemühungen, die Bedeutung dieser Stellen herunterzuspielen, sind zum Scheitern verurteilt.<sup>6</sup>

Ausdrücklich wendet sich Kant im *Opus Postumum* dagegen, das Ding an sich als „ein Anderes Object“ aufzufassen, denn es sei nur „eine andere Beziehung [...] der Vorstellung auf dasselbe Object“ (OP 22.26).<sup>7</sup> Zudem unterscheidet er zwar zwischen einem „logischen Ich“, das zur Welt der Dinge an sich gehört, und einem „psychologischen Ich“, welches zu den Erscheinungen gehört. Doch legt Kant Wert darauf, dass es dessen ungeachtet keine zwei Ichs gebe, sondern nur eines (s. 5.1.2).

<sup>4</sup> Prauss hat durch statistische Untersuchungen gezeigt, dass „Ding an sich selbst“ die Normalform und „Ding an sich“ als dessen Verkürzung die eher seltene Ausnahme ist (vgl. Prauss 1974: 13-43). Im Gegensatz zu ihm sehe ich darin aber keine besondere Relevanz.

<sup>5</sup> Vgl. Prauss 1974 ebd.. Zu Aquilas berechtigter Kritik an dem vermeintlichen Bezug von „an sich (selbst)“ auf „betrachten“ s.u.

<sup>6</sup> Vgl. etwa Van Cleve 1999: 144ff.. Van Cleve zitiert Stellen bei Locke und Berkeley, die Hinweise dafür geben sollen, dass Kant nicht wirklich an zwei Seiten desselben Objekts denkt. Vermutlich ließe sich jedoch eher zeigen, dass dadurch meine Interpretation gestützt wird und sich eine Zwei-Welten-Lesart mit einer Zwei-Aspekte-Interpretation vereinbaren lässt, als dass Kant völlig frei von jeder Zwei-Aspekte-Auffassung ist.

<sup>7</sup> Auch die Inaugural-Dissertation lässt sich im Sinn einer Zwei-Aspekte-Lehre lesen. Vgl. die Gegenüberstellung von „*existentium in se*“ zu „*respective ad sensualitatem mentis humanae*“ in *De Mundi* 2.398.

Dagegen kann sich das Zwei-Welten-Lager darauf berufen, dass Kant zwischen *mundus sensibilis* und *mundus intelligibilis*, also zwischen einer Welt der Erscheinungen und einer Welt der Dinge an sich, unterscheidet.<sup>8</sup> Zudem gibt es zahlreiche Stellen, wo Kant behauptet, dass Erscheinungen, als Vorstellungen, „bloß in uns“ seien (A129) und gar nicht außerhalb des Subjekts existierten. Erscheinungen seien „nur Vorstellungen von Dingen“ (B164), „nichts als Vorstellungen“ (A250), „bloß Vorstellungen in uns“ (A387) etc. Sie seien nicht „in derselben Qualität, wie sie in uns sind, auch als außer uns vor sich bestehende Dinge“ (A386) und „können gar nicht außer unserem Gemüt existieren“ (A492/B520, s. 3.1.3).

An manchen Stellen erläutert Kant, was es heiße, dass Vorstellungen „in uns“ seien. Gemäß seiner Kritik an dem Paralogismus der Substantialität müssten wir uns die Seele als Substanz denken, der „Gedanken nur als Bestimmungen inhärieren“ (A349).<sup>9</sup> Die Erscheinungen des inneren Sinns seien „Bestimmungen“ der Seele (A381), jedermann müsse „Sich selbst notwendiger Weise als Substanz, das Denken aber nur als Akzidenzen seines Daseins und Bestimmungen seines Zustandes ansehen“ (A349, s. 3.1.4).<sup>10</sup>

Ein weiteres Argument zugunsten der Zwei-Welten-Interpretation ist, dass für Kant Erscheinungen in Raum und Zeit sind, Dinge an sich aber nicht. Wenn Erscheinung und Ding an sich numerisch identisch sein sollen, dann wäre das schlicht ein Widerspruch, denn kein Ding kann zugleich in und außerhalb von Raum und Zeit sein.<sup>11</sup> Ein ähnlicher Einwand kann in Bezug auf die Auflösungen der Dritten und Vierten Antinomie gemacht werden: Wie soll dasselbe Wesen zugleich frei und unfrei, zufällig und notwendig sein können?<sup>12</sup> Auch hier

<sup>8</sup> Vgl. B312 Anm., Prolog 4.316 Anm., dazu Van Cleve 1999: 146. Natürlich kann diese Tatsache allein nur einen ersten Anhaltspunkt bieten.

<sup>9</sup> Vgl. B164, FM 20.270.

<sup>10</sup> Doch können wir laut Kant die Substantialität der Seele nicht *erkennen*, obwohl wir sie *denken* müssten (s.u.). – Der Unterschied zwischen Denken und Erkennen ist wesentlich. Denn um etwas zu erkennen, bedarf ich laut Kant immer der (reinen oder sinnlichen) Anschauung – das mache die „reale Möglichkeit“ eines Begriffs aus. Zu dessen „logischer Möglichkeit“ bedürfe es aber keiner Anschauung, weswegen ich alles denken könne, was sich nicht widerspricht. Also kann ich die Seele als Substanz mit Vorstellungen als Eigenschaften (oder auch Dinge an sich als kausal wirksame Objekte) denken, ohne gegen die Restriktion aller Erkenntnis auf Gegenstände der Anschauung zu verstoßen. S. 3.3.3.

<sup>11</sup> Vgl. Guyer 1987: 334, 338, Van Cleve 1999: 8, 146ff. – Auf diese Schwierigkeit könnte man mit einer Strategie der Relativierung antworten: Raum und Zeit kämen den Dingen nicht absolut, sondern nur relativ zu bestimmten Aspekten zu. Die Dinge wären demnach nicht schlechthin raumzeitlich und nicht-raumzeitlich, sondern in Bezug auf den Erscheinungs-Aspekt wären die Dinge raumzeitlich, in Bezug auf den An-sich-Aspekt aber nicht. Ob diese Strategie Aussicht auf Erfolg hat, kann nur unter Betrachtung der konkreten Lösungsvorschläge beurteilt werden. Es spricht aber zumindest auf den ersten Blick wenig dafür, denn Kant unterscheidet zwar zwischen verschiedenen Aspekten von Dingen, wie sie an sich selbst beschaffen sind, und Dingen, wie sie erscheinen, aber nicht zwischen verschiedenen Aspekten von Dingen an sich und Erscheinungen (s. 2.2.2). Zudem wäre sie bei Allison's Abstraktionsstrategie (gegen welche sich die Einwände von Guyer und Van Cleve hauptsächlich richten) von vornherein zum Scheitern verurteilt. Denn wenn von Dingen an sich gesagt wird, dass sie einfach usw. sind, dann werden ihnen *positive* Bestimmungen zugesprochen. Hier kann man den Widerspruch nicht dadurch zum Verschwinden bringen, indem man einfach von einem der Aspekte abstrahiert, da kein Ding zugleich diese Eigenschaften haben kann. S. 2.3.2.

<sup>12</sup> Vgl. A532ff./B560ff., A559ff./B587ff.



scheint ein simpler Widerspruch vorzuliegen.<sup>13</sup> Weitere Probleme dieser Art sind: Dinge an sich müssen aus einfachen Teilen bestehen, Erscheinungen sind jedoch ins Unendliche teilbar<sup>14</sup>; bei Dingen an sich ist (damit zusammenhängend) das Ganze nur durch die Teile möglich, bei Erscheinungen sind stattdessen die Teile nur durch das Ganze möglich<sup>15</sup>; Dinge an sich müssen intrinsische Eigenschaften haben, Erscheinungen haben nur Relationen<sup>16</sup>; bei Dingen an sich geht die Materie der Form vorher, bei Erscheinungen geht umgekehrt die Form der Materie vorher<sup>17, 18</sup>.

Das sind gewichtige Argumente für die Zwei-Welten-Interpretation. Denn nichts scheint klarer, als dass derselbe Gegenstand, etwa ein Tisch, nicht zugleich in meinen Vorstellungen und außerhalb meiner Vorstellungen existieren kann – vor allem, wenn Kant sagt, dass Erscheinungen *nur* Vorstellungen seien und gar nicht außerhalb des Subjekts existieren könnten. Dann bleibt aber nur, so scheint es, dass Erscheinungen und Dinge an sich zwei verschiedene Arten von Gegenständen sind, die gleichsam zwei Welten bilden.

Es gibt also ein textliches Patt, das es verbietet, der Zwei-Aspekte- oder der Zwei-Welten-Interpretation den Vorzug zu geben. Daher lohnt es sich, nach einer Interpretation zu suchen, die beide Interpretationen vereinbaren kann.

## **2.2 Ein Vermittlungsversuch**

Um das textliche Patt zu überwinden soll zunächst die Bedeutung des Ausdrucks „Ding an sich“ einer genaueren Untersuchung unterzogen werden, deren Ergebnis sein wird, dass Dinge an sich die Dinge sind, bei denen man von ihren Verhältnissen abstrahiert hat (2.2.1). Anschließend geschieht dasselbe mit „Erscheinung“ und „erscheinen“ (2.2.2). Dabei wird sich zeigen, dass Kant sowohl eine „Theorie der Erscheinungen“ als auch eine „Theorie des Erscheinens“ vertritt. Diese Untersuchungen erlauben die Vereinbarung von Zwei-Welten- und Zwei-Aspekte-Interpretationen (2.2.3).

### **2.2.1 Die Bedeutung des Ausdrucks „an sich (selbst)“**

Ich will jetzt den Ausdruck „Ding an sich“ sprachlich untersuchen. Dieses Unterfangen wird allerdings dadurch erschwert, dass Kant die Bedeutung dieses Ausdrucks niemals in der gebotenen Ausführlichkeit erläutert, sondern sie lediglich an manchen Stellen andeutet. Kant

<sup>13</sup> Hier wäre freilich ein Gegeneinwand möglich: Aber es ist doch dasselbe Wesen, das zugleich frei und naturbestimmt ist! Zu meiner Antwort darauf s. 5.2.2.

<sup>14</sup> Vgl. A523ff./B551ff.

<sup>15</sup> Vgl. Prolog 4.286.

<sup>16</sup> Vgl. A274/B330, A277f./B333f.

<sup>17</sup> Vgl. A275f./B331f.

<sup>18</sup> Zu einigen dieser Probleme vgl. Van Cleve 1999: 149, 292 Fn. 42. Van Cleve führt weitere Probleme an, doch es ist nicht ohne Weiteres ersichtlich, ob diese wirklich dem Zwei-Aspekte-Interpreten Schwierigkeiten bereiten.

scheint den Begriff „Ding an sich“ also als nicht weiter erklärungsbedürftig anzusehen. Auch beschuldigt er niemals einen Philosophen, diese Unterscheidung nicht zu treffen. Leibniz und Locke etwa wirft er vor, die Unterscheidung falsch zu treffen bzw. falsch anzuwenden, jedoch nicht, sie gar nicht zu treffen.<sup>19</sup> Descartes wie generell dem „transzendentalen Realisten“ macht Kant zum Vorwurf, Raum und Zeit als Dinge an sich bzw. deren Bestimmungen anzusehen, jedoch nicht, die Unterscheidung zwischen Dingen an sich und Erscheinungen gar nicht erst zu machen.<sup>20</sup> Kant scheint die Bedeutung dieser Unterscheidung also nicht nur als bekannt oder zumindest verständlich vorauszusetzen, sondern sogar zu glauben, dass alle oder die meisten Philosophen vor ihm sie ebenso oder in ähnlicher Weise getroffen hätten.

Zudem ist „Ding an sich“ bei Kant kein fester Terminus. Er schreibt meistens „Ding an sich selbst“ und variiert diese Bezeichnung in vielfältiger Weise. Ähnliches gilt für „Erscheinung“.<sup>21</sup>

Wenn Kant diesen Begriff also als verständlich ansieht und ihn so frei verwendet, liegt es nahe zu überlegen, ob er vielleicht der Alltagssprache entnommen sein könnte. Dabei will ich mich jedoch lieber nicht auf mein Sprachgefühl verlassen, da es durch mehr als 200 Jahre Kantinterpretation vorbelastet ist. Auch hat sich der Sprachgebrauch in dieser Zeit geändert. Was liegt daher näher, als einen Blick in das Adelungsche Wörterbuch der Deutschen Sprache zu werfen, welches gerade zu der Zeit entstand, als Kant an der Kritik der reinen Vernunft arbeitete. Dort findet man im Artikel „An“ folgende Passage:

Hierher [in diesen Abschnitt des Artikels] gehöret auch der Gebrauch, da „an“ dem Reciproco „sich“ zugesellet wird, eine Sache ohne Beziehung auf andere zu bestimmen. „Der an sich todte Reichthum.“ „Sage mir, wie die Sache an sich selbst ist.“ Da denn um des Nachdruckes willen auch wohl die Präposition „für“ dazu gesetzt wird. „An und für sich selbst.“ (Adelung 1774-1786, Art. „An“. Anführungsstriche v.m.)

Folgt man dem Lexikoneintrag, dann versteht Kant unter „Ding an sich“ bzw. „Ding an sich selbst“ das Ding „ohne Beziehung auf andere“ Dinge.<sup>22</sup> Doch man sollte diese Interpretation als Hypothese nehmen, deren Richtigkeit sich erst noch erweisen muss. Zuerst ist deswegen zu prüfen, ob Kant den Ausdruck „an sich (selbst)“ auch in anderen Kontexten als bei „Ding“

<sup>19</sup> Zum Beispiel sagt Kant über Leibniz, dass für ihn Erscheinung die „Vorstellung des Dinges an sich selbst“ gewesen sei (A270ff./B326ff.); oder von Locke und Leibniz behauptet er, dass sich „ihrer Meinung nach“ entweder der Verstand (Leibniz) oder die Sinnlichkeit (Locke) „unmittelbar auf Dinge an sich selbst bezöge[n]“ (A271/B327).

<sup>20</sup> So sagt Kant: „Der transzendente Realist stellet sich also äußere Erscheinungen [...] als Dinge an sich selbst vor“ (A369); oder: „Der Realist in transzendentaler Bedeutung macht aus diesen Modifikationen unserer Sinnlichkeit an sich subsistierende Dinge, und daher *bloße Vorstellungen* zu Sachen an sich selbst.“ (A491/B519). S. 3.1.2.

<sup>21</sup> Die sprachlichen Variierungen sind in erhellender Weise von Prauss untersucht worden (vgl. Prauss 1974: 13ff.).

<sup>22</sup> Zwei Sachen fallen bei obigem Zitat auf: Erstens wird „an sich“ als gleichwertig mit „an sich selbst“ und nicht etwa als Verkürzung davon behandelt. Zweitens nimmt der Lexikon-Artikel keinen Bezug auf „betrachten“. Das spricht dagegen, „an sich (selbst)“ als Verkürzung von „an sich selbst betrachtet“ anzusehen, wie Prauss es tut.

oder den meistens gleichbedeutenden Ausdrücken „Gegenstand“, „Objekt“ oder „Sache“ gebraucht.<sup>23</sup>

Das tut er allerdings, und zwar an prominenter Stelle:

Die Zwecke, die sich ein vernünftiges Wesen als *Wirkungen* seiner Handlung nach Belieben vorsetzt (materiale Zwecke), sind insgesamt nur relativ; denn nur bloß ihr Verhältnis auf ein besonders geartetes Begehungsvermögen des Subjekts gibt ihnen den Wert [...].

Gesetzt aber, es gäbe etwas, *dessen Dasein an sich selbst* einen absoluten Wert hat, was, als *Zweck an sich selbst*, ein Grund bestimmter Gesetze sein könnte, so würde in ihm, und nur in ihm allein, der Grund eines möglichen kategorischen Imperativs, d.i. praktischen Gesetzes, liegen.

Nun sage ich: der Mensch [...] *existiert* als Zweck an sich selbst, nicht bloß als Mittel zum beliebigen Gebrauche für diesen oder jenen Willen [...]. (GMS 4.427f.)

Zwecke an sich selbst sind also Zwecke, die „an sich selbst einen absoluten Wert“ haben, und nicht bloß „relativ“, im „Verhältnis“, auf etwas anderes. Nun muss man fragen: Welches Verhältnis denn? Wenn Kant vom „Verhältnis auf ein besonders geartetes Begehungsvermögen“ spricht, dann meint er, die Erreichung eines bestimmten Zwecks sei tauglich als Mittel zur Erreichung eines anderen Zwecks. Bloße Mittel sind also keine Zwecke an sich selbst, sondern Zwecke, welche Mittel für die Erreichung anderer Zwecke sind.<sup>24</sup>

Kant gebraucht im obigen Zitat den Ausdruck „absoluter Wert“. Für dessen Verständnis ist der Vergleich mit einer Stelle aus der *Kritik der reinen Vernunft* aufschlussreich:

Das Wort *absolut* wird jetzt öfters gebraucht, um bloß anzuzeigen, dass etwas von einer Sache *an sich selbst* betrachtet und also *innerlich* gelte. In dieser Bedeutung würde *absolutmöglich* das bedeuten, was an sich selbst (interne) möglich ist, welches in der Tat *das wenigste* ist, was man von einem Gegenstande sagen kann. Dagegen wird es auch bisweilen gebraucht, um anzuzeigen, dass etwas in aller Beziehung (uneingeschränkt) gültig ist (z.B. die absolute Herrschaft), und *absolutmöglich* würde in dieser Bedeutung dasjenige bedeuten, was in aller Absicht, *in aller Beziehung möglich* ist, welches wiederum *das meiste* ist, was ich über die Möglichkeit eines Dinges sagen kann. (A324f./B381)

Kant kontrastiert zwei Bedeutungen von „absolut“, und da dieses Wort in der zweiten Bedeutung „in aller Beziehung (uneingeschränkt) gültig“ meint, ist das, was nur „an sich selbst“, also „innerlich“<sup>25</sup> oder „interne“<sup>26</sup>, gilt, anscheinend unabhängig von aller Beziehung gültig.

Auch weitere Stellen entsprechen der Erläuterung von „an sich (selbst)“ durch Adeling. Etwa sei zwar der *Beweis* der Möglichkeit eines Urwesens nicht möglich, aber die Möglichkeit „an sich selbst“ könne nicht widerlegt werden (A792/B820); reine Kategorien hätten „an sich selbst“ keine Bedeutung, sondern nur in Verbindung mit Anschauung (A348);

<sup>23</sup> Es sei allerdings darauf hingewiesen, dass manche Autoren diesen Ausdrücken verschiedene Bedeutungen zuweisen, was sich meines Erachtens aber nur schwer rechtfertigen lässt.

<sup>24</sup> Vgl. GMS 4.396: Ein schlechthin guter Wille sei nicht „in anderer Absicht als Mittel“ gut, sondern müsse ein „an sich selbst guter Wille“ sein. Vgl. auch GMS 4.397.

<sup>25</sup> Zur Gleichsetzung von „innerlich“ mit „an sich selbst“ vgl. auch A360 und Prolog 4.353.

<sup>26</sup> Vgl. R5262 18.134.

widersprüchliche Urteile seien „an sich selbst (auch ohne Rücksicht aufs Objekt) nichts“ (A150/B189). Es ließen sich etliche Stellen zusätzlich anführen. In allen diesen Fällen hat der betrachtete Gegenstand einen (sprachlichen) Aspekt, der unabhängig von aller Beziehung ist.

Nun verfährt Kant ebenso bei „Dingen an sich selbst“. Wenn er von ihnen redet, versteht er diesen Begriff manchmal mit Zusätzen wie „ohne ihr Verhältnis auf unsere Anschauung“ (A36/B52), „ohne Beziehung auf euer Subjekt“ (A48/B65), „ohne Beziehung auf unsere Sinne und mögliche Erfahrung“ (A493/B521).<sup>27</sup> Dinge an sich existieren daher „unabhängig von uns und unserer Sinnlichkeit“ (A369).<sup>28</sup> Es lässt sich zusammenfassend also festhalten, dass der Ausdruck „Ding an sich“ ein Ding bezeichnet, das unabhängig von der Beziehung auf ein erkennendes Subjekt ist.<sup>29</sup> Inwiefern das ganze Ding oder bloß bestimmte Aspekte von ihm subjektunabhängig sind, muss sich freilich erst herausstellen.

Meine Analyse des Ausdrucks „an sich (selbst)“ stimmt mit der Behauptung von Prauss, dass dieser Ausdruck eine adverbiale Bestimmung sei, überein (s. 2.1). Richard E. Aquila hat jedoch berechtigte Bedenken dagegen vorgetragen, „an sich (selbst)“ als eine Verkürzung von „an sich selbst betrachtet“ anzusehen.<sup>30</sup> Es gibt nämlich Stellen, wo ein Bezug von „an sich selbst“ auf „betrachten“ o.ä. nicht in Frage kommt:

Denn ich sehe alsdenn die Welt, als an sich selbst, ihrer Größe nach bestimmt an, indem ich in dem Gegensatz nicht bloß ihre Unendlichkeit aufhebe, und, mit ihr, vielleicht ihre ganze abgesonderte Existenz, sondern eine Bestimmung zur Welt, als einem an sich selbst wirklichen Dinge, hinzusetze, welches eben so wohl falsch sein kann, wenn nämlich die Welt gar nicht als ein Ding an sich, mithin auch nicht ihrer Größe nach, weder als unendlich, noch als endlich gegeben sein sollte. (A504/B532)

Hier bezieht Kant in einem einzigen Satz „an sich (selbst)“ auf „bestimmt“, „wirklich“ und „gegeben“. Diese Begriffe könnten allesamt schwerlich adäquat durch „betrachtet“ ersetzt werden. Damit wird die Behauptung, „an sich selbst“ sei eine adverbiale Bestimmung zu „betrachten“, insgesamt fragwürdig. Aquila schlägt dagegen vor, „an sich (selbst)“ als adverbiale Bestimmung zu „existieren“ zu lesen. Meiner Meinung nach ist es zwar nicht nötig, sich grundsätzlich auf ein einziges Verb festzulegen. Denn wenn z.B. ein Ding

<sup>27</sup> Etwas weniger deutlich ist die Bezeichnung „Gegenstände, [...] wie sie (für sich allein betrachtet) sind“ (Anthr 7.141, m.H.).

<sup>28</sup> Vgl. Van Cleve 1999: 7. Im Kontext lautet das Kant-Zitat: „Der transzendente Realist stellt sich also äußere Erscheinungen [...] als Dinge an sich selbst vor, die unabhängig von uns und unserer Sinnlichkeit existieren [...].“ Kant charakterisiert hier den transzendentalen Realismus, der dem transzendentalen Idealismus entgegengesetzt ist. Daher mag es zweifelhaft scheinen, diese Stelle zu zitieren, weil sie nur die Position des transzendentalen Realisten wiederzugeben scheint. Doch der Relativsatz „die unabhängig von uns und unserer Sinnlichkeit existieren“ ist eine begriffliche Behauptung über Dinge an sich, die für transzendentalen Realismus und transzendentalen Idealismus gleichermaßen gilt. Der Fehler des transzendentalen Realismus ist laut Kant nicht, Dinge an sich als subjektunabhängig anzusehen, sondern Erscheinungen mit Dingen an sich gleichzusetzen.

<sup>29</sup> Dinge an sich können dessen ungeachtet Beziehungen untereinander haben, doch von diesen abstrahiere ich hier.

<sup>30</sup> Vgl. Aquila 1979, 1983: 88ff.

betrachtet wird, wie es an sich selbst existiert, dann ist es auch möglich, es an sich selbst zu betrachten. In diesem Fall könnte „an sich selbst“ also auf „betrachten“ bezogen werden. Der Bezug auf „existieren“ bringt jedoch in hervorragender Weise die eruierte Bedeutung von „an sich (selbst)“ als Unabhängigkeit und Beziehungslosigkeit zum Ausdruck, sodass dies als Standardfall angenommen werden kann.

Dem linguistischen Ursprung nach ist „an sich selbst“ also tatsächlich, wie Prauss sagt, eine adverbiale Bestimmung. Doch ist dadurch ausgeschlossen, dass „an sich selbst“ zugleich in anderen Kontexten eine adjektivische Bestimmung zu „Ding“ und dergleichen sein kann? Meiner Meinung nach kontrastiert das Prädikat „an sich selbst existieren“ in derselben Weise zu „erscheinen“, wie das Substantiv „Ding an sich“ zu „Erscheinung“. Sehen wir uns die Sache genauer an.

### 2.2.2 „Erscheinung“ und „Erscheinen“

In der Mitte des 20. Jahrhunderts behaupteten u.a. Alfred Ayer und Roderick Chisholm<sup>31</sup>, dass es zwei verschiedene Möglichkeiten gebe, das Wort „erscheinen“ (bzw. *to appear*) zu verstehen. In der „Sprache“ oder „Theorie des Erscheinens“ (*appearing*) sei „Erscheinen“ eine direkte Relation, wodurch wir die Gegenstände der Außenwelt wahrnehmen. „Erscheinen“ in diesem Sinn sei kein besonderer Gegenstand, sondern nur ein Verhältnis zu den äußeren Dingen.<sup>32</sup> Bei der „Sprache“ oder „Theorie der Erscheinungen“ (*appearances*) handle es sich hingegen um Sinnesdaten, also besondere Entitäten, die unserer Wahrnehmung gegeben und von äußeren Objekten verschieden seien.

Stephen Barker hat darauf aufmerksam gemacht, dass es bei Kant sowohl Belege für die Theorie des Erscheinens wie auch für die Theorie der Erscheinungen gibt.<sup>33</sup> Das ist auch richtig, wie folgende Zusammenstellung an Zitaten, beginnend mit Belegen für eine Theorie des Erscheinens, zeigen mag<sup>34</sup>:

[Eine Rose kann] jedem Auge in Ansehung der Farbe anders erscheinen. (A30/B45)

Wir haben also sagen wollen: [...] dass die Dinge, die wir anschauen, nicht das an sich selbst sind, wofür wir sie anschauen, noch ihre Verhältnisse so an sich beschaffen sind, wie sie uns erscheinen [...]. (A42/B59)

Wenn ich sage: im Raum und der Zeit stellt die Anschauung, sowohl der äußeren Objekte als auch der Selbstanschauung des Gemüts, beides vor, so wie es unsere Sinne affiziert, d.i. wie es *erscheint*; so will das nicht sagen, dass diese Gegenstände ein bloßer *Schein* wären. (B69)

<sup>31</sup> Vgl. Ayer 1940, Chisholm 1950.

<sup>32</sup> Auf diese Bedeutung sind die Interpretationen von Collins (1999), Abela (2002) und Allais (2004) festgelegt.

<sup>33</sup> Vgl. Barker 1967, ferner Aquila 1981.

<sup>34</sup> Weitere Belegstellen sind A124, A147/B186, A249, A251, A258/B313, A394, B427, B429.

Nun zu den Belegstellen für eine Theorie der Erscheinungen<sup>35</sup>:

Der unbestimmte Gegenstand einer empirischen Anschauung heißt Erscheinung. (A20/B34)

Nehmen wir aber dieses Empirische überhaupt, und fragen, [...] ob auch dieses einen Gegenstand an sich selbst (nicht in Regentropfen, denn die sind denn schon, als Erscheinungen, empirische Objekte) vorstelle, so ist die Frage von der Beziehung der Vorstellung auf den Gegenstand transzendental, und nicht allein diese Tropfen sind bloße Erscheinungen, sondern selbst ihre runde Gestalt, ja sogar der Raum, in welchen sie fallen [...]. (A46/B63)

Wir haben in der transzendentalen Ästhetik unleugbar bewiesen: dass Körper bloße Erscheinungen unseres äußeren Sinnes, und nicht Dinge an sich selbst sind. (A357)

Barker meint nun, dass diese Theorien unvereinbar seien, Kant diese Unvereinbarkeit aber nicht aufgefallen sei, weswegen sie unverbunden nebeneinander ständen. Das scheint mir aber keineswegs der Fall zu sein. Meiner Meinung nach handelt es sich bei den beiden Ausdrucksweisen vielmehr um zwei Seiten des transzendentalen Idealismus, die nur zusammengenommen verständlich sind und deren Verständnis sogar der Schlüssel für die Aussöhnung zwischen Zwei-Welten- und Zwei-Aspekte-Interpretationen ist.

Um das zu zeigen, sei zunächst Barkers Behauptung widerlegt, dass Kant den Unterschied zwischen Erscheinungen als Gegenständen und der Erscheinungs-Relation nicht gesehen hätte. Zwar ist es richtig, dass Kant den Unterschied niemals explizit macht. Dennoch beachtet er ihn implizit, etwa in dieser Passage:

Gleichwohl wird, welches wohl gemerkt werden muss, doch dabei immer vorbehalten, dass wir eben dieselben Gegenstände [„Gegenstände der Erfahrung“] auch als Dinge an sich selbst, wenn gleich nicht *erkennen*, doch wenigstens müssen *denken* können. Denn sonst würde der ungereimte<sup>36</sup> Satz daraus folgen, dass Erscheinung ohne etwas wäre, was da erscheint. (Bxxvif.)

Wenn es Erscheinungen nur dann geben kann, wenn uns etwas erscheint, dann erfordern Erscheinungen als Entitäten die Erscheinungsrelation. Das zeigt nicht nur, dass der Unterschied zwischen „Erscheinung“ und „Erscheinen“ Kant sehr wohl bewusst war, sondern dass die Theorie der Erscheinungen nur durch eine Theorie des Erscheinens möglich ist.

Kant glaubt, dass die Möglichkeit der Erscheinungen „auf dem Verhältnisse gewisser an sich unbekannter Dinge zu etwas anderem, nämlich unserer Sinnlichkeit“, beruhe (Prol 4.286). Es überrascht nicht, dass die unbekanntes Dinge die Dinge an sich sind. Denn würde man diese nicht als den „Grund“<sup>37</sup> der Erscheinungen anerkennen, dann verstrickte man sich in einen „Zirkel“:

<sup>35</sup> Weitere Belege findet man in A35/B52, A109, B164, A238/B298, A359, OP 22.19.

<sup>36</sup> Eine „Ungereimtheit“ ist laut der *Jäsche-Logik* ein „Irrthum, wo der Schein auch dem gemeinen Verstande [...] offenbar ist“ (JL 9.56), also eine Absurdität.

<sup>37</sup> Zu Dingen an sich als „Grund“ der Erscheinung vgl. A49/B66, A350, Prol 4.336, 4.337. Ich werde später zeigen, dass Dinge an sich als der kausale Grund der Erscheinungen anzunehmen sind (s. 3.5.1). Ein metaphysisches Grundierungs-Verhältnis im Sinn moderner *grounding*-Debatten braucht nicht angenommen zu werden.

Die war das Resultat der ganzen transzendentalen Ästhetik, und es folgt auch natürlicherweise aus dem Begriffe einer Erscheinung überhaupt: dass ihr etwas entsprechen müsse, was an sich nicht Erscheinung ist, weil Erscheinung nichts vor sich selbst, und außerhalb unserer Vorstellungsart sein kann, mithin, wo nicht ein beständiger Zirkel herauskommen soll, das Wort Erscheinung schon eine Beziehung auf etwas anzeigt, dessen unmittelbare Vorstellung zwar sinnlich ist, was aber an sich selbst, auch ohne diese Beschaffenheit unserer Sinnlichkeit, (worauf sich die Form unserer Anschauung gründet), Etwas, d.i. ein von der Sinnlichkeit unabhängiger Gegenstand sein muss. (A251f., vgl. Prol 4.355, GMS 4.451)

Kant spricht zwar von einem „Zirkel“, doch was uns drohen würde, wäre treffender wohl als „infiniter Regress“ zu bezeichnen. Denn wenn wir eine Erscheinung einer Erscheinung und nicht eines Dings an sich hätten, so müsste sie laut Kant wieder die Erscheinung von etwas anderem sein, was sich *ad infinitum* fortsetzen würde, wenn der Regress nur Erscheinungen enthielte. Der Regress könnte aber nur deswegen entstehen, weil Kant es anscheinend als analytische Wahrheit ansieht, dass Erscheinungen (direkt oder indirekt) nur durch Dinge möglich sind, die erscheinen und selber keine Erscheinungen sind.<sup>38</sup> Das entbindet Kant natürlich nicht von einem substanziellen Argument dafür, dass es tatsächlich Erscheinungen gibt, die von Dingen an sich verursacht werden. Kant verfügt aber über ein solches Argument, wie wir noch sehen werden, denn er versucht in der zweiten Auflage der Kritik der reinen Vernunft die Existenz von Dingen an sich zu zeigen, indem er annimmt, dass es nur dann Erscheinungen geben kann, wenn zumindest einige von ihnen nicht Reproduktionen früherer Wahrnehmungen sind, sondern unmittelbar von Dingen an sich verursacht werden.<sup>39</sup>

Die erscheinenden Dinge sind laut Kant „von der Sinnlichkeit unabhängig“ und „an sich unbekannt“ (s. 2.2.1). Daher können sie nur Dinge an sich sein<sup>40</sup>, was sehr gut zu der eruierten Bedeutung von „an sich selbst“ passt. Denn Dinge an sich existieren unabhängig von anderen Dingen, Erscheinungen sind im Gegensatz dazu aber von Dingen an sich abhängig.<sup>41</sup> Es sind also tatsächlich Dinge an sich, die uns erscheinen und damit den Erscheinungs-Regress stoppen.<sup>42</sup> Man beachte, dass die erscheinenden Dinge keineswegs Erscheinungen sind, denn das wäre genau die Situation, in der der Regress entstünde. Wenn Erscheinungen die erscheinenden Dinge wären, so könnte noch nicht einmal die Frage gestellt werden, ob Erscheinungen etwas voraussetzten, was erscheint, denn es wären doch gerade die

<sup>38</sup> Laut Kant wäre es sonst „ungereimt“ (Bxxvii) und die Notwendigkeit der Dinge an sich als Grund der Erscheinungen „folgt aus dem Begriffe einer Erscheinung überhaupt“ (A251).

<sup>39</sup> S. 3.7.2. Der Begriff „unmittelbar“ ist allerdings nicht ganz zutreffend, denn wie ich später zeigen werde, werden unmittelbar nur Empfindungen bewirkt, die aber die Materie für die Bildung von Erscheinungen sind (s. 4.3.1).

<sup>40</sup> Vgl. dazu neben den obigen Zitaten B69, A350, B428, Prol 4.286, 4.314f., 4.336, 4.337.

<sup>41</sup> Auch Engelhard (2005: 370) hält die Relation zu Dingen an sich für ein essenzielles Merkmal von Erscheinungen. Allerdings berücksichtigt sie dabei nicht die Ambiguität des Erscheinungsbegriffs.

<sup>42</sup> So sagt Kant etwa, dass uns der transzendente Gegenstand erscheine (vgl. A538f./B566f.). Zum transzendentalen Gegenstand s. 3.4.

Erscheinungen, die erscheinen.<sup>43</sup> Karl Ameriks stellt daher den Sachverhalt auf den Kopf, wenn er behauptet:

Note that in general the notion of an appearance is the notion of something that really appears and exists in some way [...]. (Ameriks 2003: 35)

Es ist bezeichnend, dass er als Beleg für diese Behauptung nicht etwa Kant, sondern Heidegger zitiert.<sup>44</sup> Ameriks mag vielleicht in Bezug auf den modernen Sprachgebrauch Recht haben, doch schwerlich in Bezug auf Kant.<sup>45</sup>

### 2.2.3 Zwei Aspekte *und* zwei Welten

Die oben gemachten sprachlichen Beobachtungen über den Ausdruck „an sich (selbst)“ führen zu einer Theorie der Erscheinungen, die der Zwei-Welten-Interpretation entspricht und mit folgender semantischer Doppelthese verbunden ist:

*(D-Zwei-Welten)*      Dinge an sich sind unabhängig existierende Gegenstände.

*(E-Zwei-Welten)*      Erscheinungen sind abhängig existierende Gegenstände.

Die Subjektunabhängigkeit der Dinge an sich und die Subjektabhängigkeit der Erscheinungen sind im vorigen Abschnitt gezeigt worden. Dort wurde ebenfalls gezeigt, dass Erscheinungen Dinge voraussetzen, die erscheinen, also Dinge an sich. Da die Dinge aber uns nicht nur erscheinen, sondern auch an sich selbst existieren, ergibt sich daraus eine Theorie des

---

<sup>43</sup> In der Tatsache, dass Dinge an sich und nicht Erscheinungen uns erscheinen, kann ein Argument gegen die numerische Identität von Dingen an sich und Erscheinungen gesehen werden. Denn die Erscheinungsrelation erfordert deren numerische Verschiedenheit. Allenfalls könnte der Eine-Welt-Interpret sich darauf berufen, dass „Erscheinung“ mal die Vorstellung, mal den Gegenstand der Vorstellung bedeute und hier lediglich in ersterer Bedeutung verwendet werde. Das würde die Möglichkeit offenhalten, dass Dinge an sich mit Erscheinungen in letzterer Bedeutung identisch sind. Allerdings würde das gegen Kants Charakterisierung des formalen Idealismus verstoßen, wie ich in 3.6.4 zeigen werde.

<sup>44</sup> Vgl. Ameriks 2003: 35.

<sup>45</sup> Auch der Artikel „Die Erscheinung“ in Adelung 1774-1786 liefert Hinweise darauf, dass die erscheinenden Dinge nicht mit den Erscheinungen identifiziert werden können. Darin wird zwischen dem Vorgang des Erscheinens und der Erscheinung als Bild oder Sache unterschieden. Unter dem ersten Punkt ist die Rede von der „Erscheinung Gottes, eines Engels, eines Geistes“. Besonders bei Gott ist klar, dass Gott keine Erscheinung ist, obwohl er erscheint. Unter dem zweiten Punkt heißt es zunächst: „Die Sache, welche erscheint, das Bild, unter welchem sich eine unsichtbare Sache als sichtbar darstellt.“ Hier wird zwar die erscheinende Sache mit der Erscheinung gleichgesetzt, doch liegt hier ein Mangel an philosophischer Präzision vor (die man von Philologen auch nicht wirklich erwarten kann). Denn die „Sache, welche erscheint“ wird mit dem „Bild“ gleichgesetzt. Nun kann aber niemals ein Bild, als bloße Vorstellung, ein erscheinendes Objekt sein. Also liegt hier ein Widerspruch vor und man muss sich entscheiden, welche der beiden Formulierungen für misslungen zu halten ist. Die Fortsetzung des Artikels legt nahe, die erste Formulierung zu verwerfen: „Eine Erscheinung haben, ein unsichtbares Wesen sehen, oder zu sehen sich einbilden. Auch im nachtheiligen Verstande, wenn dergleichen Erscheinungen ein bloßes Spiel einer ausschweifenden Einbildungskraft sind.“ Einbildungen von unsichtbaren Wesen oder dergleichen sind nur Vorstellungen, also keine erscheinenden Objekte. Wenn der zeitgenössische Sprachgebrauch in dem Artikel korrekt wiedergegeben sein sollte, spricht also nur wenig dafür, dass bei Kant Erscheinungen mit Dingen gleichzusetzen sind.



Erscheinens, die der Zwei-Aspekte-Interpretation entspricht und durch eine zweite semantische Doppelthese zum Ausdruck gebracht werden kann:

- (D-Zwei-Aspekte)* Dinge (an sich), insofern sie an sich selbst existieren, sind die Dinge unabhängig von einer Relation zu etwas anderem, speziell unserer Sinnlichkeit, betrachtet.
- (E-Zwei-Aspekte)* Dinge (an sich), insofern sie uns erscheinen, sind die Dinge in Relation zu einem erkennenden Subjekt und dessen Sinnlichkeit betrachtet.<sup>46</sup>

Hier werden Dinge an sich unter zwei verschiedenen Aspekten betrachtet, nämlich wie sie an sich selbst existieren und wie sie uns erscheinen. Die Zwei-Aspekte-Interpretation setzt also die Zwei-Welten-Interpretation voraus, denn es werden Dinge an sich und nicht Erscheinungen unter verschiedenen Aspekten betrachtet. Umgekehrt setzt aber, wie gesehen, die Zwei-Welten-Interpretation die Zwei-Aspekte-Interpretation voraus, denn es gäbe keine Erscheinungen ohne Dinge, die uns erscheinen und zugleich an sich selbst, also unabhängig von uns, existieren. Die beiden Interpretationen schließen demnach einander nicht aus, sondern bedingen sich vielmehr gegenseitig. Ich kann also in einer Beziehung die Begriffe „Ding an sich“ und „Erscheinung“ im Sinn einer Theorie der Erscheinungen als Namen für verschiedene Arten von Objekten verwenden und zugleich in anderer Hinsicht Ausdrücke wie „Dinge, wie sie an sich selbst beschaffen sind“ oder „Dinge, wie sie uns erscheinen“ im Sinn einer Theorie des Erscheinens verwenden.

Die Thesen lassen sich, über die bloß semantische Interpretation hinaus, weiter spezifizieren. Zum Einen werde ich zeigen, dass Erscheinungen nicht empirische Objekte außerhalb unserer Vorstellungen sind, sondern nur der Inhalt unserer Vorstellungen. Zum Anderen wird sich herausstellen, dass Kant Dinge an sich als Substanzen denkt, die mit Kräften versehen sind, wodurch sie uns kausal affizieren, und die dabei natürlich außerhalb unserer Vorstellungen sind. Daher kann ich die erste Doppelthese auch folgendermaßen formulieren:

- (D-Zwei-Welten)'* Dinge an sich sind Substanzen außerhalb unseres Geistes.
- (E-Zwei-Welten)'* Erscheinungen sind der Inhalt von Vorstellungen.

---

<sup>46</sup> Man sieht also (hoffentlich), dass ich nicht behaupten möchte, dass Erscheinungen und Dinge an sich sowohl identisch als auch verschieden wären. Ein solcher Versöhnungsversuch wäre grober Unfug, da Identität und Verschiedenheit niemals relativ zu verschiedenen Betrachtern sind. Die numerische Verschiedenheit wird immer vorausgesetzt, dann aber werden Dinge an sich unter zwei verschiedenen Aspekten betrachtet.

Auch die zweite Doppelthese lässt sich reformulieren. Denn wie ich bald zeigen werde, gilt es, bei Dingen an sich zwischen Eigenschaften, die die Dinge an sich unabhängig von einer Beziehung zu uns haben, und der Erscheinungs-Relation zu unterscheiden. Letztere interpretiere ich als Affektion, wodurch Empfindungen in uns bewirkt werden, wobei ich Affektion als kausales Verhältnis betrachte. Die zweite Doppelthese lässt sich daher so spezifizieren:

- (D-Zwei-Aspekte)*'      Eigenschaften der Dinge an sich, die ihnen zukommen, insofern sie an sich selbst existieren, sind Eigenschaften, die unabhängig von einer Relation zu unserer Sinnlichkeit sind.
- (E-Zwei-Aspekte)*'      Dinge an sich sind die Dinge, die uns erscheinen, und das Verhältnis, wodurch sie uns erscheinen, ist das kausale Verhältnis der Affektion.<sup>47</sup>

Diese Spezifizierungen näher zu begründen, ist das Geschäft des Rests dieser Schrift.

### **2.3 Bezüge zur aktuellen Debatte**

Bisher haben all Kant-Interpreten die Zwei-Aspekte-Theorie mit einer Eine-Welt-Theorie gleichgesetzt. Wenn meine Interpretation richtig ist, dann ist eine Zwei-Welten-Theorie mit einer Zwei-Aspekte-Theorie nicht nur verträglich, sondern sie bedingen sogar einander. Nun gibt es zwei Arten von Theorien, die mit meiner Interpretation grundsätzlich unverträglich wären: 1. solche, die mit der Unterscheidung zwischen zwei Aspekten unverträglich sind, 2. solche, die mit der Unterscheidung zwischen zwei Welten unverträglich sind. Ersteres wäre nur möglich, wenn man die Affektion durch Dinge an sich leugnet. Denn gesteht man diese zu, ist man auch auf die Unterscheidung zwischen der Art, wie uns Dinge erscheinen und wie sie an sich sind, verpflichtet.<sup>48</sup> Letzteres hingegen, die Unterscheidung zwischen zwei Arten von Gegenständen, ließe sich nur dann abstreiten, wenn man einen von den vorgestellten Gegenständen verschiedenen Inhalt der Vorstellungen leugnet. Dies wäre aber nur bei einer relationistischen Interpretation der Wahrnehmung, bei welcher der Gehalt in einer Relation zu den wahrgenommenen Gegenständen besteht, möglich. Es wird sich herausstellen, dass

---

<sup>47</sup> Wood ist sehr konsequent, wenn er Kants Gleichsetzung des Resultats der Affektion mit den erscheinenden Dingen für inkonsistent erklärt (vgl. Wood 2005: 63ff.). Denn er setzt die erscheinenden Dinge mit Erscheinungen gleich. Unter dieser Voraussetzung wäre Kants Idealismus tatsächlich zum Scheitern verurteilt, da Erscheinungen nicht gleichzeitig mit Dingen an sich identisch und das Resultat der Affektion sein können. Doch wenn man die erscheinenden Dinge nicht mit Erscheinungen gleichsetzt, verschwindet das Problem.

<sup>48</sup> Diejenigen, die die Affektion durch Dinge an sich leugnen, glauben aber oft, dass Dinge an sich auf nicht-kausale Weise der Grund von Erscheinungen sind. Dabei ließe sich wieder zwischen zwei Aspekten von Dingen an sich unterscheiden, nämlich wie sie an sich sind und wie sie Erscheinungen grundieren.

erstaunlich wenige Kantinterpretationen eine dieser beiden Bedingungen erfüllen und daher grundsätzlich mit meinem Lösungsvorschlag unvereinbar sind.

Ich werde mich nun mit den bestehenden Interpretationen auseinandersetzen und dabei mit der Interpretation von Rae Langton beginnen, da sie meinen semantischen Thesen vielleicht am nächsten kommt (2.3.1). Anschließend werde ich methodologische Interpretationen wie die von Prauss und Allison betrachten (2.3.2). Dann werde ich – ohne Anspruch auf Vollständigkeit – verschiedene Varianten der Zwei-Aspekte-Interpretation (2.3.3) sowie der Zwei-Welten-Interpretation (2.3.4) betrachten. Zuletzt werde ich mich mit den bisherigen Versuchen auseinandersetzen, beide Interpretationsansätze miteinander vereinbaren (2.3.5).

### 2.3.1 Langtonsche und Kantische Demut

Rae Langton hat in ihrem vielbeachteten Buch *Kantian Humility – Our Ignorance of Things in Themselves* eine Interpretation von Kants transzendentalen Idealismus vertreten, die auf dem ersten Blick meiner Interpretation zumindest sehr nahe zu kommen scheint. Sie fasst Dinge an sich als Substanzen auf, die einerseits uns notwendigerweise unbekannte intrinsische Eigenschaften haben, andererseits extrinsische Kräfte, die nur im Verhältnis auf uns oder andere Dinge existieren.<sup>49</sup> Die empirischen Dinge seien nicht unabhängige Substanzen, sondern nur *phaenomena substantiata*, die aber keine letzten Substanzen seien. Die *substantia phaenomenon* sei zwar beharrlich, bestehe aber nur aus Kraftfeldern, die freilich einer Substanz bedürften, und diese sei das Ding an sich.<sup>50</sup> Da wir nur durch Kräfte affiziert würden und wir durch die Kräfte auf keine Weise die intrinsischen Eigenschaften der Dinge kennenlernen könnten (denn Relationen seien nicht auf intrinsische Eigenschaften reduzierbar), seien nur die Erscheinungen für uns erkennbar, nicht aber die Dinge an sich. Das mache die „Kantische Demut“ aus.<sup>51</sup>

Was meiner Interpretation nahe kommt, ist die Identifizierung von Dingen an sich mit intrinsischen Eigenschaften und von Erscheinungen mit Relationen. Mir scheint aber ein wichtiger Unterschied zwischen Kantischer und Langtonscher Demut darin zu liegen, dass Langton wohl jede Art von Relation, zumindest aber alle Kräfte mit Erscheinungen identifiziert. Das kann aber nie und nimmer Kants Auffassung sein, denn die kausalen Verhältnisse der Dinge außer mir untereinander kenne ich doch genauso wenig wie deren intrinsische Eigenschaften, weil ich von ihnen nicht affiziert werde. Allein die Affektion

---

<sup>49</sup> Vgl. Langton 1998: 12ff.

<sup>50</sup> Vgl. Langton 1998: 48-67.

<sup>51</sup> Vgl. Langton 1998.

verdient es, Erscheinungs-Relation genannt zu werden, weil hier die kausale Wirkung in Form von Empfindungen in uns ist. Und die Affektion selber ist auch nicht „Erscheinung“ zu nennen, vielmehr ist sie die Relation, aufgrund derer Erscheinungen bestehen. Langton vermischt auf eigenartige Weise eine Theorie der Erscheinungen mit einer Theorie des Erscheinens.

Die uneingeschränkte Identifizierung von Erscheinungen mit Kräften ist deshalb so problematisch, weil sie die Idealität von Raum und Zeit geradezu aufhebt. Denn Kant verlangt, dass Raum und Zeit subjektabhängig sind (s. 3.2). Es ist aber an bloßen Kräften zwischen beliebigen Substanzen nichts Subjektabhängiges.<sup>52</sup> Hierin besteht die wohl größte Differenz zwischen Kantischer und Langtonscher Demut.

Langton könnte vielleicht einwenden, dass ihre Interpretation keineswegs die transzendente Idealität von Raum und Zeit aufhebe, weil auch in ihrer Interpretation Dinge an sich nicht in Raum und Zeit seien. Sie beruft sich nämlich auf Kants *Physische Monadologie*, wo er sagt, dass Monaden nicht körperlich im Raum anwesend seien, sondern ihn nur durch Kräfte erfüllen<sup>53</sup>, und glaubt, dass diese Substanzkonzeption in der kritischen Zeit erhalten bleibe.<sup>54</sup> Dem stimme ich (mit gewissen Einschränkungen) sogar zu (s. 4.6.3). Allerdings halte ich die Behauptung, dass Dinge an sich durch Kräfte den Raum erfüllen, für falsch. Wie ich an anderer Stelle ausführlich zeige, hat die phänomenale Substanz (wie ich die *substantia phaenomenon* nennen möchte) drei Komponenten: 1. das *Substantiale* als die eigentliche Substanz, der die Eigenschaften inhärieren<sup>55</sup>, 2. den *respectus*, der Substanzen mit Eigenschaften verbindet<sup>56</sup>, nämlich durch das Verhältnis der Inhärenz sowie durch Kräfte, wodurch Eigenschaften Substanzen inhärieren<sup>57</sup>, 3. die (intrinsischen oder relationalen) Eigenschaften<sup>58</sup>. Nun haben aber nicht nur Dinge an sich, sondern auch phänomenale Substanzen ein Substantiales. Es ist das Substantiale von letzteren, was den Raum durch Kräfte erfüllt, nicht das Ding an sich.<sup>59</sup> Das Ding an sich existiert zusätzlich zur phänomenalen Substanz.

Man sieht also, dass Langton, obwohl auch sie den Unterschied zwischen Eigenschaften, welche Dingen intrinsisch zukommen und solchen, die sie nur in Relation zu anderen Wesen haben, betont, eine andere Kantinterpretation vertritt als ich.

<sup>52</sup> Langton (1998: 205ff.) erkennt das Problem zwar, hält es aber für weniger gravierend, als es tatsächlich ist.

<sup>53</sup> Vgl. MP 1.480ff., Langton 1998: 97ff.

<sup>54</sup> Vgl. Vgl. Langton 1998: 127ff.

<sup>55</sup> Vgl. R4762 17.718, Metaphysik L1 28.195, Metaphysik K3 28.824.

<sup>56</sup> Vgl. R3785f. 17.292, R3902 17.334, Metaphysik Mrongovius 29.770f.

<sup>57</sup> Zum Unterschied zwischen Kraft und Inhärenz (Kant betont diesen Unterschied) vgl. ÜE 8.224 Anm., R3785 17.292, Metaphysik von Schön 28.514, Metaphysik L2 28.563.

<sup>58</sup> Zu Kants Ausführungen über verschiedene Arten von Eigenschaften vgl. ÜE 8.228f.

<sup>59</sup> Zur Vereinbarkeit dieser Substanzkonzeption mit meiner phänomenalistischen Interpretation s. 4.6.3, 3.5.4.

### 2.3.2 Methodologische Interpretationen und das Perspektivenproblem

Die Zwei-Aspekte-Lehre ist entweder eine *Zwei-Perspektiven*-Lehre oder eine *Zwei-Eigenschaften*-Lehre. Man bezeichnet erstere auch als methodologische oder epistemische Variante der Zwei-Aspekte-Interpretation, letztere hingegen als die ontologische oder metaphysische Version. Oft wird der Streit zwischen der methodologischen und der metaphysischen Interpretation – letztere gibt es auch in Form einer Zwei-Welten-Interpretation – als mindestens ebenso bedeutsam wie der um die Zahl der Welten empfunden.<sup>60</sup> Es mag gut sein, dass das richtig ist. Doch anders als dieser ist der Streit zwischen methodologischer und metaphysischer Interpretation meines Erachtens nicht gütlich beizulegen. Ich stehe voll auf der Seite der metaphysischen Interpretation. Denn entweder ist die methodologische Interpretation unverständlich oder sie schlägt in eine metaphysische Interpretation um.

Die Zwei-Perspektiven-Lehre geht auf Gerold Prauss zurück. Seiner Interpretation zufolge betrifft die Unterscheidung zwischen Ding an sich und Erscheinung nicht zwei Arten von Objekten, sondern zwei verschiedene Weisen, auf dasselbe Objekt zu reflektieren.<sup>61</sup> Von Henry Allison, der diesen Ansatz aufgegriffen hat, ist das Prinzip so formuliert worden:

[...] to consider things as they appear is to consider them in their relation to the sensible conditions under which they are given to the mind in intuition [...]; just as to consider them as they are in themselves is to think them apart from all reference to these conditions [...]. (Allison 2004: 56)

Erscheinungen betrachten wir laut Allison nur unter bestimmten „epistemischen Bedingungen“, worunter er die notwendigen Bedingungen versteht, ohne die sich Vorstellungen nicht auf Objekte beziehen würden.<sup>62</sup>

Ein überaus beliebter Einwand gegen diese Interpretation stammt von Paul Guyer. Von Eigenschaften der Dinge zu abstrahieren sei nichts anderes, als die Eigenschaften zu ignorieren.<sup>63</sup> James Van Cleve hat das so auf den Punkt gebracht:

How is it possible for the properties of a thing to vary according to how it is considered? As I sit typing these words, I have shoes on my feet. But consider me apart from my shoes: so considered, am I barefoot? I am inclined to say no; consider me how you will; I am not now barefoot. But perhaps I am missing the point from the “considered apart from” locution. Perhaps to say that someone is barefoot considered apart from his shoes just means this: *If* he had no shoes, he would on that assumption be barefoot. Similarly, to say that things considered apart from our forms of sensibility (space and time) are nonspatial would be to say this: *if* things had no spatial characteristics, they would have no spatial characteristics. That is evidently what the nonspatiality of things in themselves comes to in Allison’s view [...]: rightly understood, it is a tautology. (Van Cleve 1999: 8)

<sup>60</sup> Vgl. z.B. Allison 2012: 67.

<sup>61</sup> Vgl. Prauss 1974: 23, 67f. u.ö.

<sup>62</sup> Vgl. Allison 2004: 11.

<sup>63</sup> Vgl. Guyer 1987: 337.

Das ist eine wenig wohlwollende Interpretation.<sup>64</sup> Van Cleve nimmt hier an, dass Allison den Ausdruck „considered apart from“ entweder im Sinn eines banalen Abstraktionsmodells oder als Tautologie verstehe. Allison wehrt sich dagegen, so wiedergegeben zu werden, und das sicher zu Recht.<sup>65</sup> Doch Van Cleve gibt noch eine tiefer schürfende Untersuchung von Allison's methodologischer Sicht. Er meint, dass Allison am besten so zu verstehen sei, dass Erscheinungen im Verhältnis zu uns räumlich seien. Auch das weist Van Cleve jedoch zurück, weil das Haben von räumlichen Charakteristika nicht relativ zu Beobachtern sei.<sup>66</sup> Obwohl Allison auch gegen diese Interpretation protestiert<sup>67</sup>, scheint sie mir doch seine Position grundsätzlich richtig wiederzugeben.<sup>68</sup> Womöglich hat Allison aber noch Folgendes im Sinn: Dinge an sich erscheinen uns in Raum und Zeit, weil wir von ihnen affiziert werden.<sup>69</sup> Aber das würde auf eine Zwei-Welten-Lehre hinauslaufen, die er doch gerade ablehnt. Denn Erscheinungen wären in dem Fall nicht die Gegenstände, die uns erscheinen, sondern das, was uns durch die Affektion gegeben ist.

Wie auch immer man Allison zu verstehen hat – er vertritt kaum eine Zwei-Perspektiven-Lehre im eigentlichen Sinn. Der vielleicht einzige, der konsequent eine Zwei-Perspektiven-Lehre durchführt, ist Hoke Robinson. Seiner Meinung nach sind (etwas vereinfacht gesagt) Erscheinungen Objekte aus der menschlichen Perspektive und Dinge an sich Objekte aus der göttlichen Perspektive.<sup>70</sup> Während Robinson in der ersten Auflage der *Kritik der reinen Vernunft* noch eine Fülle von Belegen dafür sieht, dass Erscheinungen bloße Vorstellungen seien, glaubt er, dass Kant in der zweiten Auflage diese wie Berkeley's Idealismus anmutende Position zugunsten einer reinen Zwei-Perspektiven-Lehre aufgegeben habe.<sup>71</sup> Doch der Preis, den Robinson dafür bezahlt, ist hoch: Was eine „Perspektive“ sein könnte, ist völlig unverständlich.<sup>72</sup> Denn ausdrücklich wehrt sich Robinson dagegen, dass damit gemeint sei, verschiedene Eigenschaften eines Dings zu betrachten.<sup>73</sup>

---

<sup>64</sup> Dennoch wird sie von vielen für gut befunden: Langton (1998: 8ff.), Rosefeldt (2007: 171) etc.

<sup>65</sup> Vgl. etwa Allison 2012: 76.

<sup>66</sup> Vgl. Van Cleve 1999: 146ff.

<sup>67</sup> Vgl. Allison 2004: 42ff.

<sup>68</sup> Das zeigt nicht zuletzt Allison's Analogie zu den Newton'schen Gesetzen der Mechanik, wo Substanzen nur im Verhältnis zu anderen Substanzen Gewicht haben: Ebenso könne man sagen, dass Erscheinungen nur im Verhältnis zu uns in Raum und Zeit sind (vgl. Allison 2004 (1. Aufl. 1983): 241f., 2004: 43, 2012: 76f.).

<sup>69</sup> Das wird durch Allison (1996: 13) nahegelegt, wenn er sagt, dass die Objekte der Erfahrung durch Vorstellungen repräsentiert würden.

<sup>70</sup> Vgl. Robinson 1994: 428ff.

<sup>71</sup> Vgl. Robinson 1994: 436ff.

<sup>72</sup> Das Problem wird besonders deutlich bei Cord Friebe. Irrtümlich nicht mit, sondern gegen Robinson argumentierend, betont er zunächst, dass die Zwei-Aspekte-Lehre als Zwei-Perspektiven-Lehre verstanden werden müsse (vgl. Friebe 2007: 230f.). Doch anschließend sagt er, dass den Perspektiven, „wenn sie nicht leer sein sollen“, zwei Aspekte desselben Gegenstands entsprechen müssten, und diese seien – streng Prauss folgend – Subjektabhängigkeit und Subjektunabhängigkeit (Friebe 2007: 231). Das ist jedoch eine Preisgabe der Zwei-

Dieses Problem stellt sich für Allison nicht. Obwohl er nämlich selber die Rede von zwei Betrachtungsweisen forciert, scheint mir dem eine Betrachtung von zwei Eigenschaften zu Grunde zu liegen: einerseits, wie es im Verhältnis zu uns existiert (raum-zeitliche Bestimmungen und davon abhängige Eigenschaften) andererseits, wie das Ding an sich selbst existiert (die übrigen Eigenschaften der Dinge). Das ist jedoch ebenso wenig eine methodologische Interpretation wie die von Prauss. Denn wenn Prauss auch betont, dass es nicht darum gehe, „etwas als etwas“ zu betrachten – Dinge als Erscheinungen und Dinge als Nichterscheinungen<sup>74</sup> – werden ihm zufolge verschiedene Aspekte des Zustandekommens empirischer Objekte betrachtet: deren Subjektabhängigkeit und deren Subjektunabhängigkeit.<sup>75</sup>

Dass fast alle methodologischen Interpreten *nolens volens* bei einer Zwei-Eigenschaften-Interpretation enden, ist freilich kein Zufall. Denn was es heißen könnte, aus zwei verschiedenen Perspektiven auf dasselbe Ding zu blicken, ohne dabei verschiedene Eigenschaften zu betrachten, ist schlechterdings unbegreiflich.<sup>76</sup> Meine Interpretation sieht die zwei Aspekte in Eigenschaften ohne Beziehung auf das menschliche Subjekt und in der Beziehung auf das Subjekt durch Affektion. Wie Langton gezeigt hat, sind Relationen bei Kant nicht auf intrinsische Eigenschaften reduzierbar.<sup>77</sup> Demnach ist die Relation der Affektion nicht auf intrinsische Eigenschaften der Dinge an sich reduzierbar. Es gibt also tatsächlich zwei Eigenschaften – oder besser: zwei Zustände – zwischen denen die Zwei-Aspekte-Interpretation zu unterscheiden hat.

### 2.3.3 Zwei Aspekte

Durch die Schwächen der methodologischen Interpretationen sind manche Kantinterpreten zu ontologischen Varianten der Zwei-Aspekte-Interpretation motiviert worden, die sich zunehmender Beliebtheit erfreuen. Sie sehen die zwei Aspekte in zwei verschiedenen (metaphysischen) Eigenschaften desselben Dings. So sieht Rae Langton, wie gesehen, den

---

Perspektiven-Lehre. Friebe (2007: 232ff.) versucht, Subjektabhängigkeit durch den Begriff der „Beobachter-Relativität“, wie er in der Speziellen Relativitätstheorie verwendet wird, zu erläutern; doch es darf bezweifelt werden, dass dieser Versuch von Erfolg gekrönt sein kann.

<sup>73</sup> Wenn man die *Pietà* zugleich als ein großes Kunstwerk und ein Stück Marmor betrachten kann, liege das daran, dass sie beides zugleich ist. Doch dabei handle es sich nicht um verschiedene Perspektiven wie bei Dinge an sich und Erscheinungen (vgl. Robinson 1994: 421).

<sup>74</sup> Vgl. Prauss 1974: 137ff.

<sup>75</sup> Vgl. Prauss 1974: 131ff., 144ff. Verständlich wird diese Position nur durch sein in *Kant und das Problem der Dinge an sich* nur angedeutetes, später in *Die Welt und wir* (nur teilweise als Kantinterpretation) durchgeführtes Programm eines radikalen Praktizismus, demzufolge sogenanntes „Erkennen“ nur ursprüngliche Verwirklichung sei.

<sup>76</sup> Das sähe freilich anders aus, wenn es um die Unterscheidung zwischen sinnlicher und intellektueller Anschauung ginge. S. 2.3.5.

<sup>77</sup> Vgl. Langton 1998.

Unterschied in intrinsischen Eigenschaften und Relationen. Lucy Allais (2004) hält subjektabhängige und subjektunabhängige Eigenschaften für die relevanten Aspekte. Tobias Rosefeldt (2007) schließlich glaubt, dass der Unterschied zwischen Dispositionen, in uns bestimmte Wahrnehmungen zu verursachen, und die kategoriale Basis der Dispositionen für den Schlüssel zum Verständnis des transzendentalen Idealismus. Allen Zwei-Aspekte-Interpretationen, egal ob methodologisch oder ontologisch, ist aber gemeinsam, dass sie Erscheinungen mit den erscheinenden Dingen identifizieren.

Ich habe oben bereits gesagt, warum ich das für einen Fehler halte. Dieser Fehler führt nun zur Gleichsetzung einer Zwei-Aspekte- mit einer Eine-Welt-Interpretation, denn Dinge an sich und Erscheinungen gelten als numerisch-identisch. Das scheint die Vereinbarkeit mit einer Zwei-Welten-Interpretation von vornherein auszuschließen. Doch das würde nur im Fall einer relationalistischen Wahrnehmungstheorie stimmen, bei der Wahrnehmung ohne vermittelnde Anschauungen, die intentional auf ein Objekt gerichtet sind, auskommt (s. 3.7.3). Kant verwendet oft genug „Anschauung“ im Sinn von „Erscheinung“, sodass Erscheinungen von Dingen an sich auch bei Zwei-Aspekte-Interpretationen numerisch verschieden sind.<sup>78</sup> Das eröffnet die Möglichkeit, zumindest manche der bisherigen Zwei-Aspekte-Interpretationen mit einer Zwei-Welten-Interpretation zu vereinbaren. Allison könnte so interpretiert werden, dass es zwar dasselbe Ding ist, das an sich und im Verhältnis zu uns existiert, die Erscheinungen in uns aber sind von Dingen an sich verschieden. Langton könnte man (etwas gezwungen) so verstehen, dass die uns unbekannt intrinsischen Eigenschaften der Dinge und deren Relationen untereinander (die Kraftkomplexe, wenn man sie als eigene Art von Dingen gelten lässt) zwar numerisch verschieden sind, dass es aber dasselbe Ding ist, dem sie zukommen. Rosefeldt schließlich könnte sagen, dass es zwar dasselbe Ding ist, dass physikalische Eigenschaften und die Dispositionen, uns zu erscheinen, hat, dass das Ding, das uns erscheint, und die Erscheinung numerisch verschieden sind.

### 2.3.4 Zwei Welten

Die „Zwei-Welten-Lehre“ ist meist nicht wörtlich zu nehmen – noch nicht einmal im Sinn einer „Zwei-Objekte-Lehre“. Zwei-Welten-Interpretieren meinen in der Regel nur, dass Erscheinungen bloße Vorstellungen und als solche von Dingen an sich numerisch verschieden sind. Das kann eine phänomenalistische Interpretation wie bei James Van Cleve sein. Es kann eine intentionalistische Interpretation wie bei Richard Aquila oder Béatrice Longuenesse sein, bei der Erscheinungen intentionale Objekte sind. Es kann eine Theorie zweier Objekte sein

---

<sup>78</sup> Die numerische Verschiedenheit von Erscheinungen in diesem Sinn wird von Prauss (1974: 48ff.) auch ausdrücklich anerkannt.



wie die von Karl Ameriks, bei der Dinge an sich Erscheinungen grundieren. Oder es kann eine echte Zwei-Welten-Theorie wie bei Richard McCarty sein.

So wie ich Aquila verstehe, sind Erscheinungen „intentionale Objekte“, die sich auf Dinge an sich beziehen.<sup>79</sup> Longuenesse sieht das ähnlich, nur beziehen sich ihr zufolge Erscheinungen auf das transzendente Objekt, dessen Verhältnis zum Ding an sich sie nicht weiter erläutert.<sup>80</sup> Beide könnten ihre Theorien ohne Weiteres mit einer Zwei-Aspekte-Interpretation vereinbaren. Sie weisen explizit darauf hin, dass Dinge an sich von ihren Erscheinungen repräsentiert werden und es somit dasselbe Objekt ist, das der Inhalt der Vorstellung ist und das an sich selbst existiert. Auf diese Weise erklären sie die Textstellen, die eine Zwei-Aspekte-Interpretation nahelegen. Dennoch seien Erscheinungen und Dinge an sich numerisch verschieden, weshalb Aquila und Longuenesse eine Zwei-Welten-Lehre vertreten.<sup>81</sup> Zudem würden beide einer Unterscheidung zwischen intrinsischen Eigenschaften der Dinge an sich und der Erscheinungs-Relation sicher zustimmen.

Bei Van Cleve ist die Lage weit weniger klar. Ihm zufolge sind empirische Objekte nur logische Konstruktionen aus Sinnesdaten und somit „virtuelle Objekte“.<sup>82</sup> Er sagt sehr wenig über das Verhältnis zwischen Dingen an sich und Erscheinungen. Doch er glaubt, dass das Subjekt von Dingen an sich affiziert werde.<sup>83</sup> Damit stünde ihm wie jedem Phänomenalisten, der diese Prämisse teilt, folgende Möglichkeit offen: Dieselben Dinge, die uns affizieren, existieren auch an sich selbst. Einer Vereinbarung mit einer Zwei-Aspekte-Interpretation stünde damit nichts entgegen.

Ameriks glaubt, dass zwischen Dinge an sich und Erscheinungen ein Grundierungsverhältnis bestehe, sodass Erscheinungen von Dingen an sich metaphysisch abhängig seien.<sup>84</sup> Er kann damit zwar nicht sagen, dass Dinge an sich uns erscheinen, aber sehr wohl, dass sie der Grund von Erscheinungen, verstanden als empirische Objekte, seien. Dann sollte auch Ameriks zwischen der Grundierungsrelation und Eigenschaften der Dinge an sich, die ohne Beziehung auf Erscheinungen sind, unterscheiden können.

Ist eine wörtliche Zwei-Welten-Interpretation selbst bei hartgesottenen Kant-Gegnern unbeliebt, so gibt es doch auch für sie jemanden, der sie vertritt. Richard McCarty glaubt, dass Dinge an sich und Erscheinungen Gegenstände verschiedener Welten seien, wobei Dinge

<sup>79</sup> Vgl. Aquila 1983: 97f., 108-112.

<sup>80</sup> Vgl. Longuenesse 1998: 20 Fn. 9.

<sup>81</sup> Vgl. Aquila 1983: 108-112, Longuenesse 1998: 20 Fn. 9.

<sup>82</sup> Vgl. Van Cleve 1999: 6-12, 134-171.

<sup>83</sup> Vgl. Van Cleve 1999: 162-167.

<sup>84</sup> Vgl. Ameriks 2011: 32f., 38ff., 2012: 75ff. Ein solches Grundierungsverhältnis wird im transzendentalen Idealismus von Ralf Bader (2010: 49ff.) tatsächlich angenommen.

an sich Erscheinungen kausal hervorriefen und somit deren Grund seien.<sup>85</sup> Mag das auch als Kant-Interpretation höchst problematisch sein (man bedenke nur die Schwierigkeiten einer Kausalrelation zwischen verschiedenen Welten), so kann sie doch immerhin einer Zwei-Aspekte-Interpretation gerecht werden. Denn Erscheinungen bestehen nur in der Beziehung auf Dinge an sich in einer anderen Welt und es ist dasselbe Ding, das an sich existiert und das der Grund von Erscheinungen ist. Es scheint, dass beinahe jede Zwei-Welten-Interpretation offen für eine Zwei-Aspekte-Interpretation sein muss.

### 2.3.5 Bisherige Vereinbarungsversuche

Wir haben gesehen, dass so unterschiedliche Ansätze wie die von Prauss und McCarty sowohl die semantische Bedingung als auch die Vereinbarungsbedingung erfüllen. Allisons methodologische Interpretation und phänomenalistisch-intentionalistische Ansätze erweisen sich sogar als komplementär. Da verwundert es nicht, dass einige Autoren ausdrücklich versucht haben, Zwei-Welten- und Zwei-Aspekte-Ansätze miteinander in Einklang zu bringen.

Wenig vielversprechend erscheint dabei der Versuch von Marcus Willaschek. Er gesteht die numerische Identität von Ding an sich und Erscheinung zu, doch seien die „Noumena in positiver Bedeutung“ von den „Noumena in negativer Bedeutung“ verschieden, die eine eigene, intelligible Welt ausmachen.<sup>86</sup> Willaschek vertritt anscheinend Allisons methodologische Interpretation plus Unterscheidung zwischen Noumena in negativer und positiver Bedeutung. Allerdings handelt es sich bei Letzterer nur um eine erkenntniskritische Unterscheidung. Noumena in negativer Bedeutung sind das transzendente Objekt einer sinnlichen, indirekten Anschauung, Noumena in positiver Bedeutung das Objekt einer intellektuellen, direkten Anschauung<sup>87</sup>:

Wenn wir unter Noumenon ein Ding verstehen, *so fern es nicht Objekt unserer sinnlichen Anschauung* ist, indem wir von unserer Anschauungsart desselben abstrahieren: so ist dieses ein Noumenon im *negativen* Verstande. Verstehen wir aber darunter ein *Objekt einer nichtsinnlichen Anschauung*, so nehmen wir eine besondere Anschauungsart an, nämlich die intellektuelle, die aber nicht die unsrige ist, von welcher wir auch die Möglichkeit nicht einsehen können, und das wäre das Noumenon in *positiver* Bedeutung. (B307)

Hier wird nicht zwischen zwei Arten von Dingen unterschieden, sondern zwischen zwei Perspektiven. Für uns Menschen sei das Noumenon verschlossen und bloß das „Gedachte“; wir könnten nur negativ sagen, was es nicht ist. Andere Wesen könnten jedoch über eine

<sup>85</sup> Vgl. McCarty 2009: 105-129.

<sup>86</sup> Vgl. Willaschek 1992: 30f., 2001: 686ff., ferner Wood 2005: 65f.

<sup>87</sup> Der Standardauffassung entgegen vollzieht Kant diese Unterscheidung bereits in der ersten Auflage (vgl. A252).

„besondere Anschauungsart“ verfügen, nämlich die „nicht-sinnliche“ (B149) oder „intellektuelle“ Anschauung.<sup>88</sup> Diese vereine Anschauung und Verstand in ein Vermögen und durch sie erkennen wir die Dinge, wie sie sind. Daher habe das Noumenon aus der Perspektive der intellektuellen Anschauung positive Bedeutung. Es besteht kein Widerspruch darin, dass dasselbe Objekt auf beide Weisen angeschaut werden kann.<sup>89</sup>

Willaschek könnte auf diese Schwierigkeit reagieren, indem er stattdessen eine andere Unterscheidung trifft, nämlich zwischen Gegenständen, die uns erscheinen können, und solchen, die uns nicht erscheinen können. Zu letzteren wäre etwa Gott zu zählen (wovon wir nur durch die transzendente Idee einen Begriff haben). Diese Unterscheidung ist zwar möglich, doch würde dadurch der eigentliche Gegenstand des Streits außer Augen gerückt. Niemand bestreitet, dass es Gott und womöglich auch andere Gegenstände, von denen wir nichts wissen, gibt, die uns nicht erscheinen können. Die Motivation für eine Zwei-Welten-Interpretation liegt aber in anderen Punkten (s. 2.1).

Ralph Walker nimmt an, dass die Rede von einer oder zwei Welten nur metaphorisch und wenig erhellend sei. Um das zu verdeutlichen, bedient er sich des Vergleichs mit einem Spiegel: Man könne ebenso gut sagen, dass das Spiegel- und dessen Urbild numerisch verschieden seien und zwei Welten ausmachten, wie, dass es nur ein Objekt gebe, das vor dem Spiegel steht und durch den Spiegel gespiegelt wird. Ebenso verhalte es sich bei Dingen an sich und Erscheinungen.<sup>90</sup> Daher sei der Streit um die Anzahl der Welten bei Kant unergiebig.<sup>91</sup>

Obwohl ich Walkers Spiegel-Vergleich sehr erhellend finde, stimme ich ihm nicht darin zu, dass die Frage, ob der Unterschied zwischen Dingen an sich und Erscheinungen einer zwischen zwei Aspekten oder zwei Objekten sei, irrelevant sei. Beides trifft zu. In Bezug auf die Affektion – die „Spiegelung“ – sind Ding an sich und Erscheinung numerisch verschieden und doch ist es nur ein Ding, das an sich existiert und uns durch die Affektion erscheint. Das Spiegelbild hört nicht auf zu existieren, bloß weil ich mich auf die zwei Aspekte der gespiegelten Person konzentriere. Die Zahl der Welten bleibt also immer gleich zwei. Dennoch hat Walker meiner Meinung nach im Ansatz die Lösung für den Streit zwischen dem Zwei-Aspekten- und dem Zwei-Welten-Lager erkannt.

---

<sup>88</sup> Von dieser heißt es in B72, dass durch sie „das Dasein des Objekts der Anschauung gegeben wird“. Sie sei ursprünglich im Gegensatz zur sinnlichen Anschauung. Diese sei abgeleitet, da sie von der Affektion durch das Objekt abhängig ist, während jene direkt auf das Objekt gehe. Vgl. auch „selbsttätig“ in B68.

<sup>89</sup> Vgl. FM 20.267: „Denn es mag sein, dass einige Weltwesen unter anderer Form dieselben Gegenstände anschauen dürften [...]“

<sup>90</sup> Vgl. Walker 2010: 822, 827f.

<sup>91</sup> Vgl. Walker 2010: 842.

Es besteht also das Paradox, dass es einerseits keine befriedigenden Vorschlag zur Vereinbarung von Zwei-Welten- und Zwei-Aspekte-Theorien gibt, andererseits aber die weitaus meisten Interpretationen diese Vereinbarung leisten implizit zu leisten vermögen, zumindest im Ansatz. Daher führt kein direkter Weg von meinem Lösungsvorschlag zu einer phänomenalistischen Kant-Interpretation. Dennoch eröffnet die Unterscheidung zwischen Erscheinungen und erscheinenden Dingen (an sich) die Möglichkeit, eine befriedigende Version eines Phänomenalismus zu entwerfen, der sich von traditionellen phänomenalistischen Interpretationen abhebt. Dies soll im Folgenden gezeigt werden.

### 3. Kants formaler Idealismus als Phänomenalismus

Kant ist Phänomenalist, er glaubt also, dass Erscheinungen nur Vorstellungen sind und unsere Erkenntnis im Wesentlichen nicht über unsere Vorstellungen hinaus reicht. Dessen ungeachtet hat sein Phänomenalismus die Besonderheit, dass er nicht nur an die wirkliche Existenz von Dingen außerhalb der Vorstellungen glaubt, sondern dass diese sogar (im Normalfall) die Gegenstände der Erkenntnis sind. Dadurch entsteht ein Paradoxon, denn einerseits können wir Dinge außerhalb der Vorstellungen nicht erkennen, andererseits aber sind diese Dinge gerade der Gegenstand der Erkenntnis. Des Rätsels Lösung ist der Begriff des „formalen Idealismus“. Im letzten Kapitel sahen wir, dass die erscheinenden Dinge nicht Erscheinungen, sondern Dinge an sich sind. Der formale Idealismus besteht nun darin, dass wir die Gegenstände nicht in der Form erkennen, wie sie an sich sind, sondern nur, wie sie uns erscheinen. Also sind die Dinge an sich die Gegenstände der Erkenntnis, die wir allerdings nicht erkennen können, wie sie an sich selbst beschaffen sind, sondern lediglich durch ihre Erscheinungen in Raum und Zeit. Der formale Idealismus lässt sich daher nur als Phänomenalismus angemessen begreifen, denn die Gegenstände der Erkenntnis können wir weder ihrer Beschaffenheit nach einsehen, noch haben sie die Formen von Raum und Zeit. Alles, was wir kennen, sind Vorstellungen und im formalen Idealismus ist kein Platz für empirische Objekte im eigentlichen Sinn.

Für die Darstellung von Kants formalem Idealismus werde ich zunächst die Grundzüge von Kants Phänomenalismus schildern (3.1). Anschließend folgt eine Erörterung von drei Arten von Subjektabhängigkeit, von welchen ich Kant die phänomenalistische Subjektabhängigkeit zuschreibe (3.2). Dann werde ich die Grundzüge von Kants Begriff der Erkenntnis, der Stufenfolge der empirischen Erkenntnis, sowie die Möglichkeit des Gebrauchs von Kategorien über die Grenzen der (sinnlichen) Erkenntnis hinaus darstellen (3.3). Die nächste Sektion interpretiert den „transzendentalen Gegenstand“ als das referenzielle Objekt der Erkenntnis, welches mit Dingen an sich identisch ist (3.4). Doch das führt auf das Problem der Unerkennbarkeit der Dinge an sich. Zunächst stelle ich jedoch Kants kausalen Skeptizismus als Grund der Unerkennbarkeit der Dinge an sich heraus (3.5). Dies ist die Grundlage der Lösung des Problems, welches im formalen Idealismus zu suchen ist (3.6). Abschließend zeige ich, wie diese Interpretation mit Kants Widerlegungen des Idealismus zu vereinbaren ist (3.7).

### 3.1 Phänomenalismus

In dieser Sektion werde ich die Grundzüge von Kants Phänomenalismus darstellen. Dabei werde ich zunächst Kants Phänomenalismus näher klassifizieren und meine Argumentation dafür, dass Kant einen solchen vertreten hat, skizzieren (3.1.1). Im Anschluss werde ich Kants Phänomenalismus mit seiner Unterscheidung zwischen transzendentalen Realismus und transzendentalen Idealismus in Zusammenhang bringen (3.1.2). Darauf folgt eine ausführliche Verteidigung meines wichtigsten Arguments, nämlich Kants ausdrückliche Identifizierung von Erscheinungen mit Vorstellungen (3.1.3). Abschließend werde ich den Begriff der Vorstellung näher analysieren und zwischen der Vorstellung als solcher und ihrem Inhalt unterscheiden (3.1.4).

#### 3.1.1 Der Begriff des Phänomenalismus

Unter *Phänomenalismus*<sup>92</sup> verstehe ich die Position, dass alle empirischen Gegenstände nur Vorstellungen bzw. der Inhalt von Vorstellungen sind und folglich alle empirischen Tatsachen phänomenale Tatsachen<sup>93</sup> sind.<sup>94</sup> Dabei möchte ich zwischen einem *absolutem* und einem *epistemischem* Phänomenalismus unterscheiden. Den absoluten Phänomenalismus schreibt Kant Berkeley zu: Alles wirklich Existierende sei nur Erscheinung (s. 3.7.5). Den epistemischen Phänomenalismus vertritt Kant, da er zwar behauptet, dass alles Erkennbare sich in Vorstellungen erschöpfe, er aber dessen ungeachtet die Existenz von nichtempirischen und somit unerkennbaren Dingen an sich annimmt. Man kann den epistemischen Phänomenalismus wiederum in einen *schwachen* und einen *starken* (epistemischen)

---

<sup>92</sup> Wilkerson (1998: 182) bezeichnet Phänomenalismus als die Position, dass Aussagen über empirische Objekte in Aussagen über wirkliche oder mögliche Wahrnehmungen übersetzt werden könnten. Er verneint daher, dass Kant Phänomenalist sei. Doch dabei verwendet er „Phänomenalismus“ in einer sehr engen Bedeutung, die auch bei anderen Autoren gebraucht wird (etwa Bennett 1966: 22, s. 3.2.4). Kant ist jedoch laut Wilkerson Konstruktivist, das heißt, dass empirische Objekte nur Arten von Vorstellungen seien. Ich bezweifle allerdings, dass andere Autoren so strikt zwischen Phänomenalismus und Konstruktivismus unterscheiden, zumal Van Cleve, dessen Interpretation nach Maßstäben Wilkersons nicht als phänomenalistisch bezeichnet werden könnte, selber das Label „Phänomenalismus“ benutzt (s. 3.2.4). Zudem ist „Konstruktivismus“ nicht eindeutig genug, da auch Positionen der epistemischen oder metaphysischen Subjektabhängigkeit so bezeichnet werden könnten. Daher bleibe ich bei „Phänomenalismus“.

<sup>93</sup> Unter „empirischen Tatsachen“ verstehe ich alle Tatsachen, die mir durch Erfahrung gegeben werden können; unter „phänomenalen Tatsachen“ verstehe ich alle Tatsachen, die den Inhalt der Vorstellungen ausmachen. Beim Phänomenalismus ist die Extension der beiden Arten von Tatsachen dieselbe. Übrigens will ich mich durch den Begriff der „Tatsache“ nicht auf die ontologische Kategorie der Tatsache verpflichten, die es bei Kant vermutlich nicht gibt.

<sup>94</sup> Ich bevorzuge diese Definition vor der üblichen, die besagt, dass der Phänomenalismus alle *physikalischen* Tatsachen auf phänomenale reduziere. Sie hat meiner Meinung nach zwei Nachteile: Erstens ist alles andere als klar, was man unter „physikalischen Tatsachen“ zu verstehen hat. Zweitens könnte ein epistemischer Phänomenalist, wie es meiner Meinung nach Kant ist, behaupten, dass die wahren Gegenstände der Physik die Dinge an sich seien. Er würde dann nicht mehr physikalische Tatsachen auf phänomenale zurückführen. Der Unterschied zu Kants tatsächlichem Projekt, physikalische Tatsachen als bloßen Gehalt von Vorstellungen zu betrachten, wäre dabei aber bloß terminologischer Natur.

Phänomenalismus unterteilen. Der schwache Phänomenalismus schließt nicht aus, dass nichtempirische Gegenstände existieren, die unseren Vorstellungen qualitativ gleichen.<sup>95</sup> Diese Interpretation wird vielleicht von Aquila und Guyer vertreten.<sup>96</sup> Der starke Phänomenalismus hingegen schließt aus, dass außerhalb unserer Vorstellungen jemals Dinge in Raum und Zeit existieren könnten. Diese Position ist es, die ich Kant zuschreibe.

Doch auch vom starken Phänomenalismus sind mehrere Varianten möglich, von denen ich eine *klassische* und eine *intentionalistische* betrachten möchte. Für Van Cleve als Proponenten der ersteren sind Erscheinungen nur logische Konstruktionen aus Sinnesdaten im Stil Russells (s. 3.2.4). Die Existenz der Dinge an sich wird zwar eingeräumt, doch stehen die Erscheinungen in keinem Verhältnis zu diesen, wenn man davon absieht, dass die Dinge an sich uns die Sinnesdaten durch die Affektion liefern. Ich möchte hingegen einen starken intentionalistischen Phänomenalismus vertreten. Empfindungen haben zwar keinen intentionalen Bezug. Doch Anschauungen und Erfahrungsurteile beziehen sich meiner Auffassung nach intentional auf Dinge an sich als den transzendentalen Gegenstand der Erkenntnis.

Man kann den starken Phänomenalismus aber auch noch anders unterteilen, indem man nämlich zwischen einer *logischen* und einer *konstruktivistischen* Variante unterscheidet. Der logische Phänomenalismus behauptet, dass alle phänomenalen Tatsachen Tatsachen der Wahrnehmung seien beziehungsweise darauf reduziert werden könnten. Der klassische Phänomenalist ist in der Regel ein logischer Phänomenalist – hier ist Van Cleve wieder das beste Beispiel. Der konstruktivistische Phänomenalist glaubt jedoch, dass phänomenale Tatsachen nicht auf Tatsachen der Wahrnehmung reduziert werden könnten, da manche Vorstellungen nicht-logische Konstruktionen aus anderen Vorstellungen seien. Dies ist meiner Meinung nach der Phänomenalismus Kants, denn die Synthesis der Einbildungskraft bringt neue Vorstellungen hervor, die über die Einheit der Kategorien verfügen und sich daher nicht auf bloße Wahrnehmungen reduzieren lassen.<sup>97</sup> *Mein Ziel ist also zu zeigen, dass Kant ein epistemischer, starker, intentionalistischer und konstruktivistischer Phänomenalist ist.*

Ich will jetzt noch einen Überblick über meine Argumente zugunsten einer phänomenalistischen Kantinterpretation geben. Die wichtigsten Argumente sind natürlich solche, die direkt einen Phänomenalismus erforderlich machen oder zumindest sehr wenige

---

<sup>95</sup> Nur in diesem Fall würde es die sogenannte „Trendelenburg’sche Lücke“ geben, bei der zwar eingeräumt wird, dass Raum und Zeit die Formen der Anschauung seien, aber nicht ausgeschlossen wird, dass auch Dinge an sich in Raum und Zeit existieren könnten.

<sup>96</sup> Vgl. Aquila 1983, Guyer 1987, s. 3.2.

<sup>97</sup> Wilkerson (1998: 182) interpretiert Kant als konstruktivistischen Phänomenalisten (in meiner Terminologie), jedoch wohl nicht als intentionalistischen Phänomenalisten. Sellars’ (1968: 36) Interpretation hingegen scheint sich durchaus als intentionalistischer Phänomenalismus charakterisieren zu lassen.

alternative Erklärungen ermöglichen. Dazu gehören – ohne Anspruch auf Vollständigkeit – Kants explizite Identifizierung von Erscheinungen mit Vorstellungen (3.1.3), die nur auf phänomenalistische Weise zu befriedigende Subjektabhängigkeit der Erscheinungen (3.2), die Lehre der doppelten Affektion (3.5.1), die kausale Theorie der Wahrnehmung (3.5.2), seine Charakterisierung des formalen Idealismus (3.6.4) in Verbindung mit der Identifizierung des transzendentalen Gegenstands mit Dingen an sich (3.4) und seiner Wahrheits-Auffassung (3.6), Kants Theorie der Mathematik (4.4.1), seine Lehre der Naturgesetzgebung durch den Verstand (4.4.3), der positive Gebrauch der regulativen Ideen (4.6.5) sowie die Lehren von der scheinbaren doppelten Persönlichkeit (5.1.2) und vom „Bürger zweier Welten“ (5.2.2). Widerlegungen von tatsächlichen oder möglichen Einwänden gegen eine phänomenalistische Interpretation betreffen die vermeintliche Mehrdeutigkeit des Vorstellungsbegriffs (3.1.3), die Unerkennbarkeit der Natur der Dinge (3.5.4), Kants empirischen Realismus (3.6.1), die Widerlegung des Idealismus (3.7), seine vermeintlich relationale Theorie der Wahrnehmung (3.7.3), Kants Opposition zu Berkeley (3.7.5), die Unterscheidung zwischen zwei Arten von Erscheinungen und den empirischen Begriff von Dingen an sich (4.1.2), die Existenz von Vergangenheit und Zukunft sowie von prinzipiell unbeobachtbarer Materie, die Substantialität und Kausalität der Erscheinungen, die Unterscheidung von primären und sekundären Sinnesqualitäten (alle 4.6.4). Schließlich ist von nicht zu unterschätzender Bedeutung der Nachweis der Verträglichkeit des Phänomenalismus mit wesentlichen Aspekten von Kants Philosophie. Dem dient in erster Linie die Darstellung von Kants Philosophie der Erkenntnis in den Kapiteln 3-4 und seiner Philosophie der Seele im 5. Kapitel.

### 3.1.2 Transzendentaler Idealismus vs. Transzendentaler Realismus

Kant grenzt seinen „transzendentalen Idealismus“<sup>98</sup> vom „transzendentalen Realismus“ der philosophischen Tradition ab:

Ich verstehe aber unter dem transzendentalen Idealismus aller Erscheinungen den Lehrbegriff, nach welchem wir sie insgesamt als bloße Vorstellungen und nicht als Dinge an sich selbst ansehen, und dem gemäß Zeit und Raum nur sinnliche Formen unserer Anschauung, nicht aber für sich gegebene Bestimmungen oder Bedingungen der Objekte als Dinge an sich selbst sind. Diesem Idealismus ist ein transzendentaler Realismus entgegengesetzt, der Zeit und Raum als etwas an sich (unabhängig von unserer Sinnlichkeit) Gegebenes ansieht. Der transzendentaler Realist stellt sich also äußere Erscheinungen (wenn man ihre Wirklichkeit einräumt) als Dinge an sich selbst vor, die unabhängig von uns und unserer Sinnlichkeit existieren, also auch nach reinen Verstandesbegriffen außer uns wären. (A369, vgl. A491/B519)

<sup>98</sup> Ab den Prolegomena bevorzugt er die Bezeichnungen „kritischer“ (Prolog 4.293f.) oder „formaler Idealismus“ (B519 Anm.), wobei letztere jedoch nicht ganz dieselbe Bedeutung hat (s. 3.6.4). Dennoch hat sich „transzendentaler Idealismus“ in der Sekundärliteratur durchgesetzt. Mit keiner dieser Bezeichnungen ist jedoch Kants philosophisches System gemeint, wie manchmal angenommen wird.



Dem transzendentalen Realismus gemäß sind Raum und Zeit Formen von Dingen an sich und empirische Gegenstände Dinge außerhalb unserer Vorstellungen. Kants transzendentaler Idealismus hingegen besagt, dass Raum und Zeit nur Formen der Anschauung und empirische Gegenstände bloße Vorstellungen seien. Dementsprechend gebe es zwei Bedeutungen von einem „Ding außer uns“: ein Ding außer uns im Raum und ein Ding außerhalb unserer Vorstellungen:

Weil indessen der Ausdruck: *außer uns*, eine nicht zu vermeidende Zweideutigkeit bei sich führt, indem er bald etwas bedeutet, was als *Ding an sich selbst* existiert, bald was bloß zur äußeren Erscheinung gehört, so wollen wir, um diesen Begriff in der letzteren Bedeutung, als in welcher eigentlich die psychologische Frage, wegen der Realität unserer äußeren Anschauung, genommen wird, außer Unsicherheit zu setzen, *empirisch äußerliche* Gegenstände dadurch von denen, die so im transzendentalen Sinne heißen möchten, unterscheiden, dass wir sie geradezu Dinge nennen, *die im Raume anzutreffen sind*. (A374)

Aus den zwei Bedeutungen von „außer uns“ lassen sich entsprechend zwei von „in uns“ ableiten, nämlich eine empirische und eine transzendente. Denn empirische Vorstellungen, deren Gegenstände nicht empirisch außer uns sind, gehören (wie sich zeigen wird) nur zum inneren Sinn, und Gegenstände, die nicht außerhalb unserer Vorstellungen existieren, sind in ihnen und somit transzendental in uns. Wenn wir diese Bedeutungen kombinieren, erhalten wir drei Arten von Gegenständen:

1. Gegenstände des inneren Sinns sind sowohl empirisch als auch transzendental in uns.<sup>99</sup>
2. Gegenstände des äußeren Sinns sind empirisch außer uns, aber transzendental in uns.
3. Dinge an sich sind nichtempirisch und daher transzendental außer uns.

Was es heißt, dass Gegenstände empirisch in uns oder außer uns sind, lässt sich relativ leicht bestimmen: Empirisch äußere Gegenstände sind im Raum, empirisch innere Gegenstände aber nur in der Zeit. Doch die Bedeutung der transzendentalen Unterscheidung zwischen Gegenständen in uns und außer uns erschließt sich nicht auf Anhieb. Von einem phänomenalistischen Standpunkt aus ist folgende Interpretation naheliegend: Transzendental äußere Gegenstände existieren außerhalb unseres Geistes, transzendental innere Gegenstände gehören hingegen nur zu unseren Vorstellungen. Doch das ist nicht die einzige Möglichkeit Kant zu verstehen. Man könnte ihn zum Beispiel auch so interpretieren, dass transzendental innere Gegenstände subjektabhängig sind, transzendental äußere aber nicht.<sup>100</sup> Ich vertrete

<sup>99</sup> Es ist sehr schwierig genau zu bestimmen, was ein Gegenstand des inneren Sinns ist. Das liegt daran, dass es drei Bedeutungen des inneren Sinns bei Kant gibt und er diese Bedeutungen miteinander vermengt (s. 4.5.1, 4.5.5).

<sup>100</sup> Siehe den nächsten Abschnitt zu dieser Interpretation.

hier natürlich eine phänomenalistische Interpretation der transzendental ins uns/außer uns-Unterscheidung, doch ihre genaue Begründung erfährt sie erst im Zuge der Diskussion von Kants kausalem Skeptizismus (s. 3.5.2).

Es sei jedoch schon hier auf einen Umstand hingewiesen, der nahelegt, die transzendente Unterscheidung phänomenalistisch zu verstehen. Die transzendente Unterscheidung zwischen Gegenständen in uns und außer uns ist nämlich offenbar eine Spezifizierung der Reflexionsbegriffe des Inneren und Äußeren. Kant erklärt diese Reflexionsbegriffe so, dass „dasjenige innerlich“ sei, „was gar keine Beziehung (dem Dasein nach) auf irgend etwas von ihm Verschiedenes hat“ (A265/B321).<sup>101</sup> Das Äußere wiederum ist das, was im Verhältnis zu äußeren Gegenständen steht (oder was selbst eine Beziehung ist, so etwa Kräfte und räumliche Relationen). Die Unterscheidung zwischen inneren und äußeren Eigenschaften setzt dabei diejenige zwischen inneren und äußeren Objekten voraus. Wir können daher sagen, dass eine Eigenschaft einem Gegenstand dann äußerlich ist, wenn sie ihm nicht inhäriert. Die Reflexionsbegriffe sind auf alle Arten von Objekten anwendbar, auch nicht-räumliche (wie der Seele oder Dingen an sich), sodass ein äußerer Gegenstand im Sinn des Reflexionsbegriffs vom empirischen Gegenstand im Raum der Art nach verschieden ist. Da jene Unterscheidung ebenfalls transzendental ist, liegt es nahe, sie mit der transzendentalen in uns/außer uns-Unterscheidung in Verbindung zu bringen, wobei diese eine Spezifizierung der ersteren ist. Erscheinungen wären dann transzendental in uns, weil sie – dem Reflexionsbegriff nach – zum Inneren der Seele gehören.<sup>102</sup> Dinge an sich wären hingegen transzendental außer uns, weil sie von der Seele verschieden sind und ihr damit dem Reflexionsbegriff nach äußerlich wären.

Meine Auffassung des Unterschieds zwischen transzendentalen Idealismus und transzendentalen Realismus unterscheidet sich von der Allison's. Allison liest, wie schon den transzendentalen Idealismus, so auch den transzendentalen Realismus auf methodologische Weise. Der transzendente Realismus – darunter fasst Allison sowohl den Rationalismus als auch den Empirismus – billigt dem Menschen eine Art „theozentrische“ Perspektive auf die Dinge an sich zu: Wir erkennen die Dinge, wie sie sind, ohne auf epistemische Bedingungen

---

<sup>101</sup> Vgl. Longuenesse 1998: 140-147. Es muss zwar eingeräumt werden, dass Kant das nur von einem „Gegenstand des reinen Verstandes“ sagt. Aber Kant scheint zwei Behauptungen zu machen: Erstens, eine innere Bestimmung ist das, was keine Beziehung zu äußeren Objekten hat; zweitens, Gegenstände des reinen Verstandes haben, im Gegensatz zu phänomenalen Substanzen, innere Bestimmungen. Daher ist die Unterscheidung zwischen dem Inneren und dem Äußeren nicht auf Gegenstände des reinen Verstandes beschränkt.

<sup>102</sup> Man mag hier einwenden, dass der Raum relational und daher nicht transzendental innerlich sei. Doch das würde einer Verwechslung zwischen dem Gehalt der Vorstellungen mit den Vorstellungen selbst gleichkommen (s. 3.1.4). Räumliche Beziehungen als Gehalt der Vorstellungen sind zwar äußere Beziehungen, aber die Vorstellungen selbst sind innerlich. Dasselbe kann von Kräften gesagt werden.

eingeschränkt zu sein.<sup>103</sup> Daran mag etwas Wahres sein. Doch Kants Charakterisierung des transzendentalen Realismus ist meines Erachtens in erster Linie metaphysisch. Er ist ein Realismus einerseits in Bezug auf Raum und Zeit, andererseits in Bezug auf die Gegenstände in Raum und Zeit. Für die philosophische Tradition waren empirische Gegenstände die Dinge an sich, ebenso galten Raum und Zeit als die Formen (oder Relationen, oder Newtonsche Behälter) der Dinge an sich. Kant leugnet bekanntlich nicht die empirische Realität von Raum und Zeit und den Gegenständen in ihnen, doch billigt er ihnen keine transzendente Realität zu.<sup>104</sup> Raum und Zeit sind demnach zwar empirisch außer uns (die Zeit mittelbar dadurch, dass den äußeren Objekten eine Zeitfolge zukommt<sup>105</sup>)

Ich bin der Meinung, dass Kant unter „Idealismus“ genau das verstanden hat, was wir heute als „Phänomenalismus“ bezeichnen. Dogmatischer, skeptischer und transzendentaler Idealismus sind also verschiedene Spielarten des Phänomenalismus. In der heutigen Philosophie pflegt man aber – auch außerhalb der Kant-Interpretation – unter „Idealismus“ ein breites Bündel von Positionen zu verstehen, deren einzige Gemeinsamkeit ist, dass sie irgendwas mit Subjektabhängigkeit zu tun haben. Auch laufen alle Kantinterpretationen, die empirische Gegenstände im eigentlichen Sinn enthalten, *de facto* auf einen transzendentalen Realismus hinaus. Daher rede ich lieber von „Phänomenalismus“, wo Kant das Wort „Idealismus“ benutzt. Entsprechend benenne ich die Gegenposition nicht als „(transzendentaler) Realismus“, sondern als „Anti-Phänomenalismus“.

### 3.1.3 Erscheinungen als Vorstellungen

Wie in Sektion 2.1. gesehen, behauptet Kant an vielen Stellen, dass Erscheinungen bloß Vorstellungen seien und dass nicht nur sie, sondern sogar ihre Formen Raum und Zeit „bloß in uns“ seien. Klarer könnte der Phänomenalismus nicht zum Ausdruck gebracht werden. Der Phänomenalismus ist auch untrennbar mit Kants Charakterisierung des transzendentalen Idealismus verbunden:

Also ist der transzendente Idealist ein empirischer Realist und gesteht der Materie, als Erscheinung, eine Wirklichkeit zu, die nicht geschlossen werden darf, sondern unmittelbar wahrgenommen wird. Dagegen kommt der transzendente Realismus notwendig in Verlegenheit, und sieht sich genötigt, dem empirischen Idealismus Platz einzuräumen, weil er die Gegenstände äußerer Sinne für etwas von den Sinnen selbst Unterschiedenes, und bloße Erscheinungen vor selbstständige Wesen ansieht, die sich außer uns befinden; da denn freilich, bei unserem besten Bewusstsein der Vorstellung von diesen Dingen, noch lange nicht gewiss ist, dass, wenn die Vorstellung existiert, auch der ihr korrespondierende Gegenstand existiere; dahingegen in unserem System diese äußere Dinge, die Materie nämlich, in allen ihren

<sup>103</sup> Vgl. Allison 2004: 21-29, 2012: 68-72.

<sup>104</sup> Vgl. A28/B44, A35f./B52f.

<sup>105</sup> Vgl. A34/B50f., zu den Problemen dieser Auffassung s. 4.5.2.

Gestalten und Veränderungen, nichts als bloße Erscheinungen, d.i. Vorstellungen in uns sind, deren Wirklichkeit wir uns unmittelbar bewusst werden. (A371f.)

Im transzendentalen Realismus seien „die Gegenstände äußerer Sinne [...] etwas von den Sinnen selbst Unterschiedenes“, im transzendentalen Idealismus seien die Gegenstände der äußeren Wahrnehmung „nichts als bloße Erscheinungen, d.i. Vorstellungen in uns [...], deren Wirklichkeit wir uns unmittelbar bewusst werden“.<sup>106</sup> Die Unmittelbarkeit der Wahrnehmung steht also in keinem Konflikt mit dem Phänomenalismus.

Hoke Robinson wendet gegen eine phänomenalistische Interpretation der *Kritik der reinen Vernunft* ein, dass Kant in der zweiten Auflage solche Formulierungen nicht mehr verwende<sup>107</sup>; die einzige in der zweiten Auflage neu hinzugekommene Stelle, die noch Anlass zu einer phänomenalistischen Deutung geben könnte, sei B164, doch könne auch diese Stelle im Sinn einer Zwei-Perspektiven-Lehre, die ab diesem Zeitpunkt an die Stelle des Phänomenalismus getreten sei, interpretiert werden (s. 2.3.1). Das scheint mir allerdings sehr unwahrscheinlich zu sein, da die Argumentation in §26 genau wie in der Parallelstelle in der ersten Auflage zu laufen scheint<sup>108</sup>, sodass sich auch hier ein Beleg für den Phänomenalismus findet.

Doch auch andere Stellen aus der Zeit nach der ersten Auflage der *Kritik* zeugen von der Beibehaltung des Phänomenalismus. So schreibt Kant in einer Reflexion, die Adickes in die späten 1780er Jahre versetzt: „Aber Erscheinungen sind selbst vorstellungen“.<sup>109</sup> In der ersten Einleitung zur *Kritik der Urteilskraft* heißt es, dass die Natur in Raum und Zeit ein „Inbegriff bloßer Erscheinungen (*Vorstellungsarten*)“ sei (EEKU 20.209, m.H.). Und im *Opus Postumum* finden sich wieder gehäuft Belege für den Phänomenalismus. Dort sagt Kant, dass der Raum „nur im Subject [existiert] und nicht für sich selbst“ (OP 22.19). Zudem sei der Raum „nur etwas dem Subject inhärendes“ (ebd.) und nicht „etwas Existierendes außer mir“ (OP 22.12)<sup>110</sup>. Da Kant meiner Meinung zu keinem Zeitpunkt etwas geschrieben hat, was eine anti-phänomenalistische Deutung erfordern würde<sup>111</sup>, sehe ich keinen Grund, ihm eine Abkehr von seiner ursprünglich phänomenalistischen Position zuzuschreiben.

<sup>106</sup> Man könnte vielleicht einwenden, dass die Unmittelbarkeit der Erkenntnis bedeuten könnte, dass Wahrnehmung eine direkte Relation zu äußeren Objekten sei (s. 3.7.3). Doch gerade diese Stelle schließt das aus, da nämlich nicht damit zu vereinbaren wäre, dass diese Gegenstände „Vorstellungen in uns“ sind.

<sup>107</sup> Vgl. Robinson 1994: 436ff.

<sup>108</sup> Es geht hier um die Naturgesetzgebung durch den Verstand. Vgl. A113f., A125ff., s. 4.4.3.

<sup>109</sup> R5902 18.379, vgl. R5895 18.378.

<sup>110</sup> Vgl. OP 22.15. Etwas weniger deutlich ist Kant, wenn er sagt, dass die Qualität der Anschauung „darin besteht daß das Subject sich selbst als gegeben (*dabile*) setzt“ (OP 22.11).

<sup>111</sup> Eine Ausnahme davon scheint sich auf den ersten Blick in MAN 4.470 zu befinden. Dort spricht Kant von „Naturdingen“, die „außer dem Gedanken (als existierend) gegeben werden“. Doch geht es hier darum, dass zum Erweis der realen Möglichkeit eines Begriffs noch Anschauung erforderlich werde. Diese ist mit „außer dem Gedanken (als existierend)“ gemeint.

Es ist zuzugeben, dass Kant nirgendwo so deutlich wie in den A-Paralogismen den transzendentalen Idealismus als Phänomenalismus skizziert hat. Das dürfte aber zumindest teilweise dadurch zu erklären sein, dass die Widerlegung des Idealismus und das dort diskutierte Verhältnis zwischen Körper und Geist über diesen Punkt besondere Deutlichkeit erfordern. Diese Aspekte fielen in den B-Paralogismen der Kürze halber weg<sup>112</sup>, sodass auch der Phänomenalismus nicht mehr einer besonderen Erläuterung bedurfte. Von nun an scheint sich Kant damit zufrieden gegeben zu haben, dass das Wort „Idealismus“, welches meiner Vermutung nach ein Synonym zu unserem heutigen „Phänomenalismus“ ist, über die Sache deutlich genug Auskunft gibt.

Ein möglicher Ausweg aus dem Phänomenalismus würde in der Doppeldeutigkeit des Worts „Erscheinung“ bestehen: Manchmal könnte damit Vorstellungen, manchmal die Gegenstände der Vorstellungen gemeint sein.<sup>113</sup> Doch auch das verträgt sich schlecht mit Kants Texten. Denn „was wir äußere Gegenstände *nennen*“ [m.H.], sind für Kant „nichts anders als bloße Vorstellungen unserer Sinnlichkeit“ (A30/B45).<sup>114</sup> Der Verstand gebe der Natur Gesetze vor, weil Erscheinungen als bloße „Vorstellungen von Dingen“ (B164) einen Gegenstand ausmachen, „der bloß in uns ist“<sup>115</sup> (A129), ebenso der Raum.<sup>116</sup> Die „äußere[n] Dinge, die Materie nämlich, in allen ihren Gestalten und Veränderungen“, seien „nichts als bloße Erscheinungen, d.i. Vorstellungen in uns“ (A371f.).<sup>117</sup> Zudem sagt Kant, dass „die Frage, ob die Körper (als Erscheinungen des äußeren Sinns) *außer meinen Gedanken* in der Natur als Körper existieren, ohne alles Bedenken verneint werden“ werden könne (Prolog 4.337). Zu den Textproblemen kommen noch Unstimmigkeiten mit Kants Charakterisierung des formalen Idealismus und seiner Wahrheitsauffassung hinzu (s. 3.6).

Nun scheint es zwar, als würde Kant in der zweiten Analogie, wenn er die „subjektive Folge der Apprehension“ der „objektiven Folge der Erscheinungen“ entgegengesetzt (A193/B238), Vorstellungen von den Gegenständen der Vorstellungen unterscheiden.<sup>118</sup> Tatsächlich geht es aber um den Unterschied zwischen subjektiven und objektiven

<sup>112</sup> Vgl. Kants eigene Erklärung dazu in Bxl.

<sup>113</sup> Dies wäre ein schwacher Phänomenalismus (s. 3.1.1).

<sup>114</sup> Auch heißt es in Logik Phillippi 24.387: „Denn was wir Gegenstände nennen sind nur unsre Erkenntnisse.“

<sup>115</sup> Beide Stellen beziehen sich darauf, wie empirische Gegenstände a priori gegebenen Gesetzen des Verstandes entsprechen können. Kants Lösung dafür ist, dass empirische Gegenstände bloße Vorstellungen seien.

<sup>116</sup> Vgl. A370. Collins versteht die Stelle so, dass die Form der Apprehension räumlich sei und von uns hervorgebracht werde (vgl. Collins 1999: 72). Die Erklärung ist zumindest halbwegs plausibel, was den Raum betrifft. Doch funktioniert sie nicht für empirische Gegenstände, da sie ja auch die Materie der Wahrnehmung enthalten und nicht die Form sind.

<sup>117</sup> Vgl. A375, A383, A386f., A390f., A490f./B518f., A492/B520, Prolog 4.288, 4.289, 4.319, 4.341f.

<sup>118</sup> Vgl. Collins 1999: 20-25, Allais 2004: 662f. Zu einer solchen Interpretation könnten Stellen wie A189/B234 veranlassen: „Die Vorstellungen der Teile folgen einander. Ob sie auch im Gegenstände folgen, ist ein zweiter Punkt der Reflexion [...]“

Erscheinungen (s. 4.5.5). Objektive Vorstellungen beziehen sich auf einen Gegenstand, subjektive Vorstellungen nicht.<sup>119</sup> Der Gegenstand objektiver Vorstellungen ist jedoch kein empirisches, sondern ein transzendentes Objekt (s. 3.4.1).

Im Gegensatz dazu meint Marcus Willaschek, dass nicht (oder nicht nur) das Wort „Erscheinung“, sondern das Wort „Vorstellung“ ambig sei: Mal meine Kant damit die Vorstellung eines Gegenstandes, mal die Gegenstände von Vorstellungen.<sup>120</sup> Damit könnten meine Einwände gegen die Doppeldeutigkeit von „Erscheinung“ entkräftet werden. Doch kann Willaschek keine überzeugenden Belege für seine These nennen. Denn wenn Kant Erscheinungen als Gegenstände der Wahrnehmung, der Erfahrung etc. bezeichnet, dann heißt das nicht notwendig, dass es sich dabei um *repräsentierte* Gegenstände, also die Gegenstände der Vorstellungen, handelt, sondern es könnten genau so gut *Präsentationen* – also Vorstellungen, wodurch uns Dinge präsentiert, mithin gegeben werden – sein.<sup>121</sup> Kant benutzt nämlich das Wort „Vorstellung“ sowohl im Sinn des englischen *presentation* als auch von *representation*. Entsprechend ist auch der „Gegenstand der Vorstellung“ entweder als repräsentierter Gegenstand außerhalb der Vorstellung oder als Gegenstand in einer Vorstellung zu verstehen.<sup>122</sup> So ist etwa der „Begriff von einem bloßen Etwas“ (A355) repräsentational.<sup>123</sup> Damit ist jedoch nichts darüber gesagt, ob der repräsentierte Gegenstand ein empirischer Gegenstand im Sinn des transzendentalen Realismus (s. 3.1.2) oder ein Ding an sich ist. An folgender Textstelle ist „Gegenstand“ jedoch präsentational:

Der Satz: Alle Dinge sind nebeneinander im Raum, gilt unter der Einschränkung, wenn diese Dinge als Gegenstände unserer sinnlichen Anschauung genommen werden. (A27/B43)

Bei Ausdrücken wie „Gegenstände der Anschauung“ gibt es also, je nach Textstelle, zwei Strategien, um Willascheks Interpretation zu entgehen: Gegenstände der Anschauung können entweder Präsentationen und damit nur Vorstellungen sein. Oder sie sind repräsentierte Gegenstände, dann aber nicht zwangsläufig empirische Gegenstände.

Nun zu Willascheks Belegstellen.<sup>124</sup> Wenn Kant demnach von „Gegenständen der Sinne“ bzw. „Gegenstände unserer Sinne“ (A34/B51) spricht, sehe ich nicht, warum das nicht als

<sup>119</sup> Vgl. A320/B376f.

<sup>120</sup> Vgl. Willaschek 2001: 682f., sowie Ameriks 2000: 113.

<sup>121</sup> Man bezeichnet eine Vorstellung als *presentation*, wenn durch ihr ein Gegenstand präsentiert, also gegeben wird, und als *representation*, wenn die Vorstellung einen Gegenstand repräsentiert, ihn also als außerhalb der Vorstellung seiend vorstellt. Im letzteren Fall ist die Vorstellung intentional, im ersteren nicht. Im Englischen kann diese Doppeldeutigkeit von „Vorstellung“ nicht adäquat durch einen der beiden genannten Ausdrücke wiedergegeben werden (vgl. McLearn a).

<sup>122</sup> So verhält es sich auch mit einer ganzen Reihe weiterer Ausdrücke, z.B. „Wahrnehmung“, „Anschauung“, „Geben“ etc.

<sup>123</sup> Auch Adelungs Artikel „Die Vorstellung“ gibt keinen Hinweis auf die Identität von Vorstellungen mit den vorgestellten Dingen.

<sup>124</sup> Vgl. Willaschek 2001: 682f.

„Gegenstände *in* unseren Sinnen“ verstanden werden könnte. Auch folgendes Zitat kann nicht als Beleg herhalten:

So ist demnach die Beharrlichkeit eine notwendige Bedingung, unter welche allein Erscheinungen, als Dinge oder Gegenstände, in einer möglichen Erfahrung bestimmbar sind. (A189/B232)

Willaschek scheint allerdings zu meinen, der Ausdruck „Dinge oder Gegenstände“ impliziere bereits, dass Erscheinungen nicht nur Vorstellungen sein könnten. Doch warum sollte man das annehmen? In 2.2.2. habe ich gezeigt, dass das Gegenteil der Fall ist. Das gilt auch für Ausdrücke wie „Erscheinungen, als mögliche Gegenstände der Erfahrung“ (A206/B252) und „Erscheinungen, als Gegenstände der Wahrnehmung“ (B207). In allen diesen Fällen ist sowohl sprachlich als auch vom Kontext her die Möglichkeit offen gelassen, dass es sich nur um Gegenstände in unseren Vorstellungen handelt. Zudem sagt Willaschek selber, dass Kant die beiden von Willaschek intendierten Bedeutungen manchmal vermische, was nicht gerade für die Richtigkeit seiner Interpretation spricht.

Eine ähnliche Auffassung wie die von Willaschek wird von Longuenesse und Collins vertreten. Sie glauben, Kants Behauptung, dass Erscheinungen als Gegenstände „in uns“ existierten und nur Vorstellungen seien, bedeute lediglich, dass sie zum Bereich unserer möglichen Erfahrung gehören.<sup>125</sup> Einen Schritt weiter geht Allais, wenn sie behauptet, dass damit die Subjektabhängigkeit der Erscheinungen gemeint sei.<sup>126</sup> Doch es gibt nichts, was direkt für eine solche Interpretation spräche; die einzige Rechtfertigung würde darin bestehen, dass sich dadurch eine phänomenalistische Interpretation vermeiden ließe. Doch solange sich keine Notwendigkeit dazu ergibt, gibt es keinen Grund dazu, auf eine Interpretation wie die von Collins und Longuenesse oder die von Allais auszuweichen. Alle Versuche, Kant nicht als Phänomenalisten zu interpretieren, scheinen mir mithin vorrangig durch systematische Vorlieben motiviert zu sein. Man sollte Kant jedoch nicht mit Gewalt in eine bestimmte Theorie hineinzwängen.

### 3.1.4 Vorstellungen an sich und ihr Inhalt

In einem anderen Sinn, der entscheidend für das Verständnis von Kants Phänomenalismus ist, ist das Wort „Vorstellung“ aber sehr wohl mehrdeutig. Denn man kann damit die Vorstellungen selber meinen oder den Inhalt der Vorstellungen.<sup>127</sup> Diese Unterscheidung ist keineswegs auf Kant beschränkt, sondern sollte von den meisten Philosophen akzeptiert

<sup>125</sup> Vgl. Collins 1999: 72, Longuenesse 2008: 27f.

<sup>126</sup> Vgl. Allais 2011: 383-386.

<sup>127</sup> In diesem Sinn unterscheidet auch Sellars (1968: 36) zwischen „representings qua existing simpliciter“ und „represented (non-)representings qua represented“. Vgl. ferner Willaschek 2003: 26 Fn. 31.

werden können. Nehmen wir die Vorstellung eines Tisches. Der Tisch gehört zum Inhalt der Vorstellung, er ist das, was wir dabei denken. Doch die Vorstellung selber ist kein Tisch, sondern etwas Mentales. Ich behaupte damit nicht, dass der Tisch nur in unseren Vorstellungen existiere, aber in der Vorstellung stellen wir uns nicht die Vorstellung selbst, sondern den Tisch, also etwas rein Physisches, vor. Damit muss nicht nur sprachlich zwischen zwei Bedeutungen von „Vorstellung“ unterschieden werden, sondern auch metaphysisch zwischen zwei Aspekten von Vorstellungen.

Auch Kant trifft zumindest implizit diese Unterscheidung. Zunächst sei gezeigt, dass wir laut Kant uns selbst als Substanz, das Denken und somit unsere Vorstellungen als Akzidenzen denken müssten:

Also muss jedermann Sich selbst notwendiger Weise als Substanz, das Denken aber nur als Akzidenzen seines Daseins und Bestimmungen seines Zustandes ansehen. (A349)

Zudem kontrastiert Kant das „ständige logische Subjekt des Denkens“ mit der „Erkenntnis des realen Subjekts“ (A350), die „Substanz in der Idee“ mit der Substanz in der „Realität“ (A351). Man könne sagen: „die Seele ist Substanz“, aber das führe uns „nicht im mindesten weiter“, da wir „außer dieser logischen Bedeutung des Ich, keine Kenntnis von dem Subjekte an sich selbst haben, was diesem, so wie allen Gedanken, als Substratum zu Grunde liegt“ (A350). Besonders das letzte Zitat legt nahe, dass hier von der Seele als Ding an sich die Rede ist. Doch da wir uns nur als Erscheinung kennen, müssen wir zugleich Erscheinung und Ding an sich sein. Das stimmt zudem mit Kants Ausführungen zum intelligiblen und sensiblen Charakter der Seele überein.<sup>128</sup>

Auch die Akzidenzen der Seele als Ding an sich gehören zur intelligiblen Welt:

Wenn ich annehme: Ich bin keine Erscheinung des inneren Sinnes, sondern eine Sache an sich selbst und *noumenon*, so müssen meine inhaerierende *accidentia* auch *noumena* seyn. (R5553 18.227, 1778-1783)

Diese Reflexion steht zwar im Kontext der Diskussion der paralogistischen Fehlschlüsse und scheint daher nur ein kontrafaktisches Konditional zu sein, bei dem die Prämisse unreal ist. Doch da Kant, wie gesehen, annimmt, dass wir uns die Seele als Ding an sich denken müssten (auch wenn wir uns nicht als solches erkennen könnten<sup>129</sup>), muss Entsprechendes auch für die Akzidenzen der Seele gelten. Und da Vorstellungen Akzidenzen der Seele sind, muss ich mir Vorstellungen gewissermaßen als ‚Akzidenzen an sich‘ denken.<sup>130</sup>

<sup>128</sup> Vgl. A538ff./B566ff.

<sup>129</sup> S. 3.3.3., vgl. Rosefeldt 2000: 69ff.

<sup>130</sup> Man kann nicht einfach aus der Tatsache, dass die Seele an sich Akzidenzen hat, schließen, dass diese Akzidenzen Vorstellungen sind. Denn Kant lässt die (logische) Möglichkeit zu, dass ein Ding an sich zugleich physikalische und mentale Eigenschaften hat (vgl. A358f., heute würden wir das als Eigenschafts-Dualismus bezeichnen). Doch selbst in diesem Fall wären einige der Eigenschaften mental, also Vorstellungen. Es könnte



Auch Vorstellungen sind also zugleich Erscheinung und Ding an sich. Das mag befremdlich wirken, kann aber durch das Zwei-Aspekte-Modell<sup>131</sup> der Vorstellungen problemlos erklärt werden. Vorstellungen sind an sich selbst Akzidenzen der intelligiblen Seele. Doch der Inhalt der Vorstellungen macht die Welt der Erscheinungen aus. Auf diese Weise lässt sich der Unterschied zwischen den sogenannten „zwei Welten“ begreifen: Der Inhalt der Vorstellungen ist die Welt der Erscheinungen (*mundus phaenomenon*) und niemals mit Dingen an sich numerisch-identisch. Doch Vorstellungen an sich selbst gehören nebst anderen Dingen zur Welt der Dinge an sich (*mundus intelligibilis*). Auch auf die Seele kann, wie ich noch genauer zeigen werde, eine so verstandene Zwei-Welten-Theorie angewandt werden, ohne in den Fehler der „zwei Persönlichkeiten“ zu verfallen (s. 5.1.2).

### 3.2 Drei Arten von Subjektabhängigkeit

Wie auch immer man sonst Kant interpretieren mag – die minimale Anforderung an eine adäquate Interpretation von Kants kritischer Philosophie dürfte sein, dass Erscheinungen in einer gewissen Weise subjektabhängig sind. Anders lassen sich Kants Thesen, dass Erscheinungen nur Vorstellungen seien, dass sie konstruiert würden, dass der Verstand den Erscheinungen Gesetze vorgebe etc. kaum verstehen. Vor allem aber verstößt eine Kantinterpretation ohne Berücksichtigung der Subjektabhängigkeit gegen die Bedeutung des Begriffs „a priori“. Wie Houston Smit überzeugend dargelegt hat, benutzt Kant den Begriff „a priori“ nämlich noch in der tradierten Bedeutung, der zufolge wir selber der Grund einer Vorstellung *a priori* sind. Deshalb sind Raum und Zeit sowie die reinen Verstandesbegriffe *a priori*, weil wir sie selber hervorbringen. Vorstellungen *a priori* müssen demnach subjektabhängig sein. Empfindungen sind uns jedoch *a posteriori* gegeben, weil der erste Grund nicht in uns liegt und Empfindungen nur die Wirkung der Affektion sind. Dies werde ich in 3.2.1 näher darlegen.

Weiter werde ich zwischen drei Arten von Subjektabhängigkeit unterscheiden, nämlich zwischen epistemischer, ontologischer und phänomenalistischer Subjektabhängigkeit.<sup>132</sup> Diese Unterscheidung wird in der Literatur kaum vorgenommen, obwohl sie viel zur Klärung von Kants Idealismus beizutragen vermag. Bei der epistemischen Subjektabhängigkeit sind

---

aber immer noch eingewandt werden, dass intelligible nicht mit empirischen Vorstellungen identisch seien. Wie aber R5553 zeigt, müssen, wenn die Substanz noumenal ist, dies auch die Eigenschaften sein, und zwar alle. Würde das nicht gelten, wäre eine Zwei-Welten-Interpretation kaum aufrechtzuerhalten.

<sup>131</sup> Dieses Zwei-Aspekte-Modell der Vorstellungen darf nicht mit dem Zwei-Aspekte-Modell der Dinge an sich verwechselt werden. Denn bei Dingen an sich unterscheide ich zwischen zwei verschiedenen Eigenschaften. Hier unterscheide ich aber zwischen zwei Aspekten derselben Eigenschaft. Diese zwei Aspekte sind dessen ungeachtet aber nicht methodologisch, sondern ontologisch.

<sup>132</sup> Zu einer ähnlichen Einteilung vgl. Willaschek 2003: 21-24.

nicht die Erscheinungen, sondern nur deren Erkenntnisse subjektabhängig (3.2.2). Bei der ontologischen Subjektabhängigkeit sind Erscheinungen zwar vom Subjekt abhängig, sie existieren aber außerhalb des Subjekts (3.2.3). Bei der phänomenalistischen Abhängigkeit schließlich existieren Erscheinungen nur in unseren Vorstellungen (3.2.4). Die drei Arten der Subjektabhängigkeit sind, soweit ich sehe, logisch voneinander unabhängig. So könnte man zum Beispiel die phänomenalistische Subjektabhängigkeit der Erscheinungen annehmen, aber deren metaphysische und epistemische Subjektabhängigkeit bestreiten. Meine eigene Ansicht ist, dass Erscheinungen metaphysisch und phänomenalistisch subjektabhängig und Dinge an sich epistemisch subjektabhängig sind. Dafür werde ich im Folgenden argumentieren.

### 3.2.1 A priori, a posteriori, comparative a priori

Houston Smit hat in seinem Aufsatz *Kant on Apriority and the Spontaneity of Cognition* auf eindrucksvolle Weise gezeigt, dass Kants Begriffe „a priori“ und „a posteriori“ nicht etwa mit „empirisch“ und „nichtempirisch“ gleichzusetzen sind, sondern eine primär metaphysische Bedeutung haben, die ihren Ursprung in der spätmittelalterlichen Scholastik haben.<sup>133</sup> Sie hat bei Leibniz eine entscheidende epistemische Wendung erhalten, aber ohne dass die alte Bedeutung erloschen wäre, weder bei ihm noch bei Kant.

Gemäß der altertümlichen Bedeutung heißt, etwas a priori zu beweisen, es von Gründen her zu beweisen, und etwas a posteriori zu beweisen heißt, es aus den Folgen zu beweisen. Die allerersten Seiten der *Metaphysik Mrongovius* sind dafür aufschlussreich.<sup>134</sup> Dort wird zunächst zwischen Erkenntnis als Aggregat ohne Zusammenhang und Erkenntnis als einer Reihe von Gründen und Folgen unterschieden. Bei letzterer seien die Gründe und Folgen nach einer Regel verknüpft, die deren Verhältnis zueinander notwendig mache.<sup>135</sup> Wie Kant anderswo erläutert, wird durch einen Grund eine bestimmte Folge gesetzt, durch eine Folge jedoch nur irgendein unbestimmter Grund, den wir nicht kennen (s. 3.5.2). Jede Reihe hat einen Anfang, das ist die Grenze *a priori*, und ein Ende, die Grenze *a posteriori* (etwa die Reihe von Eltern und Kindern).<sup>136</sup>

Gehe ich nun von den Gründen zu den Folgen, so erkenne ich a priori, gehe ich aber von den Folgen zu den Gründen, so erkenne ich a posteriori.<sup>137</sup> Der erste Grund einer Reihe heißt Prinzip.<sup>138</sup> Metaphysik sei eine Wissenschaft a priori, und zwar der „der ersten Principien der gesamten Menschlichen Erkenntniß, die also die ersten Glieder der Reihe enthält“

<sup>133</sup> Vgl. Smit 2009: 188.

<sup>134</sup> Zum Folgenden vgl. Smit 2009: 202-217.

<sup>135</sup> Vgl. Metaphysik Mrongovius 29.747.

<sup>136</sup> Vgl. Metaphysik Mrongovius 29.747.

<sup>137</sup> Vgl. Metaphysik Mrongovius 29.748.

<sup>138</sup> Vgl. Metaphysik Mrongovius 29.747.

(Metaphysik Mrongovius 29.749). Metaphysische Prinzipien haben immer Notwendigkeit, da durch einen bestimmten Grund eine bestimmte Folge notwendig wird.<sup>139</sup>

Erfahrungserkenntnis habe jedoch keine Notwendigkeit, da sie a posteriori sei.<sup>140</sup> Denn das meinen Sinnen durch Wahrnehmung Gegebene ist die letzte Folge in der Kausalreihe, die zur Wahrnehmung führt.<sup>141</sup> Ich kann aber a posteriori zwar auf einen Grund, aber nicht auf einen bestimmten Grund schließen, weshalb ich nur sagen kann, dass etwas ist, aber nicht, warum etwas so ist.<sup>142</sup> Es gibt daher zwar empirische Prinzipien, doch die seien nur *principia cognoscendi*, nicht *principia essendi*.<sup>143</sup> Daher kommt es wohl, dass Kant in der Regel die empirische Erkenntnis mit der Erkenntnis a posteriori einfach gleichsetzt, obwohl die Bedeutungen verschieden sind.

Smit betont zu Recht, dass der metaphysische „a priori“-Begriff Subjektabhängigkeit nach sich zieht.<sup>144</sup> Das wird an §14 aus der *Kritik* deutlich, wo Kant zwei Weisen erörtert, wie sich Vorstellung und Gegenstand begegnen können:

Es sind nur zwei Fälle möglich, unter denen synthetische Vorstellung und ihre Gegenstände zusammentreffen, sich auf einander notwendiger Weise beziehen, und gleichsam einander begegnen können. Entweder wenn der Gegenstand die Vorstellung, oder diese den Gegenstand allein möglich macht. Ist das erstere, so ist diese Beziehung nur empirisch, und die Vorstellung ist niemals a priori möglich. Und dies ist der Fall mit Erscheinung, in Ansehung dessen, was an ihnen zur Empfindung gehört. Ist aber das zweite, weil Vorstellung an sich selbst (denn von dessen Kausalität, vermittelt des Willens, ist hier gar nicht die Rede) ihren Gegenstand *dem Dasein nach* nicht hervorbringt, so ist doch die Vorstellung in Ansehung des Gegenstandes alsdenn a priori bestimmend, wenn durch sie allein es möglich ist, etwas *als einen Gegenstand zu erkennen*. (A92/B124f.)

Wenn der Gegenstand die Vorstellung möglich macht, dann ist das Verhältnis a priori, da der Gegenstand der Grund und die Vorstellung die Folge ist. Die Umkehrung wäre, dass die Vorstellung der Grund und der Gegenstand die Folge ist. Doch das wäre keine theoretische Erkenntnis, sondern praktische Handlung<sup>145</sup>, was Kant hier ausdrücklich ausschließt. Die Vorstellung sei aber „in Ansehung des Gegenstandes alsdenn a priori bestimmend“, wenn sie die Erkenntnis des Gegenstandes möglich mache. Dieser Gegenstand ist, wie wir noch sehen werden, nicht der empirische Gegenstand, sondern das Ding an sich, welches

<sup>139</sup> Vgl. Metaphysik Mrongovius 29.749.

<sup>140</sup><sup>140</sup> Es wäre laut Kant möglich, die Gründe zu erkennen, wenn ich alle Folgen kennen könnte, was aber unmöglich sei (vgl. A790/B 818, Metaphysik Mrongovius 29.748). Doch dabei begeht Kant einen logischen Fehler. Denn selbst dann, wenn ich alle (auch nur mögliche) Folgen eines Grundes kennen würde, könnte jede dieser Folgen mehr als nur einen Grund haben.

<sup>141</sup> Vgl. Metaphysik Mrongovius 29.747f.

<sup>142</sup> Vgl. Metaphysik Mrongovius 29.749.

<sup>143</sup> Vgl. Metaphysik Mrongovius 29.748.

<sup>144</sup> Vgl. Smit 2009: 236-252.

<sup>145</sup> Man denke nur an Kants Definition des Willens als des Vermögens, durch Vorstellungen Ursache der Gegenstände der Vorstellungen zu sein (vgl. KpV 5.9 Anm., MS 6.211, s. 5.2.1).

selbstverständlich nicht subjektabhängig ist. Dennoch muss irgendeine Art von Subjektabhängigkeit vorliegen, da der Verstand „a priori bestimmend“ ist.

Noch deutlicher kommt die Subjektabhängigkeit bei der bekannten Stelle aus der *Streitschrift* zum Vorschein, wo Kant die „ursprüngliche Erwerbung“ der Vorstellungen a priori thematisiert:

Die Kritik erlaubt schlechterdings keine anerschaffene oder angeborne Vorstellungen; alle insgesamt, sie mögen zur Anschauung oder zu Verstandesbegriffen gehören, nimmt sie als erworben an. Es gibt aber auch eine ursprüngliche Erwerbung (wie die Lehrer des Naturrechts sich ausdrücken), folglich auch dessen, was vorher gar noch nicht existiert, mithin keiner Sache vor dieser Handlung angehört hat. Dergleichen ist, wie die Kritik behauptet, erstlich die Form der Dinge im Raum und der Zeit, zweitens die synthetische Einheit des Mannigfaltigen in Begriffen; denn keine von beiden nimmt unser Erkenntnisvermögen von den Objekten, als in ihnen an sich selbst gegeben, her, sondern bringt sie aus sich selbst a priori zu Stande. Es muss aber doch ein Grund dazu im Subjekte sein, der es möglich macht, dass die gedachten Vorstellungen so und nicht anders entstehen und noch dazu auf Objekte, die noch nicht gegeben sind, bezogen werden können, und dieser Grund wenigstens ist angeboren. (ÜE 8.221f.)

Der Verstand bringt erstens die Form der Anschauung, Raum und Zeit, zweitens die „synthetische Einheit des Mannigfaltigen in Begriffen“, also die Form des Denkens<sup>146</sup>, „aus sich selbst a priori zu Stande“.<sup>147</sup> Dass es sich hier nur um die metaphysische Bedeutung von „a priori“ handeln kann, wird daran deutlich, dass laut Kant „der Grund“ zu diesen Vorstellungen „im Subjekte“ liegen müsse. Man nehme an, wir würden die Formen der Anschauungen und des Denkens nicht aus uns selbst hervorbringen. Die Formen wären uns dann a posteriori gegeben, da der erste Grund nicht in uns wäre, was aber laut Kant nicht der Fall ist. Raum und Zeit sowie die Kategorien müssen also subjektabhängig sein.

Die Subjektabhängigkeit der Erscheinungen bedeutet das Aus für Kantinterpretationen, die die Subjektabhängigkeit in keiner Weise berücksichtigen. Rae Langtons Versuch, Erscheinungen als Kraftkomplexe zu verstehen<sup>148</sup>, scheitert an der Subjektabhängigkeit ebenso wie Richard McCartys wörtliche Zwei-Welten-Interpretation.<sup>149</sup> Denn empirische Objekte können bei ihnen ohne uns existieren, an Kraftkomplexen und dergleichen ist nichts subjektabhängig. Welche Art der Subjektabhängigkeit Kant zuzuschreiben ist, wird die weitere Untersuchung zeigen. Zuvor jedoch noch ein Blick auf den sehr wichtigen Begriff des „comparative a priori“.

<sup>146</sup> Die Urteilsformen machen die Einheit des Denkens aus, die Kategorien die formalen Bestimmungen der Einheit eines Objekts, beide aber die „synthetische Einheit des Mannigfaltigen in Begriffen“ (s. 4.3.3, 4.2.3).

<sup>147</sup> Smit (2009: 240ff.) argumentiert überzeugend dafür, dass in dem Vermögen, Vorstellungen a priori hervorzubringen, die Spontaneität des Verstands besteht.

<sup>148</sup> Vgl. Langton 1998.

<sup>149</sup> Vgl. McCarty 2009.

In einer Reihe von Gründen und Folgen ist ein Teil „comparative“ (= vergleichsweise) der erste, wenn er einem anderen vorhergeht, auch wenn er nicht absolut der erste ist.<sup>150</sup> Daher gebe es zwei Bedeutungen von a priori: „a priori simpliciter“<sup>151</sup> bzw. „gänzlich a priori“<sup>152</sup> oder „rein a priori“<sup>153</sup>, sowie „a priori secundum quid“<sup>154</sup> bzw. „comparative a priori“<sup>155</sup>.<sup>156</sup> Die Flugkurve eines Balls lasse sich „a priori secundum quid“ berechnen, weil wir sie aus den Gesetzmäßigkeiten der Schwerkraft ableiten, die gleichwohl durch Erfahrung aufgestellt worden sind.<sup>157</sup> Ebenso lasse sich a priori sagen, dass ein Haus, dessen Fundament untergraben wird, einstürzt, aber nicht „schlechterdings von aller Erfahrung unabhängig“ (B2).<sup>158</sup> In beiden Fällen leite ich von einem Glied, das nicht am Anfang der Reihe steht (nämlich Naturgesetze, die wir nicht völlig a priori hervorbringen), dessen Folgen ab. Neben diesem epistemischen Gebrauch ist aber noch ein metaphysischer Gebrauch *comparative a priori* möglich. In 4.4.3 werde ich nämlich zeigen, dass Naturgesetze zwar a posteriori erkannt werden (aus den gegebenen Empfindungen), Erscheinungen jedoch *comparative a priori* der Ordnung der Naturgesetze unterworfen werden.

### 3.2.2 Epistemische Subjektabhängigkeit

Unter epistemischer Subjektabhängigkeit verstehe ich die Abhängigkeit der Erkenntnis von gewissen Vorleistungen des erkennenden Subjekts. Man kann strenggenommen nicht sagen, die Gegenstände seien epistemisch von uns abhängig. Denn beim Erkennen versuche ich nicht, die Gegenstände zu verändern oder überhaupt erst zu „konstituieren“, sondern ihre Beschaffenheiten einzusehen, sie mögen von mir abhängig sein oder nicht. Es kann also nur die *Erkenntnis* der Gegenstände von uns abhängig sein. Gehe ich über bloße Erkenntnis hinaus, so liegt nicht mehr epistemische, sondern ontologische oder phänomenalistische Subjektabhängigkeit vor.

In einem bestimmten Sinn ist bei Kant Erkenntnis subjektabhängig. Denn uns erscheinen die Dinge nicht, wie sie an sich selbst sind, sondern unter den Formen der Anschauung Raum und Zeit. Wie ich noch ausführlich zeigen werde, ist unsere Erkenntnis davon abhängig,

<sup>150</sup> Vgl. Metaphysik Mrongovius 29.749.

<sup>151</sup> Metaphysik Mrongovius 29.751.

<sup>152</sup> B2, Metaphysik Volckmann 28.417.

<sup>153</sup> EEKU 20.199.

<sup>154</sup> R4915 18.28, R5668 18.324, Metaphysik Volckmann 28.417, Metaphysik Mrongovius 29.751.

<sup>155</sup> A225/B273, A226f./B279. Vgl. des Weiteren die Ausdrücke „*respective a priori*“ (R5670 18.324) sowie „*a priori* und *a posteriori* mit anderen [Erkenntnissen] *connex*“ (R5671 18.324).

<sup>156</sup> Wenn ich etwas völlig a priori erkenne, dann hat das absolute Notwendigkeit. Erkenne ich etwas aber *secundum quid a priori*, dann besteht nur hypothetische Notwendigkeit, weil ich es nur unter einer Bedingung erkenne, die mir durch Erfahrung gegeben werden muss und von der ich nicht weiß, ob die Bedingung selber notwendig ist (vgl. Metaphysik Volckmann 28.417).

<sup>157</sup> Vgl. Metaphysik Mrongovius 29.751.

<sup>158</sup> Vgl. Smit 2009: 229f.

welche Empfindungen durch Affektion in uns hervorgebracht werden, wie wir die Empfindungen in Raum und Zeit ordnen und welche Begriffe und Urteile wir schließlich in Reflektion auf die Anschauung bilden. Henry Allison bringt es ganz gut zum Ausdruck, wenn er die „epistemischen Bedingungen“ mit den Bedingungen, unter denen wir uns auf Gegenstände beziehen können, identifiziert.<sup>159</sup> Insofern ist epistemische Subjektabhängigkeit völlig unproblematisch.

Das ändert sich hingegen, sobald man meint, dass sich die Subjektabhängigkeit in epistemischer Abhängigkeit erschöpfe. Denn die Dinge, die wir eigentlich erkennen, sind nicht Erscheinungen, sondern die Dinge, die uns erscheinen – also Dinge an sich. Blicke man bei bloßer epistemischer Abhängigkeit stehen, so wäre man gezwungen, Erscheinungen für klassische empirische Gegenstände zu halten. Diese Position sollte man nicht unbedingt Allison zuschreiben (da für ihn Raum und Zeit, nach der Analogie der Newtonschen Gravitationsgesetze, nur in Relation zu einem erkennenden Subjekt möglich sind (s. 2.3.2) – das scheint eher metaphysische Subjektabhängigkeit zu sein), dafür aber seinem Kontrahenten Paul Guyer. Dieser glaubt, dass Kant zwar in der ersten Auflage der *Kritik der reinen Vernunft* epistemische und metaphysische Unabhängigkeit noch vermischt habe. In der zweiten Auflage behauptete Kant hingegen einerseits die metaphysische Unabhängigkeit, andererseits aber zugleich die epistemische Abhängigkeit der empirischen Dinge.<sup>160</sup> Das ist jedoch nicht nur deswegen zurückzuweisen, weil dem ein falsches Verständnis von Kants Erscheinungsbegriff zu Grunde liegt (Erscheinungen erscheinen ja nicht und sind bloße Vorstellungen). Es ist auch fraglich, ob damit der von Kant intendierten Subjektabhängigkeit genüge getan werden könnte. Denn Kant sagt, dass wir Raum und Zeit a priori hervorbringen, Erscheinungen konstruieren, selber der Urheber der Ordnung der Natur sind – all das und noch mehr scheint weit über bloße epistemische Abhängigkeit hinauszugehen. Mit epistemischer Subjektabhängigkeit allein ist es also nicht getan.

### 3.2.3 Metaphysische Subjektabhängigkeit

Die Interpreten, die Kants transzendentalen Idealismus im Sinn einer metaphysischen Subjektabhängigkeit deuten, gehen einen Schritt über die epistemische Abhängigkeit hinaus, weil bei ihr nicht bloß die Erkenntnisse, sondern die empirischen Gegenstände selber subjektabhängig sein sollen. Doch anders als bei phänomenalistischen Interpretationen soll bei der metaphysischen Abhängigkeit der von uns abhängige Gegenstand außerhalb unserer Vorstellungen existieren.

---

<sup>159</sup> Vgl. Allison 2004: 11.

<sup>160</sup> Vgl. Guyer 1987: 282.

Gerold Prauss glaubt, dass die Subjektabhängigkeit der Erscheinungen eine kausale Abhängigkeit von uns sei. In seiner Kantinterpretation verwirft er dabei die herkömmliche Unterscheidung zwischen Erkenntnis und Handeln. Erkenntnis sei ursprüngliche Verwirklichung und als solche „reine Praktizität“, Handeln abgeleitete Verwirklichung.<sup>161</sup> Wenn wir z.B. ein Haus „erkennen“, brächten wir es in Wirklichkeit selbst hervor, und zwar insofern, als wir an dessen Wirklichkeit kausal mitbeteiligt sind.<sup>162</sup> Dem Schein nach kann sich Prauss dabei auch auf einige Zitate stützen.<sup>163</sup> So sei

[...] der Verstand durch diese Begriffe [sc. Kategorien] selbst Urheber der Erfahrung, worin seine Gegenstände angetroffen werden“ (B127).

Die Bedingungen a priori einer möglichen Erfahrung überhaupt sind zugleich Bedingungen der Möglichkeit der Gegenstände der Erfahrung. (A111, vgl. A158/B197)

Es ist wohl wahr, dass diese Stellen im Sinn von Prauss gelesen werden könnten: Der Verstand ist Urheber der Gegenstände, indem er sie aufgrund eines Entwurfs (laut Prauss der transzendente Gegenstand) verwirklicht. Doch sprechen diese Stellen nur allgemein für Subjektabhängigkeit, keineswegs konkret für kausale Abhängigkeit. Zudem vermag Prauss nicht zu erklären, warum Kant empirische Gegenstände als „bloße Vorstellungen“ bezeichnet.<sup>164</sup> Kant ist so weit davon entfernt, theoretische Erkenntnis für eigentlich praktisch zu halten, dass er vielmehr die Vermögen des Erkennens und Handelns als zwei unableitbare Grundvermögen sorgsam voneinander trennt.<sup>165</sup> Auch sagt er, dass unsere Erkenntnis „ihren Gegenstand *dem Dasein nach* nicht hervorbringt“, denn „von deren [sc. der Vorstellung] Kausalität, vermittelt des Willens, ist hier gar nicht die Rede“ (A92/B125).

Wäre Kant tatsächlich der Meinung gewesen, theoretische Erkenntnis sei ursprüngliche Hervorbringung, hätte er sicher viel deutlicher in diese Richtung argumentiert. Auch ist nicht zu sehen, welche Gegenstände uns denn affizieren könnten, wenn sie uns erst ihre Wirklichkeit verdanken.<sup>166</sup> Die kausale Subjektabhängigkeit ist zwar eine verständliche Form der metaphysischen Abhängigkeit, doch aufgrund all dieser Schwierigkeiten kann man sie Kant nicht zuschreiben.

<sup>161</sup> Vgl. etwa Prauss 1983: 204ff.

<sup>162</sup> Die Unterscheidung zwischen Dingen an sich und Erscheinungen bedeutet für Prauss die (kausale) Subjektabhängigkeit und Subjektunabhängigkeit der Erscheinungen. Denn der Erfolg der Verwirklichung liege nicht allein in unserer Hand (vgl. Prauss 1974: 131ff., 144ff., s. 2.3.2).

<sup>163</sup> Vgl. Prauss 1971: 84ff.

<sup>164</sup> Vgl. noch einmal (mit meiner Hervorhebung) A30/B45: „was wir äußere Gegenstände *nennen*, [sind] nichts anders als bloße Vorstellungen unserer Sinnlichkeit“.

<sup>165</sup> Vgl. EEKU 20.205ff., KU 5.196f., s. auch die Einleitung zum 4. Kapitel.

<sup>166</sup> Man könnte Dingen an sich diese Rolle zuweisen, aber dann müsste man eine Zwei-Welten-Lehre vertreten, was Prauss gerade nicht tut.

Arthur Collins glaubt, dass die empirischen Dinge deswegen subjektabhängig seien, weil wir sie bei der Wahrnehmung unter die Formen von Raum und Zeit brächten:

Kant's claim is that we apprehend nonmental things by spatializing them. This can be taken to be the thesis that things-in-themselves affect us and, as a consequence of our receptive component of our cognitive constitution, things-in-themselves appear to us as objects in space. [...] Spatial appearances, though subjective, are not mental things. (Collins 1999: 55)<sup>167</sup>

Ganz im Sinne der Zwei-Aspekte-Interpretation sind für ihn Erscheinungen nicht die Dinge, wie sie an sich selbst existieren, sondern wie sie sich für uns darstellen.<sup>168</sup> Die empirischen Dinge existieren also außer uns (im transzendentalen Sinn), doch erkennen wir sie nicht, wie sie sind, sondern nur, wie sie uns erscheinen.

Hier ergibt sich jedoch ein Problem: Collins will die Vorstellungen nicht als mentale Entitäten verstanden wissen. Was bedeutet es aber dann, dass wir sie „apprehendieren“? Vielleicht denkt er an einen direkten Realismus, bei dem Wahrnehmung in einer direkten Relation zu den Dingen besteht (s. 3.7.3.). Ein echter direkter Realismus scheidet hier aber aus, da wir laut Collins die Dinge ja nicht wahrnehmen, wie sie an sich sind, sondern die Form selber in die Wahrnehmung legen. Ein „unechter“ direkter Realismus könnte aber in einer spezifischen „Erscheinungsrelation“ bestehen. Wenn mir ein Objekt rot erscheint, dann ist weder das Objekt an sich rot, noch habe ich ein Sinnesdatum von einem roten Objekt, sondern ich stehe zum Objekt in der „erscheint rot“-Relation. Und ebenso gibt es bei Kants Dingen an sich die „erscheint-raumzeitlich“-Relation.<sup>169</sup> Doch neben systematischen Bedenken sehe ich vor allem zwei Gründe, warum man diese Position nicht Kant zuschreiben sollte: Erstens wird sie der wesentlichen Bedeutung von Sinnesdaten in Kants Theorie der Wahrnehmung nicht gerecht, die jeder relationalistischen Auffassung der Wahrnehmung bei Kant entgegenstehen (s. 3.7.3). Zweitens ist nicht zu sehen, inwiefern die Wahrnehmungen nicht nur subjektrelativ, sondern auch subjektabhängig sein sollten. Denn eine bloße Relation bedeutet noch kein Abhängigkeitsverhältnis.

Der Ansatz von Lucy Allais kann vielleicht als Verbesserungsvorschlag von Collins' Position betrachtet werden. Aufbauend auf eine Analogie mit Lockes sekundären Qualitäten, die Kant selber zieht<sup>170</sup>, glaubt sie eine Lösung für das Problem der Erscheinungen gefunden zu haben. Der Unterschied zwischen den Dingen, wie sie an sich selbst sind und wie sie uns erscheinen, besteht für sie in einem Unterschied zwischen zwei Arten von Eigenschaften: Eigenschaften der Dinge, die uns epistemisch unzugänglich sind, und Eigenschaften, die nur

<sup>167</sup> Das ist eine etwas verkürzte Darstellung, da laut Collins Ähnliches für die Kategorien gilt (vgl. Collins 1999: 143ff.).

<sup>168</sup> Vgl. Collins 1999: 58.

<sup>169</sup> Eine solche Analyse vertritt Prichard (1909: 71ff.).

<sup>170</sup> Vgl. Prichard 4.289, dazu Allais 2004: 669.



in der und durch die Wahrnehmung wirklich sind.<sup>171</sup> Dabei schreibt Allais Kant eine komplizierte Grundierungs-Theorie zu, die einem direkten Realismus der Wahrnehmung ähnelt.<sup>172</sup> Das führt sie, wie schon Prichard und Collins, auf einen relationalen Begriff des Erscheinens:

Appearing is a certain kind of relation, perhaps a sui generis relation, between objects and conscious subjects, and properties which belong only to things as they appear are dependent on both objects and subjects, and a fortiori are mind-dependent. (Allais 2004: 674)

Anders als Prichard und Collins behauptet sie aber nicht, dass sich Erscheinungen in der Erscheinungsrelation erschöpfen. Den Erscheinungen liegen Allais zufolge Eigenschaften zugrunde, die nur durch unsere Wahrnehmung bestehen. Deshalb seien diese Eigenschaften subjektabhängig und genügen damit der Idealismus-Bedingung. Auch diese Interpretation leidet jedoch an der relationalistischen Auffassung der Wahrnehmung.

Tobias Rosefeldt versucht den Vorschlag zu retten, indem er Kant keinen Relationalismus, sondern eine Sinnesdatentheorie der Wahrnehmung unterstellt. Seiner Auffassung nach sind Erscheinungen Dispositionen, bestimmte Vorstellungen in uns zu bewirken. Dies sei eine Radikalisierung der Erklärung, die manche Philosophen für traditionelle sekundäre Qualitäten wie Farben haben. Der Satz „Die Rose ist rot“ bedeute dann:

Die Rose ist so beschaffen, dass dadurch unter geeigneten Umständen in Subjekten mit normalem Empfindungsvermögen Rotempfindungen verursacht werden. (Rosefeldt 2007: 191)

Die Disposition sei nur durch ihre funktionale Rolle bestimmt, in uns Rotempfindungen hervorzurufen. Der Disposition liege daher eine „kategoriale Basis“ als Träger der funktionalen Rolle zugrunde (etwa eine bestimmte Oberflächenstruktur).<sup>173</sup> Entsprechend sei „Die Rose ist raum-Zeitlich ausgedehnt“ zu verstehen als:

Die Rose ist so beschaffen, dass dadurch in Subjekten mit dem Vermögen raum-Zeitlicher Anschauung unter geeigneten Umständen Anschauungen von ihr als ausgedehnt verursacht werden. (Rosefeldt 2007: 192)

Die Subjektabhängigkeit der Gegenstände bestehe also nicht in Vorstellungen in uns, sondern in Dispositionen zu Vorstellungen in Dingen außer uns. Damit ist Rosefeldts Interpretation semi-phänomenalistisch, denn er behauptet zwar, dass die empirischen Gegenstände außer uns seien, leugnet dasselbe aber von Raum und Zeit. Ohne Zweifel stellt seine Interpretation eine Verbesserung gegenüber der von Allais dar, denn nicht nur ist in ihr der Begriff der

---

<sup>171</sup> Vgl. Allais 2004: 669-677.

<sup>172</sup> Vgl. Allais 2004: 670ff.

<sup>173</sup> Vgl. Rosefeldt 2007: 189ff.

Erscheinung verständlicher, auch wird sie Kants Sinnesdatentheorie der Wahrnehmung gerecht. Dennoch gibt es Gründe, Rosefeldts Interpretation in Frage zu stellen.

Erscheinungen sind nicht die Dinge, die uns erscheinen. Daher sind Dispositionen dazu, in uns Erscheinungen zu bewirken, nicht in den Erscheinungen, sondern den Dingen an sich zu suchen. Der Erscheinungs-Begriff *beinhaltet* daher nicht, dass Dinge an sich Dispositionen haben, sondern nur, dass Erscheinungen von Dingen an sich verursacht werden. Ob Dinge an sich Dispositionen haben, ist eine Frage, die unabhängig von der Semantik von „Erscheinung“ ist. Es ist richtig, dass man in Kants transzendentalen Idealismus jedes Ding von zwei Seiten betrachten muss. Daraus folgt aber nicht, dass auch jede Eigenschaft bzw. jedes Eigenschaftswort (z.B. „rot“) zwei Seiten hat und mal als Erscheinung, mal als Ding an sich betrachtet werden muss. Hinzu kommt, dass die Dispositionen dazu, in uns Vorstellungen zu bewirken, nicht subjektabhängig, sondern nur subjektrelativ sind. Wären sie subjektabhängig, dann müssten sie ihren Grund in uns haben, weil wir sie a priori hervorbrächten, was aber mitnichten der Fall ist.

Ein Versuch, die metaphysische Abhängigkeit der Erscheinungen im Rahmen einer Zwei-Welten-Theorie zu vertreten, stammt von Karl Ameriks. Laut Ameriks bedeutet die Idealität der Erscheinungen, dass sie in Dingen an sich grundiert und damit von ihnen ontologisch abhängig seien.<sup>174</sup> Doch die textliche Basis für diese Behauptung ist dünn. Dass Erscheinungen etwas benötigen, was erscheint, lässt auch kausale Abhängigkeit zu. Gar nichts sagt es darüber aus, ob Erscheinungen mehr als bloße Vorstellungen sind. Ameriks verweist auf die Platonische Tradition, in der Idealität einen geringeren Grad an Realität bedeute.<sup>175</sup> Das muss nicht bestritten werden, obwohl sich nicht ohne Weiteres belegen lässt, dass Kant den Begriff der Erscheinung in dieser Tradition gebraucht. Doch das spräche auch nicht im Geringsten gegen den Phänomenalismus. Denn Vorstellungen sind ohne Zweifel, in diesem Sinn, von „geringerer Realität“ als Dinge an sich, sodass der Phänomenalismus mit dieser Interpretation von Idealität zu vereinbaren ist.

### 3.2.4 Phänomenalistische Subjektabhängigkeit

Die phänomenalistische Subjektabhängigkeit der empirischen Gegenstände besteht darin, dass die Gegenstände nur der Inhalt von Vorstellungen sind.<sup>176</sup> Besonders bei der englischen Kantforschung in der Mitte des 20. Jahrhunderts erfreuten sich phänomenalistische

<sup>174</sup> Vgl. Ameriks 2011: 32f., 38ff., 2012: 75ff. Ein solches Grundierungsverhältnis wird im transzendentalen Idealismus von Ralf Bader (2010: 49ff.) tatsächlich angenommen.

<sup>175</sup> Vgl. Ameriks 2011: 36.

<sup>176</sup> Diese Art der Abhängigkeit beinhaltet nicht notwendigerweise, dass wir auch einen Einfluss auf die Vorstellungen haben, denn es könnte ja sein, dass sie völlig von äußeren Objekten abhängen. Bei Kant ist es aber bekanntlich so, dass empirische Vorstellungen sowohl apriorische als auch aposteriorische Anteile haben.

Kantinterpretationen großer Beliebtheit. Dies dürfte nicht zuletzt dem Einfluss von Bertrand Russell zu verdanken sein. C.D. Broad etwa schreibt:

Kant's answer [...] is a form of phenomenalism. The empirical object, of which a certain sense-datum is a sign, is a whole set of actual and possible sense-data interconnected in accordance with certain rules. [...] This account of an empirical object and its various sensible appearances is very similar to that given by Russell in his *Analysis of Mind*. (Broad 1978: 166)

P.F. Strawson fasst seine phänomenalistische Interpretation folgendermaßen zusammen:

The physical world [is] nothing apart from perceptions. What actually exists as the outcome of the quasi-causal A-relation [sc. Affektion] is nothing but experience itself, the temporally ordered series of conceptualized and connected intuitions. (Strawson 1966: 237, vgl. 240, 242ff., 257f.)

Und Jonathan Bennett schreibt:

Kant thinks that statements about phenomena are not merely supported by, but are equivalent to, statements about actual and possible sensory states. (Bennett 1966: 22, vgl. x)

Allen diesen Interpretationen ist gemeinsam, dass Erscheinungen nicht nur wirkliche, sondern auch mögliche Wahrnehmungen sind, die nach bestimmten Regeln miteinander verknüpft werden. Das ist allerdings in mehrfacher Hinsicht unbefriedigend. Erstens würde Kant, wie Sellars und Wilkerson richtig bemerkt haben, nicht sagen, dass Erscheinungen im strengen Sinn nur Konstruktionen aus Wahrnehmungen seien, oder dass sich alle Aussagen über Erscheinungen auf Aussagen über Wahrnehmungen reduzieren ließen. Kant vertritt also nicht einen logischen, sondern einen konstruktivistischen Phänomenalismus.<sup>177</sup> Zweitens unterscheiden die genannten Autoren nicht zwischen Apparenz und Phänomenon als zwei grundsätzlich verschiedenen Arten von Erscheinungen (s. 4.1.2), geschweige denn zwischen zwei Stufen der Anschauung (s. 4.3.1). Drittens identifizieren die Autoren zwar Dinge an sich mit den affizierenden Objekten, doch sie halten sie nicht für die Gegenstände, auf die sich unsere Erkenntnisse beziehen.

Einen ersten Schritt zur Behebung des zweiten der genannten Mängel unternehmen Margaret Wilson und Elizabeth Potter.<sup>178</sup> Sie weisen darauf hin, dass Kant zwischen primären Qualitäten, die sich auf ein Objekt beziehen und worin alle Erkenntnisse übereinstimmen müssten, und sekundären Qualitäten, die nur zur Beschaffenheit unserer Wahrnehmung gehören und sich nicht auf ein Objekt beziehen, unterscheidet. Beide sehen darin, wenn auch auf unterschiedliche Weise, ein Problem für Kant, doch glauben sie, dass Kant trotzdem Phänomenalist sei. Sie stimmen auch darin überein, dass sich Kant und Berkeley, obwohl

<sup>177</sup> S. 3.1.1. Sellars (1968: 48) sagt aus diesem Grund, dass Kant zwar ein Phänomenalist sei, aber von einer anderen Sorte als Berkeley. Wilkerson (1998: 182) zieht einen anderen terminologischen Schluss und behauptet, Kant sei kein Phänomenalist, sondern ein Konstruktivist. Ich verwende „Phänomenalismus“ in einem weiteren Sinn, der auch Konstruktivismus beinhaltet (s. 3.1.1).

<sup>178</sup> Vgl. Potter 1984, Wilson 1984.

beide Phänomenalisten seien, erheblich voneinander unterscheiden. Das wird bestritten von Colin Turbayne, der glaubt, dass es kaum einen Unterschied zwischen Kant und Berkeley gebe.<sup>179</sup> Er hält aber ebenfalls beide für Phänomenalisten.<sup>180</sup>

Auch Paul Guyer scheint eine phänomenalistische Interpretation zu vertreten, denn er sagt, dass Kant gewöhnliche Objekte zu bloßen Vorstellungen degradiert habe.<sup>181</sup> Allerdings behauptet Guyer auch, dass Kant in der Widerlegung des Idealismus die Existenz von Dingen an sich in Raum und Zeit habe beweisen wollen und damit den „dogmatischen transzendentalen Idealismus“ (Guyer 1987: 335), der die transzendente Idealität von Raum und Zeit behauptet, aufgegeben habe.<sup>182</sup> Mir ist nicht klar, wie sich diese beiden Behauptungen von Guyer zueinander verhalten. Wahrscheinlich glaubt er, dass Kant mit der vermeintlichen Preisgabe des transzendentalen Idealität von Raum und Zeit in der zweiten Auflage der *Kritik* auch den Phänomenalismus aufgegeben habe.

Der beinahe einzige Kantforscher, der heute noch Kant als Phänomenalisten interpretiert, ist James Van Cleve. Er hält Erscheinungen für sogenannte „virtuelle Objekte“.<sup>183</sup> Virtuelle Objekte seien „logische Konstruktionen“ im Russellschen Sinn. Ein Schatten sei gemäß Russell eine logische Konstruktion, weil es Schatten nicht wirklich gebe und alles, was über Schatten gesagt werden kann, auf Tatsachen über z.B. die Sonne, Lichtwellen, schattenspendende Objekte usw. beruhe. Eine Aussage über Schatten sei wahr, weil Aussagen über die Sonne usw. wahr seien.<sup>184</sup> Ebenso seien Erscheinungen logische Konstruktionen aus Zuständen unserer Wahrnehmung, wobei Van Cleve nicht an Sinnesdaten denkt, sondern nur an den „Akt“ der Wahrnehmung. Alles, was es eigentlich gibt, seien demnach nur Zustände unserer Wahrnehmung, empirische Objekte seien nur virtuelle Objekte, die aus den Wahrnehmungsakten konstruiert würden. Virtuelle Objekte seien damit sowohl von Brentanoschen „intentionalen Objekten“, die auf eine besondere Art existierten, als auch von „supervenierenden Entitäten“, wie Ernest Sosa sie versteht<sup>185</sup>, verschieden.

Van Cleves Interpretation wird meiner Meinung nach Kants Phänomenalismus in vielen Aspekten gerecht. Es gibt jedoch einige Punkte an Van Cleves Interpretation, die ich problematisch finde. Erstens stimmt es sicher nicht, dass Kant Wahrnehmungen mit bloßen „Akten“ identifiziere. Der Akt der Wahrnehmung ist die rezeptive Affektion durch äußere

<sup>179</sup> Vgl. Turbayne 1955.

<sup>180</sup> Vgl. Turbayne 1955: 233.

<sup>181</sup> Vgl. Guyer 1987: 335.

<sup>182</sup> Vgl. Guyer 1987: 279ff. Ich werde unten zeigen, dass Kants Beweisziel tatsächlich die Existenz der Dinge an sich ist, dass Kant aber niemals geglaubt hat, sie existierten in Raum und Zeit (s. 3.7.2).

<sup>183</sup> Zum Folgenden vgl. Van Cleve 1999: 8-12.

<sup>184</sup> Vgl. Russell 1918.

<sup>185</sup> Sosa zufolge sind supervenierende Entitäten wirklich existierende Objekte, die jedoch emergent sind zu Objekten, auf denen sie supervenieren (vgl. Sosa 1987).

Objekte, die Empfindungen in uns bewirken (verbunden mit der spontanen Erzeugung der Form der Anschauung, s. 4.5.3). Empfindungen lassen sich also adäquat als Sinnesdaten bezeichnen und sind vom „Akt“ der Wahrnehmung verschieden. Zweitens ist es meines Erachtens nicht zutreffend, dass Erscheinungen bloß logische Konstruktionen aus Wahrnehmungen seien. Van Cleve sagt, dass Objekte<sub>1</sub> logische Konstruktionen aus Wahrnehmungen seien, Objekte<sub>2</sub> wiederum logische Konstruktionen aus Objekten<sub>1</sub>.<sup>186</sup> Dabei wird jedoch die Rolle der Synthesis vernachlässigt, die in die Anschauungen und damit letztlich auch in unsere Begriffe einen „transzendentalen Inhalt“ bringt, nämlich die von mir sogenannten „kategorialen Merkmale“ (s. 4.3.3). Diese entstehen *nicht* durch logische Konstruktion, weil sie auf der Stufe der Wahrnehmung noch nicht vorhanden sind. Van Cleves Phänomenalismus ist logisch, während Kants konstruktivistisch ist. Drittens verneint Van Cleve ausdrücklich, dass sich empirische Erkenntnis auf Dinge an sich beziehe. Stattdessen scheint er zu glauben, dass der Gegenstand empirischer Erkenntnis unsere Wahrnehmungen seien.<sup>187</sup> Damit ist sein Phänomenalismus nicht intentionalistisch, sondern klassisch (s. 3.1.1).

### 3.3 Erkenntnis

Kant unterscheidet zwischen drei Vermögen des Geistes: dem Erkenntnisvermögen, dem Begehungsvermögen und dem Gefühl der Lust und Unlust.<sup>188</sup> Keines dieser Vermögen lässt sich auf eines der anderen reduzieren.<sup>189</sup> Das Gefühl der Lust und Unlust ist niemals ein Begriff oder ein Urteil. Über eine Erkenntnis zu verfügen ist immer etwas anderes, als einen Wunsch oder einen Willen zu haben. Und etwas zu begehren ist von dem bloßen Zustand des Gefühls der Lust und Unlust verschieden. Alle Vermögen teilt Kant in ein unteres und ein oberes Vermögen ein:

Das untere Erkenntnisvermögen ist eine Kraft, Vorstellungen zu haben, so fern wir von Gegenständen afficirt werden; das obere Erkenntnisvermögen ist eine Kraft, Vorstellungen aus uns selbst zu haben. [...] Das untere Begehungsvermögen ist eine Kraft, etwas zu begehren, so fern wir von Gegenständen afficirt werden. Das obere Begehungsvermögen ist eine Kraft, etwas aus uns selbst unabhängig von den Gegenständen zu begehren. [...] Das untere Vermögen der Lust und Unlust ist eine Kraft, an den Gegenständen, die uns afficiren, ein Wohl- oder Mißfallen zu finden. Das obere Vermögen der Lust und Unlust ist eine Kraft, unabhängig von den Gegenständen an uns selbst eine Lust und Unlust zu empfinden. (Metaphysik L1 28.228f.)

<sup>186</sup> Vgl. Van Cleve 1999: 91ff. Van Cleves Unterscheidung zwischen Objekt<sub>1</sub> und Objekt<sub>2</sub> stimmt im Wesentlichen mit der Unterscheidung zwischen Apparenz und Phänomenon überein (s. 4.1.2.). Sie dürfte der Grund sein, warum manchmal zu hören ist, Van Cleve habe gar keine phänomenalistische Interpretation vertreten. Doch die Tatsache, dass auch Objekte<sub>2</sub> nur virtuelle Objekte seien, dient Van Cleve zum Anlass, erneut seine phänomenalistische Lesart zu bekräftigen (vgl. Van Cleve 1999: 93).

<sup>187</sup> Vgl. Van Cleve 1999: 92.

<sup>188</sup> Vgl. KU 5.196f., EEKU 20.205ff., Metaphysik L1 28.228, Metaphysik Dohna 28.672, Metaphysik K2 28.737.

<sup>189</sup> Zum Problem der Grundkräfte der Seele vgl. Heßbrüggen-Walter 2004: 143ff., 158ff.

Man erkennt leicht, dass das obere Vermögen jeweils das Vermögen von Vorstellungen a priori, während das untere Vermögen das Vermögen von Vorstellungen a posteriori ist. Denn das untere Vermögen ist passiv<sup>190</sup> gegenüber äußeren Objekten, das obere Vermögen ist dagegen unabhängig von ihnen.<sup>191</sup>

Das untere Vermögen der Lust und Unlust ist das des Wohlgefallens am Angenehmen und Missfallens am Unangenehmen. Das obere Vermögen der Lust und Unlust ist das Vermögen, unabhängig von der Rührung durch Gegenstände etwas schön zu finden.<sup>192</sup> Auch das „moralische Gefühl“ ist a priori und gehört somit zum oberen Vermögen des Gefühls der Lust und Unlust (s. 5.2.2). Ich werde mich mit diesem Vermögen hier nicht weiter beschäftigen. Das untere Begehungsvermögen ist das Vermögen, seinen Willen durch Neigungen bestimmen zu lassen. Das obere Begehungsvermögen ist das Vermögen, seinen Willen nach Gesetzen der Freiheit selbst zu bestimmen. In 5.2 werde ich mehr zum Begehungsvermögen sagen. Das untere Erkenntnisvermögen, die Sinnlichkeit, ist das Vermögen, Empfindungen zu empfangen. Das obere Erkenntnisvermögen, der Verstand, ist das Vermögen, Erkenntnisse auf Objekte zu beziehen, teils dadurch, dass er unter dem Namen der Einbildungskraft die Sinnlichkeit affiziert und Anschauungen hervorbringt, teils dadurch, dass er anschließend auf Anschauungen reflektiert und Urteile bildet. Mit dem Erkenntnisvermögen – vornehmlich dem oberen – werde ich mich in diesem und dem nächsten Kapitel intensiv beschäftigen. Meine Hauptabsicht ist dabei zu zeigen, dass bei Kants gesamter Theorie der Erkenntnis niemals der Rahmen des Phänomenalismus verlassen werden muss.

In dieser Sektion soll es zunächst um einige Grundlagen gehen. 3.3.1 befasst sich mit dem Begriff der Erkenntnis und kennzeichnet ihn als theoretische Intentionalität. 3.3.2 befasst sich mit einer Stufenfolge von Graden der Erkenntnis, welche bis zum Ende des 4. Kapitels das Grundgerüst darstellen wird. 3.3.3 schließlich erörtert die heikle Frage, inwieweit ein transzendenter Gebrauch von Kategorien möglich ist, der sich also auf das Gebiet des Übersinnlichen erstreckt.

---

<sup>190</sup> Die unteren Vermögen sind allerdings nicht rein passiv, denn ohne eigene Aktivität könne es keine Empfänglichkeit geben. Vgl. z.B. *Metaphysik* Mrongovius 29.823.

<sup>191</sup> Diese Unterteilung in obere und untere Vermögen vollzieht Kant auch in *Metaphysik* Dohna 28.672, *Metaphysik* Mrongovius 29.877.

<sup>192</sup> Vgl. *Metaphysik* L1 28.252f. Dort sagt Kant noch, dass wir etwas „nach Gesetzen des Verstandes“ schön finden. Kant wird dies in der *Kritik der Urteilskraft* nicht mehr behaupten; dort beruht das Schöne stattdessen auf der freien Reflexion.

### 3.3.1 Erkenntnis als theoretische Intentionalität

Kant unterscheidet in der bekannten „Stufenleiter“ zwischen Vorstellungen, die sich auf ein Objekt beziehen, und Vorstellungen, die nur auf das Subjekt bezogen sind und also keinen Gegenstandsbezug haben:

Die Gattung ist *Vorstellung* überhaupt (repraesentatio). Unter ihr steht die Vorstellung mit Bewusstsein (perceptio). Eine *Perzeption*, die sich lediglich auf das Bewusstsein, als die Modifikation seines Zustandes bezieht, ist *Empfindung* (sensatio), eine objektive Perzeption ist *Erkenntnis* (cognitio). Diese ist entweder *Anschauung* oder *Begriff* (intuitus vel conceptus). (A320/B376f.)

Empfindungen beziehen sich nicht auf einen Gegenstand, da sie als kausale Wirkungen der Affektion rein a posteriori gegeben sind.<sup>193</sup> Daher sagt Kant:

[...] durch bloße Anschauung wird gar nichts gedacht, und, dass diese Affektion der Sinnlichkeit in mir ist, macht gar keine Beziehung von dergleichen Vorstellung auf irgend ein Objekt aus. (A253/B309)

„Erkenntnisse“ hingegen sind objektiv. Hier ist es wichtig zu verstehen, was Kant an dieser Stelle mit „Erkenntnis“ meint. Heute verwenden wir das Wort in der Regel synonym mit „Wissen“. Auch Kant verwendet den Erkenntnis-Begriff oft in dieser Weise, wie seine Definition von „Erkenntnis“ in der späten Preisschrift zeigt<sup>194</sup>:

Erkenntniß ist ein Urtheil, aus welchem ein Begriff hervorgeht, der objective Realität hat, d.i. dem ein correspondirender Gegenstand in der Erfahrung gegeben werden kann. (FM 20.266)

Wie Rolf George unter Bezugnahme auf das Adelungsche Wörterbuch gezeigt hat, ist das aber beileibe nicht die einzige Bedeutung von „Erkenntnis“.<sup>195</sup> In dem dortigen Lexikonartikel „Erkennen“ werden nicht weniger als zehn Bedeutungen aufgezählt, von denen einige mit der zweiten verwandt sind:

2) Sich eine Sache vorstellen, wir mögen sie uns nun klar oder dunkel, deutlich oder undeutlich vorstellen; in welcher weitesten Bedeutung es bey den neuern Philosophen sehr häufig ist. (Adelung 1774-1786: Art. „Erkennen“)

Jede Vorstellung einer Sache, also jede Vorstellung mit Gegenstandsbezug, ist Erkenntnis.<sup>196</sup> Laut Kant haben Anschauungen, im Gegensatz zu bloßen Empfindungen, sowie Begriffe Gegenstandsbezug. Also sind Anschauungen und Begriffe Erkenntnisse.<sup>197</sup>

<sup>193</sup> Vgl. R695 15.308f.

<sup>194</sup> Selbst wenn Erkenntnisse im Sinn von Urteilen verwendet werden, dann muss damit aber nicht unbedingt ein wahres Urteil gemeint sein. Das ist insbesondere zum Verständnis der B-Deduktion wesentlich. Vgl. George 1982.

<sup>195</sup> Vgl. George 1982: 34ff.. Zu Einwänden gegen Georges Sicht, die ich aber nicht für stichhaltig halte, vgl. Van Cleve 1999: 95ff.

<sup>196</sup> In der Stufenleiter zählt Kant zu den Erkenntnissen Anschauungen und Begriffe, man kann aber gefahrlos auch Urteile (die ja aus Begriffen bestehen) dazuzählen. Es sei aber jetzt schon darauf hingewiesen, dass Kant manchmal Anschauungen den Gegenstandsbezug abspricht.

<sup>197</sup> Auch der Kantianer Ludwig Heinrich Jakob versteht den Erkenntnisbegriff so. Vgl. seinen Brief an Kant vom 4. Mai 1790 (11.168), den ich in 4.5.7 zitiere.

Den Bezug auf Gegenstände bezeichnet man heute als *Intentionalität*. In Anlehnung an John Searle<sup>198</sup> und Tim Crane<sup>199</sup> lassen sich drei Merkmale von Intentionalität herausstellen: intentionaler Modus, intentionaler Gehalt und intentionales Objekt. Der intentionale Modus bestimmt die Art der Intentionalität. Als intentionale Modi werden in der Literatur z.B. Handeln, Urteilen, Wahrnehmen, Wünschen, Hoffen und Befürchten genannt. Intentionaler Gehalt und intentionales Objekt können gleich sein, obwohl der intentionale Modus verschieden ist. Die Existenz eines zerbrochenen Fensters kann wahrgenommen, in einem Urteil behauptet, gewünscht, erhofft, befürchtet oder gar durch eine Handlung verursacht werden. Bei Kant lassen sich alle intentionale Modi auf zwei reduzieren, nämlich Erkennen und Begehren (oder Wille), denn sie machen verschiedene Grundkräfte der Seele aus. Das Begehren bezeichnet Kant gelegentlich auch als „praktische Erkenntnis“ und ist der theoretischen Erkenntnis in vieler Hinsicht analog (s. 5.2.1). Die theoretische Erkenntnis lässt sich wiederum in Anschauung und Begriff zergliedern, davon Anschauung in innere und äußere Anschauung. Alles andere sind Differenzierungen des Inhalts und nicht des Modus.

Der intentionale Gehalt ist das, was in einer Erkenntnis von einem Gegenstand vorgestellt wird oder in einem Begehren erstrebt wird. Erkenntnisse haben einen Gehalt, wodurch sie sich auf einen Gegenstand beziehen. Ich kann etwa glauben, dass es auf anderen Planeten Leben gebe. Ebenso haben Handlungen eine Intention, wodurch ausgedrückt wird, was bewirkt werden soll. Dem Schießen eines Tores geht die Absicht, ein Tor zu schießen, vorher.<sup>200</sup> Der Gehalt von Erkenntnissen und Begierden erschöpft sich aber nicht in der Relation zu den Gegenständen, worauf er bezogen wird. Denn erstens impliziert bei Kant wie auch bei vielen Intentionalitäts-Theoretikern das Bestehen einer Erkenntnis (im Kantischen Sinn) oder eines Begehrens nicht die Existenz des Gegenstands des Erkennens oder Begehrens (s. 3.4.1, 5.2). Zweitens stellen wir uns in beiden Fällen den Gegenstand nicht so vor, wie er an sich selbst ist, sondern nur, wie er uns erscheint (s. 3.6.4, 5.2.2).

Das intentionale Objekt schließlich ist das, worauf die Erkenntnis oder das Begehren referiert, und existiert außerhalb von ihnen. Ist die Erkenntnis korrekt oder das Begehren (die praktische Handlung) erfolgreich, dann stimmen intentionaler Gehalt und intentionales Objekt überein. Erkenntnis und Begehren haben dabei eine entgegengesetzte *direction of fit*. Eine Erkenntnis stimmt dann mit dem Gegenstand überein, wenn der Gehalt der Erkenntnis an den Gegenstand angeglichen wird; der Gegenstand ist die Ursache der Erkenntnis. Ein Begehren

---

<sup>198</sup> Vgl. Searle 1983: 5ff.

<sup>199</sup> Vgl. Crane 2001: 28ff.

<sup>200</sup> Searle und Crane glauben, dass der Gehalt eine aspektuelle Form (*aspectual shape*) habe, da jede Intention unter einem bestimmten Aspekt geschehe. Ich finde diesen Begriff jedoch unverständlich, zumindest würde er in der Kant-Interpretation nur Verwirrung stiften.



ist jedoch dann erfolgreich, wenn das Objekt des Begehrens gemäß der Vorstellung des Willens bewirkt wird und die Vorstellung somit die Ursache des Gegenstands der Vorstellung ist. Freilich besteht in keinem der beiden Fälle die Übereinstimmung in einer qualitativen Übereinstimmung, d.h. die Vorstellung ist dem Gegenstand gemäß (bei der Erkenntnis) oder umgekehrt (beim Begehren), ohne dass die vorgestellten Eigenschaften die gleichen Eigenschaften haben müsste, oder auch nur könnte, wie sie der Gegenstand an sich selbst hat (s. 7.2, 5.2). Denn das intentionale Objekt ist das Ding an sich (s. 3.4.1).

### 3.3.2 Grade der Erkenntnis

In der *Jäsche-Logik* findet sich eine Liste von sieben Graden des „objectiven Gehaltes unserer Erkenntnis“.<sup>201</sup> Sie ähnelt in mancher Hinsicht der bekannten „Stufenleiter“<sup>202</sup>, doch ist diese darauf angelegt, durch eine begriffliche Subordination den Begriff der Idee zu entwickeln, wobei von der Gattung „Vorstellung“ bis zur Art „Idee“ abwärts gegangen wird. Hier geht es jedoch nicht um eine begriffliche Subordination, sondern um eine Steigerung des objektiven Gehalts unserer Vorstellungen. Dabei sind die Grade allerdings nicht in dem Sinn kumulativ, dass ein Grad alle tiefere Grade in sich fasst, sondern dass alle diese Grade durchlaufen werden müssen, um Erkenntnis von der niedrigsten Stufe bis zur höchsten zu führen. Hier ist die Liste, die ich „DOC“ nennen möchte:

In Ansehung des objectiven Gehaltes unserer Erkenntnis überhaupt lassen sich folgende Grade denken, nach welchen dieselbe in dieser Rücksicht kann gesteigert werden:

Der erste Grad der Erkenntnis ist: sich etwas vorstellen;

Der zweite: sich mit Bewußtsein etwas vorstellen oder wahrnehmen (*percipere*);

Der dritte: etwas kennen (*noscere*) oder sich etwas in der Vergleichung mit andern Dingen vorstellen sowohl der Einerleiheit als der Verschiedenheit nach;

Der vierte: mit Bewußtsein etwas kennen, d. h. erkennen (*cognoscere*). Die Thiere kennen auch Gegenstände, aber sie erkennen sie nicht.

Der fünfte: etwas verstehen (*intelligere*), d. h. durch den Verstand vermöge der Begriffe erkennen oder concipiren. Dieses ist vom Begreifen sehr unterschieden. Concipiren kann man Vieles, obgleich man es nicht begreifen kann. z. B. ein *perpetuum mobile*, dessen Unmöglichkeit in der Mechanik gezeigt wird.

Der sechste: etwas durch die Vernunft erkennen oder einsehen (*perspicere*). Bis dahin gelangen wir in wenigen Dingen und unsre Erkenntnisse werden der Zahl nach immer geringer, je mehr wir sie dem Gehalte nach vervollkommen wollen.

Der siebente endlich: etwas begreifen (*comprehendere*), d. h. in dem Grade durch die Vernunft oder a priori erkennen, als zu unsrer Absicht hinreichend ist. Denn alles unser Begreifen ist nur relativ, d. h. zu einer gewissen Absicht hinreichend, schlechthin begreifen wir gar nichts. Nichts kann mehr begriffen werden, als was der Mathematiker demonstriert, z. B. daß alle Linien im Kinkel proportional sind. Und doch begreift er nicht: wie es zugehe, daß eine so einfache Figur

<sup>201</sup> Für den Hinweis auf die Liste danke ich Jonas Indregard. Von ihm stammt auch die Bezeichnung „DOC“, welche für *degrees of objective content* steht. Parallelstellen zu DOC sind R2394 16.342ff., Logik Blomberg 24.132ff., Logik Phillippi 24.418f., Logik Pölitz 24.539f., Logik Busolt 24.636, Logik Dohna 24.730f., Wiener Logik 24.845f.

<sup>202</sup> Vgl. A320/B376f.

diese Eigenschaften habe. Das Feld des Verstehens oder des Verstandes ist daher überhaupt weit größer als das Feld des Begreifens oder der Vernunft. (JL 9.64f.)

Ich erläutere jetzt die einzelnen Stufen, die ich der Nummerierung der *Jäsche-Logik* entsprechend als „DOC1“, „DOC2“ usw. bezeichnen werde. Gleich DOC1 ist ambig, da sie sich sowohl als die Gattung aller Vorstellungen als auch als niedrigste Stufe der Grade der Erkenntnis begreifen ließe. In der ersteren Bedeutung entspricht sie der „Vorstellung überhaupt (representatio)“ aus der Stufenleiter. Dieser Begriff könne nicht definiert werden<sup>203</sup>, weshalb Kant auch nicht viel zu seiner Erläuterung sagt. Es sei aber erwähnt, dass Vorstellungen mit dem Mentalen überhaupt gleichgesetzt werden können und, wie wir gesehen haben, zwischen dem Inhalt der Vorstellungen und den Vorstellungen selbst unterschieden werden muss (s. 3.1.4).

Diese Bedeutung kommt in DOC1 jedoch nicht infrage, denn DOC1 ist der niedrigste Grad der Vorstellungen mit objektivem Gehalt, nicht die Gattung zu allen Graden. Was mit DOC1 gemeint ist, versteht man am besten, wenn man DOC1 mit DOC2 kontrastiert. DOC2 ist das Vorstellen mit Bewusstsein oder das Wahrnehmen. Es ist daher naheliegend, dass DOC1 Vorstellungen ohne Bewusstsein sind. In der *Anthropologie* schreibt Kant, dass wir Vorstellungen haben können, ohne dieser bewusst<sup>204</sup> zu sein, ja, dass das Feld der unbewussten Vorstellungen sogar weitaus größer sei als das der bewussten. Teleskop und Mikroskop brächten uns nur zu Bewusstsein, was wir auch durch das bloße Auge sehen, nur ohne uns dessen bewusst zu sein.<sup>205</sup> Wir können also Vorstellungen haben, ohne sie zu bemerken. Erst wenn wir uns ihrer bewusst sind, können wir die Erkenntnis weiter vervollkommen.

DOC3, das „Kennen“, unterscheidet sich von DOC2 dadurch, dass ich die Wahrnehmungen miteinander vergleiche. Durch das Vergleichen kenne ich die Dinge „der Einerleiheit und Verschiedenheit nach“, kann also sagen, welche Dinge gleich und welche verschieden sind. Diese Begriffe sind das erste Paar der Reflexionsbegriffe, die Kant im Amphibolie-Kapitel erwähnt.<sup>206</sup> Wie sich zeigen wird, ist das Vergleichen „der Einerleiheit und Verschiedenheit nach“ der erste Schritt zur Begriffsbildung. Da Tiere auch Gegenstände kennen, aber keinen Verstand haben<sup>207</sup>, ist das Vergleichen keine Tätigkeit des Verstandes. Tiere sind sogar in der Lage, Vorstellungen nach Gesetzen der Assoziation zu verbinden, aber

<sup>203</sup> Vgl. Logik Dohna 24.730, 24.752, Wiener Logik 24.805.

<sup>204</sup> Laut JL 9.33 versteht Kant unter Bewusstsein „eine Vorstellung, dass eine andre Vorstellung in mir ist“, also eine Meta-Repräsentation.

<sup>205</sup> Vgl. Anthr 7.135.

<sup>206</sup> Vgl. A262/B317.

<sup>207</sup> Vgl. McLear 2011, Indregard a.

ohne sie unter die Einheit der Apperzeption, die das Wesen des Verstandes ausmacht, zu bringen.<sup>208</sup>

DOC4 ist das „Erkennen“, das Kant mit dem „Kennen mit Bewusstsein“ gleichsetzt. Die Tiere kennen die Gegenstände zwar, aber sie kennen sie nicht mit Bewusstsein. Es ist nicht ohne Weiteres einzusehen, was an DOC4 so besonders sein soll, dass Tiere darüber nicht verfügen könnten. Wie ich zeigen werde, erfordert das Sich-Beziehen auf Gegenstände die Einheit der Apperzeption, mithin Verstand. Es erscheint daher sinnvoll, DOC4 nicht als bloßes „Kennen mit Bewusstsein“, sondern als Erkenntnis im Sinn von Gegenstandsbezug zu lesen. Tiere haben keinen Verstand, weshalb sie nicht über DOC4 verfügen können.

Es bleibt aber noch die Frage, ob DOC4 Anschauung oder Begriff ist oder ob es gar beides sein kann. Ein Vergleich mit DOC5 zeigt, dass DOC4 Anschauung sein muss. Denn DOC5 ist das „Verstehen“, also die Erkenntnis durch Begriffe. Daher kann die Erkenntnis von DOC4 nur Anschauung sein, da es sonst keinen ersichtlichen Unterschied zwischen beiden Stufen gäbe. DOC5 hingegen baut deswegen auf DOC4 auf, weil Begriffe durch Reflexion auf Anschauung gebildet werden. In keiner der Parallelstellen zu DOC trifft Kant die Unterscheidung zwischen DOC3, DOC4 und DOC5 auf dieselbe Weise wie in DOC. In der Regel wird DOC4 einfach ausgelassen und Erkenntnis mit begrifflicher Erkenntnis gleichgesetzt. Implizit bedeutet das, dass Anschauung der Gegenstandsbezug abgesprochen wird.<sup>209</sup> Ich werde zeigen, dass das wohl kein Zufall ist, sondern dass Kant sich unsicher war, ob er die Stufen DOC3-5 in der in DOC dargestellten Form vertreten möchte oder ob er nur mit zwei der Stufen auskommen sollte (s. 4.5).

Doch wie genau ist der Unterschied der Stufen DOC5-7 zur verstehen? Der Unterschied zwischen „Verstehen“, „Einsehen“ und „Begreifen“ ist alltagssprachlich im Grunde nicht nachzuvollziehen – bei Kant sind sie technische Termini. Verstehen (DOC5) ist die Erkenntnis durch Begriffe, aber ohne Einsicht in die Gründe der Natur. Daher kann ein Perpetuum Mobile zwar begrifflich vorgestellt werden, aber nicht im Zusammenhang der Naturgesetze eingesehen werden.<sup>210</sup> Verstehen tue ich, was ich „anderen vortragen und mitteilen“ kann (R2394 16.343). Einsehen (DOC6) bedeute, „etwas durch die Vernunft [zu] erkennen“, mithin „a priori etwas [zu] verstehen“, was gleichbedeutend ist mit der Erkenntnis

<sup>208</sup> Vgl. Brief an M. Herz vom 26.05.1789 11.52.

<sup>209</sup> Eine gewisse Ausnahme stellt die *Wiener Logik* dar, wo eine der Stufen durch folgende Worte beschrieben wird: „etwas verstehen, intelligere, etwas im Verstande, nicht bloß mit Bewusstsein erkennen“ (*Wiener Logik* 24.846). Verstehen ist hier mehr als bloßes Erkennen mit Bewusstsein, was dem Unterschied zwischen DOC4 und DOC5 entspricht (vgl. Indregard a).

<sup>210</sup> In der *Jäsche-Logik* steht zwar, dass ein Perpetuum Mobile nicht *begriffen* werden könne, doch wegen der physikalischen Unmöglichkeit eines Perpetuum Mobile ist es wahrscheinlich, dass Kant damit vor allem sagen will, dass es nicht *eingesehen* werden könne.

„durch Gründe: entweder mögliche oder auch wirkliche“ (ebd.).<sup>211</sup> Hier muss „a priori“ selbstverständlich in der metaphysischen Bedeutung gelesen werden. In einem Nachtrag zu derselben Reflexion geht Kant genauer auf den Unterschied zwischen Verstehen und Einsehen ein:

Man kan etwas, was die Erfahrung giebt, erklären, d. i. sich von der Möglichkeit desselben einen Begrif machen, ohne es doch einzusehen, d. i. die Nothwendigkeit desselben, mithin daß das object so seyn werde, auch a priori zu erkennen. Z. B. Man erklärt die Auflösung der Saltze im Wasser durch dieselbe Anziehung, wodurch das Wasser naß macht; man würde aber, wenn die Erfahrung nicht gezeigt hätte, daß ein Stück Saltz auf solche Art in einer Flüssigkeit ganz vertheilt werden kan, es nicht vorher sagen können. Wir sehen nichts ein, als was wir machen können.

Zur Erklärung ist Hypothesis hinreichend (Princip der Moglichkeit),  
-- Einsicht -- Gewisheit des Grundes. (R2394 16.344, wohl 1769-1770)

„Erklären“ wird hier offenkundig als gleichbedeutend mit „Verstehen“ behandelt, denn es sei möglich etwas zu erklären, ohne es einzusehen. „Einsehen“ bedeutet, etwas a priori, also aus Gründen, zu erkennen. Das Beispiel zeigt jedoch, dass dabei in erster Linie nicht an reine Erkenntnis a priori, sondern vornehmlich an solche *comparative a priori* gedacht ist. Denn die Gesetzmäßigkeit über das Auflösen der Salze kann ich nur durch Erfahrung kennenlernen. Dennoch ist sie Erkenntnis aus Gründen, weil ich das entsprechende Naturgesetz, das der Grund für diese Erscheinung ist, kenne. Um einen Gegenstand zu erklären bzw. zu verstehen, reicht jedoch die Erkenntnis a posteriori aus – darauf spielt der Begriff „Hypothese“ an, denn den Grund von etwas Wirklichem müssen wir oft hypothetisch annehmen, ohne ihn einsehen zu können.<sup>212</sup>

Der Unterschied zwischen Einsehen und Begreifen (DOC7) ist weit schwieriger zu fassen. Kant sagt in der *Jäsche-Logik*, dass es nicht möglich sei, etwas vollständig zu begreifen, daher könnten wir nur relativ zu einer bestimmten Absicht etwas hinreichend begreifen. Fragen der Moral oder auch der Religion werden davon jedoch ausdrücklich ausgenommen.<sup>213</sup> Man könnte die vollständige Erkenntnis der Moral als „DOC8“ bezeichnen. Aus Kants Beispielen ist kaum zu ersehen, worin genau sich das Einsehen vom Begreifen unterscheiden soll. Einen Hinweis bietet aber die Einleitung zur Transzendentalen Dialektik in der ersten *Kritik*:

Vernunftbegriffe dienen zum *Begreifen*, wie Verstandesbegriffe zum *Verstehen* (der Wahrnehmungen). (A311/B367)

<sup>211</sup> Kant charakterisiert den Unterschied zwischen DOC5 und DOC6 in Logik Blomberg 24.135 so, dass zum Verstehen die Merkmale eines Dinges bloß koordiniert, zum Einsehen sie aber subordiniert werden müssten. Beim Koordinieren zähle ich die Merkmale der Dinge bloß auf, beim Subordinieren ordne ich eines dem anderen zu. Ich vermute, dass der Zusammenhang zum Unterschied zwischen Verstehen und Einsehen darin besteht, dass zum Subordinieren die Gesetzmäßigkeiten der Natur gekannt werden müssen, zum Koordinieren aber nicht.

<sup>212</sup> Vgl. Smit 2009: 212ff.

<sup>213</sup> Vgl. DOC, Logik Blomberg 24.135, Logik Dohna 24.731, Wiener Logik 24.846.

Vernunftbegriffe sind die transzendentalen Ideen. In ihnen kommt einerseits das nicht zu erfüllende Desiderat der reinen Vernunft zum Ausdruck, die vollständige Einheit der Erfahrung herzustellen, andererseits kommt den Ideen eine regulative Funktion bei der Herstellung der komparativen Einheit der Erfahrung zu. Es kann deswegen kein vollständiges Begreifen geben, weil die vollständige Einheit der Erfahrung unmöglich ist. Ein für unsere Zwecke hinreichendes Begreifen ist aber möglich, weil unserer Erkenntnis keine absoluten Schranken gesetzt sind.

Das Verhältnis zwischen Einsehen und Begreifen möchte ich auf folgende Weise skizzieren: Das Einsehen betrifft einzelne Dinge, das Begreifen die gesamte Natur, mithin die Verbindung aller Dinge. Denn die Vernunft geht auf die Einheit der Erfahrung. Deshalb ordnet die *Jäsche-Logik* das Verstehen dem Verstand und das Begreifen der Vernunft zu:

Das Feld des Verstehens oder des Verstandes ist daher überhaupt weit größer als das Feld des Begreifens oder der Vernunft. (JL 9.65)

Ein vollständiges Begreifen wäre auch eine vollständige Einsicht in die Natur der Dinge, denn die völlige Einheit der Erfahrung setzt die vollständige Kenntnis der Naturgesetze voraus. Ein für unsere Zwecke zureichendes Begreifen setzt das Einsehen jedoch nur soweit voraus, als die Kenntnis der Natur der Dinge dabei erforderlich ist.

Dies sind Kants Stufen der Erkenntnis, die von unbewussten Empfindungen bis zur höchsten Vernunftseinheit aufsteigt. Ich werde noch Gelegenheit haben, die einzelnen Stufen näher zu erläutern. Es sei aber darauf hingewiesen, dass DOC einzig und allein die Stufen der empirischen Erkenntnis enthält. Die reine Erkenntnis a priori hat hier ebenso wenig ihren Platz wie das Gefühl der Lust und Unlust, Begierden oder der Wille.

### **3.3.3 Transzendenter Gebrauch von Kategorien**

Kant behauptet bekanntlich, dass alle unsere Erkenntnis auf Gegenstände der Sinne eingeschränkt sei. Ein „transzendenter“ Gebrauch von Kategorien, der die Grenzen der Anschauung überschreitet, sei daher nicht möglich.<sup>214</sup> Dies wird oft so verstanden, als sei ausgeschlossen, dass Dinge an sich die durch Kategorien ausgedrückte Merkmale haben könnten und dass Dinge an sich durch Kategorien gedacht werden könnten. Meiner Meinung nach beruht das jedoch auf einem falschen Verständnis der Restriktionsthese. Das zeige ich in drei Schritten: Erstens unterscheide ich zwischen Erkennen und Denken sowie dem logischen und realen Gebrauch von Kategorien; zweitens zeige ich, dass Kategorien unabhängig von

---

<sup>214</sup> Vgl. B146ff., A220ff./B267ff., A236ff./B295ff.

Anschauung logisch gebraucht werden können; drittens zeige ich, dass Kategorien notwendig als Beschaffenheit von Dingen an sich gedacht werden müssen.<sup>215</sup>

Kant unterscheidet auf folgende Weise zwischen Erkennen und Denken:

Einen Gegenstand *erkennen*, dazu wird erfordert, dass ich seine Möglichkeit (es sei nach dem Zeugnis der Erfahrung aus seiner Wirklichkeit, oder a priori durch Vernunft) beweisen könne. Aber *denken* kann ich, was ich will, wenn ich mir nur nicht selbst widerspreche, d.i. wenn mein Begriff nur ein möglicher Gedanke ist, ob ich zwar dafür nicht stehen kann, ob im Inbegriffe aller Möglichkeiten diesem auch ein Objekt korrespondiere oder nicht. Um einem solchen Begriffe aber objektive Gültigkeit (reale Möglichkeit, denn die erstere war bloß die logische) beizulegen, dazu wird etwas mehr erfordert. (Bxxvi Anm., vgl. A596/B624 Anm., FM 20.325)

Die *logische* Möglichkeit betrifft das Denken – ich kann alles zum Gegenstand meines Denkens machen, was frei von Widersprüchen ist. Es existiert dann aber auch nur in meinen Begriffen oder Urteilen. Die *reale* Möglichkeit betrifft die Dinge selber (*res* = Ding). Die reale Möglichkeit ist entweder die Möglichkeit der Erscheinungen oder die „metaphysische Möglichkeit“ der Dinge an sich.<sup>216</sup>

Analog dazu unterscheidet Kant zwischen der *logischen* Notwendigkeit und der *realen*:

Logische Notwendigkeit: dessen Gegenteil logisch unmöglich ist aus Begriffen, d.i. sich widerspricht. Reale Notwendigkeit: dessen Gegenteil ein Unding ist, d.i. dessen Nichtsein synthetisch nicht mit einem Begriffe zusammen bestehen kann. Jenes die Notwendigkeit der Urteile, diese der Sachen. (R5570 18.236, 1776-1788)

Auch hier impliziert die logische Notwendigkeit nicht die reale, denn „die logische Nothwendigkeit beweist noch nicht das wirkliche Daseyn [= reale Wirklichkeit]“ (Metaphysik Volckmann 28.418).<sup>217</sup> Weiter ist Notwendigkeit, und zwar die logische wie die reale, entweder absolut oder hypothetisch:

Die reale Notwendigkeit ist die Notwendigkeit der Existenz der Dinge, die logische die Notwendigkeit der Verknüpfung der Erkenntnisse, e.g. im Urteilen, imgleichen die Notwendigkeit einer Hypothese zum Zufälligen. (R5572 18.237, 1776-1789)<sup>218</sup>

Die reale Notwendigkeit ist niemals absolut, denn es gibt kein absolut-notwendiges Wesen.<sup>219</sup> Jede Erscheinung ist jedoch hypothetisch notwendig, denn wegen des Satzes des zureichenden Grundes müssen wir zu jeder Erscheinung eine Ursache suchen.<sup>220</sup> Denn wie gesehen setzt der Begriff der Erscheinung Gegenstände voraus, die uns erscheinen, nämlich

<sup>215</sup> Zum Folgenden vgl. Chignell 2010 für eine ähnliche Argumentation.

<sup>216</sup> Kant spricht von der „metaphysische[n] Möglichkeit einer Sache an sich, so fern sie auch nicht ein Gegenstand der Erfahrung seyn kann“, die er also von der Möglichkeit der Erscheinungen abtrennt (R5177 18.109, vgl. R4372 17.523).

<sup>217</sup> Aus der realen Notwendigkeit würde die reale Wirklichkeit folgen, da aber aus der logischen Notwendigkeit nicht die reale Wirklichkeit folgt, folgt aus ihr auch nicht die reale Notwendigkeit. Zum Unterschied zwischen logischer und realer Wirklichkeit s. 3.6.5.

<sup>218</sup> Hier vereinfacht Kant etwas. Doch es soll auf eine Betrachtung davon verzichtet werden, wie er die Kombinationen von logischer und realer mit absoluter bzw. hypothetischer Notwendigkeit an anderen Stellen behandelt.

<sup>219</sup> Vgl. A592ff./B620ff.

<sup>220</sup> Vgl. A532ff./B560ff., A559ff./B587ff.

Dinge an sich. Man kann also, in Analogie zur metaphysischen Möglichkeit, von der hypothetischen metaphysischen Notwendigkeit der Dinge an sich sprechen.

Doch die Unterscheidung zwischen logischem und realem Gebrauch von Kategorien allein rechtfertigt nicht, sich das Ding an sich als kausal wirksame Substanz zu denken (wie man es bei der Affektion tun muss, wie sich zeigen wird). Denn wenn Dinge an sich auch metaphysisch möglich und sogar hypothetisch metaphysisch notwendig sind, dann wäre es immer noch möglich, dass Kategorien keine Anwendung auf Dinge an sich erlauben, sei es, weil wir nicht Dinge an sich durch Kategorien denken könnten, oder sei es, weil es (wie bei Raum und Zeit) widersprüchlich wäre, dass Dinge an sich kategoriale Merkmale hätten. Dass Kant die Anwendung von Kategorien auf Dinge an sich verbiete, scheinen Textstellen wie diese auf den ersten Blick auch nahezu legen:

Ist die Art dieser Anschauung auf keinerlei Weise gegeben, so ist der Gegenstand bloß transzendental, und der Verstandesbegriff hat keinen andern, als transzendentalen Gebrauch, nämlich die Einheit des Denkens eines Mannigfaltigen überhaupt. [...] Nun gehört zum Gebrauche eines Begriffs noch eine Funktion der Urteilkraft, worauf ein Gegenstand unter ihm subsumiert wird, mithin die wenigstens formale Bedingung, unter der etwas in der Anschauung gegeben werden kann. Fehlt diese Bedingung der Urteilkraft (Schema), so fällt alle Subsumtion weg; denn es wird nichts gegeben, was unter den Begriff subsumiert werden könne. Der bloß transzendente Gebrauch also der Kategorien ist in der Tat gar kein Gebrauch [...]. (A247f./B304)

Daher meinen manche Kantforscher, dass man vom Ding an sich nicht sagen könne, es sei Substanz, sondern nur, dass es das Ding an sich gibt. Ebenso habe man sich die Affektion nicht als Kausalität vorzustellen, sondern als eine Relation *sui generis*. Man beachte jedoch die Notizen, die sich Kant im Handexemplar der ersten Auflage der *Kritik der reinen Vernunft* an dieser Stelle an den Rand geschrieben hat: Zu „kein Objekt bestimmt“ ergänzt er „mithin nichts erkannt“ und zu „gar kein Gebrauch“ „um etwas zu erkennen“.<sup>221</sup> Diese Bemerkungen lassen sich nur so deuten, dass es sehr wohl einen transzendentalen Gebrauch von Kategorien gebe, nämlich einen logischen, um etwas bloß zu denken. Und tatsächlich sagt Kant, dass Kategorien „auch von Noumenen gebraucht werden [können], aber ohne diesen Begriff theoretisch im mindesten bestimmen und dadurch ein Erkenntniß bewirken zu können“ (KpV 5.54).<sup>222</sup> Ebenso schreibt er:

Man kann sagen, der Gegenstand einer bloßen transzendentalen Idee sei etwas, wovon man keinen Begriff hat, obgleich diese Idee ganz notwendig in der Vernunft nach ihren ursprünglichen Gesetzen erzeugt worden. Denn in der Tat, ist auch von einem Gegenstande, der

<sup>221</sup> Vgl. TEKrV 23.48.

<sup>222</sup> Heiner Klemme (1996: 271ff.) meint, dass Kant in der ersten Auflage der *Kritik* den reinen Verstandesbegriffen eine „transzendente Bedeutung“ zubillige, doch nicht in der zweiten Auflage, wo bloße Kategorien ohne Anschauung überhaupt keine Bedeutung hätten. Doch angesichts solcher Zitate kann diese Position nicht aufrechterhalten werden. (Hier ist das Zitat zwar aus der *Kritik der praktischen Vernunft*, doch schon alleine wegen deren zeitlicher Nähe zur zweiten Auflage der *Kritik der reinen Vernunft* erübrigen sich weitere Belege.)

der Forderung der Vernunft adäquat sein soll, kein Verstandesbegriff möglich, d.i. ein solcher, welcher in einer möglichen Erfahrung gezeigt und anschaulich gemacht werden kann. Besser würde man sich doch, und mit weniger Gefahr des Missverständnisses, ausdrücken, wenn man sagte: dass wir vom Objekt, welches einer Idee korrespondiert, keine Kenntnis, obzwar einen problematischen Begriff, haben können. (A338f./B397f.)

„Weniger Gefahr des Missverständnisses“ sieht Kant, wenn man sagt, dass man nur „keine Kenntnis“ vom Objekt an sich hat. Denn über einen „problematischen Begriff“<sup>223</sup>, durch den man ein Objekt, welches man durch (transzendente) Ideen und damit letztlich auch durch Kategorien denkt, verfügt man sehr wohl. Wie die Sekundärliteratur jedoch zeigt, hätte Kant sich mal lieber an allen diesen Stellen mit „weniger Gefahr des Missverständnisses“ ausdrücken sollen, denn dann würde man deutlicher sehen, dass Kant nicht beweisen will, dass Kategorien auf Dinge an sich nicht angewendet werden können, sondern nur, dass wir dadurch keine Erkenntnis von ihnen haben können. Nun scheint es zwar, als ob Kategorien immer noch an irgendeine *sinnliche* Anschauung gebunden sein müssten, auch wenn die Anschauung nicht die Formen von Raum und Zeit, sondern andere hat:

Die reinen Verstandesbegriffe sind von dieser Einschränkung [die Raum und Zeit haben] frei, und erstrecken sich auf Gegenstände der Anschauung überhaupt, sie mag der unsrigen ähnlich sein oder nicht, wenn sie nur sinnlich und nicht intellektuell ist. (B148)

Doch hier besteht wieder die „Gefahr des Missverständnisses“, dass es hierbei auch um eine Beschränkung des Denkens ginge. Dass dem nicht so ist, zeigt eine Stelle aus der späten *Preisschrift*:

Es ist aber wohl zu merken, daß diese Kategorien, oder, wie sie sonst heißen, Prädicamente, keine bestimmte Art der Anschauung (wie etwa die uns Menschen allein mögliche), wie Raum und Zeit, welche sinnlich ist, voraussetzen, sondern nur Denkformen sind für den Begriff von einem Gegenstande der Anschauung überhaupt, welcher Art diese auch sey, wenn es auch eine übersinnliche Anschauung wäre, von der wir uns spezifisch keinen Begriff machen können. Denn wir müssen uns immer einen Begriff von einem Gegenstande durch den reinen Verstand machen, von dem wir etwas *a priori* urtheilen wollen, wenn wir auch nachher finden, daß er überschwinglich sey und ihm keine objective Realität verschafft werden könne, sodaß die Kategorie für sich von den Formen der Sinnlichkeit, Raum und Zeit, nicht abhängig ist, sondern auch andre für uns gar nicht denkbare Formen zur Unterlage haben mag, wenn diese nur das Subjective betreffen, was *a priori* vor aller Erkenntniß vorhergeht, und synthetische Urtheile *a priori* möglich macht. (FM 20.272)

Mit der „übersinnlichen“ Anschauung meint Kant die intellektuelle Anschauung.<sup>224</sup> Auch hier scheinen die Kategorien noch an irgendeine Anschauung, und sei es die intellektuelle, gebunden zu sein. Doch die intellektuelle Anschauung zeichnet sich laut Kant dadurch aus, dass sie die Dinge erkennt, wie sie sind.<sup>225</sup> Folglich kommen die Kategorien sowie alle

<sup>223</sup> Ein „problematischer Begriff“ ist ein Begriff, bei dem wir nicht wissen, ob er objektive Realität hat. Das zeigt die Analogie zu „problematischen Urteilen“, von denen Kant sagt, dass man bei ihnen „das Bejahen oder Verneinen als bloß *möglich* (beliebig) annimmt“ (A74/B100).

<sup>224</sup> „Übersinnlich“ ist gleichbedeutend mit „nichtsinnlich“ (vgl. FM 20.262, 20.277, 20.292).

<sup>225</sup> Vgl. B72.



Vorstellungen, die der intellektuellen Anschauung gegeben werden, den angeschauten Objekten wirklich zu. Da zudem Dinge an sich unabhängig von einer Anschauung existieren, kommen die durch Kategorien ausgedrückten Merkmale Dingen an sich unabhängig von einer Anschauung zu.

Jetzt werden wir auch Stellen mit großer Gefahr des Missverständnisses nicht missverstehen:

Ist [...] die Frage: ob dieses [höchste] Wesen Substanz, von der größten Realität, notwendig etc. sei: so antworte ich: *dass diese Frage gar keine Bedeutung habe*. Denn alle Kategorien, durch welche ich mir einen Begriff von einem solchen Gegenstande zu machen versuche, sind von keinem anderen als empirischen Gebrauche, und haben gar keinen Sinn, wenn sie nicht auf Objekte möglicher Erfahrung, d.i. auf die Sinnenwelt angewandt werden. Außer diesem Felde sind sie bloß Titel zu Begriffen, die man einräumen, dadurch man aber auch nichts verstehen kann. (A696/B724, vgl. A678f./B706f.)

Kant sagt, dass die Frage nach den Eigenschaften Gottes „gar keine Bedeutung“ habe. Zugleich behauptet er aber, dass man die entsprechenden Begriffe „einräumen, dadurch aber auch nichts verstehen kann“. Kant leugnet also auch hier nur die Erkennbarkeit der Dinge an sich, aber nicht die Möglichkeit der Begriffe von ihnen. Eine andere Stelle lautet:

Die Begriffe der Realität, der Substanz, der Kausalität, selbst die der Notwendigkeit im Dasein, haben, außer dem Gebrauche, da sie die empirische Erkenntnis eines Gegenstandes möglich machen, gar keine Bedeutung, die irgend ein Objekt bestimmte. (A677/B705)

Hier ist das Missverständnis möglich, dass Kategorien keine Bedeutung hätten, wenn sie auf Dinge an sich angewandt werden. Kant sagt aber, dass sie „gar keine Bedeutung, die irgend ein Objekt bestimmte“ hätten. Das heißt lediglich, dass durch Begriffe kein Objekt erkannt werden könne, denn Bestimmung ist in diesem Fall Erkenntnis. Kant behauptet in keiner Weise, dass Begriffe keine Bedeutung hätten, um durch sie Dinge an sich zu *denken*.

Damit ist gezeigt, dass wir Kategorien unabhängig von Anschauung denken können. Dass wir Dinge an sich auch mit kategorialen Merkmalen denken *müssen*, zeigen Kants Lehren von dem regulativen Gebrauch der Ideen und von den praktischen Postulaten. Denn Kants emphatische Rede von „Gott, Freiheit und Unsterblichkeit“ (A395 Anm.) lässt sich nicht so verstehen, als seien diese transzendenten Ideen nur fiktionale Entitäten oder dergleichen. Ich kann nur sinnvoll an Gott glauben, wenn es einen solchen Gott auch wirklich geben kann. Freiheit ist mir nur zurechenbar, wenn ich als intelligibles Wesen auch wirklich frei sein kann. Unsterblichkeit schließlich wäre ein ganz leerer Begriff, der keinerlei Trost verschaffen könnte, wenn er nur eine heuristische Fiktion wäre. Wer freilich Kategorien nur für „logische Platzhalter“ hält, für den gibt es keinen wirklichen Gott, keine wirkliche Freiheit und keine wirkliche Unsterblichkeit. Doch da Kant, wie wir gesehen haben, ein anderes

Verständnis von Kategorien und von deren Gebrauch hat, hat er (zumindest im Rahmen seiner Philosophie) tatsächlich für den Glauben Platz geschaffen.

### **3.4 Erkenntnis und transzendentaler Gegenstand**

Henry Allison behauptet, wie wohl viele andere Kantforscher, dass Kant kein Phänomenalist sein könne, denn es gebe ja Gegenstände, die unseren Vorstellungen entsprechen.<sup>226</sup> Doch damit kann allenfalls gezeigt werden, dass Kant keinen Berkeleyschen Phänomenalismus vertritt. Für Kant gibt es wirkliche Gegenstände, die von unseren Vorstellungen repräsentiert werden. Er spricht dabei vom *transzendentalen Gegenstand*. Doch dieser transzendente Gegenstand ist nicht mit empirischen Gegenständen identisch (die es bei Kant nicht gibt, zumindest nicht im Sinn des transzendentalen Realismus, s. 3.1.2), sondern mit Dingen an sich. Dies werde ich in 3.4.1 zeigen. In 3.4.2 bespreche ich alternative Interpretationen. 3.4.3 schließlich befasst sich mit der dreifachen Unerkennbarkeit des transzendentalen Gegenstands.

#### **3.4.1 Der transzendente Gegenstand**

Alle Erkenntnisse beziehen sich auf einen von der Vorstellung verschiedenen Gegenstand:

Und hier ist es denn notwendig, sich darüber verständlich zu machen, was man unter dem Ausdruck eines Gegenstandes der Vorstellungen meine. Wir haben oben gesagt: dass Erscheinungen selbst nichts als sinnliche Vorstellungen sind, die an sich, in eben derselben Art, nicht als Gegenstände (außer der Vorstellungskraft) müssen angesehen werden. Was versteht man denn, wenn man von einem der Erkenntnis korrespondierenden, mithin auch davon unterschiedenen Gegenstände redet? Es ist leicht einzusehen, dass dieser Gegenstand nur als etwas überhaupt = X müsse gedacht werden, weil wir außer unserer Erkenntnis doch nichts haben, welches wir dieser Erkenntnis als korrespondierend gegen über setzen könnten. (A104)

Wir kennen den Gegenstand der Vorstellungen nicht, weil wegen Kants Phänomenalismus Gegenstände außerhalb unserer Vorstellungen für uns unerkennbar sind. Daher ist dieser Gegenstand für uns nur „etwas überhaupt = X“ (ebd.) und kann „von uns nicht mehr angeschaut werden“ (A109). Kant nennt ihn den *transzendentalen Gegenstand*.<sup>227</sup>

Nun stellt sich aber die Frage: Ist der transzendente Gegenstand das Ding an sich? Ist er Erscheinung? Oder ist er eine dritte Art von Gegenständen? Niemand leugnet, dass mit dem transzendentalen Gegenstand an manchen Stellen das Ding an sich gemeint ist. Dennoch behaupten viele Interpreten, dass Kant an anderen Stellen zwischen transzendentalem Gegenstand und Ding an sich unterscheidet. Mit diesen Interpretationen werde ich mich im nächsten Abschnitt beschäftigen. Ich behaupte dagegen, dass beide Begriffe auf dieselben

<sup>226</sup> Vgl. Allison 2004: 35ff.

<sup>227</sup> Vgl. A109, A250, A253, A390, A494/B522f.

Gegenstände referieren. Ausdrücklich identifiziert Kant das Ding an sich<sup>228</sup> mit dem transzendentalen Gegenstand in folgender Reflexion:

Noumenon bedeutet (§ eigentlich) allerwärts Einerley, nämlich das transscendentale Object der sinnlichen Anschauung [...], denn dieser muß doch irgend etwas correspondiren, ob wir gleich nichts anderes als die Erscheinung desselben kennen. (R5554 18.230, 1778-1783)

Diese Identifizierung nimmt Kant auch, mal mehr, mal weniger deutlich, an anderen Stellen vor.<sup>229</sup> Für diese spricht ferner, dass der transzendente Gegenstand für uns nur ein „X“ sei, das wir gar nicht kennen, und Kant ihn als „nichtempirisch“ (A109) bezeichnet. Folgende Stelle legt allerdings einen Unterschied zwischen beiden Begriffen nahe:

Dieses transzendente Objekt lässt sich gar nicht von den sinnlichen Datis absondern, weil alsdann nichts übrig bleibt, wodurch es gedacht würde. Es ist also kein Gegenstand der Erkenntnis an sich selbst, sondern nur die Vorstellung der Erscheinungen, unter dem Begriffe eines Gegenstandes überhaupt, der durch das Mannigfaltige derselben bestimmbar ist. (A250f.)

Sind Ding an sich und transzendentaler Gegenstand also verschieden? In der Tat *bedeuten* diese Begriffe etwas Verschiedenes: Ein Ding an sich ist ein unabhängiger, wirklich existierender Gegenstand. Von einem „transzendentalen“ Gegenstand spricht Kant hingegen, weil er als „Correlatum der Einheit der Apperzeption“ (A252) gesetzt wird. Ein solcher Gegenstand ist eine transzendente Bedingung der Erkenntnis, weil sonst die Erkenntnis ohne Gegenstand wäre.<sup>230</sup> „Transzendentaler Gegenstand“ ist also nur ein funktionaler Terminus, der nicht eine bestimmte Art von Gegenständen bedeutet, sondern der sie in Beziehung auf unsere Erkenntnis setzt. Das allein ist der Grund dafür, dass sich das transzendente Objekt „gar nicht von den sinnlichen Datis absondern“ lässt, denn das Objekt wird nur durch Reflektion auf die Sinnesdaten (nämlich die Empfindungen) gedacht. Die Objekte, auf die die Erkenntnis Bezug nimmt und dadurch zum transzendentalen Gegenstand macht, sind die Dinge an sich.

Es gibt nur eine einzige Stelle, wo Kant den transzendentalen Gegenstand ausdrücklich vom Ding an sich zu unterscheiden scheint. Doch spricht Kant hier vom „Noumenon“:

Das Objekt, worauf ich die Erscheinung überhaupt beziehe, ist der transzendente Gegenstand, d.i. der gänzlich unbestimmte Gedanke von Etwas überhaupt. Dieser kann nicht das Noumenon heißen; denn ich weiß von ihm nicht, was er an sich selbst sei [...]. (A253)

Mir scheint allerdings alles dafür zu sprechen, dass in A253 das Noumenon in positiver Bedeutung gemeint ist.<sup>231</sup> Wäre das Noumenon in negativer Bedeutung gemeint, wäre die Begründung „denn ich weiß von ihm nicht, was er [der transzendente Gegenstand] an sich

<sup>228</sup> Freilich spricht Kant hier vom „Noumenon“, doch ich halte diesen Ausdruck für gleichbedeutend mit dem des „Ding an sich“.

<sup>229</sup> Explizit in A358, eher implizit in A361, A372, A390, A393f., A494/B522, A538/B566, A540/B568.

<sup>230</sup> Vgl. A104, A249. Zu dieser Funktion des transzendentalen Gegenstands vgl. Klemme 1996: 254ff.

<sup>231</sup> Zum Unterschied zwischen Noumena in negativer und in positiver Bedeutung s. 2.3.5.

selbst sei“ schlicht unsinnig, denn es zeichnet das Noumenon in negativer Bedeutung ja gerade aus, dass ich es nicht an sich selbst kenne. Ist aber das Noumenon in positiver Bedeutung gemeint, wird die Begründung sinnvoll. Denn von einem Noumenon in positiver Bedeutung hätte ich in der Tat Erkenntnis, wie es an sich selbst beschaffen ist.<sup>232</sup> Es kann also als gesichert gelten, dass Kant die funktionale Rolle des transzendentalen Gegenstands Dingen an sich zuweist.<sup>233</sup>

Dem Leser mag aufgefallen sein, dass als Belege für den Begriff des transzendentalen Gegenstands ausschließlich Stellen aus der ersten Auflage zitiert wurden. Davon ist zudem die Mehrzahl der Stellen ausschließlich in der ersten Auflage enthalten, bei der Bearbeitung der entsprechenden Passagen durch Kant in der zweiten Auflage ist der Ausdruck „transzendentaler Gegenstand“ weggefallen. Heißt das nun, dass auch die damit verbundene philosophische Konzeption weggefallen ist, wie Hoke Robinson (2001) meint?

Ich glaube nicht. Zunächst ist nicht zu sehen, welche alternative Auffassung über den Gegenstand der Erkenntnis Kant in der zweiten Auflage stattdessen vertreten haben könnte. Der Grund für das Verschwinden des Begriffs „transzendentaler Gegenstand“ dürfte vielmehr sein, dass die Bezeichnung „transzendentaler Idealismus“ in der ersten Auflage der *Kritik der reinen Vernunft* missverstanden wurde und Kant deswegen ab den *Prolegomena* lieber vom „formalen“ oder „kritischen“ Idealismus spricht.<sup>234</sup> Alles, worin das Wort „transzendental“ vorkommt, muss Kant unheimlich geworden sein. So kommt es, dass Kant in der zweiten Auflage zwar nicht mehr vom „transzendentalen Gegenstand“, aber dennoch von einer „Beziehung auf ein Objekt“ redet:

*Verstand* ist, allgemein zu reden, das Vermögen der *Erkenntnisse*. Diese bestehen in der bestimmten Beziehung gegebener Vorstellungen auf ein Objekt. *Objekt* aber ist das, in dessen

---

<sup>232</sup> Vgl. Allison 2004: 59.

<sup>233</sup> Meine Interpretation des transzendentalen Gegenstands deckt sich weitgehend mit der von Marcus Willaschek. Er sieht den transzendentalen Gegenstand als „den Gegenstand, auf den wir uns in unseren empirischen Urteilen beziehen“. Er sei gleichsam die „transzendente Extension unserer empirisch verwendeten Begriffe“ (Willaschek 1992: 23). Dabei identifiziert er den transzendentalen Gegenstand mit dem Ding an sich (vgl. ebd., Willaschek 1992: 287f., Willaschek 1997: 547, 560). – Auch Norman Kemp Smith identifiziert den transzendentalen Gegenstand mit dem Ding an sich, weist diese Identifizierung seitens Kant jedoch sogleich als eigentlich un- oder semi-kritisch zurück (vgl. Kemp Smith 1923: 204). Kant habe sich noch während der Arbeit an der ersten Auflage der *Kritik der reinen Vernunft* vom Konzept des transzendentalen Gegenstands verabschiedet (vgl. Kemp Smith 1923: 204-219). Einer der Gründe dafür sei, dass es bei Kants Auffassung des transzendentalen Gegenstands keinen Platz für empirische Objekte gebe (vgl. Kemp Smith 1923: 206). Das ist insofern richtig, als aus der Identifizierung des transzendentalen Gegenstands mit Dingen an sich folgt, dass sich unsere Erkenntnisse nicht auf empirische Objekte, sondern auf Dinge an sich beziehen. Doch passt dies hervorragend zu meiner phänomenalistischen Interpretation. Ich kann beim besten Willen nicht erkennen, was am transzendentalen Gegenstand unkritisch sein sollte. – Die Identität des transzendentalen Gegenstands mit dem Ding an sich wird zudem von Thöle (1992: 193f.), Mechtenberg (2006: 161-170), Haag (2007: 323ff., bes. 330f.) und Kitcher (2012: 24-31) behauptet. Patricia Kitcher (2012: 29f.) glaubt, das Noumenon sei unabhängig von jeder Form sinnlicher Anschauung, der transzendente Gegenstand aber nur von *unserer* Form der sinnlichen Anschauung. Mir ist aber nicht klar, worauf sie ihre Interpretation gründet.

<sup>234</sup> Vgl. Prol 4.375, B519 Anm.

Begriff das Mannigfaltige einer gegebenen Anschauung *vereinigt* ist. Nun erfordert aber alle Vereinigung der Vorstellungen Einheit des Bewusstseins in der Synthesis derselben. Folglich ist die Einheit des Bewusstseins dasjenige, was allein die Beziehung der Vorstellungen auf einen Gegenstand, mithin ihre objektive Gültigkeit, folglich, dass sie Erkenntnisse werden, ausmacht, und worauf folglich selbst die Möglichkeit des Verstandes beruht. (B137, vgl. B139)

Das „Objekt“ ist ein transzendentes Objekt, denn erstens ist es dasjenige, worauf die Erkenntnisse bezogen werden, und zweitens ist es – wie in der ersten Auflage – der Grund, warum Vorstellungen Einheit haben müssen. Die Funktion des transzendentalen Gegenstands bleibt also erhalten. Das „Objekt“, von dem Kant stattdessen schlicht spricht, ist nicht etwa ein empirisches, denn auch in der zweiten Auflage ist für Kant die Natur nichts als Vorstellungen.<sup>235</sup> Und wenn im Objekt „das Mannigfaltige einer gegebenen Anschauung vereinigt ist“, dann heißt das nicht, die Anschauung sei das Objekt, sondern wir beziehen das in ihr Gegebene auf ein Objekt. Der transzendente Gegenstand mag dem Namen nach verschwunden sein, der Sache nach bleibt er erhalten.

### 3.4.2 Konkurrierende Interpretationen des transzendentalen Gegenstands

Meine Interpretation des transzendentalen Gegenstands konkurriert mit etlichen anderen. In einem Punkt bin ich mir aber mit den meisten Kantforschern einig: Manchmal scheint Kant den Begriff des transzendentalen Gegenstands schlicht im Sinn eines Dings an sich zu verwenden, ohne dass dabei der Bezug des transzendentalen Gegenstands zu einer Erkenntnis eine Rolle spielen würde. Das kann bei der Bezeichnung „transzendental“ aber nicht wirklich verwundern, denn da Kant „transzendental“ häufig im Sinn von „transzendent“ verwendet und das Ding an sich *per definitionem* transzendent (also transzendental außer uns) ist, ist der Ausdruck „transzendentaler Gegenstand“ eine geeignete Bezeichnung für das Ding an sich.<sup>236</sup>

Doch wenn ich auch zugestehe, dass der Begriff des transzendentalen Gegenstands mehrdeutig ist, ändert das nichts daran, dass ich den transzendentalen Gegenstand nicht für mit empirischen Dingen identisch halte. Denn erstens vollzieht Kant niemals eine solche Identifizierung, zweitens gibt es bei Kant keine empirischen Gegenstände im Sinn des transzendentalen Realismus (s. 3.6.1). Empirische Gegenstände sind selbst nur Vorstellungen und können daher nicht der von den Vorstellungen verschiedene transzendente Gegenstand sein, worauf sich die Vorstellungen beziehen.

Herbert Paton glaubt jedoch, dass es in anderer Weise zwei Bedeutungen gebe: Zum Einen sei der transzendente Gegenstand der Gegenstand der Vorstellungen, zum anderen sei

<sup>235</sup> Vgl. B164.

<sup>236</sup> Vgl. beispielsweise A538/B566, A545/B573, A698/B724.

er die Vorstellung selbst, die sich auf den Gegenstand bezieht.<sup>237</sup> Diese Interpretation werde erforderlich durch die bereits zitierte Stelle A250f., wo es heißt, dass sich das transzendente Objekt „gar nicht von den sinnlichen Datis absondern“ lasse, „weil alsdenn nichts übrig bleibt, wodurch es gedacht würde“. Kants Begründung für diese These weckt allerdings Zweifel an dieser Deutung, denn wenn ich den transzendentalen Gegenstand auch *durch* Empfindungen denke, so braucht er deswegen doch kein Gegenstand *in* unseren Vorstellungen zu sein. Der unmittelbar auf obiges Zitat folgende Satz lautet:

Es ist also kein Gegenstand der Erkenntnis an sich selbst, sondern nur die Vorstellung der Erscheinungen, unter dem Begriffe eines Gegenstandes überhaupt, der durch das Mannigfaltige desselben bestimmbar ist. (A251)

Hier mag es scheinen, als sei der transzendente Gegenstand „nur die Vorstellung der Erscheinungen, unter dem Begriffe eines Gegenstandes überhaupt“. Doch Kant bezeichnet damit keineswegs den transzendentalen Gegenstand.<sup>238</sup> Denn der Begriff „bestimmbar“ bezieht sich auf den Gegenstand als Erscheinung und nicht auf das intentionale Objekt.<sup>239</sup>

Auch die Transzendente Deduktion kann auf dem ersten Blick so gelesen werden, als sei der transzendente Gegenstand der zu bestimmende empirische Gegenstand:

Es ist aber klar, dass, da wir es nur mit dem Mannigfaltigen unserer Vorstellungen zu tun haben, und jenes X, was ihnen korrespondiert (der Gegenstand), weil er etwas von allen unsern Vorstellungen Unterschiedenes sein soll, für uns nichts ist, die Einheit, welche der Gegenstand notwendig macht, nichts anders sein könne, als die formale Einheit des Bewusstseins in der Synthesis des Mannigfaltigen der Vorstellungen. Alsdann sagen wir: wir erkennen den Gegenstand, wenn wir in dem Mannigfaltigen der Anschauung synthetische Einheit bewirkt haben. Diese ist aber unmöglich, wenn die Anschauung nicht durch eine solche Funktion der Synthesis nach einer Regel hervorgebracht werden können, welche die Reproduktion des Mannigfaltigen a priori notwendig und einen Begriff, in welchem dieses sich vereinigt, möglich macht. So denken wir uns einen Triangel als Gegenstand, indem wir uns der Zusammensetzung von drei geraden Linien nach einer Regel bewusst sind, nach welcher eine solche Anschauung jederzeit dargestellt werden kann. Diese Einheit der Regel bestimmt nun alles Mannigfaltige und schränkt es auf Bedingungen ein, welche die Einheit der Apperzeption möglich machen; und der Begriff dieser Einheit ist die Vorstellung vom Gegenstande = X, den ich durch die gedachte Prädikate eines Triangels denke. (A105)

Kant beginnt diesen Absatz mit dem „X“, das unseren Vorstellungen korrespondiert und von allen Vorstellungen verschieden ist. Er benutzt zwar nicht das Wort „transzendental“, doch allem Anschein nach ist damit der transzendente Gegenstand gemeint – zumindest wüsste ich keine Stelle, an der Kant den Ausdruck „Gegenstand = X“ nicht im Sinn des transzendentalen Gegenstands benutzt. Dann geht er zur Einheit des Bewusstseins über, die der „Funktion der Synthesis nach einer Regel“, nämlich der Kategorie, bedürfe. Als Beispiel

<sup>237</sup> Vgl. Paton 1936 a: 441ff.

<sup>238</sup> Lässt man das „Es“ am Satzanfang als Pronomen für „transzendentaler Gegenstand“, dann ergäbe sich dessen Identifikation mit der „Vorstellung der Erscheinungen“. Doch das wäre grammatisch falsch, denn „Gegenstand“ ist maskulin. „Es“ ist nur ein unpersönliches Pronomen.

<sup>239</sup> Zu den zwei Bedeutungen von „bestimmen“ und damit auch „bestimmbar“ vgl. Prauss 1971: 42ff.

wählt Kant ein Dreieck („Triangel“), dessen drei Seiten Prädikate eines „Gegenstand[s] = X“ sind. Ganz offensichtlich ist das X am Ende des Absatzes nicht mehr der transzendente Gegenstand wie noch am Anfang, sondern das Subjekt zu den Prädikaten des Dreiecks (wovon die drei geraden Linien sicher nur ein Beispiel sind). Da Kant anscheinend auf die Kategorie von Substanz und Akzidenz abzielt, ist das X hier die Substanz. Dieser unvermittelte Übergang mag Kant bewusst gewesen sein, für den Leser ist er höchst verwirrend, da er das Dreieck für ein Beispiel eines transzendenten Gegenstands halten könnte.<sup>240</sup>

Henry Allison hält es für widersprüchlich, dass der transzendente Gegenstand als „Etwas überhaupt = X“, das „Correlatum der Apperception“, mit dem Ding an sich selbst identisch sei.<sup>241</sup> Offenbar stört er sich daran, dass der Ausdruck „Etwas überhaupt = X“ nur im Singular verwendet werden kann, während bei den „Dingen an sich“ der Plural erforderlich ist. Daher will Allison, dass der „transzendente Gegenstand“ der Gattungsbegriff zu Ding an sich und Erscheinung ist.<sup>242</sup> Nun wäre es Kant zwar möglich gewesen, einen Gattungsbegriff zu diesen zwei Arten von Gegenständen zu bilden, doch wüsste ich weder eine Stelle, wo er das tut, noch, wozu es ihm nützen könnte. Zudem ist die Tatsache, dass es zu „Etwas überhaupt = X“ keinen Plural gibt, kaum mehr als eine sprachliche Kontingenz. Ich finde Allisons Vorschlag daher nicht sehr vielversprechend.

Gerold Prauss will dem transzendenten Gegenstand eine ganz andere Bedeutung als Allison zuweisen.<sup>243</sup> Für ihn ist der transzendente Gegenstand eine Vorstellung, durch die ich mich auf Gegenstände beziehe. Er liege allen Urteilen zu Grunde, wahren wie falschen. Er sei die Voraussetzung, ohne die ich mich nicht auf Gegenstände beziehen kann. Kurz: Der transzendente Gegenstand sei der intentionale *Inhalt*. Entsprechend verneint Prauss die Möglichkeit der Identifizierung des transzendenten Gegenstands mit dem Ding an sich. Nun gibt es zwar eine einzige Stelle (A253), wo Kant den transzendenten Gegenstand ausdrücklich vom Noumenon zu unterscheiden scheint. Ich folge jedoch der Interpretation Allisons, dass es sich dabei um das Noumenon in positiver Bedeutung handle.<sup>244</sup> Der „transzendente Gegenstand“ kann und muss sogar, wie der Kontext zeigt, als Ding an sich selbst interpretiert werden. Eine entsprechende Stelle, wo Kant den Unterschied zwischen

<sup>240</sup> Davon abgesehen ist das Beispiel auch völlig ungeeignet. Kant verwendet es in derselben Absicht in R4674 17.643f., aber bereits da ist das Dreieck in Wirklichkeit nicht mehr als ein logisches Subjekt (eigentlich noch nicht mal das), weil die Konstruktion einer geometrischen Figur nicht die Bestimmung einer Substanz ist. Wenn in *Metaphysik* Mrongovius 29.769 steht, dass das Dreieck keine Substanz und drei Winkel keine Akzidenzen seien, könnte das eine spätere Selbstkritik Kants sein.

<sup>241</sup> Vgl. Allison 2004: 61.

<sup>242</sup> Vgl. ebd.

<sup>243</sup> Vgl. v.a. Prauss 1974: 98-115; Prauss 1971: 81-101.

<sup>244</sup> Vgl. Allison 2004: 59.

transzendentalen Gegenstand und Ding an sich behauptet, gibt es nicht. Zudem gibt es keine Stellen, die im Sinn eines solchen Unterschieds gelesen werden müssten. Prauss weist darauf hin, dass Kant den transzendentalen Gegenstand als das „Correlatum“ der Erkenntnis betrachte<sup>245</sup>, doch ist nicht zu sehen, warum das „Correlatum“ und der „Gegenstand der sinnlichen Anschauung“ nicht das Ding an sich selbst sein können; schließlich wird durch den Begriff der Erscheinung etwas vorausgesetzt, das erscheint und an sich selbst existiert, was dann auch der Gegenstand der Anschauung ist. Ferner ist gar nicht zu sehen, wie denn der Prauss'sche transzendente Gegenstand einer sein könnte, von dem „wir gar nichts wissen, noch [...] wissen können“ (A250). Denn für den transzendentalen Gegenstand soll es doch gerade charakteristisch sein, dass wir uns seiner bewusst sind.

### 3.4.3 Die dreifache Unerkennbarkeit des transzendentalen Gegenstands

Der „transzendente Gegenstand“ ist also gleichbedeutend mit der Funktion des intentionalen Objekts der Erkenntnis. Die intentionalen Gegenstände sind, wie gesehen, die Dinge an sich und Kant hat Recht, wenn er betont, dass der Grund der Unerkennbarkeit der Dinge an sich unsere sinnliche Erkenntnisart ist.<sup>246</sup> Denn wäre unsere Erkenntnis eine intellektuelle Anschauung, bei der der Verstand sich direkt auf Dinge an sich bezieht, wären wir mit den Objekten der Erkenntnis direkt bekannt und wir würden die Dinge erkennen, „wie sie sind“ (A249).<sup>247</sup>

Die Unerkennbarkeit der Dinge an sich äußert sich in drei Momenten:

1. die *Eigenschaften* des Gegenstands,
2. dessen *modaler Status*, darunter auch dessen Existenz oder Nichtexistenz,
3. die *Anzahl* der Gegenstände.

Bei einer intellektuellen Anschauung würde all das von den Gegenständen erkannt: Ich würde ihre Eigenschaften erkennen, wie sie sind, die Existenz wäre fraglos und ich bezöge mich auf einen mir bekannten, konkreten Gegenstand. Bei unserer sinnlichen Erkenntnis hingegen sind diese Momente unbekannt: Ich erkenne die Eigenschaften der Dinge nicht, wie sie sind, sondern nur, wie sie mir in Raum und Zeit erscheinen; ihr modaler Status ist zweifelhaft; und ich beziehe mich nicht auf konkrete Dinge, sondern nur unbestimmt auf Dinge überhaupt.

<sup>245</sup> A250f., vgl. Prauss 1974: 109.

<sup>246</sup> Vgl. B146ff., A154ff./B193ff., A248/B305.

<sup>247</sup> Die intellektuelle Anschauung, über die der Mensch nicht verfügt, die aber eine logische Möglichkeit ist, vereinige Anschauung und Begriff, weswegen Kant sie auch „anschauer“ oder „intuitiver Verstand“ (KU 5.406) nennt. Von dieser heißt es in B72, dass durch sie „selbst das Dasein des Objekts der Anschauung gegeben wird“. Sie beziehe sich „ursprünglich“ auf Dinge und „das Dasein des Objekts der Anschauung“ werde durch die Anschauung selbst gegeben (A68/B93).



*Erstens* sind die Eigenschaften der Dinge an sich uns unbekannt, weil wir von den Dingen an sich zwar Wirkungen empfangen, aus der Wirkung aber nicht auf die Beschaffenheit der Ursache schließen können (s. 3.5.2). Zudem sind Erscheinungen in Raum und Zeit, Dinge an sich aber nicht, woraus für Kant folgt, dass noumenale Eigenschaften notwendigerweise qualitativ verschieden von empirischen Eigenschaften seien (s. 3.6.4).

*Zweitens* kann ich den modalen Status der Dinge an sich nicht erkennen, weil ich laut der Widerlegung des Idealismus zwar die Wirklichkeit von *irgendwelchen* Dingen an sich erkennen kann, aber nicht weiß, welchen Empfindungen tatsächlich Dinge an sich entsprechen.<sup>248</sup> Denn Empfindungen können bloße Einbildungen sein, die nicht direkt von Dingen außer uns bewirkt werden, sodass Empfindungen nicht zuverlässig von der Wirklichkeit von Dingen an sich zeugen (s. 3.7.2).<sup>249</sup> Die Möglichkeit der Dinge an sich kenne ich nicht, da sie eine reale Möglichkeit ist. Die reale Möglichkeit einer Sache kann für Kant nicht aus der logischen Möglichkeit eines Begriffs geschlossen werden, sondern nur durch eine Anschauung belegt werden, die es von Dingen an sich aber nicht gibt.<sup>250</sup> Was die Notwendigkeit betrifft, so ist die logische Notwendigkeit gleichfalls kein Wegweiser zur realen Notwendigkeit. Die unbedingte Notwendigkeit einer Sache kann auf keine Weise erkannt werden (daher Kants Widerlegung der Gottesbeweise) und die bedingte Notwendigkeit wäre ein synthetisches Urteil a priori, weshalb sie durch eine Anschauung a priori erkannt werden müsste.<sup>251</sup>

*Drittens* können wir die Anzahl der Dinge an sich, die uns erscheinen, nicht bestimmen. Daher kann ich auch nicht wissen, ob meinen Vorstellungen nur eines oder mehrere Objekte korrespondieren.<sup>252</sup> Der Grund dafür ist, dass eine Wirkung durch mehr als eine Ursache zustande kommen kann. Ob auch umgekehrt eine Ursache mehr als eine Wirkung haben kann, sei dahingestellt.

Wegen dieser dreifachen Unerkennbarkeit sind Dinge an sich keine Relata von Erkenntnissen. Denn dann stände ich mit ihnen in einer direkten Relation, was unweigerlich nach sich zöge, dass ich sie kennen würde. Wenn ich meine Erkenntnis auf ein Objekt

---

<sup>248</sup> Vgl. A376f., B278f.

<sup>249</sup> Vgl. A368, A372.

<sup>250</sup> Vgl. Bxxvi Anm., B146f.

<sup>251</sup> Vgl. A154ff./B193ff.

<sup>252</sup> Vgl. ÜE 8.209 Anm., ferner A379 sowie Kants Kritik des Zweiten Paralogismus, welche besagt, dass wir nicht wissen könnten, ob die Vorstellungen des inneren Sinns durch eine oder mehrere Seelen verursacht würden (vgl. A351ff.). Interessanterweise verdanke ich die Hinweise auf die ersten beiden Textstellen Allison (1996: 12 u. 186), obwohl eine Verschiedenheit der Anzahl von Erscheinungen und Dingen an sich mit seiner methodologischen Interpretation unvereinbar zu sein scheint.

beziehe, handelt es sich also gar nicht mehr um eine Relation.<sup>253</sup> Es ergibt sich also das Paradoxon, dass ich mich auf ein Objekt beziehe, ohne in Beziehung mit ihm zu stehen. Dies ist echte, nicht-relationale Intentionalität (s. 3.3.1). Der transzendente Gegenstand ist daher nicht Bestandteil einer Relation, sondern lediglich das der Erkenntnis korrespondierende intentionale Objekt.<sup>254</sup>

### 3.5 Kants kausaler Skeptizismus

Die Tatsache, dass Dinge an sich der eigentliche Gegenstand der empirischen Erkenntnis sind, bringt dem Anschein nach ein gewaltiges Problem mit sich: Dinge an sich sind doch unerkennbar – wie können sie dann der transzendente Gegenstand der empirischen Erkenntnis sein? Die Lösung zu diesem Problem werde ich in 3.6 präsentieren. Hier soll jedoch eine wichtige Vorleistung dazu erbracht werden. Der Grund für die Unerkennbarkeit der Dinge an sich ist nämlich in Kants kausalem Skeptizismus zu sehen: Wir können nicht aus der Wirkung auf eine bestimmte Beschaffenheit der Ursache schließen; da uns nur Wahrnehmungen und nicht die Dinge selbst als deren Ursache gegeben sind, bleibt die Beschaffenheit der Dinge an sich selbst folglich unklar. Doch gleichzeitig wissen wir, *dass* es Dinge gibt, die uns kausal affizieren. Das zeigt uns, dass eine Erkenntnis von Dingen an sich möglich ist, wenn man sich darauf beschränkt, dass und wie sie uns erscheinen. Gerade darin besteht Kants formaler Idealismus (s. 3.6).

In dieser Sektion werde ich so vorgehen, dass ich zunächst Affektion als kausalen Vorgang interpretiere, bei welchem die eigentliche Affektion durch Dinge an sich geschieht (3.5.1). Anschließend zeige ich, wie der kausale Skeptizismus Dinge an sich unerkennbar macht (3.5.2), gleichzeitig aber Platz für eine *unbestimmte* Erkenntnis von ihnen freihält (3.5.3). Schließlich bespreche ich noch den Zusammenhang mit der Unerkennbarkeit des Realwesens der Dinge (3.5.4).

#### 3.5.1 Affektion

Empfindungen entstehen durch „Affektion“. Affektion ist die Wirkung eines Gegenstands auf unser Vorstellungsvermögen, sodass wir Empfindungen bekommen.<sup>255</sup> Einige Interpreten glauben, darunter sei kein kausaler Vorgang zu verstehen (da dabei die Kategorie der Kausalität benötigt würde), sondern eine primitive Relation, die nicht weiter erklärt werden

---

<sup>253</sup> Man beachte, dass Kant die intellektuelle Anschauung ausdrücklich als Relation kennzeichnet, von der er die menschliche Erkenntnis gerade abgrenzt.

<sup>254</sup> Als Objekt einer solchen nicht-relationalen Form der Intentionalität interpretiert auch Haag den transzendentalen Gegenstand (vgl. Haag 2007: 202).

<sup>255</sup> Vgl. A68/B93, B129, A253/B309.

könne.<sup>256</sup> Diese Auffassung ist sicher durch die irrige Annahme motiviert, dass Kategorien nicht auf Dinge an sich angewendet werden könnten (s. 3.3.3). Denn soll die Affektion vom Ding an sich ausgehen, dann ist dieses als Substanz aufzufassen, die eine kausale Wirkung ausübt. Doch spricht Kant davon, dass Gegenstände Vorstellungen in uns „bewirken“<sup>257</sup> und äußere Dinge die „nichtsinnliche Ursache“<sup>258</sup> der Erscheinungen seien.<sup>259</sup> Da Kant sich nun der Kausalitäts-Terminologie bedient und nichts dagegen spricht, Dinge an sich als Ursache der Erscheinungen zu *denken*, ist nicht zu sehen, wieso die Affektion kein kausaler Vorgang sein sollte (s. 3.3.3). Das gilt umso mehr, als es keine gute Erklärung dafür gibt, was Affektion denn sonst sein könnte. Affektion ist also eine kausale Handlung, wodurch Empfindungen als bloß subjektive Vorstellungen ohne Gegenstandsbezug bewirkt werden.

Die Frage nach dem Gegenstand, der uns affiziert, ist sehr kontrovers diskutiert worden. Zwei-Aspekte-Interpreten finden bereits die Frage verfehlt, da sie einen numerischen Unterschied zwischen Ding an sich und Erscheinung voraussetzt.<sup>260</sup> Doch im Zuge einer „Theorie der Erscheinungen“ (die ja die „Theorie des Erscheinens“ erst möglich macht) ist diese Frage sehr berechtigt.

Es gibt sowohl für das Ding an sich wie auch für den empirischen Gegenstand als Ursache der Empfindungen gewichtige Belege. Für das Ding an sich sprechen diese Stellen:

Denn wir haben es doch nur mit unsern Vorstellungen zu tun; wie Dinge an sich selbst (ohne Rücksicht auf Vorstellungen, dadurch sie uns affizieren,) sein mögen, ist gänzlich außer unsrer Erkenntnisphäre. (A190/B235)

Die nichtsinnliche Ursache dieser Vorstellungen ist uns gänzlich unbekannt, und diese können wir daher nicht als Objekt anschauen [...]. Indessen können wir die bloß intelligibele Ursache der Erscheinungen überhaupt, das transzendente Objekt nennen, bloß, damit wir etwas haben, was der Sinnlichkeit als einer Rezeptivität korrespondiert. (A494/B522)

Es sind uns Dinge als außer uns befindliche Gegenstände unserer Sinne gegeben, allein von dem, was sie an sich selbst sein mögen, wissen wir nichts, sondern kennen nur ihre Erscheinungen, d.i. die Vorstellungen, die sie in uns wirken, indem sie unsere Sinne affizieren. Demnach gestehe ich allerdings, dass es außer uns Körper gebe, d.i. Dinge, die, obzwar nach dem, was sie an sich selbst sein mögen, gänzlich unbekannt, wir durch die Vorstellungen kennen, welche ihr Einfluss auf die Sinnlichkeit uns verschafft [...]. (Prolog 4.289)

Sie [die Kritik] sagt: die Gegenstände als Dinge an sich geben den Stoff zu empirischen Anschauungen (sie enthalten den Grund, das Vorstellungsvermögen seiner Sinnlichkeit gemäß zu bestimmen), aber sie sind nicht der Stoff derselben. (ÜE 8.215)<sup>261</sup>

<sup>256</sup> Vgl. z.B. Paton 1936: 62, Longuenesse 1998: 22 Fn. 11.

<sup>257</sup> B1, vgl. A372.

<sup>258</sup> A278/B334, vgl. A372, A393, A494/B522.

<sup>259</sup> Umgekehrt seien Empfindungen die „Wirkung eines Gegenstandes auf die Vorstellungsfähigkeit“ (A197/B234).

<sup>260</sup> Vgl. Prauss 1974: 197.

<sup>261</sup> Weitere Belegstellen sind A358f., A380, A387, Prolog 4.290, 4.318, Streitschrift 8.203, 8.207, 8.219.

Die Menge der Belegstellen für das empirische Objekt ist jedoch kaum weniger eindrucksvoll:

Die Farben sind nicht Beschaffenheiten der Körper, deren Anschauung sie anhängen, sondern auch nur Modifikationen des Sinnes des Gesichts, welches vom Lichte auf gewisse Weise affiziert wird. (A28)

Unseren Erfahrungen ist es leicht anzumerken, dass nur die kontinuierlichen Einflüsse in allen Stellen des Raumes unsern Sinn von einem Gegenstande zum andern leiten können, dass das Licht, welches zwischen unserm Auge und den Weltkörpern spielt, und dadurch das Zugleichsein der letzteren beweisen, dass wir keinen Ort empirisch verändern (diese Veränderung wahrnehmen) können, ohne dass uns allerwärts Materie die Wahrnehmung unserer Stelle möglich mache [...]. (A213/B260)

Die Grundbestimmung eines Etwas, das Gegenstand äußerer Sinne sein soll, musste Bewegung sein; denn dadurch allein können diese Sinne affiziert werden. (MAN 4.476)<sup>262</sup>

Erich Adickes, dessen Werk ich sämtliche Belegstellen entnommen habe<sup>263</sup>, sah angesichts dieser Textsituation keine andere Möglichkeit als die Annahme der berühmt-berüchtigten *doppelten Affektion*: Sowohl Dinge an sich als auch empirische Objekte affizieren uns.<sup>264</sup> Die Details dieser sehr gezwungenen und vielbelächelten Lösung brauchen uns hier nicht zu interessieren. Kein Zweifel, Adickes hatte dabei keine glückliche Hand. Die Frage ist jedoch, welche Möglichkeiten die doppelte Affektion für eine phänomenalistische Kantinterpretation bietet. Man betrachte diese Stelle:

Ich nenne dasjenige an einem Gegenstande der Sinne, was selbst nicht Erscheinung ist, *intelligibel*.<sup>265</sup> Wenn demnach dasjenige, was in der Sinnenwelt als Erscheinung angesehen werden muss, an sich selbst auch ein Vermögen hat, welches kein Gegenstand der sinnlichen Anschauung ist, wodurch es aber doch die Ursache von Erscheinungen sein kann: so kann man die *Kausalität* dieses Wesens auf zwei Seiten betrachten, als *intelligibel* nach ihrer *Handlung*, als eines Dinges an sich selbst, und als *sensibel*, nach den *Wirkungen* derselben, als einer Erscheinung in der Sinnenwelt. Wir würden uns demnach von dem Vermögen eines solchen Subjekts einen empirischen, imgleichen auch einen intellektuellen Begriff seiner Kausalität machen, welche bei einer und derselben Wirkung zusammen stattfinden. (A538/B566)

Die Kausalität, wodurch ein Wesen (womit ein beliebiger Gegenstand gemeint ist) „Ursache von Erscheinungen“ ist, *muss* sowohl als intelligibel als auch als sensibel (oder „noumenal“ und „empirisch“, wie man in der Literatur eher sagt) betrachtet werden.<sup>266</sup> Kant behauptet also selber die doppelte Affektion. Eine phänomenalistische Kantinterpretation kann gut damit leben, denn für sie sind Erscheinungen keine wirklichen Dinge, sondern nur der Inhalt

<sup>262</sup> Weitere Belegstellen sind De Mundi 2.392f., A166ff., B207ff., MAN 4.510, R4972 18.45.

<sup>263</sup> Vgl. Adickes 1924: 28-33 für das Ding an sich, Adickes 1929: 5-15 für das empirische Objekt.

<sup>264</sup> Vgl. Adickes 1929: 27-59.

<sup>265</sup> Diese Definition darf nicht so verstanden werden, als sei „intelligibel“ ein Prädikat von Erscheinungen. Das zeigt sich daran, dass Kant „intelligibel“ im Rest des Zitats stets mit Dingen an sich in Verbindung bringt. Der Ausdruck „Gegenstand der Sinne“ ist also repräsentational, nicht präsentational zu verstehen.

<sup>266</sup> Das Zitat ist zwar der Auflösung der Freiheitsantinomie entnommen, doch spricht Kant zunächst noch allgemein von Kausalität als Ursache der Erscheinungen und nicht von mentaler Verursachung, sodass die Unterscheidung nicht auf das Problem der Willensfreiheit beschränkt ist.

von Vorstellungen. Daher sind empirische Objekte als Erscheinungen ausschließlich in unseren Vorstellungen die Ursache der Empfindungen. Dinge an sich sind jedoch ihre reale Ursache. Eine solche doppelte Affektion ist eigentlich gar keine, denn nur die Affektion durch Dinge an sich existiert wirklich, die empirische Affektion ist jedoch wie das empirische Objekt und das empirische Selbst nur der Inhalt von Vorstellungen.<sup>267</sup>

Es scheint allerdings ein Widerspruch darin zu liegen, dass wirklich existierende Dinge an sich Empfindungen bewirken sollen, die doch nur Vorstellungen sind. Wie Van Cleve gezeigt hat, kann es Kausalität nur innerhalb der intelligiblen und der empirischen Welt geben, aber nicht „diagonal“ zwischen beiden Bereichen. Intelligible Gegenstände können demnach nicht sensible Empfindungen bewirken.<sup>268</sup> Die Lösung liegt in der Unterscheidung zwischen Vorstellungen an sich und dem Inhalt der Vorstellungen (s. 3.1.4). Dinge an sich verursachen Vorstellungen an sich, in unseren Vorstellungen aber verursachen empirische Gegenstände Empfindungen. Auch der Inhalt der Vorstellungen entsteht (im Zusammenspiel mit der dispositionalen Beschaffenheit des Subjekts) durch die Affektion durch Dinge an sich. Nur gehört das Entstehen des Inhalts der Vorstellungen nicht selbst zu diesem Inhalt.<sup>269</sup> Damit ist der Verdacht behoben, dass Affektion Kausalität zwischen Gegenständen der intelligiblen und der sensiblen Welt wäre, denn die Wirkung der Affektion ist nicht der Inhalt der Vorstellungen (also die vorgestellten Gegenstände), sondern die Vorstellung selbst.<sup>270</sup>

Daraus ergibt sich aber noch eine Schwierigkeit: Bei empirischer Affektion verursachen, analog zur intelligiblen Affektion, empirische Gegenstände empirische Vorstellungen empirischer Subjekte. Das mag aus zwei Gründen für problematisch gehalten werden. Denn erstens scheint es, anders als bei äußeren Gegenständen, keine empirische Seele zu geben. Zweitens droht ein infinites Regress dadurch zu entstehen, dass wir bei empirischer Affektion Vorstellungen von Vorstellungen haben, die wieder Vorstellungen haben können *ad infinitum*. Zum ersten Einwand ist allerdings zu bemerken, dass es zwar keine empirische Seele als Substanz in der Erscheinung gibt, da laut Kant Substanzen nur im Raum schematisiert werden können. Dennoch gibt es als „Ersatz“ die transzendente Idee der Seele, unter welche alle Vorstellungen vereinigt werden (s. 5.1.2). Zu diesen Vorstellungen gehört auch die

<sup>267</sup> Vgl. Van Cleve 1999: 162-167.

<sup>268</sup> Vgl. Van Cleve 1999: 165f.

<sup>269</sup> Man beachte, dass der Inhalt als solcher (die Tatsache, dass die Vorstellung einen Inhalt hat) zur intelligiblen Welt gehört. Es stellt somit keine „diagonale“ Affektion dar, wenn Dinge an sich den Inhalt der Vorstellungen bewirken.

<sup>270</sup> Deshalb schreibt Kant (in einer allerdings noch nicht sehr kritischen Reflexion): „Eigentlich ist die Vorstellung aller Dinge die Vorstellung unseres eigenen Zustandes und die Relation einer Vorstellung zu der andern nach unsern innern Gesetzen.“ (R3929 17.351, 1769) Man stellt sich die Vorstellung freilich nur dem sensiblen Charakter nach vor. Übrigens ist diese Reflexion ein weiterer Beleg für Kants Phänomenalismus, da hier (empirische) Dinge mit dem Inhalt von Vorstellungen gleichgesetzt werden.

Vorstellung von empirischen Seelenkräften (s. 5.2.2). Was den zweiten Einwand betrifft, so besteht der Regress nicht. Denn ich brauche ja den empirischen Vorstellungen nicht wiederum die Vorstellung einer Affektion zuzuschreiben, wodurch der Regress gestoppt wird.<sup>271</sup>

Empfindungen werden also kausal durch Dinge an sich verursacht und sind von ihnen abhängig. Dinge an sich sind der subjektunabhängige Grund der Anschauung, da sie uns affizieren. Damit kann der Sinn davon, dass die Dinge ein ‚Verhältnis auf unsere Anschauung‘ haben, bestimmt werden: Sie rufen in uns Sinnesdaten hervor, wodurch die Dinge unseren Sinnen gegeben werden. Das Verhältnis zwischen Dingen an sich und Empfindungen ist also eine Kausalrelation. Aber anders als viele Sinnesdaten-Theoretiker ist Kant kein indirekter Realist, das heißt, er denkt nicht, dass man aus den Sinnesdaten auf die Beschaffenheit der Objekte schließen kann. Denn er glaubt, dass man aus der Wirkung nicht auf die Ursache schließen könne. Das werde ich im nächsten Abschnitt zeigen.

### 3.5.2 Kant und die Cartesische Epistemologie

Es ist eine weit verbreitete Annahme, dass Kant radikal mit der Cartesischen Epistemologie gebrochen habe. Descartes habe angenommen, dass nur die Gegenstände in uns unmittelbar erkannt würden, die Gegenstände außerhalb seien nur geschlossen.<sup>272</sup> Kant dagegen drehe den Spieß um: Allein die Gegenstände außer uns seien uns unmittelbar gegeben, die des inneren Sinns nur geschlossen.<sup>273</sup> Das ist ein Anlass für manche Kantinterpreten, Kant einen direkten (Wahrnehmungs-)Realismus zuzuschreiben, der mit einer phänomenalistischen Deutung unverträglich ist.<sup>274</sup>

Doch ich halte diese anti-Cartesische Kantinterpretation für einen Irrtum. Das Problem hierbei ist, dass dabei nicht auf den Unterschied zwischen dem empirischen und dem transzendentalen Sinn von „in uns“ und „außer uns“ geachtet wird. Berücksichtigt man diese Unterscheidungen, ergibt sich ein differenzierteres Bild. Um das zu verdeutlichen, seien die ersten drei Absätze des Vierten Paralogismus der ersten Auflage der *Kritik der reinen*

<sup>271</sup> Selbst wenn der Regress bestünde, wäre er harmlos. Denn er wäre, mit Kants Worten, nicht ein *regressus*, bei dem ich von dem Bedingten zu den Bedingungen gehe, sondern ein *progressus*, bei dem ich umgekehrt von den Bedingungen zum Bedingten gehe (vgl. A511f./B539f.). Ein *progressus* erfordert aber nicht die Totalität des Bedingten, weil ich an keiner Stelle des Progresses diese Totalität als gegeben zu betrachten habe.

<sup>272</sup> Es sei betont, dass Kants Auffassung von Descartes‘ Position nicht deckungsgleich mit den Ansichten sein muss, die Descartes wirklich vertreten hat. Wenn hier von „Cartesisch“ die Rede ist, dann ist in erster Linie der kausale Skeptizismus gemeint.

<sup>273</sup> Diese Auffassung findet sich u.a. bei Prauss 1971: 145ff., Collins 1998: 1ff., Van Cleve 1999: 57-60, Abela 2002: 26ff., Allais 2004: 662, Westphal 2004: 12-15.

<sup>274</sup> S. 3.7.3.

*Vernunft* einer genaueren Betrachtung unterworfen.<sup>275</sup> Diese haben die Interpreten vor große Probleme gestellt: Mal meint man, alles sei Kants eigene Position, mal hält man die Passagen für bloßes Descartes-Referat.<sup>276</sup> In Wirklichkeit gibt es dort eine Mischung von beidem, da Kant Descartes' Annahmen diskutiert, und nur eine genaue Textanalyse kann zeigen, was Referat und was Kants eigene Position ist.

Am Anfang dieses Kapitels stellt Kant folgenden "Paralogismus" vor:

Dasjenige, auf dessen Dasein, nur al seiner Ursache zu gegebenen Wahrnehmungen, geschlossen werden kann, hat eine nur **zweifelhafte Existenz**:

Nun sind alle äußeren Erscheinungen von der Art: dass ihr Dasein nicht unmittelbar wahrgenommen, sondern auf sie, als die Ursache gegebener Wahrnehmungen, allein geschlossen werden kann:

Also ist das Dasein aller Gegenstände äußerer Sinne zweifelhaft.

Laut Kant ist ein Paralogismus ein syllogistischer Fehlschluss, der der Form nach falsch ist, auch wenn die Prämissen allesamt wahr sein mögen. Die psychologischen Paralogismen haben, so Kants Analyse, die Form eines *sophisma figurae dictionis*, bei welchen der Mittelterm ambig gebraucht wird.<sup>277</sup> Er kann im folgenden Schema dargestellt werden:

Jedes A1 ist B.

C ist A2.

Also ist C B.

Leider ist die Struktur des vierten Paralogismus nicht leicht zu erkennen. Ich halte folgende Rekonstruktion für angemessen<sup>278</sup>:

- (1) Erkenntnis von Gegenständen, auf die nur kausal geschlossen werden kann, ist unsicher.
- (2) Die Erkenntnis von äußeren Gegenständen ist Erkenntnis von Gegenständen, auf die nur kausal geschlossen werden kann.
- (3) Also ist die Erkenntnis von äußeren Objekten unsicher.

Dies ist das Argument das *kausale Argument* (wie ich es nennen will) für die Unerkennbarkeit von äußeren Gegenständen, welches Kant Descartes zuschreibt und von welchem er, wie sich zeigen wird, nur unerheblich abweicht. Das Argument besteht darin, dass wir äußere Gegenstände nur durch Kausalschlüsse<sup>279</sup> kennen könnten, da aber Kausalschlüsse unsicher seien, hätten wir kein Wissen von äußeren Gegenständen. Doch das Argument, so wie Kant es

<sup>275</sup> Vgl. A367ff.; daraus sind, wenn nicht anders erwähnt, auch die folgenden Zitate.

<sup>276</sup> Dass Kant bloß Descartes wiedergebe, wird explizit von Heimsoeth (1966: 130) und implizit von Abela (2002: 30) behauptet. Dies wird jedoch zu Recht von Bird (1965: 21) und Chiba (2012: 168 Anm. 245) bestritten. Kalter (1975: 158f.) glaubt, dass Kants Zustimmung zu Descartes an der Entstehungsgeschichte des Vierten Paralogismus liege.

<sup>277</sup> Vgl. A402, B411, JL 9.135.

<sup>278</sup> Dabei modifiziere ich ein wenig die Rekonstruktion von Ameriks (2000: 111).

<sup>279</sup> Unter "Kausalschlüssen" verstehe ich Schlüsse von Wirkungen auf Ursachen, also auch auf Ursachen der Wahrnehmung.

im vierten Paralogismus formuliert hat, ist kein *sophisma figurae dictionis*, auch wenn er es sicher für einen solchen gehalten hat. Denn der Mittelterm „Erkenntnis von Gegenständen, auf die nur kausal geschlossen werden kann“ ist in keiner Weise ambig; der ambige Ausdruck ist vielmehr „Erkenntnis von äußeren Gegenständen“. <sup>280</sup> Doch auch, wenn das Argument kein *sophisma figurae dictionis* ist, ist es dennoch ein Fehlschluss. Denn (2) ist nach Kants Meinung nur dann wahr, wenn „Erkenntnis äußerer Gegenstände“ im transzendentalen und nicht im empirischen Sinn gelesen wird; daher muss (2) spezifiziert werden. <sup>281</sup> Dessen ungeachtet gilt nach Meinung des traditionellen Cartesianers die Schlussfolgerung für alle äußeren Objekte – also auch äußere Objekte im empirischen Sinn. Doch ist dies laut Kant ein Fehler, das Argument könne nur für äußere Objekte im transzendentalen Sinn aufrechterhalten werden.

Wenn man dies berücksichtigt und „äußere Objekte“ durch „transzendental-äußere Objekte“ ersetzt, muss das Argument wie folgt reformuliert werden:

- (1) Erkenntnis von Gegenständen, auf die nur kausal geschlossen werden kann, ist unsicher.
- (2\*) Die Erkenntnis von *transzendental*-äußeren Gegenständen ist Erkenntnis von Gegenständen, auf die nur kausal geschlossen werden kann.
- (3\*) Also ist die Erkenntnis von *transzendental*-äußeren Gegenständen unsicher.

Diese Version des kausalen Skeptizismus ist mit ist der Erkennbarkeit von empirischen Gegenständen vereinbar. Denn wir nehmen sie, als Inhalt unserer Vorstellungen, unmittelbar in uns wahr (s. 3.1.3), ohne dass wir auf sie zu schließen bräuchten. Dadurch entziehen sich Erscheinungen dem kausalen Skeptizismus, welcher somit nur für Dinge an sich gilt. Denn Erscheinungen existieren ja nur innerhalb unserer Vorstellungen und nicht auch außerhalb von ihnen.

Wir wollen nun sehen, wie Kant sich mit dem vierten Paralogismus auseinandersetzt und wie Kant sich dabei zum Cartesischen kausalen Skeptizismus verhält. Die eigentümliche Mischung aus Interpretation und Textwiedergabe wird gleich am Anfang der *Kritik des vierten Paralogismus* deutlich: „Zuerst wollen wir die Prämissen der Prüfung unterwerfen.“ Damit sind die Prämissen des vierten Paralogismus gemeint. Allerdings gibt Kant die Prämissen im Folgetext teilweise mit anderen Worten wieder, sodass Prüfung und Darstellung der Prämissen nicht leicht zu unterscheiden sind. Das Ende der Prüfung der Prämissen und zugleich der Beginn der Kritik an der Form des Paralogismus wird durch den Satz „Ehe ich

<sup>280</sup> Wie Longuenesse (die die Unterscheidung zwischen „in uns“ und „außer uns“ allerdings anders interpretiert) glaube ich, dass der ambige Mittelbegriff – worin ja der Beweisfehler des *sophisma figurae dictionis* besteht – der Begriff des äußeren Gegenstandes ist (vgl. Longuenesse 2008: 211 (Anm. 13)).

<sup>281</sup> S. 3.1.2 für die Unterscheidung zwischen empirisch- und transzendental-äußeren Gegenständen.



nun unseren Paralogismus seinem trüglichen Scheine nach darstelle, muss ich zuvor bemerken, dass man notwendig einen zweifachen Idealismus unterscheiden müssen, den transzendentalen und den empirischen“, womit der vierte Absatz beginnt, markiert. Zwei Sachen werden dadurch deutlich. Erstens behandelt Kant in den ersten drei Absätzen nicht den formalen Fehler des Fehlschlusses, sondern nur die Prämissen als solche. Zweitens führt Kant die Unterscheidung zwischen den zwei Arten des Idealismus – wie auch die zwischen den zwei Arten äußerer Gegenstände – erst im Anschluss an den Eröffnungsabschnitt ein. Dadurch bleibt es dem Leser überlassen zu entscheiden, in welchem Sinn vorher von „Idealismus“ und „äußeren Gegenständen“ geredet wird.

Will man die ersten drei Absätze der *Kritik des vierten Paralogismus* richtig einschätzen, dann muss man im Auge behalten, dass Kant die Unterscheidung zwischen transzendentalem Idealismus und Realismus mit den zwei Bedeutungen von „außer uns“ erst im Anschluss daran einführt. Daran liegt es, dass die Ausdrücke „in uns“ und „außer uns“ erst nachträglich richtig gedeutet werden können – was der Grund sein dürfte für die Verwirrung so vieler Interpreten. Dieses Problem stellt sich etwa beim zweiten Satz des ersten Absatzes:

Zuerst wollen wir die Prämissen der Prüfung unterwerfen. Wir können mit Recht behaupten, dass nur dasjenige, was in uns selbst ist, unmittelbar wahrgenommen werden könne, und dass meine eigene Existenz allein der Gegenstand einer bloßen Wahrnehmung sein könne. Also ist das Dasein eines wirklichen Gegenstandes außer mir (wenn dieses Wort in intellektueller Bedeutung genommen wird) niemals geradezu in der Wahrnehmung gegeben, sondern kann nur zu dieser, welche eine Modifikation des inneren Sinnes ist, als äußere Ursache derselben hinzu gedacht und mithin geschlossen werden. Daher auch Cartesius mit Recht alle Wahrnehmung in der engsten Bedeutung auf den Satz einschränkte: Ich (als ein denkend Wesen) bin. Es ist nämlich klar: dass, da das Äußere nicht in mir ist, ich es nicht in meiner Apperzeption, mithin auch in keiner Wahrnehmung, welche eigentlich nur die Bestimmung der Apperzeption ist, antreffen könne.

Wenn man bedenkt, dass Kant später die Unmittelbarkeit der Wahrnehmungen von Erscheinungen behauptet, dann drängt sich der Eindruck geradezu auf, dass es sich hier nur um Descartes-Wiedergabe handle. Dagegen spricht aber die Diktion. Kant kündigt unmittelbar vorher eine Prüfung der Prämissen an. Wenn Kant dann „Wir können mit Recht behaupten“ schreibt, dann ist dieser Halbsatz nicht etwa Descartes-Referat, sondern Ausdruck der Zustimmung zu einer von Descartes' Prämissen. Das befremdet zunächst, denn Kant scheint hier dem empirischen Idealismus Beifall zu zollen, obwohl er ihn doch widerlegen will. Liest man „in uns selbst“ jedoch im transzendentalen Sinn, verschwindet dieser Eindruck. Denn dann sind transzendental innere Erscheinungen empirisch dennoch außer uns. Daher deutet Kant auch an, dass empirisch äußere Objekte vom kausalen Skeptizismus nicht betroffen sind, wenn er den Begriff eines „wirklichen Gegenstandes außer mir“ durch den Klammerzusatz erläutert: „wenn dieses Wort in intellektueller Bedeutung genommen wird“.

Der Klammerzusatz „wenn dieses Wort in intellektueller Bedeutung genommen wird“ würde als Descartes-Referat überhaupt keinen Sinn machen, da Descartes einen Gegenstand außer mir nicht in verschiedenen Bedeutungen nimmt. Sinn macht die Klammer nur, wenn man sie als erläuternden Zusatz Kants dazu versteht, in welchem Sinn er selber behaupten kann, dass wir auf äußere Gegenstände schließen müssen, nämlich nur als Dinge an sich selbst, nicht als Dinge im Raum. Im ganzen Abschnitt, um den es hier geht, scheint Kant „in uns“, „außer uns“ und verwandte Ausdrücke („äußere Ursache“ etc.) im transzendentalen Sinn zu verwenden.

Aus diesem Grund stimmt Kant auch Descartes darin zu, dass nur die Bestimmungen meiner eigenen Existenz unmittelbar wahrgenommen werden können. Denn alle meine Wahrnehmungen, sei es von inneren oder äußeren Objekten, sind solche Bestimmungen meines Daseins.<sup>282</sup> Ebenso ist die Beschränkung aller Wahrnehmung auf den Satz „Ich (als ein denkend Wesen) bin“ für Kant zutreffend, weil er erstens den Satz „Ich bin“ nicht als bloße Behauptung meiner Existenz zu lesen scheint, sondern als Behauptung, dass ich so und so beschaffen bin<sup>283</sup>, und zweitens, weil äußere Wahrnehmungen Bestimmungen des Gemüts sind. Es ist dann keine Überraschung mehr, dass Kant sogar den Cartesischen Satz für gut heißt, dass das äußere Objekt nur „als äußere Ursache derselben [sc. der Wahrnehmung] hinzu gedacht und mithin geschlossen werden“ könne. Denn Kant spricht hier nicht über Erscheinungen, sondern Dinge an sich. Somit erweist sich die Unmittelbarkeit der Wahrnehmung empirischer Objekte als verträglich mit Kants kausalem Skeptizismus.

Nun schreibt Kant weiter, dass der Schluss auf eine äußere Ursache immer unsicher sein müsse, weil es mehr als eine Ursache zu einer Wirkung geben könne und die Ursache nicht in äußeren Gegenständen liegen müsse, sondern auch in uns sein könne:

Ich kann also äußere Dinge eigentlich nicht wahrnehmen, sondern nur aus meiner inneren Wahrnehmung auf ihr Dasein schließen, indem ich diese als die Wirkung ansehe, wozu etwas Äußeres die nächste Ursache ist. Nun ist aber der Schluss von einer gegebenen Wirkung auf eine bestimmte Ursache jederzeit unsicher; weil die Wirkung aus mehr als einer Ursache entsprungen sein kann. Demnach bleibt es in der Beziehung der Wahrnehmung auf ihre Ursache jederzeit zweifelhaft: ob diese innerlich, oder äußerlich sei, ob also alle sogenannten äußeren Wahrnehmungen nicht ein bloßes Spiel unseres inneren Sinnes sein, oder ob sie sich auf äußere wirkliche Gegenstände, als ihre Ursache beziehen. Wenigstens ist das Dasein der letzteren nur geschlossen, und läuft die Gefahr aller Schlüsse, da hingegen der Gegenstand des inneren Sinns (Ich selbst mit allen meinen Vorstellungen) unmittelbar wahrgenommen wird, und die Existenz desselben gar keinen Zweifel leidet.

Für Kant sind Wahrnehmungen Wirkungen einer Ursache. Doch eine Wirkung könne „aus mehr als einer Ursache entsprungen sein“, weshalb „der Schluss von einer gegebenen

---

<sup>282</sup> Vgl. Chiba 2012: 166f.

<sup>283</sup> Vgl. Kants Bezeichnung des Satzes „Ich denke“ als empirisch (B422f. Anm.).

Wirkung auf eine bestimmte Ursache jederzeit unsicher“ sei. Daher könnten wir nicht wissen, ob die Ursache der Wahrnehmungen äußerlich oder „ein bloßes Spiel unseres inneren Sinnes“ sei. Damit nimmt Kant eine skeptische Position ein; er leugnet die Möglichkeit der Erkenntnis von Objekten durch kausale Affektion, da sich die Ursache nicht aus der Wirkung ableiten lasse. Das Wort „äußerlich“ muss dabei wieder in transzendentaler Bedeutung genommen werden. Doch gleichzeitig behauptet Kant die Möglichkeit von Wissen durch den „inneren Sinn“. Dieses Wort bedeutet hier wohl nicht das Vermögen, durch innere Ursachen Vorstellungen zu haben, sondern steht für die Gesamtheit aller, auch der äußeren, Vorstellungen.

Es gibt danach keinen Grund mehr, warum wir Kants Charakterisierung des skeptischen Idealismus im dritten Abschnitt des Vierten Paralogismus nur Descartes und nicht auch Kant zuschreiben sollten – wenn auch mit der wichtigen Einschränkung (welche Kant später hinzufügt), dass Descartes ein empirischer Idealist ist, welcher die Erkenntnis empirischer Gegenstände als unsicher ansieht, während er selber ein transzendentaler Idealist ist, der die Möglichkeit der Erkenntnis transzendental äußerlicher Gegenstände bestreitet:

Unter einem *Idealisten* muss man also nicht denjenigen verstehen, der das Dasein äußerer Gegenstände der Sinne leugnet, sondern nur nicht einräumt: dass es durch unmittelbare Wahrnehmung erkannt werde, daraus aber schließt, dass wir ihrer Wirklichkeit durch alle mögliche Erfahrung niemals völlig gewiss werden können.

Zusammengefasst behauptet Kant also, dass wir nicht über den Inhalt unseres Geistes hinauslangen; zu diesem Inhalt gehören aber die empirischen Gegenstände, weshalb wir sie erkennen können. Das zeigt, dass, wie bereits in 3.1.2 angedeutet, die „transzendental in uns/außer uns“-Unterscheidung gleichbedeutend ist mit der zwischen Vorstellungs-immanenten und –transzendenten Gegenständen. Wären empirisch-äußere Objekte Vorstellungs-transzendent, dann könnte Kant Descartes nicht in dieser Form zustimmen. Wir können das kausale Argument daher noch einmal umformulieren:

- (1) Erkenntnis von Gegenständen, auf die nur kausal geschlossen werden kann, ist unsicher.
- (2\*) Die Erkenntnis von *Vorstellungs-transzendenten* Gegenständen ist Erkenntnis von Gegenständen, auf die nur kausal geschlossen werden kann.
- (3\*) Also ist die Erkenntnis von *Vorstellungs-transzendenten* Gegenständen unsicher.

Folglich vertritt Kant einen epistemischen Phänomenalismus. Gleichzeitig weicht er in Bezug auf die Erkennbarkeit Vorstellungs-transzendenter Gegenstände nicht von traditionellen Cartesischen Erkenntnistheorien ab. Doch mag es immer noch scheinen, als würde Kant Descartes bloß referieren. Deswegen sollen hier Textstellen wiedergegeben werden, wo Kant

unzweideutig in eigener Sache spricht. So heißt es im weiteren Verlauf des Vierten

Paralogismus:

Denn in der Tat, wenn man äußere Erscheinungen als Vorstellungen ansieht, die von ihren Gegenständen, als an sich außer uns befindlichen Dinge, in uns gewirkt werden, so ist nicht abzusehen, wie man diese ihr Dasein anders, als durch den Schluss von der Wirkung auf die Ursache, erkennen könne, ob die letztere in uns, oder außer uns sei. (A372)

Ebenso heißt es in einer Reflexion:

Denn uns sind nur Vorstellungen gegeben, die Ursache derselben kan nun (<sup>8</sup> entweder) in uns oder auch ausser uns seyn, worüber der Sinn nichts entscheidet. (R6113 18.615, 1790-1791)

Da Kant Erscheinungen tatsächlich als bloße Vorstellungen ansieht (s. 3.1.3) und behauptet, dass unserer Wahrnehmung nur Vorstellungen gegeben sind, ist klar, dass er in den zitierten Textstellen den kausalen Skeptizismus als eigene Position vertritt. Besonders aufschlussreich ist folgende Passage:

Wenn wir äußere Gegenstände vor Dinge an sich gelten lassen, so ist schlechthin unmöglich zu begreifen, wie wir zur Erkenntnis ihrer Wirklichkeit außer uns kommen sollten, indem wir uns bloß auf die Vorstellung stützen, die in uns ist. Denn man kann doch außer sich nicht empfinden, sondern nur in sich selbst, und das ganze Selbstbewusstsein liefert daher nichts, als lediglich unsere eigenen Bestimmungen. Also nötigt uns der skeptische Idealismus, die einzige Zuflucht, die uns übrig bleibt, nämlich zu der Idealität der Erscheinungen zu ergreifen [...]. (A378)

Hier sagt Kant, dass uns der skeptische Idealismus zur Annahme der „Idealität der Erscheinungen“ nötige. Es wird in der Regel übersehen, dass Kant den skeptischen Idealismus hier positiv erwähnt. Denn er zeigt uns, dass wir keine Erkenntnis von Gegenständen haben, die sich außerhalb unserer Vorstellungen befinden. Trotzdem bleibt uns eine „Zuflucht“, um empirische Erkenntnis zu ermöglichen, und die besteht eben darin, dass nicht Gegenstände transzendental außer uns, sondern nur solche transzendental in uns das Objekt der Erkenntnis sind.

Allerdings mag es scheinen, als wäre der epistemische Phänomenalismus mit der Widerlegung des Idealismus unvereinbar. Dass sich das keineswegs so verhält, werde ich in 3.7. zeigen. Zunächst aber soll eine gewisse Einschränkung von Kants kausalem Skeptizismus betrachtet werden, die für meine Kant-Interpretation wichtig ist.

### 3.5.3 Unbestimmte Erkenntnis der Dinge an sich

Wenn Kant auch einen kausalen Skeptizismus vertritt, so behauptet er jedoch nicht, dass gar kein Schluss von der Folge auf die Gründe möglich ist:

Wenn ich die Folge setze, wird dadurch wohl auch gesetzt, es müße ein Grund seyn, aber *niemals der Grund bestimmt*, wenn aber der Grund gesetzt wird, so wird *die Folge genau bestimmt* [...] Nun fragt sich: Kann ich nicht auch aus der Folge schließen z.E. [...] wenn der Mensch den Kopf verliert, so ist er todt, der Mensch ist todt, aber deswegen kann ich nicht sagen: folglich

hat der Mensch den Kopf verlohren. Durch den Grund wird die Folge determinate gesetzt, die Folge setzt den Grund indeterminate. (Metaphysik Volckmann 28.401f.)<sup>284</sup>

Durch einen Grund wird die Folge bestimmt, denn er ist dadurch Grund, dass aus ihm etwas *Bestimmtes* folgt. Durch die Folge wird aber nicht ein Grund bestimmt, denn wenn etwas eine Folge ist, dann hat sie zwar *irgendeinen* Grund, aber es wird nicht ein Grund aus der Folge bestimmt. Daher ist zwar ein Schluss vom Grund auf eine *bestimmte* Folge möglich, aus einer Folge kann aber nur auf einen *unbestimmten* Grund geschlossen werden. Ich kenne dann zwar nicht den Grund der Folge, weiß aber immerhin, dass sie einen Grund hat. So weiß ich zwar, dass ein Mensch stirbt, wenn er geköpft wird; aber wenn er tot ist, muss der Grund nicht sein, dass er geköpft wurde, denn er könnte zum Beispiel auch gehenkt oder gevierteilt worden sein. (Vielleicht starb er auch eines natürlichen Todes.)

So verhält es sich auch bei der Affektion. Kant redet im obigen Zitat nicht von logischen, sondern von realen Gründen. Reale Gründe sind bei Kant kausale Ursachen, ebenso sind reale Folgen kausale Wirkungen.<sup>285</sup> Ich kann die Wirkungen nicht aus den Ursachen erkennen, daher kann ich die Beschaffenheit der Ursache der Affektion nicht einsehen. Durch die Ursache wird die Vorstellung bestimmt gesetzt.<sup>286</sup> Doch durch die Vorstellung wird keine bestimmte Beschaffenheit des affizierenden Gegenstands gesetzt. Trotzdem weiß ich, dass es eine Ursache der Vorstellung gibt.<sup>287</sup> Daher kann Kants modifizierte Cartesische Epistemologie noch einmal reformuliert werden:

- (1) *Bestimmte* Erkenntnis von Gegenständen, auf die nur kausal geschlossen werden kann, ist unsicher.
- (2\*\*\*) Die *bestimmte* Erkenntnis von *Vorstellungs-transzendenten* Gegenständen ist *bestimmte* Erkenntnis von Gegenständen, auf die nur kausal geschlossen werden kann.
- (3\*\*\*) Also ist *bestimmte* Erkenntnis von *Vorstellungs-transzendenten* Gegenständen unsicher.

<sup>284</sup> Vgl. Metaphysik v. Schön 28.486, Metaphysik L2 28.552, Metaphysik Dohna 28.628, Metaphysik Mrongovius 29.818.

<sup>285</sup> Kant unterscheidet zwischen logischen und realen Gründen und ebenso zwischen logischen und realen Folgen. Es kann dem Zitat nicht entnommen werden, in welcher Bedeutung von Grund und Folge die Rede ist. Am Anfang des Abschnitts, dem das Zitat entnommen ist, sagt Kant jedoch, dass von logischen Gründen anderswo, nämlich in den Logikvorlesungen, gesprochen wird (vgl. Metaphysik Volckmann 28.399). Gleichzeitig identifiziert Kant Realgründe mit Ursachen und logische Gründe und würde wohl gleichermaßen logische Gründe mit Wirkungen gleichsetzen. (vgl. Metaphysik Volckmann 28.399f., ferner Metaphysik L2 28.549). Alle Vorkommnisse von „Grund“ und „Folge“ in dem Zitat können somit durch „Ursache“ bzw. „Wirkung“ ersetzt werden.

<sup>286</sup> Dies ist eine Vereinfachung, denn tatsächlich muss eine Interaktion zwischen affizierendem Gegenstand und affiziertem Subjekt angenommen werden, und zwar sowohl in Bezug auf die Form der Vorstellung als auch deren Materie. Doch das ändert nichts Wesentliches im Hinblick auf den kausalen Skeptizismus.

<sup>287</sup> Man mag fragen, woher wir das eigentlich so sicher wissen. Warum könnte es nicht sein, dass die Vorstellung existiert, ohne durch einen Grund gesetzt zu sein? Eine systematisch befriedigende Entgegnung fällt sicher schwer, doch in 3.7 soll wenigstens ein Teil von Kants Begründung deutlich gemacht werden.

Daraus lassen sich mehrere wichtige Folgen ziehen. Erstens wird eine Schwäche von Langtons Kant-Interpretation deutlich. Laut Langton folgt die Unerkennbarkeit der Dinge an sich aus der Irreduzibilität der Relationen auf intrinsische Eigenschaften. Da nun Kräfte Relationen sind, könnten diese nicht auf intrinsische Eigenschaften reduziert werden und die Eigenschaften der Dinge an sich (bzw. die intrinsischen Eigenschaften der Dinge) bleiben unbekannt. Doch damit behauptet Langton zugleich zu wenig und zu viel. Denn zum Einen folgt aus der Irreduzibilität der Relationen allein noch nicht die Unerkennbarkeit der intrinsischen Eigenschaften. Durch eine Ursache wird eine Wirkung genau bestimmt und kann somit auch erkannt werden, obwohl Kräfte nicht auf Ursache und Wirkung reduziert werden können. Zum Anderen behauptet Langton die Erkennbarkeit der Relationen von Objekten untereinander (etwa deren kausale Interaktion), auch wenn sie uns nicht direkt affizieren. Doch das ist mit den Maßgaben von Kants epistemischen Phänomenalismus unvereinbar, da diese Relationen, zumindest bei Langton, außerhalb unserer Vorstellungen liegen.

Zweitens erklärt die Möglichkeit der unbestimmten Erkenntnis eines Grundes teilweise, warum wir wissen können, dass es Dinge an sich gibt. Denn wir wissen, dass unsere Vorstellungen eine Ursache haben müssen, und wie Kants Widerlegung des Idealismus zeigt, müssen einige Vorstellungen eine äußere Ursache haben, die somit nur in Dingen an sich liegen kann (s. 3.7). Kants wiederholte Behauptung der Existenz der Dinge an sich<sup>288</sup> ist also mit seinen selbstauferlegten epistemischen Beschränkungen vereinbar. Denn wenn wir auch nicht wissen können, wie der Grund der Erscheinungen beschaffen ist, so können wir dennoch wissen, dass es einen solchen gibt und dass er letztlich in Dingen an sich liegen muss.

### 3.5.4 Das Realwesen

Kant unterscheidet das *logische Wesen* vom *Realwesen*.<sup>289</sup> Ersteres sei das Wesen der Begriffe. Zu ihm gehöre alles, was wir uns unter dem Begriffe eines Gegenstands vorstellen. Letzteres sei das Wesen der Dinge.<sup>290</sup> Bei Substanzen<sup>291</sup> besteht das Realwesen in deren *Natur*.<sup>292</sup> Nun behauptet Kant die partielle Unerkennbarkeit des Realwesens. Dies passt

<sup>288</sup> Vgl. A251f., Prolog 4.289.

<sup>289</sup> Vgl. JL 9.61 sowie viele der in diesem Abschnitt erwähnten Stellen. Die Unterscheidung zwischen logischem und realem Wesen geht auf Locke zurück (vgl. Heßbrüggen-Walter 2006: 115ff.).

<sup>290</sup> Daneben kann „Wesen“ in anderen Kontexten auch Lebewesen oder Ding bedeuten.

<sup>291</sup> Der Raum hat laut Kant ein Wesen, aber keine Natur (vgl. MAN 4.467, Metaphysik L1 28.211, Metaphysik von Schön 28.492, Metaphysik Mrongovius 29.820, 29:934).

<sup>292</sup> Vgl. Logik Pölitz 24.536. Aber auch das Wort „Natur“ hat zwei Bedeutungen. Man könne es nämlich „adjektive (formaliter)“ und „substantive (materialiter)“ verstehen. In der ersten Bedeutung sei sie der „Zusammenhang der Bestimmungen eines Dinge, nach einem inneren Prinzip der Kausalität“; in der zweiten Bedeutung sei sie hingegen der „Inbegriff der Erscheinungen“, also die Menge aller Dinge, sofern sie nach

einerseits sehr gut zur Cartesischen Epistemologie, doch scheint sie andererseits einer phänomenalistischen Interpretation Probleme zu bereiten. Daher soll hier der Begriff des Realwesens näher beleuchtet werden.

Gemäß der bei Weitem häufigsten Definition ist das Realwesen der erste Grund dessen, was einer Sache faktisch zukommt:

Ein Realwesen ist aber der erste innere Grund alles dessen, was der Sache selbst zukommt. (Metaphysik L2 28.553)<sup>293</sup>

Einer Reflexion zufolge aber ist das Realwesen der erste Grund alles dessen, was notwendigerweise aus dem Realwesen folgt:

Die Natur eines Dinges ist der complete realgrund dessen, was nothwendiger Weise aus der Beschaffenheit eines Dinges nach allgemeinen Gesetzen herfließt.

[...] Der allgemeine realgrund der dem Dinge inhaerirenden Bestimmungen ist Natur; also dasjenige, wodurch nach einem allgemeinen Gesetze das, was zu den Prädikaten seines Daseyns gehört, bestimmt ist. (R5432 18.180, 1773-1778, vgl. Brief an C.L. Reinhold vom 12.05.1789 11.36)

Der Unterschied zwischen den beiden Definitionen besteht darin, dass in der ersten Bedeutung *alle* Bestimmungen eines Dinges aus dem Realwesen folgen, in der zweiten Bedeutung aber nur einige. Die zweite Definition ist genauer als die erste, denn sie trägt dem Umstand Rechnung, dass die Eigenschaften einer Substanz keineswegs ausschließlich durch dessen Realwesen bestimmt werden. Das würde nämlich nur für eine „fensterlose“ Leibnizsche Monade gelten, die keine Wirkungen von anderen Substanzen empfängt. Doch tatsächlich werden die Eigenschaften der Substanzen – bei physikalischen Substanzen sogar ausschließlich – durch das Verhältnis von Wirkung und Gegenwirkung bestimmt (s. 5.1.9).

Aber auch die zweite Definition ist ungenau. Denn wenn Substanzen ihre Eigenschaften durch Wechselwirkung einander bestimmen, dann gibt es keine Eigenschaften, die mit Notwendigkeit aus dem Realwesen folgen, da alles von dem zufälligen Verhältnis der Substanzen zueinander abhängt.<sup>294</sup> Also nicht Eigenschaften, sondern allein Kräfte kommen einer Substanz notwendig zu. Die vielleicht beste Definition scheint mir daher eine dritte zu sein:

Das Realwesen begreift überhaupt alles das in sich, was einer Sache nur je wirklich zukommen kann. (Logik Blomberg 24.117)

---

Gesetzen zusammenhängen (A418f./B446 Anm., vgl. ferner Prol 4.294ff.). Hier geht es nur um die erste Bedeutung. – Wenn Kant unspezifiziert vom „Wesen“ redet, dann meint er häufig das logische Wesen im Gegensatz zur Natur der Dinge (vgl. Wiener Logik 24.839f.).

<sup>293</sup> Vgl. JL 9.61, R4095 17.413, R4214 17.459, R5705 18.331, Logik Blomberg 24.116, Logik Philippi 24.408, Wiener Logik 24.839, Metaphysik Volckmann 28.411, Metaphysik von Schön 28.492, Metaphysik Mrongovius 29.820.

<sup>294</sup> Allenfalls könnten Seelen durch innere Kausalität einige ihrer Eigenschaften notwendig haben, doch auch das kann bezweifelt werden (s. 5.1.2).

Das Realwesen ist demzufolge der erste Grund aller Eigenschaften, die in einem Ding möglich sind und die, in Wechselwirkung mit anderen Substanzen, wirklich werden können. Das Realwesen eines Dings hat Kräfte und ist dadurch ein notwendiger, wenn auch kein hinreichender, Grund der realen Bestimmungen des Dings.<sup>295</sup> Doch die dritte Definition ist zweideutig: Man kann unter dem Realwesen den ersten Grund der möglichen Eigenschaften, aber eher noch die möglichen Eigenschaften selber verstehen. Manchmal versteht Kant unter dem Realwesen auch die wirklichen Eigenschaften eines Dings:

Aber alle Bestimmungen die zur Existenz eines Dinges gehören machen das reale Wesen – die Natur aus. (Metaphysik Dohna 28.629)

Wir können also im Wesentlichen zwei Begriffe des Realwesens festhalten: das Realwesen als der erste notwendige Grund von Eigenschaften und das Realwesen als die Gesamtheit aller durch den ersten Grund möglichen Eigenschaften. Zum Realwesen in der ersten Bedeutung scheinen Kräfte zu gehören:

Natur beruht auf Kräften (Grundkräften) und ist im Allgemeinen die Gesetzmäßigkeit der Erscheinungen. (R5607 18.248, 1778-1783)

Allerdings sind nicht Kräfte der Grund, sondern Kräfte sind die Relation, wodurch Substanzen der Grund von Eigenschaften sind.<sup>296</sup> Substanzen sind der erste Grund, das heißt, sie lassen sich aus nichts Weiterem mehr ableiten. Also haben Substanzen (im engen Sinn) das Realwesen.

Kant behauptet oft, dass sich das Realwesen bzw. die Natur der Dinge nicht oder nicht vollständig erkennen lasse:

Weil das Realwesen der Grund ist aller Erscheinungen die man sieht; so kann man es nicht einsehen. Denn aus der Wirkung kann ich nicht den Grund einsehen. (Logik Philippi 24.409)

Das *substantiale* enthält den ersten Realgrund aller inhaerirenden accidentien [...] diesen ersten Realgrund können wir nie einsehen. (Metaphysik Herder 28.25)

Den ersten innern Grund woraus alles das was draus entsteht, erklärt werden kann, einzusehen ist uns nicht so leicht möglich, z.E. das eigentliche Kochsalz können wir nicht erklären. sondern wir schließen nur aus seinen uns bekannten Wirkungen, wie viele aber sind uns unbekant, daher wird auch das Real Wesen noch immer für uns unerforschlich bleiben. (Metaphysik Volckmann 28.411f.)

[...] daher ist das Realwesen der Dinge uns unerforschlich, ob wir gleich viele wesentliche Stücke erkennen. (Metaphysik L2 28.553, vgl. zudem Brief an C.L. Reinhold vom 12.05.1789 11.36, Metaphysik Dohna 28.629, Metaphysik Mrongovius 29.820)

---

<sup>295</sup> Es versteht sich von selbst, dass das Realwesen nicht auch der Grund von Eigenschaften wie Selbst-Identität und dergleichen ist – falls Kant solche Cambridge-Eigenschaften überhaupt auch nur in Erwägung gezogen haben sollte – da diese nicht zu den realen Bestimmungen eines Dings gehören.

<sup>296</sup> Vgl. Metaphysik Dohna 28.671.



Wir können das Realwesen als den ersten Grund nicht einsehen, weil uns nur die Wirkungen der Affektion der Dinge gegeben sind und man aus den Wirkungen nicht auf deren Ursache schließen kann (s. 3.5.2). Wenn Kant im vierten Zitat hingegen sagt, dass wir dennoch „viele wesentliche Stücke“ des Realwesens erkennen können, dann ist hier das Realwesen als die Gesamtheit der durch den ersten Realgrund möglichen Wirkungen gemeint. Wie das dritte Zitat sagt, kennten wir viele dieser Wirkungen, da sie in unserer Wahrnehmung gegeben sind, aber könnten nicht alle von ihnen kennen, da wir das Realwesen nur a posteriori erkannten und unsere Erkenntnis von ihm daher kontingent sei (s. 3.2.1).<sup>297</sup>

Es muss aber unterschieden werden zwischen der Natur besonderer Dinge und den Gattungen, bei denen von bestimmten Besonderheiten abstrahiert wird<sup>298</sup>:

Alle mögliche Gegenstände der Erfahrung haben ihre Natur, theils ihre besondere, theils die gemeinschaftliche mit andern Dingen. (R5607 18.248, 1778-1783)

Von einzelnen Dingen können wir das real wesen niemahls angeben, wohl aber von denen Generibus z.E. vom Körper überhaupt. (Logik Blomberg 24.118)

Das Realwesen vom Körper können wir deswegen angeben, weil es a priori erkannt wird. Wenn man unter dem Körper materielle Substanzen versteht, dann zeigt Kant von ihnen in den *MAN* a priori, dass zu ihrem Realwesen Repulsions- und Attraktionskräfte gehören.<sup>299</sup>

Deshalb sagt Kant:

[...] wenn uns aber etwas durch die reine Vernunft gegeben ist, so können wir das reale Wesen wissen. (Logik Philippi 24.408)

Doch das Realwesen der spezifischen Materien, also des Wassers, Quecksilbers usw., wie auch das von jeder einzelnen Substanz, lässt sich nicht a priori einsehen, da dazu Erfahrung gehört. Einsehen (DOC 6) „heißt etwas durch und mittelst der Vernunft, das ist a priori erkennen“ (Logik Blomberg 24.133). Es ist die Erkenntnis „durch Gründe“ (R2394 16.343). Kant sagt, dass wir dahin nur „in wenigen Dingen“ gelangen (JL 9.65). Das liegt daran, dass

<sup>297</sup> Vgl. Logik Philippi 24.409.

<sup>298</sup> Das Realwesen muss hinsichtlich seiner Partikularität und seiner Allgemeinheit unterschieden werden. Jede Substanz hat ein spezifisches Wesen, das in ihr der erste Realgrund ist. Doch damit ist nicht gesagt, dass sich das Realwesen einer Substanz qualitativ vom Realwesen anderer Substanzen unterscheiden muss – es könnten grundsätzlich alle Substanzen dieselben Kräfte haben. – Bei dieser Gelegenheit kann das Verhältnis des Realwesens zu Naturgesetzen erörtert werden. Ich denke, dass es sehr schwierig ist, Kant dabei auf eine bestimmte Position festzulegen. Einerseits scheint es manchmal so, dass Naturgesetze nichts anderes als die kontingente Gleichheit der Naturen der Dinge sind. Dazu würde passen, dass wir uns letztlich Gott als den Urheber der Naturgesetze und der Einheit der Natur zu denken hätten (s. 4.4.3, 4.6.5). Doch andererseits legen manche Stellen nahe, dass Dinge nur durch Naturgesetze eine spezifische Natur hätten. Vgl. Metaphysik Mrongovius 29.933: „Natur ist das Dasein des Dinges, sofern es nach allgemeinen Gesetzen innerlich bestimmt ist.“, sowie R4840 17.742: „Das innere (<sup>s</sup> allgemeine) *principium* der *accidentium*\* (<sup>g</sup> Bestimmungen) nach allgemeinen Gesetzen ist Natur. [...] \* Das erste innere Princip alles dessen, was zum Daseyn eines Dinges gehört. Das Princip dessen, was zum Daseyn gehört, heißt gesetz. Also Existenz unter Gesetzen.“

<sup>299</sup> Dass dies das Realwesen der Materie ausmacht, ist auch von Sebastian Rand (2012) behauptet worden.

wir das Realwesen nie komplett einsehen können, sondern nur einige apriorische Elemente bestimmen können.

Die Unerkennbarkeit des Realwesens lässt sich problemlos aus Kants kausalem Skeptizismus ableiten. Denn wenn das Realwesen der erste Grund ist, uns aber nur die Folgen gegeben sind, dann können wir den Grund – das Realwesen – nicht aus den Folgen ableiten. Dennoch können wir Aspekte des Realwesens kennen, wenn sie a priori sind, also der erste Grund in uns liegt. Dies passt einerseits gut zu meiner phänomenalistischen Interpretation, da die Erkennbarkeit apriorischer Aspekte ohne Weiteres mit Kants Cartesischer Epistemologie zu vereinbaren ist. Wie aber passt dazu die Unerkennbarkeit von aposteriorischen Aspekten des Realwesens? Denn man sollte doch denken, dass das Realwesen von Gegenständen, die bloß zum Inhalt unseres Geistes gehören, uns bekannt sein müsste.<sup>300</sup>

Ich würde sagen, dass dies zwar zunächst nicht so gut zu meiner phänomenalistischen Interpretation zu passen scheint, was aber daran liegt, dass sich Kant nicht differenziert genug mit dem Realwesen befasst hat. Die Schwierigkeiten beginnen nämlich bereits damit, dass Kant nicht zwischen der Erkenntnis des Realwesens von noumenalen und von phänomenalen Substanzen unterscheidet. Kants Begründung für die Unerkennbarkeit des Realwesens entspricht exakt der für die Unerkennbarkeit der Dinge an sich: Wir können die Dinge nur aus ihren Wirkungen erkennen und aus den Wirkungen können wir nicht auf die Sache selbst bzw. die ersten Gründe schließen (s. 3.5.2). Diese Begründung würde auf das Realwesen von phänomenalen Substanzen überhaupt nicht zutreffen. Denn nur die noumenale Affektion ist die Quelle der empirischen Erkenntnis, die empirische Affektion ist nichts weiter als die empirische Vorstellung einer Affektion (s. 3.5.1). Nun sagt Kant aber gleichzeitig, dass wir einige Elemente des Realwesens a priori erkennen könnten. Das kann ausschließlich für das Realwesen phänomenaler Substanzen zutreffen, denn von Dingen an sich haben wir keine Erkenntnis. Also hätte Kant zwischen dem Realwesen von noumenaler und phänomenaler Substanz differenzieren müssen, was er aber unterlassen hat.

Wenn man diese Unterscheidung berücksichtigt, ließe sich jedoch eine Theorie des Realwesens der phänomenalen Substanz finden, die mit einer phänomenalistischen Interpretation verträglich ist. Denn es wird sich zeigen, dass wenn wir Naturgesetze aufstellen (wie in 4.4.3. beschrieben), dann können wir dadurch auch die Wesen der phänomenalen Substanzen *comparative a priori* bestimmen. Daher können wir behaupten, dass wir durch die produktive Einbildungskraft nicht nur die Substanzen, sondern auch deren Realwesen konstruieren. Das Realwesen ist uns dabei aber nur dunkel bewusst; wenn wir es uns klar

---

<sup>300</sup> Das gilt umso mehr, wenn wir Substanzen *comparative a priori* konstruieren (s. 4.4.3).

machen wollen, dann gilt, wie für die Naturgesetze, dass wir die Natur nur anhand ihrer Folgen erkennen können und somit auch das Realwesen der phänomenalen Substanz nicht vollständig bestimmen können. Doch das ist mit meiner phänomenalistischen Interpretation verträglich.

### **3.6 Wahrheit und formaler Idealismus**

Ein wesentlicher Bestandteil meiner Interpretation ist die Unterscheidung zwischen Erscheinungen und erscheinenden Dingen. Wir haben gesehen, dass, im Gegensatz zu Erscheinungen, die erscheinenden Dinge mit Dingen an sich – bzw. den Dingen, wie sie an sich selbst sind – identisch sind. Doch wie in der letzten Sektion gesehen, können wir von den erscheinenden Dingen nur unbestimmte und keine bestimmte Erkenntnis haben. Nun sagt Kant aber, dass wir von den Dingen, wie sie uns erscheinen, sehr wohl Erkenntnis haben können. Wie ist das mit seinem kausalen Skeptizismus vereinbar?

Die Standard-phänomenalistische Antwort darauf würde wohl lauten, dass nur Erscheinungen, also unsere Vorstellungen, der Gegenstand der Erkenntnis sind. Diese Interpretation würde zwar das Problem des kausalen Skeptizismus umgehen, wäre jedoch aus zwei Gründen unattraktiv. Erstens würde sie Kants Rede von der „Erkenntnis der Gegenstände, wie sie erscheinen“ nicht gerecht werden, sondern er dürfte ausschließlich von der „Erkenntnis der Erscheinungen“ sprechen. Zweitens – und vielleicht noch wichtiger – identifiziert Kant den transzendenten Gegenstand (der ja das Bezugsobjekt der Erkenntnis ist, s. 3.4) mit Dingen an sich und nicht mit Erscheinungen. Doch wie könnte eine Theorie aussehen, bei welcher Dinge an sich der Gegenstand der empirischen Erkenntnis sind?

Das mag auf den ersten Blick ohne Zweifel sehr befremdlich anmuten. Doch bei näherer Betrachtung zeigt sich die Möglichkeit einer Interpretation, die weder Kants kausalen Skeptizismus verletzt, noch die Unerkennbarkeit der Dinge an sich grundsätzlich einschränkt. Denn zur Erkenntnis der Gegenstände, wie sie erscheinen, ist (wie sich zeigen wird) keine bestimmte, sondern nur unbestimmte Erkenntnis von Dingen an sich erforderlich. Wir wissen demnach nicht, wie die Dinge an sich selbst beschaffen sind, sondern nur, dass es Gegenstände gibt, die uns kausal affizieren. Die Erkenntnis der erscheinenden Gegenstände bezieht sich daher nur auf das Erscheinen, mithin darauf, welche Erscheinungen (mittelbar) aus der Affektion resultieren.

Dabei werde ich zunächst auf Kants Auffassung von Wahrheit eingehen (3.6.1). Kant vertritt grundsätzlich eine Korrespondenztheorie der Wahrheit, d.h. er sieht Wahrheit in der Übereinstimmung von Erkenntnis und Gegenstand. Das macht mit voller Schärfe das Problem

deutlich, wie empirische Erkenntnis mit Dingen an sich übereinstimmen soll. Die wie sich in 3.6.2 zeigen wird, sieht Kant die Übereinstimmung von Erkenntnis und Gegenstand nicht in deren Ähnlichkeit (qualitativer Gleichheit), sondern in der Gemäßheit der Vorstellung zu ihrem Gegenstand. „Gemäßheit“ bedeutet, dass etwas die Folge eines Grundes ist (3.6.3). Das lässt sich vor dem Hintergrund von Kants „formalen Idealismus“ für eine Theorie der empirischen Erkenntnis verwenden. Laut dem formalen Idealismus erkennen wir die Gegenstände nicht, wie sie an sich selbst beschaffen sind, sondern nur, wie sie uns in den Formen von Raum und Zeit erscheinen (3.6.4). Unsere empirische Erkenntnis besagt demnach, dass es Gegenstände gibt, die uns erscheinen, von denen wir aber nichts weiter wissen, als die Art, wie sie uns affizieren und zu welchen Tätigkeiten des Verstandes, wodurch Erscheinungen in Raum und Zeit hervorgebracht werden, sie Anlass geben (3.6.5).

### 3.6.1 Definition und Kriterium von „Wahrheit“

Kants Ausführungen über die Frage „Was ist Wahrheit?“ sind beinahe so bekannt wie die Frage selbst:

Die alte und berühmte Frage, womit man die Logiker in die Enge zu treiben vermeinte, und sie dahin zu bringen suchte, dass sie sich entweder auf einer elenden Dialelle mussten betreffen lassen, oder ihre Unwissenheit, mithin die Eitelkeit ihrer ganzen Kunst bekennen sollten, ist diese: *Was ist Wahrheit?* Die Namenerklärung der Wahrheit, dass sie nämlich die Übereinstimmung der Erkenntnis mit ihrem Gegenstande sei, wird hier geschenkt, und vorausgesetzt; man verlangt aber zu wissen, welches das allgemeine und sichere Kriterium der Wahrheit einer jeden Erkenntnis sei. (A57f./B82)

Zwischen zwei Sachen will Kant hier unterschieden wissen: der (*Nominal-*)*Definition* („Namenerklärung“) und dem *Kriterium* von Wahrheit. Diese Unterscheidung ist in der Kantliteratur nicht immer hinreichend berücksichtigt worden. Die Frage nach dem Kriterium zielt auf eine *Realdefinition*. Darunter versteht Kant, dass „ein klares Merkmal, woran der Gegenstand (definitum) jederzeit sicher erkannt werden kann“ (A241 Anm.) – mithin ein Kriterium – angegeben werde. Eine Realdefinition ist also hinreichend zur Erkenntnis der Merkmale eines Gegenstandes, weshalb durch die Realdefinition „zugleich die objektive Realität“ des Gegenstands der Begriffe gegeben werden könne (A242 Anm.). Das sei der Unterschied zu einer Nominaldefinition, wo „bloß dem Namen einer Sache andere und verständlichere Wörter unterlegt“ (A241 Anm.) würden, aber nicht die zur Erkenntnis eines Gegenstands hinreichenden Merkmale angegeben werden.<sup>301</sup>

<sup>301</sup> Vgl. Vanzos ausführliche Diskussion in Vanzo 2010 a. – Obwohl Kant Kriterium und Realdefinition als dasselbe anzusehen scheint, ist fraglich, ob er damit der Sache gerecht wird. Der Begriff „Realdefinition“ lässt sich eher mit der Angabe der wesentlichen Bestandteile einer Sache in Verbindung bringen, „Kriterium“ aber mit der objektiven Realität des definierten Gegenstandes. Das Hauptproblem ist dabei, dass ich über sichere

Die „Namenerklärung“ von Wahrheit ist laut Kant die „Übereinstimmung der Erkenntnis mit ihrem Gegenstande“. Doch die Nominaldefinition könne nicht zum Kriterium der Wahrheit dienen:

Wenn Wahrheit in der Übereinstimmung einer Erkenntnis mit ihrem Gegenstande besteht, so muss dadurch dieser Gegenstand von andern unterschieden werden; denn eine Erkenntnis ist falsch, wenn sie mit dem Gegenstande, worauf sie bezogen wird, nicht übereinstimmt, ob sie gleich etwas enthält, was wohl von andern Gegenständen gelten könnte. Nun würde ein allgemeines Kriterium der Wahrheit dasjenige sein, welches von allen Erkenntnissen, ohne Unterschied ihrer Gegenstände, gültig wäre. Es ist aber klar, dass, da man bei demselben von allem Inhalt der Erkenntnis (Beziehung auf ihr Objekt) abstrahiert, und Wahrheit gerade diesen Inhalt angeht, es ganz unmöglich und ungereimt sei, nach einem Merkmale der Wahrheit dieses Inhalts der Erkenntnisse zu fragen, und dass also ein hinreichendes, und doch zugleich allgemeines Kennzeichen der Wahrheit unmöglich angegeben werden könne. Da wir oben schon den Inhalt einer Erkenntnis die Materie derselben genannt haben, so wird man sagen müssen: von der Wahrheit der Erkenntnis der Materie nach lässt sich kein allgemeines Kennzeichen verlangen, weil es in sich selbst widersprechend ist. (A58f./B83)

Kant leugnet hier, dass es ein *positives* Wahrheitskriterium gebe, das für die Erkenntnis der Wahrheit hinreichend ist. Zugleich behauptet er jedoch, dass es ein *negatives* Wahrheitskriterium gebe, welches eine notwendige Bedingung der Wahrheit ist, nämlich den Satz des Widerspruchs<sup>302</sup>:

Der Satz nun: Keinem Dinge kommt ein Prädikat zu, welches ihm widerspricht; heißt der Satz des Widerspruchs, und ist ein allgemeines, obzwar bloß negatives, Kriterium aller Wahrheit, gehört aber auch darum bloß in die Logik, weil er von Erkenntnissen, bloß als Erkenntnissen überhaupt, unangesehen ihres Inhalts gilt, und sagt: dass der Widerspruch sie gänzlich vernichte und aufhebe. (A151/B190, vgl. A59f./B83f.)

Dass allein der Satz des Widerspruchs ein, wenn auch bloß negatives, Kriterium bietet, heißt nun freilich nicht, dass Wahrheit mit Widerspruchsfreiheit zu identifizieren sei. Denn es geht hier ja nur um eine Realdefinition, die (nominale) Definition der Wahrheit als Übereinstimmung der Erkenntnis mit einem Objekt bleibt davon unberührt. Man kann nicht durch Zergliederung der Erkenntnis allein (ohne Vergleich mit deren Objekt) erkennen, ob sie wahr ist, deshalb gibt es kein positives Kriterium. Widerspricht sich aber die Erkenntnis, so erweist sich allein dadurch schon deren Falschheit, also gibt es ein negatives Kriterium der Wahrheit. Folglich vertritt Kant keine Kohärenz-, sondern eine Korrespondenztheorie der Wahrheit.<sup>303</sup>

---

Kennzeichen verfügen kann, woran ich die objektive Realität zu erkennen vermag, ohne das Wesen einer Sache zu kennen.

<sup>302</sup> Dieses Kriterium ist laut Kant nur bei synthetischen Urteilen nicht zur Wahrheit hinreichend, bei analytischen Urteilen sei ein positiver Gebrauch davon möglich (vgl. A151f./B190f.).

<sup>303</sup> R5642 18.281 hört sich zunächst so an, als würde Kant Wahrheit als Kohärenz definieren. Denn Kant sagt dort, dass ein äußeres Objekt „uns gänzlich unbekant und zum Criterium der Wahrheit unbrauchbar“ sei. Deshalb sollten wir zur Wahrheit nicht „mehr erfodern als den durchgängigen zusammenhang der Anschauungen nach Gesetzen des Verstandes“. Ich gehe jedoch davon aus, dass es Kant hier lediglich um ein Kriterium, nicht um eine Nominaldefinition geht. Ähnliches gilt für andere Stellen, etwa R2128 16.246.

Bei Kants Begründung dafür, dass es kein positives Kriterium der Wahrheit gebe, kann das Beweisziel allerdings leicht missverstanden werden. Der Beweis zeigt zwar, dass es kein positives Kriterium gebe, aber nicht, dass wir das Objekt der Erkenntnis nicht kennen könnten. Ein positives Wahrheitskriterium würde allein aus der Beschaffenheit der Erkenntnis die objektive Realität des Gegenstands der Erkenntnis und damit deren Wahrheit oder Falschheit herleiten können. Ein solches könne es jedoch deswegen nicht geben, weil die Wahrheit nicht allein von der Form der Erkenntnis, sondern vor allem von deren Materie (dem Inhalt) abhängt. Und die Materie könne ich nur beurteilen, indem ich die Erkenntnis mit dem Gegenstand vergleiche.<sup>304</sup> Doch das würde die Voraussetzung verletzen, die Wahrheit allein aus der Erkenntnis zu beurteilen. Ob wir die Objekte der Erkenntnis kennen können, muss dabei vorerst offen bleiben.

### 3.6.2 Kants Ablehnung der Ähnlichkeits-Auffassung der Wahrheit

Wahrheit besteht also in der Übereinstimmung zwischen Urteil und Gegenstand. Was aber ist mit dieser „Übereinstimmung“ gemeint? Die natürliche Erwartung ist, dass ein Urteil genau dann mit seinem Gegenstand übereinstimmt, wenn Urteil – oder vielmehr dessen Inhalt – und Gegenstand gleichartig sind. Wenn ich etwa urteile „Dieser Stein ist schwer“, dann stimmt der Erwartung gemäß das Urteil genau dann mit dem Gegenstand überein, wenn der Stein schwer ist. Im Vorgriff auf Kants Terminologie bezeichne ich diese Auffassung als *Ähnlichkeits-Auffassung* der Wahrheit. Sie kann wie folgt formuliert werden:

Ein Urteil ist genau dann wahr, wenn sein Inhalt dem Gegenstand ähnlich (qualitativ gleichartig) ist.

Wie ich im Folgenden zeigen werde, gibt es allerdings drei Gründe, warum Kant zumindest bei gewöhnlichen empirischen Urteilen<sup>305</sup> die Ähnlichkeits-Auffassung nicht vertreten kann. Eines der Hauptprobleme besteht darin, dass laut Kant die Vorstellung dem Gegenstand nicht „ähnlich“, sondern ihm nur „gemäß“ ist.

Es gibt drei Möglichkeiten, darauf zu reagieren. Man könnte behaupten, dass Kant ungeachtet der Charakterisierung von Wahrheit als Übereinstimmung keine Korrespondenztheorie der Wahrheit vertrete.<sup>306</sup> Man könnte behaupten, dass Kant zwar eine

---

<sup>304</sup> Eine detaillierte Erörterung dieses sogenannten „Vergleichsargument“ findet sich bei Vanzo (2010 b). Wie er gehe auch ich davon aus, dass es nur in Bezug auf Dinge an sich kein positives Kriterium gibt, in Bezug auf Dinge, wie sie erscheinen, aber sehr wohl.

<sup>305</sup> Empirische Urteile, bei denen nicht äußere Objekte, sondern der Inhalt der Vorstellungen beurteilt wird, haben keine Probleme mit der Ähnlichkeits-Auffassung.

<sup>306</sup> Diese Strategie verfolgen z.B. Putnam 1981: 63, Walker 1983: 160. Das tun sie jedoch nicht in Reaktion auf die von mir dargestellten Schwierigkeiten, sondern aufgrund eigener Überlegungen.

Korrespondenztheorie vertrete, dabei aber Übereinstimmung nicht in Ähnlichkeit (qualitativer Gleichheit) sehe.<sup>307</sup> Oder man könnte behaupten, dass Kant Übereinstimmung sehr wohl in Ähnlichkeit sehe, aber nicht in Ähnlichkeit mit den intrinsischen<sup>308</sup> Eigenschaften des Objekts, sondern anderen Eigenschaften. Die letztere Lösung ist es, für die ich hier plädieren werde. Denn ich werde zeigen, dass wir die Dinge nicht erkennen, wie sie an sich selbst beschaffen sind, sondern wie sie uns erscheinen, und Erfahrungsurteile laut Kants eigener Auffassung auf die Art, wie uns Objekte erscheinen, eingeschränkt werden müssen. Demgemäß muss ein Urteil wie „Dieser Stein ist schwer“ umformuliert werden zu „Etwas erscheint als schwerer Stein“. Dabei bleibt die Ähnlichkeits-Auffassung der Wahrheit gewahrt, doch wird das Objekt der Erkenntnis auf die Art des Erscheinens eingeschränkt.

Für die Einschätzung von Kants Wahrheitsauffassung ist eine bekannte Stelle in den *Prolegomena* von zentraler Bedeutung<sup>309</sup>:

Dass man, unbeschadet der wirklichen Existenz äußerer Dinge von einer Menge ihrer Prädikate sagen könne: sie [...] hätten außer unserer Vorstellung keine eigene Existenz, ist etwas, was schon lange vor *Lockes* Zeiten, am meisten aber nach diesen, allgemein angenommen und zugestanden ist. Dahin gehören die Wärme, die Farbe, der Geschmack etc. Dass ich aber noch über diese, aus wichtigen Ursachen, die übrigen Qualitäten der Körper, die man *primarias* nennt, die Ausdehnung, den Ort, und überhaupt den Raum, mit allem was ihm anhängig ist (Undurchdringlichkeit oder Materialität, Gestalt etc.), auch mit zu bloßen Erscheinungen zähle, dawider kann man nicht den mindesten Grund der Unzulässigkeit anführen [...]. (Prol 4.289)

Kant greift hier zunächst Lockes Unterscheidung zwischen primären und sekundären Qualitäten auf: Sekundäre Qualitäten hätten nur eine Existenz in der Vorstellung, nicht in von der Vorstellung verschiedenen Gegenständen. Anschließend radikalisiert Kant diese Position: Nicht nur die sekundären Qualitäten, auch die primären Qualitäten seien nicht auf dieselbe Art in den Gegenständen der Erkenntnis anzutreffen.<sup>310</sup> Entsprechend sagt Kant im anschließenden Absatz:

Ich möchte gerne wissen, wie denn meine Behauptungen beschaffen sein müssten, damit sie nicht einen Idealismus enthielten. Ohne Zweifel müsste ich sagen: dass die Vorstellungen vom Raume nicht bloß dem Verhältnisse, was unsre Sinnlichkeit zu den Objekten hat, *vollkommen gemäß* sei, denn das habe ich gesagt, sondern dass sie sogar dem Objekt *völlig ähnlich* sei; eine Behauptung, mit der ich keinen Sinn verbinden kann, so wenig, als dass die Empfindung des Roten mit der Eigenschaft des Zinnober, der diese Empfindung in mir erregt, eine Ähnlichkeit habe. (Prol 4.289f., m.H.)

So wenig, wie die Röte dem Zinnober „ähnlich“ sei, so wenig sei die Vorstellung des Raums der Beschaffenheit der Gegenstände ähnlich, obwohl die Vorstellung dem Gegenstand gemäß

<sup>307</sup> Eine solche Lösung bestünde in der „kausalen Theorie der Wahrheit“ (s. 3.6.3).

<sup>308</sup> Ich verwende das Wort „intrinsisch“ hier für alle Eigenschaften der Dinge an sich, die sie nicht im Verhältnis zu uns haben. Daher werde ich auch Verhältnisse der Dinge an sich untereinander als „intrinsisch“ bezeichnen, obwohl sie nicht im eigentlichen Sinn intrinsisch sind.

<sup>309</sup> Ich klammere die den formalen Idealismus betreffenden Stellen hier aus, um dem Thema nicht vorzugreifen.

<sup>310</sup> Vgl. B69f. Anm., dazu Allais 2004, Rosefeldt 2007.

sei. Um dies zu verstehen, muss man wissen, was Kant mit den Begriffen „ähnlich“ und „gemäß“ meint. Letzteren Begriff erörtere ich im 2. Abschnitt. Über die Bedeutung von „ähnlich“ gibt eine Vorlesungsnachschrift Auskunft:

*Aehnlichkeit* ist die Uebereinstimmung der Qualitaet [...]. (Metaphysik Volckmann 28.414, vgl. Metaphysik Mrongovius 29.838, sowie Baumgartens *Metaphysica*, §70, 17.19)

Zwei Dinge seien ähnlich, wenn sie der Qualität nach übereinstimmen.<sup>311</sup> Da Qualität die Beschaffenheit der Objekte ist, sind sich zwei Dinge ähnlich (im Kantischen Sinn), wenn sie die gleichen Eigenschaften haben. Wäre die Vorstellung des Zinnobers dem Zinnober ähnlich, dann wäre der Zinnober selber rot, weil nämlich die Vorstellung des Zinnobers rot ist. Doch alle Eigenschaften unserer Vorstellungen seien den Eigenschaften der Gegenstände der Vorstellungen nicht „völlig ähnlich“, sondern nur „vollkommen gemäß“.<sup>312</sup> Den Vorstellungen „korrespondieren“ daher zwar Gegenstände, aber nicht „in derselben Qualität als Erscheinung“ (A385).<sup>313</sup>

Daraus folgt, dass die Wahrheit empirischer Urteile nicht in der Ähnlichkeit des Inhalts des Urteils mit seinem Gegenstand bestehen kann. Bereits in einer sehr frühen Reflexion hat Kant die Ähnlichkeits-Auffassung verworfen:

Der *Autor* giebt vor, daß die Vorstellung, die in der Seele von einem Dinge anzutreffen ist, eben eine solche Ähnlichkeit mit dem vorgestellten Dinge habe, als ein Gemälde mit dem abgeschilderten Gegenstande. Ich behaupte aber, daß dieses falsch sey, und beweise es also. Wenn ich ein Haus sehe, so ist nach dieser Meinung eine Abschilderung des Hauses in meiner seele, welche dem vorgestellten Hause ähnlich ist. Weil nun ähnliche Dinge nur ihrer Größe nach unterschieden seyn, so ist in meiner Seele ein Gantz kleines Häuschen abgeschildert, welches, so klein es ist, doch einen Raum einnehmen muß. welches unmöglich ist. Eben so, wen ich die Zitterung der Luft, deren Empfindung ich den Schall nenne, fühle: kan ich da wohl sagen, daß in dem innern meiner Seele auch eine solche Zitterung vorgehe, was soll darinn zittern. Wir können eben dieses durch Erfahrungen beweisen. Wer etwas saures schmeckt: kan er wohl sagen, daß seine Vorstellung ihm gespitzte und kahnförmigte saltztheilchen abbilde, welche seine Geschmacksnerven reitzen? indeßen sieht man doch durch ein microscop daß sie wirklich so seyn. *etc.* (R1676 16.77)

Kants Argumentation gegen die Ähnlichkeits-Auffassung besteht in der Aufzählung von Beispielen, die der Ähnlichkeits-Auffassung widersprechen. Das Haus nehme einen Raum ein, die Vorstellung vom Haus jedoch nicht; die Luft zittere, der Schall (als Empfindung des Tons) jedoch nicht; Salze seien spitzförmig, der Geschmack des Sauren jedoch nicht. Das Argument mit dem Haus ist freilich recht schwach, da Kant hier den Inhalt der Vorstellung mit der Vorstellung selbst verwechselt. Die Vorstellung selber kann schwerlich mit dem

<sup>311</sup> Im Schematismus-Kapitel spricht Kant statt von „Ähnlichkeit“ von „Gleichartigkeit“, was zumindest für uns heute ein angemessenerer Ausdruck ist (vgl. A137/B176). Doch da es dabei nicht um die Gleichartigkeit von Erkenntnis und Gegenstand, sondern von Anschauung und Begriff geht, gehe ich hier nicht darauf ein.

<sup>312</sup> Was Kant mit „gemäß“ meint, werde ich im nächsten Abschnitt untersuchen.

<sup>313</sup> Bereits in einer sehr frühen Reflexion widerlegt Kant die Ähnlichkeits-Auffassung, allerdings noch nicht vor dem Hintergrund des transzendentalen Idealismus (vgl. R1676 16.77).



Gegenstand ähnlich sein, der Inhalt der Vorstellung aber sehr wohl.<sup>314</sup> Auch die anderen Beispiele sind unbefriedigend, da sie zwar zeigen, dass bei sekundären Qualitäten keine Ähnlichkeit vorliegt, sie aber nichts darüber aussagen, ob nicht bei primären Qualitäten dennoch Ähnlichkeit bestehen könnte.

Kant erwägt stattdessen eine strukturalistische Korrespondenztheorie, bei welcher Korrespondenz in der Übereinstimmung der Strukturen von Erkenntnis und Gegenstand besteht:

Was ist denn also in der Vorstellung mit den Vorgestellten Dingen übereinstimmendes? Die Vorstellung, weil sie ihren Grund von dem vorgestellten Dinge entlehnt, kommt darin mit demselben überein, daß sie auf solche Art aus ihren Theilbegriffen zusammengesetzt ist, als die vorgestellte Sache aus ihren Theilen. als z. E. Man kan sagen: die Noten eines Musikalischen Stüks sind eine Vorstellung von der Harmonischen Verbindung der Thöne. nicht als wenn eine Note einem Thone ähnlich wäre, sondern weil die Noten in solcher Verbindung unter einander sind als die Thöne selber. (R1676 16.78)

Nicht die Vorstellungen seien den Dingen ähnlich, sondern das Verhältnis der Vorstellungen untereinander zu den entsprechenden Verhältnissen der Dinge. Aus späterer Zeit finden sich allerdings keine Belege mehr für eine strukturelle Korrespondenztheorie mehr. Vielleicht war Kant bereits beim Schreiben mit seiner Lösung unzufrieden, denn die Reflexion bricht ab. Dennoch bleibt festzuhalten, dass Kant bei Erfahrungsurteilen Übereinstimmung nicht als qualitative Korrespondenz (Ähnlichkeit) versteht, zumindest nicht mit den intrinsischen Eigenschaften der Dinge. Dass Kant in einem anderen Kontext bei Erfahrungsurteilen Übereinstimmung sehr wohl als Ähnlichkeit betrachtet (wie sich zeigen wird), ist aber anscheinend eine spätere Entwicklung.

Doch wieso beziehen sich Erkenntnisse auf einen Gegenstand, wenn sie ihm (indirekt) gemäß sind? Wie ist das mit dem Verständnis von Wahrheit als Übereinstimmung zwischen Vorstellung und Gegenstand zu vereinbaren? Dies beinhaltet zwei Fragen. Erstens: Wie erhalten Erkenntnisse, im Gegensatz zu Empfindungen, einen intentionalen Bezug auf äußere Objekte? Zweitens: Welche Beschaffenheit muss ein Gegenstand haben, damit dessen Erkenntnis wahr ist?

Ein Abschnitt aus Kants Inaugural-Dissertation Versuch der Beantwortung der letzteren Frage betrachtet werden:

Obwohl nun die Phänomene eigentlich nur Abbilder [*species*], nicht Urbilder [*ideae*], der Dinge sind und nicht die innere und absolute Beschaffenheit der Gegenstände ausdrücken, so ist dennoch die Erkenntnis von ihnen ganz wahr. Erstens nämlich, sofern sie sinnliches Ergreifen [*conceptus*] oder Auffassen [*apprehensiones*] sind, zeugen sie, gegen die Behauptung des

<sup>314</sup> Wenn man darauf bestünde, dass Kant auch in späterer Zeit den Haus-Einwand noch überzeugend findet, könnte man die Unähnlichkeit von Vorstellung und Gegenstand auch so erklären, dass nur der Gegenstand, aber nicht die Vorstellung (da sie mental ist) im Raum ist. Doch Kant sagt ausdrücklich, dass der Gegenstand der Vorstellung nicht im Raum ist (s. die folgenden Unterabschnitte).

Idealismus, als etwas Verursachtes von der Gegenwart eines Objektes; sofern man aber die Urteile über das sinnlich Erkannte betrachtet, so ist klar, da beim Urteilen Wahrheit in der Übereinstimmung des Prädikats mit dem gegebenen Subjekt besteht, die Vorstellung des Subjekts aber, sofern es Phänomenon ist, nicht anders gegeben wird als durch das Verhältnis zum sinnlichen Erkenntnisvermögen und eben dieser Beziehung gemäß auch die sinnlich beobachtbaren Prädikate gegeben werden: dass die Vorstellungen des Subjekts wie des Prädikats nach gemeinsamen Gesetzen entstehen und sich auf diese Weise die Möglichkeit [ansam] einer gänzlich wahren Erkenntnis erweist. (De Mundi 2.397, Üb. v.m.)

Dieses Zitat ist nicht leicht zu verstehen. Kant will hier zeigen, dass die Erkenntnisse „ganz wahr“ sein können, auch wenn die Phänomene nicht die „innere und absolute Beschaffenheit der Gegenstände ausdrücken“. Er macht dabei von einem zweistufigen Argument Gebrauch. Als erstes behauptet Kant, dass es überhaupt äußere Gegenstände gebe. Er begründet das damit, dass die Phänomene (zumindest mittelbar) nur durch den kausalen Einfluss äußerer Gegenstände existieren könnten; jedem Phänomenon korrespondierten daher (ein oder mehrere) Gegenstände.<sup>315</sup> Nachdem Kant die Existenz äußerer Dinge etabliert hat, behauptet er zunächst, dass in der Erscheinung sowohl das Subjekt (Gegenstand) als auch dessen Prädikate „durch das Verhältnis zum sinnlichen Erkenntnisvermögen gegeben“ würden. Diese entstünden, so geht das Argument weiter, „nach gemeinsamen Gesetzen“, was die Wahrheit der Erkenntnis sichern soll.

Auch hier lehnt Kant eine Ähnlichkeits-Auffassung also ab und sagt, dass die Erkenntnis dem „Verhältnis zum sinnlichen Erkenntnisvermögen“ gemäß sei. Seine Erklärung dessen, worin die Wahrheit der empirischen Erkenntnis stattdessen bestehen soll, ist aber unbefriedigend. Er definiert zunächst „Wahrheit“ als „Übereinstimmung des Prädikats mit dem gegebenen Subjekt“, was nur Sinn macht, wenn man das „Subjekt“ als den beurteilten Gegenstand auffasst. Dann jedoch sagt er, dass „die Vorstellungen des Subjekts wie des Prädikats nach gemeinsamen Gesetzen entstehen“, was wiederum nur Sinn macht, wenn auch das Subjekt hier als Vorstellung begriffen wird. Kants Begriff des „Subjekts“ ist hier also doppeldeutig. Nun besteht Wahrheit nur (wenn überhaupt) in der Übereinstimmung des Prädikats mit dem Subjekt als Gegenstand und nicht mit dem Subjekt als Vorstellung. Wenn die Wahrheit aber dadurch gewährleistet werden soll, dass Subjekt und Prädikat „nach gemeinsamen Gesetzen“ gebildet werden, dann scheint Kant von der Übereinstimmung des Prädikats mit dem Subjekt als Vorstellung zu sprechen. Er unterliegt also anscheinend einer Verwechslung der verschiedenen Subjektbegriffe.

---

<sup>315</sup> Dieses Argument ist problematisch, denn Kant räumt zumindest in der *Kritik der reinen Vernunft* ein, dass „in Träumen sowohl als im Wahnsinn“ die Einbildungskraft alte Vorstellungen reproduzieren kann und somit zum Irrtum verleiten kann (B278f.). In diesem Fall würde eine Erscheinung nicht von Dingen an sich verursacht und ein Urteil, das sich auf einen vermeinten transzendentalen Gegenstand bezieht, somit falsch.

Vielleicht denkt Kant wieder an eine Übereinstimmung der Strukturen und dass, wenn die Vorstellungen von Subjekt und Prädikat „nach gemeinsamen Gesetzen“ entstehen, die Struktur gewahrt wird. Doch erstens fehlt ein Argument dafür, dass die Struktur tatsächlich gewahrt wird. Der Ausdruck eines gemeinsamen Gesetzes ist zu unbestimmt und bedarf weiterer Erklärungen. Zweitens ist nicht ersichtlich, warum Wahrheit überhaupt in der Übereinstimmung der Strukturen bestehen sollte. Kants Erklärungsversuch der Wahrheit empirischer Erkenntnisse in der Inaugural-Dissertation schlägt also fehl.

Die erste Frage aber – nämlich nach dem intentionalen Bezug der Erkenntnis – scheint Kant in dem berühmten Brief an Marcus Herz vom 21.02.1772 anzugehen:

Ich frug mich nemlich selbst: auf welchem Grunde beruhet die Beziehung desienigen, was man in uns Vorstellung nennt, auf den Gegenstand? Enthält die Vorstellung nur die Art, wie das subject von dem Gegenstande afficirt wird, so ists leicht einzusehen, wie er diesem als eine Wirkung seiner Ursache gemäß sey und wie diese Bestimmung unsres Gemüths etwas vorstellen d. i. einen Gegenstand haben könne. (10.130)

Die Vorstellung sei dem Gegenstand gemäß, weil sie eine Wirkung der Affektion sei. Kant meint, es sei „leicht einzusehen“, wieso sich die Vorstellung deswegen auf einen Gegenstand beziehe. Das ist es auch, sofern man seine frühe Definition von „Beziehung“ als Gemäßheit der Vorstellung zu äußeren Dingen zugrunde legt.<sup>316</sup> Denn dann bezieht sich jede Vorstellung, die eine Wirkung von äußeren Dingen ist, auf die Ursache der Vorstellung. Doch es ist keineswegs leicht einzusehen, wieso wir uns dadurch die Vorstellung von einem Gegenstand machen und dabei einen intentionalen Bezug herstellen können. Denn die Affektionsbeziehung zu äußeren Gegenständen ist ein rein externalistisches Kriterium, das nahelegt, dass der Intentionalität einer Vorstellung ausschließlich von der Beziehung auf äußere Dinge und nicht von Handlungen des Gemüts abhängt. Ich weiß nun nicht, ob Kant in diesem Brief tatsächlich eine externalistische Theorie der intentionalen Bezugnahme im Sinn hat. Es würde aber in keiner Weise zu seinen Theorien der Synthesis der Einbildungskraft und der Begriffs- und Urteilsbildung passen, die er in kritischer Zeit vertreten wird. Von dergleichen ist hier aber nicht die Rede. Man kann daher vielleicht sagen, dass Kant das Problem der Intentionalität hier eher ignoriert als löst.

### 3.6.3 Gemäßheit

Wie wir gesehen haben, sagt Kant in den *Prolegomena*, dass die „Vorstellung vom Raume“ dem Objekt nicht „völlig ähnlich“, aber doch dem „Verhältnisse, was unsere Sinnlichkeit zu den Objekten hat, vollkommen gemäß“ sei (Prol 4.289f.). Doch was bedeutet „gemäß“? Dieser Abschnitt versucht eine Antwort darauf zu geben.

---

<sup>316</sup> Vgl. R1676 16.76f., s.o.

Im Adelung'schen Wörterbuch heißt es im Artikel „Gemäß“:

So wie es die Beschaffenheit einer Sache, wie es das gegenseitige Verhältniß erfordert. [...] „Ein den Gesetzen gemäßes Betragen.“ „Gott straft der Sünde gemäß, die Stufen der Strafe sind genau nach den Stufen der Sünde eingerichtet.“ (Adelung 1774-1786: Art. „Gemäß“, Anführungsstriche v.m.)

Etwas ist etwas anderem also „gemäß“, wenn das Eine so beschaffen ist, wie es dem Verhältnis zum Anderen entspricht. Eine Handlung sei recht, wenn sie der Pflicht oder dem Gesetze „gemäß“ ist.<sup>317</sup> Entsprechend kann man auch sagen, dass eine Erkenntnis dem Gegenstand „gemäß“ ist, wenn die Erkenntnis so beschaffen ist, wie es das Verhältnis der Erkenntnis zu deren Gegenstand erfordert. In beiden Fällen könnte man auch sagen, dass Handlung und Pflicht bzw. Vorstellung und Gegenstand übereinstimmen. Doch Gemäßheit enthält mehr als bloße Übereinstimmung, da Gemäßheit eine asymmetrische Relation ist, während Übereinstimmung (etwa bei zwei Meinungen) symmetrisch sein kann.

Doch wie muss eine Erkenntnis beschaffen sein, damit sie dem Verhältnis zum Gegenstand der Erkenntnis entspricht, ohne ihm dabei ähnlich zu sein? Eine Antwort darauf ist nicht unmittelbar ersichtlich. Doch in der *Metaphysik Herder* gibt Kant dem Begriff der „Gemäßheit“ bzw. „Conformitaet“<sup>318</sup> eine spezifisch philosophische Bedeutung<sup>319</sup>:

*Conformitaet* ist der respectus [Beziehung] eines rationati [Begründeten] zur rationi [Grund], in so fern das Rationatum daraus gesetzt worden ist. (*Metaphysik Herder* 28.16, vgl. 28.22, *Metaphysik Volckmann* 28.427, *Metaphysik L2* 28.562, *Metaphysik Dohna* 28.638, sowie Baumgartens *Metaphysica*, §80, 17.22f., §176 17.52)

Die Folge ist dem Grund gemäß, da sie durch den Grund gesetzt worden ist. Nun unterscheidet Kant bekanntlich zwischen logischen und realen (metaphysischen) Gründen und Folgen. An sämtlichen Belegstellen scheint die logische Bedeutung gebraucht zu werden. Doch ein logisches Verhältnis gibt es nur zwischen Begriffen oder Urteilen. Ein Verhältnis zwischen Gegenstand und Erkenntnis kann daher nicht logisch, sondern nur metaphysisch sein. Daher wollen wir annehmen, dass es Gemäßheit auch bei realem Grund und realer Folge gibt. Nun sind Realgrund und reale Folge nur andere Ausdrücke für Ursache und Wirkung.<sup>320</sup> Affektion ist das Verhältnis, wodurch Empfindungen als Wirkungen von äußeren Gegenständen in uns sind.<sup>321</sup> Wenn also, wie in den *Prolegomena*, die Vorstellungen dem Verhältnis der Sinnlichkeit zu den Objekten „vollkommen gemäß“ sind, dann sind die

<sup>317</sup> Vgl. z.B. GMS 4.406. Häufiger ist freilich der Ausdruck „pflichtmäßig“, den ich als gleichbedeutend ansehe.

<sup>318</sup> „Conformitaet“ ist ein Fremdwort für „Gemäßheit“, ebenso wie in R1676 16.76f.) „conformis“ die Lateinische Entsprechung zu „gemäß“ ist.

<sup>319</sup> Dieses Zitat entstammt zugegebenermaßen der vorkritischen Zeit und es gibt keine so deutlichen Erklärungen des Begriffs der „Gemäßheit“ aus der kritischen Zeit. Doch es ist kein Grund zu sehen, warum Kant in der kritischen Zeit ein anderes Verständnis davon haben sollte.

<sup>320</sup> Vgl. *Metaphysik Volckmann* 28.399, *Metaphysik L2* 28.549.

<sup>321</sup> Vgl. A68/B93, B129, A253/B309.

Vorstellungen eine Folge, die durch den Gegenstand als Grund „gesetzt“ werden. Also sind Empfindungen genau dann äußeren Gegenständen gemäß, wenn sie eine Folge von ihnen sind. Andernfalls wären sie eine Folge der Tätigkeit der reproduktiven Einbildungskraft (etwa in Träumen).<sup>322</sup>

Kant betont zu allen Zeiten seiner philosophischen Karriere die Gemäßheit der Vorstellungen zu ihrem Gegenstand, und zwar bereits in der sehr frühen R1676, worin er ausführt, dass sich eine „Bestimmung der Seele“ dann auf einen Gegenstand beziehe, wenn sie „der Beschaffenheit der äußern Gegenstände gemäß ist“ (16.76f.). In der *Inaugural-Dissertation* sagt Kant, dass die „sinnlich beobachtbaren Prädikate“ (*praedicata [...] sensitive observabilia*) gemäß dem „Verhältnis zum sinnlichen Erkenntnisvermögen“ (*relationem ad facultatem cognoscendi sensitivam*) gegeben würden (De Mundi 2.397, Üb. v.m.). In dem berühmten Brief an Marcus Herz vom 21.02.1772 schreibt er, dass die Vorstellung als „eine Wirkung seiner Ursache gemäß“ sei (10.130). Eine (ziemlich schlampig formulierte) spätere Reflexion zeigt, dass Kant auch in der kritischen Zeit diese Auffassung beibehalten hat:

Die Zusammensetzung ist in der Vorstellung des Zusammengesetzten immer bloß unser eigenes Werk. Wie können wir nun sagen, daß das object damit übereinstimme. Die Übereinstimmung kan doch (≠ nicht darinn bestehen, daß) die qvalität der Zusammensetzung dem Zusammengesetzten ähnlich, sondern daß eines von beyden des andern Grund oder Folge ist (das letztere ist es, wenn das object bloß Erscheinung ist). Das (≠ in der Vorstellung), was auf den Gegenstand der Sinne an sich bezogen wird, ist Empfindung; aber da ist die Vorstellung bloß aufs Subject (ihrer qvalitaet nach) bezogen, das Object ist ein bloßes Etwas überhaupt. Lasse ich dieses Etwas (≠ Empfindung) weg und Zugleich die Zusammensetzung, alsdenn bleibt die Form der Anschauung und das Object als Erscheinung. (R6314 18.616, 1790-1791)

Diese schwer verständliche Reflexion genau zu interpretieren (wobei man auch Textverbesserungen in Erwägung zu ziehen hätte) wäre zu mühsam. Soviel wage ich aber aus ihr herauszulesen: Wir setzen die Vorstellungen selber zusammen (nämlich durch Synthesis) und bringen dadurch die Form der Anschauung a priori hervor (sie ist „unser eigenes Werk“). Aus diesem Grund könne die Vorstellung nicht dem Gegenstand der Vorstellungen<sup>323</sup> qualitativ ähnlich sein. Denn wer sollte garantieren, dass der Gegenstand genauso wie die Vorstellung zusammengesetzt ist?<sup>324</sup> Doch die Übereinstimmung besteht für Kant nicht in der Ähnlichkeit von Vorstellung und Objekt, sondern darin, „daß eines von beyden des andern Grund oder Folge ist“. Ich verstehe das so, dass Gegenstände Empfindungen in uns verursachen und sie deswegen der Grund unserer Vorstellungen sind.

<sup>322</sup> Vgl. Bxl Anm., Bxli Anm, B276f. Anm., A374, A376.

<sup>323</sup> Kant spricht statt vom Gegenstand vom „Zusammengesetzten“, was ich aber für irreführend halte.

<sup>324</sup> Wenn man voraussetzt, dass der Gegenstand der Vorstellungen das Ding an sich ist, dann vertritt Kant natürlich noch eine radikalere Theorie: Der Gegenstand der Vorstellung *kann* gar nicht wie die Vorstellung zusammengesetzt sein, da er nicht im Raum ist, der die Form der Zusammensetzung ausmacht.

Doch worin besteht nun die Wahrheit eines Urteils? In kritischer Zeit finden sich, außer den bereits zitierten Stellen, keine weiteren Erörterungen dessen, worin die Übereinstimmung von Erkenntnis und Gegenstand besteht. Wir sind daher auf Spekulationen bzw. eigene Überlegungen angewiesen, um eine Erklärung zu finden, die sich kohärent in Kants Philosophie einfügen könnte. Eine Möglichkeit könnte in Folgendem gesehen werden:

- (1) Ein Urteil ist genau dann wahr, wenn es eine Folge des beurteilten Gegenstands ist.

Dieser Vorschlag liegt insofern nahe, als eine spezifische Form der Gemäßheit in dem realen Verhältnis von Grund und Folge besteht. Doch ein Urteil ist nicht die unmittelbare Folge eines Gegenstands, sondern nur eine mittelbare. Ein Alternativvorschlag, der dem Prozess der Urteilsbildung berücksichtigen würde, lautete:

- (2) Ein Urteil ist genau dann wahr, wenn es in formal korrekter Weise durch Reflexion auf Wahrnehmungen gebildet wird, welche die Folge von äußeren Dingen sind.

Hier bestünde die Schwierigkeit aber darin, dass längst nicht alle Urteile auf diese Weise gebildet werden. Analytische und synthetische Urteile a priori sind keine Folge von äußeren Dingen. Wahrnehmungsurteile sind zwar empirische Urteile, aber einer (für mich zumindest) plausiblen Interpretation zufolge beziehen sie sich auf unsere Wahrnehmungszustände.<sup>325</sup> Daher müsste der Vorschlag auf Erfahrungsurteile eingeschränkt werden. Zudem würde er nur wahre Aussagen über Objekte ermöglichen, von denen ich Wahrnehmungen habe; wahre Urteile über Erfahrungen anderer, an denen ich kausal unbeteiligt bin, wären nicht möglich. Dasselbe gilt für Objekte wie die „magnetische Materie“<sup>326</sup>, von welcher ich nur durch Schlüsse, nicht aber durch unmittelbare Wahrnehmung Kenntnis haben kann. Eine Verbesserung könnte daher so aussehen:

- (3) Ein Erfahrungsurteil ist genau dann wahr, wenn es in formal korrekter Weise durch Reflexion auf Wahrnehmungen, welche bei einem erkennenden Subjekt die Folge von äußeren Dingen sind, oder durch Schlüsse gebildet werden kann.

Doch auch hieraus würden Probleme resultieren. Denn nicht allein müsste man Kant dann eine disjunktivistische Wahrheitstheorie zuschreiben, weil Wahrheit bei den anderen Urteilstypen anders erklärt werden müsste.<sup>327</sup> Es bestünde zweitens auch die Schwierigkeit,

---

<sup>325</sup> Vgl. Prauss 1971.

<sup>326</sup> Vgl. A226/B273.

<sup>327</sup> Lori Underwood (2003) schreibt Kant tatsächlich eine disjunktivistisch interpretierte Korrespondenztheorie der Wahrheit zu, wobei sie unterschiedlichen Urteilstypen unterschiedliche Arten von Korrespondenz zuweist.

dass es immer einen Gegenstand gäbe, der der Grund der Wahrnehmungen wäre. Man nehme an, dass ich einen Tisch halluziniere und urteile: „Dieser Stein ist schwer“. Die Halluzination ist eine Folge meiner allzu lebhaften Einbildungskraft, daher bin ich der beurteilte Gegenstand und nicht etwa ein Tisch außer mir. Wenn ich annehme, dass ich das Urteil zudem in formal korrekter Weise gebildet habe (was auch bei Halluzinationen und Träumen möglich ist, da diese mir auch Sinnesdaten liefern und nicht die Verstandestätigkeit berühren), dann ist das Urteil zudem wahr, was inakzeptabel ist. Drittens schließlich würde der Inhalt eines Urteils in nicht akzeptabler Weise von der Ursache der Wahrnehmungen abhängen, also externalistisch erklärt werden müssen. Denn wenn ein Urteil, das ich bei der Halluzination eines Steins bilde, wahr sein soll, dann kann der Inhalt nicht lauten: „Dieser Stein ist schwer“. Er müsste eher sein: „Ich halluziniere einen schweren Stein“. Kant hat aber recht detaillierte Beschreibungen davon gegeben, wie Begriffe und Urteile gebildet werden. Maßgebend sind dabei allein die Empfindungen und die apriorischen Formen der Kategorien und Urteilsformen. Zumindest in der kritischen Zeit deutet nichts darauf hin, dass es auch eine externalistische Komponente des Inhalts geben könnte. Ganz zu schweigen davon, dass es für Kant auch falsche Urteile gibt.

Vielleicht ließen sich diese Schwierigkeiten mit einer trickreichen Argumentation beheben. Doch sie erscheinen mir schon so schwerwiegend, dass es sich lohnt, nach einer alternativen Ansatz Ausschau zu halten. Im nächsten Abschnitt werde ich zeigen, dass es tatsächlich einen vielversprechenden Ansatz gibt, wie man die Übereinstimmung von Erkenntnis und Gegenstand erklären könnte.

### 3.6.4 Formaler Idealismus

Unter Kants Bezeichnungen für sein philosophisches System ist „formaler Idealismus“ wohl die aussagekräftigste.<sup>328</sup> Das Gegenteil des formalen sei der „materiale Idealismus“:

Der Idealismus (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* des *Cartesius* [...], der *zweite* der *dogmatische* des *Berkeley* [...]. (B274, vgl. B519 Anm., Prolog 4.337)

Der materiale Idealismus leugne oder bezweifle das Dasein von Gegenständen im Raum.<sup>329</sup>

Der formale Idealismus bezweifle jedoch nicht die Existenz der Materie der Erkenntnis<sup>330</sup>, sondern sage nur, dass die Form der Erkenntnis nicht der Form der Gegenstände entspreche:

---

Ich fände eine disjunktivistische Theorie jedoch nicht nur systematisch unbefriedigend; vor allem fehlt jeder Hinweis darauf, dass Kant selber eine disjunktivistische Theorie vertreten haben könnte. Eine nicht-disjunktivistische Interpretation ist daher vorzuziehen.

<sup>328</sup> „Formaler Idealismus“ ist eine von mehreren Bezeichnungen, die Kant an Stelle von „transzendentaler Idealismus“ für sein philosophisches System erwägt (vgl. B519 Anm., Prolog 4.337, 4.375).

Hrn Eberhards und Garven Meynung von der Identität des Berkleyschen Idealisms mit dem critischen, den ich besser das Princip der Idealität des Raumes und der Zeit nennen könnte, verdient nicht die mindeste Aufmerksamkeit: denn ich rede von der Idealität in Ansehung der Form der Vorstellung: jene aber machen daraus Idealität derselben in Ansehung der Materie d. i. des Objects und seiner Existenz selber. (Brief an J.S. Beck vom 4.12.1792 11.395, vgl. R5653 18.310, R6316 18.621f.)

Weil Kants formaler Idealismus eben nicht auf die Materie der Erkenntnis abzielt, „dringt“ er sogar darauf, „dass unseren Vorstellungen äußerer Dinge wirkliche Gegenstände<sup>331</sup> korrespondieren“, nur dass den Gegenständen nicht die „Form der Anschauung“, nämlich Raum und Zeit, anhängt (KpV 5.13 Anm.). Kant behauptet also, dass es zwar Gegenstände gibt, die uns erscheinen, dass sie uns aber nicht in der Form erscheinen, wie sie an sich selbst existieren. Denn Erscheinungen sind in Raum und Zeit, die erscheinenden Dinge (die Dinge an sich) jedoch nicht.

Ich werde dafür argumentieren, dass der Normalfall der empirischen Erkenntnis die Erkenntnis der erscheinenden Objekte ist. (Eine Erkenntnis der Erscheinungen sowie des Inhalts aller Vorstellungen ist jedoch auch möglich, was teilweise durch die „Wahrnehmungsurteile“ geleistet wird, s. 4.4.6) Die funktionale Bezeichnung des Objekts der Erkenntnis ist die des „transzendentalen Gegenstands“. Den transzendentalen Gegenstand identifiziert Kant mit den Dingen an sich (s. 3.4.1). Also sind Dinge an sich die Materie der Erkenntnis, Raum und Zeit aber nur deren Form. Das ist der Grund, weshalb Kant seinen formalen (bzw. kritischen oder transzendentalen) Idealismus vom materialen, den er auch den „wirklichen“ (Prol 4.289), den „eigentlichen“ (Prol 4.374), den „echten“ (ebd.), den „realen“ (R6316 18.621) Idealismus oder den „Idealismus in rezipierter Bedeutung“ (Prol 4.293) nennt, unterscheidet. Wenn er sich polemisch dagegen wendet, seine Philosophie als Idealismus zu bezeichnen<sup>332</sup>, dann ist das nur gegen die traditionellen Formen des Idealismus gerichtet.

Den Unterschied zwischen dem materialen und seinem formalen Idealismus fasst Kant sehr schön in folgender Passage zusammen:

---

<sup>329</sup> Ich werde in 3.7.2 zeigen, dass die Widerlegung des Idealismus auf den Beweis des Daseins von Dingen an sich abzielt. Wie kommt es nun, dass Kant sagt, der materiale Idealismus bezweifle das Dasein von Dingen *im Raum*? Nun, Descartes und Berkeley glaubten als transzendente Realisten, dass Dinge an sich im Raum sein müssten. Sie bezweifelten also das Dasein von Dingen an sich, die sie freilich mit empirischen Objekten gleichsetzten.

<sup>330</sup> Das gilt freilich nicht für den Irrtumsfall, da dieser gerade darin besteht, dass unserer Erkenntnis keine Gegenstände korrespondieren. Kant behauptet nur, dass es irgendwelche Gegenstände außer uns, und zwar Dinge an sich, geben müsse (vgl. B278f.).

<sup>331</sup> An dieser Stelle steht bei Kant ein zweites Mal „äußerer Dinge“. Ich halte das für einen sinnentstellenden und sprachlich unsinnigen Schreib- bzw. Druckfehler. Was hätte man denn unter einem ‚wirklichen Gegenstand eines äußeren Dings‘ zu verstehen?

<sup>332</sup> Vgl. Prol 4.289, 4.293.



Der Idealismus besteht in der Behauptung, dass es keine andere als denkende Wesen gebe, die übrige Dinge, die wir in der Anschauung wahrzunehmen glauben, wären nur Vorstellungen in den denkenden Wesen, denen in der Tat kein außerhalb diesen befindlicher Gegenstand korrespondierete. Ich dagegen sage: es sind uns Dinge als außer uns befindliche Gegenstände unserer Sinne gegeben, allein von dem, was sie an sich selbst sein mögen, wissen wir nichts, sondern kennen nur ihre Erscheinungen, d.i. die Vorstellungen, die sie in uns wirken, indem sie unsere Sinne affizieren. Demnach gestehe ich allerdings, dass es außer uns Körper gebe, d.i. Dinge, die, obzwar nach dem, was sie an sich selbst sein mögen, uns gänzlich unbekannt, wir durch die Vorstellungen kennen, welche ihr Einfluss auf unsre Sinnlichkeit uns verschafft, und denen wir die Benennung eines Körpers geben, welches Wort also bloß die Erscheinung jenes uns unbekanntes, aber nichts desto weniger wirklichen Gegenstandes bedeutet. Kann man dieses wohl Idealismus nennen? Es ist ja gerade das Gegenteil davon. (Prol 4.288f.)

Kant distanziert sich hier zwar vom Idealismus, doch es ist klar, dass er damit ausschließlich den materialen Idealismus meint. Was er stattdessen als Gegenprogramm entwirft, lässt sich eindeutig mit seinem formalen Idealismus identifizieren. Der materiale Idealismus behauptet, dass es keine Gegenstände außerhalb der Vorstellungen gebe, der formale Idealismus bestreitet das. Letzterer behauptet daher das Dasein von „außer uns befindliche[n] Gegenstände[n] unserer Sinne“, sagt aber, dass wir „nur ihre Erscheinungen“ kennen. Diese identifiziert Kant mit „Vorstellungen, die sie [sc. die Dinge an sich] in uns wirken, indem sie unsere Sinne affizieren“. Obwohl die Dinge „nach dem, was sie an sich selbst sein mögen, uns gänzlich unbekannt“ seien, würden sie uns durch Vorstellungen gegeben, „welche ihr Einfluss auf unsre Sinnlichkeit uns verschafft“. Kant sagt also, dass wir die Gegenstände in anderer Form erkennen, als sie an sich selbst sind, da wir nur ihre Erscheinungen kennen, und dass wir dadurch die Erscheinungen kennen, dass wir von Dingen an sich Empfindungen empfangen. Besser lässt sich der formale Idealismus kaum zusammenfassen.

Diese Charakterisierung des formalen Idealismus versperrt einen möglichen Ausweg aus dem starken Phänomenalismus. Man könnte nämlich einen schwachen Phänomenalismus annehmen, welchem zufolge der Ausdruck „Erscheinung“ einerseits Vorstellungen, andererseits die Gegenstände von Vorstellungen bezeichne.<sup>333</sup> Letztere wären Erscheinungen im Sinn der Zwei-Aspekte-Interpretation, von welchen ich behaupte, dass sie nur als „erscheinende Dinge“ bezeichnet werden können (s. 2.2.2). Doch es ist ausgeschlossen, dass auch die Gegenstände der Vorstellungen Erscheinungen sind. Denn dann wären sie in Raum und Zeit und hätten damit dieselbe Form wie die Vorstellungen, was dem formalen Idealismus zuwiderliefe. Man würde sich viele der Probleme einhandeln, die üblicherweise gegen die Zwei-Aspekte-Interpretation ins Feld gebracht werden (s. 2.1).

---

<sup>333</sup> Dies tut etwa Prauss (1971: 13-22). Zum starken und schwachen Phänomenalismus s. 3.1.1.

### 3.6.5 Erkenntnis der Dinge, wie sie erscheinen

Der Begriff des formalen Idealismus hilft uns zu verstehen, auf welche Art wir „Dinge, wie sie erscheinen“ erkennen können. Nun sagt Kant, dass von uns die „Dinge nur erkannt werden, wie sie erscheinen“, und nicht, „wie sie sind“ (A249f.).<sup>334</sup> Es gibt also grundsätzlich zwei Arten, Dinge zu erkennen: wie sie sind und wie sie erscheinen. Wir würden die Dinge erkennen, wie sie sind, wenn wir ihre intrinsischen Eigenschaften erkennen würden. Dies wäre der Fall, wenn beim Urteil „Der Stein ist schwer“ der Stein an sich selbst schwer wäre. Doch da wir die Gegenstände nur erkennen, wie sie erscheinen, können wir die intrinsischen Eigenschaften der Dinge nicht erkennen. Ein Urteil müsste dann also lauten: „Etwas erscheint als schwerer Stein“. Kant hat diese Auffassung zwar nicht explizit vertreten. In folgender Fußnote vertritt er sie aber zumindest implizit:

Die Prädikate der Erscheinung können dem Objekte selbst beigelegt werden, in Verhältnis auf unseren Sinn, z.B. der Rose die rote Farbe, oder der Geruch; aber der Schein kann niemals als Prädikat dem Gegenstande beigelegt werden, eben darum, weil er, was diesem nur in Verhältnis auf die Sinne, oder überhaupt aufs Subjekt zukommt, dem Objekt *für sich* beigelegt, z.B. die zwei Henkel, die man anfänglich dem Saturn beigelegt. Was gar nicht am Objekte an sich selbst, jederzeit aber im Verhältnisse desselben zum Subjekt anzutreffen und von der Vorstellung des ersteren unzertrennlich ist, ist Erscheinung, und so werden die Prädikate des Raumes und der Zeit mit Recht den Gegenständen der Sinne, als solchen, beigelegt, und hierin ist kein Schein. Dagegen, wenn ich der Rose *an sich* die Röte, dem Saturn die Henkel, oder allen äußeren Gegenständen die Ausdehnung *an sich* beilege, *ohne auf ein bestimmtes Verhältnis dieser Gegenstände zum Subjekt zu sehen und mein Urteil darauf einzuschränken*: alsdenn allererst entspringt der Schein. (B69f. Anm., letzte Hervorhebung v.m.)

Hier betreibt Kant die uns bereits vertraute Radikalisierung der sekundären Qualitäten: Auch die Prädikate von Raum und Zeit könnten den „Objekte[n] selbst“, also den Dingen an sich, beigelegt werden, aber nur „in Verhältnis auf unseren Sinn“. Dabei ist zwischen „Schein“ und „Erscheinung“ zu unterscheiden. „Schein“ ist ein irriges Urteil, etwa wenn ich dem Saturn an sich die Henkel beilege. „Erscheinung“ ist jedoch kein Urteil, sondern bloß die Vorstellung eines Objekts, die vom Verhältnis des Objekts zum Subjekt „unzertrennlich“ sei. Wenn Kant zu Beginn sagt, dass wir die „Prädikate der Erscheinung [...] dem Objekte selbst“ beilegen könnten, dann meint er, wie aus dem letzten Satz klar wird, dass wir unser Urteil auf das Verhältnis des Gegenstands zu unseren Sinnen einschränken müssten. Dieses Verhältnis ist die Affektion, denn durch Affektion werden uns Empfindungen gegeben. Unsere Urteile können also nur von der Affektion bzw. dem Erscheinen der Gegenstände handeln. Ein solches Urteil kann dann also nicht lauten: „Die Rose ist rot“, sondern: „Die Rose erscheint

---

<sup>334</sup> Vgl. ferner Brief an J.H. Tieftrunk vom 11.12.1797, wo es heißt, dass wir die Gegenstände nicht „vorstellen“, wie sie an sich sind, sondern wie sie uns erscheinen (12.224).

als rot“; nicht: „Der Saturn hat Henkel“, sondern: „Der Saturn erscheint in der Form von Henkeln“.

Das sind allerdings Beispiele, denen auch der der transzendentale Realist, welcher glaubt, dass Raum und Zeit Formen der Dinge an sich seien, zustimmen könnte. Kant ist jedoch der Meinung, dass alle Prädikate der Erscheinung nur der Erscheinungsart äußerer Objekte zukämen und nicht deren intrinsische Eigenschaften repräsentierten.<sup>335</sup> Daher können wir nicht sagen, dass uns eine Rose oder der Saturn erscheint. Wir können nur sagen, dass uns etwas erscheine, von dessen intrinsischer Beschaffenheit wir nichts wissen. Wenn wir also unsere Sätze auf das Verhältnis zu unseren Sinnen einschränken (wie Kant es in dem Zitat fordert), müssen sie lauten: „*Etwas* erscheint als rote Rose“, „*Etwas* erscheint als Saturn mit Henkeln“, „*Etwas* erscheint in den Formen von Raum und Zeit“.<sup>336</sup>

Doch was genau heißt es, Dinge zu erkennen, wie sie erscheinen? In der engsten Bedeutung, wenn man nämlich Erscheinen mit Affizieren gleichsetzte, würde es heißen, dass wir die kausale Tätigkeit der Dinge erkennen. Die kausalen Handlungen können wir aber laut Kant nicht unmittelbar erkennen, sondern nur aus ihren Wirkungen erschließen, welche die Gegenstände auf unsere Sinnlichkeit ausüben.<sup>337</sup> In einem weiteren Sinn wäre die Erkenntnis der Gegenstände, wie sie erscheinen, daher die Erkenntnis der Wirkungen der Affektion und der daraus geschlossenen Handlungen.<sup>338</sup> Allerdings ist ein noch weiter gefasster Sinn möglich. Denn Erscheinungen sind nicht das unmittelbare Resultat der Affektion, sondern bedürfen einer Synthesis der Einbildungskraft, wodurch sie erst die Formen von Raum und Zeit und die kategorialen Bestimmungen (Substantialität usw.) erhalten (s. 4.3-4.4).<sup>339</sup> Die Dinge zu erkennen, wie sie erscheinen, würde dann bedeuten zu erkennen, welche Erscheinungen der Verstand aufgrund des sinnlich Gegebenen bildet.

---

<sup>335</sup> Das gilt freilich nur mit gewissen Einschränkungen. Kant ist zwar der Meinung, dass Dinge an sich nicht die Formen von Raum und Zeit hätten. Daraus kann man schließen, dass sie auch keine Eigenschaften haben, die der Formen von Raum und Zeit bedürfen. Doch welche das sind, muss hier offen bleiben. Wenn es jedenfalls Eigenschaften geben sollte, bei denen Erscheinung und Ding an sich qualitativ übereinstimmen könnten, dann würde das weder durch die Affektion garantiert, noch wäre es für (nicht-qualitative) Übereinstimmung notwendig.

<sup>336</sup> Wie gesehen radikalisiert Kant die Unterscheidung zwischen primären und sekundären Qualitäten dahingehend, dass alle Prädikate der Erscheinung sekundäre Qualitäten seien (vgl. Prol 4.289). Deshalb verwendet er die Beispiele der Rose und des Saturns, um das traditionelle Verständnis von sekundären Qualitäten auf Raum und Zeit zu übertragen. Dessen ungeachtet behält Kant innerhalb der sekundären Qualitäten die traditionelle Unterscheidung bei, sodass die Röte der Rose und die Henkel des Saturns in zweifacher Weise sekundäre Qualitäten sind. Wie genau Kant die traditionelle Unterscheidung in seine Philosophie einarbeitet, ist hier jedoch nicht weiter relevant.

<sup>337</sup> Vgl. Prol 4.333, Metaphysik Volckmann 28.433, Metaphysik Mrongovius 29.770.

<sup>338</sup> Dies wird zum Beispiel nahegelegt durch die Formulierung, dass wir das Objekt so anschauen, wie „es unsere Sinne affiziert, d.i. wie es erscheint“ (B69).

<sup>339</sup> So kann Kant verstanden werden, wenn er etwa sagt, dass die „Vorstellung eines Körpers“ die Erscheinung eines Gegenstandes sei (A44/B61).

Welche dieser Möglichkeiten ist nun Kants Verständnis der Erkenntnis der Objekte, wie sie erscheinen, angemessen? Meiner Meinung nach ist Kant nicht auf eine bestimmte Bedeutung festgelegt. Mit allen Bedeutungen lässt sich ein guter Sinn verbinden, da sie die verschiedenen Stufen des Erscheinungsprozesses widerspiegeln. In der ersten Bedeutung – dem Erscheinen des Gegenstandes als kausale Aktivität – ist Erscheinen nur die Handlung des Objekts. In der zweiten Bedeutung ist die Rezeptivität unserer Sinnlichkeit involviert. Denn nur weil wir das Vermögen der Rezeptivität haben, erscheinen uns Dinge, indem sie Empfindungen in uns bewirken. In der dritten Bedeutung ist zudem unsere Handlung der Synthesis betroffen; dabei ist die Erkenntnis des Erscheinens der Dinge eine Erkenntnis dessen, welche Erscheinungen wir aufgrund der Affektion eines Dings durch die Synthesis der Einbildungskraft hervorbringen. Die letzten beiden Bedeutungen sind also nicht nur eine Erkenntnis des Objekts, sondern auch die Erkenntnis von dessen Interaktion mit dem erkennenden Subjekt.<sup>340</sup>

Im Vergleich zu der zuvor erwogenen Auffassung von Wahrheit als Gemäßheit hat die neue Auffassung alle ihre Stärken, ohne jedoch unter ihren Schwächen zu leiden. Auch die Erkenntnis der Gegenstände, wie sie erscheinen, ist dem Gegenstand gemäß, ohne ihm ähnlich zu sein. Denn die Erkenntnis ist mittelbar eine Folge der Affektion des Gegenstandes, da die Erkenntnis die Art beschreibt, wie der Gegenstand erscheint. Gleichzeitig beschreibt die Erkenntnis nicht, wie der Gegenstand an sich selbst beschaffen ist, sodass sie ihm nicht ähnlich ist. Dennoch wird Kant dabei keine pluralistische Wahrheitstheorie aufgenötigt. Denn wenn auch die Erkenntnis nicht mit den intrinsischen Eigenschaften des Gegenstands ähnlich ist, so ist sie doch ähnlich mit der Art, wie der Gegenstand erscheint. Deswegen besteht die Wahrheit der empirischen Erkenntnis in der Ähnlichkeit der Erkenntnis mit ihrem Objekt, nämlich dem Erscheinen des Gegenstands. Zudem sind falsche Urteile möglich. Denn der Begriff des Erscheinens lässt sich auf das Erscheinen äußerer Objekte einschränken; „Etwas (Äußeres) erscheint als schwerer Stein“ ist also falsch, wenn ich den Stein halluziniere, da ich das Urteil (implizit oder explizit) auf äußere Affektion eingeschränkt habe.<sup>341</sup> Es gibt dann auch keinen Grund, ein externalistisches Moment in Bezug auf den Gehalt anzunehmen.

<sup>340</sup> Es wäre dann eine der drei Bedeutungen von „erscheinen“, die in einer Korrespondenztheorie der Wahrheit als „Wahrmacher“ fungieren würden.

<sup>341</sup> Diese Möglichkeit besteht bei einer kausalen Theorie der Wahrheit nicht, da ich die Beschränkung auf äußere Objekte dabei nicht in den Gehalt des Urteils legen kann. Es wäre vielleicht möglich, „erscheinen“ unbeschränkt zu verwenden; doch wüsste ich keine Stelle, wo Kant dies tut. Natürlich kann aber auch die Seele sich selbst erscheinen, ohne dass dadurch das Urteil falsch wird – etwa bei „Ich erscheine mir als traurig“. Hier mag man fragen, worin ein Irrtum über sich selbst bestehen könnte. Die Frage ist allerdings berechtigt. Kants Theorie der Selbsterkenntnis ist jedoch sehr verzwickelt und es ist fraglich, ob sie überhaupt konsistent ist. Wenn es dabei keine sachlich befriedigende Lösung geben sollte, würde ich deswegen dazu neigen, dass darin ein Problem für Kant und nicht für meine Interpretation bestünde.

### 3.7 Die Widerlegung des Idealismus

Kants Widerlegung des Idealismus gilt vielen Interpreten als schlagender Beweis dafür, dass Kant kein Phänomenalist sei, sondern die Existenz von empirischen Dingen außerhalb unserer Vorstellungen annehme.<sup>342</sup> In der Tat will Kant das Dasein von äußeren Objekten beweisen. Doch ein äußeres Objekt muss kein empirischer Gegenstand im transzendental-realistischen Sinn sein. Stattdessen kann ein äußeres Objekt auch eine äußere Erscheinung, die empirisch außer uns, aber transzendental in uns ist, sein (s. 3.1.2). Ich werde zeigen, dass die Existenz von äußeren Erscheinungen das Beweisziel der Widerlegung des Idealismus im Vierten Paralogismus der ersten Auflage der *Kritik der reinen Vernunft* ist. Oder äußere Objekte können auch Dinge an sich, die transzendental, aber nicht empirisch außer uns sind, sein (s. 3.1.2). Dieses ist meiner Meinung nach das Beweisziel der Widerlegung des Idealismus in der zweiten Auflage. In beiden Fällen sind Erscheinungen nicht mehr als Vorstellungen, sodass die Widerlegung der Idealismus vereinbar mit dem Phänomenalismus ist.

Kant unterscheidet zwischen dem dogmatischen und dem skeptischen Idealismus. Der dogmatische des Berkeley halte das Dasein von Dingen außer uns für widersprüchlich, der skeptische des Descartes halte es bloß für unerweislich.<sup>343</sup> Den dogmatischen Idealismus scheint Kant in allen Phasen seines Denkens abgelehnt zu haben.<sup>344</sup> Dem skeptischen Idealismus hing er in der vorkritischen Zeit selber an<sup>345</sup>, doch in den beiden Auflagen der *Kritik der reinen Vernunft* und in einer ganzen Reihe von Reflexionen kurz vor bzw. nach der zweiten Auflage versucht er ihn auf unterschiedliche Weise zu widerlegen. Ich werde mich in 3.7.1 mit der Widerlegung des Idealismus in der ersten Auflage der *Kritik*, in 3.7.2 mit der Widerlegung in der zweiten Auflage befassen. Beide Widerlegungen sind gegen den skeptischen Idealismus gerichtet. Kants zweite Widerlegung setzt eine disjunktivistische Theorie der Wahrnehmung voraus, die ich in 3.7.3 näher beleuchten werde. 3.7.4 beschäftigt sich mit dem Begriff des „empirischen Realismus“. Dieser gilt häufig als mit einer phänomenalistischen Interpretation unvereinbar und gilt dann als Ziel der Widerlegung des Idealismus. 3.7.5 schließlich betrachtet Kants Widerlegung von Berkeleys dogmatischen Idealismus. Es soll dabei gezeigt werden, dass Kants Opposition zu Berkeley nicht eine Ablehnung des Phänomenalismus überhaupt impliziert.

---

<sup>342</sup> Vgl. Guyer 1987, Langton 1998, Allais 2004.

<sup>343</sup> Vgl. B274, ferner B70f.

<sup>344</sup> In *Metaphysik* Herder 28.41f. scheint er Berkeley allerdings noch eher als skeptischen Idealisten zu behandeln.

<sup>345</sup> Vgl. ebd.

### 3.7.1 Die erste Widerlegung des Idealismus

Die Widerlegung des Idealismus in der ersten Auflage beruht auf der Unterscheidung der zwei Bedeutungen von „außer uns“. Gegenstände sind transzendental außer uns, wenn sie selbstständige Wesen sind, die außerhalb unserer Vorstellungen existieren. Gegenstände sind aber empirisch außer uns, wenn sie außer uns im Raum vorgestellt werden. Diese Gegenstände sind zugleich transzendental in uns, weil sie nur der Inhalt von Vorstellungen sind. Transzendente Realisten glauben, dass alle empirisch-äußerlichen Gegenstände zugleich transzendental außer uns seien. Das führt laut Kant unweigerlich in den empirischen Idealismus, da wir dann nicht wissen könnten, ob es empirische Dinge außer uns gibt. Doch er selbst könne als transzendentaler Idealist empirisch-äußerliche Gegenstände als transzendental in uns ansehen, wodurch er zugleich ein empirischer Realist sein könne (s. 3.1.2).

Empirische Dinge würden durch den äußeren Sinn unmittelbar wahrgenommen und seien daher empirisch außer uns. Äußerer und innerer Sinn seien beide gleich unmittelbar.<sup>346</sup>

Dadurch sei ihre empirische Realität sichergestellt und der Idealismus widerlegt:

Alle äußere Wahrnehmung also beweiset unmittelbar etwas Wirkliches im Raume, oder ist vielmehr das Wirkliche selbst, und in so fern ist also der empirische Realismus außer Zweifel, d. i. es korrespondiert unseren äußeren Anschauungen etwas Wirkliches im Raume. Freilich ist der Raum selbst mit allen seinen Erscheinungen als Vorstellungen nur in mir, aber in diesem Raume ist doch gleichwohl das Reale oder der Stoff aller Gegenstände äußerer Anschauung wirklich und unabhängig von aller Erdichtung gegeben, und es ist auch unmöglich, dass in *diesem Raume* irgend etwas *außer uns* (im transzendentalen Sinne) gegeben werden sollte, weil der Raum selbst außer unserer Sinnlichkeit nichts ist. (A375)

Wir nehmen äußere Erscheinungen deshalb unmittelbar wahr, weil sie nur der Inhalt von Vorstellungen sind. Diese Auffassung behält Kant in den *Prolegomena* bei:

Empirisch außer mir ist das, was im Raume angeschaut wird; und da dieser samt allen Erscheinungen, die er enthält, zu den Vorstellungen gehört, deren Verknüpfung nach Erfahrungsgesetzen eben sowohl ihre objektive Wahrheit beweiset, als die Verknüpfung der Erscheinungen des innern Sinnes die Wirklichkeit meiner Seele (als eines Gegenstandes des innern Sinnes), so bin ich mir vermittelst der äußern Erfahrung eben sowohl der Wirklichkeit der Körper als äußerer Erscheinungen im Raume, wie vermittelst der innern Erfahrung des Daseins meiner Seele in der Zeit bewusst, die ich auch nur als einen Gegenstand des innern Sinnes durch Erscheinungen, die einen innern Zustand ausmachen, erkennen kann, und wovon mir das Wesen an sich selbst, das diesen Erscheinungen zum Grunde liegt, unbekannt ist. (Prolog 4.336)

Ob es aber außerhalb unserer Vorstellungen Dinge an sich gibt, wird dadurch gar nicht gezeigt.<sup>347</sup> Dies sagt Kant sehr deutlich in zwei Reflexionen:

<sup>346</sup> Vgl. A370f.

<sup>347</sup> Dessen ungeachtet deutet Kant in der ersten Auflage bereits den Beweis an, wodurch er von der äußeren Anschauung auf Dinge an sich schließt (vgl. Bader 2012: 57 Fn. 7). Kant sagt nämlich, dass es ohne

Der Idealist räumt ein, daß wirklich Ausdehnung und Körper ausser uns sein könnten, aber nicht wirklich seyn, also blos ein Traum in uns. Wir behaupten, daß diese lauter Vorstellungen und nur in uns seyn können, aber ihre Gegenstände gleichwohl ausser uns seyn mögen, aber wir von dem, was sie an sich seyen, nichts wissen. (R5642 18.281f., 1780-1783)

Der reine Idealismus betrifft die Existenz der Dinge außer uns. Der kritische läßt sie unentschieden, und behauptet nur, daß die Form ihrer Anschauung blos in uns sei. (R XXVI 23.23, vgl. zudem A378f., Prolog 4.336f.)

Das ist einerseits sehr konsequent, denn bereits die objektive Realität der Kategorien hat Kant auf den Bereich unserer Vorstellungen beschränkt.<sup>348</sup> Doch andererseits ist eine Widerlegung des Idealismus, die die Wirklichkeit von Vorstellungen beweist, schlicht eine *ignoratio elenchi*. Der skeptische Idealist könnte jetzt nämlich entgegnen, dass ihm doch gerade die Frage der Existenz von Dingen an sich und nicht die von äußeren Vorstellungen interessiere. Kant mag diesen Mangel selber empfunden haben und strebt in der zweiten Auflage einen weitergehenden Beweis an, nämlich den Beweis von der Existenz von Dingen an sich.

### 3.7.2 Die zweite Widerlegung des Idealismus

Das Beweisziel der Widerlegung des Idealismus ist in der zweiten Auflage offiziell „das Dasein der Gegenstände im Raum außer mir“ (B275).<sup>349</sup> In der ersten Auflage waren „Gegenstände im Raum außer mir“ bloße Vorstellungen und keine Dinge an sich. Ob es auch in der zweiten Auflage so ist, wird durch die zitierte Formulierung aus dem zu beweisenden „Lehrsatz“ offen gelassen. Doch der „Beweis“ legt überaus nahe, dass es sich dabei um empirische Objekte außerhalb unserer Vorstellungen handelt. Die ersten Sätze des Beweises lauten:

Ich bin mir meines Daseins als in der Zeit bestimmt bewusst. Alle Zeitbestimmung setzt etwas *Beharrliches* in der Wahrnehmung voraus. 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 Beziehung der Wechsel derselben, mithin mein Dasein in der Zeit, worin sie wechseln, bestimmt werden könne. Also ist die Wahrnehmung dieses Beharrlichen nur durch ein Ding außer mir und nicht durch die bloße *Vorstellung* eines Dinges außer mir möglich. (B275)<sup>350</sup>

Kant spricht hier von einem „Beharrlichen“, das von den Vorstellungen unterschieden werden müsse. Und er spricht davon, dass „die Wahrnehmung dieses Beharrlichen nur durch ein Ding

---

Wahrnehmungen auch keine Einbildungen geben könne (vgl. A374f., zudem die zitierten Stellen Prolog 4.336 und R5642). Allerdings ist sein Disjunktivismus nur ansatzweise vorhanden.

<sup>348</sup> Vgl. besonders A128ff., B163ff.

<sup>349</sup> Mir geht es hier weniger um Kants Beweis als vielmehr sein Beweisziel, weil dieses mehr Relevanz für meine phänomenalistische Interpretation hat.

<sup>350</sup> Das Zitat enthält die Korrektur, die Kant in Bxxxix Anm. angeordnet hat. Ursprünglich heißt es in B275 anstelle von „Dieses Beharrliche aber [...] bestimmt werden könne“: „Dieses Beharrliche aber kann nicht etwas in mir sein; weil eben mein Dasein in der Zeit durch dieses Beharrliche allererst bestimmt werden kann.“

außer mir und nicht durch die bloße *Vorstellung* eines Dinges außer mir möglich“ sei. Hier ist der Eindruck beinahe unvermeidbar, dass Kant von empirischen Gegenständen außerhalb unserer Vorstellungen spricht. Wie ich jedoch meine, täuscht dieser Eindruck. Die Täuschung kommt dadurch zustande, dass Kant die zweistufige Struktur des Beweises nicht transparent macht.

Meine These ist, dass Kant wie in der ersten Auflage zunächst das Dasein von äußeren Vorstellungen zeigen will (wenn auch auf andere Weise).<sup>351</sup> Doch Kant geht in der zweiten Auflage einen Schritt weiter und zeigt darüber hinaus, dass Vorstellungen des äußeren Sinns nur durch äußere Objekte im transzendentalen Sinn verursacht werden können. Diese Zweistufigkeit wird durch folgende Textstelle nahegelegt:

Man wird gegen diesen Beweis vermutlich sagen: ich bin mir doch nur dessen, was in mir ist, d.i. meiner *Vorstellung* äußerer Dinge unmittelbar bewusst: folglich bleibe es immer noch unausgemacht, ob etwas ihr Korrespondierendes außer mir sei, oder nicht. (Bxxxix Anm.)

Kant sagt hier, dass der Einwand möglich sei, dass die bloße Vorstellung von etwas Äußerem noch nicht dessen Wirklichkeit beweise. Im Folgenden gibt er einen Beweis davon, dass das Dasein von äußeren Vorstellungen die Wirklichkeit transzendental-äußerer Gegenstände zeige. Dieser Beweis beruht auf Kants Disjunktivismus der Anschauung: Äußere Anschauungen können für Kant nur durch äußere Objekte bewirkt werden, daher seien sie „Erfahrung und nicht Erdichtung, Sinn und nicht Einbildungskraft“. Der äußere Sinn sei „schon an sich Beziehung der Anschauung auf etwas Wirkliches außer mir“ (Bxl Anm., s. 3.7.3).

Im Gegensatz zur ersten Auflage sagt Kant nicht, dass das Dasein äußerer Anschauungen unmittelbar erkannt werden könne, sondern nur mittelbar durch Schlüsse, weshalb es eines Beweises bedürfe:

Das *unmittelbare* Bewusstsein des Daseins äußerer Dinge wird in dem vorstehenden Lehrsatz nicht vorausgesetzt, sondern bewiesen, die Möglichkeit dieses Bewusstseins mögen wir einsehen, oder nicht. Die Frage wegen der letzteren würde sein: ob wir nur einen inneren Sinn, aber keinen äußeren, sondern bloß äußere Einbildung hätten. Es ist aber klar, dass, um uns auch nur etwas als äußerlich einzubilden, d.i. dem Sinne in der Anschauung darzustellen, wir schon einen äußeren Sinn haben, und dadurch die bloße Rezeptivität einer äußeren Anschauung von der Spontaneität, die jede Einbildung charakterisiert, unmittelbar unterscheiden müssen. Denn sich auch einen äußeren Sinn bloß einzubilden, würde das Anschauungsvermögen, welches durch die Einbildungskraft bestimmt werden soll, selbst vernichten. (B276f. Anm.)

Der Grund, warum Kant jetzt einen Beweis für nötig hält, ist Kants ambitionierteres Beweisziel, denn er begnügt sich ja nicht mehr mit dem Dasein äußerer Vorstellungen. Dazu ist die Unterscheidung zwischen äußerem Sinn und äußerer Einbildung erforderlich. Nur

---

<sup>351</sup> Auch Bader (2012: 60) interpretiert den Beweis als zweistufig, nur mit dem Unterschied, dass er statt Dinge an sich empirische Objekte als das Beweisziel der zweiten Stufe ansieht.



ersterer wird durch transzendental-äußere Gegenstände verursacht. Nun seien aber äußerer Sinn und äußere Einbildung subjektiv ununterscheidbar (s. 3.7.3). Daher kann der Unterschied zwischen beiden Wahrnehmungszuständen nicht unmittelbar erkannt werden und die Existenz äußerer Anschauungen kann nur durch einen Schluss bewiesen werden.

Dieser Beweis beruht darauf, dass die Form des inneren Sinns die Zeit ist und mein empirisches Bewusstsein daher in der Zeit bestimmt ist. Doch Zeitbestimmungen bedürfen einer Substanz, die beharrt, während die Bestimmungen wechseln. Dieses Beharrliche könne nur äußere Substanz sein, nicht innere.<sup>352</sup> Äußere Substanz hat die Form des Raums, äußere Einbildung aber nicht. Folglich kann es nur in äußerer Anschauung etwas Beharrliches geben. Also gibt es wirklich äußere Anschauung und nicht bloß äußere Einbildung.

Diese erste Stufe des Beweises ist es, womit Kant in der Widerlegung selbst hauptsächlich befasst ist. Das wird etwa dadurch deutlich, dass Kant am Ende des eigentlichen Beweises nur vom „Bewusstsein des Daseins äußerer Dinge“ (B276) spricht, oder dass er später das Beweisziel nur darin sieht, dass „innere Erfahrung überhaupt, nur durch äußere Erfahrung überhaupt, möglich sei“ (B278f.). Zudem spricht er in der Anmerkung zur zweiten Vorrede vom „Beweis von der objektiven Realität der äußeren Anschauung“ (Bxxxix Anm.) Die zweite Stufe wird in der eigentlichen Widerlegung nur angedeutet (v.a. in B276f. Anm.) und erst in der nachträglichen langen Anmerkung zur zweiten Vorrede (Bxxxixff. Anm.) eingehender besprochen.

Alle Passagen, die auf dem ersten Blick nahezulegen scheinen, dass das Beweisziel das Dasein von transzendental-äußerlichen empirischen Objekten sei, erweisen sich vor dem Hintergrund der zweistufigen Struktur des Beweises als mit dem Phänomenalismus kompatibel. Wenn Kant etwa „alle Bestimmungsgründe meines Daseins“ als „Vorstellungen“ bezeichnet (B275), dann sind damit nicht alle Vorstellungen gemeint, sondern nur die des inneren Sinns (im Unterschied zum äußeren Sinn). Diesen kann „ein von ihnen unterschiedenes Beharrliches“ korrespondieren (ebd.), ohne dass das Beharrliche außerhalb unserer Vorstellungen existieren müsste, sondern es ist tatsächlich etwas „in der Wahrnehmung“ (ebd.) und nicht etwas *durch* die Wahrnehmung Gegebenes. Wenn Kant dann aber sagt, dass „die Wahrnehmung dieses Beharrlichen nur durch ein Ding außer mir und nicht durch die bloße *Vorstellung* eines Dinges außer mir möglich“ sei (ebd.), dann ist das eine Anspielung darauf, dass Beharrlichkeit eine Bestimmung des äußeren Sinns ist und es äußere Anschauungen nur durch transzendental-äußere Objekte geben kann. Ob dieses Objekt ein empirisches Ding ist, ist damit nicht gesagt.

---

<sup>352</sup> Vgl. B275, B277f., zudem B67, B291.

Laut meiner phänomenalistischen Interpretation muss das transzendental-äußere Objekt ein Ding an sich sein.<sup>353</sup> Paul Guyer bestreitet das und behauptet, dass Kant in der Widerlegung des Idealismus die Existenz von empirischen Objekten außerhalb unserer Vorstellungen beweisen wolle.<sup>354</sup> Dabei bezieht sich Guyer auf mehrere Reflexionen zur Widerlegung des Idealismus.<sup>355</sup> Die erste dieser Reflexionen, die ich hier betrachten möchte, besagt, dass die Vorstellung des Raums auf äußere Dinge bezogen sei:

Daß, wenn ich mich selbst zum Gegenstande mache, der Raum nicht in mir ist, aber (⁹ doch) in der Formalen subjectiven Bedingung Des empirischen Bewustseyns meiner selbst, d.i. in der Zeit, beweiset, daß etwas ausser mir, d.i. was ich auf eine andere Art vorstellen muß als mich selbst, mit dem empirischen Bewustseyn meiner selbst verbunden sey und dieses zugleich ein Bewustseyn einer äußeren Relation (⁹ sey), ohne die ich meine eigene Existenz nicht empirisch bestimmen könnte. (R5653 18.309, 1780-1788)

Guyer meint nun, die Tatsache, dass ich äußere Dinge „auf eine andere Art vorstellen muß als mich selbst“ und dass ich „ein Bewustseyn einer äußeren Relation“ habe, sei ein Beweis dafür, dass sie wirklich nicht nur im Raum außer uns, sondern auch transzendental außer uns seien.<sup>356</sup> Doch es ist plausibler, bei dem „Bewustseyn einer äußeren Relation“ schlicht an eine empirische Vorstellung zu denken, die auf etwas außer uns gerichtet ist. Denn in derselben Reflexion schreibt Kant, dass wir uns „eines äußeren Verhältnisses bewusst seyn“ könnten, „ohne das object selbst [...] erkennen zu können“ (R5653 18.310). Wenn ich das „Bewustseyn einer äußeren Relation“ im Sinn des Bestehens dieser Relation deute – wie Guyer es anscheinend tut – dann ist nicht einzusehen, wie es gleichzeitig der Fall sein kann, dass ich mir eines äußeren Verhältnisses bewusst sein kann, ohne das Objekt zu erkennen. Das ist aber sehr wohl möglich, wenn das Bewusstsein nicht mehr als eine empirische Vorstellung in uns ist.

Dieses Verhältnis, „daß ein jedes object etwas von der Vorstellung unterschiedenes, welches aber nur im Verstande ist, bedeute“ (R5654 18.312), deutet Guyer ganz richtig als Ausdruck von Intentionalität. Unsere Erkenntnis ist intentional, weil wir Vorstellungen auf Objekte beziehen:

Wenn wir also die Vorstellungen nicht auf etwas von uns selbst verschiedenes bezögen, so würden sie nie Erkenntnis von objecten abgeben [...]. (ebd.)

Doch wie gesagt, wir können uns des Bezugs auf Objekte bewusst sein, ohne die Objekte, worauf wir uns beziehen, zu kennen. Wenn Kant den „Realist der äußern Anschauung“ (R6314 18.620) verteidigt (hier ist damit die Realität von etwas den äußeren Vorstellungen

<sup>353</sup> Man erinnere sich, dass sich für die gesamte kritische Zeit Belege für den Phänomenalismus finden (s. 3.1.3).

<sup>354</sup> Guyer verknüpft damit eine bestimmte Auffassung der epistemischen Subjektabhängigkeit (s. 3.2.2).

<sup>355</sup> Guyer diskutiert diese Stellen in Guyer 1987: 290ff., vgl. ferner 317ff.

<sup>356</sup> Guver ist sich dabei der zwei Bedeutungen von „außer uns“ bewusst (vgl. Guyer 1987: 280f.).

Korrespondierendem gemeint), dann muss er nicht annehmen, dass wir etwas Konkretes außer uns kennen würden.<sup>357</sup> Die Dinge an sich<sup>358</sup> bleiben uns unbekannt, sie sind aber ein Etwas überhaupt, ein transzendentes Objekt, worauf wir die äußere Anschauung beziehen. Guyers Textbelege stützen also, bei Lichte betrachtet, meine phänomenalistische Interpretation, anstatt sie zu widerlegen. Volle Deutlichkeit erlangt Kant in folgender Reflexion:

Wäre die Welt ein Inbegriff der *Dinge an sich selbst*, so würde es unmöglich seyn, das Daseyn eines Dinges ausser der Welt zu beweisen; [...]. [...]

Nehmen wir aber die Welt als *Erscheinung*, so beweiset sie gerade zu das Daseyn von Etwas, das *nicht* Erscheinung ist.

Idealismus. Im Traum sind die objecte, die uns Erscheinen könnten, nicht da, es sind also die Vorstellungen nicht Erscheinungen, sondern Einbildungen. Aber in unserer Theorie ist dasjenige, was uns als Körper erscheint, wirklich und die Ursache unserer Vorstellungen, nur daß diese Vorstellungen bloße Erscheinungen, im Traum aber bloßer Schein seyn. (R5356 18.305, 1785-1788, m.H., vgl. ferner FM 20.276f.)

Diese Reflexion sagt unmissverständlich, dass Dinge an sich – als „Etwas, das nicht Erscheinung ist“ – die Ursache der Erscheinungen (als Vorstellungen) sind und das dadurch das Dasein der Dinge an sich bewiesen werde. Gleichzeitig sagt Kant ebenso unmissverständlich, dass Erscheinungen Vorstellungen sind. Kants Widerlegungen des Idealismus unterminieren also keineswegs einen Phänomenalismus, sondern bekräftigen ihn vielmehr.

### 3.7.3 Kant als Disjunktivist?

Wie bereits erwähnt, beruht die zweite Widerlegung auf Kants Disjunktivismus. In der Behauptung, dass Kant Disjunktivist ist, folge ich Colin McLear – allerdings mit einer wichtigen Einschränkung. Denn während dieser glaubt, dass Kant zugleich Disjunktivist und Relationalist in Bezug auf Wahrnehmung sei, vertrete ich die Position, dass Kant zwar Disjunktivist, aber kein Relationist ist.<sup>359</sup>

Disjunktivisten behaupten, dass veridische und falsidische Wahrnehmungen unterschiedliche Zustände der Wahrnehmung seien, die aber subjektiv ununterscheidbar sein können.<sup>360</sup> Relationalisten meinen, dass veridische Wahrnehmung in einer direkten

<sup>357</sup> Vgl. Rosefeldt 2007: 206ff.

<sup>358</sup> Mit besonderem Nachdruck identifiziert Kant die äußeren Objekte der Anschauung mit den Dingen an sich in R6323 18.643.

<sup>359</sup> Vgl. McLear b.

<sup>360</sup> Bei Wahrnehmung bzw. Anschauung sind „veridisch“ und „falsidisch“ die analogen Begriffe zu „wahr“ und „falsch“ bei Urteilen. Anschauung ist veridisch, wenn sie einen Gegenstand korrekt repräsentiert, und falsidisch, wenn sie das nicht tut. Die Korrektheitsbedingungen für Anschauungen stimmen im Prinzip mit den Wahrheitsbedingungen für Urteile überein.

Wahrnehmungsrelation zu äußeren Objekten bestehe.<sup>361</sup> Relationalismus unterscheidet sich vom Repräsentationalismus dadurch, dass die Objekte nicht nur Gegenstand der intentionalen Bezugnahme sind, sondern Relata der Wahrnehmungsrelation; von Sinnesdaten-basierten Theorien (also indirekter Realismus und Phänomenalismus) unterscheidet sich Relationalismus dadurch, dass die Relation der Wahrnehmung direkt ist und keiner Vermittlung durch Sinnesdaten bedarf.

Kant glaubt, dass Raum die Form der äußeren Anschauung und Zeit die Form der inneren Anschauung sei. Das bedeutet für Kant nicht nur, dass Raum äußerlich und Zeit innerlich im empirischen Sinn seien, sondern auch, dass die Objekte im Raum von Gegenständen außer uns und Objekte in der Zeit vom Gegenstand in uns (der Seele) im transzendentalen Sinn bewirkt würden. Gemäß der Ursache der Empfindungen haben diese also entweder die Form des Raums oder der Zeit. Folgende Textstellen können das belegen:

Das *unmittelbare* Bewusstsein des Daseins äußerer Dinge wird in dem vorstehenden Lehrsatz nicht vorausgesetzt, sondern bewiesen, die Möglichkeit dieses Bewusstseins mögen wir einsehen, oder nicht. Die Frage wegen der letzteren würde sein: ob wir nur einen inneren Sinn, aber keinen äußeren, sondern bloß äußere Einbildung hätten. Es ist aber klar, dass, um uns auch nur etwas als äußerlich einzubilden, d.i. dem Sinne in der Anschauung darzustellen, wir schon einen äußeren Sinn haben, und dadurch die bloße Rezeptivität einer äußeren Anschauung von der Spontaneität, die jede Einbildung charakterisiert, unmittelbar unterscheiden müssen. Denn sich auch einen äußeren Sinn bloß einzubilden, würde das Anschauungsvermögen, welches durch die Einbildungskraft bestimmt werden soll, selbst vernichten. (B276f. Anm.)

Dieses Bewusstsein meines Daseins in der Zeit ist also mit dem Bewusstsein eines Verhältnisses zu etwas außer mir identisch verbunden, und es ist also Erfahrung und nicht Erdichtung, Sinn und nicht Einbildungskraft, welches das Äußere mit meinem inneren Sinn unzertrennlich verknüpft; denn der äußere Sinn ist schon an sich Beziehung der Anschauung auf etwas Wirkliches außer mir, und die Realität desselben, zum Unterschiede von der Einbildung, beruht nur darauf, dass er mit der inneren Erfahrung selbst, als die Bedingung der Möglichkeit derselben, unzertrennlich verbunden werde, welches hier geschieht. (Bxl Anm.)

Welchen gegebenen Anschauungen nun aber wirklich Objekte außer mir korrespondieren, und die also zum äußeren *Sinne* gehören, welchem sie und nicht der Einbildungskraft zuzuschreiben sind, muss nach den Regeln, nach welchen Erfahrung überhaupt (selbst innere) von Einbildung unterschieden wird, in jedem besondern Falle ausgemacht werden, wobei der Satz: dass es wirklich äußere Erfahrung gebe, immer zum Grunde liegt. (Bxli Anm.)

Bei allen diesen Textstellen unterscheidet Kant zwischen äußerer *Anschauung* und äußerer *Einbildung*. Beide sind eine „anschauliche Vorstellung äußerer Dinge“ (B278), aber dennoch sind sie verschiedene Arten von Vorstellungen. Denn äußere Anschauungen gehören zum Vermögen des äußeren Sinns, äußere Einbildungen hingegen zur reproduktiven Einbildungskraft. Äußere Anschauungen beruhen auf Affektion durch äußere Objekte und

---

<sup>361</sup> Relationalistische Interpretationen vertreten Allais 2004, 2007, McLear a. Robinson (1994) sieht nur in der zweiten Auflage der *Kritik der reinen Vernunft* einen direkten Realismus, nicht in der ersten.

gehören zum Vermögen des äußeren Sinns, Einbildungen entstehen aber durch Selbstaffektion (s. 4.3.2). Also vertritt Kant eine disjunktivistische Wahrnehmungstheorie.

Man könnte dagegen vielleicht einwenden, dass Kant nicht zwischen verschiedenen Arten von Vorstellungen unterscheide, sondern nur zwischen verschiedenen Ursachen von ihnen, und dass er den Vorstellungen dann gemäß der unterschiedlichen Ursachen verschiedene Namen gebe. Doch dagegen spricht erstens die Diktion. Kant spricht zwar auch von den verschiedenen Ursachen der Vorstellungen, noch mehr aber von den verschiedenen Arten der Vorstellungen. Kant hätte letzteres vermutlich nicht gemacht, wenn er nicht wirklich an verschiedene Arten von Vorstellungen gedacht hätte. Zweitens sagt Kant – und das ist entscheidend – dass äußere Anschauung und äußere Einbildung verschiedene Formen haben. Äußere Anschauungen würden nämlich im Raum, äußere Einbildungen aber in der Zeit vorgestellt:

Nach dem Idealismus wird behauptet, daß es nicht möglich sey zu unterscheiden, ob mit der Vorstellung zugleich der Gegenstand derselben in mir sey, wenn dieser gleich als ausser mir existirend (<sup>s</sup> in der Anschauung) vorgestellt wird. — Dagegen behauptet der Realist der äußern Anschauung, daß dieses möglich sey, und zwar mit Recht aus folgendem Grunde. Was ich mir als räumlich vorstelle, kann nicht zur Vorstellung des innern Sinnes gezählt werden, denn dieses seine Form ist die Zeit, die nur eine Dimension hat. Eben so was bloße Vorstellung ist, kann ich nicht zum Object des äußern Sinnes machen, denn dessen Form ist der Raum. (R6315 18.620f., 1790-1791, vgl. R6312 18.613, R6315 18.618)

Wenn aber nun die Form der Anschauung darüber entscheidet, ob eine Vorstellung Anschauung oder Einbildung ist, dann bedarf es einer Erklärung, wie sie dann subjektiv ununterscheidbar sein können.<sup>362</sup> Denn Raum und Zeit lassen sich in der Anschauung klar voneinander unterscheiden. Kant scheint anzunehmen, dass das Problem dadurch gelöst werden könne, dass innere Einbildungen die Reproduktionen äußerer Anschauungen seien und auf diese Weise der Raum in die Zeit komme.<sup>363</sup> Aber das würde gegen Kants Behauptung verstoßen, dass Einbildungen nicht im Raum seien.

Doch wenn Kants Disjunktivismus sich vor solche sachliche Probleme gestellt sieht, dann liegt das nicht daran, dass er ein Relationalist der Wahrnehmung wäre.<sup>364</sup> Das ist er aus zwei Gründen nicht: Erstens würde eine direkte Wahrnehmungsrelation gegen die Eckpfeiler meiner (bereits auf anderen Beweisgründen beruhenden) phänomenalistischen Interpretation verstoßen. Es gäbe dann nämlich empirische Objekte außerhalb unserer Vorstellungen, die dann das Objekt der Erkenntnis wären. Zweitens kann Kants Behauptung, dass wir äußere

<sup>362</sup> Vgl. etwa R6315 18.621. Dort behauptet Kant, dass die Vorstellungen aber dann unterschieden werden könnten, wenn man die Handlung der inneren Einbildung mit Bewusstsein begleite.

<sup>363</sup> Vgl. R6315 18.618.

<sup>364</sup> Auch McLear (b) sagt, dass ein Disjunktivist kein Relationalist sein müsse, obwohl er Kant als Relationalisten interpretiert.

Gegenstände unmittelbar anschauen, nicht so interpretiert werden, als würden wir uns dabei direkt auf äußere Gegenstände beziehen. Denn Kant teilt ja die Cartesische Annahme, dass wir uns unmittelbar nur unserer eigenen Vorstellungen bewusst seien (s. 3.5.2). Drittens würde eine relationalistische Interpretation nicht der Rolle der Empfindungen als Sinnesdaten gerecht. Colin McLear leugnet zwar nicht, dass Anschauung durch Empfindungen vermittelt ist, aber er bestreitet, dass wir uns erst der Empfindungen bewusst werden müssen, bevor sich Anschauungen auf Gegenstände beziehen könnten.<sup>365</sup> Doch das ist genau das Reflexionsmodell, das Kant selber gelegentlich beschreibt (s. 4.3.2). Daher ist Kant zwar ein Disjunktivist in Bezug auf Wahrnehmung, aber kein Relationalist.

### 3.7.4 Empirischer Realismus

Komplementär zu Kants transzendentelem oder formalem Idealismus ist sein empirischer Realismus. Dieser bedeutet, dass unsere Vorstellungen, etwa von Raum und Zeit, „objektive Gültigkeit“ in Ansehung der Erfahrung haben.<sup>366</sup> Im empirischen Realismus haben die empirischen Begriffe eine korrespondierende Anschauung in der Erscheinung, was durch folgende Textstelle klar wird:

Alle äußere Wahrnehmung also beweiset unmittelbar etwas Wirkliches im Raume, oder ist vielmehr das Wirkliche selbst und ins so fern ist also der empirische Realismus außer Zweifel, d.i. es korrespondiert unseren äußeren Anschauungen etwas Wirkliches im Raume. (A375)

Es bleibt durch den Begriff des empirischen Realismus aber offen, ob Erscheinungen bloße Vorstellungen oder empirische Gegenstände außerhalb unserer Vorstellungen sind. Dennoch behaupten nicht wenige Kantforscher, dass der Begriff „empirischer Realismus“ eine phänomenalistische Interpretation ausschließe. Ein schönes Beispiel dafür bietet Lori Underwood:

Kant is an empirical realist. This means that, for Kant, the objects of experience constitute the actual. The world as we experience it is public and objective [...]. [...] To this extent, Kantian metaphysics and epistemology are quite similar to scientific realist accounts. (Underwood 2003: 3, vgl. zudem etwa Langton 1998: 142ff.)

Wir haben jedoch bereits gesehen, dass in keiner Weise Erscheinungen empirische Objekte im Sinn Underwoods sind (s. 3.1.3). Der transzendente Idealismus lässt Kant zufolge den empirischen Realismus zwar zu, doch seien auch dann noch die Erscheinungen keine Dinge, sondern Vorstellungen:

Unser transzendente Idealismus erlaubt es dagegen: dass die Gegenstände äußerer Anschauung, eben so wie sie im Raume angeschauet werden, auch wirklich sein [...]. Jener Raum selber aber, samt dieser Zeit, und, zugleich mit beiden, alle Erscheinungen, sind doch an sich selbst keine

---

<sup>365</sup> Vgl. McLear b.

<sup>366</sup> Vgl. A27f./B43f., A35/B52.

*Dinge* [Kants Hervorhebung], sondern nichts als Vorstellungen, und können gar nicht außer unserem Gemüt existieren [...]. (A491f./B520)

Der empirische Realismus ist also lediglich ein Realismus in Bezug auf unsere Vorstellungen und in keiner Weise gegen den Phänomenalismus gerichtet.

Dabei scheint sich jedoch ein unlösbares Problem zu ergeben: Wenn Erscheinungen nur Vorstellungen sind, wieso hat dann jeder die gleiche Erfahrung von denselben Gegenständen? Warum ist Kant kein Solipsist?<sup>367</sup> Die Antwort darauf ist einfach: Die Gegenstände unserer Erkenntnis sind Dinge an sich, die wir aber nur erkennen, wie sie uns erscheinen. Zwar hat jedes Subjekt seine eigenen empirischen Objekte im Raum, doch sind sie dadurch miteinander verbunden, dass sich die empirischen Erkenntnisse auf dieselben Dinge an sich beziehen. Das unterscheidet Kants formalen Idealismus vom Solipsismus. Nichts zwingt Kant also zu der Annahme, dass die Welt nur aus uns (bzw. jeweils „mich“) und meinen Vorstellungen bestünde. Da Kants Widerlegung des Idealismus auf den Beweis der Existenz von Dingen an sich zielt, ist er auch eine Widerlegung des Solipsismus (s. 3.7.2).

Aber Kant scheint nicht nur zu glauben, dass uns jeweils dieselben Gegenstände erscheinen, sondern dass sie es auch auf dieselbe Weise tun. Wie lässt sich das erklären, wenn doch jeder seine eigenen empirischen Gegenstände hat? Doch der Eindruck, dass jeder die gleichen Erscheinungen hat, ist nicht ganz richtig. Denn bei empirischen Vorstellungen hängen die sekundären Sinnesqualitäten von der Beschaffenheit der Sinnesorgane ab, lediglich primäre Sinnesqualitäten gelten laut Kant für jedermann.<sup>368</sup> Nur letztere könnten Erkenntnisse der Dinge werden. Wie es kommt, dass es primäre Sinnesdaten gibt (dazu können vielleicht Druck und Stoß etc. gerechnet werden), die jeder objektiven Erkenntnis gleichermaßen zukommen, wird allerdings wohl auch Kant nicht erklären können. Soweit ich sehe, hat er dafür auch kein Argument.

Bei Erkenntnissen, die a priori hervorgebracht werden, ist es jedoch leicht zu erklären, warum jeder in Bezug auf sie die gleiche Erkenntnis haben muss. Denn apriorische Erkenntnisse gelten mit Notwendigkeit für alle Menschen.<sup>369</sup> Zum Beispiel konstruiert zwar jeder seinen numerisch eigenen Raum, doch geschieht das nach gemeinsamen Gesetzen, sodass die Räume (in der reinen Anschauung) qualitativ gleichartig sind und die Gesetze der

---

<sup>367</sup> Dieser Einwand gegen phänomenalistische Interpretationen wird von Collins (1999) und Allais (2004) gemacht.

<sup>368</sup> Vgl. A47f./B64ff.

<sup>369</sup> Vgl. A1f., B1ff. – Doch sie gelten nicht für alles Seiendes. Wesen, bei denen Anschauung und Verstand zusammenfallen (wie Gott), sind davon ausgenommen (vgl. B145). Auch sagt Kant, dass wir nicht wissen könnten, ob andere sinnliche Wesen auch andere Formen der Anschauung haben können (vgl. B72, B139, FM 20.267). Kant scheint sogar offen zu lassen, ob alle endlichen Wesen dieselben Verstandesbegriffe haben (vgl. B145f.). Daraus ergeben sich schwierige Probleme in Bezug auf das Verhältnis zwischen Sinnlichkeit und Verstand, die hier aber unerörtert bleiben mögen.

Geometrie daher universale Gültigkeit haben. Dagegen scheint Kants Behauptung zu sprechen, dass es nur einen Raum gebe.<sup>370</sup> Doch dabei handelt es sich nur um ein mereologisches Argument über das Verhältnis der Teile zum Ganzen – ob jedes Subjekt einen eigenen Raum hat, wird hier überhaupt nicht betrachtet.

Die Frage, ob Kant ein wissenschaftlicher Realist ist, muss sowohl mit Ja als auch Nein beantwortet werden. Er ist insofern ein wissenschaftlicher Realist, als er grundsätzlich die wissenschaftlichen Erkenntnisse seiner Zeit akzeptiert hat. In zweifacher Hinsicht steht Kant jedoch in Opposition zu den damaligen empirischen Wissenschaften. Erstens vertritt Kant die Notwendigkeit einer Apriori-Physik, die er auch selber ausübt. Er ist also der Meinung, dass die Philosophie „metaphysische Anfangsgründe“ der Naturwissenschaft, grundsätzlich aber auch der (empirischen) Psychologie, aufzustellen habe.<sup>371</sup> Dies kann auch bedeuten, dass er sich genötigt sieht, den auf Erfahrung gegründeten Behauptungen der Naturwissenschaft zu widersprechen.<sup>372</sup>

Zweitens sind für Kant Raum und Zeit nicht Eigenschaften der Dinge selbst, sondern nur ihrer Erscheinungen. Deshalb muss Kant als den Bereich der wissenschaftlichen Erkenntnis zwangsläufig nicht die Dinge an sich, sondern die Art, wie sie uns erscheinen, ansehen. Dabei werde „die Sicherheit der Erfahrungskennntnis unangetastet“ gelassen (A39/B56), das heißt, die Wissenschaften haben Gültigkeit in Bezug auf die Erscheinungen. Das bedeutet, dass Kant die wissenschaftlichen Erkenntnisse in sein kritisches System transformiert. Damit widerspricht Kant zweifellos Newton und seinen Anhängern, die Raum und Zeit und die darin enthaltenen Gegenstände für außer uns existierende Dinge an sich hielten.

### 3.7.5 Kant gegen Berkeley

Jede phänomenalistische Kantinterpretation muss erklären können, wieso Kant sich so deutlich von Berkeley distanziert. Denn eine phänomenalistische Kantinterpretation wird gerne mit der Bemerkung abgetan, dass Kant nicht Berkeley sei.<sup>373</sup> Doch bloß, weil beide Phänomenalisten sind, bedeutet das noch lange nicht, dass sie sich in ihren philosophischen

<sup>370</sup> Vgl. A25/B39, zum daraus gemachten Einwand gegen eine Vielzahl von subjektiven Räumen vgl. Collins 1999: 1 u. 18.

<sup>371</sup> Vgl. MAN 4.468. Wie wenig Kant ein wissenschaftlicher Realist im Sinn eines *Empiristen* war, zeigt sich schon daran, dass für ihn die empirische Naturwissenschaft nur im uneigentlichen Sinn Wissenschaft ist, da sie keine apodiktischen Urteile habe (vgl. ebd.).

<sup>372</sup> Zum Beispiel sagt Kant, dass „[b]einahe alle Naturlehrer“ die unterschiedlichen Dichten der Arten der Materie durch ein unterschiedliches Maß der Leere des Volumens erklärten. Kant weist dagegen darauf hin, dass dabei aber zu Unrecht vorausgesetzt werde, dass sich die Materien nur der extensiven Größe nach unterscheiden könnten, aber nicht durch die intensive Größe, wodurch sie einen Raum einnehmen. Laut Kant kann die Verschiedenheit der Dichten aber auch durch verschiedene Grade der Intensität der Raumerfüllung erklärt werden, ohne der Annahme leerer Räume zu bedürfen. Vgl. A173ff./B215f.

<sup>373</sup> Vgl. etwa Walker 1989: 70-73.



Grundpositionen nicht erheblich voneinander unterscheiden könnten. Das tun sie meiner Meinung nach sehr wohl, denn Kant ist transzendentaler Idealist, während Berkeley transzendentaler Realist ist. Beiden ist gemeinsam, dass sie behaupten, dass der Raum keine Form oder Eigenschaft der Dinge an sich sein könne. Doch während Kant als transzendentaler Idealist behaupten kann, dass dessen ungeachtet sowohl der Raum als auch die Dinge an sich möglich seien, weil der Raum nur eine Form der Erscheinungen sei, muss Berkeley als transzendentaler Realist mit dem Raum zugleich die Dinge an sich für unmöglich erklären (s. 3.1.2). Damit ist Berkeley ein absoluter Phänomenalist, weil es für ihn überhaupt keine äußeren Objekte im transzendentalen Sinn gibt (außer Gott), während Kant ein epistemischer Phänomenalist ist, der lediglich behauptet, dass wir über das Dasein und die Beschaffenheit der transzendental-äußeren Objekte (die Dinge an sich) nichts wissen könnten (s. 3.1.1). Das werde ich jetzt genauer darstellen.

Laut Kant könnte der dogmatische Idealismus nur dadurch bewiesen werden, dass „in der Möglichkeit einer Materie überhaupt Widersprüche“ gefunden werden (A378). Aus diesem Grund wären die Widerlegungen des skeptischen Idealismus zur Widerlegung des dogmatischen Idealismus untauglich, da darin nichts behauptet wird, um die Möglichkeit der Materie bzw. des Raums zu zeigen und gegen Einwände zu verteidigen. Kant behauptet in der ersten Auflage, dass die Widerlegung des dogmatischen Idealismus durch das Antinomien-Kapitel erbracht werde<sup>374</sup>; in der zweiten Auflage schreibt er diese Leistung jedoch der Transzendentalen Ästhetik zu<sup>375</sup>. Beides ist richtig. Denn in der Transzendentalen Ästhetik zeigt Kant, dass der Raum von Dingen an sich abgetrennt werden könne und somit Dinge an sich möglich seien. Im Antinomien-Kapitel hingegen führt er den Nachweis darüber, dass sich die scheinbaren Widersprüche in Bezug auf Raum und Materie beheben ließen, wenn beides nur Erscheinungen sind; damit gewährleistet Kant die Möglichkeit von äußeren Erscheinungen.

Kant schreibt:

[D]er zweite [Idealismus] ist der dogmatische des Berkeley, der den Raum, mit allen den Dingen, welchen er als unabtrennbare Bedingung anhängt, für etwas was an sich selbst unmöglich sei und darum auch die Dinge im Raum für bloße Einbildungen erklärt. Der dogmatische Idealismus ist unvermeidlich, wenn man den Raum als Eigenschaft, die den Dingen an sich selbst zukommen soll, ansieht; denn da ist er mit allem, dem er zur Bedingung dient, ein Unding. (B274)

Für Kant wäre es genau wie für Berkeley ein Widerspruch, wenn Dinge an sich im Raum wären. Das liegt jedoch für Kant – und darin dürfte er sich von Berkeley unterscheiden –

---

<sup>374</sup> Vgl. A378.

<sup>375</sup> Vgl. B274.

nicht allein am Raum, sondern daran, dass der Raum die Form der Dinge an sich sein soll.<sup>376</sup>

Für Berkeley ist vermutlich der Raum für sich bereits ein Unding, für Kant nur die Kombination mit Dingen an sich. In diesem Sinne sagt Kant:

Es wäre meine eigene Schuld, wenn ich aus dem, was ich zur Erscheinung zählen sollte, bloßen Schein machte. Dieses geschieht aber nicht nach unserem Prinzip der Idealität aller unserer sinnlichen Anschauungen; vielmehr, wenn man jenen Vorstellungsformen *objektive Realität* beilegt, so kann man nicht vermeiden, dass nicht alles dadurch in bloßen *Schein* verwandelt werde. Denn, wenn man den Raum und die Zeit als Beschaffenheiten ansieht, die ihrer Möglichkeit nach in Sachen an sich angetroffen werden müssten, und überdenkt die Ungereimtheiten, in die man sich alsdenn verwickelt, indem zwei unendliche Dinge, die nicht Substanzen, auch nicht etwas wirklich den Substanzen Inhärierendes, dennoch aber Existierendes, ja die notwendige Bedingung der Existenz aller Dinge sein müssen, auch übrig bleiben, wenn gleich alle existierende Dinge aufgehoben werden: so kann man es dem guten *Berkeley* wohl nicht verdenken, wenn er die Körper zu bloßem Schein herabsetzte, ja es müsste so gar unsere eigene Existenz, die auf solche Art von der für sich bestehenden Realität eines Undinges, wie die Zeit, abhängig gemacht wäre, mit dieser in lauter Schein verwandelt werden; eine Ungereimtheit, die sich bisher noch niemand hat zu Schulden kommen lassen. (B69ff.)

Hier wird der Unterschied zwischen Kant und Berkeley besonders deutlich. Für Berkeley sind, in Kants Lesart, alle Erkenntnisse bloßer Schein, denen keine Objekte entsprechen. Es gibt für Berkeley daher keine Dinge an sich. Doch für Kant sind unsere Erkenntnisse nicht Schein, sondern Erscheinung, wobei den Erkenntnissen Objekte korrespondieren, auch wenn sie nicht die Formen von Raum und Zeit haben. Das macht begreiflich, warum Kant so ungehalten auf die Gleichsetzung von seinem Idealismus mit dem Berkeleyschen reagiert.<sup>377</sup> Beides sind Arten von Phänomenalismus, aber während es für Berkeley außer Gott nur Vorstellungen gibt, gibt es für Kant noch unerkennbare Dinge an sich.

Es gibt aber sicher noch andere Punkte, worin Kant wesentliche Unterschiede von sich zu Berkeley gesehen hat. Diese lassen sich unter dem Stichwort der Apriorität zusammenfassen.<sup>378</sup> Für Kant haben Anschauungen eine Form, die a priori erzeugt wird, und die Erscheinungen haben apriorische Bestimmungen gemäß den formalen Merkmalen eines Objekts überhaupt. Ebenso haben Urteile a priori erzeugte Formen. Auch Mathematik und Naturwissenschaft unterliegen der Apriorität des Verstands. All dieses sind Aspekte, die deutlich machen, dass Kant auch als Phänomenalist sich noch erheblich von Berkeley unterscheidet.

<sup>376</sup> Zu Kants Argumentation diesbezüglich vgl. A23ff./B38ff., A271ff./B327ff.

<sup>377</sup> Vgl. Pröl 4.293, 4.374f.

<sup>378</sup> Für diesen Hinweis danke ich Bernhard Thöle.

## 4. Erscheinung und Synthesis

Erscheinungen sind bei Kant subjektabhängig und wir haben gesehen, dass dabei zwischen epistemischer, metaphysischer und phänomenalistischer Subjektabhängigkeit zu unterscheiden ist (s. 3.2). Während Dinge an sich epistemisch subjektabhängig sind, sind Erscheinungen metaphysisch und phänomenalistisch subjektabhängig. Die epistemische und phänomenalistische Subjektabhängigkeit sind im vorigen Kapitel hinreichend erörtert worden, hier soll es um die metaphysische Subjektabhängigkeit gehen. Dabei wird sich zeigen, dass die metaphysische Subjektabhängigkeit in der Abhängigkeit von der Synthesis des Verstandes besteht, und zwar einerseits in der Abhängigkeit der Anschauungen von der sinnlichen Synthesis der Einbildungskraft, andererseits in der Abhängigkeit der Phänomene von der diskursiven Synthesis des Verstandes in Urteilen. Die Hauptabsicht dieses Kapitels besteht darin zu zeigen, dass die metaphysische Subjektabhängigkeit der phänomenalistischen nicht entgegengesetzt ist, sondern sich erst unter der Annahme einer phänomenalistischen Subjektabhängigkeit angemessen begreifen lässt.

Dabei werde ich als Erstes zwischen Anschauung und Begriff, sowie entsprechend zwischen intuitiven und diskursiven Merkmalen unterscheiden (4.1). Anschließend betrachte ich die diskursive Synthesis in Begriffen und Urteilen (4.2). Daraufhin beschäftige ich mich in mehreren Sektionen mit der Synthesis der Einbildungskraft. Zunächst untersuche ich den Zusammenhang der Synthesis der Einbildungskraft mit Begriffen wie „Apperzeption“, „Selbstaffektion“ und „Schematismus“ (4.3). Dann erläutere ich die Synthesis der Einbildungskraft im Einzelnen, wie sie entsprechend der Kategorien stattfindet (4.4). Doch im Anschluss muss ein schwieriges Problem in Angriff genommen werden: Ist Anschauung bei Kant ein- oder zweistufig? Eine eindeutige Antwort wird freilich nicht gegeben werden können (4.5). Nach der Anschauung soll das Phänomenon als begriffliche Art der Erscheinung thematisiert werden (4.6).

### 4.1 *Anschauung und Begriff*

Zwei Stämme habe, so Kant, die menschliche Erkenntnis: erstens Sinnlichkeit, wodurch uns die Gegenstände gegeben, zweitens Verstand, wodurch sie gedacht werden.<sup>379</sup> Keines dieser Vermögen könne die Rolle des anderen übernehmen, denn:

Der Verstand vermag nichts anzuschauen, und die Sinne nichts zu denken. Nur daraus, dass sie sich vereinigen, kann Erkenntnis entspringen. (A51/B75f.)

---

<sup>379</sup> Vgl. A15/B29.

Beide Vermögen sind voneinander verschieden und haben verschiedene Rollen. Dennoch stehen sie in gewissen Abhängigkeitsverhältnissen voneinander.<sup>380</sup>

Sinnlichkeit ist rezeptiv, sie empfängt Vorstellungen, ohne sie hervorzubringen.<sup>381</sup> Dies geschieht dadurch, dass Dinge uns affizieren und Empfindungen in uns bewirken.<sup>382</sup> Das Vermögen, Empfindungen zu empfangen, ist der Sinn.<sup>383</sup> Anschauung ist die unmittelbare Vorstellung eines Gegenstandes<sup>384</sup> und bezieht sich unmittelbar auf Objekte<sup>385</sup>. Das sind sehr vorläufige Definitionen. Denn erstens abstrahiere ich dabei von der Frage, ob Anschauung ein- oder zweistufig ist. Zweitens ist die Unmittelbarkeit der Anschauung zweideutig: Sie kann bedeuten, dass mir etwas unmittelbar *gegeben* wird, sie kann aber auch bedeuten, dass ich anschaulich unmittelbar Gegenstände *erkenne*. Nur bei einstufiger Anschauung würden die beiden Bedeutungen der „Unmittelbarkeit“ auf dieselbe Anschauung zutreffen: Dadurch, dass uns ein Gegenstand gegeben wird, erkennen wir ihn auch. Doch bei zweistufiger Anschauung fiele das auseinander: Auf der ersten Stufe würde uns der Gegenstand gegeben, erst auf der zweiten würde er erkannt.<sup>386</sup> In 4.5 werde ich mich mit der Ein- oder Zweistufigkeit der Anschauung näher beschäftigen.

Es gibt neben dem rezeptiven Vermögen der Sinnlichkeit noch einen Einfluss des Verstandes auf die Wahrnehmungen, wodurch aus den Empfindungen, durch die uns die Dinge gegeben werden, Anschauung hervorgebracht wird, sei es innerhalb einer Stufe oder durch eine Abfolge zweier Stufen. Diese Tätigkeit des Verstandes heißt *Einbildungskraft* und wird eingehend in 4.3 besprochen. Weiter ist der Verstand das Vermögen, durch Reflexion auf die Anschauung Begriffe und Urteile zu bilden, was in 4.2 diskutiert werden wird. Hier geht es zunächst um einige grundsätzliche Aspekte der Unterscheidung zwischen Anschauung und Begriff.

Ich werde mich dabei zunächst in 4.1.1 mit der Unterscheidung zwischen intuitiven und diskursiven Merkmalen befassen und dabei auch die Unmittelbarkeit der Anschauung sowie

---

<sup>380</sup> McLear (a) bezeichnet eine ähnliche Aussage als *Kant's Dictum*: „Sensibility and understanding are distinct faculties, with distinct roles. Sensibility is sufficient for giving an object but the understanding is necessary for thinking it.“ Seine Formulierung unterscheidet sich darin von meinem Verständnis des Verhältnisses zwischen Sinnlichkeit und Verstand, dass er leugnet, dass der Verstand unter dem Namen der Einbildungskraft einen Einfluss auf die Anschauung habe.

<sup>381</sup> Vgl. A50/B74. Allerdings ist der Sinn nicht ausschließlich rezeptiv, denn er bringt die Formen der Anschauung, Raum und Zeit, hervor, wenn auch ohne die Formen der Gegenstände darin durch formale Anschauung zu bestimmen (s. 4.4.2, 4.5.3).

<sup>382</sup> Vgl. A19f./B33f.

<sup>383</sup> Vgl. z.B. A373.

<sup>384</sup> Vgl. B41.

<sup>385</sup> Vgl. A19/B33.

<sup>386</sup> DOC spricht für die zweistufige Theorie der Anschauung. DOC1 und DOC2 wären dabei die unbewusste bzw. bewusste Wahrnehmung im Sinn von deren bloßer Gegebenheit, DOC4 aber Anschauung als Erkenntnis, die sich auf einen Gegenstand bezieht.

die Mittelbarkeit der Begriffe erläutern. 4.1.2 führt dann Apparenz und Phänomenon als zwei unterschiedliche Arten von Erscheinungen ein.

#### 4.1.1 Intuitive und diskursive Merkmale

Begriffe und Anschauungen sind beide Erkenntnisse. Sie haben ein *Merkmal*, das ihnen zum Erkenntnisgrund dient, wodurch sich die Erkenntnis auf Gegenstände bezieht:

Das menschliche Erkennen ist von Seiten des Verstandes discursiv, d. h. es geschieht durch Vorstellungen, die das, was mehreren Dingen gemein ist, zum Erkenntnißgrunde machen, mithin durch Merkmale als solche. Wir erkennen also Dinge nur durch Merkmale und das heißt eben Erkennen, welches von Kennen herkommt.

Ein Merkmal ist dasjenige an einem Dinge, was einen Theil der Erkenntniß desselben ausmacht, oder - welches dasselbe ist - eine Partialvorstellung, sofern sie als Erkenntnißgrund der ganzen Vorstellung betrachtet wird. Alle unsre Begriffe sind demnach Merkmale und alles Denken ist nichts anders als ein Vorstellen durch Merkmale. (JL 9.58)

Begriffe und Anschauungen haben beide sowohl Form als auch Materie (also Inhalt).<sup>387</sup> Die Formen der Anschauung sind Raum und Zeit, die Formen der Begriffe die reinen Verstandesbegriffe.<sup>388</sup> Merkmale sind die Materie der Erkenntnis, da die Form nicht spezifisch ist und daher kein Erkenntnisgrund sein kann.

Es mutet ein wenig merkwürdig an, dass Kant von Merkmalen einerseits als Vorstellungen, andererseits als dem Inhalt von Vorstellungen spricht. Des Rätsels Lösung besteht darin, dass auch Vorstellungen bzw. Begriffe und Anschauungen mal als die Vorstellungen selbst, mal als der Inhalt der Vorstellungen betrachtet werden.<sup>389</sup> Merkmale sind aber in jedem Fall vorgestellte Eigenschaften eines Dinges. Nun macht Kant einen Unterschied zwischen Merkmalen von Anschauungen und Merkmalen von Begriffen:

Merkmal ist eine theilvorstellung, (<sup>ε</sup> die) als solche (<sup>ε</sup> ein Erkenntnisgrund ist). Es ist entweder intuitiv (<sup>ε</sup> synthetischer theil): ein theil der Anschauung, oder discursiv: ein theil des Begriffs, der ein Analytischer Erkenntnisgrund ist. (R2286 16.299f., 1781-1789, vgl. dazu Smit 2000: 254-260)

Intuitive Merkmale sind Merkmale von Anschauungen, diskursive Merkmale solche von Begriffen. Wie hat man diesen Unterschied zu verstehen? Sicher nicht so, als wären einige Eigenschaften intuitiv, andere diskursiv. Denn (klare) Begriffe werden durch Reflexion auf korrespondierende Merkmale der Anschauung gebildet (s. 4.2.2). Das gilt selbst für mathematische Begriffe und Kategorien. Jedes diskursive Merkmal setzt also ein inhaltlich gleiches intuitives Merkmal voraus. Umgekehrt ist es möglich, zu jedem intuitiven Merkmal ein inhaltlich gleiches diskursives Merkmal zu bilden. Denn sogar sekundäre Sinnesqualitäten, die von der spezifischen Beschaffenheit der Sinnesorgane abhängen, lassen

<sup>387</sup> Vgl. A50f./B74f.

<sup>388</sup> Daneben gibt es noch die Urteilsformen, welche die Formen der Verbindungen von Begriffen sind (s. 4.2.3).

<sup>389</sup> Vgl. Grüne 2009: 54ff.

sich durch Vergleichung auf einen Begriff bringen, die das Merkmal der entsprechenden Farbe etc. beinhalten. Kurz gefasst: Zu jedem Begriff gibt es entsprechende Anschauungen und umgekehrt.<sup>390</sup> Der Unterschied zwischen intuitiven und diskursiven Merkmalen kann folglich nicht in dem Inhalt, sondern nur der Form der Merkmale liegen.

Um zu verstehen, was intuitive und diskursive Merkmale sind, muss das Verhältnis von Anschauung und Begriff betrachtet werden. In der Metaphysischen Deduktion beschreibt Kant es auf folgende Weise:

Da keine Vorstellung unmittelbar auf den Gegenstand geht, als bloß die Anschauung, so wird ein Begriff niemals auf einen Gegenstand unmittelbar, sondern auf irgend eine andre Vorstellung von demselben (sie sei Anschauung oder selbst schon Begriff) bezogen. Das Urteil ist also die mittelbare Erkenntnis eines Gegenstandes, mithin die Vorstellung einer Vorstellung desselben. In jedem Urteil ist ein Begriff, der für viele gilt, und unter diesem Vielen auch eine gegebene Vorstellung begreift, welche letztere denn auf den Gegenstand unmittelbar bezogen wird. So bezieht sich z.B. in dem Urteile: *alle Körper sind veränderlich*, der Begriff des Teilbaren auf verschiedene andere Begriffe; unter diesen aber wird er hier besonders auf den Begriff des Körpers bezogen; dieser aber auf gewisse uns vorkommende Erscheinungen. Also werden diese Gegenstände durch den Begriff der Teilbarkeit mittelbar vorgestellt. (A68f./B93f., vgl. A19/B33, A320/B377)

Der Unterschied zwischen Anschauung und Begriff hat zwei wesentliche Charakteristika:

- 1) Anschauungen beziehen sich unmittelbar auf Gegenstände, Begriffe nur vermittelt durch Anschauungen. Begriffe (bzw. die Urteile, in denen sie enthalten sind) sind daher die „Vorstellung einer Vorstellung“.
- 2) Anschauungen gehen auf einzelne Objekte<sup>391</sup>, Begriffe gelten für viele.

Die Literatur zu diesem Thema ist zu umfangreich, als dass sie hier kommentiert werden könnte. Ich will daher nur auf einige wichtige Aspekte eingehen.

*Erstens* ist die Versuchung groß, den mittelbaren Gegenstandsbezug von Begriffen vermittelt durch Anschauungen so zu verstehen, als würden wir durch Begriffe (und Urteile) Anschauungen repräsentieren, die wiederum Gegenstände repräsentierten. Doch das wäre absurd. Denn dann wären Urteile nur von Gegenständen möglich, von welchen wir Anschauung haben. Die Folgen davon wären verheerend: Urteile über Ereignisse weit vor unserer Geburt wären ebenso unmöglich wie Urteile über Zukünftiges oder gegenwärtig Geschehendes, etwa darüber, was gerade in Paris vor sich gehen mag. Auch gäbe es keine

---

<sup>390</sup> Das ist eine gewisse Verkürzung. Denn es muss zwar zu jedem klaren Begriff korrespondierende Anschauungen geben, auf die durch Reflexion klare Begriffe gebildet werden, aber nicht zu jedem dunklen Begriff. Denn dunkle Begriffe gehen der Anschauung vorher, Anschauung geschieht aber vor klaren Begriffen. Deswegen gibt es ebenso zu jeder Anschauung einen dunklen Begriff, aber nicht zu jeder Anschauung einen klaren Begriff (vgl. Grüne 2009: 26). Es gibt aber zu jeder Anschauung einen möglichen klaren Begriff und zu jedem dunklen Begriff eine mögliche Anschauung.

<sup>391</sup> Dieser Teilsatz ist in dem Zitat nicht explizit enthalten, doch folgt er daraus (oder wird dadurch zumindest nahegelegt), dass Begriffe durch Reflexion auf viele Anschauungen gebildet werden und nur deswegen für viele Vorstellungen gelten können, was bei Anschauungen aber nicht der Fall ist.

Urteile über Sachen, die unseren Sinnen unzugänglich sind, aber gleichwohl zur empirischen Welt gehören, wie beispielsweise die „magnetische Materie“ (A226/B273) oder das Substantiale der Dinge (s. 4.6.3). Schließlich noch gäbe es keine Urteile über noumenale Gegenstände wie Gott oder die Seele, welche laut Kant aber sehr wohl, auch unabhängig von unsrer Fähigkeit sie zu erkennen, existieren können (s. 3.3.3).

Wesentlich plausibler finde ich, zwischen zwei Arten von Beziehungen auf einen Gegenstand zu unterscheiden. Der Bezug von Anschauungen und Begriffen auf Gegenstände ist intentional: Unseren Erkenntnissen korrespondiert ein transzendentaler Gegenstand, auf den sie referieren.<sup>392</sup> Der Bezug von Begriffen auf Anschauungen bedeutet hingegen, dass Begriffe durch Reflexion auf Anschauungen gebildet werden (s. 4.2). Daher beziehen sich Begriffe (bzw. Urteile) auf zweierlei Weisen auf Gegenstände: erstens direkt, indem sie unmittelbar auf ein Objekt gerichtet sind, zweitens indirekt, indem uns die Dinge nur durch Wahrnehmung gegeben werden, auf die wir erst reflektieren müssen.<sup>393</sup>

*Zweitens* ist nicht klar, was es heißen soll, dass Anschauungen auf einzelne Gegenstände gehen, Begriffe aber auf viele. Manche Kantforscher verstehen das so, dass Anschauungen mit Vorstellungen von einzelnen Gegenständen gleichzusetzen seien. Diese Interpretation könnte man dadurch bestätigt sehen, dass Kant in der semi-kritischen Zeit zwischen *conceptus singulares* („einzelne Begriffe“) von *conceptus communes* („gemeinsame Begriffe“) unterscheidet:

alle Conceptus aber sind entweder  
           a)     *conceptus singulares*  
 oder    b)     *conceptus communes*.

Bei den ersteren denke ich mir nur ein Ding, durch die letztere aber gehe ich schon weiter, ich denke mir nemlich da schon das, was vielen Dingen gemeinschaftlich ist.

Die ersteren Begriffen also betrachten etwas Individuelles. So z.E. Roma, Buckephalus etc. Dieses ist ein Conceptus Singularis. [...] Die Vorstellungen der Unmittelbaren Erfahrung sind alle Conceptus Singulares, denn sie stellen Einzele Dinge vor. [...] Der Begriff von Gott kommt zwar nur einem Wesen zu, dem er allein zuzuschreiben ist, doch kann man sich ohne aus zu machen, ob mehr, oder nur ein Gott möglich sey, mehr Begriffe von Gott aus machen. Nachhero aber muß ein Beweis hinzu kommen, daß der Begriff von Gott ein Conceptus Singularis sey. (Logik Blomberg 24.257)

Da *conceptus singulares* unmittelbare Vorstellungen sind, liegt es nahe, sie mit Anschauungen oder gar Wahrnehmungen zu identifizieren. Das tut Kant auch in einer Reflexion:

Alle Erkenntnisse sind entweder empirisch, so fern sie Empfindungen voraussetzen, oder reine Erkenntnisse, so fern sie keine Empfindung zum Grunde haben. Die letzteren, nemlich die reine

<sup>392</sup> S. 3.4. Dort habe ich gezeigt, dass der transzendente Gegenstand das Ding an sich ist.

<sup>393</sup> Vgl. Prauss 1971: 38ff. – Michael Wolff (1995: 76) interpretiert den indirekten Gegenstandsbezug so, dass Urteile Vorstellungen von Begriffen seien. Doch das ist falsch, denn Kant sagt in obigem Zitat auch von Begriffen, dass sie „niemals auf einen Gegenstand unmittelbar“ bezogen würden (s.o.).

Erkenntnisse, sind entweder einzelne *conceptus singulares* und heissen *intuitus puri* oder allgemeine Begriffe und sind reine Vernunftbegriffe. (R3955 16.364, 1769)

Es wäre jedoch ein Fehler, diese Sicht auch dem kritischen Kant zuzuschreiben, denn R3955 stammt aus dem Jahr 1769, die *Logik Blomberg* ebenfalls aus der semi-kritischen Zeit rund um 1770. In der kritischen Zeit hört sich Kant aber ganz anders an:

Jeder *conceptus* ist *representatio communis*, das liegt schon in der Erklärung, aber der Gebrauch kann *seyn communis aut singularis* d.h. in *individuo*. Wende ich den Begriff auf vielerley Gegenstände an, so ist der Gebrauch *communis* d.h. in *abstracto*. Es ist ein Fehler in der Logik daß man allgemeine, besondere und einzelne Begriffe annimmt, denn es giebt solche nicht, aber der Gebrauch derselben kann so eingeteilt werden. Demnach werden wir nicht die *conceptus*, sondern die *iudicia* so einteilen, weil sie die Verhältnisse der Begriffe sind, denn ich kann einen Begriff mit dem andern ganz vergleichen, oder nur einige Teile, oder nur einen einzigen Teil. Dieser Fehler ist aber schon so eingerißen, daß man ihn nicht vermeiden kann. (*Logik Pölitz* 24.567, vgl. JL 9.91, *Wiener Logik* 24.908f.)

Hier sagt Kant ausdrücklich, dass es ein Fehler sei, von verschiedenen Arten von Begriffen zu reden, da doch nur ihr Gebrauch einzeln, besonders oder allgemein sein könne. Ein Begriff sei schon *per definitionem* die Vorstellung von einem Merkmal, das mehreren Vorstellungen zukommen könne. Eine Identifizierung von Anschauung mit *conceptus singulares* kommt daher nicht mehr in Frage.<sup>394</sup>

Könnte es aber nicht sein, dass Kant den Ausdruck eines *conceptus singularis* in der kritischen Zeit einfach nicht mehr verwendet und stattdessen nur noch von „Anschauung“ spricht? Dann wäre *jede* Vorstellung von einem einzelnen Gegenstand eine Anschauung. Ich halte das jedoch für ausgeschlossen. Denn schon in der *Logik Blomberg* wird Gott (oder besser: der Begriff von Gott) als *conceptus singularis* bezeichnet. Ebenso tut es Kant in der kritischen Zeit (wenn auch sicher nur, weil der Fehler „schon so eingerissen ist“).<sup>395</sup> Die Vorstellung von Gott ist also eine von einem einzelnen Gegenstand. Nun beschränkt Kant alle sinnliche Anschauung auf den Bereich der Erfahrung. Gott ist aber kein Gegenstand unserer Erfahrung, also ist der *conceptus singularis* von Gott keine Anschauung.

*Drittens* darf der Unterschied zwischen intuitiven und diskursiven Merkmalen nicht als der zwischen Tropen und Universalien verstanden werden. Tropen sind Einzeleigenschaften, die nur je einem Gegenstand zukommen, auch wenn sie einander völlig ähneln mögen oder zur selben Klasse von Eigenschaften gehören. Universalien hingegen sind Eigenschaften, die in vielen Substanzen instanziiert sein können und dabei doch numerisch-identisch sind.

Houston Smit versteht den Unterschied so, dass intuitive Merkmale Tropen und diskursive Merkmale Universalien seien, wobei Universalien aber bloße Abstraktionen von Tropen sein

<sup>394</sup> Zu diesem Meinungswechsel Kants vgl. auch Heßbrüggen-Walter 2004: 207ff.

<sup>395</sup> Vgl. z.B. R5715 18.333, OP 22.53. Zudem sagt Kant in R4444 17.549, dass es nur von Gott einen *conceptum singularem* geben könne, womit ausgeschlossen wird, dass es einen anderen Gegenstand eines solchen Begriffs geben könnte.



und damit keine eigenständige Existenz haben sollen.<sup>396</sup> Um ein Beispiel zu haben, wollen wir annehmen, dass in einer Serie von maschinengefertigten Kugeln jede dieser Kugeln exakt den gleichen Rotton habe – vielleicht Karmesinrot. Jede dieser Kugel hat dieselbe Universalie, aber je nur eine Trope. Der Vorschlag von Smit würde darauf hinauslaufen, dass es viele intuitive Merkmale von Karmesinrot gäbe, aber nur ein diskursives Merkmal.

Doch das scheint mir keine naheliegende Interpretation zu sein. Man darf wohl eher vermuten, dass Kant den Unterschied zwischen intuitiven und diskursiven Merkmalen auf folgende Weise getroffen hat: Wenn Anschauung und Begriff verschiedene Formen der Erkenntnis sind, dann muss auch die Materie, also die Merkmale, dieser Form entsprechen. Schwere wird anschaulich anders vorgestellt als begrifflich, deshalb ist das intuitive Merkmal der Schwere der Form nach anders als das diskursive. Ebenso wird karmesinrot anders angeschaut, als es gedacht wird. Der phänomenologische Unterschied zwischen Anschauung und Begriff kann weder, noch braucht er erklärt zu werden; dasselbe gilt daher für den Unterschied zwischen intuitiven und diskursiven Merkmalen.<sup>397</sup> Auf einen wichtigen Aspekt sei aber noch hingewiesen: die Perspektive. Anschauung hat immer eine bestimmte Perspektive und je nach Blickwinkel erscheint derselbe Gegenstand anders, obwohl die intuitiven Merkmale dieselben sind (sofern sie nicht verdeckt werden). Ich würde sagen, dass dabei die intuitiven Merkmale inhaltlich gleichbleiben, die Perspektive also zur Form der Anschauung gehört. Begriffe haben jedoch keine Perspektive.

### 4.1.2 Apparenz und Phänomenon

Ich habe bereits angedeutet, dass es bei Kant zwei Arten von Erscheinungen gibt. In der Inaugural-Dissertation unterscheidet Kant erstmals zwischen ihnen, nämlich *apparentia* und *phaenomenon*:

Bei dem Sinnlichen und den Phänomena aber nennt man das, was dem logischen Gebrauch des Verstandes vorhergeht, *Erscheinung* [*apparentia*], die reflektierte Erkenntnis [*cognitio reflexa*] aber, die daraus entspringt, dass mehrere Erscheinungen durch den Verstand verglichen werden, heißt *Erfahrung*. Von der Erscheinung führt demnach kein Weg zur Erfahrung als nur durch Reflektion [*per reflexionem*] gemäß dem logischen Gebrauch des Verstandes. Die Gemeinbegriffe [*conceptus communes*] der Erfahrung heißen *empirisch* und deren Objekte *Phänomena* [*phaenomena*] [...]. (De Mundi 2.394, Üb. v. m.)

<sup>396</sup> Vgl. Smit 2000: 255f.

<sup>397</sup> Damit ist nichts über die Frage gesagt, ob Anschauungen begrifflichen oder nicht-begrifflichen Gehalt haben. Ich vertrete die Ansicht, dass Anschauungen zwar gemäß Begriffen entstehen, dass ihr Gehalt aber dessen ungeachtet nicht-begrifflich ist (s. 4.3.3). Doch das folgt nicht aus der Unterscheidung zwischen intuitiven und diskursiven Merkmalen.

*Apparentia* ist die Erscheinung als Gegenstand der Anschauung<sup>398</sup>, *phaenomenon* ist der Gegenstand der Erfahrung, insofern er durch (klare) Begriffe vorgestellt wird.<sup>399</sup> In der *Kritik der reinen Vernunft* heißt es<sup>400</sup>:

Erscheinungen, sofern sie als Gegenstände nach der Einheit der Kategorien gedacht werden, heißen Phänomene. (A248f.)

Dies ist die einzige Stelle in der ersten *Kritik*, wo das Phänomen definiert wird<sup>401</sup>, *apparentia* kommt dort dem Namen nach gar nicht vor. In der Regel spricht Kant unspezifiziert von „Erscheinung“.<sup>402</sup> Doch deutet die Konjunktion „sofern“ im obigen Zitat an, dass es auch Erscheinungen gibt, die nicht nach der Einheit der Kategorien gedacht werden. Auch wird an anderen Textstellen aus der kritischen Zeit der Begriff der Apparenz noch verwendet, etwa hier in der Preisschrift:

Ferner ist noch anzumerken, dass Erscheinung, im transzendentalen Sinn genommen, da man von Dingen sagt, sie *sind* Erscheinungen (Phaenomena), ein Begriff von ganz anderer Bedeutung ist, als wenn ich sage, dieses Ding erscheint mir so oder so, welches die physische Erscheinung anzeigen soll, und *Apparenz*, oder Schein<sup>403</sup>, genannt werden kann. Denn in der Sprache der Erfahrung sind diese Gegenstände der Sinne, weil ich sie nur mit anderen Gegenständen der Sinne vergleichen kann, z.B. der Himmel mit allen seinen Sternen, wie Dinge an sich selbst gedacht, und wenn von diesen gesagt wird, es hat den Anschein von einem Gewölbe, so bedeutet hier der Schein das Subjektive in der Vorstellung eines Dinges, was eine Ursache sein kann, es in einem Urteil fälschlich für objektiv zu halten. (FM 20.269)

Mit der Unterscheidung zwischen Apparenz<sup>404</sup> und Phänomenon ist die zwischen Dingen an sich und Erscheinungen im *empirischen* Sinn auf das Engste verbunden.<sup>405</sup> Diese ist im Vergleich zu der entsprechenden Unterscheidung „im transzendentalen Sinn“ selten und

<sup>398</sup> Den Gegenstand der Anschauung kann man im Fall der Zweistufigkeit der Anschauung weiter unterteilen. Der Gegenstand auf der zweiten Stufe wäre dann der eigentliche Gegenstand der Anschauung, denn auf der ersten Stufe wären nur raum- und zeitlose Empfindungen.

<sup>399</sup> Vgl. Prauss 1971: 13-22, Longuenesse 1998: 25. Die Unterscheidung zwischen Apparenz und Phänomenon stimmt im Wesentlichen mit Van Cleves Unterscheidung zwischen Objekt<sub>1</sub> und Objekt<sub>2</sub> überein (vgl. Van Cleve 1999: 91ff.).

<sup>400</sup> Der wichtigste Unterschied zur Inauguraldissertation besteht darin, dass dort das Phänomen schlicht die reflektierte Erscheinung ist, während nunmehr das Phänomen nach der Einheit der Kategorien gedacht wird.

<sup>401</sup> An anderer Stelle setzt Kant anscheinend das Phänomen mit „de[m] sinnliche[n] Begriff eines Gegenstandes“ (A146/B186) gleich, was uns noch beschäftigt wird (s. 4.3.5, 4.6.1).

<sup>402</sup> Ich werde statt von „Apparenz“ oft vom „Gegenstand der Anschauung“ sprechen. Der Grund dafür ist, dass „Apparenz“ besser zur ersten Stufe der Anschauung passt bzw. eine einstufige Theorie der Anschauung nahelegt (s. Kapitel 5.).

<sup>403</sup> Wenn hier oder an anderen Stellen vom „Schein“ die Rede ist, dann darf der sinnliche Schein nicht mit dem Schein im Sinn von „Irrtum“ verwechselt werden. Die Sinne können laut Kant nicht irren, weil sie nicht urteilen. Erst durch den Verstand komme Wahrheit, aber auch Irrtum in die Welt (vgl. B 69ff., Anthr 7.143-146). Der sinnliche Schein – etwa der „Anschein von einem Gewölbe“ – könne zwar zu Irrtum verleiten, aber er sei nicht selber der Irrtum.

<sup>404</sup> Oliver Schliemann (2010: 22f.) glaubt, dass „Apparenz“ eigentlich nicht eine Art von Objekten, sondern das Erscheinen des affizierenden Objekts bezeichne (er versteht „Apparenz“ also im Sinn einer Theorie des Erscheinens). Daher verwendet er an Stelle des Ausdrucks „Apparenz“ das Partizip Aktiv „Apparens“, um den erscheinenden Gegenstand zu bezeichnen. Wie wir jedoch gesehen haben, sind Erscheinungen nicht die erscheinenden Dinge, sondern das Resultat des Erscheinens (s. 2.2.2). Erscheinungen sind daher nicht *apparens*, sondern, sozusagen, *apparetum*.

<sup>405</sup> Vgl. Prauss 1974: 48ff.

tückisch, wenn Kant nicht extra auf die empirische Bedeutung hinweist. Phänomene sind Dinge an sich „im empirischen Verstande“ (A29/B45) oder „in der Sprache der Erfahrung“ (FM 20.269). Ihnen stehen Erscheinungen gegenüber, die ausschließlich als Apparenz oder „physische Erscheinung“ (ebd.) zu verstehen sind. Die in diesem Zusammenhang verwendete Wortwahl (besonders „Sprache der Erfahrung“) legt nahe, dass es sich hier um ein vor- oder semi-philosophisches Verständnis handelt: Den empirischen, außer uns existierenden Gegenständen, die der Verstand denkt, wie sie sind, stehen Sinnesdaten als deren Erscheinungen gegenüber.<sup>406</sup> Doch Kant hält diese Auffassung für unangemessen: Die Dinge an sich im empirischen Sinn sind selber nur Erscheinungen, wenn auch von der Apparenz verschieden.<sup>407</sup>

Dennoch habe die Rede von Dingen an sich im empirischen Sinn eine gewisse Berechtigung, wenn man ihn auf den physikalischen Gebrauch beschränke:

Wir unterscheiden sonst wohl unter Erscheinungen das, was der Anschauung derselben wesentlich anhängt und für jeden menschlichen Sinn überhaupt gilt, von demjenigen, was derselben nur zufälliger Weise zukommt, indem es nicht auf die Beziehung der Sinnlichkeit überhaupt, sondern nur auf eine besondere Stellung oder Organisation dieses oder jenes Sinnes gültig ist. Und da nennt man die erstere Erkenntnis eine solche, die den Gegenstand an sich selbst vorstellt, die zweite aber nur die Erscheinung desselben. Dieser Unterschied ist aber nur empirisch. [...] So werden wir zwar den Regenbogen eine bloße Erscheinung bei einem Sonnenregen nennen, diesen Regen aber die Sache an sich selbst, welches auch richtig ist, so fern wir den letztern Begriff nur physisch verstehen, als das, was in der allgemeinen Erfahrung unter allen verschiedenen Lagen zu den Sinnen doch in der Anschauung so und nicht anders bestimmt ist. (A45/B62f.)

Die Apparenz (etwa der Regenbogen) hänge von der „Lage“ der Gegenstände „zu den Sinnen“ und der „besondere[n] Stellung oder Organisation dieses oder jenes Sinnes“ ab und sei daher für jeden Menschen verschieden, das physische Objekt hingegen (die Regentropfen) gälten „für jeden menschlichen Sinn überhaupt“. Es gibt also viele mögliche Erscheinungen, die von der dispositionalen Verfasstheit der Sinne abhängen, jedoch nur ein empirisches Objekt. Das wird illustriert durch Kants Gegenüberstellung von Malerei und Plastik (zu letzterer zählt Kant „Bildhauerkunst und Baukunst“, KU 5.322):

Die ästhetische Idee (*Archetypon*, Urbild) liegt zu beiden in der Einbildungskraft zum Grunde: die Gestalt aber, welche den Ausdruck derselben ausmacht (*Ekyton*, Nachbild), wird entweder in ihrer körperlichen Ausdehnung (wie der Gegenstand selbst existiert) oder nach der Art, wie diese sich im Auge malt (nach ihrer Apparenz in einer Fläche), gegeben [...]. (ebd.)

Die Malerei gebe den Gegenstand wieder, wie er in den Augen erscheint, und sei daher zweidimensional (sie erscheint in einer „Fläche“). Die Plastik stelle ihn dar, wie er im empirischen Sinn an sich selbst gedacht wird, und sei daher dreidimensional. Deshalb sei die

<sup>406</sup> Vgl. A258/B314f.

<sup>407</sup> Vgl. A30/B45: „[...] was wir äußere Gegenstände *nennen* [m.H.], [sind] nichts anders als bloße Vorstellungen unserer Sinnlichkeit [...].“

Malerei die Kunst des „Sinnenscheins“ – aber in der Bedeutung von „Anschein“ und nicht von „Illusion“ – die Plastik die der „Sinnenwahrheit“ (ebd.). Erst dem Verstand gelingt dies, da er sich einen dreidimensionalen Gegenstand denkt. Letzterer wird in einem Erfahrungsurteil vorgestellt und ist daher wahrheitsfähig, weswegen die Plastik die Sinnenwahrheit darstellt.

Das Phänomenon wird durch Reflexion auf die Apparenz gebildet (s. 4.6.1). Das Phänomenon ist aber nicht einfach ein begrifflich gedachter Gegenstand. Es ist ein physikalischer Gegenstand und als solcher von der begrifflichen Beschreibung dessen, wie wir Gegenstände wahrnehmen, verschieden. Daher gibt es einen Unterschied zwischen Wahrnehmung und Erfahrung und zwischen Wahrnehmungs- und Erfahrungsurteilen (s. 4.6.2).

## **4.2 Diskursive Erkenntnis**

Wenn ich etwas verstehe im Sinn von DOC5, dann bilde ich Begriffe und verbinde sie zu Urteilen. Der grundlegende Unterschied zwischen Begriffen und Anschauungen ist, das erstere diskursive, letztere intuitive Merkmale haben. Man kann das Bilden von Begriffen als das „Übersetzen“ von intuitiven in diskursive Merkmale bezeichnen. Laut einer vielzitierten Stelle geschieht dies durch einen dreischrittigen Prozess von „Komparation“ (bzw. „Vergleichung“), „Reflexion“ (bzw. „Überlegung“) und „Abstraktion“:

Die logischen Verstandes=Actus, wodurch Begriffe ihrer Form nach erzeugt werden, sind:

- 1) die Comparation, d. i. die Vergleichung der Vorstellungen unter einander im Verhältnisse zur Einheit des Bewußtseins;
- 2) die Reflexion, d. i. die Überlegung, wie verschiedene Vorstellungen in einem Bewußtsein begriffen sein können; und endlich
- 3) Die Abstraction oder die Absonderung alles Übrigen, worin die gegebenen Vorstellungen sich unterscheiden.

Anmerkung 1. Um aus Vorstellungen Begriffe zu machen, muß man also compariren, reflectiren und abstrahiren können, denn diese drei logischen Operationen des Verstandes sind die wesentlichen und allgemeinen Bedingungen zu Erzeugung eines jeden Begriffs überhaupt. Ich sehe z. B. eine Fichte, eine Weide und eine Linde. Indem ich diese Gegenstände zuvörderst unter einander vergleiche, bemerke ich, daß sie von einander verschieden sind in Ansehung des Stammes, der Äste, der Blätter u. dgl. m.; nun reflectire ich aber hiernächst nur auf das, was sie unter sich gemein haben, den Stamm, die Äste, die Blätter selbst und abstrahire von der Größe, der Figur derselben u. s. w.; so bekomme ich einen Begriff vom Baume. (JL 9.94f.)

Doch es wird hier oft übersehen, dass auf diese Weise nur klare, nicht aber dunkle oder deutliche Begriffe gebildet werden.<sup>408</sup> Die Bildung von dunklen Begriffen kann erst in 4.4. besprochen werden, hier soll es um klare und deutliche Begriffe gehen. Dabei werde ich mit der Bildung von klaren Begriffen, als deren „Evolution“, beginnen (4.2.1) und das Bilden

---

<sup>408</sup> Zum Unterschied zwischen dunklen, klaren und deutlichen Vorstellungen s. 4.3.2.

von deutlichen Begriffen durch die Handlung des Urteilens im Anschluss folgen lassen (4.2.2). Die Verbindung zwischen Begriffen ist die Urteilsform, der Begriff von dieser Verbindung die unschematisierte Kategorie (4.2.3). Vor der Bildung von Urteilen findet jedoch eine Vergleichung der Begriffe gemäß den Reflexionsbegriffen statt (4.2.4). Zum Abschluss kann die nun verständlich gewordene Unterscheidung zwischen analytischer und synthetischer Einheit der Apperzeption betrachtet werden (4.2.5).

### 4.2.1 Die Evolution der Begriffe

Die Bildung von klaren Begriffen nennt Kant „Evolution“:

Die Handlung wodurch ein Begriff klar wird, wenn er vorher dunkel war, heißt *evolutio conceptus*. Die Deutlichmachung einer Vorstellung ist nicht *evolutio*; sondern *analysis*, oder Zergliederung. (Logik Busolt 24.635)<sup>409</sup>

Klare Begriffe entstehen durch Evolution, deutliche Begriffe<sup>410</sup> durch Analysis.<sup>411</sup> In diesem Abschnitt geht es mir nur um die Bildung von klaren Begriffen, die Bildung von deutlichen Begriffen untersuche ich in den folgenden Abschnitten.

Viele Interpreten haben gesagt, dass Kants Theorie der Begriffsbildung unplausibel sei.<sup>412</sup> Ich will dem zwar nicht gänzlich widersprechen. Teilweise scheint mir diese Kritik aber auf einem Missverständnis von ihr zu beruhen. Wenn die Komparation, wie es die *Jäsche-Logik* zumindest nahelegt, tatsächlich nur die Verschiedenheit der Merkmale und nicht auch die Gemeinsamkeit ins Auge fassen würde, wäre sie in der Tat unplausibel. Doch in 4.4.4 habe ich dargelegt, dass Vergleichung zur Bildung dunkler Begriffe hinreichend ist. Betrachten wir noch einmal eine bereits zitierte Reflexion:

Logische *actus* im Begriffe: erstlich die Vorstellung von einer *nota* als *communis comparatio*, zweytens. Diese als Erkenntnisgrund eines Dinges: *reflexio*, drittens die abstraction von dem, was es von andern Dingen Verschiedenes hat. (R2854 16.547, 1770er Jahre)

Hieraus geht hervor, dass bereits der erste Schritt, nämlich die Vergleichung, ein gemeinsames Merkmal (*nota communis*) betrachtet. Was aber leisten dann Reflexion und Abstraktion? In R2854 besteht der zweite Schritt darin, dass die *nota communis* zum

<sup>409</sup> Vgl. ferner R4900 18.23: „Ich beschäftige mich nicht mit der Evolution der Begriffe wie Tetens (alle Handlungen, dadurch Begriffe erzeugt werden) [...]“. In folgender Reflexion scheint Kant jedoch zu meinen, dass die Evolution allein nicht zur Bildung von klaren Begriffen hinreicht: „Die Klarmachung einer Erkennt[n]is. allein die Hervorbringung einer klaren Erkenntnis ist nicht *evolutio*. synthetischer Ursprung der Klarheit.“ (R2343 16.324) Doch dabei handelt es sich um eine vorkritische Reflexion, die Adickes auf 1762-1764 datiert. Sie könnte aber auch im kritischen Rahmen so interpretiert werden, dass der Evolution der Begriffe eine Synthesis der Anschauung vorhergehen müsse.

<sup>410</sup> Grüne (2009: 92ff.) glaubt, dass es deutliche Begriffe geben könne, die aber nicht klar sind. Ich kann hier die Plausibilität dieser Behauptung nicht untersuchen. In jedem Fall gehe ich davon aus, dass jeder Begriff, der deutlich gemacht wird, einer vorherigen Evolution bedarf, sei es des Begriffes selbst, sei es seiner Teilbegriffe.

<sup>411</sup> Vgl. Grüne 2009: 130f.

<sup>412</sup> Vgl. etwa Longuenesse 1998: 116.

„Erkenntnisgrund eines Dinges“ gemacht wird. Grüne hat gezeigt, dass ein Merkmal dann ein Erkenntnisgrund ist, wenn ich mich durch das Merkmal auf Dinge beziehe, sie also erkenne.<sup>413</sup> Da dunkle Begriffe nicht zur Erkenntnis, sondern zur Synthesis dienen<sup>414</sup>, brauchen ihre Merkmale kein Erkenntnisgrund zu sein. Sie können es auch nicht, weil die Bildung von dunklen Begriffen, wenn sie zur Regel der Synthesis dienen sollen, nur durch Vergleichung von Empfindungen geschieht. In den bloßen Empfindungen sind aber keine kategorialen Merkmale enthalten, die zur synthetischen Einheit der Apperzeption und damit zur Erkenntnis unverzichtbar sind. Daher kann es bei der Vergleichung von Empfindungen nie zu mehr als dunklen Begriffen kommen.

Bei der Vergleichung von Anschauungen sind aber in der Anschauung kategoriale Merkmale enthalten, sodass ich in der Vergleichung auf ihre gemeinsamen Merkmale komme. Doch erst durch Reflexion werden sie zum Erkenntnisgrund. Wie hat man sich den Zusammenhang zwischen Bewusstwerdung und Bildung einer Erkenntnis zu erklären? Meiner Meinung nach ist es am plausibelsten, Kant die Meinung zu unterstellen, dass es keine dunkle Erkenntnis, zumindest keine dunkle diskursive Erkenntnis, gebe.<sup>415</sup> Dunkle Begriffe sind keine Erkenntnisse, denn sie sind mir zwar bewusst (sie sind meine Vorstellungen), doch ohne sie auf ein Objekt zu beziehen. Erst klare Merkmale erkenne ich als Merkmale von Objekten.<sup>416</sup>

Durch Komparation, Reflexion und Abstraktion werden nicht nur empirische Begriffe (wie der eines Baums) gebildet, sondern auch die reinen Verstandesbegriffe. Zwar werden sie ursprünglich a priori gebildet, doch nur als dunkle Begriffe (s. 4.4.4). Wie werden Kategorien als klare Begriffe gebildet? Grüne (2009: 139ff.) diskutiert drei Möglichkeiten: 1. Kategorien werden (wie empirische Begriffe) durch den Vergleich von Anschauungen gebildet; 2. Kategorien werden durch Analyse des Verstandesvermögens gebildet; 3. Kategorien werden durch Reflexion auf die Handlung der Synthesis gebildet. Grüne verwirft mit Recht die zweite Möglichkeit, weil das Verstandesvermögen nur durch Reflexion auf die Handlungen des Verstandes analysiert werden könne, und entscheidet sich deswegen für die dritte Option.

---

<sup>413</sup> Vgl. Grüne 2009: 57f.

<sup>414</sup> Die durch die Synthesis hervorgebrachte Anschauung ist freilich eine Erkenntnis, aber nicht die ihnen zu Grunde liegenden dunklen Begriffe.

<sup>415</sup> Kant spricht verschiedentlich von dunkler Anschauung (vgl. Anthr 7.135, R1705 16.88, dazu Grüne 2009: 76ff.), doch scheint er dabei an dunkle Wahrnehmungen zu denken (etwa, wenn ein Blick durch das Teleskop mir deutlich macht, was ich vorher unbewusst wahrnehme, vgl. Anthr 7.135f., Metaphysik Mrongovius 29.879). Freilich ist dabei die Räumlichkeit der Wahrnehmung und damit auch die Einstufigkeit der Anschauung, die den Unterschied zwischen Empfindung und Anschauung und damit den Erkenntnis-Charakter der Anschauung verwischt, vorausgesetzt (s. 4.5.3.).

<sup>416</sup> Das legt Metaphysik Mrongovius 29.888 nahe: „Der Begriff ist das Bewußtsein, daß in einer Vorstellung desselben dasselbe enthalten ist als in einer anderen, oder daß in mannigfaltigen Vorstellungen einerlei Merkmale enthalten sind.“ Vgl. Grüne 2009: 85.

Diese halte ich jedoch ebenfalls für falsch. Denn erstens bringt Grüne meines Erachtens keine überzeugenden Belege dafür, dass die Synthesis selbst (durch den inneren Sinn) und nicht bloß deren Resultate angeschaut werden könnten. Das müsste aber der Fall sein, wenn ich direkt auf die Synthesis sollte reflektieren können.<sup>417</sup> Zweitens würden wir, selbst wenn wir diese Möglichkeit zugestehen würden, nicht die Kategorien, sondern Handlungen des Verstandes anschauen. Kategorien sind nämlich Arten der *Verbindungen* der Gegenstände in der Anschauung, nicht Arten des *Verbindens*.<sup>418</sup>

Daher plädiere ich für die erste Möglichkeit: Kategorien werden als klare Begriffe durch Reflexion auf die kategorialen Merkmale in der Anschauung gebildet.<sup>419</sup> Grüne argumentiert dagegen, dass auf diese Weise die Notwendigkeit der Kategorien nicht erkannt werden könnte. Doch es ist nicht Aufgabe der Evolution der Begriffe, den *metaphysischen* Ursprung der Kategorien zu zeigen, sondern nur den *logischen*. Der metaphysische Ursprung liegt darin, dass wir sie a priori als Merkmale der Anschauung hervorbringen, und dadurch erhalten die Kategorien Notwendigkeit. Allein der logische Ursprung besteht in der Evolution aus der Anschauung.<sup>420</sup>

Um meine Interpretation zu bekräftigen, möchte ich eine Passage aus der *Metaphysik K3* näher betrachten:

Unter diesen Bedingungen entsteht ein Begriff, der a priori vom Gegenstande gedacht ist; denn die Verbindung des Mannigfaltigen in der Vorstellung oder das Bewußtseyn davon, oder die Einheit, sind nicht empirische Begriffe, sondern a priori. Z.E. daß ein Körper zusammengesetzt ist, kann ich aus der Erfahrung nicht wissen, ich kann die Zusammensetzung nicht sehen. Es ist hier ein bloßer Actus des Denkens, ohngeachtet dem ersten Anschein nach der Begriff des Zusammengesetzten a posteriori gemacht zu seyn scheint. Der Verstand hat allein das Mannigfaltige in der Vorstellung verbunden [nämlich durch Kategorien], und durch das Bewußtseyn von der Verbindung entstand der Begriff. [...] Das Bewußtseyn selbst von der Verbindung des Mannigfaltigen erhält das subject oder der Verstand durch die reine Anschauung von Raum und Zeit. (Metaphysik K3 29.978)

---

<sup>417</sup> In FM 20.271f. heißt es: „Der Verstand zeigt sein Vermögen lediglich in Urtheilen [...]“. Eine unplausible Interpretation davon wäre, dass der Verstand lediglich das Vermögen sei zu urteilen und nicht auch Anschauungen zu synthetisieren. Plausibler wäre da schon der Vorschlag, dass „Verstand“ hier im engen Sinn zu verstehen sei und bloß als diskursives Vermögen betrachtet wird. Doch auch diese Lösung befriedigt nicht, da gleich im nächsten Satz die Identität der Funktionen der Synthesis der Anschauung und der Synthesis der Begriffe behauptet wird (s. 4.2.3), was mehr als den diskursiven Verstand erfordert. Am plausibelsten scheint mir daher zu sein, dass uns das Verstandesvermögen nur bei Urteilen, nicht bei der Synthesis der Einbildungskraft bewusst wird. Diese Lösung vermag deswegen zu überzeugen, weil Kant die Tätigkeit der Einbildungskraft als „blind“ bezeichnet (s. 4.3.3). Das bedeutet dann aber, dass Kategorien nicht durch Reflexion auf die Handlungen der Einbildungskraft gebildet werden können, denn sonst würde der Verstand sein Vermögen auch dabei zeigen.

<sup>418</sup> Aus den Handlungen der Synthesis, wodurch der Verstand die kategorialen Merkmale erzeugt, lassen sich die dadurch zustandegebrachten Merkmale nicht ableiten. Wenn die Kraft auch mit Notwendigkeit eine bestimmte Folge hat, so könnte doch einer Kraft durch Anschauung, oder ihrem bloßen Bewusstsein, ihre Folge nicht angesehen werden.

<sup>419</sup> Dass die kategorialen Merkmale selbst zum Inhalt der Urteile gehören, wird durch den Satz „Die relation macht den Inhalt aus“ in R3040 16.628 nahegelegt.

<sup>420</sup> Vgl. z.B. Logik Pölit 24.567.

Hier mag es zunächst so scheinen, als hätte Grüne Recht: Kant sagt, dass Zusammensetzung ein bloßer „Actus des Denkens“ sei, dass der Begriff „durch das Bewußtseyn von der Verbindung“ entstehe und dass wir „die Zusammensetzung nicht sehen“. Doch das lässt sich entkräften. Erstens ist Zusammensetzung zwar eine Handlung („Actus“), aber auch das Resultat der Handlung kann Zusammensetzung genannt werden.<sup>421</sup> Zweitens kann mit dem „Bewußtseyn von der Verbindung“ ebenso das Bewusstsein des Resultats der Verbindung gemeint sein. Das wird zum Einen durch den Satzbau nahegelegt, der eine zeitliche Abfolge suggeriert (*erst* verbindet der Verstand, *dann* besteht das Bewusstsein der Verbindung); zum Anderen kann es nur dann wirklich so scheinen, als würden die Kategorien a posteriori erworben, wenn sie, wie empirische Begriffe, durch Vergleichung der Anschauungen entstehen – wenn wir sie durch Aufmerksamkeit auf die Handlung der Synthesis uns klar machen würden, könnte diese Verwechslung kaum entstehen.<sup>422</sup> Drittens darf die Aussage, dass wir die Zusammensetzung nicht sehen könnten, nicht so verstanden werden, als sei sie überhaupt nicht in der Anschauung enthalten. Sie gehört zwar nicht zur Materie der Anschauung, aber zu deren Form. Tatsächlich steht im letzten Satz, dass wir durch die reine Anschauung von Raum und Zeit die Kategorien bilden, was vermuten lässt, dass wir sie durch Reflexion auf die kategorialen Merkmale (die ja zur Form der Anschauung gehören) bilden.<sup>423</sup>

Zuletzt noch ein Zitat, das Grüne wahrscheinlich am stärksten dazu veranlasst, die Quelle der Bildung klarer Kategorien in den Handlungen der Synthesis zu sehen<sup>424</sup>:

Das Wort Begriff könnte uns schon von selbst zu dieser Bemerkung Anleitung geben. Denn dieses *eine* Bewusstsein ist es, was das Mannigfaltige, nach und nach Angesehene, und denn auch Reproduzierte, in eine Vorstellung vereinigt. Dieses Bewusstsein kann oft nur schwach sein, so dass wir es nur in der Wirkung, nicht aber in dem Actus selbst, d.i. unmittelbar mit der Erzeugung der Vorstellung verknüpfen: aber unerachtet dieser Unterschiede, muss doch immer ein Bewusstsein angetroffen werden, wenn ihm gleich die hervorstechende Klarheit mangelt [...]. (A104)

Man könnte folgendermaßen argumentieren: Wenn das Bewusstsein des Actus der Verbindung oft schwach ist, dann müsse es doch bisweilen auch stärker sein, sodass wir uns des Actus bewusst werden könnten. Dieses geschehe, wenn wir auf die Handlung der

<sup>421</sup> Vgl. in dem Zitat „daß ein Körper zusammengesetzt ist“ und „Begriff des Zusammengesetzten“.

<sup>422</sup> Vgl. dazu noch einmal A196/B241 (zitiert in 4.3.3): „Es gehet aber hiemit so, wie mit andern reinen Vorstellungen a priori (z.B. Raum und Zeit), die wir darum allein aus der Erfahrung als klare Begriffe herausziehen können, weil wir sie in die Erfahrung gelegt hatten, und diese daher durch jene allererst zu Stande brachten.“

<sup>423</sup> Dennoch könnte man auch hier Anschauung als Handlung, nicht als Resultat, verstehen. Allerdings geschieht die Hervorbringung von Raum und Zeit (um die es hier geht) durch die reale Konstruktion und bei dieser kann man, anders als bei der imaginären, sich nicht der Handlung bewusst werden, weil die Konstruktion nach dunklen Begriffen geschieht. Deswegen kann hier nur Anschauung als Resultat gemeint sein.

<sup>424</sup> Vgl. Grüne 2009: 194ff.



Synthesis reflektieren und uns dadurch klare Begriffe von Kategorien bilden. In der Tat ist zuzugeben, dass aus dieser Stelle hervorgeht, dass wir uns bisweilen auch der Handlung bewusst werden können. Was aber keineswegs daraus hervorgeht, ist, dass wir ein *unmittelbares* Bewusstsein der Synthesis haben und wir uns bei dieser Gelegenheit Begriffe bilden. Vielmehr enthält diese Stelle, dass wir uns in der Regel aus der „Wirkung“, nämlich den Anschauungen, die Erzeugung der Anschauung durch Synthesis mittelbar bewusst machen. Das heißt aber nichts anderes, als dass wir uns Begriffe durch Reflexion auf das Resultat der Synthesis und nicht auf den Actus bilden.

Diese Interpretation setzt voraus, dass in der Anschauung wirklich kategoriale Merkmale enthalten sind. Doch die Chancen dafür stehen gut. Denn Anschauung hat nicht nur Materie, sondern auch Formen, und die kategorialen Merkmale sind, neben den mathematischen (den Formen von Zeit und Raum), die Arten der Verbindung in der Anschauung. Die quantitativen Merkmale sind als Einzelheit, Vielheit und Allheit völlig unproblematisch in der Anschauung gegeben, ebenso die Kategorien der Qualität (wenn man Negation als das Fehlen von Materie und Limitation als Verbindung von Realität und Negation betrachtet). Die Kategorien der Relation und Modalität werde ich an geeigneter Stelle betrachten.<sup>425</sup>

Wenn aber die Merkmale der Kategorien der Relation nicht in der Anschauung vorkommen sollten (was aus meiner Sicht offen bleiben muss), dann würde daraus folgen, dass sie als klare Begriffe nicht, so wie sonst alle klaren Begriffe, durch Reflexion auf die Anschauung gebildet werden könnten. Das könnte als Widerlegung meiner Interpretation gedeutet werden, der zufolge Kategorien als klare Begriffe durch Reflexion auf den Inhalt der Anschauung gebildet werden. Mir scheint jedoch eher, dass meine Interpretation dann einer Ergänzung bedürfte: Die Akzidenzen sind in der Anschauung gegeben und der Begriff des Akzidenz wird durch Reflexion auf die Anschauung gebildet, das Substantiale muss aber, weil kein Akzidenz ohne Substanz sein kann, hinzugedacht werden. Ebenso muss zu den in der Anschauung gegebenen Wirkungen die Ursache hinzugedacht werden, und so auch bei der Wechselwirkung. So würde ich vorgehen, wenn Kant tatsächlich der Meinung sein sollte, dass jene kategorialen Merkmale nicht in der Anschauung enthalten seien. Ob er diese Meinung hat, muss freilich offen bleiben.

Auch mathematische Begriffe werden durch Reflexion auf (reine) Anschauung gebildet. Raum und Zeit sind zwar Formen der Anschauung, aber sie können auch begrifflich

---

<sup>425</sup> S. 5.1. Vgl. dazu etwa Metaphysik K3 29.978: „Der Verstand hat allein das Mannigfaltige in der Vorstellung verbunden [nämlich durch Kategorien], und durch das Bewußtseyn von der Verbindung entstand der Begriff.“

vorgestellt werden.<sup>426</sup> Denn auch die Phänomene sind in Raum und Zeit. Die Apparenz erscheint uns nur in der Fläche, also zweidimensional<sup>427</sup>, und ist abhängig zur Perspektive. Die Reflexion gibt die Perspektive auf, denn der Raum des Phänomenons ist ein gedachter Raum und das Denken hat keine Perspektive. Erst dadurch entsteht der physikalische, unperspektivische Raum. Allerdings sei noch einmal darauf hingewiesen, dass es anscheinend auch einen bewussten Gebrauch von mathematischen Begriffen gibt, bei der die Begriffe von vornherein klar sind. Diese imaginäre mathematische Konstruktion betrifft aber nicht die ursprüngliche Hervorbringung von Zeit und Raum durch die reale Konstruktion (s. 4.4.2).

### 4.2.2 Begriff und Urteil

Es gibt für Kant zwei Arten des Verstehens, nämlich entweder durch Begriffe oder durch Urteile:

*concipere*: durch einen Begriff erkennen. *Intelligere*: durch ein Urteil. (R2394 16.343, 1769-1770)

Hier stellt sich die Frage, was das Verhältnis zwischen Begriffen und Urteilen ist. Die Antwort darauf ist keineswegs einfach. Zunächst möchte ich bemerken, dass ich hier nicht von dunklen Begriffen rede, die zu Regeln der Synthesis dienen, sondern von klaren oder deutlichen Begriffen. Dies scheint mir auch von einem Satz zu gelten, der auszuschließen scheint, dass Begriffe eine solche Rolle spielen können, ohne zugleich Bestandteil eines Urteils zu sein:

Von diesen Begriffen kann nun der Verstand keinen andern Gebrauch machen, als dass er dadurch urteilt. (A68/B93)

Kontext und Stellung<sup>428</sup> machen jedoch klar, dass hier nur vom logischen Gebrauch und somit auch nur von klaren, nicht dunklen, Begriffen die Rede ist; und es ist nicht unplausibel, dass in dieser Hinsicht Begriffe nur in Urteilen verwendet werden können.

Georg Friedrich Meier, über dessen *Auszug aus der Vernunftlehre* Kant seine Logik-Vorlesungen hielt, definiert „Urtheil (iudicium)“ als „eine Vorstellung eines logischen Verhältnisses einiger Begriffe“ (Meier 1752: 16.624). Kant distanziert sich in der *Kritik* von dieser oder ähnlich lautenden Definitionen:

Ich habe mich niemals durch die Erklärung, welche die Logiker von einem Urteile überhaupt geben, befriedigen können: es ist, wie sie sagen, die Vorstellung eines Verhältnisses zwischen zwei Begriffen. Ohne nun hier über das Fehlerhafte der Erklärung, dass sie allenfalls nur auf

<sup>426</sup> Vgl. Metaphysik K3 29.977: „Dagegen leidet es keinen Zweifel, daß man aus der reinen Anschauung des Raumes auch Begriffe ziehen und dadurch ableiten könne.“

<sup>427</sup> Die Flächenhaftigkeit schließt natürlich eine dreidimensionale Tiefe der Wahrnehmung nicht aus. Ich tendiere dazu, Kant so zu verstehen, dass der Raum sich im Auge zwar in der Fläche malt, aber trotzdem dreidimensional erscheint. Er gibt durch die Perspektive Tiefe zu erkennen.

<sup>428</sup> Der Satz steht im Kapitel „Von dem logischen Verstandesgebrauche überhaupt“, wo noch keine Rede ist von Synthesis oder Regeln.

*kategorische*, aber nicht hypothetische und disjunktive Urteile passt (als welche letztere nicht ein Verhältnis von Begriffen, sondern selbst von Urteilen enthalten), mit ihnen zu zanken [...], merke ich nur an, dass, worin dieses *Verhältnis* bestehe, hier nicht bestimmt ist. (B140f.)

Die von Kant kritisierte Erklärung stimmt fast wörtlich mit Meiers Definition überein. Sie hat laut Kant zwei Mängel: Erstens seien hypothetische und disjunktive Urteile Verbindungen von (problematischen) Urteilen, nicht von Begriffen, zweitens müsse das Verhältnis zwischen den Begriffen (bzw. Urteilen) bestimmt werden. Es wäre falsch, Kant so zu interpretieren, als seien Urteile keine Verbindungen von Begriffen. Er bemängelt jedoch, dass man angeben müsse, worin dieses Verhältnis bestehe. Das soll Kants eigene Definition des Urteils leisten:

Wenn ich aber die Beziehung gegebener Erkenntnisse in jedem Urteile genauer untersuche, und sie, als dem Verstande angehörige, von dem Verhältnisse nach Gesetzen der reproduktiven Einbildungskraft (welches nur subjektive Gültigkeit hat) unterscheide, so finde ich, dass ein Urteil nichts andres sei, als die Art, gegebene Erkenntnisse zur *objektiven* Einheit der Apperzeption zu bringen. (B141)

Die Arten der „objektiven Einheit der Apperzeption“ werden durch die Urteilstafel mit ihren zwölf Urteilsformen ausgedrückt; ich behandle sie im nächsten Abschnitt. Zuvor werfe ich noch einen genaueren Blick auf das Verhältnis zwischen Urteilen und Begriffen. In einem Brief an J.S. Beck schreibt Kant:

Der Unterschied zwischen der Verbindung der Vorstellung in einem Begriff und der in einem Urtheil z. B. der schwarze Mensch und der Mensch ist schwarz, (mit andern Worten: der Mensch der schwarz ist und der Mensch ist schwarz) liegt meiner Meynung nach darinn, daß im ersteren ein Begriff als bestimmt im zweyten die Handlung meines Bestimmens dieses Begriffs gedacht wird. (Brief an J.S. Beck vom 3.7.1792 11.347, vgl. 11.339)

Das Interessante an diesem Brief ist, dass Kant das Urteil mit einer Handlung, nämlich der Handlung des Bestimmens eines Begriffs, identifiziert.<sup>429</sup> Hier kann nicht die Bildung von klaren Begriffen gemeint sein, denn diese entstehen durch Komparation, Reflexion und Abstraktion, noch weniger kommen dunkle Begriffe in Betracht. Auch die Bestimmung eines Gegenstands (dem wir Merkmale zu- oder absprechen) kann nicht gemeint sein, da Kant von der Bestimmung von *Begriffen* redet. Was Kant meint, ist die Bildung von *deutlichen* Begriffen<sup>430</sup>, was auch aus folgenden Textstellen hervorgeht:

Das Urtheil ist ein Mittel zur Deutlichkeit der Begriffe. (R3129 16.672, 1764-1775)

Urteil ist die Vorstellung des Verhältnisses der Begriffe untereinander, wodurch eine Erkenntnis deutlich wird. (Logik Dohna 24.763)

Die *Logik Philippi* geht sogar so weit, Urteil und deutlichen Begriff zu identifizieren:

<sup>429</sup> Grüne (2009: 105) befindet sich im Irrtum, wenn sie meint, Kant unterscheide zwischen der Verbindung von Begriffen zu einem komplexen Begriff und der Verbindung von Begriffen zu einem Urteil. Das Urteil ist vielmehr die Handlung, wodurch ein komplexer Begriff entsteht.

<sup>430</sup> Wie wir in 4.2.3. sehen werden, trifft das nicht auf negative sowie auf hypothetische und disjunktive Urteile zu.

Ein deutlicher Begriff ist nichts anders als ein Urtheil. (Logik Philippi 24.461)

In diesem Fall ist „Urteil“ nicht als Handlung, sondern als Resultat der Handlung gemeint. Ich werde „Urteil“ als Bezeichnung sowohl für die Handlung als auch gelegentlich für das Resultat der Handlung verwenden.

Wir erinnern uns, dass ein Begriff deutlich ist, dessen Teile klar sind (s. 4.3.3). Der Begriff „schwarzer Mensch“ ist daher deutlich, wenn die Merkmale Schwarz und Menschsein, vielleicht auch deren Verbindung miteinander, klar sind.<sup>431</sup> Es gebe nun einen Unterschied dazwischen, einen Begriff deutlich zu machen und einen deutlichen Begriff hervorzubringen:

Es ist verschieden 1. ein Erkenntnis *deutlich machen* (hier kommt nichts hinzu, nur erheben zur Deutlichkeit, dies analytisch), 2. ein *deutliches Erkenntnis* machen – wo vorhin noch keines da war, dies synthetisch [...]. (Logik Dohna 24.730, vgl. R2358 16.331)

Wer dünkte hier nicht gleich an den berühmten Unterschied zwischen analytischen und synthetischen Urteilen. An Stelle der bekannten Darstellung dieses Unterschieds in der ersten *Kritik*<sup>432</sup> wähle ich eine Logik-Reflexion zur Erläuterung:

Exempel eines analytischen Satzes.

Ein ieder Körper ist ausgedehnt (° des synthetischen -- ein jeder Körper ist schwer.)

Alles x, welchem der Begriff des Körpers (a+b) zukommt, dem kommt auch die Ausdehnung (b) zu.

Eines synthetischen:

Alles x, welchem der Begriff des Körpers (a+b) zukommt, dem kommt auch die Anziehung (c) zu. (R3127 16.671, 1764-1768)

Analytische Sätze zergliedern Begriffe, indem sie deren Teilmerkmale bewusst machen – „schwarzer Mensch“ wird in „schwarz“ und „Mensch“ analysiert. Dabei wird eine vorher undeutliche Erkenntnis deutlich gemacht. Synthetische Sätze hingegen fügen zu einem bestehenden Begriff ein weiteres Merkmal hinzu – zu „Mensch“ wird „schwarz“ hinzugefügt. Dadurch wird, wenn ich die Klarheit der Merkmale nicht verliere, eine deutliche Erkenntnis geschaffen. Man sieht leicht, warum analytische Urteile synthetische Urteile voraussetzen. Denn ohne Synthesis entstehen keine komplexen Begriffe, ein analytisches Urteil ist jedoch die Zergliederung von komplexen Begriffen.

Merkmale können einander subordiniert oder koordiniert werden<sup>433</sup>:

<sup>431</sup> Dadurch erklärt sich auch die Definition eines Urteils aus der *Jäsche-Logik*: „Ein Urtheil ist die Vorstellung der Einheit des Bewußtseins verschiedener Vorstellungen oder die Vorstellung des Verhältnisses derselben, sofern sie einen Begriff ausmachen.“ (JL 9.101) Das Urteil stellt das Verhältnis von Begriffen zueinander vor, die eben dadurch einen komplexen, deutlichen Begriff „ausmachen“.

<sup>432</sup> Auch dort schreibt Kant: „die analytischen Urteile sind zwar höchst wichtig und nötig, aber nur um zu derjenigen *Deutlichkeit der Begriffe* zu gelangen, die zu einer sicheren und ausgebreiteten Synthesis, als zu einem wirklich neuen Erwerb [A: Anbau], erforderlich ist“ (A10/B13f., m.H.)

Deutlichkeit durch analytische Merkmale, also a priori von dem, was im Begriff liegt.  
 Deutlichkeit durch synthetische durch das, was über den Begriff hinzu kommt, also in der Anschauung als Merkmal gegeben ist (der reinen oder empirischen).  
 Nicht alle Deutlichkeit beruht auf Zergliederung eines gegebenen Begriffs. Die der Mathematischen und Erfahrungserkenntnis auf der Erweiterung und also Synthesis der Merkmale. (R2363 16.332, 1790-1804)

Es verwundert daher zunächst, dass Kant Urteile bisweilen mit dem Verhältnis der Unterordnung von Begriffen untereinander gleichsetzt<sup>434</sup>:

Urtheil ist das Verhältnis der Unterordnung der Begriffe unter einander. (R3044 16.629)

Urtheil ist das Bewusstseyn, daß ein Begriff unter einem Anderen enthalten ist. (R3053 16.633)

Ein Begriff *a* werde unter einen anderen Begriff *b* subordiniert, wenn *b* in *a* enthalten ist. In „schwarzer Mensch“ ist „Mensch“ enthalten und Mensch ist die Gattung von „schwarzer Mensch“, daher wird „schwarzer Mensch“ unter „Mensch“ subordiniert.<sup>435</sup> Jedes Urteil verbindet mehrere Begriffe, sodass ein komplexer Begriff entsteht, der dessen Teilbegriffe als Merkmale enthält, unter die er jeweils subordiniert werden kann. Daher ist jedes Urteil die Subordination eines Begriffs unter anderen. Der komplexe Begriff, unter den die Merkmale subsumiert werden, heißt das *logische Subjekt*, die Merkmale sind die *logischen Prädikate*:

Wir können also auch sagen: deutliche Begriffe sind solche, die durch ein Urtheil erkannt werden. nunmehr: die 2 Begriffe, die mit einander verglichen werden, und zwar so, daß der eine die Merkmale, und der andere die Klarheit in sich enthält, machen die Materie des Urtheils aus. Derjenige Begriff nun, der durch die Vergleichung mit seinem Merkmal soll deutlich gemacht werden, heißt das *Subject*. hingegen derjenige Begriff nun, der zum Merkmal als ein Grund der Deutlichkeit hinzukommet, heißt das *Praedicat*. (Logik Blomberg 24.273f.)

Diese Stelle ist etwas kryptisch: Was soll es heißen, dass der eine Begriff die Merkmale, der andere die Klarheit enthalte? Ich interpretiere den ersten Begriff als den komplexen Begriff, der Teilbegriffe als Merkmale enthält, den zweiten Begriff als den Teilbegriff, der deutlich gemacht wird. Das Zitat passt freilich nur auf analytische Urteile, weil in denen das Merkmal, das klar gemacht werden soll, schon enthalten ist. Synthetische Urteile vollziehen zugleich die Koordination von Begriffen, indem sie Merkmale miteinander verbinden, wobei dem logischen Subjekt ein weiteres Merkmal als Prädikat hinzugefügt wird.

Fassen wir zusammen: Urteile sind die Handlung der Verbindung der Begriffe, wodurch entweder ein undeutlicher Begriff deutlich gemacht wird (bei analytischen Urteilen) oder ein komplexer, deutlicher Begriff entsteht (bei synthetischen Urteilen). Über das Verhältnis der

---

<sup>433</sup> Analytische Merkmale sind solche, die in einem bestehenden Begriff liegen, synthetische Merkmale solche, die zu einem Begriff hinzukommen können: „Die theilbegriffe meines wirklichen Begriffs (die ich darin denke) sind analytisch, die des bloß möglichen gantzen Begriffs sind synthetische Merkmale.“ (R2290 16.301)

<sup>434</sup> Vgl. Longuenesse 1998: 86ff.

<sup>435</sup> Vgl. JL 9.95ff.

Begriffe zueinander, das durch das Urteil geschaffen wird, habe ich aber bisher noch nichts gesagt. Das werde ich nun nachholen.

### 4.2.3 Urteilsformen und Kategorien

Die Materie eines Urteils sind die Begriffe, die Form ist das Verhältnis dieser Begriffe zueinander.<sup>436</sup> Daher sind die Urteilsformen, die Kant auch als *Funktionen* bezeichnet<sup>437</sup>, Arten der Verbindung der Begriffe zueinander, wie auch Kategorien Arten der Verbindung der Empfindungen in der Anschauung sind (s. 4.3.3). Kant behauptet in einer vielzitierten Stelle, dass die beiden Arten der Verbindungen einander entsprächen:

Dieselbe Funktion, welche den verschiedenen Vorstellungen in *einem Urteile* Einheit gibt, die gibt auch der bloßen Synthesis verschiedene Vorstellungen in *einer Anschauung* Einheit, welche, allgemein ausgedrückt, der reine Verstandesbegriff heißt. Derselbe Verstand also, und zwar durch eben dieselben Handlungen, wodurch er in Begriffen, vermittelt der analytischen Einheit, die logische Form eines Urteils zu Stande brachte, bringt auch, vermittelt der synthetischen Einheit des Mannigfaltigen in der Anschauung überhaupt, in seine Vorstellungen einen transzendentalen Inhalt, weswegen sie reine Verstandesbegriffe heißen, die a priori auf Objekte gehen, welches die allgemeine Logik nicht leisten kann. Auf solche Weise entspringen gerade so viel reine Verstandesbegriffe, welche a priori auf Gegenstände der Anschauung überhaupt gehen, als es in der vorigen Tafel logische Funktionen in allen möglichen Urteilen gab [...]. (A79/B104f.)

Man kann den Ausdruck „dieselbe Funktion“ leicht missverstehen, nämlich so, als wäre es eine numerisch-identische Handlung, die zugleich eine Anschauung und ein Urteil hervorbringt. In diesem Fall wäre die Regel-konzeptualistische These, dass Anschauungen zwar von Begriffen und Urteilen verschieden sind, aber gemäß Begriffen hervorgebracht werden, widerlegt. Doch man kann den Ausdruck „dieselbe Funktion“ auch so verstehen, dass in Anschauungen und Urteilen dieselbe Art der Verbindung hervorgebracht werde. Zum Beispiel ist Vielheit sowohl in Anschauungen als auch in Urteilen die Verbindung von mehreren Merkmalen oder Objekten.

Wie wir noch genauer sehen werden, sind Kategorien die Arten der Verbindungen von Gegenständen (s. 4.3.3).<sup>438</sup> Diese sind der „transzendentalen Inhalt“ der Vorstellungen, der nichts anderes als die Art der Verbindung ist.<sup>439</sup> Es fragt sich nun, ob jedes Urteil Kategorien

<sup>436</sup> Vgl. A266/B322: „In jedem Urteile kann man die gegebenen Begriffe logische Materie (zum Urteile), das Verhältnis derselben (vermittels der Copula) die Form des Urteils nennen.“

<sup>437</sup> Vgl. Metaphysik Dohna 28.626: „Die Actus des menschlichen Verstandes heißen Functionen und die Functionen zu Urtheilen heißen Kategorien [...].“

<sup>438</sup> Dass Kategorien wirklich nur Begriffe von Verbindungen von Merkmalen der *Anschauung* sind, kommt in einer Parallelstelle aus der *Preisschrift* zum Ausdruck: „Nun sind die reinen Verstandesbegriffe von in der Anschauung gegebenen Gegenstände überhaupt eben dieselbe logische Functionen, aber nur so fern sie die synthetische Einheit der Apperception *des in einer Anschauung überhaupt gegebenen Mannigfaltigen a priori* vorstellen; also konnte die Tafel der Kategorien, jener logischen parallel, vollständig entworfen werden, welches aber vor Erscheinung der Kritik der reinen Vernunft nicht geschehen war.“ (FM 20.272, m.H.)

<sup>439</sup> Vgl. R3040 16.628: „Die relation macht den Inhalt aus.“

enthält. Viele Interpreten bejahen diese Frage und glauben, dass jedes Urteil die den jeweiligen Urteilsformen korrespondierenden Kategorien enthalte.<sup>440</sup> Das wäre jedoch absurd, denn der Satz „Wenn Gott allmächtig ist, dann ist er nicht den Naturgesetzen unterworfen“ zum Beispiel enthält nicht die den hypothetischen Urteilen korrespondierende Kategorie der Kausalität (Gottes Allmacht *verursacht* nicht, dass er den Naturgesetzen unterworfen ist, obwohl letzteres eine logische Folge von ersterem ist). Zum Glück behauptet Kant einen derart engen Zusammenhang zwischen Urteilsformen und Kategorien an keiner einzigen Stelle. Ganz im Gegenteil sind bei ihm Wahrnehmungsurteile ausdrücklich solche Urteile, die keine Kategorien enthalten und nur den Inhalt unserer Wahrnehmung zum Ausdruck bringen (erst durch Erfahrungsurteile kommen Kategorien hinzu, s. 4.4.6, 4.5.7). Auch sind Kategorien Arten der Verbindung in der *Anschauung*. Der Satz „Gott ist allmächtig“ etwa enthält nichts von Anschauung. Es enthält also keineswegs jedes Urteil Kategorien.

Longuenesse glaubt stattdessen, dass alle Kategorien ursprünglich Funktionen von Urteilen seien, die in Urteilsformen „manifestiert“ würden.<sup>441</sup> Auch diese Behauptung sollte zurückgewiesen werden, und zwar unabhängig davon, ob Kant die Formen der Objekte aus den Formen der Apperzeption ableitet oder umgekehrt (s. 4.3.3). Denn erstens werden Urteile erst durch die Analysis der Anschauung gebildet. Wie sollte aber bei der Synthesis der Anschauung, die nach dunklen Begriffen geschieht und bei der Urteile noch keine Rolle spielen, die Urteilsform maßgeblich sein können? Zweitens bleibe es laut B128f. „in Ansehung des bloß logischen Gebrauchs des Verstandes [...] unbestimmt“, ob im Urteil „Alle Körper sind teilbar“ Körper oder Teilbarkeit das (reale) Subjekt sind. Durch die Kategorie der Substanz werde jedoch der Körper als das reale Subjekt bestimmt. Aus den Urteilsformen des logischen Verstandesgebrauchs lässt sich also der reale Verstandesgebrauch nicht ableiten. Daher bedürfte es einer Erklärung, wieso sich dann Kategorien aus Urteilsformen herleiten ließen. Doch eine solche Erklärung ist Longuenesse schuldig geblieben.<sup>442</sup> Drittens bedürften Wahrnehmungsurteile „keines reinen Verstandesbegriffs“ (Prol 4.298). Sie sind also Urteile, die zwar eine Urteilsform haben werden, aber frei von Kategorien sind. Viertens ist es für Kant zumindest denkbar, dass Dinge an sich kategoriale Merkmale haben (z.B. Freiheit als intelligible Kausalität, s. 3.3.3). Ich sehe aber nicht im Geringsten, wie bei Dingen an sich die kategorialen Merkmale in Urteilsformen ihren Ursprung haben könnten.<sup>443</sup>

---

<sup>440</sup> Diese Position wird zum Beispiel von Bennett (1966: 92), Prauss (1971: 143, 163 Fn. 15) und Guyer (1987: 99) vertreten. Longuenesse (1998: 78f.) verneint das; laut Thöle (1991: 100-112, bes. 102f.) bestehe in der zweiten Auflage der *Kritik*, aber nicht in der ersten ein solcher Zusammenhang.

<sup>441</sup> Vgl. Longuenesse 1998: 69f.

<sup>442</sup> Vgl. etwa Longuenesse 1998: 249ff., 325ff.

<sup>443</sup> Vgl. das 2. Kapitel von Thöle 1991 für weitere Diskussion.

Daran schließt sich eine weitere Frage an: Enthalten alle Urteile eine oder mehrere der Urteilsformen der Urteilstafel? Ich möchte sie vorsichtig mit Ja beantworten. Denn Kant unterscheidet zwar zwischen der allgemeinen Logik, die von allem Inhalt der Erkenntnis abstrahiert und „nur die logische Form im Verhältnisse der Erkenntnisse auf einander, d.i. die Form des Denkens überhaupt“ (A55/B79) betrachtet<sup>444</sup>, und der transzendentalen Logik, die die Formen und Begriffe des reinen Denkens untersucht<sup>445</sup>. Das könnte den Eindruck erwecken, als würden nur die Urteile die Urteilsformen enthalten, die auch Kategorien enthalten. Doch das wäre unplausibel. „Gott ist allmächtig“ ist ein kategorisches Urteil, „Wenn Gott allmächtig ist, dann ist er nicht den Naturgesetzen unterworfen“ ein hypothetisches usw. Beide Urteile enthalten Urteilsformen, aber keine Kategorien. Die allgemeine Logik abstrahiert zwar von allem Inhalt, doch daraus folgt nicht, dass nicht alle Urteile die Urteilsformen hätten. Die Urteilsformen (und Kategorien) sind vielmehr Gegenstand einer besonderen Logik, die eben nicht von allem Inhalt abstrahiert, und das ist die transzendente Logik.

Kategorien sind Begriffe von den Arten der Synthesis in der Anschauung. Sie werden als klare Begriffe gebildet, indem auf die kategorialen Merkmale der Anschauung reflektiert wird (s. 4.2.1). Daher kommen Kategorien genau in den Urteilen vor, die von Gegenständen der Anschauung handeln. Kategorien *repräsentieren* die Verbindungen der Anschauung, Urteilsformen *sind* Verbindungen von Begriffen. Da die kategorialen Merkmale der Anschauung den Urteilsformen entsprechen: Könnten Kategorien nicht ebenso gut die Urteilsformen repräsentieren? Nur, wenn man sie als nichtschematisierte Kategorien auffasst. Um ein Beispiel zu geben: Die nichtschematisierte Kategorie von Ursache und Wirkung ist die von Grund und Folge. Dieses Verhältnis besteht sowohl in Urteilen als auch in der Anschauung. In der Anschauung kommt jedoch die sinnliche Bedingung hinzu, sodass die Kategorien schematisiert werden. Die schematisierte Kategorie von Ursache und Wirkung ist demnach das Verhältnis von Grund und Folge in der Zeit, was zwar durch Urteile ausgedrückt werden kann, aber nicht in Urteilen selbst besteht (s. 4.3.3).

Nun noch zu den Besonderheiten einiger Urteilsformen. Wenn ich im vorherigen Abschnitt sagte, dass Urteile Verbindungen von Begriffen zu komplexen Begriffen sind, dann gilt das eigentlich nur für kategorische Urteile, nicht aber hypothetische und disjunktive Urteile. Von diesen Urteilsarten sagt Kant ausdrücklich, dass sie nicht Verbindungen von Begriffen, sondern von (problematischen<sup>446</sup>) Urteilen als Teilsätze sind.<sup>447</sup> Es mag daher

---

<sup>444</sup> Vgl. A52ff./B 76ff.

<sup>445</sup> Vgl. A55ff./B 79ff.

<sup>446</sup> Vgl. A75/B100.



scheinen, dass meine Behauptung, dass sich Urteile als Handlungen der Deutlichmachung oder Hervorbringung von komplexen Begriffen bezeichnen lassen, dadurch zunichte gemacht würde. In diesem Fall wird zwar kein komplexer Begriff gemacht, sehr wohl aber ein Verhältnis zwischen Begriffen, das wiederum in einem Begriff dieses Verhältnisses gedacht wird, nämlich das von Grund und Folge oder der Disjunktion. Daher wird in „Wenn Gott allmächtig ist, dann ist er nicht den Naturgesetzen unterworfen“ Gottes Allmacht als Grund der Freiheit von Naturgesetzen gedacht.<sup>448</sup>

Negative Urteile verbinden nicht Begriffe miteinander, sondern schließen einen Begriff als unter einem anderen enthalten aus.<sup>449</sup> Unendliche Urteile hingegen schließen zwar auch einen bestimmten Begriff aus, aber setzen stattdessen einen (beliebigen) anderen Begriff, der dem negierten Begriff entgegengesetzt ist.

Modalurteile schließlich scheinen nicht Begriffe miteinander verbinden zu können, weil die Kategorien der Modalität keine *realen* Prädikate sind und nichts zum Inhalt der Begriffe beitragen (s. 4.4.5). Doch Möglichkeit, Wirklichkeit und Notwendigkeit betreffen die Extension der Begriffe und sind selber Begriffe, sodass Modalurteile einem logischen Subjekt den modalen Status zufügen.

#### 4.2.4 Reflexionsbegriffe

Zu Beginn des Amphibolie-Kapitels unterscheidet Kant zwischen drei Arten von *Vergleichung*: logische, ästhetische und transzendente Vergleichung.<sup>450</sup> Bei der logischen Vergleichung werden Begriffe miteinander verglichen, bei der ästhetischen Anschauungen, um daraus Begriffe zu bilden, bei der transzendentalen wird auf die Zugehörigkeit einer Vorstellung zum Verstand oder zur Sinnlichkeit geachtet. Kant interessiert sich im Amphibolie-Kapitel fast ausschließlich für die transzendente Vergleichung, weil er dadurch Kritik an Leibniz und Locke üben kann. Hier soll jedoch die ästhetische Vergleichung im Vordergrund stehen.

---

<sup>447</sup> Vgl. A73/B98, B141.

<sup>448</sup> Kant drückt auch die Verhältnisse von Grund und Folge und Disjunktion so aus, dass ein Begriff unter einem anderen enthalten sei (vgl. u.a. R3045 16.630f., R3045 16.630f.). Doch damit ist hier sicher nicht gemeint, dass ein Begriff Teil des anderen sei, sondern dass sie in einem Verhältnis zueinander stehen.

<sup>449</sup> Vgl. Logik Blomberg 24.274: „Die Vergleichung ist zwiefach, denn entweder kann ich 2 Begriffe vergleichen durch das Verhältniß der Verknüpfung, oder durch das Verhältniß des Widerstreits unter einander. Ein Urtheil nun, in welchem das Praedicat zum Subject in Verknüpfung gedacht wird, heißt ein *bejahendes Urtheil*. Ein Urtheil aber, wo das Praedicat zum Subjecto in Widerstreit gedacht wird, heißt ein *Verneinendes Urtheil*. Die Form des Urtheils ist das Verhältniß.“

<sup>450</sup> Vgl. A260ff./B316ff. Longuenesse (1998: 111-115) glaubt, es gebe noch eine vierte Art der Vergleichung, nämlich die Vergleichung, durch die Begriffe gebildet werden. Meiner Meinung nach handelt es sich dabei aber um die ästhetische Vergleichung. Denn Begriffe entstehen durch die Vergleichung von Anschauungen.

Die Begriffe, gemäß denen Vorstellungen miteinander verglichen werden, heißen *Reflexionsbegriffe* bzw. *Vergleichungsbegriffe*. Sie unterscheiden sich von Kategorien dadurch, dass sie nicht wie diese Begriffe von Objekten sind, sondern Vorstellungen miteinander vergleichen.<sup>451</sup> Beide sind Begriffe von Verbindungen, doch während Kategorien ein Verhältnis beschreiben, das sich nicht aus den Relata herleiten lässt (z.B. Grund und Folge), lassen sich die Vergleichen, die durch die Reflexionsbegriffe angestellt werden, vollständig aus den Relata herleiten. Deshalb nennt Kant sie auch Vergleichungsbegriffe, weil sie den Inhalt von Vorstellungen miteinander vergleichen und den Vorstellungen nicht eine bestimmte Form hinzufügen.<sup>452</sup>

Longuenesse hat minutiös nachgewiesen, dass die Reflexionsbegriffe aus dem Amphibolie-Kapitel eine wichtige Rolle bei der Begriffsbildung spielen, weswegen ich sie etwas ausführlicher darstellen möchte.<sup>453</sup> Die Reflexionsbegriffe sind erstens Einerleiheit und Verschiedenheit, gemäß den Kategorien der Quantität, zweitens Einstimmung und Widerstreit, gemäß den Kategorien der Qualität, drittens Inneres und Äußeres, gemäß den Kategorien der Relation, sowie viertens Materie und Form, gemäß den Kategorien der Modalität.<sup>454</sup> Diese Tafel der Reflexionsbegriffe folgt „dem Leitfaden der Kategorien“ (Prolog 4.326). Wenn mehrere Merkmale einerlei sind, dann bilde ich ein allgemeines Urteil, sind sie verschieden, folgen daraus besondere Urteile. Daher entspricht der Reflexionsbegriff der Einerleiheit der Kategorie der Allheit, der Reflexionsbegriff der Verschiedenheit der Kategorie der Vielheit.<sup>455</sup> Wenn Merkmale miteinander übereinstimmen, dann können sie gleichzeitig bestehen und es können zwei bejahende Urteile gefällt werden. Wenn die Merkmale aber einander widerstreiten, führt das zur Bildung verneinender Urteile.<sup>456</sup> Dabei ist aber zwischen logischem und realem Widerstreit zu unterscheiden.<sup>457</sup> Beim logischen Widerstreit muss nach dem Satz des Widerspruchs eines der beiden Prädikate verneint werden. Beim realen Widerstreit hingegen können zwei Kräfte oder dergleichen real einander entgegengesetzt sein, die allerdings bestrebt sind, einander aufzuheben oder den Grad der Realität zu vermindern.

---

<sup>451</sup> Vgl. Prolog 4.326.

<sup>452</sup> Modern ausgedrückt: Kategorien beschreiben eine externe Relation, Vergleichungsbegriffe dagegen eine interne. Kant deutet das an, wenn er sagt, dass es bei Vergleichungsbegriffen „nicht auf die logische Form, sondern auf den Inhalt der Begriffe ankommt“ (A262/B318). Dazu passt auch R290 15.109 sehr gut: „Der Vergleichungsbegriff ist vom Erklärungsbegriff unterschieden. Der erste geschieht durch den Witz, der zweyte durch den Verstand, *iener ist nominal, dieser real.*“ (m.H.) Vgl. zudem R3913 17.341 u. R3915 17.342

<sup>453</sup> Vgl. zum Folgenden Longuenesse 1998: 131-163.

<sup>454</sup> Vgl. A261/B317.

<sup>455</sup> Vgl. A262/B317f.

<sup>456</sup> Vgl. A262/B318.

<sup>457</sup> Vgl. A264f./B320f.

Kant sagt nichts über den Zusammenhang der Kategorien mit den anderen Reflexionsbegriffen und belässt es bei einem schlichten „usw.“, um ihn anzudeuten (A262/B318). Nach Longuenesse' überzeugender Rekonstruktion entspricht jedoch beim dritten Paar der Reflexionsbegriffe das Innere den kategorischen Urteilen, das Äußere den hypothetischen Urteilen.<sup>458</sup> Kategorische Urteile geben an, was innerhalb eines Begriffs enthalten ist, die korrespondierende Kategorie der Substanz enthält Eigenschaften, die ihr innerlich zukommen.<sup>459</sup> Im Gegensatz dazu geben hypothetische Urteile ein Verhältnis zwischen einem gegebenen Begriff und einer äußeren Bedingung an, wie auch das korrespondierende Verhältnis von Ursache und Wirkung ein äußeres Verhältnis zwischen zwei Dingen ist.<sup>460</sup> Die Form schließlich entspricht den problematischen, die Materie den assertorischen Urteilen. Materie ist das Bestimmbare, Formen sind die Bestimmungen der Materie.<sup>461</sup>

Longuenesse glaubt, dass Begriffe durch Vergleichung an Hand der Reflexionsbegriffe gebildet werden. In der Tat spielen dabei die Begriffe Einerleiheit und Verschiedenheit eine wichtige Rolle, und zwar sowohl bei der Bildung dunkler als auch klarer Begriffe (s. 4.4.4, 4.2.1).<sup>462</sup> Denn durch diese Reflexionsbegriffe stellen wir die *nota communis* fest. Doch anders, als Longuenesse annimmt, spielen die übrigen Reflexionsbegriffe nur eine Rolle bei der Bildung *deutlicher* Begriffe. Denn während Kategorien „Begriffe der Verknüpfung und dadurch des Objekts selbst“ seien, seien Reflexionsbegriffe „nur [Begriffe] der Vergleichung *schon gegebener Begriffe*“ (Prol 4.326, m.H.).<sup>463</sup>

Doch Reflexionsbegriffe sind erforderlich zur Bildung von Urteilen:

Vor allen objektiven Urteilen vergleichen wir die Begriffe, um auf die **Einerleiheit** (vieler Vorstellungen unter einem Begriffe) zum Behuf der *allgemeinen* Urteile, oder die **Verschiedenheit** derselben, zur Erzeugung *besonderer*, auf die **Einstimmung**, daraus

<sup>458</sup> Vgl. Longuenesse 1998: 140-147.

<sup>459</sup> Letzteres könne laut Kant aber nur bei Dingen an sich, nicht bei Erscheinungen der Fall sein (vgl. A265f./B321f.).

<sup>460</sup> Longuenesse legt zu Recht Wert darauf, dass es sich hierbei nicht um die Unterscheidung zwischen analytischen und synthetischen Urteilen handelt (vgl. Longuenesse 1998: 141f., ferner 93-104). Der Satz „Alle Körper sind schwer“ sei synthetisch, dennoch komme die Schwere den Körpern innerlich zu. Doch entgegen Longuenesse gibt es keine analytischen Sätze, bei denen ein Begriff dem anderen äußerlich zukommt. Denn in analytischen Urteilen werden komplexe Begriffe zergliedert. Dabei können aber nur Prädikate deutlich gemacht werden, die dem Begriff innerlich zukommen, weil sie sonst nicht zum Begriff gehören würden.

<sup>461</sup> Vgl. Longuenesse 1998: 147-163.

<sup>462</sup> Da Begriffsbildung durch Analysis der Anschauung geschieht, sind die Reflexionsbegriffe insofern analytisch. Doch sie haben in Bezug auf die Synthesis der Erscheinungen auch eine synthetische Funktion: „Das Urtheil nach Reflexionsbegriffen ist in Ansehung der Dinge an sich selbst analytisch, bloß das Bewusstseyn zu bestimmen, in Erscheinungen synthetisch.“ (R CXXI 23.37) Wie das zu verstehen ist, wird sich aus dem weiteren Verlauf ergeben.

<sup>463</sup> Für Einerleiheit und Verschiedenheit gilt eine Ausnahme, denn sie vergleichen nicht nur Begriffe, sondern auch Empfindungen, um auf dunkle Begriffe, sowie Anschauungen, um auf klare Begriffe zu kommen. Die anderen Reflexionsbegriffe spielen, wie gesehen, keine Rolle bei der Bildung von klaren Begriffen.

*bejahende*, und den **Widerstreit**, daraus *verneinende* Urteile werden können, usw., zu kommen. (A262/B317f.)

Da Urteile Handlungen entweder der Bildung komplexer und deutlicher Begriffe oder der Bildung des Verhältnisses zwischen Begriffen sind, dienen Reflexionsbegriffe zur Bildung deutlicher Begriffe. Das gilt auch für Einerleiheit und Verschiedenheit, denn wenn Begriffe einerlei sind, kann ich ein allgemeines Urteil bilden, sind sie verschieden, kann ich kein allgemeines Urteil, sondern muss mehrere besondere Urteile bilden. Wenn zwei Begriffe übereinstimmen, also einander nicht widersprechen, dann kann ich ein bejahendes Urteil fällen, in dem beide Begriffe verbunden sind. Widerstreiten sie aber einander, dann wird einer der Begriffe vom andern ausgeschlossen, mithin ein verneinendes Urteil gefällt.<sup>464</sup> Wenn ein Prädikat einem Subjekt innerlich zukommt, fälle ich ein kategorisches Urteil („*S ist p*“), ist das Verhältnis zwischen zwei Begriffen aber äußerlich, fälle ich ein hypothetisches Urteil („Wenn *A*, dann *B*“).

Was die Reflexionsbegriffe von Form und Materie angeht, so gibt es wie immer bei Modalität die Ausnahme, dass sie keine neuen Vergleichen anstellen, sondern die Form des Vergleichs selber betreffen. Laut Kant sind die gegebenen Begriffe die logische Materie, das Verhältnis derselben ist die logische Form.<sup>465</sup> Da ich in dieser Arbeit keine Interpretation der modalen Urteilsformen anstrebe (denn das Verhältnis zu den Kategorien der Modalität ist überaus problematisch), möchte ich nichts dazu sagen, wie daraus problematische und assertorische Urteile gebildet werden.<sup>466</sup>

#### 4.2.5 Analytische und synthetische Einheit der Apperzeption

Hier ist der rechte Ort, um zu erklären, was es mit der analytischen und der synthetischen Einheit der Vorstellungen auf sich hat. Betrachten wir die berühmteste Stelle dazu, die schon vielen Interpreten Kopfzerbrechen bereitet hat:

Die analytische Einheit des Bewusstseins hängt allen gemeinsamen Begriffen als solchen an; z.B. wenn ich mir rot überhaupt denke, so stelle ich mir dadurch eine Beschaffenheit vor, die (als Merkmal) irgend woran angetroffen, oder mit anderen Vorstellungen verbunden sein kann;

<sup>464</sup> Greift das nicht ein bisschen zu kurz? Schließlich kann ein Begriff einem Gegenstand ja bloß kontingenterweise nicht zukommen, ohne ihm deswegen zu widerstreiten. Doch da sind wir mitten in der Amphibolie der Reflexionsbegriffe angelangt. Vergleichung von bloßen Begriffen führt laut Kant nicht zur Erkenntnis von Gegenständen. Erst die Anschauung ermöglicht den Vergleich von Begriffen mit Gegenständen. Wie das geschieht, wird in 4.6.1 beschrieben.

<sup>465</sup> Vgl. A266/B322.

<sup>466</sup> Es gibt zu jeder Klasse der Urteilstafel drei Urteilsformen, aber nur zwei Reflexionsbegriffe. Longuenesse (1998: 139) weist daraufhin, dass die allgemeine Logik nur Allheit und Vielheit sowie Bejahung und Verneinung kennt. Doch auch die dritte Urteilsform muss irgendwie gebildet werden, zudem sagt Longuenesse nichts zu dem Fehlen der jeweils dritten Urteilsform bei der dritten und vierten Klasse. Vermutlich entsteht die dritte Urteilsform aus der Verbindung der zwei übrigen, wie auch die jeweils dritte Kategorie aus der Verbindung der beiden ersten entsteht (vgl. B111). Doch da sich die Bildung der dritten Urteilsform nicht ohne Weiteres aus der Bildung der dritten Kategorie ableiten lässt, übergehe ich das Thema hier.

also nur vermöge einer vorausgedachten möglichen synthetischen Einheit kann ich mir die analytische vorstellen. Eine Vorstellung, die als verschiedenen gemein gedacht werden soll, wird als zu solchen gehörig angesehen, die außer ihr noch etwas Verschiedenes an sich haben; folglich muss sie in synthetischer Einheit mit anderen (wenn gleich nur möglichen Vorstellungen) vorher gedacht werden, ehe ich die analytische Einheit des Bewusstseins, welche sie zum *conceptus communis* macht, an ihr denken kann. (B133f. Anm.)

Die analytische Einheit der Vorstellungen bedeutet, dass ich mir ein Merkmal vorstelle, das mehreren Vorstellungen gemeinsam ist.<sup>467</sup> Die synthetische Einheit bedeutet hingegen, dass ich Vorstellungen gemäß den Kategorien miteinander verbinde. Wir haben gesehen, dass vor der Verbindung von Begriffen zu einem Urteil ein Vergleich der Begriffe stattfindet. Diese geschieht durch die analytische Einheit der Apperzeption, weshalb sie eine essenzielle Rolle bei der Begriffsbildung spielt. Kant erläutert das näher in der *Metaphysik Mrongovius*:

Wie sind aber die Begriffe durch Apperzeption möglich? Dadurch, daß ich mir die Identität meiner Apperzeption in vielen Vorstellungen vorstelle. Der Begriff ist perceptio communis, z.E. der Begriff vom Körper. Dieser gilt von Metall, Gold, Stein, etc. Darin stelle ich mir eines im Mannigfaltigen vor. Die logische Function desselben besteht in der Allgemeinheit. Dieses ist die analytische Einheit der Apperzeption, und vieles in einem ist die synthetische Einheit derselben. Die analytische Einheit der Apperzeption stellt uns nichts neues vor, sondern ist sich nur des Mannigfaltigen in einer Vorstellung bewußt. Die synthetische geht auf vieles, sofern es in einem enthalten ist (Metaphysik Mrongovius 29.889)

Die analytische Einheit zergliedert die Wahrnehmung (die hier aus einem Metallstück, einem Goldstück und einem Stein besteht) und bildet dadurch einen Begriff (hier den des Körpers).<sup>468</sup> Da sie sich auf Zergliederung beschränkt, stelle sie uns „nichts neues vor“; dies ist der synthetischen Einheit vorbehalten, die zu den bisherigen Vorstellungen neue hinzufügt.

Irritierenderweise sagt Kant manchmal (oder deutet es zumindest an), dass die analytische die synthetische Einheit voraussetze, manchmal aber das Umgekehrte. Der Grund dafür ist, dass Kant mal von der Zergliederung der unverbundenen Wahrnehmungen, mal von derjenigen der bereits verbundenen Anschauungen ausgeht. Der Vorrang der analytischen Einheit vor der synthetischen wird durch die zweistufige Theorie der Anschauung erzwungen. Denn die zweite Stufe der Anschauung wird durch Regeln zustande gebracht, die durch Vergleichung der Wahrnehmungen der ersten Stufe gebildet werden (s. 4.2.4). Daher heißt es in einer Reflexion:

---

<sup>467</sup> Vgl. OP 22.41: „Die analytische Einheit (identitas, Einerleyheit) u. die synthetische da nicht Eines in Vielem sondern Vieles in Einem vorgestellt wird.“ Bei der analytischen Einheit wird ein Merkmal als in vielen Vorstellungen enthalten gedacht, bei der synthetischen Einheit werden dagegen viele Vorstellungen zu einer Einheit verbunden.

<sup>468</sup> In A79/B105 sagt Kant außerdem, dass der Verstand, „vermittelst der analytischen Einheit, die logische Form eines Urteils zu Stande brachte“. Das deute ich so, dass durch die Analysis der Wahrnehmungen der Inhalt von Urteilen bestimmt werden kann. Die Imperfektform „brachte“ könnte ein Hinweis darauf sein, dass die analytische Einheit (von der im Anschluss des Zitats die Rede ist) vor der synthetischen Einheit vorhergeht. Es könnte aber auch schlicht der Struktur des Kapitels der Analytik der Begriffe geschuldet sein, da erst die Urteilsformen (die Kant hier mit der analytischen Einheit in Verbindung bringt) und dann die Kategorien erörtert werden.

Also erstlich die Analytische Einheit des Bewusstseyns von *A* und *non A (= B)* und dann die synthetische Einheit beyder. (R3030 16.623, 1790-1804)

Die Formulierung „*A* und *non A (= B)*“ ist als Hinweis auf die Vergleichsbegriffe der Einerleiheit und Verschiedenheit zu deuten, sodass die analytische Einheit des Selbstbewusstseins mit dem Vergleichen der Wahrnehmungen eng verbunden ist.

Doch wenn es nur eine Stufe der Anschauung gibt, dann ist die Anschauung bereits verbunden und die Analysis geschieht nach der Synthesis:

Also nur dadurch, dass ich ein Mannigfaltiges gegebener Vorstellungen in einem Bewusstsein verbinden kann, ist es möglich, dass ich mir die Identität des Bewusstseins in diesen Vorstellungen selbst vorstelle, d. i. die analytische Einheit der Apperzeption ist nur unter der Voraussetzung irgend einer synthetischen möglich. (B133, vgl. ferner EEKU 20.203f. Anm.)

Hier kann die Analysis nur zergliedern, was die Synthesis bereits zusammengefügt hat. Die analytische Einheit der Apperzeption kann nicht mehr dazu dienen, Regeln der Synthesis zu bilden. Stattdessen rückt eine andere Aufgabe der analytischen Einheit in den Vordergrund: Durch sie werde ich nämlich der Identität meiner selbst bei der Vielheit der Vorstellungen bewusst.<sup>469</sup> Doch das Bewusstsein seiner Identität gehört nicht wesentlich zur analytischen Einheit, sondern ist bloße Folge der Zergliederung der Anschauung.

### 4.3 *Anschauung und sinnliche Synthesis*

In der Einleitung zu 3.3 haben wir gesehen, dass es ein oberes und ein unteres Erkenntnisvermögen gibt. Das untere Erkenntnisvermögen ist das Vermögen, *a posteriori* von äußeren Gegenständen affiziert zu werden, während das obere Erkenntnisvermögen das Vermögen ist, Vorstellungen *a priori* hervorzubringen. Letzteres geschieht durch eine Synthesis: entweder durch die *synthesis intellectualis* bzw. „Verstandesverbindung“ (s. 4.2), oder durch die *synthesis speciosa* bzw. „figürliche Synthesis“ (B151). Letztere möchte ich in diesem Kapitel erläutern. Dabei handelt es sich um die Synthesis der *Einbildungskraft*, durch welche der Verstand die Sinnlichkeit modifiziert. Erst dadurch kommen die Kategorien in die Sinnlichkeit und entstehen die räumlichen Formen und die Zeitfolgen der Erscheinungen. Auf diese Weise werden subjektive Wahrnehmungen zu objektiven Anschauungen.

Allerdings steht Kant vor einer fundamentalen Schwierigkeit, die er nie voll ins Auge gefasst zu haben scheint: Ist Anschauung einstufig oder zweistufig? Ich werde im Folgenden nachweisen, dass Kant mal einer Einstufigkeit, mal einer Zweistufigkeit der Anschauung näher steht, ohne sich für eine Seite zu entscheiden oder auch nur zur Kenntnis zu nehmen, dass er diesbezüglich eine Entscheidung zu treffen hat. Diese Unentschiedenheit ist aber

---

<sup>469</sup> Vgl. A108, B133f.

keineswegs das Produkt einer bloßen Unachtsamkeit, sondern hat vielfältige Ursachen. Diesen werde ich im Folgenden auf den Grund zu gehen versuchen und dabei in zwei Schritten vorgehen: In 4.3 und 4.4 gehe ich in idealtypischer Form von einer zweistufigen Theorie der Anschauung aus und untersuche dabei die Synthesis der Einbildungskraft, wie sie aus Wahrnehmungen Anschauungen hervorbringt. In 4.5 analysiere ich den Widerspruch der Zweistufigkeit mit der Einstufigkeit der Anschauung sowie weiterer Probleme und untersuche die Gründe dafür.<sup>470</sup>

In dieser Sektion wird es zunächst um die Grundlagen von Kants Theorie der sinnlichen Synthesis gehen. Als erstes unterscheide ich in 4.3.1 zwischen Wahrnehmung und Anschauung als zwei verschiedenen Stufen. Der Übergang von Wahrnehmungen zu Anschauungen geschieht durch die Spontaneität des Verstandes, indem er die Sinnlichkeit affiziert. Dieses erörtere ich in 4.3.2 und gehe dabei auch auf den Unterschied zwischen Menschen und Tieren ein. Darauf erläutere ich in 4.3.3 den Begriff der Kategorie und stelle in 4.3.4 die Synthesis der Einbildungskraft vor. Dabei werde ich mich in die Tradition des von mir sogenannten „Regel-Konzeptualismus“ einordnen. In diesem Zusammenhang steht Kants Schematismus-Lehre, welche ich in 4.3.5 untersuchen und dabei zwischen verschiedenen Arten von Schemata unterscheiden werde.

### 4.3.1 Zwei Stufen der Anschauung

Anschauung hat Form und Materie. Raum und Zeit sind die Formen der Anschauung, und zwar ist die Zeit die Form des inneren Sinns, der Raum die Form des äußeren.<sup>471</sup> Für diese Zuordnung gibt Kant kein Argument, obwohl daraus Probleme resultieren, die ich noch besprechen werde (s. 4.5.2). In der ersten Auflage der *Kritik der reinen Vernunft* sind innerer und äußerer Sinn gleich unmittelbar.<sup>472</sup> In der zweiten Auflage jedoch hat der äußere Sinn Priorität über den inneren.<sup>473</sup> Manchmal noch hat der innere Sinn anscheinend Priorität über den äußeren.<sup>474</sup>

Diesen drei Möglichkeiten entsprechend variiert die Materie der Anschauung. Sind äußerer und innerer Sinn gleichrangig, dann ist die Materie des inneren Sinns „Lust und Schmerz“ – was aber bloß zum Vermögen der Lust und Unlust gehört und nicht zur Wahrnehmung. Die Materie des äußeren Sinns sind aber „Farben, Wärme etc.“ (A374), gemäß einer anderen Stelle „Undurchdringlichkeit, Härte, Farbe etc.“ (A20f./B35). Wenn der

<sup>470</sup> Für hilfreiche Kommentare zu einer früheren (kürzeren) Fassung der Sektionen 4.3.-4.5. bedanke ich mich herzlich bei Katharina Kraus und Jonas Indregard.

<sup>471</sup> Vgl. etwa A22f./B37.

<sup>472</sup> Vgl. A370f.

<sup>473</sup> Vgl. B67, B276f., B291ff.

<sup>474</sup> Vgl. A98f., A189ff./B234ff.

äußere Sinn prioritär ist, so machen dessen Vorstellungen „den eigentlichen Stoff“, „womit wir unser Gemüt besetzen“, aus (B67). Alle Empfindungen gehören also zunächst zum äußeren Sinn.<sup>475</sup> Und wenn der innere Sinn prioritär ist, dann gehören alle Vorstellungen, „ob sie durch den Einfluss äußerer Dinge, oder durch innere Ursachen gewirkt sein, sie mögen a priori, oder empirisch als Erscheinungen entstanden sein“ (A98), zum inneren Sinn. Ob diese widersprüchlich scheinenden Konzeptionen konsistent sind beziehungsweise konsistent gemacht werden können, erörtere ich in 4.5.5.

Wie ich in 4.5 ausführlich darlegen werde, ist Kant unentschieden in Bezug auf die Frage, ob es eine oder zwei Stufen der Anschauung gibt. Insofern er aber Anschauung als zweistufig betrachtet, ist auch zwischen zwei Stufen der Materie der Anschauung zu unterscheiden.<sup>476</sup> Die erste Stufe ist allein rezeptiv, auf ihr werden Empfindungen empfangen. Die zweite Stufe zeichnet sich hingegen durch Intentionalität aus, denn auf ihr werden Empfindungen durch die *synthesis speciosa* der Einbildungskraft auf einen unbestimmten Gegenstand bezogen.<sup>477</sup> Empfindung ist also DOC1, die Materie der Anschauung aber DOC4.<sup>478</sup>

Auf der ersten Stufe der Anschauung sind Empfindungen das unmittelbar Gegebene. Mal bezeichnet Kant Empfindungen, mal das, was den Empfindungen korrespondiert, als Materie der Anschauung.<sup>479</sup> Kant definiert „Empfindung“ zum Einen als „die Wirkung eines Gegenstandes auf die Vorstellungsfähigkeit, so fern wir von demselben affiziert werden“ (A19/B34). In diesem Fall sind Empfindungen DOC1<sup>480</sup> und deswegen nicht die Materie der Anschauung<sup>481</sup> sondern „das, was der Empfindung korrespondiert“ (A20/B34). Die Materie der Erscheinung sei „das Reale, was ein Gegenstand der Empfindung ist“ (B207) bzw.

---

<sup>475</sup> Kant lässt dabei offen, ob das auch für das Gefühl der Lust und Unlust gelten soll, doch ist anzunehmen, dass das nicht der Fall ist.

<sup>476</sup> Wenn ich von Stufen rede (oder wenn Kant von der Priorität der Form vor der Materie redet), dann will ich nicht sagen, dass sie zeitlich einander folgen. Die Handlungen der Produktion von Raum und Zeit usw. sind als Vorstellungen gar nicht in der Zeit, da sie teilweise die Zeit erst hervorbringen. Die Zeit ist aber nur der Inhalt der Vorstellungen und keine Eigenschaft der Dinge an sich, also auch nicht der Vorstellungen ihrem intelligiblen Charakter nach. Vgl. auch B1.

<sup>477</sup> Empfindungen selber haben keinen Bezug auf einen Gegenstand, d.h. sie repräsentieren nichts. Doch die Synthesis der Einbildungskraft bringt sie in die Ordnung von Raum und Zeit und das ist damit gemeint, dass der Verstand die Empfindungen auf den Gegenstand der Anschauung bezieht. Diese Bezugnahme ist Bestimmung, aber keine Erkenntnis.

<sup>478</sup> DOC2 und DOC3 sind dabei Zwischenschritte. DOC2 ist die Bewusstmachung der Wahrnehmung durch Selbstaffektion, um darauf zu reflektieren. DOC3 ist die Bildung von dunklen Begriffen, die zu Regeln der Synthesis der Einbildungskraft dienen. Zu diesen Schritten s. 4.3.2 u. 4.4.4.

<sup>479</sup> Ich verstehe hier Empfindungen als Sinnesdaten und werde im nächsten Abschnitt Affektion als kausalen Vorgang interpretieren. Beides ist jedoch strittig. Man kann aber neutraler Affektion als den Vorgang, wodurch uns Gegenstände gegeben, und Empfindungen als das, was uns dabei gegeben wird, verstehen.

<sup>480</sup> Die Bedeutung von DOC1 mag hier noch unerörtert bleiben.

<sup>481</sup> „Anschauung“ bezeichnet eher einen Vorgang als einen Gegenstand. Daher mag es unpassend erscheinen, von der „Materie der Anschauung“ zu sprechen. Doch muss es zur „Form der Anschauung“, von der Kant weitaus häufiger als von der „Form der Erscheinungen“ spricht, eine korrespondierende Materie geben, und die ist das Reale in der Erscheinung.



„welches ihr an dem Gegenstande entspricht“ (A166). Den Unterschied zwischen Empfindung und Anschauung kennzeichnet Kant auch dadurch, dass er Empfindungen als bloß subjektive Modifikationen des Zustands des Subjekts, Anschauungen hingegen als objektive Erkenntnis bezeichnet, die sich „unmittelbar auf den Gegenstand bezieht“ (A320/B376f.). Es ist also zwischen Empfindungen und dem Realen des unbestimmten Gegenstands der Anschauung, auf den die Empfindungen bezogen werden, zu unterscheiden.

Empfindung heiße, „wenn sie auf einen Gegenstand überhaupt, ohne diesen zu bestimmen, angewandt wird“, Wahrnehmung (A374). Empfindungen bezeichnet Kant auch als das „Gegebene“ (*datum*) im Unterschied zu den „angeblichen“ (*dabile*) Gegenständen, die mir durch die Affektion als deren Verursacher gegeben werden.<sup>482</sup> Man kann Empfindungen daher als Sinnesdaten bezeichnen. Dass Kant an Sinnesdaten glaubt, kommt besonders schön in einer Briefstelle zum Ausdruck:

Denn Vorstellung bedeutet eine Bestimmung in uns, die wir auf etwas anderes beziehen (*dessen Stelle sie gleichsam in uns vertritt*). (Brief von Kant an Beck vom 4.12.1792 11.394, m.H.)

Dass Vorstellungen Stellvertreter eines Gegenstands seien, ist eine klassische Beschreibung von Sinnesdaten.<sup>483</sup> Bereits in seiner allerersten Schrift hat Kant eine sehr klare Beschreibung davon gegeben, wie Sinnesdaten zustande kommen:

Eben so leicht ist es auch die Art vom paradoxen Satze zu begreifen, wie es nämlich möglich sei: dass die Materie, von der man doch in der Einbildung steht, dass sie nichts als nur Bewegungen verursachen könne, der Seele gewisse Vorstellungen und Bilder eindrücke. Denn die Materie, welche in Bewegung gesetzt worden, wirkt in alles, was mit ihr dem Raum nach verbunden ist, mithin auch in die Seele; das ist, sie verändert den innern Zustand derselben, in so weit er sich auf das Äußere bezieht. Nun ist der ganze innerliche Zustand der Seele nichts anders, als die Zusammenfassung aller ihrer Vorstellungen und Begriffe, und in so weit dieser innerliche Zustand sich auf das Äußerliche bezieht, heißt er der *status representativus universi*; daher ändert die Materie vermittelst ihrer Kraft, die sie in der Bewegung hat, den Zustand der Seele, wodurch sie sich die Welt vorstellt. Auf diese Weise begreift man, wie sie der Seele Vorstellungen eindrücken könne. (WS 1.21)

Auch in der kritischen Zeit redet Kant von Empfindungen als „Eindrücken“:

Sie [reine Anschauung] ist nichts anders als das Bewusstseyn seiner eignen receptivitaet, Vorstellungen (Eindrücke) der Dinge nach gewissen Verhältnißen unter einander zu empfangen. (R4637 17.639, 1774, vgl. B1f., A342/B400, A546/B574, Prol 4.282)

Eindrücke seien „Modifikationen“ der Sinnlichkeit, weil dadurch der Zustand der Sinnlichkeit verändert werde:

<sup>482</sup> Vgl. A512/B540. Zum Gegebenen vgl. außerdem A374, A493/B521. Manchmal bezeichnet der Ausdruck „gegeben“ aber die Gegenstände, die mir durch die Affektion gegeben werden (vgl. A19/B33, A492/B521, Prol 4.282, 4.289). Häufig ist die Bedeutung nicht eindeutig bestimmbar, etwa in B69, A50/B74 oder A225/B272f.

<sup>483</sup> Man beachte, dass die Vorstellungen, von denen hier die Rede ist, als solche noch keinen Gegenstandsbezug haben, sondern erst dadurch, dass wir sie auf einen Gegenstand beziehen. Daher können damit zunächst noch rein subjektive Empfindungen gemeint sein.

Eine *Perzeption*, die sich lediglich auf das Subjekt, als die Modifikation seines Zustandes bezieht, ist *Empfindung* (*sensatio*) [...]. (A320/B376, vgl. A97, A99, A129, A139/B178, A386, Prolog 4.289)

Dagegen ist aber Anschauung eine Form der Erkenntnis, weil sie sich auf einen Gegenstand bezieht, wie die Fortsetzung des zitierten Satzes zeigt:

[...] eine objektive Perzeption ist Erkenntnis (*cognitio*). Diese ist entweder Anschauung oder Begriff. (A320/B376f.)

Dadurch zeigt sich, dass Kant eine repräsentationalistische Theorie der Anschauung vertritt.<sup>484</sup> Anschauungen haben einen intentionalen Gehalt, durch welchen sie Gegenstände repräsentieren und dem Gegenstand adäquat sein können.<sup>485</sup> Kant unterscheidet sich aber von zeitgenössischen repräsentationalistischen Theorien der Wahrnehmung dadurch, dass er bisweilen von einer zweistufigen Theorie der Anschauung ausgeht. Dadurch trennt er die Rezeptivität der Wahrnehmung von der Intentionalität der Anschauung. Ich sehe darin einen bedeutenden systematischen Vorteil, da er dadurch dem Problem entgehen kann, dass sich Anschauung in der bloßen Intentionalität, ohne Platz für Rezeptivität, zu erschöpfen scheint.<sup>486</sup> Kant hingegen kann sagen, dass Anschauung sowohl Rezeptivität, wodurch wir für Wirkungen aus der Welt empfänglich sind, als auch Spontaneität, wodurch wir uns von uns aus auf die Welt beziehen, enthält, indem er beides auf zwei Stufen verteilt.

Durch die Zweistufigkeit der Anschauung wird verständlich, warum uns Gegenstände erscheinen könnten, „ohne dass sie sich notwendig auf Funktionen des Verstandes beziehen müssen“ (A89/B122). Es könnten auch „ohne Funktionen des Verstandes [...] Erscheinungen in der Anschauung gegeben werden“ (A90/B122). Denn „die Anschauung bedarf der Funktionen des Denkens auf keine Weise“ (A91/B123). Liest man nur diese Stellen, dann entsteht unweigerlich der Eindruck, dass Anschauung unabhängig von einer Synthesis ist. Doch dadurch droht ein Widerspruch mit Kants behaupteter Abhängigkeit der Anschauungen von einer Synthesis der Einbildungskraft (s. 4.3). Dieser Widerspruch kann jedoch vermieden werden, wenn man die Zweistufigkeit der Anschauung berücksichtigt. Denn auf der ersten Stufe ist die Anschauung tatsächlich unabhängig vom Verstand, erst auf der zweiten Stufe wird sie von „Funktionen des Denkens“ abhängig.<sup>487</sup>

<sup>484</sup> Eine repräsentationalistische Interpretation wird vertreten von John McDowell (1994, 2009) und Robert Hanna (2005, 2008). Colin McLear (a) formuliert Einwände gegen eine repräsentationalistische Interpretation, die ich hier aber nicht diskutieren kann. Seine Einwände beruhen größtenteils auf Kants Unentschiedenheit bezüglich der Ein- oder Zweistufigkeit der Anschauung.

<sup>485</sup> Allerdings ist die Adäquatheit der Anschauungen nicht so zu verstehen, als würden sie die Eigenschaften der Gegenstände repräsentieren, wie sie an sich selbst beschaffen sind. Sie stellen sie nur vor, wie sie uns erscheinen. S. 3.6.5.

<sup>486</sup> Tim Crane (2006: 141) gesteht diesen Sachverhalt ausdrücklich ein.

<sup>487</sup> Vgl. Prauss 1971: 114-120 für einen ähnlichen Ansatz.

Kant scheint die Zweistufigkeit der Anschauung jedoch nicht durchgängig zu vertreten. So bezeichnet er Empfindungen als Materie der Anschauung (A267/B323), der Sinnlichkeit (A42/B60) oder der „sinnlichen Erkenntnis“ (A50/B74), oder sagt, dass sich empirische Anschauung auf den Gegenstand durch Empfindung beziehe<sup>488</sup>. Das ist nicht etwa nur eine gedankliche Verkürzung, die die Zweistufigkeit nicht deutlich macht, sondern gegen die Zweistufigkeit der Anschauung selbst gerichtet. Der Unterschied zwischen DOC1 und DOC4 wird hier eingeebnet. Die Gründe dafür werden in 4.5. betrachtet werden.

Ich behandle Empfindungen als Vorstellungen, also als mentale Zustände. Aus verschiedenen Gründen jedoch hält Lorne Falkenstein Empfindungen nicht für mentale, sondern für physische Zustände.<sup>489</sup> Dabei setzt er allerdings eine bestimmte Variante eines Anti-Phänomenalismus voraus, demzufolge Empfindungen transzendental außer uns seien.<sup>490</sup> Doch Empfindungen sind weder transzendental noch empirisch außer uns. Ersteres sind sie nicht, weil für Kant alle Gegenstände, die unseren Sinnen unmittelbar gegeben sind, bloße Vorstellungen sind. Aber Empfindungen sind auch nicht empirisch außer uns. Denn wenn Kant auch sagt, dass sie durch den äußeren Sinn und somit räumlich gegeben werden, so sagt er doch niemals, dass Empfindungen äußere (physiologische) Zustände seien. Vielmehr bezeichnet Kant Empfindungen als Vorstellungen, „die sich lediglich auf das Subjekt, als die Modifikation seines Zustandes“ beziehen (A320/B376)<sup>491</sup>, sowie als „die Wirkung eines Gegenstandes auf die Vorstellungsfähigkeit“ (A19/B34)<sup>492</sup>.

### 4.3.2 Innerer Sinn und die Spontaneität des Verstandes

Erscheinungen haben für Kant einen Anteil, der nicht durch die Wahrnehmung gegeben wird, sondern von uns gemacht wird. Dass nun die Apparenz, als der „unbestimmte Gegenstand der Anschauung“ (A20/B34), von uns selbst hervorgebracht wird, klingt paradox, da uns die Empfindungen a posteriori durch Wahrnehmung gegeben werden. Aber wir haben schon gesehen, dass Empfindungen nicht eigentlich die Materie der Anschauung sind, sondern erst durch den Verstand auf den Gegenstand der Anschauung bezogen werden (s. 4.3.1). Dies

---

<sup>488</sup> Vgl. A20/B34.

<sup>489</sup> Vgl. Falkenstein 1990.

<sup>490</sup> Vgl. Falkenstein 1990: 66f.

<sup>491</sup> Hier meint Falkenstein (1990: 78f.), es handle sich nur um Gefühle, was ich angesichts des Kontexts allerdings für eine sehr gewagte Behauptung halte. Kants Unterscheidung zwischen subjektiven und objektiven Empfindungen in KU 5.206 (ebenso übrigens in A374) sollte als gleichbedeutend mit derjenigen Unterscheidung in MS 6.211 Anm. angesehen werden. Dort sagt Kant, dass alle Empfindungen zunächst subjektiv seien, einige könnten aber durch den Verstand auf ein Objekt bezogen werden. Daher ist es kein Widerspruch, wenn objektive Empfindungen als solche zunächst nur auf das Subjekt bezogen sind.

<sup>492</sup> Diese Stelle hält Falkenstein (1990: 83) für nicht eindeutig genug, um eine physiologische Interpretation auszuschließen. Der Terminus „Vorstellungsvermögen“ lässt meines Erachtens aber an Klarheit wenig zu wünschen übrig.

geschieht durch die Synthesis der Einbildungskraft. Die Einbildungskraft bringt die Formen von Raum und Zeit hervor und ordnet die Empfindungen gemäß den Kategorien.

Man mag vielleicht bestreiten wollen, dass Raum und Zeit das Produkt unserer eigenen Tätigkeit und damit subjektabhängig sind. Kant sagt nämlich manchmal, dass Raum und Zeit uns „gegeben“ seien<sup>493</sup>, was auszuschließen scheint, dass wir sie machen. Doch Raum und Zeit sind laut Kant nicht a posteriori, sondern „a priori gegeben“.<sup>494</sup> Das heißt mehr, als dass diese Vorstellungen nicht empirisch sind. Es heißt – in der alten, metaphysischen, Bedeutung von „a priori“ (s. 3.2.1) – dass wir sie ursprünglich hervorbringen, denn das Erkenntnisvermögen „bringt sie aus sich selbst a priori zu Stande“ (ÜE 8.221). Der Begriff „gegeben“ ist daher nur so zu verstehen, dass Raum und Zeit als Wirkungen der Einbildungskraft uns in der Sinnlichkeit vorliegen, nachdem wir die Formen der Anschauung hervorgebracht haben.<sup>495</sup>

An derselben Stelle der *Streitschrift* wendet Kant sich auch dagegen, dass Raum und Zeit angeborene Vorstellungen seien. Raum und Zeit seien nämlich nicht „angeboren“, sondern „erworben“, und zwar nicht aus der Erfahrung, sondern „ursprünglich erworben“ (ÜE 8.222). Raum und Zeit sind also nicht dem Subjekt von Natur aus anhängende Bestimmungen, sondern wir müssen die Formen der Anschauung immer durch eine Synthesis der Einbildungskraft hervorbringen.<sup>496</sup> Dass es ferner nicht möglich ist, zwischen zwei Arten des Raums zu unterscheiden, einen subjektabhängigen und einen subjektunabhängigen, werde ich in 4.4.2 zeigen. Doch wenn Raum und Zeit uns gegeben sind, weil sie die Wirkung der Einbildungskraft sind, dann bedeutet das, dass wir uns selbst affizieren und dabei zugleich aktiv und passiv sind. Ich werde das nun näher erläutern.

Erkenntnisse (im weiten Sinn) sind Vorstellungen mit Bezug auf einen Gegenstand (s. 3.3.1). Da ich mir durch eine Erkenntnis eines Gegenstands bewusst bin, spricht Kant dabei auch von *Bewusstsein*.<sup>497</sup> Erkenntnisse können entweder auf ein anderes Objekt oder auf sich selbst bezogen werden. Im ersten Fall könnte man von „Fremdbewusstsein“ sprechen, im zweiten von „Selbstbewusstsein“:

<sup>493</sup> Vgl. B38, A25/B39, ferner A20/B34, A439/B467.

<sup>494</sup> Vgl. B38, A31/B46, A77f./B103f., Prol 4.283, MAN 4.470, JL 9.93.

<sup>495</sup> Die Richtigkeit dieser Auffassung zeigt sich auch daran, dass laut Kant Kategorien objektive Realität haben, wenn ihnen ein Gegenstand in der Anschauung gegeben werden kann. Nun werden Kategorien aber nicht empirisch, sondern a priori gegeben (vgl. A155f./B194f., dazu Engelhard 2005: 390). Also lässt sich aus der Gegebenheit des Raums nicht darauf schließen, dass wir ihn nicht hervorbringen.

<sup>496</sup> Vgl. Brief an J.S. Beck vom 1.7.1794 11.515: „Die Zusammensetzung können wir nicht als gegeben wahrnehmen, sondern wir müssen sie selbst machen: wir müssen zusammensetzen, wenn wir uns etwas als zusammengesetzt vorstellen sollen (selbst den Raum und die Zeit).“, ferner Brief an J.S. Beck vom 3.7.1792 11.347.

<sup>497</sup> Zum Begriff des Bewusstseins vgl. Mohr 1991: 110ff.

Meine Vorstellung wird entweder auf Gegenstände gerichtet, oder auf mich selbst. Im ersten Falle bin ich mir anderer Erkenntnisse bewußt, im zweiten Falle meines Subjects. [...] Das *objective* Bewußtseyn, oder die Erkenntniß von Gegenständen mit Bewußtseyn, ist eine nothwendige Bedingung, von allen Gegenständen eine Erkenntniß zu haben. Das *subjective* Bewußtseyn ist aber ein gewaltsamer Zustand. Es ist ein auf sich selbst gekehrtes Beobachten; es ist nicht discursiv, sondern intuitiv. [...] Das Bewußtseyn ist ein Wissen dessen, was mir zukommt. (Metaphysik L1 28.227)

Das Bewusstsein bedeutet also nicht die Zugehörigkeit zu einem Vorstellungsvermögen, sondern eine Vorstellung mit Gegenstandsbezug. Wenn ich selbst dabei das Objekt der Vorstellung bin, ist die Vorstellung eine Metarepräsentation. Selbstbewusstsein ist also die Vorstellung einer Vorstellung<sup>498</sup>:

Eigentlich ist das Bewusstsein eine Vorstellung, dass eine andre Vorstellung in mir ist. (JL 9.33)

Das Bewusstsein seiner selbst nennt Kant auch die *Apperzeption*:

Eine Art der Vorstellungen kann alle unsere Vorstellungen begleiten, diese ist die Vorstellung von uns selbst. Die Vorstellung von uns selbst heißt das Bewußtseyn, *apperceptio*. Diejenige Vorstellung, der wir uns durch die *apperception* bewusst seyn, ist klar. (Metaphysik L2 28.580)

Eine klare Vorstellung ist also eine Vorstellung, deren ich mir bewusst bin, eine dunkle Vorstellung eine solche, deren ich mir nicht bewusst bin, obwohl sie zu meinen Vorstellungen gehört<sup>499</sup>:

Bin ich mir der Vorstellung bewusst: so ist sie klar; bin ich mir derselben nicht bewusst, dunkel. (JL 9.33, vgl. Anthr 7.135, Wiener Logik 24.805, Metaphysik Mrongovius 29.879)

Und so kennzeichnet Kant den Unterschied zwischen klaren und deutlichen Begriffen:

Dergleichen Vorstellungen heißen dann dunkle; die übrigen sind klar und, wenn ihre Klarheit sich auch auf die Teilvorstellungen eines Ganzen derselben und ihre Verbindung erstreckt, deutliche Vorstellungen, es sei des Denkens oder der Anschauung. (Anthr 7.135, vgl. JL 9.34, R643 15.283, R1709 16.89)

Dunkle Begriffe sind also Begriffe, deren ich mir nicht bewusst bin; klare Begriffe sind Begriffe, deren ich mir bewusst bin; deutliche Begriffe sind klare Begriffe, bei denen ich mir zudem der Teilvorstellungen bewusst bin.<sup>500</sup> Alle diese Begriffe haben bestimmte Rollen und werden auf verschiedene Weise gebildet, die ich noch erörtern werde. Eigentlich handelt es sich dabei nicht um verschiedene Arten von Begriffen, sondern um ein verschiedenes

<sup>498</sup> Häufig spricht Kant einfach von „Bewusstsein“ und meint damit „Selbstbewusstsein“, so auch in folgendem Zitat oder in Metaphysik L1 28.227.

<sup>499</sup> Man könne sich aber indirekt, durch Schlüsse, auch der Existenz dunkler Vorstellungen bewusst werden. Wenn ich etwa ein „Infusionstierchen“ durch ein Mikroskop betrachte, könne ich Merkmale des Tiers feststellen, die ich vorher, mit bloßem Auge, nicht unterscheiden konnte. Da ich aber auch vorher bereits das ganze Tier betrachtet hatte, könne ich daraus schließen, dass mir auch dessen Teile dunkel bewusst waren. Vgl. Anthr 7.135f.

<sup>500</sup> Für eine sehr detaillierte Besprechung von dunklen, klaren und deutlichen Vorstellungen vgl. Grüne 2009: 71-102.

Verhältnis der Begriffe zu unserem Gemüt, welches sich durch die Verschiedenheit des Bewusstseins auszeichnet.

Wenn ich mir einer Vorstellung bewusst werde, erfordert das eine besondere Handlung des Gemüts, nämlich das „Aufmerken“ oder die „Attention“.<sup>501</sup> Dadurch affizieren wir unseren *inneren Sinn*. Ebenso, wie der äußere Sinn das Vermögen der Rezeptivität gegenüber äußere Einflüsse ist, ist der innere Sinn das Vermögen der Rezeptivität gegenüber innere Einflüsse.<sup>502</sup> Kant spricht im ersten Fall von (äußerer) Affektion, im zweiten Fall von *Selbstaffektion*. Bei Selbstaffektion bin ich zugleich handelnd und leidend, aktiv und passiv.<sup>503</sup> Das Aufmerken, also die Bewusstmachung, ist so ein Fall von Selbstaffektion.<sup>504</sup>

Jede Erkenntnis bedarf der Selbstaffektion. Denn die Wahrnehmungen sind an sich, so, wie sie uns gegeben werden, nicht miteinander verbunden. Erst der Verstand bringt diese Einheit zustande durch den Akt einer *Synthesis*, von welcher die nächsten Abschnitte handeln werden.<sup>505</sup> Auch haben bloße Empfindungen keine Beziehung auf ein Objekt.<sup>506</sup> Die Verbindung der Empfindungen in der Anschauung geschieht eben durch die Synthesis der Einbildungskraft. Durch diese bestimmt der Verstand den inneren Sinn, denn jede Handlung der Synthesis ist eine Wirkung des Verstands auf die Sinnlichkeit, und weil die Ursache der Bestimmung innerlich ist, wird sie durch den inneren Sinn wahrgenommen.<sup>507</sup> Allerdings müssen wir uns jetzt schon darauf achten, dass weder die Bewusstmachung von Vorstellungen noch die Handlungen der Synthesis und dergleichen Wahrnehmungen seiner selbst sind – auch wenn durch sie der innere Sinn bestimmt wird.

Die Bewusstmachung der Vorstellungen bedeutet den Übergang von DOC1 zu DOC2, also von unbewussten Vorstellungen zu bewussten Wahrnehmungen (s. 3.3.2). Tiere können sich ihre Vorstellungen nicht bewusst machen, denn sie haben weder einen Verstand, durch den sie sich affizieren, noch einen inneren Sinn, durch den sie sich wahrnehmen könnten:

Demnach können wir Wesen uns vorstellen, die ein Vermögen des äußern Sinnes haben, aber das Vermögen des innern Sinnes entbehren, und das sind die Thiere. Demnach werden die Thiere alle Vorstellungen der äußern Sinne haben; nur derjenigen Vorstellungen werden sie entbehren, die auf dem innern Sinne, die auf dem Bewußtseyn seiner Selbst, kurz auf dem Begriffe vom Ich beruhen. Sie werden demnach keinen Verstand und keine Vernunft haben; denn alle Handlungen des Verstandes und der Vernunft sind nur in sofern möglich, als man sich

---

<sup>501</sup> Vgl. Anthr 7.131. Das Gegenstück ist die Abstraktion, bei der ich mit Absicht (nicht durch Zerstreung) das Bewusstsein von einer Vorstellung ablenke (vgl. ebd.). Wie wir noch sehen werden, spielt die Abstraktion eine wichtige Rolle bei der Begriffsbildung.

<sup>502</sup> Vgl. A22/B37, A33/B49.

<sup>503</sup> Vgl. B157, FM 20.270f.

<sup>504</sup> Vgl. B156f. Anm.

<sup>505</sup> Vgl. B129ff.

<sup>506</sup> Vgl. A253/B309, A320/B376. Die Theorie, dass Empfindungen an sich unverbunden sind und keine Beziehung auf ein Objekt haben, ist von Rolf George „Sensationismus“ genannt worden und wurde vor Kant etwa von Condillac und Reid vertreten (vgl. George 1981).

<sup>507</sup> Vgl. B150ff.

seiner selbst bewußt ist. Sie werden keine allgemeine Erkenntniß durch Reflexion haben [...]. (Metyphysik L1 28.276, vgl. Metaphysik Herder 28.67, 28.79f., Nachträge Herder 28.868f., Metaphysik Mrongovius 29.879, 29.888)

Die Folge davon ist, dass Tiere keine Erkenntnisse, also keine Vorstellungen mit Gegenstandsbezug, haben. Dennoch *kennen* sie die Gegenstände. Rufen wir uns noch einmal DOC4 in Erinnerung:

Der vierte: mit Bewußtsein etwas kennen, d. h. erkennen (*cognoscere*). Die Thiere kennen auch Gegenstände, aber sie erkennen sie nicht.

Tiere kennen die Gegenstände, das heißt, sie sind sich ihrer bewusst, aber sie sind sich dabei nicht ihrer selbst bewusst. Schon durch das Kennen können Tiere viele Tätigkeiten leisten, die wir durch den Verstand hervorbringen, sodass Kant davon spricht, dass man „Thieren ein *analogon rationis* beilegen“ könne (Metaphysik L1 28.276).<sup>508</sup> Sie können auch auf Dinge aufmerksam werden, zwischen Dingen unterscheiden und gemäß ihren sinnlich bestimmten Begierden zwischen verschiedenen Handlungen wählen, aber alles mechanisch und ohne Bewusstsein.<sup>509</sup> Tiere verfügen sogar über das Vermögen, Vorstellungen nach Gesetzen der Assoziation zu verbinden:

Ich würde gar nicht einmal wissen können, daß ich sie [bezieht sich wohl auf: „data der Sinne“] habe, folglich würden sie für mich, als erkennendes Wesen, schlechterdings nichts seyn, wobey sie (*wenn ich mich in Gedanken zum Thier mache*) als Vorstellungen, die nach einem empirischen Gesetze der Association verbunden wären und so auch auf Gefühl und Begehrungsvermögen Einfluss haben würden, in mir, meines Daseyns unbewußt, (gesetzt dass ich auch jeder einzelnen Vorstellung bewusst wäre, aber nicht der Beziehung derselben auf die Einheit der Vorstellung ihres Objects, vermittelt der synthetischen Einheit ihrer Apperception,) immer hin ihr Spiel regelmäßig treiben können, ohne daß ich dadurch im mindesten etwas, auch nicht einmal diesen meinen Zustand, erkannte. (Brief an M. Herz vom 26.05.1789 11.52, m.H.)

Assoziation ist die Verbindung von Vorstellungen nach (empirischen) psychologischen Gesetzen, was aber rein mechanisch, ohne Reflexion<sup>510</sup>, geschieht.<sup>511</sup> Das Vermögen laut Kant auch die Tiere, denn all das ist auf der Stufe DOC3<sup>512</sup>:

<sup>508</sup> Unter einem *analogon rationis* versteht Kant die „Verknüpfung der Ideen [sc. Vorstellungen] ohne Bewusstseyn ihres Grundes“ (R149 15.38). Tiere verknüpfen Vorstellungen, ohne sich dabei des Grundes bewusst zu sein.

<sup>509</sup> Vgl. FS 2.60, Metaphysik Herder 28.79, Metaphysik L1 28.275, Nachträge Herder 28.868, Metaphysik Mrongovius 29.896. – Kant billigt den Tieren in der *Ersten Einleitung* sogar das Vermögen der Reflexion zu, sagt aber gleichzeitig, dass es nicht dazu diene, einen Begriff, sondern lediglich eine Neigung zu bestimmen (vgl. EEKU 20.211). Ich verstehe das so, dass Tiere aufgrund von Wahrnehmungen Neigungen bestimmen, etwa die Neigung, einen Braten zu fressen, bei der Wahrnehmung von dessen Geruch. Das scheint mir jedoch keine Reflexion im eigentlichen Sinn zu sein, bei der ich mir meiner Vorstellungen bewusst werde. Denn Kant sagt zugleich, dass die Bestimmung nur „instinktmäßig“ geschehe (ebd.), wodurch ein Bewusstsein seiner selbst und damit Selbstaffektion und innerer Sinn (was Kant Tieren sonst abspricht) unnötig werden.

<sup>510</sup> Zum Begriff der Reflexion vgl. R2878 16.556: „reflectiren heißt: sich nach und nach der Vorstellungen bewusst werden, d. i. sie mit einem Bewusstseyn zusammen halten“.

<sup>511</sup> Vgl. A121, Anthr 7.176.

<sup>512</sup> Dass Tiere auch Gegenstände vergleichen können, freilich ohne dabei Begriffe bilden zu können, zeige ich in 4.4.4.

Der dritte: etwas kennen (*noscere*) oder sich etwas in der Vergleichung mit andern Dingen vorstellen sowohl der Einerleiheit als der Verschiedenheit nach;

Was Tiere aber nicht vermögen, ist der Übergang zu DOC4, nämlich der Bezug auf Gegenstände, wodurch wir sie erkennen. Sie können Vorstellungen zwar assoziieren, aber nicht in einer Synthesis zu Erkenntnissen verbinden.

Tiere haben demnach zwar einen äußeren, aber keinen inneren Sinn. Sie haben also keine Zeit, denn diese ist die Form des inneren Sinns. Nun könnte man vielleicht meinen, dass sie aber wenigstens einen Raum hätten, da der Raum die Form des äußeren Sinns ist und Tiere über den äußeren Sinn verfügen. Doch zur Erzeugung des Raums ist Synthesis durch Selbstaffektion erforderlich, welche die Tiere nicht zustande bringen können, weshalb sie auch keinen Raum haben. Daher haben Tiere weder Zeit noch Raum, sondern nur Empfindungen, die nach bestimmten Gesetzen assoziiert sind und sowohl zur Wahrnehmung als auch zur Willensbestimmung hinreichend sind. Colin McLear (2011) findet diese Konsequenz absurd und zieht daraus den Schluss, dass der Verstand nicht zur Erzeugung von Raum und Zeit erforderlich sei. Ich finde allerdings den Gedanken, ohne Raum und Zeit wahrzunehmen und zu handeln, nicht völlig abwegig. Dennoch ist es natürlich richtig, dass Kant niemals sagt, dass es äußeren Sinn ohne Raum oder inneren Sinn ohne Zeit geben könne. In der engen Beziehung zwischen Raum und äußerem Sinn mag eine der wesentlichen Motivationen für eine einstufige Theorie der Anschauung liegen, die in 4.5.3 betrachtet werden soll.

### 4.3.3 Kategorien und die Einheit des Objekts

Kant unterscheidet zwischen der transzendentalen (objektiven) und der empirischen (subjektiven) Einheit der Apperzeption:

Das Bewusstsein seiner selbst, nach den Bestimmungen unseres Zustandes, bei der innern Wahrnehmung ist bloß empirisch, jederzeit wandelbar, es kann kein stehendes und bleibendes Selbst in diesem Flusse innerer Erscheinungen geben, und wird gewöhnlich der *innre Sinn* genannt, oder die *empirische Apperzeption*. [...]

Nun können keine Erkenntnisse in uns statt finden, keine Verknüpfung und Einheit derselben unter einander, ohne diejenige Einheit des Bewusstseins, welche vor allen Datis der Anschauungen vorhergeht, und, worauf in Beziehung, alle Vorstellung von Gegenständen allein möglich ist. Dieses reine ursprüngliche, unwandelbare Bewusstsein will ich nun die *transzendente Apperzeption* nennen. (A107)

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. (B139)



Die empirische Apperzeption ist eine Anschauung der Wahrnehmungen. Durch sie wird mir das Mannigfaltige der Anschauung gegeben. Diese Aufnahme der Empfindungen in das Bewusstsein nennt Kant die *Apprehension*.<sup>513</sup> Die transzendente Apperzeption hingegen ist ein reines, nichtempirisches Bewusstsein meiner selbst. Ich schaue mich durch sie nicht an, sondern denke mich nur.

Kant meint nun, dass die notwendige Einheit der transzendentalen Apperzeption der Grund sei, warum die Anschauungen eine Synthesis erfordern würden. Er schließt dabei von der Notwendigkeit der Einheit der transzendentalen Apperzeption auf die Notwendigkeit der Einheit des Gegenstands der Erscheinungen:

*Verstand* ist, allgemein zu reden, das Vermögen der *Erkenntnisse*. Diese bestehen in der bestimmten Beziehung gegebener Vorstellungen auf ein Objekt. *Objekt* aber ist das, in dessen Begriff das Mannigfaltige einer gegebenen Anschauung *vereinigt* ist. Nun erfordert aber alle Vereinigung der Vorstellungen Einheit des Bewusstseins in der Synthesis derselben. Folglich ist die Einheit des Bewusstseins dasjenige, was allein die Beziehung der Vorstellungen auf einen Gegenstand, mithin ihre objektive Gültigkeit, folglich, dass sie Erkenntnisse werden, ausmacht, und worauf folglich selbst die Möglichkeit des Verstandes beruht. (B137)

Das halte allerdings nicht nur ich für ein *non sequitur*.<sup>514</sup> Denn nicht nur hat auch die empirische Apperzeption eine Einheit<sup>515</sup>, es folgt vor allem weder aus der Einheit der Apperzeption noch aus der Einheit des Inhalts meiner Vorstellungen, dass ich mir ein durch Kategorien bestimmtes Objekt vorstelle.

Doch in den 1790er Jahren verfolgt Kant einen Ansatz, der nicht mehr die transzendente Einheit der Apperzeption in den Mittelpunkt stellt, sondern die transzendente Einheit des *Objekts*. In einem Brief an Johann Heinrich Tieftrunk schreibt Kant, dass er glaube, die Erörterung der Anwendung der Kategorien auf Erscheinungen „jetzt auf eine Art thun zu können die befriedigend ist u. zugleich ein *neues Licht* [m.H.] über diese Stelle [sc. B177] im System der Critik verbreitet“ (12.222). Er sagt, dass jede Zusammensetzung (oder Verbindung) nicht durch die Empfindung gegeben, sondern von uns gemacht werde. Die *Kategorien* sind für Kant ursprüngliche Arten der Zusammensetzung bzw. die Momente, wodurch Objekte zusammengesetzt sind:

Der Begriff des Zusammengesetzten überhaupt ist keine besondere Kategorie, sondern in allen Kategorien (als synthetische Einheit der Apperzeption) enthalten. Das Zusammengesetzte nämlich kann, als ein solches, nicht angeschauet werden; sondern der Begriff oder das Bewußtsein des Zusammensetzens (einer Function die allen Kategorien als synthetischer Einheit der Apperzeption zum Grunde liegt) muß vorhergehen, um das mannigfaltige der Anschauung gegebene sich in einem Bewußtsein verbunden, d. i. das Object sich als etwas

<sup>513</sup> Vgl. B68, A99, B160, Anthr 7.134 Anm.

<sup>514</sup> Vgl. Thöle 1991: 260ff.

<sup>515</sup> Die empirische Einheit der Apperzeption ist eine Vorstellung meiner selbst durch den inneren Sinn. Sie verfügt über Einheit, da ich alle diese Vorstellungen durch ein „Ich denke“ begleiten und mir selbst zuschreiben kann.

Zusammengesetztes zu denken, welches durch den Schematism der Urtheilskraft geschieht indem das Zusammensetzen mit Bewußtsein zum innern Sinn, der Zeitvorstellung gemäs einerseits, zugleich aber auch auf das Mannigfaltige in der Anschauung gegebene Andererseits bezogen wird. (Brief an J.H. Tieftrunk vom 11.12.1797 12.222f.)

Diese Rolle der Kategorien wird auch in den *Fortschritten der Metaphysik*, dem Entwurf zu einer späten Preisschrift, deutlich. Kant bezeichnet dort „Zusammensetzung“ als den „Grundbegriff“, der allen Kategorien zugrunde liege<sup>516</sup>:

Die subjective Form der Sinnlichkeit, wenn sie, wie sie nach der Theorie der Gegenstände derselben als Erscheinungen geschehen muß, auf Objecte, als Formen derselben, angewandt wird, führt in ihrer Bestimmung eine Vorstellung herbey, die von dieser unzertrennlich ist, nämlich die des Zusammengesetzten. Denn einen bestimmten Raum können wir uns nicht anders vorstellen, als, indem wir ihn ziehen, d.i. einen Raum zu dem andern hinzuthun, und ebenso ist es mit der Zeit bewandt.

Nun ist die Vorstellung eines Zusammengesetzten, als eines solchen, nicht bloße Anschauung, sondern erfordert den Begriff einer Zusammensetzung, sofern er auf die Anschauung in Raum und Zeit angewandt wird. Dieser Begriff also (sammt dem seines Gegentheiles, des Einfachen) ist ein Begriff, der nicht von Anschauungen, als eine in diesen enthaltene Theilvorstellung, abgezogen, sondern ein Grundbegriff ist, und zwar a priori, endlich der einzige Grundbegriff a priori, der allen Begriffen von Gegenstände der Sinne ursprünglich im Verstande zum Grunde liegt.

Es werden also so viel Begriffe a priori im Verstande liegen, worunter die Gegenstände, die den Sinnen gegeben werden, stehen müssen, als es Arten der Zusammensetzung (synthesis) mit Bewußtseyn, d.i. als es Arten der synthetischen Einheit der Apperception des in der Anschauung gegeben Mannigfaltigen giebt. (FM 20.271)

Die transzendente Apperzeption spielt hier nur noch eine Rolle, insofern sie den inneren Sinn affiziert und die Synthesis vollzieht. Daher ist der Ausdruck „Apperzeption“ eigentlich unpassend, denn die Seele affiziert sich zwar selbst, aber sie denkt sich nicht selbst. Die Argumentation in dem Zitat lässt sich wie folgt zusammenfassen: Die Form der Sinnlichkeit sei mit dem Begriff des „Zusammengesetzten“ „unzertrennlich“ verbunden, denn Raum und Zeit sind etwas Zusammengesetztes. Zusammensetzung ist jedoch ein apriorischer Begriff und kann deswegen nicht von Anschauungen bzw. Wahrnehmungen abstrahiert werden, sondern muss von uns selbst vollzogen werden. Die Kategorien sind die Arten der Zusammensetzung, also der Synthesis. Kant spricht allerdings auch hier von den „Arten der synthetischen Einheit der Apperception“. Doch er argumentiert nicht mehr über die Selbstzuschreibung von Vorstellungen. Stattdessen sagt er im Brief an Tieftrunk, dass „der Begriff oder das Bewußtsein des Zusammensetzens“ vor der Zusammensetzung vorhergehen müsse. Das bedeutet, dass sich die Arten des Zusammensetzens aus den verschiedenen Arten der Zusammengesetztheit eines Objekts ableiten und nicht umgekehrt. In diesem Sinn könnten durchaus auch die *Fortschritte* gelesen werden. Wie dem auch sei, ich werde im

<sup>516</sup> Vgl. zudem R3054 16.633f.: „Die categorien stellen jene objective Einheit des Bewustseyns als Begriffe von Dingen überhaupt vor, weil wirklich dadurch allein Dinge als unsern Vorstellungen correspondirende objecte gedacht werden.“ (Datierung unsicher) Vgl. weiterhin R5923 18.387.

Folgenden von der Einheit des Objekts ausgehen und mich nicht weiter mit der Einheit der Apperzeption beschäftigen.

Das kann ich umso gefahrloser tun, als auch in der *Kritik* die Kategorien bereits Begriffe von der Einheit des Objekts sind – wenn auch aus der Einheit der Apperzeption abgeleitet. Kategorien seien nämlich Begriffe, die die Synthesis der Einbildungskraft „auf Begriffe“ brächten (A78/B103<sup>517</sup>).<sup>518</sup> Da durch die Synthesis Empfindungen miteinander verbunden werden und dadurch Raum und Zeit erst entstehen, sind Kategorien Begriffe von den Arten, das Mannigfaltige der Anschauung miteinander zu verbinden.<sup>519</sup> Der Inhalt der Kategorien sind also die Arten der Synthesis.

Durch die Synthesis kommt ein „transzendentaler Inhalt“ (A79/B105) in die Anschauung. Da durch die Synthesis bestimmte Arten von Verbindungen entstehen, besteht der transzendente Inhalt in diesen Verbindungen. Ich will diesen Inhalt *kategoriale Merkmale* nennen, weil die Arten der Verbindung durch Kategorien ausgedrückt werden. Kategorien sind also nicht bloß die Momente der Urteilsformen (wie Longuenesse meint<sup>520</sup>), sondern die Begriffe einer Verbindung, die in Urteilen repräsentiert, in der Einbildungskraft aber vollzogen wird. Man beachte allerdings, dass die Synthesis in beiden Fällen nicht die Vorstellungen selbst, sondern nur ihren Inhalt betrifft. Denn nur im Inhalt der Vorstellungen sind Erscheinungen, die Substanz, Kausalität etc. haben. Das zeigt sich schon daran, dass Vorstellungen an sich selbst nicht schematisiert – also nicht beharrlich, in der Zeit folgend usw. – sein können, da Zeit keine Form der Dinge an sich ist. Der Vorgang der Synthesis ist also damit verträglich, dass wir die Vorstellungen nicht kennen, wie sie an sich selbst beschaffen sind.

#### 4.3.4 Die produktive Einbildungskraft

Die Erzeugung von Raum und Zeit sowie der Gegenstände darin geschieht durch die *synthesis speciosa*, die Synthesis der Einbildungskraft. Kant definiert die Einbildungskraft zwar als „Vermögen, einen Gegenstand auch *ohne dessen Gegenwart* in der Anschauung vorzustellen“ (B151). Doch passt diese Definition eher auf die reproduktive Einbildungskraft, die empirisch sei und nicht in die Philosophie, sondern die Psychologie gehöre.<sup>521</sup> Die produktive

<sup>517</sup> Vgl. A138/B177: „Der Verstandesbegriff enthält reine synthetische Einheit des Mannigfaltigen überhaupt.“

<sup>518</sup> Gemäß A195f./B240f. und der Interpretation von Grüne wäre das so zu verstehen, dass die Synthesis nach dunklen Begriffen geschieht, diese Synthesis aber erst durch Reflexion „auf Begriffe“ gebracht, also klar wird.

<sup>519</sup> Ich gehe davon aus, dass mit „Synthesis“ bzw. „Verbindung“ sowohl die Handlung als auch deren Resultat gemeint sein kann. Die einzelnen Kategorien drücken jedoch nur die Resultate der Synthesis aus.

<sup>520</sup> Vgl. Longuenesse 1998: 69f. – Zu einer ausführlichen Diskussion des Verhältnisses zwischen Urteilsformen und Kategorien s. 4.2.3.

<sup>521</sup> Vgl. B152.

Einbildungskraft hingegen sei „ein Vermögen, die Sinnlichkeit a priori zu bestimmen“, und zwar „den Kategorien gemäß“, da sie „eine Wirkung des Verstandes auf die Sinnlichkeit“ ist (B152). Da, wie gesehen, Raum und Zeit Vorstellungen a priori sind, werden sie von uns hervorgebracht.<sup>522</sup> In der Folge werden wir noch deutlicher sehen, dass die „Bestimmung“ der Sinnlichkeit durch die produktive Einbildungskraft nichts als deren Erzeugung ist.<sup>523</sup>

In einer wichtigen Reflexion unterscheidet Kant zwischen drei Arten der Synthesis der produktiven Einbildungskraft:

Die productive Einbildungskraft ist 1. empirisch in der apprehension 2. rein aber sinnlich in Ansehung eines Gegenstandes der reinen sinnlichen Anschauung. 3. transscendental in Ansehung eines Gegenstandes überhaupt die erstere setzt die zweyte voraus u. die zweyte die dritte.

Die reine Synthesis der Einbildungskraft ist der Grund der möglichkeit der empirischen in der Apprehension also auch der Wahrnehmung. Sie ist *a priori* möglich u. bringt nichts als Gestalten hervor. Die transscendentale Synthesis der Einbildungskraft geht bloß auf die Einheit der Apperception in der synthesis des Manigfaltigen überhaupt durch die Einbildungskraft. Dadurch wird ein Begriff vom Gegenstande überhaupt gedacht nach den verschiedenen Arten der transscendentalen Synthesis. (LBKrV 23.18)

Die produktive Einbildungskraft ist empirisch, rein oder transzendental. Zwischen diesen drei Arten der Synthesis gibt es ein Bedingungsverhältnis: die transzendente Einbildungskraft macht die reine möglich, die reine die empirische.<sup>524</sup> Um diesen Zusammenhang zu verstehen ist eine genauere Betrachtung des Verhältnisses zwischen Begriff und Anschauung bei Kant erforderlich.

Stefanie Grüne unterscheidet zwischen drei Interpretationsrichtungen in Bezug auf dieses Verhältnis<sup>525</sup>: *Urteilstheoretiker* halten Anschauungen, stark vereinfacht, für einen Bestandteil von empirischen Urteilen<sup>526</sup>, *Nonkonzeptualisten* behaupten die Unabhängigkeit der Anschauung von Begriffen<sup>527</sup>. Beide Interpretationsrichtungen finde ich, mit Grüne, ziemlich unbefriedigend.<sup>528</sup> Für Vertreter der dritten Richtung, von Grüne *Konzeptualisten*

<sup>522</sup> Eine Spontaneität im Sinn einer absichtlichen Willenshandlung ist damit freilich nicht gemeint. Der Verstand verfähre bei der Synthesis nämlich „damit unabsichtlich nach seiner Natur nothwendig“ (KU 5.187). Es handelt sich aber in dem Sinn um Spontaneität, dass der Verstand seine Begriffe a priori hervorbringt.

<sup>523</sup> Es reicht also nicht, so wie Grüne zu sagen, dass durch Synthesis etwas als Einheit aufgefasst werde (vgl. Grüne 2009: 213-227). Denn die Einheit besteht ja erst durch die Synthesis.

<sup>524</sup> Man könnte vielleicht einen Zusammenhang der drei Arten der Einbildungskraft mit der dreifachen Synthesis, wie sie in der A-Deduktion dargestellt ist (vgl. A98-A110), vermuten. Doch das wäre falsch. Denn erstens wird bei der empirischen Synthesis zwar die Apprehension erwähnt, sodass man sie vielleicht mit der Synthesis der Apprehension gleichsetzen möchte. Aber weder lässt sich die reine Synthesis mit der Synthesis der Reproduktion, noch die transzendente Synthesis mit der Synthesis der Rekognition in Verbindung bringen. Zweitens hat jeder Teil der dreifachen Synthesis einen reinen und einen empirischen Anteil. Doch die empirische Synthesis ist nur empirisch und die reine Synthesis nur rein und nicht beides. Das lässt sich schwerlich mit der dreifachen Synthesis gleichsetzen oder auch nur in Verbindung bringen.

<sup>525</sup> Vgl. Grüne 2009: 18-24.

<sup>526</sup> Als Vertreter davon nennt Grüne z.B. Ginsborg, Van Cleve, Allison und McDowell.

<sup>527</sup> Als Nonkonzeptualisten werden etwa Hanna und Allais genannt.

<sup>528</sup> Zu stichhaltigen Argumenten gegen die Urteilstheoretiker vgl. Grüne 2009: 111-131, gegen die Nonkonzeptualisten Grüne 2009: 144-148.

genannt (ich werde sie vornehmlich „Regel-Konzeptualisten“ nennen), sind Anschauungen zwar kein Bestandteil von Urteilen, doch würden sie nichtsdestoweniger nach Regeln hervorgebracht, die durch den Verstand bestimmt werden.<sup>529</sup> Diesen Weg aufgezeigt zu haben, ist vor allem das Verdienst von Béatrice Longuenesse. In ihrem Werk *Kant and the Capacity to Judge*<sup>530</sup> gelingt es ihr nachzuweisen, dass Begriffe zwar durch Reflexion auf Anschauungen gebildet werden (nämlich durch Analysis der Anschauung), Anschauungen selber aber erst durch die Einbildungskraft, als eine Tätigkeit des Verstandes, hervorgebracht werden (durch die *synthesis speciosa*).

In einem über Longuenesse hinausgehenden Schritt hat Grüne gezeigt, dass Anschauungen sogar durch begrifflich festgesetzte Regeln hervorgebracht werden.<sup>531</sup> Das scheint nun aber auf einen Widerspruch hinauszulaufen, denn wie soll einerseits Anschauung prioritär zu Begriffen, andererseits aber Begriffe prioritär zu Anschauungen sein können? Grüne unterbreitet einen überzeugenden Vorschlag, wie der Widerspruch vermieden werden kann: Begriffe werden durch die Analysis der Anschauung nicht eigentlich gebildet, sondern uns nur klar, also bewusst, gemacht; die Synthesis der Anschauung hingegen wird gemäß den Regeln dunkler Begriffe (die uns nicht bewusst sind) vollzogen.

Die Richtigkeit von Grünes Interpretation lässt sich hervorragend durch eine bisher wenig beachtete Passage aus der Zweiten Analogie belegen<sup>532</sup>:

Zwar scheint es, als widerspreche dieses allen Bemerkungen, die man jederzeit über den Gang unseres Verstandesgebrauchs gemacht hat, nach welchen wir nur allererst durch die wahrgenommenen und verglichenen übereinstimmenden Folgen vieler Begebenheiten auf vorhergehende Erscheinungen, eine Regel zu entdecken, geleitet worden, der gemäß gewisse Begebenheiten auf gewisse Erscheinungen jederzeit folgen, und dadurch zuerst veranlasst worden, uns den Begriff von Ursache zu machen. Auf solchen Fuß würde dieser Begriff bloß empirisch sein, und die Regel, die er verschafft, dass alles, was geschieht, eine Ursache habe,

<sup>529</sup> Dazu gehören neben Longuenesse und Grüne selbst auch Sellars und Haag.

<sup>530</sup> Vgl. Longuenesse 1998.

<sup>531</sup> Longuenesse (1998: 224) glaubt, dass die Anschauung nicht gemäß Begriffen hervorgebracht werden könne, weil die formale Anschauung (die begrifflich bestimmte Anschauung, s. 4.5.3) vor allen Begriffen vorhergehe (als Beleg zitiert sie B160f. Anm.). Doch das kann so interpretiert werden, dass formale Anschauung vor allen *klaren* Begriffen vorhergeht, sie aber durch *dunkle* Begriffe erst möglich ist.

<sup>532</sup> Vgl. R3930 17.352 (1769): „Zwar können wir nur bey gelegenheit der sinnlichen Empfindungen diese Thätigkeiten des Verstandes in Bewegung setzen und uns gewisser Begriffe von den allgemeinen Verheltnißen abstrahirter ideen nach Gesetzen des Verstandes bewusst werden; und so gilt auch hier *Lockens* Regel, daß ohne sinnliche Empfindung keine idee in uns klar wird; aber die *notiones rationales* entspringen wohl vermittelt der Empfindungen und können auch nur in application auf die von ihnen abstahirten ideen gedacht werden, aber sie liegen nicht in ihnen und sind nicht von ihnen abstrahirt. So wie wir in der geometrie die idee vom Raume nicht von der Empfindung ausgedehnter Wesen entlehnen, ob wir diesen Begriff nur bey Gelegenheit der Empfindung körperlicher Dinge klar machen können.“;

sowie Metaphysik L1 28.233: „Allein dieses muß man anführen: daß selbst die Begriffe des Verstandes, obgleich sie nicht von den Sinnen abgezogen sind, doch bei Gelegenheit der Erfahrung entspringen; z.B. den Begriff von Ursache und Wirkung würde Keiner haben, wenn er nicht durch Erfahrung Ursachen wahrgenommen hätte. [...] Demnach machen zwar die Sinne in so fern den Grund aller Erkenntnisse aus, obgleich nicht alle Erkenntnisse aus ihnen ihren Ursprung haben. – Obgleich sie kein principium essendi sind, so sind sie doch *conditio sine qua non*.“

würde eben so zufällig sein, als die Erfahrung selbst: seine Allgemeinheit und Notwendigkeit wären alsdenn nur angedichtet, und hätten keine wahre allgemeine Gültigkeit, weil sie nicht a priori, sondern nur auf Induktion gegründet wären. Es gehet aber hiermit so, wie mit andern reinen Vorstellungen a priori (z.B. Raum und Zeit), die wir darum allein aus der Erfahrung als klare Begriffe herausziehen können, weil wir sie in die Erfahrung gelegt hatten, und diese daher durch jene allererst zu Stande brachten. Freilich ist die logische Klarheit dieser Vorstellung, einer die Reihe der Begebenheiten bestimmenden Regel, als eines Begriffs von Ursache, nur alsdenn möglich, wenn wir davon in der Erfahrung Gebrauch gemacht haben, aber eine Rücksicht auf dieselbe, als Bedingung der synthetischen Einheit der Erscheinungen in der Zeit, war doch der Grund der Erfahrung selbst, und ging also a priori vor ihr vorher. (A195f./B240f.)

Erst dadurch, dass wir in die Anschauung einen Inhalt gemäß dunklen Begriffen gelegt haben, können wir die Begriffe als klare aus der Anschauung rausziehen. Nur dadurch, dass die Anschauung durch die produktive Einbildungskraft hervorgebracht wird, ist es möglich, dass – empirische wie reine – Begriffe erst klar gemacht werden.<sup>533</sup>

Die produktive Synthesis geschieht nach einer Regel und diese Regel liefert die transzendente Synthesis der Einbildungskraft, denn diese gehe „auf die Einheit der Apperception in der synthesis des Mannigfaltigen“ (LBKrV 23.18). Diese Art der Synthesis ist deswegen eigentlich weder Einbildungskraft noch Synthesis, sondern nur die Voraussetzung von beidem.<sup>534</sup> Was aber sind Regeln? Eine Regel sei „die Vorstellung einer allgemeinen Bedingung, nach welcher ein gewisses Mannigfaltige, (mithin auf einerlei Art) gesetzt werden kann“ (A113).<sup>535</sup> Die allgemeine Bedingung der Regel sei ein Merkmal, das durch einen Begriff ausgedrückt wird.<sup>536</sup> Daher seien Begriffe etwas, „was zur Regel dient“ (A106). Der Begriff des Körpers etwa mache die Vorstellungen von Ausdehnung, Undurchdringlichkeit, Gestalt usw. notwendig<sup>537</sup>, der Begriff des Dreiecks die Zusammensetzung von drei Seiten<sup>538</sup>. Longuenesse behauptet, dass es zwei Bedeutungen von Begriffen gebe: Begriffe als diskursive Vorstellungen in Urteilen und Begriffe als Bewusstsein der Einheit der Synthesis, mithin als Regeln.<sup>539</sup> Mir scheint aber, dass es sich dabei nicht um zwei verschiedene Bedeutungen, sondern um zwei verschiedene Funktionen von Begriffen handelt. Dieselbe

<sup>533</sup> Zu dieser Zweistufigkeit vgl. ferner R1608 16.34f.

<sup>534</sup> Vgl. A719/B747 mit A720f./B748f.

<sup>535</sup> Longuenesse (1998: 50f.) weist zu Recht darauf hin, dass der Begriff der Regel zwei Bedeutungen hat: einmal als Regel der Synthesis der Einbildungskraft, ein andermal aber als obere Prämisse in einem Vernunftschluss (vgl. A304/B360). Hier rede ich nur von der Regel in der ersten Bedeutung, auch wenn es vielleicht Zusammenhänge mit der Regel in der zweiten Bedeutung geben mag.

<sup>536</sup> Vgl. A105, zu Merkmalen s. 4.1.1.

<sup>537</sup> Vgl. A106.

<sup>538</sup> Vgl. A105.

<sup>539</sup> Vgl. Longuenesse 1998: 47.

Vorstellung kann in Urteilen von etwas ausgesagt werden und in der Synthesis der Anschauung zur Regel dienen.<sup>540</sup>

Jede Synthesis der Einbildungskraft hat also eine Regel und jede Regel einen Begriff, oder der (dunkle) Begriff ist vielmehr die Regel in Bezug auf die Synthesis.<sup>541</sup> Jede Art der Synthesis hat ihre eigenen Begriffe, die ihnen zu Regeln dienen: Die empirische Synthesis hat empirische Regeln; die reine Synthesis, nach der die Form der Anschauung, nämlich geometrische Figuren, hervorgebracht werden, hat mathematische Begriffe; und die Art der Synthesis, von denen das Kapitel von den Grundsätzen des reinen Verstandes handelt, wird durch Kategorien ausgedrückt.<sup>542</sup> Da Kant sich gegen angeborene Begriffe verwahrt, muss jeder Begriff auf irgendeine Weise gebildet werden.<sup>543</sup> Werden Begriffe a priori gebildet, dann bringe der Verstand sie, wie Kant sagt, „aus sich selbst a priori zu Stande“ (ÜE 8.221). Reine Verstandesbegriffe werden daher gebildet, ohne auf etwas a posteriori Gegebenes angewiesen zu sein, ebenso mathematische Begriffe, von denen Kant ausdrücklich sagt, dass sie „willkürlich“ gebildet würden (s. 4.4.1). Nur empirische Begriffe also bedürfen auch dann, wenn sie als Regel der Synthesis gebraucht werden, einer Begriffsbildung (s. 4.4.4).

Anschauung hat, wie jede Erkenntnis, Materie und Form. Die Form geht der Materie vorher, wie Kant wiederholt behauptet<sup>544</sup>:

Sind es [Raum und Zeit] aber nur sinnliche Anschauungen, in denen wir alle Gegenstände lediglich als Erscheinungen bestimmen, so geht die Form der Anschauung (als eine subjektive Beschaffenheit der Sinnlichkeit) aller Materie (den Empfindungen), mithin Raum und Zeit vor allen Erscheinungen und allen datis der Erfahrung vorher, und macht diese vielmehr allererst möglich. (A267/B323)

Kant unterscheidet allerdings zwischen der *Form der Anschauung* und *formaler Anschauung* (s. 4.4.2, 4.5.3). Diese Unterscheidung braucht uns hier nur insofern zu interessieren, als die Form der Anschauung unabhängig von der Einheit der Apperzeption ist. Allein die formale Anschauung wird durch die Synthesis der Einbildungskraft hervorgebracht. Daher folgt aus der Priorität der Form der Anschauung über die Materie noch nicht die Priorität der reinen Einbildungskraft über die empirische. Dennoch besteht auch hier die Priorität der Form. Denn

<sup>540</sup> Ebenso glaube ich, dass derselbe Begriff klar sein kann in einem Urteil und dunkel als Regel der Synthesis. Klare, deutliche und dunkle Begriffe sind nicht verschiedene Arten von Begriffen, sondern ein verschiedenes Verhältnis unseres Bewusstseins zu ihnen.

<sup>541</sup> Vgl. Grüne 2009: 181ff., 198ff. – Jonas Indregard weist mich darauf hin, dass Kant niemals ausdrücklich dunkle Begriffe mit Regeln identifiziert oder auf andere Weise mit der *synthesis speciosa* in Zusammenhang bringt. Das ist zwar richtig. Doch es dienen Begriffe als Regeln der Synthesis. Dabei kann es sich nicht um klare Begriffe handeln, da diese durch Reflektion auf bereits bestehende Anschauungen gebildet werden. Daher können die Begriffe, die als Regeln der Synthesis fungieren, nur dunkle Begriffe sein.

<sup>542</sup> Dies ist genau die Beweisidee der *Transzendentalen Deduktion*: Anschauung ist nur dadurch möglich, dass der Verstand sie nach Regeln der Einheit der Apperzeption hervorbringt, also muss die Anschauung auch unter dieser Einheit stehen.

<sup>543</sup> Vgl. ÜE 8.221ff.

<sup>544</sup> Vgl. A23f./B38f., A30f./B46, A268/B323f., Prol 4.282, OP 22.24.

so, wie wir uns in der Erscheinung zwar Form ohne Materie, aber keine Materie ohne Form denken können, können wir auch keine Materie der Erscheinungen haben ohne die formale Anschauung, also die Form der Erscheinungen. Wir können uns auch keine empirischen Begriffe bilden (wenn wir nicht von bloßen Empfindungen reden wollen), ohne dass wir sie uns in den Formen von Raum oder auch Zeit vorstellen. Daher enthalten empirische Begriffe Kategorien, denn diese enthalten die formalen Bestimmungen, die allen Gegenständen zugrunde liegen.<sup>545</sup> Die reine Einbildungskraft erzeugt die Formen der Gegenstände in Raum und Zeit, die empirische ordnet die Empfindungen den Stellen in Raum und Zeit zu. Die Priorität der Form bedeutet allerdings nicht die Unabhängigkeit der Form von der Materie. Diese beiden Synthesen der Einbildungskraft sollen in 4.4 näher beleuchtet werden. Zuvor soll jedoch der Zusammenhang zwischen Synthesis und Schematismus untersucht werden.

### 4.3.5 Synthesis und Schematismus

Das Verfahren der Einbildungskraft, gemäß Begriffen Anschauungen hervorzubringen, nennt Kant *Schematismus*. Das führt auf den Begriff des *Schemas*, den Kant in zwei zwar unterschiedlichen, aber aufeinander bezogenen Bedeutungen verwendet.<sup>546</sup> Mal meint er damit die Zeitbestimmungen als das „transzendente Produkt der Einbildungskraft“ (A140/B179<sup>547</sup>), mal das Verfahren, durch das die Zeitbestimmungen hervorgebracht werden<sup>548</sup>. Diese Mehrdeutigkeit ist sehr verwirrend, da Kant sie allem Anschein nach nicht selbst bemerkt. Allerdings ist das Schema in beiden Fällen keine besondere Art von Gegenständen oder Vorstellungen, sondern nur ein funktionaler Terminus, der angibt, dass bestimmte Entitäten die Funktion des Schemas übernehmen.<sup>549</sup>

Aufgabe des Schematismus-Kapitels ist die Erklärung der Übereinstimmung der Kategorien mit ihren sinnlichen Gegenständen. Kant behandelt darin das Problem, dass empirische Begriffe nicht unter reine Kategorien subsumiert werden könnten, weil sie nicht gleichartig seien. Lösen will er das Problem mit dem Schematismus der Kategorien, durch

<sup>545</sup> Vgl. Grüne 2009: 242ff.

<sup>546</sup> Die zahlreichen Widersprüche, die Robert Pippin im Schematismus-Kapitel zu sehen meint (vgl. Pippin 1982: 124-150), sind unvermeidlich, wenn man die zwei Bedeutungen von „Schema“ verkennt. Tut man das, verschwindet bereits ein beträchtlicher Teil der Probleme. Die übrigen Widersprüche resultieren daraus, dass Kant selbst sich die zwei Bedeutungen nicht klargemacht hat, und ließen sich leicht beheben. Kants eigentliche Konzeption des Schematismus ist, soweit ich sehe, kohärent.

<sup>547</sup> Vgl. A142/B181. Longuenesse verneint, dass Kant im Schematismus-Kapitel Schemata mit den Regeln der produktiven Einbildungskraft identifiziere. Sie glaubt, dass Schemata nur die Funktion hätten, Begriffe auf Anschauung anzuwenden (vgl. Longuenesse 1998: 116 Fn. 29, 245). Doch das stimmt nicht damit überein, dass das Schema laut Kant „eine Regel der Synthesis der Einbildungskraft“ ist (A141/B180).

<sup>548</sup> Vgl. A140ff./B180ff. sowie R5552 18.220, wo Kant das Schema als „eine Art, das Manigfaltige in Raum und Zeit zusammensetzen“ bezeichnet. (Diese Reflexion verdient besondere Beachtung, weil das Schema hier auch den Raum beinhaltet.)

<sup>549</sup> Laut vorigem Abschnitt dienen dunkle Begriffe zu Regeln der Synthesis. Daher können, entgegen Grünes Ansicht (vgl. Grüne 2009: 134ff.), dunkle Begriffe mit Schemata im Sinn von Regeln identifiziert werden.



welchen gemäß den Kategorien ein transzendentaler Inhalt in die Anschauung komme.<sup>550</sup> Nun stellt sich die Frage, ob Anschauung nicht nur gemäß Kategorien entsteht, sondern auch selber kategoriale Merkmale enthält. Man ist geneigt, die Frage zu verneinen, da Schemata sinnliche Merkmale enthalten, die in den Kategorien nicht vorkommen. Doch da Kategorien Begriffe von allen Arten der Verbindung und Anschauungen Verbindungen von intuitiven Merkmalen sind, müssen auch in der Anschauung kategoriale Merkmale enthalten sein. Es liegt also nahe, dass die Anschauung kategoriale Merkmale und zusätzlich auch noch sinnliche Verhältnisse enthält. Z.B. ist Substanz nicht nur das reale Subjekt, sondern auch das Beharrliche, Ursache und Wirkung sind nicht nur realer Grund und reale Folge, sondern auch die Zeitfolge etc. Diese sind, wie alle Schemata, „Zeitbestimmungen a priori nach Regeln“ (A145/B184) und gehören daher zur Form der Anschauung. Man kann also sagen, dass uns die Kategorien in der Form der Anschauung gegeben werden.

Dem scheint allerdings Kants Behauptung zu widersprechen, dass wir in der Anschauung die Kategorien nicht anträfen.<sup>551</sup> Doch der Widerspruch kann bei Berücksichtigung der Zweistufigkeit der Anschauung vermieden werden. Auf der ersten Stufe der Anschauung kommen Kategorien noch überhaupt nicht vor und wenn Kant sagt, dass Anschauung mit Kategorien ungleichartig sei, scheint er die erste Stufe im Blick zu haben. Aber jene Behauptung könnte auch noch anders erklärt werden. Denn selbst auf der zweiten Stufe gehören kategoriale Merkmale nicht zum *empirischen* Gehalt der Anschauung, mithin nicht zur Materie, sondern zur Form. Wenn ich z.B. vier Äpfel sehe, dann sehe ich die Kategorie der Vielheit (oder die Zahl Vier) nur insofern, als sie zur Form der Anschauung gehört. Ich würde den Inhalt der Wahrnehmung aber nicht angemessen wiedergeben, wenn ich sagen würde, dass ich nicht nur rote Äpfel, sondern auch eine Vielheit von Äpfeln sähe. Wenn man auf diese Weise von der Form abstrahiert, ist der Inhalt tatsächlich mit den Kategorien ungleichartig.<sup>552</sup>

Kategorien, die durch Schematisierung mit Zeitbestimmungen angereichert sind, pflegt man seit Paton *schematisierte Kategorien* zu nennen. Sie enthalten neben den kategorialen noch sinnliche Merkmale. Ein empirischer Begriff, etwa der eines Tisches, kann auf diese Weise mit schematisierten Kategorien, etwa der Substanz, gleichartig sein. Im Schematismus-Kapitel bezeichnet Kant auch die schematisierte Kategorie als Schema, indem er sagt, dass „das Schema eigentlich nur das Phänomenon, oder der sinnliche Begriff eines Gegenstandes,

<sup>550</sup> Vgl. A137ff./B176ff., Brief an J.H. Tieftrunk vom 11.12.1797 12.224f.

<sup>551</sup> Vgl. A137ff./B176ff.

<sup>552</sup> Diese Erklärung kommt besonders dann zum Zuge, wenn man Kant ausschließlich eine einstufige Theorie der Anschauung unterstellen möchte.

in Übereinstimmung mit der Kategorie“ sei (A146/B186). Hier ist das Schema weder das Produkt der Einbildungskraft noch die Regel zur Synthesis, sondern der reflektierte (also klare) Begriff von der durch den Schematismus hervorgebrachten Erscheinung.<sup>553</sup> Es handelt sich also um das Schema in einer dritten Bedeutung.<sup>554</sup> Auf den Gebrauch von Schemata in allen drei Bedeutungen ist nun unsere Erkenntnis beschränkt.<sup>555</sup>

Wenn der Schematismus die Erzeugung der Anschauungen ist, dann besteht aber ein Problem darin, dass Kant im Schematismus-Kapitel ausschließlich die Zeit, aber nicht den Raum, der aber doch auch a priori erzeugt werden muss, erörtert.<sup>556</sup> Dies ist ein Mangel, den Kant später wohl teilweise zu berichtigen versucht. In den MAN bestimmt er nämlich die „metaphysische Konstruktion“ als die Hervorbringung der Körper in Ansehung dessen, was zu ihnen a priori gehört. Es werden also Substanzen, Kräfte etc. a priori konstruiert. Dadurch erhält folglich auch der Raum einen Schematismus, durch den er und seine Bestimmungen hervorgebracht werden.<sup>557</sup>

Zwei Probleme sind noch in Bezug auf das Schematismus-Kapitel zu lösen, nämlich erstens die Unterscheidung zwischen Bild und Schema, zweitens die Frage, warum das Schema zugleich sinnlich und allgemein sein soll. Das erste Problem stellt sich dadurch, dass Kant Schemata als Produkte der reinen Einbildungskraft, Bilder aber als Produkte der empirischen (und zwar der produktiven) Einbildungskraft ansieht:

So viel können wir nur sagen: das *Bild* ist ein Produkt des empirischen Vermögens der produktiven Einbildungskraft, das *Schema* sinnlicher Begriffe (als der Figuren im Raume) ein Produkt und gleichsam ein Monogramm der reinen Einbildungskraft a priori, wodurch und

---

<sup>553</sup> Das entspricht der von mir festgestellten Unterscheidung zwischen Apparenz und Phänomenon – es ist kein Zufall, dass Kant gerade an dieser Stelle nicht von „Erscheinung“, sondern speziell von „Phänomenon“ spricht.

<sup>554</sup> Diese dritte Bedeutung ist allerdings, soweit ich sehe, äußerst selten und kommt vielleicht nur an dieser einen Stelle vor. Meist spricht Kant bei schematisierten Kategorien schlicht von „Kategorien“. Dennoch ist es von Kant konsequent, auch die schematisierte Kategorie als Schema zu bezeichnen, da sie eine Folge des Schematismus ist.

<sup>555</sup> Zur Beschränkung der Erkenntnis auf Schemata vgl. z.B. A146f./B186f., s. 3.3.3.

<sup>556</sup> Eine andere Schwierigkeit ist die Schematisierung der Gegenstände des inneren Sinns. Ich werde diese Schwierigkeit in 5.1.2 diskutieren.

<sup>557</sup> Vgl. die Vorrede der *MAN*, besonders 4.473. Konstantin Pollok bestreitet die Existenz einer genuin metaphysischen Konstruktion, die sich von der mathematischen unterscheidet (vgl. Pollok 2001: 126ff.). Dem stimme ich zu, denn laut Kant bedarf deswegen jede eigentliche Wissenschaft der Mathematik, weil nur die Mathematik a priori Objekte (und zwar die Form der Erscheinung) konstruieren kann. Das bedeutet aber nicht, dass nur mathematische Begriffe konstruiert werden können. Konstruktion ist nämlich die Darstellung von Begriffen in der Anschauung (vgl. MAN 4.470). Metaphysische Begriffe bedürfen nun ebenso einer Darstellung in der Anschauung, nämlich eines Schemas. Diese Konstruktion geschieht aber durch die mathematische Konstruktion, denn Zeitfolge etwa, als die Form der Kausalität, gehört zur Form der Anschauung, die durch die reine Einbildungskraft hervorgeht (wir werden sehen, dass die spezifischen Formen der Anschauung mathematischen Begriffen entsprechen, s. 4.4.1). Es gibt also zwar keine metaphysische Konstruktion im eigentlichen Sinn, wohl aber eine Konstruktion der metaphysischen Begriffe. Daher sagt Kant: „Nun ist die Vernunftkenntnis [sc. Metaphysik] durch Konstruktion der Begriffe mathematisch.“ (MAN 4.470) Wenn Pollok aber weiter geht und philologische Gründe (die ich hier nicht betrachten kann) dagegen geltend macht, dass Kant überhaupt von einer „metaphysischen Konstruktion“ reden möchte, dann widerspreche ich ihm. Mir scheint, dass Kant mit „metaphysischer Konstruktion“ die Konstruktion metaphysischer Begriffe und mit „mathematischer Konstruktion“ die Konstruktion mathematischer Begriffe meint.

wornach die Bilder allererst möglich werden [...]. Dagegen ist das Schema eines reinen Verstandesbegriffs etwas, was in gar kein Bild gebracht werden kann [...] und ist ein transzendentes Produkt der Einbildungskraft, welches die Bestimmung des inneren Sinnes überhaupt, nach Bedingungen seiner Form, (der Zeit,) in Ansehung aller Vorstellungen, betrifft [...]. (A141f./B181)

Als Schemata „sinnlicher Begriffe“ sind mathematische Begriffe gemeint, nach denen Zahlen und geometrische Figuren konstruiert werden. Sie brauchen uns noch ebenso wenig wie die Schemata empirischer Begriffe zu interessieren, gemäß denen empirische Objekte hervorgebracht werden. Entscheidend ist hier zunächst der Unterschied zwischen Bildern und Schemata von reinen Verstandesbegriffen.

Dass Bilder durch Schemata (als Gestalten der reinen Anschauung verstanden) „allererst möglich“ werden, ist eine simple Folge daraus, dass die empirische Synthesis die reine Synthesis voraussetzt. Diese Unterscheidung stimmt allerdings nicht mit Kants Aufzählung der den einzelnen Kategorien korrespondierenden Schemata überein. Denn die Zahl, die ein Produkt der reinen Einbildungskraft ist (und in gewisser Weise Raum und Zeit repräsentiert), ist das Schema der Kategorien der Quantität, das Reale in der Erscheinung, welches ein Produkt der empirischen Einbildungskraft ist, das Schema der Kategorie der Realität.<sup>558</sup> An einem empirischen Gegenstand sind sowohl Form, welche durch die reine Synthesis entsteht, als auch Materie, welche durch die empirische Synthesis in Raum und Zeit kommt, enthalten. Ein Hund etwa wäre damit zugleich Bild und Schema, weil seine sinnliche Form Produkt der reinen, die Materie aber Produkt der empirischen Synthesis sind. Wie aber kann das Reale in der Erscheinung Schema der Kategorie der Realität und zugleich ein Bild sein?

Hier hilft eine weitere Unterscheidung zwischen Bild und Schema, die allerdings zugleich mit einer beträchtlichen Gefahr des Missverständnisses verbunden ist:

Das Schema ist an sich selbst jederzeit nur ein Produkt der Einbildungskraft; aber indem die Synthesis der letzteren keine einzelne Anschauung, sondern die Einheit in der Bestimmung der Sinnlichkeit allein zur Absicht hat, so ist das Schema doch vom Bilde zu unterscheiden. So, wenn ich fünf Punkte hinter einander setze, . . . . ist dieses ein Bild von der Zahl fünf. (A140/B179)

Das Bild ist also was Einzelnes – Kant nimmt hier fünf Punkte (wohlgemerkt: keine räumlichen Punkte, sondern Tintenkleckse bzw. Druckerschwärze-Anhäufungen), aber er hätte genauso gut sein Haus oder den Hund vom Nachbarn nehmen können.<sup>559</sup> Dagegen ist das Schema etwas Allgemeines, dass die Einheit der Synthesis „zur Absicht hat“. Ich interpretiere den Unterschied so, dass Bild und Schema hier nicht als Produkte verschiedener Synthesen aufgefasst werden, sondern dass das Schema die Regel ist, nach welcher Bilder

<sup>558</sup> Vgl. A142f./B182.

<sup>559</sup> Aber nur als Apparenz, nicht als Phänomenon oder gar Noumenon.

hervorgebracht werden. Das Reale in der Erscheinung ist demzufolge ein Bild, mithin eine konkrete (reine oder empirische) Anschauung, das gemäß des Schemas der Kategorie der Realität hervorgebracht wird. Kant verwendet also in der Unterscheidung von Schemata und Bildern „Schema“ mal in der einen, mal in der anderen Bedeutung.

Das zweite Problem ist eine widersprüchlich scheinende Charakterisierung des Schemas:

Nun ist klar, dass es ein Drittes geben müsse, was einerseits mit der Kategorie, andererseits mit der Erscheinung in Gleichartigkeit stehen muss, und die Anwendung der ersteren auf die letzte möglich macht. Diese vermittelnde Vorstellung muss rein (ohne alles Empirische) und doch einerseits *intellektuell*, andererseits *sinnlich* sein. Eine solche ist das *transzendente Schema*. [...] Nun ist eine transzendente Zeitbestimmung mit der *Kategorie* (die die Einheit derselben ausmacht) so fern gleichartig, als sie *allgemein* ist und auf einer Regel a priori beruht. Sie ist aber andererseits mit der *Erscheinung* so fern gleichartig, als die *Zeit* in jeder empirischen Vorstellung des Mannigfaltigen enthalten ist. (A138f./B177f.)

Das Schema soll eine transzendente Zeitbestimmung und als solche einerseits sinnlich, andererseits aber intellektuell und allgemein sein. Aber wie kann das Schema zugleich sinnlich und intellektuell sein? Anschauung und Begriff sind doch zwei verschiedene Quellen der Erkenntnis, die nicht miteinander vermengt werden dürfen.

Kant hat hier wohl die verschiedenen Bedeutungen von Schema durcheinander gebracht. Das Schema in der Bedeutung der Regel, nach der der Schematismus verfährt, ist tatsächlich allgemein, ebenso sind es die Begriffe, die dem Schematismus zugrunde liegen. Schemata als Produkte der Einbildungskraft, es sei der reinen oder der empirischen, sind aber etwas Einzelnes. Das Schema ist also nicht zugleich sinnlich und intellektuell, sondern „Schema“ ist in der einen Bedeutung sinnlich, in der anderen intellektuell. Gemäß einer intellektuellen und allgemeinen Regel wird eine sinnliche und einzelne Erscheinung hervorgebracht. Kant unterliegt einem Irrtum, der aber nur der Verwechslung der Bedeutungen von „Schema“ entspringt.

#### **4.4 Die Synthesis entsprechend den Kategorien**

Nachdem nun die Grundlagen der sinnlichen Synthesis dargestellt worden sind, können wir jetzt zur Betrachtung der einzelnen Aspekte fortschreiten. Denn die sinnliche Synthesis findet ja gemäß Begriffen statt und entsprechend der verschiedenen Arten der Begriffe gibt es verschiedene Handlungen der Synthesis. In 4.4.1 stelle ich die reine Einbildungskraft dar, durch welche die Form der Anschauung konstruiert wird. Das führt zu der häufig diskutierten Frage, wie viele Arten von Räumen es bei Kant gibt. Ich werde in 4.4.2 dafür argumentieren, dass es nur einen Raum gibt, der sowohl für die Metaphysik, die Mathematik als auch die Physik gilt. In 4.4.3 nehme ich mir Kants empirische Synthesis der produktiven Einbildungskraft vor und stelle dabei einen Zusammenhang mit Naturgesetzen her. In 4.4.4

untersuche ich, wie die dunklen Begriffe gebildet werden, die der empirischen Synthesis zur Regel dienen. In 4.4.5 schließlich betrachte ich kurz den Zusammenhang der sinnlichen Synthesis mit den Kategorien der Modalität.

#### 4.4.1 Die Synthesis der reinen Einbildungskraft

Der Verstand bringt Raum und Zeit „aus sich selbst a priori zu Stande“ (ÜE 8.221). Dies tut er vermittels der produktiven Synthesis der reinen Einbildungskraft, und zwar gemäß den Kategorien der Größe:

Nun ist das Bewusstsein des mannigfaltigen Gleichartigen in der Anschauung überhaupt, sofern dadurch die Vorstellung eines Objekts zuerst möglich wird, der Begriff einer Größe (Quanti). Also ist selbst die Wahrnehmung eines Objekts, als Erscheinung, nur durch dieselbe synthetische Einheit des Mannigfaltigen der gegebenen sinnlichen Anschauung möglich, wodurch die Einheit des zusammengesetzten Mannigfaltigen im Begriff einer *Größe* gedacht wird; d.i. die Erscheinungen sind insgesamt Größen, und zwar *extensive Größen*, weil sie als Anschauungen in Raum und Zeit durch dieselbe Synthesis vorgestellt werden müssen, als wodurch Raum und Zeit überhaupt bestimmt werden. (B203)

Die Kategorien der Größe (der Quantität) sind Einheit, Vielheit und Allheit. Raum und Zeit entstehen durch eine Synthesis von Gleichartigem. Da „die Allheit (Totalität) nichts anders als die Vielheit als Einheit betrachtet“ (B111) sei, finden diese Kategorien in der reinen Anschauung Anwendung, indem Teile von Raum und Zeit in einer Ganzheit zusammengefasst werden und somit eine Vielheit zu einer Einheit bilden.<sup>560</sup>

Als Schema der Kategorien der Größe betrachtet Kant die Zahl. Diese sei „die Einheit der Synthesis des Mannigfaltigen einer gleichartigen Anschauung überhaupt, dadurch, dass ich die Zeit selbst in der Apprehension der Anschauung erzeuge“ (A142f./B182). Es mag überraschen, dass Kant nicht jeder einzelnen Kategorie der Quantität ein Schema zuordnet. Doch die Einheit eines Mannigfaltigen ist gerade die Allheit, also „die Vielheit als Einheit betrachtet“, und alle Kategorien der Größe sind am Begriff der Zahl beteiligt, werden also durch die formale Anschauung schematisiert.

Problematischer ist da schon die ausschließliche Beschränkung des Schemas auf die Zahl. Denn diese ist für Kant eine reine Zeitbestimmung, da das sukzessive Hinzufügen von einer Einheit zu der anderen in der Zeit stattfindet.<sup>561</sup> Doch wird durch die reine Synthesis der Einbildungskraft nicht nur die Zeit, sondern auch der Raum hervorgebracht; die Kategorien der Quantität werden nicht nur zur Zeit, sondern auch zum Raum schematisiert. Dem trägt

<sup>560</sup> Bei der Kategorie der Allheit handelt es sich also nicht um eine absolute Allheit, sondern nur um die Verbindung einer Vielheit zu einer Einheit. Ich kann also eine Allheit von vier Brötchen kaufen und trotzdem noch ein fünftes dazugeschenkt kriegen.

<sup>561</sup> Vgl. B15 mit A142f./B182 u. A145/B184.

Kant erst in der zweiten Auflage der *Kritik* Rechnung, indem er die Abhängigkeit der Zeit vom Raum betont:

Wir können uns keine Linie denken, ohne sie in Gedanken zu *ziehen*, [...] und selbst die Zeit nicht, ohne, indem wir im *Ziehen* einer geraden Linie (die die äußerlich figürliche Vorstellung der Zeit sein soll) bloß auf die Handlung der Synthesis des Mannigfaltigen, dadurch wir den inneren Sinn sukzessiv bestimmen, und dadurch auf die Sukzession dieser Bestimmung in demselben, Acht haben. Bewegung, als Handlung des Subjekts (nicht als Bestimmung eines Objekts), folglich die Synthesis des Mannigfaltigen im Raume, wenn wir von diesem abstrahieren und bloß auf die Handlung Acht haben, dadurch wir den *inneren Sinn* seiner Form gemäß bestimmen, bringt so gar den Begriff der Sukzession zuerst hervor. (B154f., vgl. B66ff., B291f.)

Diese transzendente Bewegung der Synthesis (die von der Bewegung eines Objekts verschieden ist<sup>562</sup>) ist die Erzeugung von Raum und Zeit. Die Zeit ist deswegen vom Raum abhängig, weil sie die Sukzession von etwas ist und somit etwas, was einander folgt, voraussetzt – das sind in der reinen Anschauung die Teile des Raums, die nacheinander hervorgebracht werden.<sup>563</sup>

Nicht nur die Zahlen, die ganze Mathematik beruht laut Kant auf der reinen Anschauung. Es gibt aber nicht zwei Räume (oder zwei Zeiten) – einen mathematischen und einen physischen – sondern nur einen, der der Mathematik wie der Physik zugrunde liegt:

Die empirische Anschauung ist nur durch die reine (des Raumes und der Zeit) möglich; was also die Geometrie von dieser sagt, gilt ohne Widerrede auch von jener [...]. Die Synthesis der Räume und Zeiten, als der wesentlichen Form aller Anschauung, ist das, was zugleich die Apprehension der Erscheinung, mithin jede äußere Erfahrung, folglich auch alle Erkenntnis der Gegenstände derselben, möglich macht, und was die Mathematik im reinen Gebrauche von jener beweiset, das gilt auch notwendig von dieser. (A165f./B206, vgl. Bxxff., B40f., A712ff./B740ff., Prol 4.283ff.)

Die Gegenstände der Mathematik sind nur Gestalten, die in Raum und Zeit sind. Mehr noch: Raum und Zeit werden sogar nach mathematischen Begriffen hervorgebracht. Denn die Mathematik konstruiert ihre Gegenstände (etwa ein Dreieck, „Triangel“<sup>564</sup>) nach Begriffen<sup>565</sup>, die nicht durch Reflexion auf die Anschauung gewonnen, sondern durch Definitionen gegeben werden.<sup>566</sup> Besonders deutlich heißt es in A723f./B751f. von der mathematischen Konstruktion, dass wir „im Raume und der Zeit die Gegenstände selbst durch gleichförmige

<sup>562</sup> Vgl. B155 Anm.

<sup>563</sup> Was heißt es aber, dass die transzendente Bewegung den Begriff der Sukzession hervorbringe? Man könnte das so verstehen, dass die Bewegung mit der Zeitfolge *identisch* sei. Das hätte den Vorteil, die Abhängigkeit der Zeit vom Raum begreiflich zu machen. Doch stößt man dabei auf die Schwierigkeit, die Folge von zwei Zuständen an einem Ort (etwa die Erwärmung eines Steins) auf die transzendente Bewegung zurückzuführen. Ob das gelingen kann, muss hier unentschieden bleiben.

<sup>564</sup> Vgl. A105.

<sup>565</sup> Vgl. A713/B741.

<sup>566</sup> Vgl. A731f./B759f.

Synthesis schaffen, indem wir sie bloß als Quanta betrachten. [...] dieser ist der Vernunftgebrauch durch Konstruktion der Begriffe“.<sup>567</sup> Dementsprechend schreibt Kant:

Es hat zwar den Anschein, als wenn die Möglichkeit eines Triangels aus seinem Begriffe an sich selbst könne erkannt werden (von der Erfahrung ist er gewiss unabhängig); denn in der Tat können wir ihm gänzlich a priori einen Gegenstand geben, d.i. ihn konstruieren. Weil dieses aber nur die Form von einem Gegenstande ist, so würde er doch immer nur ein Produkt der Einbildung bleiben, von dessen Gegenstand die Möglichkeit noch zweifelhaft bliebe, als wozu noch etwas mehr erfordert wird, nämlich dass eine solche Figur unter lauter Bedingungen, auf denen alle Gegenstände der Erfahrung beruhen, gedacht sei. Dass nun der Raum eine formale Bedingung a priori von äußeren Erfahrungen ist, dass eben dieselbe bildende Synthesis, wodurch wir in der Einbildungskraft einen Triangel konstruieren, mit derjenigen gänzlich einerlei sei, welche wir in der Apprehension einer Erscheinung ausüben, um uns davon einen Erfahrungsbegriff zu machen, das ist es allein, was mit diesem Begriffe die Vorstellung von der Möglichkeit eines solchen Dinges verknüpft. (A223f./B271)

Ein Dreieck sei „nur die Form von einem Gegenstande“. Wenn man das wörtlich nehmen kann, dann haben geometrische Figuren keine eigenständige Existenz, sondern sind nur in Verbindung mit Materie, also dem Realen der Anschauung (was der Empfindung korrespondiert), möglich. Deshalb sei die Synthesis der Apprehension der Erscheinungen mit der Synthesis der Einbildungskraft in der Konstruktion geometrischer Figuren „gänzlich einerlei“. Auch sei mathematische Erkenntnis nur durch Erfahrung möglich, denn für mathematische Begriffe gilt dasselbe wie für Kategorien – wir bringen sie zwar a priori hervor, doch werden sie nur durch Reflexion auf Erfahrung klar<sup>568</sup>:

Und so ist die Möglichkeit kontinuierlicher Größen, ja so gar der Größen überhaupt, weil die Begriffe davon insgesamt synthetisch sind, niemals aus den Begriffen selbst, sondern aus ihnen, als den formalen Bedingungen der Bestimmung der Gegenstände in der Erfahrung überhaupt allererst *klar* [...]. (A224/B272f., m.H.)

So wie wir in der Geometrie die Idee vom Raume nicht von der Empfindung ausgedehnter Wesen entlehnen, ob[gleich] wir diesen Begriff nur bey Gelegenheit der Empfindung körperlicher Dinge *klar machen* können. (R3930 17.352, 1769, m.H.)

Kant geht in der Vorarbeit *Über Kästners Abhandlungen*<sup>569</sup> sogar so weit zuzugestehen, dass „der Begriff vom Raume von sinnlichen Vorstellungen abstrahirt“ sei:

Wenn Hr. [Kästner] sagt: Ihm, als Mathematiker, sey der Begriff vom Raume von sinnlichen Vorstellungen abstrahirt, so kan das auch für den Metaphysiker gelten; denn, ohne Anwendung unseres sinnlichen Vorstellungsvermögens auf wirkliche Gegenstände der Sinne, würde selbst das was in diesen a priori enthalten seyn mag, uns gar nicht bekannt werden. Das darf aber nicht so verstanden werden, als sey jene Raumesvorstellung durch die Sinnesvorstellung allererst entstanden und erzeugt worden, welches den Eigenschaften des Raumes, die in mathematischen Sätzen a priori eingesehen, (S. 406) „nicht durch Ansehen, Abmessen und Abwägen (sondern a priori) bewiesen werden“ widerstreiten würde. (ÜKA 20.416f.)

<sup>567</sup> Dass die Begriffe „auf eine Anschauung a priori gehen“ (A724/B752, vgl. A79/B105), wie es weiter heißt, bedeutet nicht etwa, dass sie auf eine bereits bestehende Anschauung angewandt werden, sondern dass sie auf die Hervorbringung einer Anschauung gerichtet sind. Vgl. Prauss 1983: 182ff. für eine ähnliche Lesart.

<sup>568</sup> Vgl. A224/B271f., R3930 17.352.

<sup>569</sup> Dabei handelt es sich um eine Vorarbeit für eine Rezension von Eberhards *Magazin*, die Kant nicht selbst, sondern der Hofprediger Schulz angefertigt hat.

Geometrische Begriffe (und vermutlich alle mathematischen Begriffe) werden demnach durch Reflexion auf die reine Anschauung klargemacht, denn ohne „wirkliche Gegenstände der Sinne“ (womit Kant vermutlich empirische Gegenstände meint, von denen geometrische Figuren die räumliche Form sind) würden wir die geometrischen Figuren gar nicht kennen. Kant warnt aber davor, dies so zu verstehen, als würde durch die Abstraktion von der Sinnlichkeit die „Raumesvorstellung“ erst entstehen. Der Grund dafür kann nur sein, dass der Verstand gemäß dunkler mathematischer Begriffe geometrische Figuren und Zahlen hervorbringt.

Jetzt wird auch verständlich, warum es Schemata sinnlicher Begriffe („Figuren im Raume“) gibt, die ein Produkt der reinen Einbildungskraft sind.<sup>570</sup> Die (reinen) sinnlichen Begriffe sind mathematische Begriffe, deren Gegenstände durch den Schematismus der reinen Einbildungskraft in der Anschauung hervorgebracht werden. Die mathematischen Begriffe treten dabei gar nicht in Konkurrenz zu den Kategorien der Quantität, die ja gleichfalls auf die Synthesis der Form der Anschauung gehen. Durch die Kategorien wird nämlich nur gesagt, dass sukzessive eine Allheit der Anschauung hervorgebracht wird, ihre Gestalt (etwa ein Dreieck) wird unbestimmt gelassen. Erst die mathematischen Begriffe bringen eine bestimmte Gestalt ein und determinieren die Art der Synthesis. Sie spezifizieren also die Kategorien der Quantität und durch sie ist dann die *synthesis speciosa* möglich.

#### 4.4.2 Wie viele Räume hat Kant?

Die nicht sonderlich ironisch gemeinte Frage des Titels stellt sich aus drei Gründen. Erstens unterscheidet Kant zwischen *Form der Anschauung* und *formaler Anschauung*, ohne dass auf Anhieb klar wäre, wie sich beide zueinander verhalten. Zweitens muss Kant aufgrund seiner Aussagen über die Bildung mathematischer Begriffe unterstellt werden, dass er zwischen dem *realen* und dem *imaginären* Raum unterscheidet. Vor allem aber stellt sich drittens die Frage, ob Kant zwischen einem *subjektiven* Raum, der nur zu unseren Vorstellungen gehört, und einem *objektiven* Raum, der sich außerhalb unserer Vorstellungen befindet und die empirischen Objekte enthält, unterscheidet. Letztere Frage ist von besonderer Brisanz, da auf diese Weise eine phänomenalistische Interpretation vermieden werden könnte.

Kant unterscheidet *erstens* in einer berühmten Fußnote zwischen „Form der Anschauung“ und „formaler Anschauung“:

Der Raum, als *Gegenstand* vorgestellt (wie man es wirklich in der Geometrie bedarf), enthält mehr, als bloße Form der Anschauung, nämlich *Zusammenfassung* des Mannigfaltigen, nach der Form der Sinnlichkeit Gegebenen, in eine *anschauliche* Vorstellung, sodass die *Form der*

<sup>570</sup> Vgl. A141f./B181, s. 4.3.5.



*Anschauung* bloß Mannigfaltiges, die *formale Anschauung* aber Einheit der Vorstellung gibt. Diese Einheit hatte ich in der Ästhetik bloß zur Sinnlichkeit gezählt, um nur zu bemerken, dass sie vor allem Begriffe vorhergehe, ob sie zwar eine Synthesis, die nicht den Sinnen angehört, durch welche aber alle Begriffe von Raum und Zeit erst möglich werden, voraussetzt. Denn da durch sie (indem der Verstand die Sinnlichkeit bestimmt), der Raum oder die Zeit als Anschauung zuerst *gegeben* werden, so gehört die Einheit dieser Anschauung a priori zum Raume und der Zeit, und nicht zum Begriffe des Verstandes. (B160f. Anm.)

Durch die formale Anschauung bestimme der Verstand die Sinnlichkeit und gebe ihr Einheit, doch in der Form der Anschauung werde uns das Mannigfaltige der Sinnlichkeit gegeben.

Longuenesse behauptet, dass es keinen wirklichen Unterschied zwischen Form der Anschauung und formaler Anschauung gebe und dass Kant an dieser Stelle mit der „Form der Anschauung“ die Möglichkeit der Erzeugung eines Raums und mit „formaler Anschauung“ einen wirklichen, erzeugten Raum meine.<sup>571</sup> In der Tat hat sie gezeigt, dass Kant nicht strikt zwischen beiden Begriffen unterscheidet. Ausdrücklich identifiziert Kant die Form der Anschauung mit der formalen Anschauung in A429/B457 Anm., wo er sagt, dass der Raum „bloß die Form der äußeren Anschauung (formale Anschauung)“ sei.<sup>572</sup>

Longuenesse' Interpretation kann dennoch in Zweifel gezogen werden. Denn wenn die Form der Anschauung „Mannigfaltiges“ gebe, so kann das schwerlich so verstanden werden, als ob dadurch nichts Wirkliches, sondern die bloße Möglichkeit einer Konstruktion gegeben werde. Vielmehr bietet sich eine Interpretation im Zusammenhang mit der Zweistufigkeit der Anschauung an: Der Sinn gibt Mannigfaltiges in der Form der Anschauung, die Einbildungskraft verbindet das Mannigfaltige durch formale Anschauung. Deshalb erfordert die Sinnlichkeit noch keine synthetische Einheit der Apperzeption, obwohl sie die Form der Anschauung a priori hervorbringt, sondern erst die Verbindung des Mannigfaltigen der Anschauung:

Der oberste Grundsatz der Möglichkeit aller Anschauung in Beziehung auf die Sinnlichkeit war laut der transz. Ästhetik: dass alles Mannigfaltige derselben unter den formalen Bedingungen des Raums und der Zeit stehn. Der oberste Grundsatz eben derselben in Beziehung auf den Verstand ist: dass alles Mannigfaltige der Anschauung unter Bedingungen der ursprünglich-synthetischen Einheit der Apperzeption stehe. Unter dem ersteren stehen alle mannigfaltige Vorstellungen der Anschauung, sofern sie uns *gegeben* werden, unter dem zweiten, so fern sie in einem Bewusstsein müssen *verbunden* werden können; denn ohne das kann nichts dadurch gedacht oder erkannt werden, weil die gegebene Vorstellungen den Actus der Apperzeption, *Ich denke*, nicht gemein haben, und dadurch nicht in einem Selbstbewusstsein zusammengefasst sein würden. (B136f.)

<sup>571</sup> Vgl. Longuenesse 1998: 221. – In dieselbe Richtung zielt Michael Friedmans Vorschlag, dass bei der „Form der Anschauung“ von der Einheit der Anschauung abstrahiert werde, auf die und deren Zustandekommen erst bei der formalen Anschauung geachtet werde. Vgl. Friedman 1992: 198ff.

<sup>572</sup> Vgl. Longuenesse 1998: 214ff., bes. 217 u. 223, Longuenesse 2005: 34ff., 67-73. Allerdings zieht sie daraus nicht den Schluss, dass es nur einen Raum gibt, sondern beharrt auf der Unterscheidung zwischen einem metaphysischen, aktual-unendlichen Raum und einen potentiell-unendlichen Raum, der durch die figürliche Synthesis hervorgebracht werde (vgl. Longuenesse 2005: 76, ferner 69ff.).

Gegen eine zweistufige Interpretation würde Longuenesse wohl – und zwar zu Recht – einwenden, dass auch das Mannigfaltige der Wahrnehmung eine räumliche oder zeitliche Gestalt haben muss, die nur im Zusammenhang mit einer Konstruktion durch formale Anschauung bestehen kann. Die weiteren Details würden eine Diskussion der Möglichkeit einer einstufigen Theorie der Anschauung erfordern, die ich mir für später aufhebe (s. 4.5.3).

Die Zuordnung der Form der Anschauung zum Sinn und der formalen Anschauung zur Einbildungskraft könnte allerdings noch eine andere Bedeutung haben, die die Zweistufigkeit zu umgehen vermag. Die Form der Anschauung könnte wirklicher Raum und wirkliche Zeit sein, bei der allerdings noch keine räumliche Gestalten oder Zeitfolgen bestehen, sondern wobei leerer Raum und leere Zeit errichtet werden und dadurch gleichsam das Koordinatensystem aufgespannt wird, in dem die Gestalten konstruiert werden. Das würde wieder Longuenesse' Vorschlag nahekommen. Allerdings ergäbe sich hier das Problem, dass Kant einen leeren, absoluten Raum ablehnt (s.u.).

Ich komme jetzt *zweitens* zum Unterschied zwischen dem realen und dem imaginären Raum. Empirische Begriffe sind für Kant ebenso wie reine Verstandesbegriffe „gegeben“, mathematische aber „gemacht“. Das heißt, dass mathematische Begriffe von uns selbst hervorgebracht werden, empirische Begriffe und reine Verstandesbegriffe aber nicht.<sup>573</sup> Empirische Begriffe werden uns durch Wahrnehmung gegeben, auf die wir reflektieren und dadurch Begriffe bilden. Nun fragt sich, wie Kategorien gegeben werden können, wenn sie doch ursprünglich durch den Verstand hervorgebracht werden. Eine plausible Erklärung dafür ist, dass sie zwar ihren Ursprung a priori haben, aber nicht willkürlich hervorgebracht werden, sondern uns durch die Natur des Verstandes aufgegeben sind.<sup>574</sup> Mathematische Figuren werden jedoch nach willkürlich gewählten Definitionen konstruiert.<sup>575</sup> Wir haben aber gesehen, dass mathematische Begriffe genauso wie Kategorien gemäß dunklen Begriffen gebildet und erst durch die Reflexion klar werden. Wo also ist der Unterschied zwischen Kategorien und mathematischen Begriffen?

Am plausibelsten erscheint es mir, zwischen einer *realen* Konstruktion von Raum und Zeit sowie einer *imaginären* Konstruktion von geometrischen Figuren und Zahlen zu unterscheiden.<sup>576</sup> Die reale Konstruktion bringt den Raum und die Zeit wirklich hervor, aber

<sup>573</sup> Vgl. A730/B758, R2855 16.547, R2867 16.553f., R2908 16.570f., R2947 16.584, R2957 16.586.

<sup>574</sup> Aus diesem Grund sind auch Raum und Zeit „a priori gegeben“ (s. 4.3.4).

<sup>575</sup> Vgl. A727ff./B755ff.

<sup>576</sup> Ich behaupte dabei nicht, dass Kant diese Unterscheidung wirklich getroffen hat (sie mag ihm allenfalls dunkel vorgeschwebt haben), sondern lediglich, dass sich durch sie das exegetische Dilemma lösen ließe. Kant unterscheidet zwar selber zwischen zwei Arten von Konstruktionen, doch deckt sich diese Unterscheidung nicht mit der hier getroffenen. Für Kant gibt es eine „reine“, oder „schematische“, sowie eine „technische“ Konstruktion. Die reine Konstruktion konstruiere Figuren in der reinen Einbildung und entspricht dem, was ich

diese Tätigkeit ist für uns so dunkel wie das gesamte Wirken der produktiven Einbildungskraft. Die imaginäre Konstruktion konstruiert mathematische Figuren bloß ‚vor dem Auge unseres Geistes‘, dafür aber bewusst und gemäß klarer Definitionen. Wenn Kant sagt, dass mathematische Erkenntnis aus der Konstruktion der mathematischen Begriffe entspringe<sup>577</sup>, dann kann das ausschließlich auf die imaginäre Konstruktion zutreffen. Denn wenn wir von den Resultaten der Konstruktion, also den einzelnen Figuren ausgehen müssten, dann wäre unsere mathematische Erkenntnis nur induktiv und wir würden nie die Notwendigkeit erreichen, wodurch sich mathematische Urteile auszeichnen.<sup>578</sup> Dass Kant aber eine andere Lösung anstrebt, belegt ein Zitat aus der *Kritik*:

Die einzelne hingezzeichnete Figur ist empirisch, und dient gleichwohl den Begriff, unbeschadet seiner Allgemeinheit, auszudrücken, weil bei dieser empirischen Anschauung immer nur auf die Handlung der Konstruktion des Begriffs, welchem viele Bestimmungen, Z.E. der Größe, der Seiten und der Winkel, ganz gleichgültig sind, gesehen, und also von diesen Verschiedenheiten, die den Begriff des Triangels nicht verändern, abstrahiert wird. (A713f./B741f.)

Bei der imaginären Konstruktion, um die es hier zu gehen scheint, bin ich mir der Begriffe, gemäß denen ich konstruiere, bewusst, weswegen ich auch auf die Handlung der Synthesis achten kann. Also nicht aus den Figuren selbst, sondern aus deren Konstruktion resultiert die Allgemeinheit der mathematischen Erkenntnis.

Ich komme jetzt *drittens* zur Unterscheidung zwischen einem subjektiven und einem objektiven Raum. In meiner phänomenalistischen Interpretation sind Objekte in Raum und Zeit nur der Inhalt von Vorstellungen. Das widerspricht der unter Kantforschern weit verbreiteten Meinung, dass man zwischen einem „subjektiven“ Raum, der bloß in unseren Vorstellungen liege und von uns selbst konstruiert werde, und einem „objektiven“ Raum, der den empirischen Gegenständen zukomme, außerhalb unserer Vorstellungen bestehe und unabhängig von diesen sei, zu unterscheiden. Entsprechendes müsste für die Zeit gelten. Daher meint man, dem Phänomenalismus auf diese Weise entkommen zu können.<sup>579</sup>

Dieses Thema würde eine ausführliche Abhandlung verdienen, hier muss ich mich jedoch mit ein paar Hinweisen begnügen. Zunächst möchte ich anmerken, dass es den Vertretern dieser Auffassung schwer fallen dürfte zu erklären, warum Kant nicht häufiger und deutlicher

die „imaginäre“ Konstruktion genannt habe. Die technische Konstruktion aber konstruiere (etwa mit Zirkel und Lineal) wirkliche Gegenstände (vgl. ÜE 8.291f. Anm.). Auch mit Zirkel und Lineal an die Tafel gezeichneten Figuren wären das Resultat einer technischen Konstruktion. Diese Art der Konstruktion ist von der realen sehr verschieden, da sie den Raum nicht ursprünglich hervorbringt, sondern im bereits fertigen Raum physische Handlungen vollzieht.

<sup>577</sup> Vgl. A712ff./B 740ff., ÜE 8.191f. Anm.

<sup>578</sup> Wir könnten zum Beispiel in diesem Fall den Satz, dass in einem Dreieck die Winkelsumme immer 180 Grad beträgt, nie aus der Anschauung beweisen, weil man dabei von ganz bestimmten Winkelverteilungen usw. ausginge, deren es aber unendlich viele gibt.

<sup>579</sup> Diese Auffassung wird selten so deutlich vertreten wie in Aquila 2001, scheint aber von vielen geteilt zu werden.

auf diesen Unterschied zwischen zwei Räumen hinweist. Z.B. müsste Kant an all den Stellen, wo er sagt, dass Raum und Zeit nur Vorstellungen in uns seien, doch wenigstens an *einer* Stelle darauf hinweisen, dass das nicht für den „objektiven“ Raum gelte. Doch das tut er nicht. Auch müsste seine Behauptung rätselhaft bleiben, dass die Apriorität des Raums die Gültigkeit der geometrischen Gesetze für die Physik begründe. Denn dafür, dass zwei so unterschiedliche Arten des Raums wie der „subjektive“ und der „objektive“ notwendig miteinander übereinstimmen müssten, wäre zumindest ein zusätzliches Argument erforderlich, was es aber ebenfalls nicht gibt.

Nun zu einigen vermeintlichen Belegstellen für die Existenz eines subjektiven und eines objektiven Raums. Die Unterscheidung zwischen Form der Anschauung und formaler Anschauung könnte so verstanden werden, als wäre die Form der Anschauung die Form eines außer uns bestehenden Raums, der unabhängig von uns existiert, während die formale Anschauung nur der subjektive Raum unserer Konstruktionen ist. Wie wir jedoch in 4.5.3 sehen werden, ist auch die Form der Anschauung von unserer Spontaneität abhängig, da sie ursprünglich erworben wird. Beide Arten vom Raum werden also von uns erzeugt und sind in gleicher Weise subjektiv.

Einen anderen Anhaltspunkt scheinen die beiden mathematischen Antinomien zu bieten. Sie haben nämlich einander auszuschließen scheinende Auflösungen: Bei der ersten Antinomie gehen die Teile dem Ganzen vorher (nämlich indem in der Synthesis sukzessive die Teile einander hinzugefügt werden), bei der zweiten Antinomie geht jedoch umgekehrt das Ganze den Teilen vorher (nämlich durch die „dekomponierende Synthesis“, A505/B533).<sup>580</sup> Dass hierin ein Problem liegt, wird noch deutlicher, wenn man bedenkt, dass in den Axiomen der Anschauung bei Raum und Zeit die Teile dem Ganzen vorhergehen, in den Antizipationen der Wahrnehmung jedoch umgekehrt (so scheint es zumindest) das Ganze gegenüber den Teilen Priorität hat.<sup>581</sup> Dies könnte so verstanden werden, als ob hier nicht von demselben Raum und derselben Zeit die Rede wäre. Ob das Problem zu lösen ist, kann hier nicht beurteilt werden.

Doch Folgendes mag verdeutlichen, dass Kant eine Konzeption zweier Räume nicht zugeschrieben werden kann. In *Über Kästners Abhandlungen* unterscheidet Kant tatsächlich zwischen einem subjektiv gegebenen Raum des Metaphysikers und einem objektiv gemachten des Geometers. Der metaphysische Raum sei ursprünglich, unendlich und „einig“ (= „einzeln“, deswegen ist er aber nicht unteilbar), der geometrische Raum (oder die Räume) sei

<sup>580</sup> Vgl. A517ff./B545ff. mit A523ff./B551ff.

<sup>581</sup> Vgl. A162f./B203 mit A169f./B211.

hingegen aus jenem Raum abgeleitet und endlich.<sup>582</sup> Dies berechtigt jedoch nicht zu der Annahme von zwei verschiedenen Räumen. Denn der unendliche Raum sei nur eine Vorstellung, die den (endlichen) geometrischen Konstruktionen zugrunde liegt:

Daß aber der metaphysisch, d.i. ursprünglich, aber bloß subjectiv gegebene Raum, der (weil es dessen nicht viel giebt) unter keinen Begriff gebracht werden kann, welcher einer Construction fähig wäre, aber doch den Grund der Construction aller möglichen geometrischen Begriffe enthält, unendlich sey, damit wird nur gesagt: daß er in der reinen Form der sinnlichen Vorstellungsart des Subjects als Anschauung *a priori* besteht, folglich in dieser, als einzelnen Vorstellung, die Möglichkeit aller Räume, die ins Unendliche geht, gegeben ist. (ÜKA 20.420f.)

Diesen Unterschied zwischen dem potenziell-unendlichen metaphysischen Raum und dem aktual-endlichen geometrischen Raum kennzeichnet Kant in den *MAN* als den zwischen einem absoluten Raum und vielen darin enthaltenen relativen Räumen. Die relativen Räume seien empirisch und endlich, der absolute Raum aber nur eine (regulative) „Idee“ (MAN 4.560).<sup>583</sup> Hierin aber verschiedene Räume zu sehen, wäre gänzlich falsch. Vielmehr sind die empirischen Räume solche, die mit Materie angefüllt sind und daher Produkte der metaphysischen Konstruktion. Sie sind das, was Kant im *Opus Postumum* den „empfindbaren“, „spürbaren“ oder „apperceptiblen“ Raum nennen wird. Der absolute Raum ist jedoch nicht etwa leer (was Kant ausdrücklich verneint<sup>584</sup>), sondern nur potenzieller, noch nicht realisierter Raum. Alle relativen Räume sind also im absoluten Raum und dieser kann, durch den Fortschritt der Synthesis, beliebig weit durch jene angefüllt werden.<sup>585</sup>

Um ein Fazit in Bezug auf die eingangs gestellte Frage zu ziehen – gibt es jetzt einen Unterschied zwischen den diskutierten „Räumen“? Meine Antwort fällt kurz und bündig aus: 1. zwischen Form der Anschauung und formaler Anschauung – vielleicht; 2. zwischen realem und imaginären Raum – ja, auch wenn Kant ihn nicht ausdrücklich behauptet hat; 3. zwischen subjektiven und objektiven Raum – auf keinen Fall.

#### 4.4.3 Die Synthesis der empirischen Einbildungskraft

Die Synthesis der empirischen Einbildungskraft<sup>586</sup> hat nach dem oben Ermittelten die Aufgabe, Empfindungen in Raum und Zeit zu ordnen.<sup>587</sup> Damit vervollständigt sie die

<sup>582</sup> Vgl. ÜKA 20.419ff.

<sup>583</sup> MAN 4.560, vgl. 4.480ff., 4.559ff. – Jeder relative Raum kann nur vor dem Hintergrund eines ihn umfassenden relativen Raums bewegt werden. Aber kein Raum ist absolut, daher gibt es Bewegung nur als Relation zweier beliebiger Räume zueinander. Ein Bezugssystem kann aber zu epistemischen Zwecken als absolut gesetzt werden, sodass es ruht. Vgl. Pollok 2001: 492.

<sup>584</sup> Vgl. MAN 4.563f.

<sup>585</sup> Vgl. Falkenburg 1987: 72ff., Friedman 1992: 42ff. – Für weitere Diskussionen über den Unterschied zwischen dem metaphysischen und dem geometrischen Raum vgl. Carson 1997, Parsons 1998, Friedman 2000, Patton 2011.

<sup>586</sup> Dass es bei Kant eine Einbildungskraft gibt, die zugleich produktiv und empirisch ist, wird selten gesehen. Johannes Haag sieht in seiner umfangreichen Erörterung der Einbildungskraft zwar auch für sie einen Platz vor,

*synthesis speciosa*, indem sie zu der Form, die die reine Einbildungskraft hervorgebracht hat, die Materie hinzusetzt. Doch trotz ihrer Wichtigkeit wird die empirische Einbildungskraft in der *Kritik der reinen Vernunft* nur im Schematismus-Kapitel erwähnt, und auch das nur beiläufig.<sup>588</sup> Über die Regeln, nach denen sie verfährt, verliert Kant kein Wort.

Dabei hat Kant Mitte der 1770er Jahre (größtenteils im *Duisburg'schen Nachlass*) ihr noch, wenn auch nicht unter diesem Namen, eine gebührende Rolle zugeordnet. Er nennt sie in dieser Zeit einmal die „reale Synthesis“:

[...] bey der Größe habe ich keiner Empfindung nothig sondern nur der Zeit, bey der realen synthesis so wohl der Empfindung überhaupt als der Zeit. (R4674 17.646, 1773-1775, vgl. R4683 17.669)

„Größe“ bezieht sich hier auf die reine Synthesis (wodurch die Größen erzeugt werden), die „reale Synthesis“, die Kant später die „empirische Synthesis“ nennen wird, setzt die reine Synthesis voraus. Die reale Synthesis ordnet die Erscheinungen, doch nicht willkürlich, sondern wegen des Satzes des zureichenden Grundes<sup>589</sup> nach Regeln:

In der Sinnlichkeit ist eine Materie, welche Empfindung heißt, und in ansehung deren und ihrer Verschiedenheit sind wir bloß leidend, und die mannigfaltigkeit der Eindrücke macht, daß wir *a priori* nichts in uns finden, was wir vor den Eindrücken aus uns *a priori* kenneten. [...] Aber die Erscheinungen haben auch eine Form, einen in unserm Subjekt liegenden Grund, wodurch wir entweder die Eindrücke selbst oder das, was ihnen correspondirt, ordnen und jedem theile derselben seine stelle geben. [...] [Dieses Ordnen ist] eine Art von Handlungen, dadurch wir etwas der Regel der Erscheinungen gemäß setzen, wobey dieses setzen seine besondere Regeln haben muß, die von den Bedingungen der Form [der Anschauung], wie sie in Ansehung der Erscheinung zu stellen sind, unterschieden sind. (R4634 17.618f., 1771-1776, vgl. R4631 17.615, R4674 17.643)

Die Zweistufigkeit der Anschauung ist hier wesentlich. Auf der ersten Stufe werden die Empfindungen gegeben, auf der zweiten werden sie nach Regeln geordnet.<sup>590</sup> Vor diesem Hintergrund interpretiere ich folgende Reflexion (aus einer späteren Zeit):

Das Vermögen der Regeln ist: 1. entweder Regeln zu gegebenen Vorstellungen zu finden (s auf Regeln bringen) oder auch zu möglichen. 2. Vorstellungen unter eine gegebene regel zu bringen. (R4975 18.46, 1776-1778)

Auf der ersten Stufe werden Regeln zu den gegebenen Empfindungen gefunden, auf der zweiten werden sie unter diese Regel gebracht. Kant deutet allerdings nur an wenigen Stellen an, wie diese Regeln aussehen könnten, etwa hier:

---

doch bemerkt er die mit dem Problem des inneren Sinn zusammenhängenden Schwierigkeiten nicht, weshalb seine Analyse fehlschlägt (vgl. Haag 2007: 256ff.).

<sup>587</sup> Schulthess (1981: 156-258) gibt einen aufschlussreichen entwicklungsgeschichtlichen Überblick über das Ordnen der Empfindungen durch die empirische Synthesis. Eine Interpretation, die meiner Lesart in einigen Aspekten ähnelt, wurde jüngst von Patricia Kitcher (2012) vorgelegt.

<sup>588</sup> Vgl. A141/B181.

<sup>589</sup> Vgl. R4680 17.665.

<sup>590</sup> Dass die Bedingungen des Setzens von denen der Form der Anschauung verschieden sein müssen, scheint mir nicht dagegen zu sprechen, dass auch die Form gesetzt wird. Wahrscheinlich ist die Form der Anschauung auf der ersten Stufe, das Setzen auf der zweiten Stufe. Freilich liegt hier bereits das Problem der Zweistufigkeit vor.

Dadurch daß unsre Empfindungen eine bestimmte Stelle\* im Raume und der Zeit bekommen, erlangen sie eine function unter den Erscheinungen; die Stelle aber im Raume und in der Zeit ist bestimmt durch die Nachbarschaft anderer Empfindungen in denselben; z.E. auf den Zustand Empfindungen, die mit den vorigen etwas gemein haben, folgt der andere; die empfindung eines widerstandes ist zugleich in demselben raume mit der Schwere verbunden.

[...] \*eine bestimmte Stelle ist von der willkührlichen unterschieden (R4629 17.614, 1771-1776, vgl. R4676 17.654f.)

Hier wird eigentlich nicht viel gesagt. Denn dass raum-zeitliche Stellen bestimmt sind durch die Nachbarschaft zu anderen Empfindungen, sagt nur etwas über das Ergebnis der empirischen Synthesis aus. Auch dass zwei aufeinander folgende Zustände „etwas gemein haben“, sagt uns nicht, was ihnen gemeinsam ist und welche Rolle es bei der Synthesis spielt. Selbst das letzte Beispiel ist nicht sonderlich aufschlussreich – wenn an einem Ort die Empfindungen von Widerstand und Schwere miteinander verbunden sind, möchte man gerne wissen, was mich dazu veranlassen sollte, sie zu verbinden und sie dadurch erst in denselben Ort zu bringen (was doch durch die reale Synthesis geschieht).

Immerhin sagt Kant, dass Wahrnehmungen unter der Einheit der Apperzeption stehen und ihre Ordnung also nur nach den Verhältnissen dieser Einheit möglich ist:

Die Wahrnehmung ist die position im innern Sinne überhaupt und geht auf Empfindung nach Verheltnissen der apperception des Selbstbewustseyens, nach dem wir uns unsres eignen Daseyns bewusst werden. Alle Wahrnehmung steht eben so wohl unter einer Regel der Beurtheilung. (R4677 17.659, 1773-1775)

Dies ist, etwas vereinfacht gesagt, der Vorläufer des Schematismus in der *Kritik*. Die Kategorien<sup>591</sup> dienen der Subsumtion der Erscheinungen unter sie. Ein Beispiel für die Kategorie der Substantialität sei „Der Stein wiegt“, für Kausalität „Das Glas ist zerbrochen“, für „Verknüpfungen im Zusammengesetzten“ (Kategorie der Gemeinschaft) „Die Mauer ist fest“ (R4679 17.664). Hier sind z.B. die Empfindungen, aus denen der Stein zusammengesetzt ist, mit der Empfindung der Schwere in der Kategorie von Substanz und Akzidenz verbunden. Dennoch fehlt wieder jeder Hinweis darauf, wieso ich dazu genötigt sein sollte, diese Empfindungen in diesem Verhältnis zusammenzufassen.

Die *Kritik der reinen Vernunft* ist, indirekt wenigstens, aufschlussreicher. Hier sieht man leicht, dass die für die empirische Synthesis der produktiven Einbildungskraft entscheidenden Kategorien die der Qualität sind. Denn das Schema der Kategorie der Realität ist das Reale (der empirische Gehalt), womit Zeit (und Raum) erfüllt sind; das Schema der Kategorie der Negation ist das Nichtsein.<sup>592</sup> Für die Kategorie der Limitation gibt Kant zwar kein Schema an, doch da „die Einschränkung nichts anders als Realität mit Negation verbunden“ (B111) ist, wird der Zusammenhang der Schemata der Qualität untereinander deutlich. Denn wenn

<sup>591</sup> Diese Bezeichnung wird Kant allerdings erst später verwenden.

<sup>592</sup> Vgl. A143/B182f.

ich sage „Der Tisch ist braun“, dann ist das Schema der Realität die Bräune; sage ich „Der Tisch ist nicht braun“, dann ist das Schema der Negation das Fehlen der Bräune; bei „Der Tisch ist etwas anderes als braun“ wird die Limitation durch eine Realität schematisiert, die die Bräune negiert (also Röte, Farblosigkeit etc.).<sup>593</sup>

Doch das Reale kann nicht ohne die Zeitordnung verwirklicht werden in, der es steht. Die Zeitordnung entsteht durch die Schemata der Kategorien der Relation, also durch die Beharrlichkeit und den Wechsel von Eigenschaften (Schema der Kategorie von Substanz und Akzidenz), durch die Zeitfolge (Schema der Kategorie von Ursache und Wirkung) und durch das Zugleichsein (Schema der Kategorie der Gemeinschaft).<sup>594</sup> Die Erzeugung der Zeitordnung wird in den Analogien der Erfahrung behandelt, von denen die Zweite Analogie besonders wichtig ist, da sie den „Grundsatz der Zeitfolge nach dem Gesetze der Kausalität“ (B232) erörtert. Aus diesem ergibt sich, dass die Zeitfolge nur dadurch möglich sei, dass der Verstand sie nach einer Regel hervorbringt<sup>595</sup>:

Zu aller Erfahrung und deren Möglichkeit gehört Verstand, und das erste, was er dazu tut, ist nicht: dass er die Vorstellung der Gegenstände deutlich macht, sondern dass er die Vorstellung eines Gegenstandes überhaupt möglich macht. Dieses geschieht nun dadurch, dass er die Zeitordnung auf die Erscheinungen und deren Dasein überträgt, indem er jeder derselben als Folge eine, in Ansehung der vorhergehenden Erscheinungen, a priori bestimmte Stelle in der Zeit zuerkennt, ohne welche sie nicht mit der Zeit selbst, die allen ihren Teilen a priori ihre Stelle bestimmt übereinkommen würde. [...]

Dass also etwas geschieht, ist eine Wahrnehmung, die zu einer möglichen Erfahrung gehört, die dadurch wirklich wird, wenn ich die Erscheinung, ihrer Stelle nach, in der Zeit, als bestimmt, mithin als ein Objekt ansehe, welches nach einer Regel im Zusammenhange der Wahrnehmungen jederzeit gefunden werden kann. Diese Regel aber, etwas der Zeitfolge nach zu bestimmen, ist: dass in dem, was vorhergeht, die Bedingung anzutreffen sei, unter welcher die Begebenheit jederzeit (d.i. notwendiger Weise) folgt. (A199f./B244ff.)

Ebenso heißt es in einer Reflexion:

Alle Bestimmung in der Zeit kan nur nach einem princip *a priori* geschehen, d.i. so daß nach einer regel ein jedes auf etwas vorhergehendes erfolgt. (R5214 18.120, 1776-1778)

Die Zeitbestimmung geschieht also nach dem Gesetz, dass die vorhergehenden Zustände die folgenden notwendig machen. Dies ist das Gesetz der Kausalität. Nun behaupte ich, dass spezifische Naturgesetze, die nicht gänzlich a priori bestimmt werden können und nicht die Form, sondern das Reale der Erscheinung zum Inhalt haben, eben die Regeln sind, nach

<sup>593</sup> Wegen dieses engen Zusammenhangs sagt Longuenesse, dass es eigentlich nur *die* Kategorie der Qualität gebe, nämlich die Limitation (vgl. Longuenesse 1998: 297). Durch die Instanziierung einer einzigen Eigenschaft werden alle drei Kategorien der Qualität schematisiert, nämlich die Realität durch das Dasein, die Negation durch das Nichtsein von anderen Eigenschaften, die Limitation durch das Sein einer den nichtseienden Eigenschaften entgegengesetzten Eigenschaft.

<sup>594</sup> Vgl. A144/B183f.

<sup>595</sup> So schon im *Duisburg'schen Nachlass*, vgl. etwa R4682 17.668f.



denen spezifische, inhaltlich bestimmte Zeitfolgen produziert werden. Besondere, empirische Naturgesetze determinieren die Ordnung der Erscheinungen.

Damit kann erklärt werden, worüber sich Bernhard Thöle und andere so wundern, warum nämlich Kant aus der durch die Kategorien bestimmten Einheit des Urteils, das doch nur eine Vorstellung ist, auf die kategoriale Einheit des empirischen Objekts schließt.<sup>596</sup> Wenn man Anti-Phänomenalist ist, ist es in der Tat kaum nachzuvollziehen, wie wir durch unseren Verstand Urheber der Naturgesetze von Objekten, die außerhalb unserer Vorstellungen existieren. Berücksichtigt man jedoch, dass das empirische Objekt selbst nur eine Vorstellung ist, ist daran nicht mehr das Mindeste befremdlich. Denn es ist nur konsequent, aus der Einheit der Erkenntnis auf die gesetzmäßige Einheit eines vorgestellten Objekts der Erkenntnis zu schließen.<sup>597</sup> Und das ist genau die Sicht Kants: Natur gibt es für ihn nur in unseren Vorstellungen.<sup>598</sup> Für den Anti-Phänomenalisten freilich muss Kants These der apriorischen Naturgesetzgebung ein unergründliches Rätsel bleiben.

In folgender Reflexion betont Kant die Apriorität, also die Subjektursprünglichkeit der Naturgesetze:

Daß die Gesetze der Natur eigentlich im Verstande ihren Ursprung haben, und eben so wenig wie Raum und Zeit außer ihm angetroffen werden, beweiset schon die auch sonst anerkannte Behauptung, daß wir sie *a priori* und als nothwendig erkennen, widrigenfalls wir sie, wenn sie von außen entlehnt werden müßten, nur als zufällig erkennen könnten. (R LII 23.26f.)

Noch deutlicher wird Kant in einer anderen Reflexion:

Empirisch kan man wol regeln herausbringen, aber nicht Gesetze; wie *Kepler* im Vergleich mit *Newton*; denn zu den letzteren gehört nothwendigkeit, Mithin, daß sie *a priori* erkannt werden. Doch nimmt man von Regeln der Natur immer an, daß sie nothwendig seyn, denn darum ist es Natur, und daß sie können *a priori* eingesehen werden; daher man sie *anticipando* gesetze nennt. (R5414 18.176, 1776-1789)

Naturgesetze müssen für Kant *a priori* sein, weil sie sonst keine Notwendigkeit hätten<sup>599</sup>; sie wären sonst bloße Regeln, die nur über komparative Allgemeinheit verfügten.<sup>600</sup> Durch Erfahrung allein können wir also keine Naturgesetze erkennen. Das mutet zunächst befremdlich an, da wir Kant zufolge die besonderen Gesetze nur empirisch kennenlernen können.<sup>601</sup> Die Lösung des Problems liegt jedoch darin, dass Naturgesetze nicht rein *a priori*, sondern *comparative a priori* gebildet werden. Empirische Naturgesetze werden einerseits *a posteriori* durch Reflexion auf die uns gegebenen Wahrnehmungen gewonnen, die noch keine

<sup>596</sup> Vgl. Thöle 1991: 85-90.

<sup>597</sup> Damit meine ich nicht, dass jede Einheit von Vorstellungen die Einheit eines Objekts bildet. Dieses halte ich für einen Fehlschluss, auch wenn Kant ihn in der *Kritik* begeht (s. 4.3.3).

<sup>598</sup> Vgl. A126ff., B164f.

<sup>599</sup> Vgl. R LI 23.26.

<sup>600</sup> Das heißt natürlich nicht, dass Regeln keine unbeschränkte Allgemeinheit haben könnten. Doch kann ich diese nicht aus der Erfahrung erkennen.

<sup>601</sup> Vgl. B165.

Ordnung haben, weder eine Ordnung der Naturgesetze noch von Raum und Zeit oder den Kategorien. Doch andererseits bringt der Verstand die Ordnung der Erscheinungen gemäß Naturgesetzen *a priori* hervor. Der Verstand ist also zwar nicht der *erste* Grund der Naturgesetze (denn er bedarf der Wahrnehmungen), aber dennoch ein Grund in der Reihe der Bedingungen. Mithin werden Naturgesetze *comparative a priori* gebildet (s. 3.2.1).<sup>602</sup>

Der Beweis für diese Interpretation ist nicht ganz einfach zu führen, denn Kant unterscheidet zwischen zwei Arten von Naturgesetzen. Die allgemeinen Gesetze des Verstandes sind völlig *a priori* und betreffen die Grundsätze des reinen Verstandes, die empirischen Gesetze sind die besonderen Gesetze der Erfahrung und die eigentlichen Naturgesetze. Wenn Kant die Subjektabhängigkeit der Naturgesetze betont, dann hört er sich manchmal so an, als würde sie sich in der Apriorität der allgemeinen Gesetze des Verstandes erschöpfen. So schreibt er etwa, dass „Gesetze [...] eben so wenig in den Erscheinungen“ existierten, sondern „nur relativ auf das Subjekt, dem die Erscheinungen inhärieren“ (B164). Und die Fortsetzung von R LII lautet:

Aber was sind denn das auch für Gesetze? Keine größere und mehrere, als wie sie nöthig sind, Erscheinungen in einen allgemeinen Zusammenhang mit einem Bewustseyn zu bringen, nur um Gegenstände als solche zu erkennen, dazu und *a priori* die Form ihrer Anschauung und zugleich die Bedingung seiner Einheit in der Apperception gegeben ist. (R LII 23.26f.)

Die Grundsätze des Verstandes bringen „Erscheinungen in einen allgemeinen Zusammenhang“. Aber auch empirische Naturgesetze können Gegenstände unter die „Einheit in der Apperception“ bringen. Denn sie besagen, dass ein bestimmter Zustand einen anderen notwendig zur Folge hat. Dies führt auf ein Geflecht von Ursache und Wirkung, das (so nimmt Kant es wohl an), unter Voraussetzung der gegebenen Empfindungen, auf eine einzig mögliche Einheit der Erfahrung führt.<sup>603</sup> Doch empirische Naturgesetze sind zur Ordnung der Erscheinungen sogar notwendig. Denn in Ansehung des Realen in der Erscheinung könne der Verstand nur die Intensität der Empfindungen (dass sie einen Grad haben) und die Kontinuität

---

<sup>602</sup> Kant bringt selber den Begriff des „*comparative a priori*“ mit der Erkenntnis der Naturgesetze in Verbindung. Nachdem er eingesteht, dass wir die Grundkräfte der Natur nicht erkennen können, sagt er: „Aber die Gesetze derselben erkennen wir doch mit hinreichender Ausführlichkeit unter bestimmten Einschränkungen auf die Bedingungen, unter denen allein gewisse Wirkungen geschehen; und das ist genug sowohl für einen sichern Vernunftgebrauch dieser Kräfte, als auch zur Erklärung ihrer Erscheinungen, *secundum quid*, abwärts zum Gebrauch dieser Gesetze, um Erfahrungen darunter zu ordnen, wenn gleich nicht *simpliciter* und aufwärts, um selbst die Ursachen der nach diesen Gesetzen wirkenden Kräfte einzusehen.“ (Rel 6.88 Anm.) Doch hier redet Kant lediglich davon, dass unsere *Erkenntnis* der Naturgesetze *comparative a priori* ist. Es bedarf eines weiteren Schrittes, um zu zeigen, dass der Verstand in Bezug auf die Naturgesetze konstitutiv ist.

<sup>603</sup> Wir haben also keine Wahl, wie die Naturgesetze aussehen sollen, sondern sie sind uns vorgegeben (so wie bei einer undemokratischen Wahl die Wahlzettel manchmal bereits angekreuzt sind). Wolfgang Ertl (2012) hat nachgewiesen, dass Kant, vermutlich Molina folgend, zum Behuf der praktischen Erkenntnis annimmt, dass die Naturgesetze von Gott gemacht werden (vgl. Religionslehre Pölitz 28.1111, ferner A815/B843). Das ist so zu verstehen, dass die Empfindungen, die dem Hervorbringen der Naturgesetze *comparative a priori* vorhergehen, letztlich von Gott gegeben werden. S. 5.2.2.

des Wechsels des Grades der Empfindungen erkennen. Alles andere bleibe ausdrücklich „der Erfahrung überlassen“ (A176/B218).

Dass empirische Gesetze diese Ordnungsfunktionen übernähmen, deutet Kant an, wenn er die empirischen Gesetze als „besondere Bestimmungen der reinen Gesetze des Verstandes, unter welchem und nach deren Norm jene [empirische Gesetze] allererst möglich sind, und die Erscheinungen eine gesetzliche Form annehmen“ (A128), kennzeichnet.<sup>604</sup> Wenn empirische Gesetze nämlich Spezifikationen der reinen Gesetze sind, dann werden sie genau wie diese durch den Verstand gegeben; und wenn die Erscheinungen durch den Verstand „eine gesetzliche Form annehmen“, dann gilt das nicht nur in Bezug auf die reinen, sondern auch auf die empirischen Gesetze. Dass letztere dabei *comparative a priori* gebildet werden, zeigt die Fortsetzung von R5414:

Der Verstand ist der Grund empirischer Gesetze; mithin einer empirischen nothwendigkeit, wo der Grund der Gesetzmäßigkeit zwar *a priori* eingesehen werden kann, *e.g.* Das Gesetz der Caussalitaet, aber nicht der Grund des bestimmten Gesetzes. Alle metaphysische principien der Natur sind nur Gründe der Gesetzmäßigkeit. (R5414 18.176, 1776-1789)

Kant charakterisiert den Verstand als „Grund empirischer Gesetze“. Das schränkt er allerdings anschließend dahingehend ein, dass der Verstand nur der Grund der Gesetzmäßigkeit der Natur sei. Er sei der Urheber der metaphysischen Prinzipien der Natur (also der reinen Naturgesetze) und damit auch des Kausalgesetzes, also der Zweiten Analogie, welche besagt, dass jede Begebenheit in der Zeit eine Ursache in der Zeit habe.<sup>605</sup> Der Verstand sei aber nicht „der Grund eines bestimmten Gesetzes“ (also eines empirischen Gesetzes). Das lässt sich so verstehen, dass der Verstand zwar die Ordnung der Erscheinungen gemäß der Naturgesetze hervorbringt, ohne dabei die Naturgesetze selbst zu bestimmen. Er bringt diese Ordnung demnach *comparative a priori* hervor. Zudem schreibt Kant in einer anderen Reflexion:

Eben so ist natur nicht die Ordnung der Dinge an sich selbst, sondern die, so der Verstand den Erscheinungen setzt; von Dingen an sich selbst kan ich sagen, daß sie der Ordnung der Dinge nicht unterworfen seyen, und von unserem Verstande, daß er nach der Ordnung der Natur, aber nicht durch dieselbe bestimmt, die Erscheinungen möglich mache. (R5904 18.380, 1776-1789)

Hier sagt Kant zunächst, dass der Verstand den Erscheinungen die Ordnung der Naturgesetze, und anschließend, dass der Verstand nicht durch die Ordnung der Natur bestimmt werde, sondern ihr gemäß die Erscheinungen ermögliche. Ich verstehe das so, dass Kant im zweiten Fall nicht von der bereits durch uns gesetzten Ordnung spricht, sondern von der Ordnung, wie wir sie setzen müssen. Wir haben dabei also einerseits die Apriorität des Verstands und

---

<sup>604</sup> Vgl. A126f.

<sup>605</sup> Vgl. A189ff./B232ff.

andererseits die Aposteriorität der Ordnung der Natur. Man darf daraus schließen, dass wir die Naturgesetze *comparative a priori* in die Erscheinungen bringen.<sup>606</sup>

#### 4.4.4 Die Bildung von dunklen Begriffen

In 4.4.3 haben wir gesehen, dass es bei Kant keine Synthesis ohne Begriffe gibt, die das Merkmal festsetzen, welches durch die Synthesis hervorgebracht werden soll. Dadurch dienen Begriffe der Synthesis zur Regel. Das allein würde bereits genügen, um festzustellen, dass die empirische Synthesis empirischer Begriffe bedarf. Dennoch gibt es in der *Kritik* keinen eindeutigen Hinweis darauf, dass empirische Begriffe zur Hervorbringung der Anschauung durch die *synthesis speciosa* erforderlich sind. Man findet einen solchen Hinweis aber in den Logik-Reflexionen:

Empirische Begriffe sind darum nicht aus der Erfahrung gezogene, sondern sie zum theil erst möglich machende Begriffe. Ein Erfahrungsbegriff setzt schon empirische Begriffe voraus, und „ihn abstrahieren“ heißt: was man vorher gedacht hat, absondern. (R2858 16.548, 1776-1789)

Erich Adickes (der Herausgeber der Logik-Reflexionen) meint in seinem Kommentar dazu, dass diese Reflexion keinen Sinn mache und, da sie eindeutig der kritischen Zeit entstamme, es sich wohl um einen Schreibfehler handle. Man müsse daher, so Adickes, „empirische Begriffe“ durch „apriorische Begriffe“ ersetzen. Aber einmal abgesehen davon, dass ein solcher (doppelter!) Schreibfehler äußerst unwahrscheinlich erscheint, lässt sich sehr wohl ein guter Sinn mit dieser Reflexion verbinden.

Zunächst ist zu zeigen, was der Unterschied zwischen „empirischen Begriffen“ und „Erfahrungsbegriffen“ ist. Darüber gibt eine mit der vorherigen im Zusammenhang stehende Reflexion Auskunft:

Empirischer Begriff: 1. der Empfindung, 2. der Erkenntnis; letzterer heißt Erfahrungsbegriff, denn Erfahrung setzt schon Begriffe der Gesetze voraus (der Natur). (R2861 16.549, Datierung unsicher)

Empirische Begriffe sind entweder Begriffe der Empfindung oder der Erkenntnis. Wenn empirische Begriffe Erfahrungsbegriffe „zum Teil erst möglich“ machen, dann können in

---

<sup>606</sup> Es mag noch der Einwand erhoben werden, dass selbst *comparative a priori* Naturgesetze keine absolute Notwendigkeit haben könnten, da wir nie sicher sein könnten, ob neue Wahrnehmungen neue Gesetze erforderlich machen werden. Darauf ist erstens zu entgegnen, dass die Wahrnehmungen nicht nacheinander in der Zeit wahrgenommen werden, sondern dass sie erst durch den Verstand in eine Zeitordnung gestellt werden. Aber selbst, wenn es Sinn machen sollte, dass wir die Wahrnehmungen nacheinander wahrnehmen (Kant scheint das manchmal anzunehmen, s. 4.5.6) und neue Wahrnehmungen andere Naturgesetze erfordern, dann würde aus einer Änderung der Naturgesetze durch den Verstand doch nicht folgen, dass die alten Gesetze nur komparative Allgemeinheit hätten. Vielmehr haben sie solange ihre unbeschränkte Gültigkeit, bis neue Naturgesetze in Kraft gesetzt werden. Allerdings scheint Kant Naturgesetze für unwandelbar zu halten.

diesem Kontext „empirische Begriffe“ nur solche der Empfindung sein.<sup>607</sup> Noch eine dritte Art von Begriffen wird in der Reflexion erwähnt, nämlich „Begriffe der Gesetze“, wozu in Klammern der erläuternde Zusatz „der Natur“ steht. Dieser Zusatz macht deutlich, dass es sich bei den Gesetzen nicht etwa um die Grundsätze des reinen Verstandes oder dergleichen handelt, sondern um Naturgesetze.

Was aber sind Begriffe von Naturgesetzen? Es ist anzunehmen, dass darunter Begriffe (oder vielleicht auch Urteile) zu verstehen sind, die Naturgesetze ausdrücken. Laut R2861 setzt Erfahrung die Begriffe der Naturgesetze voraus. Das möchte ich nicht in erster Linie so interpretieren, dass Erfahrungsurteile die Kenntnis der Naturgesetze voraussetzen<sup>608</sup>, sondern vielmehr so, dass die Natur und damit auch die Erfahrung gemäß den Naturgesetzen erst zustande kommt. Die Rolle der empirischen Begriffe der Empfindung scheint dabei nicht so sehr zu sein, den Inhalt der Empfindung auszudrücken, sondern eher, als dunkle Begriffe für die empirische Synthesis zu fungieren, die Zeit und Raum mit dem Realen in der Erscheinung gemäß Naturgesetze anfüllt, die durch Reflexion auf die Empfindungen gewonnen worden sind. Ohne solche empirischen Begriffe wäre Erfahrung bei Kant in der Tat nicht möglich.

Es fehlt allerdings in diesen Reflexionen eine explizite Verbindung von empirischen Begriffen zu Regeln der Synthesis. Ist nicht eine Verknüpfung zu Wahrnehmungs- und Erfahrungsurteilen mindestens ebenso naheliegend? Wahrnehmungsurteile drücken den Inhalt der Wahrnehmung aus und bedürfen keines Verstandesbegriffs, Erfahrungsurteile verfügen jedoch über die Einheit der Kategorien, wodurch sie Wahrnehmung, die bloß für mich gültig ist, in für jedermann gültige Erfahrung verwandeln (s. 4.4.6). Empirische Begriffe der Empfindung werden demnach in Wahrnehmungsurteilen verwendet, empirische Begriffe der Erfahrung in Erfahrungsurteilen.<sup>609</sup> Man kann ohne Bedenken sagen, dass beide Arten von „empirischen Begriffen“ (s.o.) Bestandteile der entsprechenden Arten von „empirischen Urteilen“ (Prol 4.298) sind.<sup>610</sup> Doch darin muss sich die Rolle von empirischen Begriffen nicht erschöpfen. Als bloße Bestandteile von Wahrnehmungsurteilen können empirische

---

<sup>607</sup> Die Tatsache, dass Kant in R2861, die offenkundig mit R2858 zusammenhängt, wieder den Ausdruck „empirische Begriffe“ verwendet, welcher hier unmöglich durch „apriorische Begriffe“ ersetzt werden könnte, zeigt nochmals die Falschheit von Adickes' Korrekturvorschlag.

<sup>608</sup> Manche Erfahrungsurteile setzen Naturgesetze voraus, etwa „Die Sonne erwärmt den Stein“ (da er die Wirkung einer Kraft beschreibt), andere aber nicht. Z.B. drückt der Satz „Der Stein ist schwer“ zwar die physikalische Eigenschaft der Schwere aus, aber kein damit verbundenes Naturgesetz.

<sup>609</sup> Diese Auffassung würde wahrscheinlich Longuenesse vertreten (vgl. Longuenesse 1998: 167-197).

<sup>610</sup> Longuenesse (1998: 180-188) hat gezeigt, dass Wahrnehmungsurteile die bloß subjektive Einheit, Erfahrungsurteile jedoch die objektive Einheit ausdrücken. Ich stimme ihr jedoch nicht zu, dass Wahrnehmungsurteile zur Bildung von Regeln der Synthesis der Einbildungskraft dienen (vgl. Longuenesse 1998: 194f.), da Urteile immer klar sind, die Einbildungskraft jedoch ein „blindes“, uns unbewusstes Vermögen ist. Auch teile ich nicht die Meinung von Longuenesse, dass Wahrnehmungsurteile nicht unsere subjektiven Wahrnehmungszustände zum Ausdruck brächten (vgl. Longuenesse 1998: 188ff.) – hier bin ich auf der Seite von Prauss (1971).

Begriffe nicht die Erfahrung möglich machen (wie Kant es von ihnen in R2858 behauptet, s.o.). Als Regeln der empirischen Synthesis wären sie dafür aber schon geeignet. Zudem ist nicht zu sehen, was für Begriffe sonst diese Rolle übernehmen könnten, denn empirische Begriffe der Erfahrung werden durch Reflexion auf die Erfahrung als klare Begriffe gewonnen und setzen daher deren Bestehen bereits voraus. Folglich muss angenommen werden, dass empirische Begriffe als Regeln der empirischen Synthesis dienen.

Von den Arten der dunklen Begriffe, die als Regeln der Synthesis fungieren, sind die empirischen Begriffe die einzigen, deren Bildung einer Erklärung bedarf. Denn Begriffe, die a priori gebildet werden, bringen wir ursprünglich aus uns selbst hervor, ohne sie von etwas anderem abzuleiten. Es bedarf wohl eines Beweises, dass sie a priori sind; aber wie sie gebildet werden ist dadurch hinreichend erläutert, dass man zeigt, dass der Verstand das Vermögen hat, sich von sich aus die Vorstellung eines reinen Verstandesbegriffes zu machen. Empirische Begriffe hingegen sind a posteriori und ihre Bildung als dunkle Begriffe für Regeln der Synthesis muss erklärt werden, da wir uns dabei nur nach dem Material richten können, was uns durch die Affektion gegeben wird, und die empirischen Begriffe daraus ableiten müssen. Das kommt (wenn auch ohne Erwähnung der dunklen Begriffe<sup>611</sup>) in einer Textstelle aus der *Ersten Einleitung* zum Ausdruck:

In Ansehung der allgemeinen Naturbegriffe, unter denen überhaupt ein Erfahrungsbegrif (ohne besondere empirische Bestimmung) allererst möglich ist, hat die Reflexion im Begriffe einer Natur überhaupt, d.i. im Verstande, schon ihre Anweisung, und die Urtheilskraft bedarf keines besondern Princips der Reflexion, sondern schematisirt dieselbe a priori und wendet diese Schemata auf jede empirische Synthesis an, ohne welche gar kein Erfahrungsurtheil möglich wäre. Die Urtheilskraft ist hier in ihrer Reflexion zugleich bestimmend und der transcendentale Schematism derselben dient ihr zugleich zur Regel, unter der gegebene empirische Anschauungen subsumirt werden.

Aber zu solchen Begriffen, die zu gegebenen empirischen Anschauungen allererst sollen gefunden werden, und welche ein besonderes Naturgesetz voraussetzen, darnach allein besondere Erfahrung möglich ist, bedarf die Urtheilskraft eines eigenthümlichen, gleichfalls transcendentalen Princips ihrer Reflexion, und man kann sie nicht wiederum auf schon bekannte empirische Gesetze hinweisen und die Reflexion in eine bloße Vergleichung mit empirischen Formen, für die man schon Begriffe hat, verwandeln. (EEKU 20.212f., vgl. dazu Longuenesse 1998: 195f.)

Die reinen Verstandesbegriffe bedürfen keiner Reflexion, um auf Erscheinungen angewandt zu werden, da die Begriffe a priori hervorgebracht werden. Empirische Begriffe jedoch, auf welche stets zutrifft, dass sie „zu gegebenen empirischen Anschauungen allererst sollen gefunden werden“ müssen und deswegen auch immer „ein besonderes Naturgesetz voraussetzen“, bedürfen stets einer Reflexion, oder doch zumindest eines besonderen Akts ihrer Erzeugung.

---

<sup>611</sup> Zu möglichen Gründen für deren Fehlen hier s. 4.5.6.

Es ist allgemein bekannt, dass Begriffe durch einen dreischrittigen Prozess von „Komparation“ (bzw. „Vergleichung“), „Reflexion“ (bzw. „Überlegung“) und „Abstraktion“ entstehen (s. die Einleitung zu 4.2). Doch das passt im Grunde nur zur Bildung von klaren Begriffen, denn die Bäume sind Anschauungen, die bereits in die Ordnung von Raum und Zeit gebracht sind. Wie aber werden dunkle Begriffe gebildet? Kant äußert sich niemals ausdrücklich dazu. Einen wichtigen Hinweis liefert aber die Stufe DOC3 (s. 3.3.2):

Der dritte: etwas kennen (*noscere*) oder sich etwas in der Vergleichung mit andern Dingen vorstellen sowohl der Einerleiheit als der Verschiedenheit nach;

DOC3 steht über DOC2 – der Wahrnehmung mit Bewusstsein – aber unter DOC4 – der Anschauung, die sich auf einen Gegenstand bezieht.<sup>612</sup> Es ist daher plausibel, DOC3 als einen Zwischenschritt zu sehen, der den Übergang von der Wahrnehmung zur Anschauung ermöglicht. Darauf deutet insbesondere der Ausdruck „Vergleichung“ hin, der im obigen Zitat aus der *Jäsche-Logik* für den ersten Schritt der Begriffsbildung verwendet wird. Ebenso deutet darauf hin, dass wir die Dinge „sowohl der Einerleiheit als der Verschiedenheit nach“ vergleichen.<sup>613</sup> Einerleiheit und Verschiedenheit sind das erste Paar der Reflexionsbegriffe<sup>614</sup>, und wie Longuenesse nachgewiesen hat, spielen die Reflexionsbegriffe eine wichtige Rolle bei der Begriffsbildung (s. 4.2.4).

Zwei Fragen ergeben sich aber: Warum redet Kant nur von „Vergleichung“ und nicht auch von den anderen Schritten der Begriffsbildung, der Reflexion und Abstraktion? Und wieso erwähnt er nur Einerleiheit und Verschiedenheit und nicht auch die anderen Reflexionsbegriffe? Eine mögliche Antwort wäre, dass Kant der Kürze halber nur den jeweils

---

<sup>612</sup> Ebenso ist in R2394 16.343 der Schritt zwischen dem Wahrnehmen mit Bewusstsein und dem Erkennen: „etwas kennen. Dadurch in der Vergleichung von andern unterscheiden.“ In Logik Blomberg 24.135 sind allerdings Kennen und Erkennen in einem Schritt zusammengezogen: „etwas kennen, d.i. etwas in Unterscheidung von anderen Dingen durch Vergleichung mit denenselbigen erkennen können“. Dasselbe gilt für die Logik Dohna-Wundlacken 24.730: „etwas kennen (*noscere*), d.h. so erkennen, daß man es in Vergleichung mit andern nach ihrer Identität und Diversität kennt“. Dass damit aber nicht „erkennen“ im Sinn von DOC4 gemeint sein kann (dem Bezug auf Objekte), zeigt die Wiener Logik 24.846: „erkennen, *percipere*, heißt sich etwas in Vergleichung mit andern vorstellen, und seine identitaet oder Verschiedenheit davon einsehen. Also mit Bewußtseyen etwas erkennen. Denn Thiere erkennen auch ihren Herrn aber sind sich deßen nicht bewußt.“ Auch hier werden zwar zunächst DOC3 und DOC4 zusammengezogen. Im letzten Satz wird aber das Erkennen ohne Bewusstsein der Tiere vom Erkennen mit Bewusstsein unterschieden. Da Tiere laut DOC4 nicht über das Vermögen der Erkenntnis, sehr wohl aber über das Kennen verfügen (s. 3.3.2), liegt die Vermutung nahe, dass bei den oben zitierten Stellen nicht zwei Schritte in einen verschmolzen werden, sondern zwei Schritte – in einer verkürzten Darstellung – zugleich genannt werden.

<sup>613</sup> Beinahe alle in der vorherigen Anmerkung zitierten Stellen erwähnen die Reflexionsbegriffe der Einerleiheit und Verschiedenheit (was dasselbe bedeutet wie „Identität und Diversität“), ohne weitere Reflexionsbegriffe anzuführen. Und alle Stellen erwähnen die Vergleichung, aber weder die Reflexion noch die Abstraktion. Vgl. zudem R2283 16.299: „Der Theilbegriff als Erkenntnisgrund der gantzen Vorstellung ist das Merkmal. Der Erkenntnisgrund ist von zwiefachem Gebrauche, entweder innerlichem: der Ableitung, oder ausserlichem: der Vergleichung. Dieser entweder der Identität oder diversitaet.“

<sup>614</sup> Dass mit Einerleiheit und Verschiedenheit nicht die numerische Identität oder Verschiedenheit der *Dinge*, sondern die qualitative der *Merkmale* der Dinge gemeint sind, wird durch den Zusammenhang der Reflexionsbegriffe mit den Urteilsformen deutlich (s. 4.2.4).

ersten Begriff der Reihe der Begriffsbildung bzw. der Reflexionsbegriffe erwähnt. Obwohl diese Option nicht völlig ausgeschlossen werden kann, spricht nur wenig für sie – nicht zuletzt wegen der Konsequenz, mit denen ausschließlich diese Begriffe immer wieder im Zusammenhang mit „Vergleichen“ auftauchen. Ich will eine andere Erklärung vorschlagen: Man braucht sämtliche Reflexionsbegriffe sowie den Dreischritt aus Komparation, Reflexion und Abstraktion zur Bildung klarer und deutlicher Begriffe, zur Bildung *dunkler* Begriffe genügen aber die Komparation sowie die Reflexionsbegriffe von Einerleiheit und Verschiedenheit.

Für die Bildung dunkler Begriffe genügt es anscheinend, dass ich dunkle, also unbewusste, Vorstellung eines Merkmals habe. Das wird durch folgende Reflexion nahegelegt:

Logische *actus* im Begriffe: erstlich die Vorstellung von einer *nota* als *communis comparatio*, zweytens. Diese als Erkenntnisgrund eines Dinges: *reflexio*, drittens die abstraction von dem, was es von andern Dingen Verschiedenes hat. (R2854 16.547, 1770er Jahre )

Die *Jäsche-Logik* sagt, dass ich in der Vergleichung nur feststelle, inwiefern die Gegenstände der Anschauung verschieden sind und erst in der Reflexion ein gemeinsames Merkmal feststelle (s.o.). Das würde meiner Interpretation, dass zur Bildung dunkler Begriffe die Vergleichung hinreicht, zuwiderlaufen. Doch diese Reflexion zeigt, dass ich bereits durch die Vergleichung zur Vorstellung eines gemeinsamen Merkmals (*nota*)<sup>615</sup> komme.<sup>616</sup> Wenn zwei Dinge dasselbe Merkmal haben, dann sind sie (in Bezug auf dieses Merkmal) einerlei, haben sie nicht dasselbe Merkmal, dann sind sie verschieden. Durch die Vergleichung der Merkmale wird die Einerleiheit und Verschiedenheit der Dinge festgelegt.<sup>617</sup> Das dürfte der Grund sein,

---

<sup>615</sup> Longuenesse scheint zu glauben, dass ich mir bei der Vergleichung nicht der Anschauung bewusst bin, sondern der Regeln der Apprehension (vgl. Longuenesse 1998: 116ff., 121). Sie beruft sich dabei auf folgende Reflexion:

„frage: ob wir wohl aus einer einzigen Anschauung ohne Vergleichung etwas absondern können, um darunter mehr Dinge, wenn sich deren vorfinden solten\*, zu subordiniren.

\*(g Wir können uns der handlung der imagination, d. i. der Verbindung entweder der Vorstellungen unter einander oder mit unserem Sinne, ganz allein bewusst werden, ohne auf das Verbundene und dessen Eigenthümlichkeit zu sehen, e.g. Haus. Aber klar wird der Begriff nur durch dessen Anwendung in der Vergleichung.“ (R2878 16.556f.)

Kant sagt hier, dass wir uns der Handlung der Imagination, die in Bezug auf eine einzige Anschauung erfolgt, auch ohne Vergleichung mit anderen Anschauungen bewusst zu werden vermögen. Das „ganz allein“ in der Klammer ist dabei in Beziehung zu „aus einer einzigen Anschauung“ in der „frage“ zu setzen. Longuenesse liest das „ganz allein“ aber anscheinend so, als ob man sich nur der Regeln der Apprehension (die sie, vielleicht etwas gewagt, mit der Imagination gleichsetzt), nicht aber des Inhalts der Anschauung bewusst werden könnte. Doch das geht meines Erachtens aus der Reflexion überhaupt nicht hervor.

<sup>616</sup> In 4.2.1 zeige ich den Zusammenhang von klaren Begriffen und dem „Erkenntnisgrund“.

<sup>617</sup> Das gilt freilich in gewisser Weise auch für die übrigen Reflexionsbegriffe, doch erfüllen diese noch über die Bildung dunkler Begriffe hinausgehende Funktionen (s. 4.2.4.) – Ein Zusammenhang zwischen Vergleichung und Einerleiheit und Verschiedenheit wird auch in der Wiener Logik 24.907f. hergestellt: „Es gehört also zur Unterscheidung eines Begriffes Comparatio. Ich muß attention haben auf die Uebereinstimmung und identitaet der Dinge, welches man Witz nennet [...]“



warum ausschließlich diese Reflexionsbegriffe in Bezug auf die Bildung dunkler Begriffe genannt werden.

Diese Interpretation erhält Unterstützung durch die *Metaphysik Mrongovius*:

Es entsteht hier die Frage: ob wir nemlich zu allgemeinen Vorstellungen nur durch Vergleichung kommen können? Es ist aber vielmehr umgekehrt richtig, daß bei Vergleichung uns allgemeine Begriffe entstehen. So kommen wir z.E. zum Begriff eines Triangels nicht durch Vergleichung, sondern wenn wir ihn zum ersten mal sehen, werden wir gleich gewahr, daß wir gar nicht durch seine Größe restringiert werden, alle dreieckigte Figuren, die wir künftig sehen, mit dem Namen Triangel zu belegen. (Metaphysik Mrongovius 29.888)

Diese Stelle ist etwas heikel, da sie aus einer Nachschrift ist und von Kants sonstigen Äußerungen abzuweichen scheint. Kant wird hier sinngemäß so wiedergegeben, dass Vergleichung keine notwendige, sondern eine hinreichende Bedingung der Bildung von Begriffen sei. Es sei nicht nötig, ein Dreieck mit anderen Dreiecken zu vergleichen, um sich einen Begriff des Dreiecks zu bilden. Doch da diese Position systematisch überzeugend ist, sollte sie nicht vorschnell verworfen werden. Allerdings muss dann erklärt werden, wieso Kant sonst immer den Dreischritt von Komparation, Reflexion und Abstraktion zur Erklärung der Begriffsbildung ins Spiel bringt. Mein Vorschlag ist wiederum, dass dieser Dreischritt nur für die Bildung von klaren Begriffen gilt, nicht aber für die Bildung von dunklen Begriffen. Nun sagt die *Metaphysik Mrongovius* hier aber, dass nicht mal Vergleichung notwendig sei, während ich oben noch behauptet habe, dass dunkle Begriffe durch Vergleichung gebildet werden. Kant unterscheidet allerdings zwischen zwei Arten von Vergleichung, wie wir gleich sehen werden.

Die obige Stelle aus der Nachschrift wird folgendermaßen fortgesetzt:

Der Begriff ist das Bewußtsein, daß in einer Vorstellung desselben dasselbe enthalten ist als in einer andern, oder daß in mannigfaltigen Vorstellungen einerlei Merkmale enthalten sind. Dieser setzt also das Bewußtsein oder die Apperception voraus. (ebd.)

Diese Beschreibung passt ausschließlich auf klare Begriffe, da sie Bewusstsein implizieren. Sie scheint aber im Widerspruch zu den vorigen Sätzen zu stehen, denn hier setzt der Begriff *per definitionem* einen Vergleich mit anderen Vorstellungen voraus (denn im Bewusstsein der Einerleiheit von verschiedenen Vorstellungen bestehe gerade der Begriff). Der Widerspruch kann aber vermieden werden, wenn man annimmt, dass vorher von dunklen Begriffen die Rede war, während es jetzt um klare Begriffe geht.

Doch es muss immer noch geklärt werden, inwiefern dunkle Begriffe dann Vergleichung voraussetzen. Die weitere Fortsetzung des Zitats kann dabei helfen:

Tiere vergleichen zwar Vorstellungen mit einander, aber sie sind sich nicht bewußt, worin sie mit einander harmoniren oder disharmoniren. Daher haben sie auch keine Begriffe, und weil aus diesen das obere Erkenntniß Vermögen besteht, auch kein Oberes Erkenntniß Vermögen. (ebd.)

Obwohl Tiere sich der Vorstellungen nicht bewusst werden könnten, hätten sie doch das Vermögen, sie miteinander zu vergleichen. Hier ist Vergleichung nicht mehr, wie noch zuvor, für die Bildung von Begriffen hinreichend, denn Tiere können vergleichen, ohne dadurch zu Begriffen zu gelangen. Der Grund dafür ist, dass die Nachschrift hier Vergleichung als Vermögen zur Bildung dunkler Vorstellungen versteht, wofür man keines Bewusstseins bedarf. Die dunklen Vorstellungen werden kontrastiert mit klaren Begriffen. Nun ist ‚dunkle‘ Vergleichung in der Tat nicht zur Bildung klarer Begriffe hinreichend.

Dass diese Stelle so zu verstehen ist, zeige ich auf folgende Weise: Tiere vergleichen ihre Vorstellungen, also muss es ein Vergleichen sein, das ohne Bewusstsein auskommt. Die Tatsache, dass Tiere keine Begriffe haben, begründet Kant damit, dass dazu ein oberes Erkenntnisvermögen gehöre. Dieses ist das Vermögen, Vorstellungen a priori hervorzubringen und sich dadurch (unter anderem) selbst zu affizieren. Das ist nun ohne Zweifel erforderlich für klare Begriffe. Für dunkle Begriffe ist es aber nicht erforderlich, da zu dunklen Begriffen nur gehört, dass ich eine Vorstellung des (diskursiven) Merkmals habe. Das ist nun aber auch beim dunklen Vergleichen der Fall, denn wenn ich etwas vergleichen will, muss ich bereits über Vorstellungen verfügen. Diese Vorstellungen sind dunkle Begriffe.<sup>618</sup>

Worüber jedoch weder diese noch irgendeine andere Stelle Aufschluss gibt, ist die Frage, ob auf diese Weise die dunklen Begriffe gebildet werden, die zu Regeln der Synthesis dienen. Denn Tiere haben ja nicht das Vermögen der Synthesis. Dennoch ist kein Grund zu sehen, warum nicht auch Menschen auf diese Art die dunklen Begriffe bilden können. Eine andere Frage wiegt dagegen schwerer: Wie können dunkle Begriffe zu Regeln der Synthesis dienen, wenn sie nur empirische Begriffe der Empfindung sind und keine Vorstellung von den durch sie zu bewirkenden Gegenständen enthalten, die doch Objekte in Raum und Zeit sind und daher Elemente kategoriale und raumzeitliche Merkmale enthalten, die in jenen Begriffen nicht enthalten sind? Es kann nur darüber spekuliert werden, was Kant dazu sagen würde. Es ist dabei aber festzuhalten, dass dieses Problem auch für reine Verstandesbegriffe und

---

<sup>618</sup> In einer vorkritischen Schrift (es handelt sich um die *Falsche Spitzfindigkeit*, sie stammt aus dem Jahr 1764) spricht Kant den Tieren jedes *begriffliches* Unterscheidungsvermögen ab (vgl. FS 2.60, dazu Grüne 2009: 85ff.). Die Zitate, die einen engen Zusammenhang zwischen Kennen, Vergleichen sowie Einerleiheit und Verschiedenheit herstellen und die Fähigkeit des Kennens den Tieren zuschreiben, stammen jedoch alle aus der (mehr oder wenigen) kritischen Zeit. Mir scheint daher, dass Kant in der kritischen Zeit seine Meinung geändert hat und dass er den Tieren nunmehr ein ganz rudimentäres begriffliches Vermögen zugesteht. – Die *Logik Busolt* unterscheidet sogar „Durch Begriffe kennen“ von „Durch den Verstand erkennen, oder verstehen“ (Logik Busolt 24.636). Das legt nahe, dass das Kennen auf DOC3 mit dunklen Begriffen verbunden ist. Ich halte die *Logik Busolt* aber für höchst unzuverlässig – besonders an dieser Stelle, da DOC hier ganz anders dargestellt wird als an den Parallelstellen. Aus diesem Grund will ich meine Argumentation nicht auf diese Stelle stützen. (Zu Grünes Interpretation von Metaphysik Mrongovius 29.888 – die Stelle scheint zunächst gegen meine Interpretation zu sprechen – s. 4.2.1)

vielleicht sogar mathematische Begriffe gilt. Wenn man daraus einen Einwand gegen meine Interpretation konstruieren wollte, könnte man sich jedenfalls nicht auf empirische Begriffe beschränken.

#### 4.4.5 Formaler Idealismus und die Kategorien der Modalität

Für die Kategorien der Modalität gilt im Prinzip dasselbe wie für alle Kategorien: Es gibt reine und schematisierte Kategorien. Die reinen Kategorien können auch Dingen an sich zukommen, die schematisierten Kategorien nur Erscheinungen. Doch in Einem unterscheiden sie sich von den anderen Kategorien: Sie betreffen nicht die Intension der Vorstellungen und fügen ihnen keinen neuen Inhalt zu, sondern beziehen sich auf deren Extension.<sup>619</sup> Die Kategorien der Modalität haben nämlich „das Besondere an sich: dass sie den Begriff, dem sie als Prädikate beigefügt werden, als Bestimmung des Objekts nicht im mindesten vermehren, sondern nur das Verhältnis zum Erkenntnisvermögen ausdrücken“ (A219/B266). Das versteht man am besten, wenn man die Postulate und Grundsätze dieser Kategorien betrachtet. Die „Postulate des empirischen Denkens überhaupt“ lauten:

1. Was mit den formalen Bedingungen der Erfahrung (der Anschauung und den Begriffen nach) übereinkommt, ist *möglich*.
2. Was mit den materialen Bedingungen der Erfahrung (der Empfindung) zusammenhängt, ist *wirklich*.
3. Dessen Zusammenhang mit dem Wirklichen nach allgemeinen Bedingungen der Erfahrung bestimmt ist, ist (existiert) *notwendig*. (A218/B265f.)

Die Formen der Anschauung sind Raum und Zeit, die formalen Begriffe die reinen Verstandesbegriffe. Daher machen sie die „formalen Bedingungen der Erfahrung“ aus. Die Form der Erfahrung geht bei Kant der Materie vorher. Die Form der Anschauung entsteht durch die Synthesis der reinen Einbildungskraft, sie setzt damit die Möglichkeit für die Anfüllung der Form mit Realität. Alles, was in Raum und Zeit ist, ist damit möglich. Folglich sei das *Schema der Möglichkeit* „die Zusammenstimmung der Synthesis verschiedener Vorstellungen mit den Bedingungen der Zeit überhaupt“ – und, wie man hinzufügen darf, auch mit den Bedingungen des Raums – „also die Bestimmung der Vorstellung eines Dinges zu irgend einer Zeit“ (A144/B184).

Die „materialen Bedingungen der Erfahrung“ seien Empfindungen, denn sie sind das Reale, womit die Form der Anschauung angefüllt wird. Das *Schema der Wirklichkeit* sei daher „das Dasein in einer bestimmten Zeit“ (A145/B184). Allerdings hat man an Kant die Frage zu stellen, ob die Zuordnung der Form zur Möglichkeit und der Materie zur Wirklichkeit nicht etwas konstruiert ist. Denn auch die Materie hat eine Möglichkeit, selbst

---

<sup>619</sup> Vgl. Kannisto a.

dann, wenn sie nicht instanziiert ist. Und wenn die Form instanziiert ist (etwa ein Dreieck), dann ist sie wirklich und nicht, wie eine andere, nichtinstanziierte Form (etwa ein Quadrat), bloß möglich.

Beim Notwendigen schließlich ist zwischen dem absolut und dem hypothetisch Notwendigen zu unterscheiden. Nichts ist absolut notwendig, wie Kant in der Widerlegung des ontologischen Gottesbeweises zeigt.<sup>620</sup> Deshalb sei das *Schema der Notwendigkeit* als „das Dasein eines Gegenstandes zu aller Zeit“ (ebd.) stets leer. Das Postulat der Notwendigkeit scheint jedoch ausschließlich auf die hypothetische Notwendigkeit gemünzt zu sein. Etwas ist hypothetisch notwendig, wenn es durch einen gegebenen Grund notwendig gemacht wird. Der Nexus von Ursache und Wirkung wird durch die Analogien der Erfahrung bestimmt, welche das sind, was die „allgemeinen Bedingungen der Erfahrung“ ausmachen.

So wie die Kategorien der Modalität nichts zum Inhalt der Begriffe hinzufügen, so fügt auch die Schematisierung dieser Kategorien durch die Synthesis der Einbildungskraft nichts Neues zur Anschauung hinzu. Denn die reine Synthesis der empirischen Einbildungskraft schematisiert die Kategorien der Quantität und damit auch die Kategorie der Möglichkeit. Die empirische Synthesis der Einbildungskraft schematisiert die Kategorien der Qualität und der Relation und dadurch auch die Kategorien der Wirklichkeit und der (hypothetischen) Notwendigkeit. (Die absolute Notwendigkeit bleibt freilich unschematisiert.) Man sieht also, dass ebenso, wie die Kategorien der Modalität nichts zur Intension der Begriffe beitragen, durch deren Schematisierung keine neue Synthesis geschieht, sondern die Synthesis nur unter bestimmten Gesichtspunkten, nämlich der Extension der Begriffe, betrachtet wird.<sup>621</sup>

Kannisto weist zu Recht darauf hin, dass die Kategorien der Modalität, obwohl ontologisch, in der Subjektivität des Erkenntnisvermögens gegründet seien.<sup>622</sup> Sie seien dabei von verschiedenen Erkenntnisvermögen abhängig, und zwar die Möglichkeit vom Verstand, die Wirklichkeit von der Urteilskraft und die Notwendigkeit von der Vernunft.<sup>623</sup> Der Verstand bringe die Möglichkeit hervor, indem von ihm die Begriffe ausgehen, nach denen die reine Anschauung hervorgebracht wird. Kant ordnet wohl deswegen die Kategorie der Wirklichkeit der Urteilskraft zu, weil durch ein empirisches Urteil etwas als existierend behauptet wird. Doch Kant ordnet diese Kategorie nicht nur der Urteilskraft, sondern auch der

---

<sup>620</sup> Vgl. A592ff./B620ff. Ein absolut-notwendiges Wesen sei nichts als eine „unentbehrliche Vernunftidee“, die nicht erreicht werden könne (KU 5.402).

<sup>621</sup> Diese Zurodnung(en) sind freilich nur solange plausibel, wie man akzeptiert, dass die Materie der Erscheinung nicht die Möglichkeit betrifft.

<sup>622</sup> Vgl. Kannisto a.

<sup>623</sup> Vgl. A75/B100 Anm.

Sinnlichkeit zu.<sup>624</sup> Dies scheint mir die interessantere und vielleicht auch plausiblere Zuordnung zu sein. Denn aus der Sinnlichkeit entspringen die Wahrnehmungen, welche ja der „einzige Charakter der Wirklichkeit“ seien. Die Vernunft schließlich beabsichtigt die Totalität der Erscheinungen, wozu sie den Nexus von Ursache und Wirkung, und damit hypothetische Notwendigkeit, gemäß den Analogien der Erfahrung hervorbringt.

Metaphysiker nehmen in der Regel an, dass Notwendigkeit Wirklichkeit und Wirklichkeit Möglichkeit impliziere, dass aber umgekehrt aus der Möglichkeit nicht die Wirklichkeit und aus dieser nicht die Notwendigkeit folge. Diese modalen Intuitionen bleiben bei Kant erhalten.<sup>625</sup> Denn der Verstand ist, da er für die Form der Erscheinung verantwortlich zeichnet und keine Materie ohne Form ist, auch für die Wirklichkeit der Erscheinung erforderlich. Das Umgekehrte gilt jedoch nicht, da in den Bedingungen der Möglichkeit nichts von Empfindung enthalten ist. Also folgt aus der Wirklichkeit die Möglichkeit, aber nicht aus der Möglichkeit die Wirklichkeit.<sup>626</sup> Das wird von Kannisto bestritten – er meint, dass reale Möglichkeit und reale Wirklichkeit koextensional seien. Doch behauptet Kant bloß, dass wir nicht wissen *könnten*, ob „das Feld der Möglichkeit größer sei, als das Feld, was alles Wirkliche enthält“ (A230/B282).<sup>627</sup> Der Grund dafür ist, dass uns die Materie der Erscheinungen nur durch Wahrnehmung gegeben werden kann. Daher können wir uns reale Möglichkeiten, der Materie nach, nicht erdenken und die reale Möglichkeit nur aus der realen Wirklichkeit schließen.<sup>628</sup> Doch lässt sich a priori nicht sagen, ob es auch noch andere Möglichkeiten gibt, da uns auch diese nur durch Erfahrung gegeben werden könnten. Daher ist das Koextensionsproblem der Modalität in Bezug auf Erscheinungen für uns unlösbar. Kannisto interpretiert Kant aber so, als würde er dogmatisch behaupten, dass alle Kategorien der Modalität koextensional seien. Das tut Kant jedoch keineswegs.

Hätte Kannisto recht, dann würde Kant einen schweren modallogischen Fehler begehen. Denn wenn alles Mögliche wirklich wäre, dann wäre auch alles Wirkliche notwendig. Denn wenn das Wirkliche nicht notwendig, sondern kontingent wäre, dann müsste es Möglichkeiten geben, die nicht wirklich sind. Nun behauptet Kant aber ausdrücklich, dass es kein einziges (absolut) notwendiges Wesen gebe. Also darf Kant nicht zugleich behaupten, dass alles Mögliche wirklich sei. Allerdings gilt das nur für unsere diskursive Erkenntnis, bei der Sinnlichkeit und Verstand getrennte Vermögen sind. Bei einem anschauenden Verstand fielen

---

<sup>624</sup> Vgl. A234f./B286f., KU 5.401ff.

<sup>625</sup> Die Kategorie der Notwendigkeit kann hier außer Acht gelassen werden, da es in der Erscheinung für Kant ja nichts Absolut-Notwendiges gibt.

<sup>626</sup> Das behauptet Kant ausdrücklich in A231/B283 u. KU 5.402.

<sup>627</sup> Vgl. A230ff./B282ff.

<sup>628</sup> Vgl. A231f./B284.

nämlich Sinnlichkeit und Verstand in ein Vermögen zusammen. Deswegen seien in dem Fall alle möglichen Gegenstände zugleich wirklich und damit, wie man hinzufügen darf, auch notwendig.<sup>629</sup> Man muss deswegen aber nicht glauben, dass es dabei keinen Unterschied zwischen den einzelnen Kategorien der Modalität mehr gäbe. Vielmehr werden, da die bei uns getrennten Erkenntnisvermögen in eins zusammenfallen, ohne dass deswegen die Funktionen von Anschauung und Verstand ununterscheidbar würden, auch die Kategorien Möglichkeit, Wirklichkeit und deren Verbindung Notwendigkeit zusammenfallen können, ohne dass deswegen die kategorialen Merkmale ununterscheidbar sein müssten. Doch das geht über bloße Textinterpretation hinaus.

Die transzendentalen Gegenstände der Erkenntnis sind die Dinge an sich. Diese sind daher, wie Willaschek sagt, gleichsam die „transzendente Extension“ unserer Urteile (s. 3.4.1.). Die Kategorien der Modalität betreffen die Extension der Erkenntnis. Da die Extension die Dinge an sich sind, bedeutet das, dass sie sich im empirischen Gebrauch auf Dinge an sich beziehen. Das scheint zunächst im Widerspruch zur Unerkennbarkeit der Dinge an sich zu stehen. Der Schlüssel zur Auflösung des Problems ist aber mal wieder Kants formaler Idealismus. Da wir die Dinge nämlich nicht erkennen, wie sie sind, sondern nur, wie sie uns erscheinen, erstrecken sich auch die Kategorien der Modalität nur auf die Art, wie uns die Gegenstände erscheinen. Wenn die Wahrheit unserer Urteile darin bestünde, dass wir die Eigenschaften der Dinge an sich kennen müssten, dann wäre das nicht möglich. Die Kategorien der Modalität könnten auf keine Weise schematisiert werden, da wir die Dinge nicht erkennen, wie sie sind. Doch im formalen Idealismus ist Wahrheit nur die Gemäßheit unserer Erkenntnis im Verhältnis zu ihrem Gegenstand. Unsere Erkenntnisse sind dem Gegenstand gemäß, wenn sie auf Empfindungen beruhen, die (im Gegensatz zu Wirkungen der reproduktiven Einbildungskraft) eine unmittelbare Folge der Affektion durch Dinge an sich sind.

Bei allen schematisierten Kategorien gibt es die logische Funktion, die den Begriff ausdrückt, und das Schema, wodurch die Kategorie objektive Realität erhält, dem Begriff also eine korrespondierende Sache gegeben wird. Nun sei Wahrheit die „logische Wirklichkeit“ (A75/B101) unserer Urteile. Da reale Wirklichkeit die logische Wirklichkeit ist, insofern sie objektive Realität, also einen Gegenstand, hat, ist die reale Wirklichkeit einer Erkenntnis ihre Gemäßheit zu einem Gegenstand. Durch Wirklichkeit werden Urteile wahr, es sei durch anschaulich gegebene Wirklichkeit (formale Wirklichkeit bei der reinen Anschauung oder materielle Wirklichkeit bei der empirischen Anschauung) oder durch Dinge an sich, von

---

<sup>629</sup> Vgl. KU 5.401ff.

denen wir zwar keine Kenntnis haben können, wie sie an sich sind, die aber dessen ungeachtet der Gegenstand von Urteilen sind.<sup>630</sup>

#### **4.5 Einstufigkeit oder Zweistufigkeit der Anschauung?**

Die Synthesis der Einbildungskraft, so wie ich sie bisher geschildert habe, ist zweistufig: Erst werden uns Empfindungen gegeben, dann werden sie auf einen unbestimmten Gegenstand der Anschauung bezogen.<sup>631</sup> Doch wenn ich dabei stehen bliebe, würde ich Wesentliches verschweigen. Denn aus verschiedenen Gründen bewegt sich Kant nach und nach von der zweistufigen Theorie der Anschauung, die am deutlichsten im *Duisburg'schen Nachlass* zu Tage tritt, weg zugunsten einer einstufigen Theorie. Während in der ersten Auflage der *Kritik* noch die zweistufige Theorie vorherrschend ist, tritt in der zweiten Auflage – und danach die einstufige Theorie in den Vordergrund. In keiner Phase seines Denkens hat Kant aber so etwas wie eine kohärente Theorie der Anschauung. Er hat lediglich verschiedene Ansätze, die allesamt bestimmte Stärken und Schwächen haben und teilweise einander widersprechen. Die Gründe für diese mangelnde Kohärenz liegen aber nicht nur in Unzulänglichkeiten der ein- und der zweistufigen Theorie der Anschauung, sondern auch in einer Vermischung von verschiedenen Bedeutungen des „inneren Sinns“ und der damit zusammenhängenden Frage, ob Zeit die Form des inneren Sinns ist.

Bei der Darstellung der sich daraus ergebenden äußerst komplexen Probleme beabsichtige ich daher keineswegs angeben zu können, was Kant sich genau bei bestimmten Stellen gedacht hat, sondern eher, welche Argumentationsmuster ihm vorgeschwebt haben mögen. Ich werde dabei zunächst zwischen drei Bedeutungen des „inneren Sinns“ unterscheiden (4.5.1) und anschließend das Problem der Zeit als Form des inneren Sinns betrachten (4.5.2). Damit bereite ich eine ausführliche Untersuchung des Verhältnisses von Ein- und Zweistufigkeit der Anschauung vor (4.5.3). Keine der beiden Theorien vermag zu befriedigen, denn während die Einstufigkeit nicht die „Affinität“ der Erscheinungen erklären kann (4.5.4), führt insbesondere die Zweistufigkeit zu Schwierigkeiten im Zusammenhang mit dem inneren Sinn (4.5.5). Ein wichtiges Beispiel für den anscheinenden Wegfall der Zweistufigkeit ist Kants Theorie der „reflektierenden Urteilskraft“ (4.5.6). Eng verbunden mit

---

<sup>630</sup> Dieses Verhältnis zwischen Wahrheit und Wirklichkeit ist freilich für eine Reihe von Fällen unplausibel. So sind z.B. Aussagen über Möglichkeit oder Notwendigkeit keine über die Wirklichkeit von Dingen, im Wahrheitsfall korrespondiert nicht die reale Wirklichkeit, sondern die reale Möglichkeit oder Notwendigkeit. Bei negativen Aussagen wird im Regelfall die Nichtwirklichkeit von etwas behauptet, sodass im Wahrheitsfall das Nichtsein korrespondieren müsste. Analytische Urteile betreffen das Verhältnis zwischen Begriffen und nicht die Realität dieser Begriffe und dergleichen mehr. Ich bin mir aber ziemlich sicher, dass das Probleme für Kant und nicht für meine Interpretation sind.

<sup>631</sup> Ich abstrahiere dabei von der Erzeugung der Formen der Anschauung durch die reine Einbildungskraft, die unter Umständen ein eigener Schritt ist, und betrachte nur das Empirische der Anschauung.

Kants Unentschiedenheit bezüglich der Ein- oder Zweistufigkeit der Anschauung ist die Frage des Gegenstandsbezugs der Anschauung, welche ich als letztes erörtern werde (4.5.7).

#### 4.5.1 Drei Bedeutungen von „innerer Sinn“

Kant verwendet den Ausdruck „innerer Sinn“ in drei Bedeutungen, deren Verschiedenheit ihm allem Anschein nach nicht bewusst ist: 1. innerer Sinn als *Inbegriff aller Vorstellungen* des Gemüts, 2. innerer Sinn als *Vermögen der Rezeptivität gegenüber inneren Handlungen*, 3. innerer Sinn als *Vermögen der Wahrnehmung seiner selbst*. Alle Vorstellungen des inneren Sinns in der ersten Bedeutung sind auch Vorstellungen des inneren Sinns in der zweiten Bedeutung. Ebenso sind alle Vorstellungen des inneren Sinns in der zweiten Bedeutung auch Vorstellungen des inneren Sinns in der dritten Bedeutung. Die Umkehrung gilt aber jeweils nicht. Die Bedeutungen dieser Unterscheidungen, ihre Verhältnisse zueinander und die Folgen daraus will ich jetzt darstellen.

In der ersten Bedeutung ist der innere Sinn der Inbegriff aller Arten von Vorstellungen, die wir nur immer haben mögen:

Unsere Vorstellungen mögen entspringen, woher sie wollen, ob sie durch den Einfluss äußerer Dinge oder durch innere Ursachen gewirkt sein, sie mögen a priori oder empirisch als Vorstellungen entstanden sein; so gehören sie doch als Modifikationen des Gemüts zum inneren Sinn, und als solche sind alle unsere Erkenntnisse zuletzt doch der formalen Bedingung des inneren Sinnes, nämlich der Zeit unterworfen, als in welcher sie insgesamt geordnet, verknüpft und in Verhältnisse gebracht werden müssen. (A98f., vgl. A34/B50)

Alle Vorstellungen gehörten ungeachtet ihres Ursprungs zum inneren Sinn, weil sie „Modifikationen des Gemüts“ seien.<sup>632</sup> Es gibt hier keinen Gegensatz zu einem analog konstruierten äußeren Sinn, weil hier ausnahmslos alle Vorstellungen dem inneren Sinn zugerechnet werden und deswegen darauf keine Unterscheidung zum äußeren Sinn aufgebaut werden kann.<sup>633</sup>

In der zweiten Bedeutung gehörten alle Vorstellungen zum inneren Sinn, die das Resultat der Selbstaffektion sind, wie ich sie in 4.3.2 beschrieben habe. Als Beispiel sei eine Stelle aus §24 der B-Deduktion zitiert:

Das, was den inneren Sinn bestimmt, ist der Verstand und dessen ursprüngliches Vermögen das Mannigfaltige der Anschauung zu verbinden, d.i. unter eine Apperzeption (als worauf selbst seine Möglichkeit beruht) zu bringen. [...] Er übt also, unter der Benennung einer *transzendentalen Synthesis der Einbildungskraft*, diejenige Handlung aufs *passive* Subjekt, dessen *Vermögen* er ist, aus, wovon wir mit Recht sagen, dass der innere Sinn dadurch affiziert werde. (B153f.)

<sup>632</sup> Entsprechend sagt Kant in A367, dass äußere Wahrnehmungen Modifikationen des inneren Sinns seien. (Zur Verlässlichkeit dieser Stelle in Bezug auf die Wiedergabe von Kants Position s. 3.5.2).

<sup>633</sup> Es sei jedoch darauf hingewiesen, dass nicht die ganze Seele zum inneren Sinn gehört, sondern nur ihre Vorstellungen. Die Substanz der Seele und ihre Kräfte sind keine Vorstellungen und gehören deswegen auch nicht zum inneren Sinn.



Der innere Sinn ist hier das Vermögen der Rezeptivität gegenüber innerer Vorstellungen. Darunter sind keineswegs nur Vorstellungen befasst, durch die ich mich selbst wahrnehmen und erkennen kann, sondern alle, die eine innere Ursache haben, also auch die Handlungen der Synthesis der Einbildungskraft und dergleichen. Hier besteht der Unterschied zum äußeren Sinn in der äußeren Ursache von Vorstellungen, die durch den äußeren Sinn gegeben werden.

In der dritten Bedeutung schließlich ist der innere Sinn das Vermögen der Wahrnehmung seiner selbst. Kant spricht im Zusammenhang mit der Selbstaffektion von „innere[r] Wahrnehmung“ und „Anschauung seiner selbst“.<sup>634</sup> Doch es ist schwierig genau zu bestimmen, was die Materie des inneren Sinns sein könnte. Denn wenn innere Wahrnehmung analog zu äußerer Wahrnehmung sein soll, dann muss es innere Wahrnehmungen geben, welche die Wirkung der Selbstaffektion sind. Dazu wird man aber schwerlich die Erzeugung einer Linie zählen können, die, wie in B154f. beschrieben, durch Selbstaffektion geschieht. Denn die Handlungen der Synthesis erzeugen keine Materie, sondern fügen ihr bloß eine Form hinzu.<sup>635</sup> Auch das Gefühl der Lust und Unlust kann nicht zu den inneren Wahrnehmungen gerechnet werden. Denn Kant deutet im Vierten Paralogismus zwar an, dass für ihn das Gefühl der Lust und Unlust zur Materie des inneren Sinns gehöre<sup>636</sup>, nimmt es aber an anderer Stelle ausdrücklich von der Anschauung aus, weil es keine Erkenntnis sei<sup>637</sup>.

Für Kant machen hingegen „die Vorstellungen *äußerer Sinne* den eigentlichen Stoff“ der inneren Anschauung aus (B67). Man kann das nur so verstehen, dass alle Materie des inneren Sinns ursprünglich durch den äußeren Sinn gegeben werde. Die Folge daraus ist dann aber, dass es keine eigentliche Selbstwahrnehmung gibt, obwohl Kant von ihr spricht. Allerdings kann man in einem schwächeren Sinn von „Selbstwahrnehmung“ sprechen bei Vorstellungen, bei der mir durch Selbstaffektion Materie gegeben wird, auch wenn sie nicht zur Erkenntnis taugt. Dies trifft auf das Gefühl der Lust und Unlust zu. Es gibt bei Kant also nur Selbstwahrnehmung im schwachen, aber nicht im starken Sinn.

Man könnte vielleicht meinen, dass das Selbstbewusstsein (zumindest das empirische) eine Wahrnehmung seiner selbst wäre. Doch das ist mitnichten der Fall. Denn bei der

---

<sup>634</sup> B68, vgl. B155ff. – Das ist zumindest auf den ersten Blick die relevante Unterscheidung in Bezug auf Kants Disjunktivismus (s. 3.7.3): Vorstellungen, durch die ich äußere Objekte wahrnehme, haben die Form des äußeren Sinns und sind im Raum; solche, durch die ich das innere Objekt wahrnehme (meine Seele), haben die Form des inneren Sinns und befinden sich in der Zeit. Allerdings benötigen wir die zweite Bedeutung für die Erklärung, warum bloße Einbildungen nicht die Form des äußeren, sondern des inneren Sinns haben. Denn bei der reproduktiven Einbildungskraft nehme ich mich nicht selbst wahr, sondern affiziere mich bloß.

<sup>635</sup> Vgl. B153ff.

<sup>636</sup> Vgl. A374.

<sup>637</sup> Vgl. B66.

Apperzeption (wenn damit nicht bloß Selbstaffektion gemeint ist) werde ich mir bloß meiner Vorstellungen bewusst, ohne – wie bei der äußeren Affektion – neue Vorstellungen zu bewirken. Das Bewusstsein seiner eigenen Vorstellungen ist aber auch nicht nur das intensivere Bewusstsein von äußeren Gegenständen, weil dadurch der Unterschied zwischen dunklen und klaren Vorstellungen nur graduell wäre, was Kant aber ablehnt (s. 4.3.2). Bewusstmachung ist stattdessen Selbsterkenntnis durch eine bestimmte Art der Reflexion. Deshalb sei das (Selbst-)Bewusstsein „ein Wissen dessen, was mir zukommt“ (Metaphysik L1 28.227) und „eine Vorstellung, dass eine andre Vorstellung in mir ist“ (JL 9.33, s. 4.3.2). Diese Art von Selbsterkenntnis ist jedoch keine Selbsterfahrung, bei der ich mich – durch objektive Anschauungen oder Erfahrungsurteile – erkenne, wie ich mir erscheine, sondern die Erkenntnis meiner Vorstellungen. Ein Fall von Selbstbewusstsein als Selbsterkenntnis sind Wahrnehmungsurteile, denn diese beschreiben nur den Inhalt meiner Wahrnehmungen, weshalb sie „subjektiv“ heißen (s. 4.4.6). Selbstbewusstsein (sofern es nicht bloß Selbstaffektion ist) ist also zwar Selbsterkenntnis, aber keine Selbstwahrnehmung, durch die ich mich selbst erfahren könnte.<sup>638</sup>

Allem Anschein nach verwechselt Kant demnach Selbstaffektion mit Selbstwahrnehmung und damit den „inneren Sinn“ in der zweiten Bedeutung mit dem in der dritten. Aber auch die erste Bedeutung von „innerer Sinn“ bringt Kant mit den anderen Bedeutungen durcheinander. Das wird sich bei einer näheren Betrachtung des Problems der Zeit als Form des inneren Sinn zeigen.

#### 4.5.2 Das Problem der Zeit als Form des inneren Sinns

Die Zeit ist für Kant die Form des inneren Sinns, wie auch der Raum die Form des äußeren Sinns ist.<sup>639</sup> Die Brisanz besteht dabei darin, dass Kant nicht zwischen den drei Bedeutungen des inneren Sinns unterscheidet und, je nach Kontext, die Zeit die Form des inneren Sinns in allen drei Bedeutungen sein lässt. Wenn der innere Sinn in der ersten Bedeutung gemeint ist, dann sind alle Vorstellungen in der Zeit; wird die zweite Bedeutung gebraucht, dann gehören die Vorstellungen in die Zeit, die das Produkt der Selbstaffektion sind; und in der dritten Bedeutung schließlich gehören diejenigen Vorstellungen in die Zeit, durch die ich mich selbst wahrnehme.

Kant unterscheidet manchmal zwischen den Vorstellungen des inneren und des äußeren Sinns als zwei disjunkten Sphären, alle Vorstellungen gehörten entweder zum inneren oder

<sup>638</sup> Ob Selbstbewusstsein dabei, wie bei Wahrnehmungsurteilen, nur in Gestalt eines Urteils auftreten kann, oder ob es Selbstbewusstsein auch als Selbstanschauung gibt, mag dabei unentschieden bleiben.

<sup>639</sup> Vgl. etwa A22f./B37.

zum äußeren Sinn, aber nicht zu beiden. So sagt er, dass wir „[v]ermittelst des äußeren Sinnes [...] uns Gegenstände als außer uns, und diese insgesamt im Raume“ vorstellten und dass durch den inneren Sinn „das Gemüt sich selbst, oder seinen inneren Zustand“ anschau (A22/B37); oder er sagt, dass Vorstellungen des inneren und die des äußeren Sinns schon der Form nach verschieden seien, weshalb sie (in moderner Terminologie) zwei disjunkte Klassen ausmachen müssten (s. 3.7.3).<sup>640</sup> Dies wird die *Koordinationsthese* genannt.<sup>641</sup> Sie ist jedoch nur in der dritten Bedeutung von „innerer Sinn“ unproblematisch, denn dabei werden die Vorstellungen anhand ihrer Ursache (die nie zugleich innerlich und äußerlich sein kann) unterschieden. Bereits bei der zweiten Bedeutung ergäben sich gravierende Probleme, weil ich den Raum durch Selbstaffektion, also durch eine innere Ursache, konstruiere. Der Raum ist, seiner inneren Ursache ungeachtet, nicht die Form des inneren, sondern des äußeren Sinns. Vollends hinfällig wird die Doktrin der getrennten Gegenstandsbereiche aber, wenn man unter dem inneren Sinn, in der ersten Bedeutung, den Inbegriff aller Vorstellungen versteht, weil es dann ja keine Vorstellungen gibt, die nicht zum inneren Sinn gehören.

Es gibt bei Kant aber noch eine andere Darstellung des Verhältnisses von innerem und äußerem Sinn, welches man die *Subordinationsthese* nennt.<sup>642</sup> Sie besagt, dass der Raum die Form der Vorstellungen des äußeren Sinns, die Zeit aber die Form aller Vorstellungen sei.<sup>643</sup> Zumindest auf dem ersten Blick kann sie diesen Schwierigkeiten begegnen, handelt sich dafür aber, wie wir sehen werden, neue Schwierigkeiten ein. Obwohl Kant nie den Unterschied zwischen den verschiedenen Bedeutungen des inneren Sinns erwähnt und ihn sich vermutlich auch nie bewusst gemacht hat, macht er von den verschiedenen Bedeutungen Gebrauch:

Die Zeit ist die formale Bedingung a priori aller Erscheinungen überhaupt. 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 innern 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. (A34/B50)

Alle äußeren Vorstellungen gehören, als solche, unmittelbar zum äußeren Sinn, als Vorstellungen gehörten sie aber mittelbar auch zum inneren Sinn. Die äußeren Vorstellungen gehören vermutlich deswegen unmittelbar zum äußeren Sinn, weil sie von äußeren Objekten verursacht werden – ebenso wird es Vorstellungen geben können, die von uns selbst

<sup>640</sup> Wenn hier vom Verhältnis zwischen innerem und äußerem Sinn die Rede ist, dann geht es nur darum, ob sich deren Bereiche überschneiden. Vom Prioritäts-Verhältnis zwischen beiden Sinnesarten wird in 4.5.5 die Rede sein.

<sup>641</sup> Vgl. Mohr 1991: 84, 87ff.

<sup>642</sup> Vgl. Mohr 1991: 84, 87ff.

<sup>643</sup> Vgl. A34/B50f., A371, B427.

verursacht werden und deswegen unmittelbar zum inneren Sinn gehören. Aber auch die äußeren Vorstellungen gehörten mittelbar zum inneren Sinn, weil sie als Vorstellungen „Bestimmungen des Gemüts“ seien und deswegen „zum innern Zustande“ zu zählen seien.

Diese Argumentation schlägt jedoch aus zwei Gründen fehl. Erstens bedient sich Kant des Begriffs des inneren Sinns zuerst in der zweiten und/oder dritten Bedeutung bei der Unmittelbarkeit der Wahrnehmung und anschließend in der ersten Bedeutung bei deren Mittelbarkeit. Das mag noch zu verschmerzen sein, da man ja einfach disambiguieren und sagen kann, dass die Vorstellungen des inneren Sinns in der einen Bedeutung unmittelbar in der Zeit seien, in der anderen Bedeutung aber nur mittelbar. Schwerer wiegt hingegen, dass der Beweis dafür, dass auch die räumlichen Vorstellungen mittelbar in der Zeit seien, ungültig ist. Wie gesehen haben Vorstellungen zwei Aspekte: Sie existieren einerseits an sich selbst und sind als solche Eigenschaften der noumenalen Seele, andererseits aber haben sie einen Inhalt, in welchem Gegenstände vorgestellt werden (s. 3.1.4). Dem empirischen Aspekt nach sind äußere Vorstellungen empirisch außer uns, also im Raum; dem noumenalen Aspekt nach sind sie aber (als Vorstellungen an sich) transzendent in uns. Kant bringt hier allerdings selber den empirischen Aspekt der Vorstellungen mit deren noumenalen Aspekt durcheinander, er verwechselt den Inhalt der Vorstellungen mit den Vorstellungen selber. Robert Reininger hat das Problem erkannt und folgenden „Paralogismus“ formuliert:

Alle Vorstellungen sind (in *transzendentaler* Bedeutung) in uns.  
 Alles, was (in *empirischer* Bedeutung) in uns ist, wird unter der Form der Zeit vorgestellt.  
 Folglich sind alle Erscheinungen überhaupt in der Zeit und stehen notwendigerweise im Verhältnisse der Zeit. (Reininger 1900: 54f., zit. nach Mohr 1991: 96)

Dabei formuliert Kant selber nur wenige Seiten nach der oben zitierten Stelle ein Argument, um einen Einwand gegen die (transzendente) Idealität der Zeit zu entkräften: Die Zeit habe empirische Realität als Inhalt meiner Vorstellungen, aber daraus folge nicht, dass die Vorstellungen selber in der Zeit sind:

Ich kann zwar sagen: meine Vorstellungen folgen einander; aber das heißt nur, wir sind uns ihrer, als in einer Zeitfolge, d.i. nach der Form des innern Sinnes, bewusst. Die Zeit ist darum nicht etwas an sich selbst, auch keine den Dingen objektiv anhängende Bestimmung. (A37/B54 Anm., vgl. A36ff./B53ff., dazu Van Cleve 1999: 52-57)

Dieses Argument halte ich für völlig zutreffend.<sup>644</sup> Der Fehlschluss, auf den Kant aufmerksam macht, kehrt Reiningers Paralogismus in gewisser Weise um und könnte so formuliert werden:

---

<sup>644</sup> Einen verschärften Einwand behandelt Kant in R5906 (18.380f., 1783-1784): „Es wurde obiicirt [sc. eingewandt], daß das unbekante etwas *x*, welches zu einer Zeit die Erscheinung des Eyes hervorbringt, in mir zur Andern Zeit die des Küchleins [sc. des Kükens] hervorbringe; also müsse sich im obiecte etwas verändert haben, weil es nicht den Grund von zwey entgegengesetzten Bestimmungen zugleich enthalten könnte. Ich

Die Zeit ist eine Vorstellung in uns in *empirischer* Bedeutung.  
 Alles, was eine Vorstellung in uns in *transzendentaler* Bedeutung ist, existiert an sich selbst.  
 Folglich existiert die Zeit an sich selbst.

Kant verpflichtet sich durch die Aufdeckung dieses Fehlschlusses zwar nicht direkt dazu, auch Reiningers Paralogismus als Fehlschluss anzuerkennen. Doch seine Anerkennung des Unterschieds zwischen Vorstellungen in empirischer und transzendentaler Bedeutung macht es ihm unmöglich, aus der Zeitlichkeit der Vorstellungen des inneren Sinns dem empirischen Aspekt nach auf die Zeitlichkeit ihres noumenalen Daseins zu schließen.

### 4.5.3 Sinn und Einbildungskraft

In der ersten Auflage der *Kritik* unterscheidet Kant zwischen drei Erkenntnisvermögen:

Es sind drei ursprüngliche Quellen, (Fähigkeiten oder Vermögen der Seele) die die Bedingungen der Möglichkeit aller Erfahrungen enthalten, und selbst aus keinem andern Vermögen des Gemüts abgeleitet werden können, nämlich *Sinn*, *Einbildungskraft* und *Apperzeption*. Darauf gründet sich 1) die *Synopsis* des Mannigfaltigen a priori durch den Sinn; 2) die *Synthesis* dieses Mannigfaltigen durch die Einbildungskraft; endlich 3) die *Einheit* dieser Synthesis durch Apperzeption. (A94)

Den drei Vermögen *Sinn*, *Einbildungskraft* und *Apperzeption* wird eine spezifische Funktion in Bezug auf die Anschauung zugeordnet, nämlich *Synopsis*, *Synthesis* und *Einheit* der Synthesis. Man kann die Synthesis der Einbildungskraft also nicht dem Sinn zuordnen und die Zusammenstellung der Empfindungen durch Synopsis muss von deren Synthesis unterschieden werden. Kant greift die Unterscheidung der drei Vermögen später noch mal auf und sagt dabei:

Der *Sinn* stellt die Erscheinungen empirisch in der *Wahrnehmung* vor, die *Einbildungskraft* in der *Assoziation* (und Reproduktion) [...]. Es liegt aber der sämtlichen Wahrnehmung die reine Anschauung (in Ansehung ihrer als Vorstellung die Form der inneren Anschauung, die Zeit,) der Assoziation die reine Synthesis der Einbildungskraft [...] a priori zum Grunde. (A115f.)

Kant ordnet dem Sinn (der die Synopsis vollzieht) die reine Anschauung zu. Die Formen der Anschauung sind Raum und Zeit, doch Kant erwähnt hier nur die Zeit „in Ansehung“ der

---

antworte: Es ist dasselbe Object, welches den Grund der Erscheinung zweyer entgegengesetzter Zustände als successiv existirender hervorbringt, und also die Erscheinung einer Veränderung. Dieses ist nicht schwieriger zu erklären, als wie Veränderung möglich sey, d.i. da ein Ding oder eine Menge Dinge den Grund von zwey Gegentheilen enthalten solle.“ Die Verschärfung des Einwands besteht darin, dass es widersprüchlich sei, dass das Noumenon den Grund von zwei einander widersprechenden Eigenschaften enthalten soll. Kant gibt hier keine Begründung dafür, warum das kein Problem sei. Ich will mich hier an seiner Stelle an einer Erklärung versuchen. Die Aufgabe ist laut Kant also, die Möglichkeit der Veränderung einer Erscheinung zu erklären. Es genügt hier zu zeigen, dass Veränderung nicht widersprüchlich ist. Nun wäre es in der Tat widersprüchlich, dass etwas zugleich Ei und Küken ist. Daraus folgt aber nicht die Widersprüchlichkeit davon, dass etwas in einem nicht-zeitlichen Sinn von „zugleich“ als Ei und als Küken erscheint. Denn Erscheinungen (als Gegenstände) sind zu Zeitpunkten relativiert. Daher kann man von einem Gegenstand auch nur sagen, dass er als Ei zum Zeitpunkt  $t_1$  und als Küken zum Zeitpunkt  $t_2$  erscheint. Darin besteht kein Widerspruch und Veränderung von Erscheinungen ist ohne Veränderung der zugrundeliegenden Dinge an sich möglich.

Wahrnehmung „als Vorstellung“. Es ist hier nicht klar, ob in anderer „Ansehung“ (nämlich des Inhalts der Wahrnehmung) auch der Raum zur Wahrnehmung gehört, oder ob dieser erst durch die Synthesis konstruiert wird. Kants Hinweis zu Beginn der A-Deduktion, dass alle Vorstellungen, als solche, zum inneren Sinn gehörten und daher die Form der Zeit hätten<sup>645</sup>, macht die zweite Option wahrscheinlich, denn Kant gibt einen Grund für die Zeitlichkeit der Vorstellungen an, aber keinen für die Räumlichkeit.<sup>646</sup> Es haben die Wahrnehmungen also die Form der Zeit vor der Synthesis der Einbildungskraft, aber anscheinend nicht die Form des Raums.<sup>647</sup>

Unter der *Synthesis der Apprehension* versteht Kant das „Durchlaufen“ und die „Zusammennehmung“ des Mannigfaltigen der Wahrnehmung, welches dem Sinn in der Form der Zeit gegeben ist (A99). Die Apprehension werde „unmittelbar an den Wahrnehmungen“ ausgeübt (A120). Es handelt sich dabei um ein Bewusstmachen der vorher unbewussten Wahrnehmungen, denn die Apprehension suche die Wahrnehmungen auf, die „im Gemüte lieg[en]“, und affiziere sich dabei selbst (B68). Es handelt sich also bei der Apprehension um den Übergang von DOC1 zu DOC2. Die Zweistufigkeit der Anschauung bleibt dabei gewahrt.

Allerdings liegt ein Problem darin, dass bereits die Wahrnehmungen auf der ersten Stufe die Form der Zeit haben sollen. Denn gemäß dem zweistufigen Modell wird die Zeit durch Reflexion auf die erste Stufe der Anschauung konstruiert. Wenn nun aber bereits die Empfindungen in der Zeit sind, wie können sie dann durch die Einbildungskraft auf einen unbestimmten Gegenstand bezogen und auf diese Weise erst in die Zeit gebracht werden? Wieso sind bloße Empfindungen „regellose Haufen“ (A121), wenn sie doch bereits in der Ordnung der Zeit stehen? Und wie sollen Empfindungen in der Zeit wahrgenommen werden können, wenn die Zeit erst durch uns gemacht wird und die Form der Gegenstände der Anschauung vor der Materie vorhergeht?

Im *Duisburg'schen Nachlass* hat Kant noch folgenden Schluss daraus gezogen:

Durch die regeln der Wahrnehmung sind die objecten der Sinne bestimmbar in der Zeit, in der Anschauung sind sie als Erscheinungen bloß gegeben. Nach ienen Regeln wird eine ganz andere Reihe gefunden, als die ist, worin der Gegenstand gegeben war. (R4681 17.666, 1773-1775)

<sup>645</sup> Vgl. A98f., s. 4.5.2.

<sup>646</sup> Zudem sagt Kant, dass die Sinne nicht Bilder zusammensetzen könnten (vgl. A120 Anm.). Unter einem „Bild“ scheint die räumliche Vorstellung eines Gegenstandes zu verstehen sein, sodass anzunehmen ist, dass der Sinn nicht die Form des Raums hat.

<sup>647</sup> Davon bleibt unbeschadet, dass der Sinn den Raum a priori erzeugt, ohne den Verstand zur Hilfe nehmen zu müssen (s. 4.4.2). Doch ohne die Synthesis der Einbildungskraft können die Wahrnehmungen keine räumliche Gestalt erhalten. (Das Problem, dass das auch für die Zeitfolge der Wahrnehmungen gelten müsste, führt Kant dann dazu, die Priorität des inneren Sinns an anderen Stellen aufzugeben.)

Man sieht schnell, warum diese Lösung unhaltbar ist. Wenn durch die (Neu-)Ordnung der Empfindungen die Zeit nicht erst entsteht, sondern nur eine (andere) Ordnung der Empfindungen in ihr, dann entsteht entweder eine zweite Zeit, oder die bisherige Zeitordnung wird umgestellt. Nun ist die Idee einer zweiten Zeit aber ganz offensichtlich unsinnig. Auch ist die Zeit kein Zimmer, in dem Empfindungen wie Möbelstücke verrückt werden könnten, wenn uns eine andere Ordnung besser gefällt. Daher verwundert es nicht, dass es für diese Auffassung, die nur Kants erste Reaktion beim Erkennen des Problems gewesen sein dürfte, keine weiteren Belege gibt.

In der Zweiten Analogie vertritt Kant allerdings eine ähnliche Lösung. Er unterscheidet dort zwischen der „subjektiven Folge der Apprehension“ und der „objektiven Folge der Erscheinungen“ (A193/B238). Wahrnehmung enthalte nur die Art, wie das Mannigfaltige der Anschauung „in der Zeit zusammengestellt wird“ und nicht, „wie es objektiv in der Zeit ist“ (B219). Die zwei Arten bedeuten hier aber nicht zwei verschiedene Zeitreihen, sondern zwei unterschiedliche Verhältnisse des Subjekts zur Zeit. Die subjektive Folge der Apprehension ist davon abhängig, wie *ich* die Erscheinungen apprehendiere. Bei der Erscheinung eines Hauses etwa könne ich in der Apprehension nach Belieben vom Boden zum Dach, von den Fenstern zu den Türen gehen oder umgekehrt. Doch die Teile des Hauses existierten in Ansehung der objektiven Zeitreihe zugleich. Dagegen, wenn ein Schiff einen Fluss abwärts fährt und ich mit meinem Blick diesem Verlauf folge, dann könne ich die Zeitreihe nicht so umkehren, dass das Schiff (und das Wasser des Flusses) aufwärts fließt.<sup>648</sup> Die subjektive Zeitfolge wird also von der objektiven Zeitfolge abgeleitet.<sup>649</sup>

Kant wird damit allerdings nicht der zweistufigen Theorie der Anschauung gerecht, da, wenn die erste Stufe der zweiten vorangehen soll, sie nicht von der zweiten abhängig sein kann. Vor der Konstruktion der zweiten Stufe müssen Regeln dafür gebildet werden und für die Bildung dieser Regeln muss auf die Wahrnehmung reflektiert werden. Die Synthesis der Apprehension ermöglicht diese Reflexion dadurch, dass sie die Wahrnehmungen ins Bewusstsein aufnimmt. Dann bedeutet das aber, dass die Synthesis der Apprehension noch nicht die Ordnung der zweiten Stufe haben kann, weil die Apprehension der Konstruktion der zweiten Stufe notwendigerweise vorangeht. Es gibt dabei noch kein Haus oder keinen Fluss, welche ich apprehendieren könnte. Die Zeitreihe der Apprehension müsste stattdessen der Zeitreihe der Synopsis entsprechen.

Zudem bleibt das Problem bestehen, dass bereits die Synopsis in der Zeit ist, ohne dass die Zeitfolge der Wahrnehmungen von der Einbildungskraft hervorgebracht würde. Dies ist

---

<sup>648</sup> Vgl. A192f./B237f.

<sup>649</sup> Vgl. A193/B238.

ein grundsätzliches Problem von Kants Konzeption des Sinns, und zwar auch in der B-Deduktion. Dort sagt Kant:

Das Mannigfaltige der Vorstellungen kann in einer Anschauung gegeben werden, die bloß sinnlich d.i. nichts als Empfänglichkeit ist, und die Form dieser Anschauung kann a priori in unserem Vorstellungsvermögen liegen, ohne doch etwas anderes, als die Art zu sein, wie das Subjekt affiziert wird. Allein die *Verbindung* (conjunctio) eines Mannigfaltigen überhaupt, kann niemals durch Sinne in uns kommen, und kann also auch nicht in der reinen Form der sinnlichen Anschauung zugleich mit enthalten sein [...] (B129f., vgl. B136f.)

Kant unterscheidet also zwischen der Form der Anschauung, die keine Verbindung enthalte, und der Verbindung des Mannigfaltigen der Anschauung. Deshalb sagt Kant auch, dass das „empirische Bewusstsein, welches verschiedene Vorstellungen begleitet, [...] an sich zerstreut und ohne Beziehung auf die Identität des Subjekts“ sei (B133). Auch würden die Bestimmungen des inneren wie des äußeren Sinns in Raum und Zeit geordnet, was nahelegt, dass sie vorher ungeordnet sind.<sup>650</sup>

Doch an anderen Stellen hört sich Kant so an, als sei das Mannigfaltige der Wahrnehmung bereits verbunden. Denn „das Mannigfaltige in einer gegebenen Anschauung“ stehe „notwendig unter Kategorien“ (B143). Kant definiert die „Synthesis der Apprehension“ als „die Zusammensetzung des Mannigfaltigen in einer empirischen Anschauung [...], dadurch Wahrnehmung, d.i. empirisches Bewusstsein derselben, (als Erscheinung) möglich wird“ (B160). Dieser Synthesis der Apprehension geht die Synthesis der Erzeugung von Raum und Zeit vorher.<sup>651</sup> Die berühmte Unterscheidung zwischen „Form der Anschauung“ und „formaler Anschauung“ wirft darauf ein besonderes Licht. Denn dort sagt Kant zwar zunächst, dass bloße Form der Anschauung „Zusammenfassung des Mannigfaltigen“, formale Anschauung aber „Einheit der Vorstellung“ gebe (B160 Anm., s. 4.4.2). Anschließend behauptet er aber, dass erst durch eine Synthesis Raum und Zeit als Anschauungen gegeben werden könnten und diese Einheit „a priori zum Raume und der Zeit“ gehöre (B161 Anm.). Die Konsequenz davon ist, dass es keine Gestalten in Raum und Zeit geben kann, ohne dass die Einbildungskraft eine Synthesis in ihnen zustande gebracht hat.

Das ist solange ein Problem, wie Kant von einer zweistufigen Wahrnehmung ausgeht, nach welcher erst durch den Sinn die Form der Anschauung und dann durch die Einbildungskraft die formale Anschauung erzeugt werde. Es gibt Stellen, die diese Interpretation nahelegen:

Raum und Zeit sind zwar Vorstellungen a priori, welche uns als Formen unserer sinnlichen Anschauung beiwohnen, ehe noch ein wirklicher Gegenstand unsern Sinn durch Empfindung bestimmt hat, um ihn unter jenen sinnlichen Verhältnissen vorzustellen. (A373)

---

<sup>650</sup> Vgl. B156.

<sup>651</sup> Vgl. B160f.



Der Raum ist nicht ein Gegenstand der Anschauungen (ein object oder dessen Bestimmung), sondern die Anschauung selbst, die vor allen Gegenständen vorhergeht und worin (<sup>g</sup> wenn) dieselbe gestellt werden, die Erscheinung derselben möglich ist. (R4673 17.638f., 1774)

Diese Stellen könnten so gelesen werden, als gäbe es erst den Raum und dann Figuren im Raum. Doch daraus würde ein Problem resultieren. Denn wenn Erscheinungen in Raum und Zeit sind, dann haben sie nicht nur die Form der Anschauung, sondern mit Notwendigkeit auch eine bestimmte räumliche Gestalt bzw. eine bestimmte Zeitfolge. Wenn etwas die Form der Anschauung hat, dann hat es also auch formale Anschauung. Folglich haben Wahrnehmungen, wenn sie unmittelbar in Raum und Zeit sind, auch formale Anschauung, die durch Regeln der Synthesis erzeugt werden muss. Das Problem lässt sich nur bei einer Einstufigkeit der Anschauung vermeiden. In diesem Sinn lassen sich obige Stellen auch durchaus interpretieren. Denn der Vorrang der Form der Anschauung vor der Wahrnehmung kann so verstanden werden, dass die Apriorität der Form der Anschauung der Rezeptivität vor aller Wahrnehmung beiwohnt.

Evidenz zugunsten einer solchen Einstufigkeit bietet die *Streitschrift* gegen Eberhard Kant schreibt dort zunächst:

Die Kritik erlaubt schlechterdings keine anerschaffene oder angeborne Vorstellungen; alle insgesamt, sie mögen zur Anschauung oder zu Verstandesbegriffen gehören, nimmt sie als erworben an. Es gibt aber auch eine ursprüngliche Erwerbung (wie die Lehrer des Naturrechts sich ausdrücken), folglich auch dessen, was vorher gar noch nicht existiert, mithin keiner Sache vor dieser Handlung angehört hat. Dergleichen ist, wie die Kritik behauptet, erstlich die Form der Dinge im Raum und der Zeit, zweitens die synthetische Einheit des Mannigfaltigen in Begriffen; denn keine von beiden nimmt unser Erkenntnisvermögen von den Objekten, als in ihnen an sich selbst gegeben, her, sondern bringt sie aus sich selbst a priori zu Stande. Es muss aber doch ein Grund dazu im Subjekte sein, der es möglich macht, dass die gedachten Vorstellungen so und nicht anders entstehen und noch dazu auf Objekte, die noch nicht gegeben sind, bezogen werden können, und dieser Grund wenigstens ist angeboren. (ÜE 8.221f.)

Kant erlaubt keine angeborenen Vorstellungen, jede Vorstellung müsse entweder a posteriori oder a priori erzeugt werden. Zu letzteren zählt er Raum und Zeit – er spricht sogar von der „Form der Dinge im Raum und der Zeit“ – sowie die reinen Verstandesbegriffe. Angeboren sei allein der erste Grund, der die ursprüngliche Erzeugung solcher Vorstellungen ermöglicht. Dann ist es natürlich nicht mehr möglich, dass die Vorstellungen des Sinnes zwar einerseits unverbunden, andererseits aber in der Zeit oder sogar im Raum sind. Kant hat zwei Möglichkeiten, darauf zu reagieren: Er könnte erstens sagen, dass Wahrnehmungen weder im Raum noch der Zeit sind, oder zweitens, dass bereits Wahrnehmungen verbunden sind. Kant entscheidet sich für letztere Möglichkeit:

Der Grund der Möglichkeit der sinnlichen Anschauung ist [...] die bloße eigentümliche Rezeptivität des Gemüts, wenn es von etwas (in der Empfindung) affiziert wird, seiner subjektiven Beschaffenheit gemäß eine Vorstellung zu bekommen. Dieser erste formale Grund z. B. der Möglichkeit einer Raumesanschauung ist allein angeboren, nicht die Raumvorstellung

selbst. Denn es bedarf immer Eindrücke, um das Erkenntnisvermögen zuerst zu der Vorstellung eines Objekts (die jederzeit eine eigene Handlung ist) zu bestimmen. So entspringt die formale Anschauung, die man Raum nennt, als ursprünglich erworbene Vorstellung (der Form äußerer Gegenstände überhaupt), deren Grund gleichwohl (als bloße Rezeptivität) angeboren ist, und deren Erwerbung lange vor dem bestimmten Begriffe von Dingen, die dieser Form gemäß sind, vorhergeht; die Erwerbung der letzteren ist *acquisitio derivativa*, indem sie schon allgemeine transzendente Verstandesbegriffe voraussetzt, die eben so wohl nicht angeboren, sondern erworben sind, deren *acquisitio* aber wie jene des Raumes, eben so wohl *originaria* ist und nichts Angebournes, als die subjektiven Bedingungen der Spontaneität des Denkens (Gemäßheit mit der Einheit der Apperzeption) voraussetzt. (ÜE 8.222f.)

In 4.4.2 haben wir an Hand dieser Stelle bereits gesehen, dass erst der Raum als Form der Anschauung konstruiert werden muss, bevor einzelne Figuren als formale Anschauung konstruiert werden können. Jetzt sehen wir zudem, dass die Erzeugung des Raums die Spontaneität ist, die der Rezeptivität der Sinnlichkeit korrespondiert. Der Raum wird also *unmittelbar* als Gegenwirkung der Affektion erzeugt und Wahrnehmungen sind dadurch *unmittelbar* im Raum. Ähnliches dürfte für die Zeit gelten.

Dass auch das Vorstellungsvermögen dem Verhältnis von Wirkung und Gegenwirkung unterliegt, kann der *Metaphysik Mrongovius* entnommen werden:

Eine iede substanz ist activ, in so ferne ihr accidentien inhaeriren, aber auch passive, in so ferne sie ihr durch trennende Kraft inhaeriren, das widerspricht sich nicht. Z.E. eine Vorstellung eines Trompeten Schalles, die inhaerirt mir durch fremde Kraft, aber nicht allein, denn hätte ich keine vim repraesentativam [Vorstellungskraft], so könnte immer geblasen werden, und ich könnte keine Vorstellung haben. Aus der Vereinigung einer mit einer andern substanz entsteht eine Wirkung, nemlich die Vorstellung vom Trompeten Schall. Mere passiv können wir nie seyn, sondern jede passio ist zugleich action. (Metaphysik Mrongovius 29.823)

Der Trompetenschall wird nicht allein dadurch Vorstellung, dass er mich affiziert, sondern ich muss aktiv mein Vorstellungsvermögen ausüben, sodass durch das Verhältnis von Wirkung und Gegenwirkung eine Vorstellung des Trompetentons entsteht.<sup>652</sup> Hier ist nicht angegeben, worin die Vorstellungskraft besteht. Aber das einzige, was an der Sinnlichkeit a priori, also aktiv, ist, ist die Erzeugung von Raum und Zeit. Folglich entstehen Vorstellungen durch das Verhältnis von Affektion und der Erzeugung von Raum und Zeit. Das impliziert nun eine einstufige Theorie der Anschauung, denn bereits durch das Empfangen der äußeren Wirkung entstehen Raum und Zeit. Dadurch wird allerdings die Möglichkeit der Reflexion auf die erste Stufe, wodurch die dunklen Begriffe zu Regeln gebildet werden, unterminiert. Kant kann dann nicht mehr erklären, wie und warum wir die Erscheinungen so ordnen, wie wir es tun.

---

<sup>652</sup> Die Tatsache, dass Vorstellungen durch das Verhältnis von Wirkung und Gegenwirkung bestimmt werden, zieht nicht nach sich – wie es bei physikalischer Materie der Fall ist – dass Substanzen wechselseitig die Ursachen ihrer Eigenschaften sind und also auch ich durch meine Apriorität Ursache von Bestimmungen des mich affizierenden Gegenstands bin. Es bedeutet lediglich, dass ich in Bezug auf die Erzeugung meiner Vorstellungen zugleich aktiv und passiv bin und durch das Verhältnis der inneren und äußeren Kräfte Vorstellungen in mir entstehen.

Angesichts dieser Tendenz zur Einstufigkeit verwundert es nicht, dass die empirische Synthesis der produktiven Einbildungskraft ab der *Kritik der reinen Vernunft* beinahe keine Rolle mehr spielt. In der ganzen *Kritik* gibt es nur eine einzige Stelle, wo Kant die empirische Synthesis der produktiven Einbildungskraft überhaupt erwähnt.<sup>653</sup> Konsequenterweise beschränkt Kant die produktive Einbildungskraft auf deren reine Synthesis und weist die empirische Synthesis ausschließlich der reproduktiven Einbildungskraft zu.<sup>654</sup>

Die reproduktive Einbildungskraft kann die Aufgaben der empirischen Synthesis der produktiven Einbildungskraft allerdings nur unzureichend erfüllen. Sie fasst das Mannigfaltige der Anschauung zwar nach Regeln (im Unterschied zur regellosen Synopsis) zusammenfasst<sup>655</sup>, bringt aber die Empfindungen nicht ursprünglich in Raum und Zeit, sondern setzt sie als bereits durch die Apprehension in Raum und Zeit verbunden voraus:

Die Einbildungskraft ist eine synthesis theils eine productive theils reproductive. Die erste macht die letzte möglich denn haben wir es nicht vorher in Vorstellung durch die synthesis zu Stande gemacht so können wir diese auch nicht mit andern in unserm folgenden Zustande verbinden. (LBKrV 23.18)

Das hat zur Konsequenz, dass die Reproduktion eigentlich nicht Synthesis, sondern Analysis ist:

Im Verhältnis auf das reproductive Vermögen ist die Einheit analytisch im Verhältnis auf das productive synthetisch. (ebd.)

Da die Synthesis der Reproduktion keine ursprüngliche Verbindung, sondern Analysis ist und somit nicht den Gegenstand der Anschauung hervorbringt, erfüllt sie nicht die Funktion der empirischen Synthesis der reinen Einbildungskraft.

Während Kant also in der semikritischen Zeit des *Duisburg'schen Nachlasses* noch eine klare zweistufige Theorie der Anschauung vertreten hat, tritt sie später mehr und mehr zugunsten einer einstufigen Theorie in den Hintergrund. Doch das muss keineswegs heißen, dass er die Zweistufigkeit der Anschauung jemals völlig aufgegeben hätte. Noch in der späten *Preisschrift* heißt es, dass wir „jedem Objekt der Wahrnehmung seine Stelle durch Begriffe anweisen müssen“ (FM 20.276). Der Anspruch, dass die Einbildungskraft die Erscheinungen ordnet, bleibt also erhalten. Auch sagt er von Empfindungen, dass sie die „Materie der Erfahrung“ seien, zu denen die Form, die „im Verstande, mithin a priori gedacht wird, hinzukommen muss“ (ebd.). Das legt eine Zweistufigkeit dergestalt nahe, dass erst Wahrnehmungen vorliegen, denen anschließend der Verstand die Form gibt. Kant scheint sich

---

<sup>653</sup> Vgl. A141/B181.

<sup>654</sup> Vgl. A118.

<sup>655</sup> Vgl. A121f.

also niemals klar für eine ein- oder zweistufige Theorie der Anschauung entschieden oder die Notwendigkeit einer solchen Entscheidung auch nur erkannt zu haben.

#### 4.5.4 Westphals Affinitäts-Einwand

Kenneth Westphal hat einen Einwand gegen Kants transzendentalen Idealismus formuliert. Er lautet – etwas vereinfacht – folgendermaßen: Kant behauptet, dass die „Affinität“ (also die Übereinstimmung, das ‚Passen‘) der Erscheinungen mit den Formen der Erkenntnis nur durch die Idealität der Erscheinungen möglich sei.<sup>656</sup> Doch das führe Kant, so Westphal, in ein Dilemma: Entweder sind die Formen der Erkenntnis a priori – doch dann müsste, um die Affinität der Erscheinungen zu gewährleisten, die Materie der Erkenntnis auch a priori sein und nicht, wie Kant behauptet, a posteriori, da die Affinität sonst nur zufällig sein könnte. Oder die Erscheinungen sind a posteriori gegeben – doch dann wäre nicht einzusehen, warum sie sich nach unserer Erkenntnis richten müssten, und die Affinität könnte nur dadurch gewährleistet werden, dass auch die Formen der Erkenntnis a posteriori sind.<sup>657</sup>

Dieses Problem entsteht aber nur, solange Kant annimmt, dass Empfindungen bereits die Einheit der Kategorien hätten. Mit Hilfe der Zweistufigkeit der Anschauung, kann man dem Affinitäts-Einwand entkommen. Die erste Stufe, die Affektion, ist rein rezeptiv und somit a posteriori. Die Empfindungen haben (noch) nichts von der Ordnung der Kategorien. Erst auf der zweiten Stufe, auf der die produktive Einbildungskraft nicht nur Raum und Zeit, sondern auch die Gesetze der Ordnung der Empfindungen in Raum und Zeit hervorbringt, kommt Apriorität ins Spiel. Auf diese Weise lassen sich also Apriorität und Aposteriorität in der Hervorbringung der Erscheinungen miteinander vereinbaren.<sup>658</sup>

Sobald Kant sich aber darauf festlegt, dass Empfindungen von Anfang an die Form der Zeit haben, ist der Affinitäts-Einwand schlagend. Denn dann stellt sich mit Recht die Frage, wodurch eigentlich gewährleistet wird, dass Empfindungen in die a priori bewirkte Ordnung, in der sich jede Zeitreihe befindet, insbesondere die Ordnung der Naturgesetze, passen. Kant kann also dadurch, dass er Empfindungen von vornherein in der Ordnung der Zeit sein lässt, zwar bewirken, dass Zeit die Form des inneren Sinns ist und dass die Verbindung der

<sup>656</sup> Als Belege zitiert Westphal (2004: 108f.) A101f., A113f., A122, A123, A125f.

<sup>657</sup> Vgl. Westphal 2004: 110-116.

<sup>658</sup> Kant unterscheidet zwischen empirischer und transzendentaler Affinität (vgl. A114). Die Naturgesetze können, nach Maßgabe der Empfindungen, unterschiedlich ausfallen und betreffen daher nur die empirische Affinität. Doch die transzendentalen Grundsätze gelten gleichermaßen für jedwede Mannigfaltigkeit der Empfindungen, sie gehen also auch den Empfindungen vorher. In den Beweisen der transzendentalen Grundsätze abstrahiert Kant daher von der jeweiligen Beschaffenheit der Empfindungen. Wenn diese Beweise gelingen, fügt sich also notwendigerweise jede Mannigfaltigkeit in die durch die Kategorien vorgegebenen Ordnungen. Sollte Westphal trotz meiner Bedenken seinen Einwand aufrechterhalten wollen, müsste er folglich den transzendentalen Grundsätzen ihre Überzeugungskraft nehmen.

Empfindungen im Bewusstsein erklärbar wird. Doch kann er die Affinität der a posteriori gegebenen Empfindungen mit der a priori gegebenen kategorialen Ordnung nicht mehr erklären.

Wäre ich Kant gewesen, hätte ich Raum und Zeit als Formen der *Wahrnehmung* geopfert. Das sollte Kant umso leichter fallen, als er nie eine Begründung dafür gibt, warum es gerade diese Formen der Anschauung gibt und warum Raum die Form des äußeren Sinns und Zeit die Form des inneren Sinns sein müssen. Damit wäre jede Einstufigkeit aus der Anschauung verbannt, da Raum und Zeit erst als Formen des unbestimmten Gegenstands der Anschauung konstruiert werden und noch nicht auf der Ebene der Synopsis der Wahrnehmung gegeben sein müssten. Wahrnehmungen wären dann zwar formlose Materie, doch das könnte man in Kauf nehmen, da die Empfindungen ja schließlich noch in die Formen von Raum und Zeit gebracht werden. Auch könnte die Erzeugung der Formen der Anschauung nicht mehr die Gegenwirkung zur Affektion sein, aber das heißt ja nicht, dass das Vorstellungsvermögen keine Kraft ausüben könnte. Die Affinitäts-Probleme wären damit behoben.

#### 4.5.5 Das Verhältnis von innerem und äußerem Sinn

In der *Kritik der reinen Vernunft* präsentiert Kant insgesamt drei verschiedene Theorien für das Verhältnis zwischen innerem und äußerem Sinn: 1. Innerer und äußerer Sinn sind gleich unmittelbar, 2. der innere Sinn hat Priorität über den äußeren, 3. der äußere Sinn hat Priorität über den inneren (s. 4.3.1). Im ersten Fall sind innerer und äußerer Sinn unabhängig voneinander; zweiten Fall ist der innere Sinn unmittelbar, der äußere Sinn aber nur durch den inneren möglich; im dritten Fall schließlich ist das Verhältnis umgekehrt.<sup>659</sup> Im Folgenden werde ich die Verträglichkeit dieser Konzeptionen miteinander untersuchen.

Ein Beispiel für die Unabhängigkeit des inneren und äußeren Sinn voneinander ist der Vierte Paralogismus aus der ersten Auflage der *Kritik*.<sup>660</sup> Dort betrachtet Kant inneren und äußeren Sinn als gleich unmittelbar. Denn die Gegenstände beider Sinne seien beide nur Vorstellungen und würden unmittelbar wahrgenommen, ohne auf sie schließen zu müssen.<sup>661</sup> Das ist in gewisser Weise die unproblematischste Lösung: Jeder Sinn hat seinen eigenen Gegenstandsbereich und seine eigene Form – die Form des inneren Sinns ist die Zeit, die des äußeren der Raum. Doch können damit die Beziehungen zwischen beiden Sinnen nicht eingefangen werden, etwa, dass die Zeit auch die Form der Gegenstände im Raum ist, wie Kant meint.

<sup>659</sup> Vgl. Mohr (1991: 83ff.) für eine ähnliche Problemstellung.

<sup>660</sup> S. 3.7.1, für andere Belegstellen s. 4.5.1.

<sup>661</sup> Vgl. A370ff.

Auch in einer relativ frühen Reflexion geht Kant von der Gleichrangigkeit des inneren und äußeren Sinns aus, setzt sie aber in eine bestimmte Beziehung zu einander:

Daß die Zeit die Form des innern Sinnes sey, ist daraus zu ersehen, weil man sie zwar in Gedanken haben, niemals aber als etwas äußeres anschauen kan so wie die Ausdehnung. Die substantzen sind im Raume ihr Zustand (*accidentia*) in der Zeit. Alle praedicate haben zur copula *est, fuit, erit.*“ (R4518 17.579, 1772-1775, vgl. R4850 18.8)

Der Vorteil hierbei ist, dass Gegenstände im Raum auch in der Zeit sind und dennoch innerer und äußerer Sinn gleichrangig sind. Doch aus naheliegenden Gründen findet sich in der kritischen Zeit kein Beleg mehr für diese Auffassung. Denn erstens gibt es auch räumliche Prädikate, die also nicht bloß in der Zeit sind (z.B. Ausdehnung und Undurchdringlichkeit). Zweitens ist die Beharrlichkeit der Substanz eine Zeitbestimmung, die nicht die Akzidenzien, sondern die Substanz selbst in die Zeit setzt; die Substanz ist also nicht bloß räumlich. Daher ist dieser Versuch gescheitert.

In der A-Deduktion unterscheidet Kant so zwischen Sinn und Einbildungskraft, dass die Wahrnehmungen des Sinns in der Zeit seien, die Einbildungskraft aber erst den Raum konstruiere (s. 4.5.3). Daraus folgt die Priorität des inneren Sinns. Auch in der *Metaphysik der Sitten* scheint Kant die Priorität des inneren Sinns zu vertreten. Erst seien alle Empfindungen subjektiv, dann könnten einige von ihnen auf ein Objekt bezogen werden:

Man kann Sinnlichkeit durch das Subjektive unserer Vorstellungen überhaupt erklären; denn der Verstand bezieht allererst die Vorstellungen auf ein Objekt, d. i. er allein denkt sich etwas vermittelt derselben. Nun kann das Subjektive unserer Vorstellung entweder von der Art sein, dass es auch auf ein Objekt zum Erkenntnis desselben (der Form oder Materie nach, da es im ersteren Falle reine Anschauung, im zweiten Empfindung heißt) bezogen werden kann; in diesem Fall ist die Sinnlichkeit, als Empfänglichkeit der gedachten Vorstellung, der Sinn. (MS 6.213 Anm.)

Der Vorzug der Priorität des inneren Sinns scheint in der Vereinbarkeit mit der Vereinbarkeit mit der Zweistufigkeit der Anschauung und der damit verbundenen Umgehung des Affinitätsproblems. Denn zuerst werden uns Empfindungen gegeben, dann beziehen wir sie auf einen Gegenstand und bringen dessen Einheit hervor. Der Nachteil ist aber die damit unvermeidliche Trennung des äußeren Sinns von dessen Form, dem Raum. Kant ist durch die Priorität des inneren Sinns dazu verpflichtet zu sagen, dass erst durch den äußeren Sinn Empfindungen gegeben werden, die wir in der Zeit anschauen (welche doch eigentlich die Form des inneren Sinns ist), und sie dann in die Form des Raums gebracht werden kann.<sup>662</sup> Kants Bemerkungen in Bezug auf seine disjunktivistische Wahrnehmungstheorie lassen

<sup>662</sup> Es ist zu beachten, dass diese „Zerteilung“ des äußeren Sinns hier, wie schon bei den Tieren, nur Spekulation ist. Kant sagt dergleichen an keiner einzigen Stelle. Natürlich könnte man dann hier strenggenommen nicht von einer Priorität des äußeren über den inneren Sinn, sondern nur von der Priorität der Zeit über den Raum sprechen.

allerdings darauf schließen, dass Raum und Zeit *unmittelbar* die Formen des äußeren beziehungsweise inneren Sinns sind (s. 3.7.3).

Nun zur Priorität des äußeren Sinns über den inneren. Explizit behauptet Kant diese Priorität erst in der zweiten Auflage der *Kritik*. Die „Vorstellungen äußerer Sinne“ machen dort „den eigentlichen Stoff [aus], womit wir unser Gemüt besetzen“ (B67)<sup>663</sup>, weswegen „innere Erfahrung selbst nur mittelbar und nur durch äußere möglich ist“ (B277). Wir nehmen also zunächst äußere Gegenstände wahr, bevor wir innere Erfahrung haben können. Die Priorität des äußeren Sinns macht sich auch in Kants Auffassung der *synthesis speciosa* bemerkbar. Denn wenn der innere Sinn nicht ohne den äußeren möglich ist, dann geht auch die Konstruktion der Form des äußeren Sinns der des inneren Sinns vorher; der Raum hat also Priorität vor der Zeit:

Wir brauchen den Raum, um die Zeit zu construiren, und bestimmen also die letztere vermittelt des ersteren. Der Raum, der das äußere Vorstellt, geht also vor der Möglichkeit der Zeitbestimmung vorher. (R6312 18.612, 1790-1791)

Verständlich wird die Priorität des Raums durch Kants Charakterisierung der Selbstaffektion:

Wir können uns keine Linie denken, ohne sie in Gedanken zu *ziehen*, keinen Zirkel denken, ohne ihn zu *beschreiben*, die drei Abmessungen des Raums gar nicht vorstellen, ohne aus demselben Punkte drei Linien senkrecht auf einander zu setzen, und selbst die Zeit nicht, ohne, indem wir im *Ziehen* einer geraden Linie (die die äußerlich figürliche Vorstellung der Zeit sein soll) bloß auf die Handlung der Synthesis des Mannigfaltigen, dadurch wir den inneren Sinn sukzessiv bestimmen, und dadurch auf die Sukzession dieser Bestimmung in demselben, Acht haben. Bewegung, als Handlung des Subjekts (nicht als Bestimmung eines Objekts), folglich die Synthesis des Mannigfaltigen im Raume, wenn wir von diesem abstrahieren und bloß auf die Handlung Acht haben, dadurch wir den *inneren Sinn* seiner Form gemäß bestimmen, bringt so gar den Begriff der Sukzession zuerst hervor. (B154f.)

Die Konstruktion des Raums geschieht durch die sukzessive Hinzufügung eines Teils zum anderen. Dadurch entsteht eine „transzendente Bewegung“, bei welcher nicht nur ein Raum, sondern durch die Sukzession auch eine Zeitfolge hervorgebracht werden. Daher entsteht mit der Konstruktion des Raums auch die Zeit. Dennoch ist die Konstruktion der Zeit von der des Raums abhängig, weil der Raum der Inhalt der synthetisierten Vorstellung ist, die Zeit aber die Form der Handlung des Synthetisierens ist und somit den Stoff äußerer Empfindungen bedarf. Denn die Synthesis erzeugt nicht direkt die Zeit, sondern sie ist vielmehr selber in der Zeit. Freilich scheint Kant wieder dem Reiningerschen Paralogismus zu erliegen, indem er den Inhalt der Vorstellung mit der Vorstellung selbst verwechselt. Wenn die Synthesis eine noumenale Handlung ist, dann ist es schlicht unmöglich, dass sie selber in der Zeit ist. Daher schlägt Kants Ableitung der Zeit aus der Konstruktion des Raums – so plausibel er zunächst auch scheinen mag – fehl.

---

<sup>663</sup> Vgl. B291ff.

So, wie es bisher aussieht, ist keine der drei Konzeptionen mit einer der anderen vereinbar. Die Priorität des inneren Sinns widerspricht der Priorität des äußeren Sinns, weil die erste eine zweistufige Theorie der Anschauung, die zweite aber eine einstufige Theorie voraussetzt. Auch die Gleichrangigkeit ist mit einer Prioritätsauffassung nicht vereinbar, da gemäß der einen Theorie der Raum in Abhängigkeit von der Zeit, gemäß anderen aber umgekehrt die Zeit in Abhängigkeit vom Raum konstruiert werden. Nun wollen wir aber sehen, ob durch die Unterscheidung der drei Bedeutungen des „inneren Sinns“ diese Widersprüche behoben werden können. Erinnern wir uns, dass laut der ersten Bedeutung alle Vorstellungen, als Vorstellungen, zum inneren Sinn gehören, laut der zweiten Bedeutung alle Vorstellungen, die durch Selbstaffektion entsprungen sind, laut der dritten Bedeutung aber alle Selbstwahrnehmungen.

In der ersten Bedeutung kann es wegen der Universalität des inneren Sinns keine Gleichrangigkeit der beiden Sinnesarten geben. Kants Disjunktivismus besagt, dass äußere und innere Wahrnehmungen der Form nach verschieden seien (s. 3.7.3), woraus folgt, dass sie nicht beides gleichzeitig sein können. Also muss es ein Verhältnis der Unterordnung geben, denn alle Vorstellungen des äußeren Sinns gehören auch zum inneren Sinn (in der ersten Bedeutung). Es ist damit aber noch nichts darüber gesagt, welche Sinnesart prioritär ist. Bei der Priorität des inneren Sinns gehören die Empfindungen nur deswegen in die Zeit, weil sie Vorstellungen sind. So ist es aber auch mit der Priorität des äußeren Sinns bewandt, denn die Synthesis bringt ja nur deswegen eine Sukzession hervor, weil die Handlung der Synthesis und somit auch die synthetisierten Vorstellungen in der Zeit sein sollen. Dass die Synthesis selber in der Zeit ist, kann aber nur plausibel sein, wenn die Vorstellungen qua Vorstellungen in der Zeit sind. Das ist genau die erste Bedeutung des inneren Sinns. In der ersten Bedeutung würden also sowohl die Priorität der Zeit als auch die des Raums Sinn machen, jedoch nicht beides zugleich.

Die Erzeugung der Zeit qua Erzeugung des Raums erfordert aber nicht nur den inneren Sinn in der ersten, sondern auch in der zweiten Bedeutung. Denn bei der Handlung der Synthesis affiziere ich mich selbst. Dabei geht der äußere Sinn dem inneren Sinn vorher, denn ich muss erst von äußeren Objekten affiziert werden und Empfindungen empfangen, bevor ich mich selbst affizieren kann und ihrer dabei ihrer bewusst werden und sie verbinden kann. In der zweiten Bedeutung sind also weder Gleichrangigkeit noch die Priorität des inneren Sinns möglich.

In der dritten Bedeutung kann es nur eine Gleichrangigkeit von innerem und äußerem Sinn geben. Denn äußere Wahrnehmung impliziert, dass ich unmittelbar von äußeren



Objekten affiziert werde. Ebenso impliziert innere Wahrnehmung, dass ich unmittelbar von innen affiziert werde. Hätte nun eine der beiden Sinnesarten Priorität, dann wäre sie allein unmittelbar, denn die andere wäre vermitteltst der ersten da. Man könnte aber noch erwägen, ob es eine Priorität in Bezug auf die *Empfänglichkeit* der Sinnesarten gibt. Denn wenn auch die Ursachen in beiden Fällen unmittelbar sind, so braucht deswegen nicht auch das Vermögen der Rezeptivität in beiden Fällen unmittelbar zu sein. Es könnte also sein, dass äußere Wahrnehmung nur durch das Vermögen des inneren Sinns möglich ist und umgekehrt, obwohl äußere und innere Wahrnehmung beide unmittelbar sind. Hierbei hängt alles davon ab, ob die Vorstellungen des äußeren Sinns unmittelbar im Raum und die Vorstellungen des inneren Sinns unmittelbar in der Zeit wahrgenommen werden. Ist das der Fall (wie bei der Einstufigkeit der Anschauung), dann ist die Rezeptivität des inneren Sinns von der Rezeptivität des äußeren Sinns unabhängig und umgekehrt.

Man sieht also, dass das Verhältnis zwischen innerem und äußerem Sinn sehr komplex ist. Denn zum Einen benutzt Kant den Ausdruck „innerer Sinn“ in drei verschiedenen Bedeutungen, ohne es zu bemerken. Zum Anderen hat Kant in Bezug auf die drei Bedeutungen auch noch unterschiedliche Theorien. Es ist also unmöglich, bei Kant von einer „Theorie des inneren Sinns“ im eigentlichen Sinn zu sprechen.

#### 4.5.6 Reflektierende Urteilskraft

In der *Kritik der Urteilskraft* bestimmt Kant *Urteilskraft* als „das Vermögen, das Besondere als enthalten unter dem Allgemeinen zu denken“ (KU 5.179). Urteilskraft sei *bestimmend*, wenn das Allgemeine gegeben ist, um darunter das Besondere zu subsumieren; sie sei aber *reflektierend*, wenn das Besondere gegeben ist, zu welchem das Allgemeine (etwa eine Regel oder ein Gesetz) gefunden werden müsse.<sup>664</sup> Die reflektierende Urteilskraft dient nicht nur zur Bildung von ästhetischen und teleologischen Urteilen (wovon die *Kritik der Urteilskraft* in erster Linie handelt) sondern auch der Findung von Naturgesetzen. Der Verstand habe die Aufgabe, „aus gegebenen Wahrnehmungen einer allenfalls unendliche Mannigfaltigkeit empirischer Gesetze enthaltenden Natur eine zusammenhängende Erfahrung zu machen“.

Direkt im Anschluss heißt es:

Der Verstand ist zwar a priori im Besitze allgemeiner Gesetze der Natur, ohne welche sie gar kein Gegenstand einer Erfahrung sein könnte: aber er bedarf doch auch überdem noch einer gewissen Ordnung der Natur in den besonderen Regeln derselben, die ihm nur empirisch bekannt werden können, und die in Ansehung seiner zufällig sind. Diese Regeln, ohne welche

<sup>664</sup> Vgl. KU 5.179, EEKU 20.211. Diese Unterscheidung liegt bereits in der ersten *Kritik* vor, wenn auch unter anderem Namen. Kant meint dort nämlich mit „Urteilskraft“ nur die bestimmende Urteilskraft, die reflektierende Urteilskraft firmiert dort unter dem Namen „Vernunft“ bzw. „hypothetischer Vernunftgebrauch“. Vgl. A646f./B674f.

kein Fortgang von der allgemeinen Analogie einer möglichen Erfahrung überhaupt zur besonderen Statt finden würde, muss er sich als Gesetze (d. i. als notwendig) denken: weil sie sonst keine Naturordnung ausmachen würden, ob er gleich ihre Notwendigkeit nicht erkennt, oder jemals einsehen könnte. (KU 5.184, vgl. 5.179f., 5.182ff., 5.186f., EEKU 20.208ff.)

Kant unterscheidet zwischen zwei Arten von Gesetzen: apriorische Gesetze, die aus dem Gebrauch der reinen Verstandesbegriffe resultieren, und empirische Gesetze, die wir nicht a priori bestimmen können (s. 4.4.3). Erstere sind etwa die Analogien der Erfahrung (also der Satz von der Erhaltung der Substanz etc.) oder alle Sätze, die in den *MAN* über das Wesen der Materie aufgestellt werden. Hier sei die Urteilskraft bestimmend, weil sie von den allgemeinen Gesetzen ausgehend das Besondere bestimme.<sup>665</sup> Doch die empirischen Gesetze sind die eigentlichen Naturgesetze und können nicht a priori, sondern nur durch Reflexion auf die Erfahrung bestimmt werden, und auch das nur komparativ – also annäherungsweise durch Induktion. Denn empirische Gesetze seien „nach *unserer* Verstandeseinsicht zufällig“ (mit Kants Hervorhebung) und „die Reflexion über die Gesetze der Natur“ richte sich „nach der Natur“ und nicht umgekehrt (KU 5.180). Die Urteilskraft muss in diesem Fall also zum Besonderen das Allgemeine suchen.

Nach dem zweistufigen Modell der Anschauung werden durch Reflexion auf die erste Stufe *comparative a priori* Naturgesetze aufgestellt, unter welche die Anschauungen der zweiten Stufe gebracht werden (s. 4.4.3). Von dieser Zweistufigkeit ist in der *Kritik der Urteilskraft* herzlich wenig zu spüren. Denn es ist hier dieselbe Stufe, auf der Erscheinungen unter allgemeinen Naturgesetzen stehen und auf der empirische Naturgesetze erst reflektiert werden müssen. Um die Zweistufigkeit zu retten, könnte man allenfalls behaupten, dass Kant hier nur von der Bildung klarer Vorstellungen von Naturgesetzen spreche: Erst würden Erscheinungen gemäß dunkler Begriffe, die auf Naturgesetzen beruhten, gebildet, dann würden durch Reflexion auf diese Erscheinungen klare Vorstellungen von Naturgesetzen zustande gebracht. Doch dafür gibt es keine Anhaltspunkte. Man muss also in der *Kritik der Urteilskraft* von einer einstufigen Theorie der Anschauung ausgehen.

Dass aber dessen ungeachtet auch die Zweistufigkeit noch präsent ist, zeigt eine Passage aus der *Ersten Einleitung*:

Zu jedem empirischen Begriffe gehören nämlich drey Handlungen des selbstthätigen Erkenntnißvermögens: 1. die *Auffassung* (apprehensio) des Mannigfaltigen der Anschauung 2. die *Zusammenfassung* d.i. die synthetische Einheit des Bewusstseins dieses Mannigfaltigen in dem Begriffe eines Objects (apperceptio comprehensiva) 3. die *Darstellung* (exhibitio) des diesem Begriff correspondirenden Gegenstandes in der Anschauung. Zu der ersten Handlung wird Einbildungskraft, zur zweyten Verstand, zur dritten Urteilskraft erfordert, welche, wenn es um einen empirischen Begriff zu thun ist, bestimmende Urteilskraft seyn würde. (EEKU 20.220)

---

<sup>665</sup> Vgl. KU 5.183.

Kant beschreibt hier die Bildung empirischer Begriffe.<sup>666</sup> Er beschränkt dabei einerseits die Einbildungskraft auf die Rolle der Apprehension. Doch andererseits weist er der Urteilskraft die Funktion der „Darstellung“ eines Gegenstandes in der Anschauung zu. Die Darstellung ist bei Kant aber eigentlich nicht die Bildung eines Begriffs oder eines Urteils, sondern die einer Anschauung und somit eine Leistung der Einbildungskraft.<sup>667</sup> Das scheint mit der Zuordnung der Darstellung zur Urteilskraft zunächst unvereinbar zu sein. Allerdings ist Urteilskraft in der *Kritik der Urteilskraft* nicht als Vermögen zu urteilen definiert, sondern allgemeiner als Vermögen, das Besondere unter das Allgemeine zu subsumieren. Dies geschieht bei der Darstellung eines Begriffs in der Anschauung, wobei die Urteilskraft bestimmend ist, da sie zu einem allgemeinen Begriff, welcher zur Regel dient, das Besondere in die Anschauung setzt. Die Rolle der Urteilskraft ist aber nicht eigentlich die Darstellung, sondern die Vorbereitung dafür, nämlich die Bildung einer Regel der Synthesis der Einbildungskraft. Letztere ist also bei der Darstellung unumgänglich und ihre Rolle kann nicht auf die bloße Apprehension der Wahrnehmungen beschränkt werden.

Obwohl also diese Beschränkung der Rolle der Einbildungskraft zunächst eine einstufige Anschauung nahelegt, ist vielmehr von einer Zweistufigkeit auszugehen, die gut zu DOC passt: Erst werden uns Empfindungen in der Wahrnehmung gegeben (DOC1), anschließend machen wir uns diese Empfindungen durch die Synthesis der Apprehension bewusst (DOC2), dann wird das Mannigfaltige „in dem Begriffe eines Objekts“ zusammengefasst (DOC3), schließlich wird der Gegenstand in der Anschauung dargestellt (DOC4). Ist die *Kritik der Urteilskraft* sonst eher einstufig zu lesen, kommt man hier um eine zweistufige Interpretation nicht herum.

#### 4.5.7 Anschauung und Gegenstandsbezug

Kant schwankt nicht nur zwischen einer ein- und einer zweistufigen Theorie der Anschauung, sondern auch bei der Frage, ob Anschauung subjektiv oder objektiv ist, ob sie also eine Erkenntnis mit Gegenstandsbezug ist oder nicht. Ob dieses Schwanken durch das Schwanken in Bezug auf die Zahl Stufen der Anschauung bedingt ist, ist nicht mit Sicherheit festzustellen. An einem engen Zusammenhang ist aber nicht zu zweifeln. Denn bei einer Zweistufigkeit der Anschauung ist die erste Stufe subjektiv, die zweite objektiv. Wenn Kant

---

<sup>666</sup> Urteilstheoretische Konzeptualisten werden sich sicher gerne auf diese Stelle zur Untermauerung ihrer Position berufen wollen. Doch sie ist auch vereinbar mit meinem Regel-Konzeptualismus.

<sup>667</sup> Vgl. Anthr 7.167: „Die Einbildungskraft (*facultas imaginandi*), als ein Vermögen der Anschauungen auch ohne Gegenwart des Gegenstandes, ist entweder produktiv, d. i. ein Vermögen der ursprünglichen Darstellung des letzteren (*exhibitio originaria*), welche also vor der Erfahrung vorhergeht; oder reproduktiv, der abgeleiteten (*exhibitio derivativa*), welche eine vorher gehabte empirische Anschauung ins Gemüt zurückbringt.“

die Zweistufigkeit aufgibt, dann muss er sich entscheiden, ob die nunmehr einstufige Anschauung subjektiv oder objektiv ist. Doch wenn er sich schon die Notwendigkeit einer Entscheidung über die Zahl der Stufen der Anschauung nicht vergegenwärtigt hat, dann wird er sich auch über die Subjektivität oder Objektivität der Anschauung nicht genügend Gedanken gemacht haben. Daher ist es angezeigt, hier die vielfältigen Aspekte in der Entwicklung von Kants Auffassung des Gegenstandsbezugs aufzuzeigen.

Bereits in der ersten Generation der Kantianer war das Wesen der Erkenntnis umstritten. Ludwig Heinrich Jakob erbittet in seinem Brief an Kant vom 4. Mai 1790 Auskunft über die Bedeutung des Worts „Erkenntnis“:

So viel ich sehe gebrauchen Sie in der Crit. d. R. V. den Ausdruck Erkenntniß in einem doppelten Sinne, einmal daß er die Gattung der objectiven Vorstellungen bedeutet und der Empfindung entgegensteht, so daß Anschauung und Begriff Arten derselben folg[ich] selbst Erkenntnisse sind; das andere Mal heißen Erkenntnisse solche Vorstellungen, die aus einer Anschauung und einem Begriffe zusammengesetzt sind. [...] Wenn ich nun den Sprachgebrauch frage, so scheint er jedesmal nur für die erste Bedeutung zu stimmen, so daß das Wort Erkenntniß eine jede Vorstellung bedeutet, die auf ein Objekt bezogen wird [...]. (11.168)

Jakob ist darüber mit Reinhold, ebenfalls Kantianer, „in Zwiespalt gerathen“ (ebd.), da Reinhold nur die letztere Bedeutung von Erkenntnis gelten lasse. Leider ist keine Antwort von Kant auf diesen Brief erhalten. Jakob kann sich für seine Interpretation jedoch auf die „Stufenleiter“ in der ersten Auflage der *Kritik der reinen Vernunft* stützen:

Die Gattung ist *Vorstellung* überhaupt (repraesentatio). Unter ihr steht die Vorstellung mit Bewusstsein (perceptio). Eine *Perzeption*, die sich lediglich auf das Bewusstsein, als die Modifikation seines Zustandes bezieht, ist *Empfindung* (sensatio), eine objektive Perzeption ist *Erkenntnis* (cognitio). Diese ist entweder *Anschauung* oder *Begriff* (intuitus vel conceptus). (A320/B376f.)

Erkenntnisse haben ein ihnen korrespondierendes Objekt, auf das sie Bezug nehmen. Dazu gehört für Kant immer die Tätigkeit des Verstandes. Denn wir haben gesehen, dass sowohl die Synthesis der Einbildungskraft als auch das Urteilen den Verstand erfordern, indem reine Verstandesbegriffe a priori die Formen der Erscheinungen bestimmen und dadurch die Gegenstände der Erfahrung erst möglich machen. Wenn hingegen Empfindungen nur auf das Bewusstsein bezogen sind und die „Modifikation seines Zustandes“ sind, dann sind sie als Eigenschaften aufzufassen, die die bloße Wirkung der Affektion sind. Der Unterschied zwischen Empfindung und Anschauung entspricht ganz der zweistufigen Theorie der Anschauung: subjektive Empfindung ist die erste Stufe, objektive Anschauung die zweite.

Die Stufenleiter lässt vermuten, dass Anschauung und Begriff sich jeweils selbstständig auf einen Gegenstand beziehen. Doch das wäre ein Missverständnis, denn „Anschauungen ohne [...] Begriffe“ sind „blind“, „Gedanken ohne Inhalt“ sind „leer“ (A51/B75). Wir haben keine Anschauung (als Erkenntnis), ohne dass sie nach Begriffen hervorgebracht wird;

Begriffe können auf keinen Gegenstand der Erfahrung bezogen werden (es sei denn der bloßen Form, also dem „transzendentalem Inhalt“, nach), ohne dass ihnen durch Anschauung Materie gegeben wird. Entsprechend ist auch folgende Stelle zu deuten:

*Verstand und Sinnlichkeit* können bei uns *nur in Verbindung* Gegenstände bestimmen. Wenn wir sie trennen, so haben wir Anschauungen ohne Begriffe, oder Begriffe ohne Anschauungen, in beiden Fällen aber Vorstellungen, die wir auf keinen bestimmten Gegenstand beziehen können. (A258/B314)

Dennoch sind sowohl Anschauung als auch Begriff repräsentational und beziehen sich direkt auf Objekte.

In den *Prolegomena* scheint jedoch eine entscheidende Veränderung stattzufinden, welche an Hand von Kants Unterscheidung zwischen *Wahrnehmungs-* und *Erfahrungsurteilen* studiert werden kann (s. 4.4.6). Wahrnehmungsurteile wie „Die Luft ist elastisch“ (Prol 4.299) oder „Wenn die Sonne den Stein bescheint, so wird er warm“ (Prol 4.301) können nicht bloße Beschreibungen der ersten Stufe der Anschauung sein, da sie sich auf den Gehalt einer raum-zeitlichen Anschauung beziehen. Was diese Wahrnehmungsurteile beschreiben, kann immer schon nur das Resultat der Synthesis der Einbildungskraft sein und nicht das, was ihr vorausgeht. Man hat also hier eine einstufige Theorie der Anschauung zugrunde zu legen.

Anschauungen könnten nun subjektiv (bloße Wahrnehmung) oder objektiv (Erkenntnis) sein. In den *Prolegomena* scheint das erstere der Fall zu sein, denn nichts deutet darauf hin, dass Anschauungen einen kategorialen Gehalt hätten. Ganz im Gegenteil lesen sich die *Prolegomena* so, als würden erst durch Urteile Kategorien in die Erfahrung kommen:

Das Erfahrungsurteil muß also noch über die sinnliche Anschauung und die logische Verknüpfung derselben (nachdem sie durch Vergleichung allgemein gemacht worden) in einem Urteile etwas hinzufügen, was das synthetische Urteil als nothwendig und hiedurch als allgemeingültig bestimmt; und dieses kann nichts anders sein als derjenige Begriff, der die Anschauung in Ansehung einer Form des Urteils vielmehr als der anderen als an sich bestimmt vorstellt, d. i. ein Begriff von derjenigen Einheit der Anschauungen, die nur durch eine gegebene logische Funktion der Urteile vorgestellt werden kann. (Prol 4.304)

Die *Prolegomena* erwecken den Eindruck, als würden Erfahrungsurteile nicht durch Reflexion auf eine kategorial bestimmte Anschauung, sondern durch Reflexion auf Wahrnehmungsurteile gebildet. Die objektive Anschauung als Erkenntnis, also DOC4, ist nicht mehr anzutreffen.

Noch einen entscheidenden Schritt weiter geht Kant in der B-Deduktion, wo er zwischen der subjektiven und der objektiven Einheit des Selbstbewusstseins unterscheidet. Die subjektive Einheit stehe unter der Einheit der Zeit und sei eine „Bestimmung des inneren Sinnes“ (B140f.). Ein Urteil sei aber „nichts andres, als die Art, gegebene Erkenntnisse zur

objektiven Einheit der Apperzeption zu bringen“ (B140). Das zeigt, dass Anschauung als solche noch nicht unter der objektiven Einheit des Selbstbewusstseins steht. Dadurch, dass Kant Urteile auf diese Art *definiert*, ist auszuschließen, dass auch Anschauungen eine objektive Einheit haben, da das Kriterium ja sonst nicht zur Definition hinreichend wäre. Allerdings begibt sich Kant dadurch in einen Widerspruch, dass er nach wie vor daran festhält, dass Vorstellungen „vermöge der notwendigen Einheit der Apperzeption in der Synthesis der Anschauungen zu einander“ gehörten (B142). Das ist nur dadurch möglich, dass Anschauungen auch eine objektive Einheit haben, wenn sie nämlich durch eine Synthesis und nicht bloß eine Assoziation verbunden sind.<sup>668</sup>

Kants Schüler Jacob Sigismund Beck fragt Kant in einem Brief vom 11. November 1791<sup>669</sup>:

Die Kritik nennt die Anschauung, eine Vorstellung die sich unmittelbar auf ein Object bezieht. Eigentlich aber wird doch eine Vorstellung, allererst durch Subsumtion unter die Kategorien objectiv. Und da auch die Anschauung, diesen, gleichsam objectiven Character, auch nur durch Anwendung der Kategorien auf dieselbe erhält, so wollte ich gern jene Bestimmung der Anschauung, wonach sie eine auf Objecte sich beziehende Vorstellung ist, weglassen. Ich finde doch in der Anschauung nichts mehr, als ein vom Bewußtseyn (oder dem einerley Ich denke) begleitetes und zwar bestimmtes Mannigfaltige, wobey noch keine Beziehung auf ein Object statt findet. [...] Denn Anschauung und Begriff erhalten ja, erst durch das Geschäft der Urtheilskraft die sie dem reinen Verstandesbegriff subsumirt, das Objective. (11.311)

Beck hält sich an die B-Deduktion und pocht darauf, dass jede objektive Einheit nur in einem Urteil bestehen könne. Anschauungen bezögen sich also nicht auf ein Objekt. Kant macht sich dazu aber folgende Notiz auf dem Brief:

Die Bestimmung eines Begriffs durch die Anschauung zu einer Erkenntnis des Objects gehört für die Urtheilskraft aber nicht die Beziehung der Anschauung auf ein Object überhaupt; denn das ist bloß der logische Gebrauch der Vorstellung dadurch diese als zum Erkenntnis gehörig gedacht wird dahingegen wenn diese einzelne Vorstellung bloß aufs Subject bezogen wird der Gebrauch ästhetisch ist (Gefühl) und die Vorstellung kein Erkenntnißstück werden kan. (ebd.)

Kant sagt hier (gegen Beck), dass auch Anschauungen auf ein Objekt bezogen werden, da der Bezug auf Objekte zum Wesen der Vorstellungen gehöre.<sup>670</sup> Empfindungen sind hier wohl, anders als in der *Kritik*, objektiv, denn in der obigen Notiz scheint Kant Gefühle als die einzigen subjektiven Zustände anzusehen. Empfindungen werden hier zwar nicht erwähnt,

<sup>668</sup> Diese Auffassung ist bereits in den *MAN* anzutreffen. Dort sagt Kant, dass Anschauungen bloß subjektiv und nur die „Art, wie die Vorstellung dem Subjekte inhäriert“, seien. Erst dadurch, dass der der Verstand ein Objekt bestimmt, werde Erscheinung in Erfahrung verwandelt. Dass das laut Kant nur durch ein Urteil geschehen könne, wird dadurch klar, dass „in der Erscheinung [...] gar kein Urteil des Verstandes anzutreffen“ sei (*MAN* 4.554f.).

<sup>669</sup> Zu diesem Brief und der folgenden Anmerkung vgl. ferner Grüne 2009: 114ff.

<sup>670</sup> Vgl. Brief an J.S. Beck vom 4.12.1792 11.395: „Unter dem angenommenen Nahmen Änesidemus aber hat jemand einen noch weiter gehenden Scepticism vorgetragen: nämlich daß wir gar nicht wissen können ob überhaupt unserer Vorstellung irgend etwas Anderes (als Object) correspondire, welches etwa so viel sagen möchte, als: Ob eine Vorstellung wohl Vorstellung sey (Etwas vorstelle). Denn Vorstellung bedeutet eine Bestimmung in uns, die wir auf etwas Anderes beziehen (dessen Stelle sie gleichsam in uns vertritt).“

doch ist davon auszugehen, dass Kant, wie in der zeitlich nahen *Kritik der Urteilskraft*, objektive Empfindungen von subjektiven Gefühlen unterscheidet.<sup>671</sup> Alle Empfindungen sind also objektiv und auf einen Gegenstand bezogen, sodass davon auszugehen ist, dass Kant hier eine einstufige Anschauung im Auge hat.

Diese Position gibt Kant in der späten *Metaphysik der Sitten* wieder auf:

Man kann Sinnlichkeit durch das subjective unserer Vorstellungen überhaupt erklären; denn der Verstand bezieht allererst die Vorstellungen auf ein Object, d. i. er allein denkt sich etwas vermittelt derselben. Nun kann das Subjective unserer Vorstellung entweder von der Art sein, daß es auch auf ein Object zum Erkenntniß desselben (der Form oder Materie nach, da es im ersteren Falle reine Anschauung, im zweiten Empfindung heißt) bezogen werden kann; in diesem Fall ist die Sinnlichkeit, als Empfänglichkeit der gedachten Vorstellung, der Sinn. Oder das Subjective der Vorstellung kann gar kein Erkenntnißstück werden: weil es bloß die Beziehung derselben aufs Subject und nichts zur Erkenntniß des Objects Brauchbares enthält; und alsdann heißt diese Empfänglichkeit der Vorstellung Gefühl, welches die Wirkung der Vorstellung (diese mag sinnlich oder intellectuell sein) aufs Subject enthält und zur Sinnlichkeit gehört, obgleich die Vorstellung selbst zum Verstande oder der Vernunft gehören mag. (MS 6.211 Anm.)

Im Gegensatz zur obigen Notiz bezeichnet Kant hier alles Sinnliche als bloß subjektiv. Dabei unterscheidet er aber Empfindungen von Gefühlen dadurch, dass Empfindungen auf ein Objekt bezogen werden können, Gefühle jedoch nicht. Das stimmt soweit noch mit der Stufenleiter überein. Neu ist jedoch, dass Kant Empfindung als das Subjektive der Materie nach, reine Anschauung als das Subjektive der Form nach bezeichnet. Das bedeutet, dass er Empfindung nicht von dem Realen der Anschauung (als deren Materie) unterscheidet. Nur Urteile scheinen objektiv zu sein, denn allein der Verstand „denkt“ und bezieht also Vorstellungen auf einen Gegenstand. Es handelt sich hier also wieder um eine einstufige Theorie der Anschauung, bei der Anschauung aber, im Gegensatz zur obigen Notiz, subjektiv und nicht objektiv ist.

Die Vielzahl der Zitate ist leider nötig, um Kants Unentschiedenheit bezüglich der Frage des Gegenstandsbezug der Anschauung deutlich zu machen. Mal ist Anschauung subjektiv, mal objektiv; mal hat sie Gegenstandsbezug, mal nicht; mal ist sie einstufig, mal zweistufig. Hier ist Kant ebenso wie beim Problem des inneren Sinns sehr schwankend, er lässt sich auf keine bestimmte Position festlegen.

#### **4.6 Das Phänomenon**

Das Phänomenon ist, im Unterschied zur Anschauung (bzw. Apparenz) als sinnlicher Erscheinung, die begrifflich gedachte Erscheinung. Er der eigentliche empirische Gegenstand, von dem die Physik handelt. In der abschließenden Sektion dieses Kapitels soll er etwas näher

---

<sup>671</sup> Vgl. KU 5.206.

untersucht werden. Beginnen werde ich mit der Darstellung des Begriffs des Phänomenons und dabei einige Unterschiede zur Anschauung thematisieren (4.6.1). Anschließend werde ich vor diesem Hintergrund den Unterschied zwischen Wahrnehmungs- und Erfahrungsurteilen (4.6.2) sowie einige relevante Aspekte von Substanz und Kausalität (4.6.3) näher beleuchten. Dies ermöglicht die Entkräftung einiger Einwände gegen eine phänomenalistische Interpretation (4.6.4). Zuletzt schließlich werde ich zeigen, warum auch der Vernunftgebrauch in Bezug auf die Einheit der Erfahrung einem Phänomenalismus nicht im Wege steht (4.6.5).

#### **4.6.1 Das Phänomenon als begrifflich gedachte Erscheinung**

Phänomene sind begriffliche Vorstellungen von empirischen Gegenständen (s. 4.1.2). Sie sind der Gegenstand der Erfahrung im Gegensatz zu Gegenständen der Wahrnehmung oder der Anschauung. Entsprechend sind Phänomene der Gegenstand eines Erfahrungsurteils. Das ist mehr als zu sagen, dass sie begriffliche im Gegensatz zu anschaulichen Vorstellungen seien, weil unter begriffliche auch dunkle, unreflektierte Vorstellungen fallen. Es ist auch mehr, als das Phänomenon, so wie Kant selbst es einmal tut, als den „sinnliche[n] Begriff eines Gegenstandes, in Übereinstimmung mit der Kategorie“ (A146/B186) zu bezeichnen. Dadurch ist das Phänomenon zwar eine reflektierte Vorstellung, wie Kant es treffend fasst, „Erscheinungen, so fern sie als Gegenstände nach der Einheit der Kategorien gedacht werden“ (A248). Ich will in diesem Abschnitt untersuchen, was die Vorstellung des Phänomenons beinhaltet und wie sie gebildet wird.

Zunächst einmal werden Phänomene, da sie durch empirische Begriffe gedacht werden, durch Reflexion auf empirische Anschauung gebildet. Man könnte daher sagen, dass, ebenso wie bei der Begriffsbildung intuitive Merkmale in diskursive „übersetzt“ werden, Anschauungen in begriffliche Vorstellungen transformiert werden. Das ist auch grundsätzlich richtig, doch gibt es dabei einige wesentliche Einschränkungen.

*Erstens* gehen bei der Übersetzung von der Anschauung zum Phänomenon einige Merkmale der Anschauung verloren – nämlich die sekundären Sinnesqualitäten. Aus diesem Grund enthält das Phänomenon auch keine sekundären Sinnesqualitäten wie Farben, Gerüche oder Töne. Denn diese gehören zwar zur Wahrnehmung eines Dings, aber nicht zu dessen objektiven Bestimmungen, durch welche ich mich auf Objekte beziehe, und damit auch nicht zur Erfahrung. Folglich muss ich bei der Bildung des empirischen Gegenstands davon abstrahieren. Dessen ungeachtet kann ich mir einen Begriff von der Farbe eines Objekts machen und ihn in einem Wahrnehmungsurteil benutzen.

*Zweitens* sind umgekehrt in der Anschauung viele Merkmale nicht enthalten, die sich der Verstand durch Reflektion – mithilfe der Analogien der Erfahrung – indirekt hinzudenkt.



Dabei beruht die Reflektion nur indirekt auf der Anschauung, indem man aus dem sinnlich Gegebenen und Prinzipien der Einheit der Natur *comparative a priori* auf Eigenschaften oder Entitäten schließt, die nicht in der Anschauung enthalten sind. Zu diesen würde Kant vielleicht die Masse, wir würden heute dazu Ladung, Masse und Spin zählen, die allesamt Eigenschaften sind, die mit keinem Mikroskop der Welt angeschaut werden können. Außerdem gibt es für Kant noch unanschaulbare Arten von Materie wie die magnetische Materie oder der Wärmestoff. Dazu kommen noch Kräfte, die für Kant unanschaulbar sind, evtl. auch das Substantiale, als die Substanz im engen Sinn, mitsamt seiner Natur. Das Phänomenon wird in diesem Fall nur mittelbar durch Reflexion auf die Wahrnehmung gebildet, weil es von wirklicher Wahrnehmung ausgehend gemäß den Analogien auch auf nicht wahrgenommene Regionen oder Eigenschaften ausgedehnt wird (s. 4.6.4).

*Drittens* ist die Anschauung, im Unterschied zum Phänomenon, von der Perspektive des Betrachters abhängig, da die Perspektive zur Form der Anschauung gehört (s. 4.1.2). Die Form des Gegenstands der Anschauung variiert, je nachdem, von welcher Position im Raum (in der sich unsere Augen als Erscheinungen befinden) wir auf den Gegenstand blicken (oder ihn hören etc.). Es gibt also zu einem Phänomenon unendlich viele (mögliche) Formen der Apparenz. Zur Form der Anschauung gehört ebenso, dass wir (außer bei durchsichtigen Körpern) nur Oberflächen anschauen können, wobei von der Perspektive abhängt, welche Oberflächen in unser Gesichtsfeld treten. Erst durch die Reflexion des Verstandes ist eine Perspektive-unabhängige Erkenntnis möglich und auch erst in einem Urteil kann sich der Verstand „ganze“ dreidimensionale Körper oder auch völlig unsichtbare Körper denken.

*Viertens* kann der Gegenstand der Erfahrung als Phänomenon nur unvollständig gedacht werden, weil wir laut Kant nie den vollständigen Begriff eines Gegenstandes haben können. Dies muss etwas näher ausgeführt werden. Unter einem vollständig bestimmten Gegenstand versteht Kant, dass ihm von allen zwei entgegengesetzten Prädikaten *a* und *nicht-a* genau eines zukomme; ist der Gegenstand nicht vollständig bestimmt, dann sei von einigen Prädikaten *a* und *nicht-a* unbestimmt gelassen, ob ihm eines davon zukomme.<sup>672</sup> Allein Anschauungen, nicht Begriffe, können für Kant vollständig bestimmt sein:

Da nur einzelne Dinge oder Individuen durchgängig bestimmt sind: so kann es auch nur durchgängig bestimmte Erkenntnisse als Anschauungen, nicht aber als Begriffe, geben; in Ansehung der letztern kann die logische Bestimmung nie als vollendet angesehen werden [...]. (JL 9.99)

---

<sup>672</sup> Vgl. A571ff./B599ff.

Ein Begriff, der keine weiteren Begriffe unter sich enthält (wodurch er vollständig bestimmt wäre) hieße *conceptus infimus*, doch ein solcher sei unmöglich<sup>673</sup>:

Conceptus infimus wär ein solcher unter dem kein anderer mehr enthalten ist, oder deßen man sich bei einem individuo bedient z.E. der Philosoph Wolff: hier ist der Begriff Philosoph auf das Individuum Wolff angewandt. Ein solcher Begriff ist unmöglich zu bestimmen, denn wenn wir auch einen solchen Begriff haben, den wir unmittelbar auf die Individua anwenden, so können doch noch Unterschiede seyn, die wir nicht bemerken, oder die wir negligieren. In der Reihe der subordinierten Begriffe ist also kein *conceptus infimus* [...]. (Logik Pölitz 24.569, vgl. JL 9.97, Logik Pölitz 24.570, Wiener Logik 24.911)

Obwohl es also keine vollständig bestimmten Begriffe, sondern nur vollständig bestimmte Anschauungen gebe, lasse sich doch ein Ding oder eine Person vollständig individuieren – wie der Philosoph Wolff, der zwar nicht vollständig bestimmt sei, aber doch soweit, dass er von allen anderen Personen oder Gegenständen unterschieden werden könne. Diese Auffassung läuft genau auf eine solche Theorie der Namen heraus, der zufolge wir uns durch festlegende Beschreibungen auf einzelne Objekte beziehen.

Die Behauptung, dass wir keinen vollständig bestimmten Begriff von einem Gegenstand bilden könnten, wirkt wenig überzeugend, denn selbst dann, wenn wir uns nicht sicher sein könnten, wirklich alle Merkmale bestimmt zu haben – wieso sollte es nicht zumindest für ein höheres Wesen möglich sein, alle Merkmale eines Objekts durch Reflexion auf die Anschauung zu bestimmen? Die These der Unmöglichkeit der vollständigen begrifflichen Bestimmung hat jedoch eine wichtige Folge: Das Phänomenon ist, im Gegensatz zum Gegenstand der Anschauung, ein grundsätzlich nicht vollständig bestimmbarer Gegenstand. Die vollständige Bestimmung des Phänomenon ist nur eine Idee, der man sich dadurch annähern kann, dass man ein logisches Subjekt durch logische Prädikate beliebig weit bestimmt.

Im Hinblick auf Kants formalen Idealismus ergibt sich daraus die Konsequenz, dass uns die Dinge an sich nur unvollständig erscheinen bzw. dass wir auf ihre Anschauungen nicht vollständig reflektieren können und sie daher nur unvollständig zum Inhalt der intentionalen Bezugnahme durch ein Urteil machen können. Doch das ist kein Problem, da Kant ja selber behauptet, dass wir nicht alle Folgen der Kräfte einer Substanz und damit auch nicht alle Erscheinungen der Dinge an sich erkennen können. Vor diesem Hintergrund bereitet auch die (damit nicht zusammenhängende) Unmöglichkeit der vollständigen Bestimmung keine Schwierigkeiten, da es so etwas wie die ‚vollständige Erscheinung eines Gegenstandes‘ auch in der Anschauung nicht gibt.

---

<sup>673</sup> In der semi-kritischen *Logik Blomberg*, in der Kant noch an *conceptus singulares* geglaubt hat (s. 3.6.4), scheint Kant den *conceptus infimus* mit dem *conceptus singularis* zu identifizieren (vgl. *Logik Blomberg* 24.259). Doch so wie er später den *conceptus singularis* verwirft, kann er auch nicht mehr die Möglichkeit eines *conceptus infimus* vertreten.

Eine Schwierigkeit stellt noch die Reflexion von Örtern und Zeitpunkten da. Kant sagt, dass der Verstand für sich allein nicht zwei Tropfen Wasser, die einander völlig gleichen, unterscheiden könne. Es bedürfe der Örter in der Anschauung, damit sie sich als verschieden erweisen können.<sup>674</sup> Nun will Kant sicher nicht sagen, dass der numerische Unterschied zwischen den zwei Tropfen Wasser nicht gedacht werden könne, denn er denkt ihn ja schließlich. Ebenso gehört der Ort eines Dings, wie auch die Zeitpunkte seiner Zustände, mit zu den objektiven Bestimmungen einer Substanz. Daher will Kant sicher nur sagen, dass der Ort, oder der Zeitpunkt, nicht im Verstand, sondern in der Anschauung ihren Ursprung haben.

Doch wie reflektiert der Verstand Örter oder Zeitpunkte? Man kann hier nicht von Begriffen im Kantischen Sinn sprechen, da ihnen die mögliche Allgemeinheit fehlt. Denn Vorstellungen von einem bestimmten Ort im Raum oder einer Stelle in der Zeit fassen keine potenzielle Vielheit unter sich. Hier scheint wirklich ein Problem für Kant zu bestehen, auf das er auch deswegen nie eingeht, weil er die Reflexion auf Raum und Zeit nie ins Auge fasst, obwohl sie systematisch unabdingbar ist. Kant könnte das Problem aber lösen, indem er Begriffe von Örtern und Zeitpunkten ohne potenzielle Allgemeinheit zulässt.

#### 4.6.2 Wahrnehmungs- und Erfahrungsurteile

*Wahrnehmung* ist empirische Anschauung.<sup>675</sup> Durch Wahrnehmung werden uns Gegenstände unmittelbar gegeben, doch ohne sie zu bestimmen.<sup>676</sup> Wahrnehmungen sind das vor aller Tätigkeit des Verstandes sinnlich Gegebene. Bei Zweistufigkeit der Anschauung stellt sie die erste Stufe dar. *Erfahrung* hingegen ist empirische Erkenntnis.<sup>677</sup> Nun sind sowohl die zweite Stufe der Anschauung als auch Urteile Erkenntnisse. Erfahrung ist Anschauung bei Vorliegen der „synthetischen Einheit der Wahrnehmungen“ (A183/B226)<sup>678</sup> bzw. der Erscheinungen<sup>679</sup> oder der Verknüpfung der Wahrnehmungen gemäß Kategorien<sup>680</sup>. Deshalb bezeichnet Kant Erfahrung auch als die „objektive Erkenntnis der Erscheinungen“ (A202/B246)<sup>681</sup> oder als „objektiv gültige empirische Erkenntnis“ (Prol 4.302). Der wesentliche Unterschied zwischen Wahrnehmung und Erfahrung besteht also darin, dass Erfahrung sich auf Gegenstände bezieht und unter der Einheit der Kategorien steht, während Wahrnehmung noch nicht über einen Gegenstandsbezug oder die Einheit der Kategorien verfügt.

<sup>674</sup> Vgl. A263f./B319f., A271f./B327f.

<sup>675</sup> Vgl. A177/B220, B160, B207, B422 Anm., Prol 4.283, 4.350.

<sup>676</sup> Vgl. A374, B422 Anm.

<sup>677</sup> Vgl. A124, B147, B165f., B218.

<sup>678</sup> Vgl. A764/B792.

<sup>679</sup> Vgl. A156/B196, A228/B281.

<sup>680</sup> Vgl. B161.

<sup>681</sup> Vgl. A181/B223.

Analog unterscheidet Kant zwischen *Wahrnehmungs-* und *Erfahrungsurteilen*:

*Empirische Urteile, so fern sie objektive Gültigkeit haben, sind Erfahrungsurteile; die aber, so nur subjektiv gültig sind, nenne ich bloße Wahrnehmungsurteile. Die letztern bedürfen keines reinen Verstandesbegriffs, sondern nur der logischen Verknüpfung der Wahrnehmungen in einem denkenden Subjekt. Die erstern aber erfordern jederzeit, über die Vorstellungen der sinnlichen Anschauung, noch besondere im Verstande ursprünglich erzeugte Begriffe, welche es eben machen, dass das Erfahrungsurteil objektiv gültig ist. (Prol 4.298)*

Erfahrungsurteile seien „objektiv gültig“, Wahrnehmungsurteile „subjektiv gültig“ (Prol 4.298). Das heißt nicht etwa, dass Wahrnehmungsurteile nur eine „relative“ Wahrheit hätten, sondern, dass sie auf das Subjekt bezogen werden.<sup>682</sup> Erfahrungsurteile beziehen sich auf ein Objekt und sind selber Erfahrung<sup>683</sup>, Wahrnehmungsurteile auf das Subjekt und beschreiben lediglich den Gehalt der Wahrnehmung. Beide sind Erkenntnisse, wobei allerdings Wahrnehmungsurteile nur „der logischen Verknüpfung der Wahrnehmung in einem denkenden Subjekt“ bedürften, während Erfahrungsurteile zusätzlich reine Verstandesbegriffe benötigten (Prol 4.298). Ersteres ist natürlich nicht so zu verstehen, als wären Wahrnehmungen Bestandteile von Urteilen. Vielmehr werden durch Reflexion Begriffe von den Wahrnehmungen gebildet, die in einem Urteil logisch verknüpft werden, ohne dabei apriorische Begriffe hinzuzunehmen. Erfahrungsurteile habe nun aber offenbar das Phänomenon zum Gegenstand, wie es als unter den Grundsätzen des reinen Verstandes sowie den Naturgesetzen stehend gedacht wird.

Es gibt zwei Arten von Wahrnehmungsurteilen. Die einen beschreiben Wahrnehmungen, welche zu Erkenntnissen gemacht werden können, die anderen solche, die subjektiv bleiben müssen und nicht zu Erkenntnissen dienen können.<sup>684</sup> Beispiele für erstere sind „Die Luft ist elastisch“ (Prol 4.299), „Wenn die Sonne den Stein bescheint, so wird er warm“ (Prol 4.301); Beispiele für letztere sind „Das Zimmer ist warm“, „Der Zucker ist süß“, „Der Wermut ist widrig“ (Prol 4.299).<sup>685</sup> Die Wahrnehmungen, die in den Urteilen der letzteren Art beschrieben werden, beziehen sich „bloß aufs Gefühl, welches jedermann als bloß subjektiv erkennt und welches also niemals dem Objekt beigelegt werden darf“ (Prol 4.299 Anm.). Wärme, Süße oder Widrigkeit sind daher bloße sekundäre Sinnesqualitäten (s. 4.6.4). Doch die Elastizität der Luft sowie die Erwärmung des Steins durch die Sonne sind Empfindungen, die zu Erkenntnissen dienen können.<sup>686</sup>

<sup>682</sup> Vgl. Thöle 1991: 91f.

<sup>683</sup> Allem Anschein nach sind Anschauungen in den *Prolegomena* immer subjektiv und keine Erkenntnisse (s. 4.5.7). Daher sind Erfahrungsurteile dort sogar die einzige Art der Erfahrung.

<sup>684</sup> Vgl. auch Kants Unterscheidung zwischen subjektiven und objektiven Empfindungen (s. 4.5.7).

<sup>685</sup> Man beachte, dass Kant gefühlte Wärme als sekundäre Sinnesqualität, Erwärmung jedoch als physikalischen Vorgang betrachtet.

<sup>686</sup> Longuenesse meint, dass Wahrnehmungsurteile eine Rolle bei der Bildung von Begriffen spielen. Zur Widerlegung dieser Auffassung s. 4.4.4.

Alle Wahrnehmungsurteile sind subjektive Urteile, doch nicht alle subjektiven Urteile sind Wahrnehmungsurteile. Erstens gibt es ästhetische Urteile bzw. Geschmacksurteile, die die Schönheit der Wahrnehmung eines Gegenstands beschreiben.<sup>687</sup> Diese haben allerdings – anders, als es die *Prolegomena* erlauben würden<sup>688</sup> – subjektive Allgemeingültigkeit.<sup>689</sup> Zweitens ist zwischen Urteilen über die äußere und über die innere Wahrnehmung zu unterscheiden. Dies tut Kant zwar nicht in den *Prolegomena*, doch gibt es, so wie es innere und äußere Wahrnehmung gibt, auch innere und äußere Empfindungen (wenn auch mit gewissen Einschränkungen, s. 4.5.1). Drittens ist so, wie zwischen äußerer Wahrnehmung und Erfahrung zu unterscheiden ist, auch zwischen innerer Wahrnehmung und Erfahrung zu unterscheiden. Demgemäß müsste und könnte Kant auch zwischen inneren Wahrnehmungsurteilen und inneren Erfahrungsurteilen unterscheiden (s. 5.1.2).

### 4.6.3 Substanz und Kausalität

Kants Kategorie der Substanz ist, wie die anderen Kategorien, entweder rein oder schematisiert. Das Verhältnis der reinen zur schematisierten Kategorie der Substanz zu bestimmen, ist eine sehr komplizierte Angelegenheit. Da ich dieser an anderer Stelle ausführlich nachgehe, werde ich mich hier mit ein paar Bemerkungen dazu begnügen.

Kant vertritt eine Metaphysik der Substanz, die modernen Substratum-Theorien zumindest sehr nahe kommt. Die Substanz ohne ihre Eigenschaften, die Akzidenzen, nennt Kant das „Substantiale“, Substantiale und Akzidenzen zusammengenommen sind das „Ding“. Substantiale und Akzidenzen sind durch das Verhältnis der Inhärenz verbunden: Akzidenzen inhärieren der Substanz. Das Verhältnis der Inhärenz kommt durch ein anderes Verhältnis zwischen Substanz und Akzidenz zustande: der Kraft. Kraft ist das Verhältnis, wodurch Substanzen die Ursache von Akzidenzen sind.<sup>690</sup> Kräfte sind also nicht selber Akzidenzen.<sup>691</sup>

Dies ist die Kategorie von Substanz und Akzidenz sowie einigen aus ihnen abgeleiteten Prädikabilien. Nun stellt sich die Frage, wie die Kategorie und die Prädikabilien schematisiert werden sollen.<sup>692</sup> Das Schema der Substanz ist für Kant „die Beharrlichkeit des Realen in der Zeit, d.i. die Vorstellung desselben, als eines Substratum der empirischen Zeitbestimmung

<sup>687</sup> Vgl. KU 5.203f., 5.213 u.ö. Geschmacksurteile sind formale ästhetische Urteile, materiale ästhetische Urteile sind Sinnurteile und beurteilen die Annehmlichkeit eines Gegenstands (vgl. KU 5.223f.). Auch Urteile über das Erhabene sind ästhetische Urteile, wenn auch keine der genannten Urteile (vgl. KU 5.247).

<sup>688</sup> Vgl. Prolog 4.298.

<sup>689</sup> Vgl. KU 5.281.

<sup>690</sup> Vgl. Metaphysik Mrongovius 29.772f., 29.822f.

<sup>691</sup> Vgl. Metaphysik Mrongovius 29.770: „Kraft ist also nicht neues accidens, sondern die accidentia sind durch die Kraft hervorgebrachte Wirkungen.“, sowie Prolog 4.333.

<sup>692</sup> Ich werde dabei ausschließlich von der materiellen, physikalischen Substanz reden. Zur Frage, ob auch die Seele Substanz in der Erscheinung ist und wie sie und ihre Kräfte schematisiert würden, s. 5.1.2.

überhaupt, welches also bleibt, indem alles andre wechselt“ (A144/B183).<sup>693</sup> Zur Kategorie gehören auch die Akzidenzen. Diese sind wohl mit „alles andre“ gemeint; und da alles, was nicht Substanz und nicht beharrlich sei, wechsele, lässt sich das Wechselnde als das Schema der Akzidenzen bezeichnen.

Rae Langton glaubt, dass das Schema der Beharrlichkeit (und des Wechsels) die reine Kategorie von Substanz und Akzidenz ersetze, wohingegen andere Interpreten meinen, dass das Schema die reine Kategorie ergänze.<sup>694</sup> Da ich der Meinung bin, dass die kategorialen Merkmale in der Erscheinung anzutreffen sind (s. 4.2.1), glaube ich, dass Letzteres der Fall ist. Das lässt sich auch am Text nachweisen. So sagt Kant etwa, dass „nach Absonderung aller sinnlichen Bedingung“ eine „nur logische Bedeutung“ übrig bleibe (A147/B186) – vor der Absonderung ist der Begriff also reichhaltiger. An anderer Stelle heißt es, dass das Schema eher eine restringierende Bedingung der Kategorie sei, als dass es an dessen Stelle gesetzt würde.<sup>695</sup> Eine dritte Stelle lautet:

Lasse ich die Beharrlichkeit (welche ein Dasein zu aller Zeit ist) weg, so bleibt mir vom Begriffe der Substanz nichts übrig, als die logische Vorstellung vom Subjekt, welche ich dadurch zu realisieren vermeine: dass ich mir etwas vorstelle, welches bloß als Subjekt (ohne wovon Prädikat zu sein) statt finden kann. (A342f./B300f.)

Hieraus kann geschlossen werden, dass das Schema der Substanz die reine Kategorie der Substanz enthalten muss, weil sonst nichts übrig bliebe, nachdem man die Beharrlichkeit weggelassen hat. Es gilt also einerseits nachzuweisen, dass sich die Merkmale der Kategorie von Substanz und Akzidenz sämtlich in der phänomenalen Substanz (wie ich die Substanz in der Erscheinung nennen möchte) wiederfinden, andererseits zu zeigen, was zum bloß logischen Begriff von Substanz und Akzidenz hinzukommt.

Den Schematismus der Kräfte der phänomenalen Substanz behandelt Kant in den *Metaphysischen Anfangsgründen der Naturwissenschaft*. Er weist dort der Substanz zwei ursprüngliche Kräfte zu, wodurch sie einen Raum einnehme: Attraktion und Repulsion.<sup>696</sup> Dadurch wird das Prädikabil der Kraft schematisiert. Das entspricht Kants dynamistischer Materieauffassung, denn erst dadurch, dass Substanz Kräfte ausübe, erfülle sie den Raum mit ihrer Gegenwart. Man darf sich aber davon nicht zu der Meinung verleiten lassen, dass Kräfte mit Eigenschaften oder gar der Substanz identisch seien. Letzteres weist Kant energisch zurück.<sup>697</sup> Über das Verhältnis von Kräften zu Eigenschaften äußert sich Kant hingegen weniger deutlich. Er hört sich bisweilen so an, als gäbe es im Raum nur Relationen oder nur

<sup>693</sup> Vgl. auch den Grundsatz von der Beharrlichkeit der Substanz (A182ff., B224ff.).

<sup>694</sup> Vgl. Langton (1998: 52) für die erste Position, Paton (1936: 69f.) und Van Cleve (1999: 106) für die zweite.

<sup>695</sup> Vgl. A181/B224.

<sup>696</sup> Vgl. MAN 4.496ff.

<sup>697</sup> Vgl. ÜE 8.224 Anm., *Metaphysik Herder* 28.25, *Metaphysik Mrongovius* 29.771.

Kräfte.<sup>698</sup> Tatsächlich sagt er aber lediglich, dass es im Raum keine intrinsischen Eigenschaften gebe, extrinsische Eigenschaften lässt er hingegen zu. Er bezeichnet Akzidenzen ausdrücklich als Wirkungen von Kräften, weshalb sie von Kräften verschieden sein müssten (s.o.). So sei Undurchdringlichkeit nur „die Wirkung einer Kraft“ (Prol 4.333). Andere (physikalischen) Eigenschaften seien Härte und Schwere.<sup>699</sup> Diese Eigenschaften sind Schematisierungen des Akzidenz und von den Kräften der phänomenalen Substanz verschieden.<sup>700</sup>

Kräfte und Eigenschaften lassen sich also in Raum und Zeit schematisieren. Doch was ist mit dem Substantialen? Die phänomenale Substanz als ganze ist in Raum und Zeit, doch folgt daraus nicht ohne weiteres, dass auch ihr Substantiales, welches den Akzidenzen zugrunde liegt, in Raum und Zeit ist. Es könnte nämlich sein, dass Kant das Substantiale so wie seine vorkritische „physische Monade“ versteht. Von dieser behauptet Kant in der frühen *Physischen Monadologie*, dass sie einen Raum durch Kräfte erfülle, ohne in ihm anwesend zu sein.<sup>701</sup> Das ist im Wesentlichen die dynamistische Materieauffassung der *MAN*, weshalb es nahe liegt, die physische Monade, die zweifellos der Vorgänger des Substantialen ist, mit diesem zu identifizieren und zu behaupten, dass auch das Substantiale den Raum zwar erfüllt, aber nicht selber in ihm anwesend ist.

An einer Stelle in der *Metaphysik Mrongovius* sagt Kant, dass wir das Substantiale der Materie nicht erkennen könnten<sup>702</sup>:

Denn von der Materie sind mir nur die Accidentien bekannt, das Substantiale aber nicht.  
(Metaphysik Mrongovius 29.904)

Die Unbekanntheit des Substantialen scheint nahezuzeigen, dass das Substantiale nicht im Raum ist. Doch in derselben Vorlesung behauptet Kant vom Substantialen gleichzeitig, dass es unbekannt und im Raum sei:

Nehme ich subject und accidens, so ist substanz, lasse ich die accidentien weg, so bleibt das substantiale. Davon können wir uns nicht den mindesten Begriff machen, d.h. wir erkennen nichts als accidentien. Denn unser Verstand erkennt alles durch praedicate, das, was dem praedicat zu Grunde liegt, erkennen wir nie. Z.E. Alle Menschen sind sterblich bedeutet, alles

<sup>698</sup> Vgl. A265/B321, A277/B333, MAN 4.524, 4.543.

<sup>699</sup> Vgl. B5, A20f./B35.

<sup>700</sup> Wie genau ist denn jetzt das Verhältnis von Kräften zu Eigenschaften zu erklären? Ich kann hier Kants Theorie physikalischer Eigenschaften nicht weiter untersuchen, daher will ich mich mit einer bloßen Vermutung begnügen: Alle Eigenschaften der Materie sind zwar weder mit Bewegungen noch mit bewegenden Kräften oder Dispositionen zu bestimmten Wirkungen identisch, doch gehen sie (ich drücke mich bewusst vage aus) mit bestimmten Kräften oder Dispositionen einher. So ist bei dem, was undurchdringlich ist, keine Materie in der Lage, dort einzudringen; was hart ist, widersteht auch großem Druck; was schwer ist, übt anziehende Kräfte aus etc.. Das ist aber nicht so sehr eine Kantinterpretation als vielmehr ein Vorschlag, wie man eine kohärente Theorie daraus entwickeln könnte.

<sup>701</sup> Vgl. MP 1.480ff. sowie Langton 1998: 97ff.

<sup>702</sup> Vgl. Metaphysik L1 28.226: „Wir können von keinem Dinge das substratum und das erste Subject anschauen“.

das was ich unter dem praedicat der Mensch erkenne, erkenne ich auch unter dem praedicat der Sterblichkeit. Mensch ist das Wesen des körperlichen, thierischen, ißt, denkt, will etc, das sind lauter accidentia. Der Begriff vom Menschen ist also aus lauter praedicaten zusammengesetzt, *der der substanz ist Etwas im Raume, dem die accidentien zukommen, das wir aber nicht kennen.* (Metaphysik Mrongovius 29.771f., m.H.)

Da das „Etwas im Raume“ dasjenige ist, dem die Akzidenzen inhärieren, kann damit nur das Substantiale gemeint sein. Ebenso spricht Kant in den *MAN* von der Substanz als dem „letzten Subjekt (das weiter kein Prädikat von einem andern ist) im Raume“ (*MAN* 4.541), womit auch hier nur die Substanz in der engen Bedeutung, also das Substantiale, gemeint sein kann. Doch es lässt sich daraus nicht zweifelsfrei ableiten, ob das Substantiale im wörtlichen Sinn im Raum sei. Das Substantiale könnte nämlich, wie die Monade in der *Physischen Monadologie*, insofern im Raum sein, als die Kräfte dort wirksam sind. Denn das Substantiale bildet mit den inhärierenden Akzidenzen zusammen ja ein Ding, was die Rede von der Räumlichkeit des Substantialen rechtfertigen könnte.

Auch weitere Betrachtungen vermögen nicht zu klären, ob für Kant das Substantiale nun im Raum ist oder nicht. So behauptet Kant die unendliche Teilbarkeit der Substanz mit der Begründung, dass die Substanz im Raum sei und der Raum keine kleinsten Teile habe. Das bedeutet eine Abkehr von der physischen Monade, denn die physische Monade ist für Kant in der vorkritischen Zeit noch unteilbar gewesen. Das spricht eher dafür, dass das Substantiale im Raum ist. Gelegentlich behauptet Kant jedoch, dass Materie keine Substanz sei, weil sie ins Unendliche teilbar sei. Das tut er zwar nur vor den *MAN* und es ist auch generell äußerst schwierig, Kants Theorie der Materie mit seiner Theorie der Substanz in Einklang zu bringen. Dennoch besteht darin ein Argument gegen die Räumlichkeit des Substantialen. Es muss also offen bleiben, ob Kant das Substantiale im Raum verortet oder nicht.

Dass das Substantiale in der Zeit ist, scheint zunächst jedoch außer Zweifel zu stehen. Schließlich ist die Substanz (im engen Sinn) das Beharrliche, Beharrlichkeit aber eine Zeitbestimmung. Daher muss die Substanz in der Zeit sein. Unglücklicherweise identifiziert Kant das Beharrliche jedoch manchmal nicht mit der Substanz, sondern mit beharrlichen Eigenschaften:

Denn da zeigt sich, dass eine beharrliche Erscheinung im Raume (undurchdringliche Ausdehnung) lauter Verhältnisse, und gar nichts schlechthin Innerliches enthalten, und dennoch das erste Substratum aller äußeren Wahrnehmung sein könne. (A284/B340, vgl. A398)

Was wir auch nur an der Materie kennen, sind lauter Verhältnisse (das, was wir innre Bestimmungen derselben nennen, ist nur komparativ innerlich); aber es sind darunter selbständige und beharrliche, dadurch uns ein bestimmter Gegenstand gegeben wird. (A285/B341)



Im Raum gebe es zwar weder ein letztes Subjekt noch intrinsische Eigenschaften, aber dennoch relationale Eigenschaften, die „das erste Substratum aller äußeren Wahrnehmung“ sein könnten.<sup>703</sup> Dieses Zugrundeliegende der Wahrnehmung sei etwas in der äußeren Anschauung Gegebenes, nämlich „undurchdringliche Ausdehnung“.<sup>704</sup> Einige dieser sind laut dem zweiten Zitat „selbstständig und beharrlich“. Doch ebenso, wie die „inneren“ Eigenschaften nur „komparativ innerlich“ seien, weil sie in Wirklichkeit relational seien, ist davon auszugehen, dass das Substratum der äußeren Wahrnehmung nur komparativ selbstständig und komparativ beharrlich ist. Denn weil es sich dabei um Eigenschaften handelt, die doch immer einer Substanz bedürfen, der sie inhärieren, können sie nicht absolut selbstständig sein. Und Eigenschaften können wohl eine gewisse Zeit überdauern, doch sind sie nicht absolut beharrlich. Das Beharrliche, was der äußeren Wahrnehmung zugrunde liegt, ist also nur eine sogenannte *substantia comparativa*.<sup>705</sup>

Doch kann auf diese Weise nicht die Kategorie von Substanz und Akzidenz schematisiert werden. Denn Substanz ist das letzte Subjekt, und zwar absolut, nicht nur komparativ. Es stellt sich aber die Frage, ob Kant überhaupt beabsichtigt, die Substanz durch das Beharrliche der *äußeren Anschauung* zu schematisieren. Mir erscheint wahrscheinlicher, dass das Substantiale zwar absolut beharrlich ist, aber nicht in der Anschauung gegeben werden kann.<sup>706</sup> In diesem Fall wäre das Substantiale etwas „hinter“ den Eigenschaften, was nicht

---

<sup>703</sup> Der Begriff „Substratum“ darf nicht im Sinn einer Substratum-Theorie der Substanz gelesen werden. Zwar kommt Kants Substanz-Auffassung einer solchen Theorie sehr nahe, doch was heute „Substratum“ genannt wird, heißt bei Kant „Substantiale“. Der Begriff „Substratum“ bedeutet bei Kant in einer nicht spezifisch metaphysischen Bedeutung nur allgemein das „Zugrundeliegende“ (oder wörtlich: das „Unterlegte“) und tritt daher in ganz verschiedenen Kontexten auf. So ist auch hier das Beharrliche nicht deswegen Substratum, weil es das Substantiale wäre – vielmehr sind es (relationale) Eigenschaften – sondern weil es der äußeren Wahrnehmung zugrunde liegt.

<sup>704</sup> Es ist zwar aus dem ersten Zitat heraus nicht klar, inwiefern „undurchdringliche Ausdehnung“ der äußeren Wahrnehmung zugrunde liegen soll. Aber im zweiten Zitat heißt es, dass uns durch beharrliche Verhältnisse (welche laut dem ersten Zitat das Substratum der Wahrnehmung sind) „ein bestimmter Gegenstand gegeben wird“. Das erste Substratum der äußeren Wahrnehmung scheint mir daher etwas in der Anschauung Gegebenes zu sein. Laut Kant kann es nur in der äußeren Anschauung etwas Beharrliches geben, ausschließlich dadurch könne die Zeitfolge bestimmt werden. Das deckt sich mit der Identifizierung der undurchdringlichen Ausdehnung mit dem Beharrlichen der äußeren Wahrnehmung. Dieses Beharrliche können weder das Substantiale (das kein bloßes Verhältnis ist) noch Kräfte (die ja kein Gegenstand der Anschauung sind), sondern nur die relationalen Akzidenzen der Materie sein. (Vgl. B275ff., B291. Kant hat zwar erst in der zweiten Auflage der *Kritik* die Widerlegung des Idealismus durch das Argument der Zeitbestimmung geführt. Dessen ungeachtet hat er aber bereits in den obigen Zitaten aus dem Amphibolie-Kapitel behauptet, dass es in der äußeren Wahrnehmung etwas Beharrliches gebe.)

<sup>705</sup> Eine *substantia comparativa* ist eine Eigenschaft, die im Verhältnis zu anderen Eigenschaften als Substanz behandelt wird, ohne es zu sein. Sie ist damit ein Spezialfall des *phaenomenon substantiatum*, der als Substanz behandelten Erscheinung (vgl. Langton 1998: 48-67, Van Cleve 1999: 120f.). – Paul Guyer unterstellt Kant einen Widerspruch, weil er mal von der Beharrlichkeit der Substanz, mal von beharrlichen Eigenschaften spricht (vgl. Guyer 1987: 220f.). Doch da beharrliche Eigenschaften nur *substantia comparativa* sind, besteht der Widerspruch nicht.

<sup>706</sup> Dies dürfte Kants ursprüngliche Absicht gewesen sein, auch wenn er dessen ungeachtet geglaubt haben könnte, dass Substanz in der Anschauung durch komparativ-beharrliche „undurchdringliche Ausdehnung“ schematisiert werde.

angeschaut werden kann, aber als dem Zugrundeliegendem der Eigenschaften hinzugedacht werden muss.<sup>707</sup>

Diese Vermutung wird durch Kants Kausalitäts-Auffassung gestützt. Ich folge dabei weitgehend der wegweisenden Interpretation von Eric Watkins (2005). Er weist nach, dass Substanz (ich füge hinzu: die Substanz im engen Sinn, also das Substantiale) die Ursache und Akzidenzen die Wirkungen in der Erscheinung sind. Das Schema „der Ursache und der Kausalität eines Dinges überhaupt“ ist für Kant

[...] das Reale, worauf, wenn es nach Belieben gesetzt wird, jederzeit etwas anderes folgt. Es besteht also in der Sukzession des Mannigfaltigen, in so fern sie einer Regel unterworfen ist.<sup>708</sup> (A144/B183)

Die Eigenschaften gehören zweifellos der Anschauung an, eventuell auch das Substantiale. Nun ist das Verhältnis, wodurch Substanzen die Ursache von Eigenschaften als deren Wirkung sind, die Kraft. Kräfte können wir aber laut Kant nicht anschauen, sondern sie nur aus den Wirkungen erkennen (s.o.). Dennoch gehören Kräfte zu den Erscheinungen, da sie die Relation zwischen Ursache und Wirkung sind und als solche hinzugedacht werden müssen.

Das Schema der Kategorie der „Gemeinschaft (Wechselwirkung), oder der wechselseitigen Kausalität der Substanzen in Ansehung ihrer Akzidenzen“ besteht für Kant im „Zugleichsein der Bestimmungen der Einen [Substanzen], mit denen der Anderen, nach einer allgemeinen Regel“ (A144/B183f.). Es wäre nicht richtig zu glauben, dass Kant nur die Akzidenzen als das Schema ansieht, da diese „nach einer allgemeinen Regel“ bestimmt werden müssten. Also gehören auch die Kräfte, nach welchen Substanzen sich gegenseitig einschränken und ihre jeweiligen Eigenschaften bestimmen, mit zum Schema der Gemeinschaft. Die Kräfte sind aber wiederum unsichtbar.

#### 4.6.4 Phänomenalismus und die zwei Arten der Erscheinungen

Einige der üblichen Einwände gegen eine phänomenalistische Deutung betreffen bestimmte Eigenschaften, die Kant den Objekten zuschreibt, aber – so die zumindest implizite Annahme – nicht der bloße Inhalt von Vorstellungen sein könnten. Diese Einwände sind jedoch nur solange plausibel, als man meint, es gebe nur eine Art von Erscheinung. Berücksichtigt man

<sup>707</sup> Man beachte, dass daraus keineswegs die Nichträumlichkeit des Substantialen folgen würde. Denn das Substantiale könnte durchaus im begrifflich vorgestellten Raum sein, ohne in ihm angeschaut werden zu können (was zum Beispiel auch von der magnetischen Materie gilt, oder vielleicht dem Äther oder Wärmestoff im *Opus Postumum*). Man könnte sogar überlegen, ob das Substantiale vielleicht in der Anschauung gegenwärtig sein könnte, ohne zum Gehalt der Anschauung zu zählen (ungefähr so wie der Raum).

<sup>708</sup> Den letzten Satz könnte man durchaus so verstehen, als seien Akzidenzen oder gar Ereignisse (ein Begriff, den es bei Kant in der modernen Bedeutung gar nicht gibt) die Ursache. Ich fasse das „Reale“ in diesem Fall jedoch als Inbegriff von Kräften auf, sodass die Stelle mit Watkins' Interpretation übereinstimmt.

jedoch die Unterscheidung zwischen Apparenz und Phänomenon, so lassen sich diese Einwände widerlegen.

Der Unterschied zwischen Apparenz und Phänomenon kann auf der empirischen Ebene nämlich durchaus so verstanden werden, wie es die transzendentalen Realisten, also auch die meisten Philosophen heute, tun würden. Das Phänomenon ist das dreidimensionale empirische Objekt, das physikalische Eigenschaften wie Masse, Dichte etc. hat und physikalischen Gesetzen unterliegt. Es hat Vergangenheit und Zukunft. Es kann sogar unbeobachtbare Eigenschaften haben oder selber unbeobachtbar sein (wie die magnetische Materie). Die Apparenz ist jedoch nur unser Bild, das entsteht, wenn wir von empirischen Gegenständen affiziert werden. Sie ist nur zweidimensional und abhängig von der „Lage zu den Dingen“, also der Perspektive.<sup>709</sup> Es gibt sogar einen Unterschied zwischen primären Sinnesdaten, die auch empirischen Dingen zukommen können, und sekundären Sinnesdaten wie Farben, Töne, Gerüche etc., die mental sind und denen nichts Physisches entspricht.<sup>710</sup> Und dennoch behauptet Kant, dass beides nicht Dinge an sich, sondern nur Vorstellungen – oder genauer: der Inhalt von Vorstellungen – sind. Ich werde die Einwände nun etwas näher betrachten.

*Erstens* wird gegen den Phänomenalismus eingewandt, dass Erscheinungen Zeit überdauern und dass es Vergangenheit vor meiner Geburt und Zukunft nach meinem Tod gebe. Dabei könne es sich nicht um bloße Vorstellungen handeln, da es diese nur für die Zeit meines Lebens geben könne.<sup>711</sup> Doch dies trifft nur auf Anschauungen zu. Das Phänomenon hingegen umfasst jeden beliebigen Zeitpunkt, denn die Realität von Vergangenheit und Zukunft bedeutet für Kant nur, dass ich in Gedanken die Reihe der Erscheinungen vorwärts und rückwärts durchgehen kann. Dasselbe trifft auf entfernte Örter zu, die sich meiner Wahrnehmung entziehen.<sup>712</sup>

<sup>709</sup> Dass Kant auch die Abhängigkeit der Form des Raums in der Apparenz von der Perspektive bemerkt hat, ist in der Metaphysik K3 29.974 überliefert: „So erscheint selbst objective die Cirkel Linie verschieden, selbst als oblongum oder gerade Linie, nach Verschiedenheit der Richtung, in welcher wir sie sehen.“

<sup>710</sup> Interessanterweise sagt Kant aber, dass auch der Blindgeborene Farben erkennen könne, obwohl sie sekundäre Sinnesqualitäten sind: „Nun wollen wir sehen, wiefern die Begriffe von der Reflexion abhängen. Wir können nämlich Kenntnisse von Gegenständen haben, davon wir gar keine Empfindung durch die Sinne haben. So kann ein Blindgebohrner die Erkenntniß vom Lichte haben, eben so wie ein Sehender, die ihm der Verstand darreicht; nur daß er die Empfindung nicht hat [...]“ (Metaphysik L1 28.234) Das Erkennen der Farben gelänge dem Blindgeborenen durch den Tastsinn: „Der Blinde lernet Farben durch Gefühl“ (R290 15.109); „Der blind geborne kann durchs Gefühl sogar die Farben unterscheiden [...]“ (Metaphysik Mrongovius 29.883; der Kontext dieser Stelle macht klar, dass es sich bei dem „Gefühl“ um den Tastsinn handelt.) Es stellt sich allerdings die hier nicht zu beantwortende Frage, wie sich das zu Kants Behauptung verhält, dass wir uns keine neuen Sinne erdenken könnten (vgl. Metaphysik L1 28.233) und welche Position Kant zu Frank Jacksons Mary-Argument einnehmen würde (vgl. Jackson 1982).

<sup>711</sup> Vgl. Allais 2004: 662, Allison 2004: 41f.

<sup>712</sup> Vgl. A492f./B520: „Dass es Einwohner im Monde geben könne, ob sie gleich kein Mensch jemals wahrgenommen hat, muss allerdings eingeräumt werden, aber es *bedeutet* [m.H.] nur so viel: dass wir in dem

*Zweitens* wird behauptet, dass Erscheinungen keine Vorstellungen sein könnten, weil sie in kausalen Verknüpfungen stehen.<sup>713</sup> Dieser Einwand ist alles andere als zwingend, denn auch in unseren Vorstellungen können Substanzen in kausalen Verknüpfungen miteinander stehen. Der Einwand kann aber verbessert werden, indem man behauptet, dass Kräfte, vielleicht auch das Substantiale (also die Substanz im engen Sinn, die den Eigenschaften zugrunde liegt), kein Gegenstand der Vorstellungen sein können. Doch auch das trifft nur auf Anschauungen zu. Im Begriff eines Phänomenon kommen dagegen sowohl Kräfte als auch das Substantiale vor (s. 4.6.3).

*Drittens* ist zuzugestehen, dass Kant zwischen primären und sekundären Sinnesdaten unterscheidet (s. 4.3.1).<sup>714</sup> Farben, Töne usw. gehören nicht zu Dingen an sich im empirischen Sinn, sondern nur zu deren Erscheinungen (ebenfalls im empirischen Sinn). Traditionell verstand man unter der Unterscheidung zwischen primären und sekundären Sinnesqualitäten, dass erstere nur zur Vorstellung eines Objektes gehören, letztere aber zum Gegenstand selbst. Daher glauben viele Kantinterpreten, dass Kant den Unterschied so vollziehe. Doch das trifft nicht zu, denn Kant radikalisiert diesen Unterschied und sagt, dass auch die primären Qualitäten nicht den Dingen an sich zukämen.<sup>715</sup> Das bedeutet zwar nicht, dass Kant den Unterschied nicht trifft, aber der Unterschied impliziert keine empirischen Objekte außerhalb unserer Vorstellungen. Denn sekundäre Qualitäten sind solche, die nur in der Anschauung, aber nicht im Phänomenon vorkommen. Also kann auch hier der Unterschied zwischen Apparenz und Phänomenon den Einwand entkräften.

*Viertens* schließlich wird gegen phänomenalistische Interpretationen ins Spiel gebracht, dass es für Kant physikalisch reale, aber unbeobachtbare Entitäten gebe (etwa eine „magnetische Materie“ (A226/B273), oder Wärmestoff). Da es in unseren Vorstellungen keine unbeobachtbaren Entitäten geben könne, könne Kant kein Phänomenalist sein.<sup>716</sup> Wieder hilft die Unterscheidung zwischen Apparenz und Phänomenon. Denn es ist zwar wahr, dass diese unbeobachtbare Entitäten kein Gegenstand der Anschauung sein können, aber im Phänomenon können sie sehr wohl gedacht werden. Dies geschieht, indem ich mir

---

möglichen Fortschritt der Erfahrung auf sie treffen könnten; denn alles ist wirklich, was mit der Wahrnehmung nach Gesetzen des empirischen Fortgangs in einem Kontext steht.“

<sup>713</sup> Vgl. Ameriks 2000: 113, Allais 2004: 662f.

<sup>714</sup> Langton (1998: 146ff.) und Allais (2004, 2007) schlagen deswegen eine anti-phänomenalistische Lesart von Kants Unterscheidung zwischen primären Sekundären Qualitäten vor, die eng an deren Verständnis von Locke orientiert ist. Ich leugne weder, dass Kants Unterscheidung an *seinem* Verständnis von Locke orientiert ist, noch, dass Locke kein phänomenalistisches Verständnis von sekundären Qualitäten hat. Allerdings bestreite ich, dass Kant Locke in diesem Sinn verstanden hat. Kant sagt von sekundären Qualitäten, dass sie „außer unserer Vorstellung keine eigene Existenz“ hätten (Prol 4.289). Das spricht für eine phänomenalistische und gegen eine Lockesche Interpretation der sekundären Qualitäten.

<sup>715</sup> Vgl. Prol 4.289.

<sup>716</sup> Vgl. Langton 1998: 143ff., Allais 2004: 662, Allison 2004: 40f.

„nach den Grundsätzen der empirischen Verknüpfung, (den Analogien)“ (A225/B273), solche Gegenstände indirekt aus anderen Erscheinungen ableite.<sup>717</sup>

#### 4.6.5 Die Einheit der Erfahrung

Verstehen (DOC5) ist das Bilden von Begriffen und Urteilen durch Reflexion auf die Anschauung, Einsehen (DOC6) das Erkennen durch Prinzipien a priori. Doch auch Einsehen ist noch nicht der höchste Grad der Erkenntnis. Denn die Erkenntnis nach Prinzipien a priori führe nicht zur Einheit des Verstandesgebrauchs und damit der Erfahrung. Könnten wir das, dann würden wir sie begreifen (DOC7). Doch laut Kant können wir allein die Grundsätze der Moral völlig begreifen<sup>718</sup>, bei der Erfahrung müssen wir uns mit dem Begreifen begnügen, soweit es für unsere Zwecke hinreichend ist (s. 3.3.2). Es wird sich herausstellen, dass das für uns hinreichende Begreifen die Konstitution der Einheit der Erfahrung, und damit die Einheit der Gesetze, unter denen die Phänomene stehen, betrifft. Ich will dies hier untersuchen, mich dabei aber kurz fassen.

Die dritte Klasse der Urteilsformen betrifft die Verhältnisse der Begriffe zueinander. Die Verhältnisse sind die der kategorischen, hypothetischen und disjunktiven Urteile.<sup>719</sup> Sie gäben Anlass zu drei Arten der Synthesis, zu denen die Vernunft etwas Unbedingtes suche:

So viel Arten des Verhältnisses es nun gibt, die der Verstand vermittelt der Kategorien sich vorstellt, so vielerlei reine Vernunftbegriffe wird es auch geben, und es wird also **erstlich** ein *Unbedingtes* der *kategorischen* Synthesis in einem *Subjekt*, **zweitens** der *hypothetischen* Synthesis der Glieder einer *Reihe*, **drittens** der *disjunktiven* Synthesis der Teile in einem *System* zu suchen sein. (A323/B379)

Aus diesen drei Arten von Verhältnissen ergäben sich drei transzendente Ideen, in welchen das Unbedingte der jeweiligen Synthesis angetroffen werde:

Nun haben es alle reine Begriffe überhaupt mit der synthetischen Einheit der Vorstellungen, Begriffe der reinen Vernunft (transzendente Ideen) aber mit der unbedingten synthetischen Einheit aller Bedingungen überhaupt zu tun. Folglich werden alle transzendente Ideen sich unter *drei Klassen* bringen lassen, davon die **erste** die absolute (unbedingte) *Einheit* des *denkenden Subjekts*, die **zweite** die absolute *Einheit der Reihe der Bedingungen der Erscheinung*, die **dritte** die absolute *Einheit der Bedingung aller Gegenstände des Denkens überhaupt* enthält.

Das denkende Subjekt ist der Gegenstand der *Psychologie*, der Inbegriff aller Erscheinungen (die Welt) der Gegenstand der *Kosmologie*, und das Ding, welches die oberste Bedingung der Möglichkeit von allem, was gedacht werden kann, enthält (das Wesen aller Wesen), der Gegenstand der *Theologie*. Also gibt die reine Vernunft die Idee zu einer transzendentalen Seelenlehre (*psychologia rationalis*), zu einer transzendentalen Weltwissenschaft (*cosmologia rationalis*), endlich auch zu einer transzendentalen Gotteserkenntnis (*theologia transscendentalis*) an die Hand. (A334f./B391f., vgl. A396f.)

<sup>717</sup> Die physikalische Realität wird aber nicht willkürlich konstruiert, sondern nach dem, wie uns die Dinge an sich affizieren. Die Dinge an sich sind letztlich der Grund der Physik. S. 4.4.3.

<sup>718</sup> Vgl. Logik Dohna 24.731.

<sup>719</sup> Vgl. A73f./B98f.

Doch bei den transzendentalen Ideen handle es sich nur um ein logisches Bedürfnis der Vernunft, dem kein Gegenstand in der Erscheinung gerecht werden kann. Es liege hier, wie Kant sagt, ein „transzendentaler Schein“ vor, den wir zwar durchschauen, aber nicht beseitigen könnten.<sup>720</sup>

Die transzendentalen Ideen der Seele und der Welt werden jeweils durch die vier Klassen der Kategorien in vier Ideen aufgeteilt. Die Seele werde den psychologischen Ideen nach als einfache Substanz, die über transtemporale Identität verfüge und ein mögliches Verhältnis zu materiellen Körpern habe, vorgestellt.<sup>721</sup> Die Welt werde den kosmologischen Ideen nach als die „absolute Vollständigkeit“ in vier Hinsichten vorgestellt: der „Zusammensetzung des gegebenen Ganzen aller Erscheinungen“, der „Teilung eines gegebenen Ganzen in der Erscheinung“, der „Entstehung einer Erscheinung überhaupt“ sowie der „Abhängigkeit des Daseins des Veränderlichen in der Erscheinung“ (A415/B443). Doch Kant bezeichnet auch aus diesen Ideen abgeleitete Begriffe als Ideen. So sei etwa Freiheit eine kosmologische und Unsterblichkeit eine psychologische Idee.<sup>722</sup> In theologischer Hinsicht sei Gott nicht nur eine Idee, sondern ein Ideal, weil Gott als konkreter Gegenstand vorgestellt werde.<sup>723</sup> Gott sei das „allerrealste Wesen“, in dem alle Realitäten vereinigt vorgestellt würden.<sup>724</sup>

All diese Ideen seien zwar möglich in Bezug auf Dinge an sich, könnten in der Erfahrung aber nicht verwirklicht werden, wie Kant in der Transzendentalen Dialektik nachzuweisen versucht. Dessen ungeachtet hätten sie jedoch einen positiven Nutzen, nicht nur für den praktischen, sondern auch für den theoretischen Vernunftgebrauch:

Übersehen wir unsere Verstandeserkenntnisse in ihrem ganzen Umfange, so finden wir, dass dasjenige, was Vernunft ganz eigentümlich darüber verfügt und zu Stande zu bringen sucht, das *Systematische* der Erkenntnis sei, d.i. der Zusammenhang derselben aus einem Prinzip. Diese Vernunfteinheit setzt jederzeit eine Idee voraus, nämlich die von der Form eines Ganzen der Erkenntnis, welches vor der bestimmten Erkenntnis der Teile vorhergeht und die Bedingungen enthält, jedem Teile seine Stelle und Verhältnis zu den übrigen a priori zu bestimmen. Diese Idee postuliert demnach vollständige Einheit der Verstandeserkenntnis, wodurch diese nicht bloß ein zufälliges Aggregat, sondern ein nach notwendigen Gesetzen zusammenhängendes System wird. (A645/B673)

Die Vernunft schafft also vermittels der Ideen Einheit der Erfahrung.<sup>725</sup> Wir müssten methodisch so vorgehen „*als ob*“ die Seele „eine einfache Substanz wäre, „*als ob*“ die Welt

<sup>720</sup> Vgl. A321ff./B377ff.

<sup>721</sup> Vgl. A344/B403, s. 5.1.1.

<sup>722</sup> Vgl. B395 Anm.

<sup>723</sup> Vgl. A567ff./B595ff.

<sup>724</sup> Vgl. A571ff./B599ff.

<sup>725</sup> Deshalb schreibt Kant auch: „Verstandesprincipien sind principien der exposition der Erfahrung. Vernunftprincipien sind, nach denen die Erfahrung selbst (durch den Verstand) a priori gegeben ist (Freyheit und Nothwendig Wesen).“ (R5596 18.245) Durch Vernunftprinzipien wird die Erfahrung a priori gegeben, sie sind also in einer näher zu bestimmenden Weise konstitutiv für Erfahrung.

„an sich unendlich und ohne ein oberstes Glied sei“, „*als ob*“ die Welt „eine absolute [...] Einheit ausmache“, die aber von Gott abhängig sei (A672f./B700f.). Die Vernunft sei dabei nicht konstitutiv, sondern regulativ, da sie keinen Gegenstand der Erfahrung direkt bestimmt, sondern lediglich Regeln für deren Bestimmung angebe.<sup>726</sup> Regulative Prinzipien, die dabei dienlich sein sollen, sind „die Prinzipien der *Homogenität*, der *Spezifikation* und der *Kontinuität* der Formen“ (A658/B686).<sup>727</sup> Das Prinzip der Homogenität Sorge für die Einheit verschiedener Regeln (heute unter dem Namen „Ockhams Rasiermesser“ bekannt), das Prinzip der Spezifikation für die spezifischen Unterschiede innerhalb einer Regel, das Prinzip der Kontinuität für das Verhältnis der Stufen von Gattung und Art zueinander.<sup>728</sup>

Diese Prinzipien (hier: die „Ersparung der Prinzipien“, also das Prinzip der Homogenität) seien „nicht bloß ein ökonomischer Grundsatz der Vernunft, sondern inneres Gesetz der Natur“ (A650/B679).<sup>729</sup> Wir können nämlich nur voraussetzen, dass die Natur diesen subjektiven Maximen gemäß ist, wenn ihnen ein transzendentes Prinzip zugrunde liege.<sup>730</sup> Daher gelte, dass „die Vernunft hier nicht bettele, sondern gebiete“ (A653/B681). Das mutet zunächst befremdlich an und manche Interpreten glauben, dass die regulativen Prinzipien nur methodologischen Charakter hätten, ohne dass es einen Grund gäbe, weshalb die Natur jenen Prinzipien entsprechen müsste. Bedenkt man aber die Subjektabhängigkeit der Erscheinungen, wird die Apriorität der regulativen Prinzipien verständlich: Wir sind es, die die Erfahrung *comparative a priori* hervorbringen, also sind wir es auch, die die Ordnung der Erfahrung zustande bringen.<sup>731</sup>

Doch andererseits sagt Kant, dass die regulativen Prinzipien – wie auch die transzendentalen Ideen – nicht in der Erfahrung angetroffen würden, sondern nur durch Reflexion auf die Erfahrung hypothetisch angenommen werden könnten.<sup>732</sup> Wie ist das mit dem apriorischen Charakter der regulativen Prinzipien zu vereinbaren? Eine Lösung könnte darin gesehen werden, dass wir nach dunklen Begriffen die Einheit der Erfahrung und der Naturgesetze herstellen, diese Einheit uns dann aber nur durch Reflexion auf die Anschauung klar machen können.<sup>733</sup> Dem steht allerdings die Schwierigkeit entgegen, dass Kant zwar sagt, dass wir uns die Naturgesetze als durch einen Verstand eingerichtet denken müssten,

<sup>726</sup> Vgl. A647/B675.

<sup>727</sup> In der *Kritik der Urteilskraft* erwähnt Kant noch andere Prinzipien, etwa „Die Natur nimmt den kürzesten Weg“ (KU 5.182) oder „sie thut nichts umsonst“ (EEKU 20.210). Möglicherweise sind diese Prinzipien aus den drei obengenannten regulativen Prinzipien abgeleitet.

<sup>728</sup> Vgl. A647ff./B675ff., bes. A657/B 685.

<sup>729</sup> Vgl. A653/B681.

<sup>730</sup> Vgl. A648ff./B676ff.

<sup>731</sup> Eine ähnliche Position vertritt Paul Abela (2002: 277ff.). Vgl. ferner Grier 2001: 263-301.

<sup>732</sup> Vgl. A645/B673, A663/B691, KU 5.182ff, EEKU 20.213ff.

<sup>733</sup> Ähnliches gilt ja auch für Kategorien und mathematische Begriffe. S. 4.4.

dass dieser Verstand aber „nicht der unsrige“ sei (KU 5.180). Doch auch dieses Problem könnte vielleicht gelöst werden, wenn man bedenkt, dass die Naturgesetze *comparative a priori* gebildet werden. Sie sind nicht völlig a priori und haben ihren Ursprung daher nicht in unserem Verstand. Doch sie sind insofern *comparative a priori*, als wir die Formen von Raum und Zeit in die Natur bringen und entsprechend Erscheinungen konstruieren (s. 4.4.3). Zu dieser Konstruktion würden dann auch die regulativen Prinzipien gehören. Ob diese Lösung gelingen kann, muss hier freilich offen bleiben.

Damit lässt sich angeben, inwiefern wir die Welt zwar nicht absolut, aber doch für unsere Zwecke hinreichend begreifen können. Die Vernunft sucht die Totalität der Bedingungen der Synthesis, kann sie aber in der Erfahrung nicht erreichen. Deshalb ist ein vollständiges Begreifen unmöglich. Es gibt nun zwei Gründe, warum wir die Welt dennoch für uns hinreichend begreifen können. Erstens sind wir selbst der Urheber der Einheit der theoretischen Maximen – wir begreifen, dass die Welt der Einheit der Vernunft gemäß sein muss und sich der Verstandesgebrauch nach den transzendentalen Ideen richten muss. Zweitens können wir im Rückgang der Bedingungen der Synthesis zwar nicht die Vollständigkeit der Bedingungen erlangen, aber doch beliebig weit die Reihe der Bedingungen zurückgehen – so weit, dass die praktischen Belange des Alltags stets zu unseren praktischen Zwecken hinreichend erklärt werden können.

Hiermit endet meine Darstellung der Stufen der Erkenntnis. Sie passt vom Anfang (den unbewussten Wahrnehmungen) bis zum Schluss (der Vernunfteinheit) sehr gut zu meiner phänomenalistischen Interpretation des formalen Idealismus. Auf keiner der Stufen ist ein Rückgriff auf empirische Gegenstände außerhalb unserer Vorstellungen nötig. Vielmehr scheint es fraglich, welchen Platz sie dabei haben könnten. Denn es wäre zum Beispiel zu erklären, wie eine Synthesis der Einbildungskraft nicht nur Vorstellungen, sondern auch wirkliche Gegenstände verbinden könnte, wie die Synthesis des Urteilens nicht nur Begriffe miteinander verbinden könnte, sondern auch ein Phänomenon erschaffen könnte, das zudem auch noch nicht vollständig bestimmbar ist, oder wie die Vernunfteinheit Folgen für die wirkliche Einheit der Welt haben könnte. All das vermögen meiner Einschätzung nach anti-phänomenalistische Interpretationen nicht zu leisten. Daher gibt die Kohärenz von Kants Theorie der Erkenntnis bei Annahme des Phänomenalismus der phänomenalistischen Interpretation Recht.



## 5. Die Seele im formalen Idealismus

Bisher habe ich den formalen Idealismus ausschließlich in Bezug auf die körperliche Welt betrachtet – das heißt, ich habe die Wahrnehmung und Erkenntnis von äußeren Objekten und die damit verbundene Konstruktion von äußeren Erscheinungen untersucht. Nun will ich die Seele erörtern und dabei zunächst von theoretischen Aspekten der Seele (5.1) und dann von praktischen Aspekten (5.2) reden. Das kann hier jedoch, um nicht zu weitschweifig zu werden, nur skizzenhaft geschehen.

### 5.1 *Metaphysik der Seele*

Kant diskutiert zwei Wissenschaften von der Seele: die *empirische* und die *rationale Psychologie*. Die rationale Psychologie versucht die Seele a priori zu erforschen, die empirische Psychologie tut das hingegen a posteriori. Erstere treibt ihre Forschung demnach durch Begriffe, die wir aus uns selbst schöpfen, letztere nach dem, was uns durch innere Wahrnehmung gegeben wird. Kant akzeptiert die empirische Psychologie (wenn auch mit gewissen Einschränkungen<sup>734</sup>), verwirft aber die rationale. Doch letzteres tut er nur bis zu einem gewissen Grad. Denn während er die Ansprüche der rationalen Psychologie auf synthetische Erkenntnis der Seele zurückweist, akzeptiert er deren analytischen Behauptungen über die Natur der Seele durch Zergliederung ihres Begriffs. Das tut Kant freilich unter dem spezifischen Blickwinkel seines kritischen Systems. Wie er das tut, wird in 5.1.1 erörtert. 5.1.2 beschäftigt sich daraufhin mit dem Verhältnis der Seele als Ding an sich zur Seele in der Erscheinung und deren empirischer Erkenntnis.

#### 5.1.1 Der Begriff der Seele

Das „Ich denke“ ist der Satz, durch welchen die transzendente Apperzeption alle Vorstellungen begleiten kann. Er ist ein ursprünglich empirischer Satz, da er bei Gelegenheit der Erfahrung entsteht.<sup>735</sup> Das „Ich denke“ ist die Abstraktion von den begleiteten Vorstellungen und drückt das transzendente Bewusstsein unseres Daseins aus.<sup>736</sup> Daraus versuche die rationale Psychologie ihre Schlüsse abzuleiten:

*Ich denke*, ist also der alleinige Text der rationalen Psychologie, aus welchem sie ihre ganze Weisheit auswickeln soll. (A343/B401)

<sup>734</sup> Vgl. A848f./B876f., MAN 4.471.

<sup>735</sup> Das „Ich denke“ ist aber weder ein aus der Erfahrung entspringender empirischer Begriff, noch wird er, wie die Kategorien, a priori in die Erfahrung hineingelegt. Das transzendente Bewusstsein seiner selbst entspringt stattdessen aus dem dialektischen Bedürfnis der Vernunft nach Einheit der Vorstellungen. Näheres erläutere ich am Ende des nächsten Abschnitts.

<sup>736</sup> Vgl. A341ff./B399ff., B422f. Anm.

Wie das genau geschehen soll, bleibt allerdings unklar, weil Kant zwar sagt, dass er „die Topik der rationalen Seelenlehre“ (A344/B402) aus dem „Ich denke“ gemäß der Ordnung der Kategorien ableite, doch ohne dafür eine nähere Erläuterung zu geben. Ich verzichte hier auf den Versuch einer Herleitung und zitiere Kants Auflistung der Stammbegriffe der rationalen Seelenlehre:

1. Die Seele ist *Substanz*. 2. Ihrer Qualität nach *einfach*. 3. Den verschiedenen Zeiten nach, in welchen sie da ist, numerisch-identisch, d.i. *Einheit* (nicht Vielheit). 4. Im Verhältnis zu *möglichen* Gegenständen im Raume. (A344/B403)

Daraus leiteten sich noch einige rationale Begriffe ab, die man als ‚Prädikabilien der Seele‘ bezeichnen könnte, etwa die „Immaterialität“, „Personalität“ oder „Spiritualität“ der Seele (A345/B403). All diese Begriffe nennt Kant die „transzendentalen Prädikate“ der Seele (A343/B401).<sup>737</sup>

Die rationale Psychologie versucht zu zeigen, dass diese Prädikate tatsächlich der menschlichen Seele zukämen. Kant widerlegt diese Versuche mit der Aufdeckung der damit verbundenen *Paralogismen*, also von formalen Fehlschlüssen. Der von Kant inkriminierte Beweisfehler ist ein sogenannter *sophisma figurae dictionis*. Er lässt sich am besten an Hand des ersten Paralogismus, dem Paralogismus der Substantialität, erläutern. Kant stellt ihn folgendermaßen dar:

Dasjenige, dessen Vorstellung das *absolute Subjekt* unserer Urteile ist und daher nicht als Bestimmung eines andern Dinges gebraucht werden kann, ist **Substanz**.

Ich, als ein denkend Wesen, bin das *absolute Subjekt* aller meiner möglichen Urteile, und diese Vorstellung von Mir selbst kann nicht zum Prädikat irgend eines andern Dinges gebraucht werden.

Also bin ich, als denkend Wesen (Seele), *Substanz*. (A348, vgl. B410f.)

Der *sophisma figurae dictionis* bestehe darin, dass der Mittelbegriff eines Syllogismus ambig gebraucht wird.<sup>738</sup> Im ersten Paralogismus sei der Mittelbegriff der des „absoluten Subjekts“ unserer Urteile. Im Obersatz werde er ohne Einschränkung von Dingen überhaupt gebraucht, im Untersatz jedoch mit Einschränkung auf den logischen Begriff der Seele. Also hätten wir es mit zwei verschiedenen Mittelbegriffen zu tun, was ein Beweisfehler sei.<sup>739</sup> Auf diese Weise widerlegt Kant auch die übrigen Paralogismen der Seele.

<sup>737</sup> Strenggenommen kann es sich bei dem dritten und dem vierten Stammbegriff nicht um *Kants* Prädikate der Seele handeln, da sie zwar von der Existenz *in* Raum und Zeit abstrahieren, aber doch nicht von einem Verhältnis *zu* Raum und Zeit. Der dritte Stammbegriff sollte daher nicht als Einheit in der Zeit, sondern als Einheit bei der Verschiedenheit der Vorstellungen bezeichnet werden. Ebenso sollte der vierte Stammbegriff nicht als Verhältnis zu möglichen äußeren Objekten im Raum, sondern zu äußeren Objekten überhaupt betrachtet werden.

<sup>738</sup> Vgl. A402f., B411, JL 9.135.

<sup>739</sup> Vgl. B411, besonders die Anmerkung. – In A402f. stellt Kant den Beweisfehler anders dar. Er behauptet dort, dass im Obersatz der Mittelbegriff transzendental sei, im Untersatz aber empirisch. Ich halte das schlicht für einen Fehler, den er dann ja auch in der zweiten Auflage korrigiert hat.

Kant begnügt sich jedoch nicht mit dem Aufzeigen des Fehlschlusses, sondern versucht auch die grundsätzliche Unerkennbarkeit der Wirklichkeit der transzendentalen Prädikate der Seele nachzuweisen. Es könne erstens nicht erkannt werden, dass die Seele Substanz ist, weil es nur in der äußeren Anschauung etwas Beharrliches gebe, wodurch die Substanz schematisiert wird.<sup>740</sup> Zweitens sei die Einfachheit der Seele nicht erkennbar, weil Vorstellungen das Produkt von mehr als einer Seele sein könnten.<sup>741</sup> Drittens könnten wir nichts über die (transtemporale) personale Identität der Seele wissen, weil wir dazu deren Beharrlichkeit kennen müssten, was wir aber nicht tun.<sup>742</sup> Viertens dächte ich mich zwar von äußeren Dingen unterschieden, aber daraus folge nicht, dass ich tatsächlich von äußeren Objekten verschieden bin.<sup>743</sup>

Dessen ungeachtet bleibt die logische Bedeutung der Seele als Substanz erhalten. Das heißt, es gehört zum Begriff der Seele, dass sie Substanz ist, auch wenn ich von dem Dasein einer Seele und damit deren Substantialität keine Erkenntnis haben könne.<sup>744</sup> Nun macht die Substanz für sich alleine keine Kategorie aus, sondern die erste Kategorie der Klasse der Relation besteht aus Substanz und Akzidenz (s. 4.6.3). Wenn ich die Seele also als Substanz denken muss, dann muss ich ihr auch Akzidenzen zuschreiben. Das sagt Kant auch ausdrücklich:

Von jedem Dinge überhaupt kann ich sagen, es sei Substanz, so fern ich es von bloßen Prädikaten und Bestimmungen der Dinge unterscheide. Nun ist in allem unserem Denken das Ich das Subjekt, dem Gedanken nur als Bestimmungen inhärieren, und dieses ich kann nicht als die Bestimmung eines anderen Ichs gebraucht werden. Also muss jedermann Sich selbst notwendiger Weise als die Substanz, das Denken aber nur als Akzidenzen seines Daseins und Bestimmungen seines Zustandes ansehen. (A349)

Allerdings ist Kant hier ein wenig unpräzise, da er einerseits Gedanken, andererseits das Denken als Akzidenzen bezeichnet. Genauer gesagt ist das Denken die Kraft, wodurch Gedanken (also Vorstellungen) der Seele inhärieren. Denn es gehört zum Substanzbegriff, dass wie bei materiellen Körpern (s. 4.6.3) Akzidenzen der Substanz durch Kräfte inhärieren.

Es mag zunächst sehr befremdlich wirken, dass die Handlungen des Denkens das Wirken von Denkkraften sein sollen. Doch Kant sagt ausdrücklich, dass wir „denkende und

---

<sup>740</sup> Vgl. A348ff., B407.

<sup>741</sup> Vgl. A351ff., B407f.

<sup>742</sup> Vgl. A361ff., B408f.

<sup>743</sup> Vgl. B409. In A enthält der Vierte Paralogismus die Widerlegung des Idealismus, welche zwar im Zusammenhang mit dem vierten Paralogismus der zweiten Auflage steht, aber doch deutlich darüber hinausgeht.

<sup>744</sup> In B429 sagt Kant, dass wir von der Seele nur logische Funktionen, aber keine Kategorien hätten. Wir könnten sie also nicht als Substanz, sondern nur als Subjekt, nicht als Ursache, sondern nur als Grund denken. Das scheint meiner Interpretation, dass wir die Seele als Substanz denken müssen, zu widersprechen. Doch hier ist von „Kategorien“ im Sinn von schematisierten Kategorien die Rede und von „logischen Funktionen“ im Sinn von unschematisierten Kategorien (s. 4.3.5.). Ich kann also die Seele als unschematisierte Substanz denken, aber nicht als beharrliche (oder auf andere Weise schematisierte) Substanz erkennen. Ebenso verhält es sich auch mit den anderen transzendentalen Prädikaten der Seele.

bewegende Kräfte“ hätten (Berliner Physik 29.75), wobei erstere mentale, letztere physikalische Kräfte bezeichnen. Im Anhang zur Transzendentalen Dialektik diskutiert Kant die Einheit von Kräften und nimmt mentale Kräfte als Beispiel:

Unter die verschiedenen Arten von Einheit nach Begriffen des Verstandes gehöret auch die der Kausalität einer Substanz, welche Kraft genannt wird. Die verschiedenen Erscheinungen eben derselben Substanz zeigen beim ersten Anblicke so viel Ungleichartigkeit, dass man daher anfänglich beinahe so vielerlei Kräfte derselben annehmen muss, als Wirkungen sich hervortun, wie in dem menschlichen Gemüte die Empfindung, Bewusstsein, Einbildung, Erinnerung, Witz, Unterscheidungskraft, Lust, Begierde u.s.w. Anfänglich gebietet eine logische Maxime, diese anscheinende Verschiedenheit so viel als möglich dadurch zu verringern, dass man durch Vergleichung die versteckte Identität entdecke, und nachsehe, ob nicht Einbildung, mit Bewusstsein verbunden, Erinnerung, Witz Unterscheidungskraft, vielleicht gar Verstand und Vernunft sei. Die Idee einer *Grundkraft*, von welcher aber die Logik gar nicht ausmittelt, ob es dergleichen gebe, ist wenigstens das Problem einer systematischen Vorstellung der Mannigfaltigkeit von Kräften. (A648f./B676f.)

Die mentalen Kräfte lassen sich laut Kant nicht auf eine einzige, sondern nur auf drei reduzieren. Diese sind die zugehörigen Kräfte der in der Einleitung zum 3. Kapitel diskutierten Grundvermögen, also Erkennen, Begehren und das Gefühl der Lust und Unlust.

In diesem Zusammenhang ist der Unterschied zwischen *actiones immanentes* und *actiones transientes* bedeutsam. Eine Handlung (*actio*) ist die Wirksamkeit einer Substanz durch Kräfte.<sup>745</sup> Nun gibt es laut einigen Metaphysik-Nachschriften immanente Handlungen (*actiones immanentes*), bei denen die Wirkung einer Kraft Akzidenz derselben Substanz sei, die die Kraft ausübt, sowie überschreitende Handlungen (*actiones transientes*), bei denen sich die Wirksamkeit der Kräfte der Substanz auch auf andere Substanzen erstrecke.<sup>746</sup> Obwohl das Inhärenz-Verhältnis also durch Kräfte bewirkt wird, ist es doch nicht mit Kräften identisch, denn Kräfte können über die Grenzen der eigenen Substanz hinaus wirksam sein.

Alle physikalischen Handlungen sind *actiones transientes*, weil sie bewegende Kräfte sind, die sich aus dem Verhältnis von Attraktions- und Repulsionskräften ergeben und daher stets im Verhältnis zu anderen Substanzen stehen. Mentale Handlungen sind entweder *actiones immanentes*, wenn sie innerhalb der Seele verbleiben, oder *actiones transientes*. Im letzteren Fall gibt es zwei Möglichkeiten, wie die Seele ein Relatum von *actiones transientes* sein kann. Entweder wir empfangen Wirkungen von äußeren Objekten – dies ist der Fall, wenn wir von ihnen affiziert werden. Oder die Seele ist die Ursache von äußeren Objekten – dies ist der Fall, wenn sie durch das Begehungsvermögen Ursache von äußeren Gegenständen ist. Bei *actiones immanentes* ist die Seele aber Ursache ihrer eigenen Akzidenzen, mithin von der Beschaffenheit ihrer eigenen Vorstellungen. Man meint oft, Kant

<sup>745</sup> Vgl. Metaphysik Volckmann 28.431, Metaphysik von Schön 28.511, Metaphysik L2 28.564.

<sup>746</sup> Vgl. Metaphysik Volckmann 28.433, Metaphysik von Schön 28.513, Metaphysik L2 28.565, Metaphysik Mrongovius 29.823. Vgl. dazu Heßbrüggen-Walter 2004: 172ff.

würde bei mentalen Handlungen nur im uneigentlichen Sinn von „Handlungen“ sprechen.<sup>747</sup> Doch es sind wirkliche Handlungen, wenn auch *actiones immanentes*. Dadurch erklärt sich der Ausdruck „Selbstaffektion“, denn wir sind dabei die Ursache unserer eigenen Vorstellungen, indem wir den inneren Sinn bestimmen (s. 4.3.2). Die Handlungen der Synthesis der Einbildungskraft sind also ein Fall von innerer Kausalität, ebenso das Urteilen, das Reflektieren und so weiter.<sup>748</sup>

Zum Begriff der Seele gehört also nicht nur, dass sie Substanz ist, sondern auch, dass sie Akzidenzen hat, die sie durch denkende Kräfte teilweise selbst kausal hervorbringt. Die anderen transzendentalen Begriffe der Seele brauche ich hier nicht weiter zu diskutieren, da sie für die Erkenntnis der Seele nicht wesentlich sind.

### 5.1.2 Die Seele als Ding an sich und als Erscheinung

Kant unterscheidet zwischen der Seele, wie sie an sich selbst existiert, und der Seele, wie sie uns erscheint:

Da nun zum *Erkenntnis* unserer selbst außer der Handlung des Denkens, die das Mannigfaltige einer jeden möglichen Anschauung zur Einheit der Apperzeption bringt, noch eine bestimmte Art der Anschauung, dadurch dieses Mannigfaltige gegeben wird, erforderlich ist, so ist zwar mein eigenes Dasein nicht Erscheinung (vielweniger bloßer Schein), aber die Bestimmung meines Daseins kann nur der Form des inneren Sinnes gemäß nach der besonderen Art, wie das Mannigfaltige, das ich verbinde, in der inneren Anschauung gegeben wird, geschehen, und ich habe also demnach keine *Erkenntnis* von mir, *wie ich bin*, sondern bloß, wie ich mir selbst *erscheine*. (B157f.)

Hier liegt eine Zwei-Aspekte-Interpretation in Bezug auf die Seele vor. Einerseits existiert sie an sich selbst, andererseits erscheint sie uns, indem wir uns selbst affizieren. Selbstaffektion ist, wie gesehen, ein kausaler Vorgang. Daher besteht eine Parallele zu äußeren Objekten, denn die Seele affiziert sich selbst und bewirkt dadurch Empfindungen in sich, wodurch sie sich durch den inneren Sinn selbst wahrnimmt. Dabei unterscheidet Kant zwischen dem „bestimmenden“ und dem „bestimmbaren Selbst“, also der Ursache und der Wirkung der Affektion.<sup>749</sup>

Wenn die Zwei-Aspekte-Lehre in Bezug auf die Seele parallel zu der in Bezug auf äußere Objekte ausfallen soll, dann muss der erscheinende Gegenstand, obwohl er nicht erkennbar ist, wie er an sich selbst beschaffen ist, doch so erkannt werden können, wie wir uns selbst erscheinen. Die Wahrheit der empirischen Erkenntnis der Seele bestünde dann, wie bei materiellen Körpern, in der Gemäßheit der Erkenntnis zur Seele an sich. Die Voraussetzungen

<sup>747</sup> Ebenso verhält es sich mit „inneren Ursachen“ und dergleichen.

<sup>748</sup> Vgl. Heßbrüggen-Walter 2004.

<sup>749</sup> Vgl. B67ff., B157f. Anm., A402, B407. Diesen Unterschied kennzeichnet Kant auch als den zwischen dem Ich als Subjekt und dem Ich als Objekt bzw. dem logischen und dem psychologischen Ich (vgl. FM 20.270).

dafür scheinen gegeben, denn im obigen Zitat spricht Kant von der „Erkenntnis, [...] wie ich mir selbst erscheine“. Auch bezeichnet Kant die Seele als „ein[en] Name[n] für den transzendentalen Gegenstand des inneren Sinnes“ (A361).<sup>750</sup>

Der Zwei-Aspekte-Lehre müsste dann aber, um der Parallelität willen, auch eine Zwei-Welten-Lehre der Seele korrespondieren. Das erscheint zunächst ausgeschlossen. Denn von der vermeintlichen Absurdität abgesehen, betont Kant selber, dass mit dem Unterschied zwischen dem Ich als Subjekt und dem Ich als Objekt keine „doppelte Persönlichkeit“ gemeint sei (FM 20.270). Doch dessen ungeachtet spricht Kant von einem „innere[n] [empirischen] Gegenstand“ (A373), der „Erscheinung“ der Seele (B430), der „Erscheinung des inneren Sinnes“ (Prol 4.337, vgl. 4.336) und dass wir „unser eigenes Subjekt nur als Erscheinung“ erkennen (B156). Er sagt sogar, dass „das denkende Ich, gleichfalls als Substanz in der Erscheinung, vor dem inneren Sinn gegeben werde“ (A379). Um dem gerecht zu werden, braucht eine Zwei-Welten-Interpretation der Seele aber nicht, so wie bei Richard McCarty, anzunehmen, dass zwei numerisch verschiedene Seelen in zwei verschiedenen Welten existierten (s. 2.3.4). Man kann nämlich auch, ganz in Parallelität zu äußeren Erscheinungen, behaupten, dass die Erscheinungen der Seele nur Vorstellungen seien. Dadurch kann die Zwei-Aspekte-Lehre der Seele, nicht anders als bei äußeren Objekten (s. 2.2.3), mit einer Zwei-Welten-Lehre der Seele zufriedenstellend vereinbart werden. Denn die Erscheinungen der Seele sind nicht andere Seelen, sondern Vorstellungen, durch welche die Seele sich selbst erscheint.<sup>751</sup>

Nun werden durch den inneren Sinn innere Wahrnehmungen gegeben.<sup>752</sup> Doch es stellt sich die Frage, wie daraus Selbsterkenntnisse entwickelt werden. Denn der innere Sinn lasse Anwendung der Kategorien durch Schematisierung und daher auch synthetische Erkenntnis a priori nicht zu. Der Grund dafür sei, dass die Kategorie der Substanz nur durch etwas

---

<sup>750</sup> Georg Mohr glaubt, dass diese Stellen und andere Kants kritischen Überzeugungen zuwiderliefen, woraus er den Schluss zieht, dass sie „als von Kant lediglich zum Zweck der kritischen Abweisung aufgenommene Bestimmungen anzusehen“ seien. (Mohr 1991: 71). Mohr glaubt, dass nur die Bestimmungen des inneren Sinns ein Gegenstand von diesem sein könne, nicht die Seele selbst (vgl. Mohr 1991: 67ff.). Doch das ist ein Irrtum. Denn Kant bezeichnet zum Beispiel in seiner eigenen „Architektur der reinen Vernunft“ die Seele als „Gegenstand des inneren Sinnes“ (A848/B876), ohne sich davon zu distanzieren. Mohr ist freilich gezwungen dazu, die Identifizierung der Seele an sich mit dem Gegenstand des inneren Sinnes als unkantisch zurückzuweisen, solange er glaubt, dass empirische Gegenstände Objekte der Erkenntnis seien. Doch bei meiner Interpretation des formalen Idealismus ist es nicht nur möglich, sondern notwendig, dass die Seele als Subjekt an sich selbst das Objekt der empirischen Erkenntnis ist.

<sup>751</sup> Man könnte sich jetzt vielleicht daran stören, dass Vorstellungen Akzidenzen der Seele sind und daher nicht numerisch von der Seele verschieden sein könnten. Doch es ist dabei an den Doppelcharakter von Vorstellungen zu erinnern: Einerseits existieren Vorstellungen an sich selbst, andererseits haben Vorstellungen einen Inhalt (s. 3.1.4). Insofern Vorstellungen an sich selbst existieren, sind sie die Akzidenzen der Seele, doch der Inhalt der Vorstellung ist die Erscheinung der Seele und diese ist von der Seele numerisch verschieden.

<sup>752</sup> Zumindest glaubt Kant das, denn er verwechselt Selbstaffektion mit Selbstwahrnehmung (s. 4.5.1). Ich werde im Folgenden der Einfachheit halber aber so tun, als hätte Kant Selbstwahrnehmung angemessen beschrieben.

Beharrliches schematisiert werden könne. Dieses Beharrliche sei aber nicht in der inneren, sondern nur der äußeren Anschauung möglich. Daher bedürfe alle Zeitbestimmung etwas Beharrliches in der äußeren Anschauung.<sup>753</sup> Das darf jedoch nicht zu der Meinung verleiten, dass Kant die Möglichkeit der Selbsterkenntnis etwa ablehnen würde. Vielmehr sagt Kant an derselben Stelle, dass sowohl in der Naturwissenschaft als auch in der Psychologie „vieles empirisch erkannt werden kann“ (A381).

In einer der Reflexionen, die sich mit der Widerlegung des Idealismus befassen, unterscheidet Kant zwischen drei Arten des Bewusstseins meiner selbst:

Bey dem Unterschiede des Idealismus und Dualismus ist zu unterscheiden das transscendentale Bewustseyn meines Daseyns überhaupt. 2. meines Daseyns in der Zeit, folglich nur in Beziehung auf meine eigene Vorstellungen, so fern ich durch dieselbe mich selbst bestimme. Dieses ist das empirische Bewustseyn meiner selbst. 3. Das Erkenntnis meiner selbst als in der Zeit bestimmten Wesens. Dies ist das empirische Erkenntnis. – (R6313 18.615, 1790-1791)

Die erste Art ist die logische Vorstellung meiner selbst, die zweite die empirische Anschauung meiner selbst durch den inneren Sinn, die dritte schließlich die empirische Erkenntnis meiner selbst. Die erste erbringt keine Erkenntnis, sondern führt zu den paralogistischen Fehlschlüssen, weil sie nicht auf Anschauung beruht. Die zweite ist eine Anschauung meiner selbst in der Zeit, doch ohne mich dabei auf die Seele zu beziehen. Erst die Art der Vorstellung meiner selbst ist Erkenntnis, denn dadurch bestimme ich mein Dasein und beziehe mich auf die erscheinende Seele. Kant erläutert diese Bestimmung in der Fortsetzung der Reflexion:

Daß das letztere nur das [Erkenntnis] meiner selbst als in einer Welt existirenden Wesens seyn könne und zwar um des empirischen Bewustseyns und seiner Möglichkeit willen, so fern ich mich als object erkennen soll, wird auf folgende Art bewiesen. – Ich kan die Zeit nicht vorher bestimmt erkennen, um mein Daseyn darinn zu bestimmen (also nur so fern ich nach dem Gesetz der Caussalität meine Veränderungen zugleich verknüpfe). Um nun jene empirisch zu bestimmen, muß etwas Beharrliches Gegeben seyn, in dessen Apprehension ich die Succession meiner Vorstellungen erkennen kan und durch welches das Zugleichseyn einer Reihe, in welcher jeder Theil vergeht, indem der andere entspringt, allein ein Ganzes werden kan, worin ich mein Daseyn setze. (ebd.)

Dass ich „in einer Welt“ existiere, bedeutet wahrscheinlich zweierlei: Einerseits erkenne ich mich nur, wie ich erscheine, nicht, wie ich bin. Andererseits kann ich mich nur erkennen, wenn ich im Verhältnis zu äußeren Objekten stehe. Denn die Form des inneren Sinns ist die Zeit, aber alle Zeitbestimmung bedarf eines Beharrlichen, welches nur im Raum existieren kann. Folglich ist alle Zeitbestimmung und damit die Bestimmung meiner inneren Zustände nur im Verhältnis auf etwas Äußeres möglich (s. 3.7.2). Dies kommt auch in der Widerlegung des Idealismus zum Ausdruck:

---

<sup>753</sup> Vgl. A381, s. 3.7.2.

Allein hier wird bewiesen, dass äußere Erfahrung eigentlich unmittelbar sei, dass nur vermittelt ihrer, zwar nicht das Bewusstsein unserer eigenen Existenz, aber doch die Bestimmung derselben in der Zeit, d.i. innere Erfahrung, möglich sei. Freilich ist die Vorstellung: *ich bin*, die das Bewusstsein ausdrückt, welches alles Denken begleiten kann, das, was unmittelbar die Existenz eines Subjekts in sich schließt, aber noch keine *Erkenntnis* desselben, mithin auch nicht empirische, d.i. Erfahrung; denn dazu gehört, außer dem Gedanken von etwas Existierendem, noch Anschauung und hier innere, in Ansehung deren, d.i. der Zeit, das Subjekt bestimmt werden muss, wozu durchaus äußere Gegenstände erforderlich sind, so, dass folglich innere Erfahrung selbst nur mittelbar und nur durch äußere möglich ist. (B276f.)

Kant spricht hier meines Erachtens bewusst von „innerer Erfahrung“, weil durch das Verhältnis zu äußeren Anschauungen das eigene Dasein erst bestimmt werden kann und noch nicht durch die bloße Wahrnehmung seiner selbst. Kant sagt nun nicht, ob innere Erfahrung Anschauung mit Gegenstandsbezug sei oder ein Erfahrungsurteil. Wahrscheinlich gibt es wie bei äußeren Objekten beides. Denn die Bestimmung der inneren Zustände in der Zeit ist eine Synthesis, die nur durch die Einbildungskraft verrichtet werden kann. Damit werden aus bloßen Wahrnehmungen Anschauungen, die eine Zeitordnung haben. Aber auch innere Erfahrungsurteile wie auch Begriffe seiner selbst können durch Reflexion gebildet werden, die dann beispielsweise in der empirischen Psychologie gebraucht werden.<sup>754</sup> Ob es nun einen eigenen Akt der Synthesis der Einbildungskraft in Bezug auf innere Anschauung gibt oder ob dafür die Synthesis äußerer Anschauungen indirekt hinreichend ist, mag hier unentschieden bleiben.

Die Seele kann also erkannt werden, ohne einer eigenen Schematisierung zu bedürfen. Eine solche kann laut Kant auch gar nicht geleistet werden, da alle Kategorien nur durch äußere Anschauungen schematisiert werden könnten.<sup>755</sup> Allerdings ist fraglich, ob das für alle Kategorien gleichermaßen gilt. So sind Zeitbestimmungen bei äußeren Körpern deren Akzidenzen; wenn nun die inneren Zustände der Seele in der Zeit bestimmt werden, erscheint es wenigstens möglich, dass es sich dabei um empirische Akzidenzen der Seele handelt. Dennoch würden dann Akzidenzen ohne Substanz existieren, was eigentlich auszuschließen ist. Inwiefern das Problem gelöst werden könnte, indem man annähme, dass die Seele indirekt durch äußere Anschauungen schematisiert wird, kann hier nicht untersucht werden.

In jedem Fall ist Selbsterkenntnis von der transzendentalen Vorstellung durch das „Ich denke“ verschieden, da die Prädikate des logischen Ichs nicht schematisiert werden können. Dennoch hat die Vernunft das Bedürfnis nach der Einheit aller Gedanken.<sup>756</sup> Dieses Bedürfnis

---

<sup>754</sup> Eine Reflexion, bei welcher nicht auf innere Anschauung, sondern innere Wahrnehmung reflektiert würde, würde zu inneren Wahrnehmungsurteilen und nicht zu Erfahrungsurteilen führen (s. 4.4.6).

<sup>755</sup> Vgl. B291ff.

<sup>756</sup> Vgl. A333f./B390f., A397.



leitet Kant aus der Totalität der Bedingungen des kategorischen Vernunftschlusses ab.<sup>757</sup> Die Seele ist demnach das Unbedingte der kategorischen Synthesis (s. 4.6.5).<sup>758</sup> Kant charakterisiert die auf diese Weise entstehende transzendente Idee der Seele auf folgende Weise:

Das erste Objekt einer solchen Idee bin ich selbst, bloß als denkende Natur (Seele) betrachtet. Will ich die Eigenschaften, mit denen ein denkend Wesen an sich existiert, aufsuchen, so muss ich die Erfahrung befragen, und selbst von allen Kategorien kann ich keine auf diesen Gegenstand anwenden, als in so fern das Schema derselben in der sinnlichen Anschauung gegeben ist. Hiemit gelange ich aber niemals zu einer systematischen Einheit aller Erscheinungen des inneren Sinnes. Statt des Erfahrungsbegriffs also (von dem, was die Seele wirklich ist), der uns nicht weit führen kann, nimmt die Vernunft den Begriff der empirischen Einheit alles Denkens, und macht dadurch, dass sie diese Einheit unbedingt und ursprünglich denkt, aus demselben einen Vernunftbegriff (Idee) von einer einfachen Substanz, die an sich selbst unwandelbar (persönlich identisch) mit andern wirklichen Dingen außer ihr in Gemeinschaft stehe; mit einem Worte: von einer einfachen selbständigen Intelligenz. Hiebei aber hat sie nichts anders vor Augen, als Prinzipien der systematischen Einheit in Erklärung der Erscheinungen der Seele, nämlich: alle Bestimmungen, als in einem einigen Subjekte, alle Kräfte, so viel möglich, als abgeleitet von einer einigen Grundkraft, allen Wechsel, als gehörig zu den Zuständen eines und desselben beharrlichen Wesens zu betrachten, und alle *Erscheinungen* im Raume, als von den Handlungen des *Denkens* ganz unterschieden vorzustellen. (A682/B710)

Die transzendente Idee der Seele ist also nicht nur ein dialektisches Bedürfnis der Vernunft, sondern dient auch zur Einheit der Erfahrung, indem sie zwar nicht direkt einen Gegenstand des inneren Sinns zu erkennen gibt, aber doch die Prinzipien so ordnet, als würde wirklich eine Seele allen meinen Vorstellungen zugrunde liegen.<sup>759</sup> Die Vernunft ist dabei direkt nur regulativ, indirekt aber konstitutiv für die Erfahrung (s. 4.6.5).

Der formale Idealismus gilt also auch für die Seele. Wir erkennen sie nicht, wie sie an sich selbst existiert, sondern nur, wie sie uns erscheint und in der Form der Zeit dem inneren Sinn gegeben wird. Die Wahrheit der Erkenntnis der Seele besteht dementsprechend nur in der Gemäßheit der Erkenntnis zur Selbstaffektion.

## 5.2 Der Wille

Meine phänomenalistische Interpretation von Kants Idealismus passt auch zu seiner Handlungstheorie. Um das zu zeigen, werde ich zunächst das Begehrungsvermögen analysieren und dabei herausstreichen, dass nur eine phänomenalistische Zwei-Welten-Interpretation den Konflikt zwischen Natur und Freiheit zu lösen vermag (5.2.1).

Anschließend diskutiere ich verschiedene Interpretationen von Kants Kompatibilismus und

---

<sup>757</sup> Vgl. A335/B392.

<sup>758</sup> Vgl. A334/B391.

<sup>759</sup> Vgl. A672/B700.

gehe dabei auf Probleme in Bezug auf das Verhältnis von Wille und Willkür, das intentionale Objekt des Handelns und das moralische Gefühl ein (5.2.2).

### 5.2.1 Das Begehungsvermögen

Kant definiert das Begehungsvermögen als das Vermögen, „durch seine Vorstellungen Ursache von der Wirklichkeit der Gegenstände dieser Vorstellungen zu sein“.<sup>760</sup> Damit ist das Begehungsvermögen natürlich ein Fall von Intentionalität (s. 3.3.1). Es hat einen intentionalen Gehalt, nämlich die Vorstellung eines zu bewirkenden Gegenstands als dessen Ursache, und ein intentionales Objekt als die Wirkung des Begehrens. Beides bedarf einer näheren Erläuterung. Vorher müssen jedoch noch einige Aspekte von Kants Auffassung des Begehungsvermögens erläutert werden.

Das Begehungsvermögen heiße *Willkür*, wenn es „mit dem Bewusstsein des Vermögens seiner Handlung zur Hervorbringung des Objekts verbunden“ ist, andernfalls sei es der *Wunsch* (MS 6.213). Letzterer ist aber kein bloßes „Gelüsten“ (ebd.), also kein sinnliches Gefühl der Lust, sondern die Handlung des Begehrens, wenn auch ohne äußere kausale Wirksamkeit zu beanspruchen.<sup>761</sup> Die tierische Willkür sei nur durch Neigungen, also sinnlich, bestimmbar, die menschliche hingegen auch durch den *Willen*, der sich selbst das Gesetz gebe.<sup>762</sup> Von dem Willen gingen die praktischen Gesetze aus.<sup>763</sup> Da der reine Wille von allem empirischen Inhalt abstrahieren müsse, bleibe ihm nur die Form als Bestimmungsgrund, nämlich die Tauglichkeit zur allgemeinen Gesetzgebung (der kategorische Imperativ).<sup>764</sup> Von der Willkür gingen jedoch die Maximen aus.<sup>765</sup> Die Willkür werde entweder durch den Willen bestimmt oder durch Neigungen (wodurch die Maximen vom moralischen Gesetz abweichen können, aber nicht müssen).<sup>766</sup>

Kant unterscheidet zwischen einem unteren und einem oberen Begehungsvermögen. Das untere Begehungsvermögen sei das Vermögen, „etwas zu begehren, so fern wir von

<sup>760</sup> KpV 5.9 Anm., vgl. MS 6.211 und öfters. Vgl. zudem Anthr 7.251: „Begierde (*appetitus*) ist die Selbstbestimmung der Kraft eines Subjekts durch die Vorstellung von etwas Künftigem als einer Wirkung derselben.“ – In diesem Zusammenhang findet sich die einzige Stelle, wo bei Kant das Wort „Intentionalität“ vorkommt: „Die für den Idealismus der Endursachen in der Natur streitenden Systeme lassen nun einerseits zwar an dem Prinzip derselben eine Kausalität nach Bewegungsgesetzen zu (durch welche die Naturdinge zweckmäßig existieren); aber sie leugnen an ihr die Intentionalität, d. i. dass sie absichtlich zu dieser ihrer zweckmäßigen Hervorbringung bestimmt, oder mit anderen Worten ein Zweck die Ursache sei.“ (KU 5.392f.) Intentionalität ist hier aber lediglich auf die teleologische Kausalität der Naturzwecke bezogen.

<sup>761</sup> Das geht aus der *Kritik der Urteilkraft* hervor (vgl. KU 5.177f. Anm.).

<sup>762</sup> Vgl. MS 6.213.

<sup>763</sup> Vgl. MS 6.226.

<sup>764</sup> Vgl. MS 6.214.

<sup>765</sup> Vgl. MS 6.226.

<sup>766</sup> Vgl. MS 6.213f. – Bei alledem beachte man aber, dass Kant die Unterscheidung zwischen Wille und Willkür in dieser Form erst in der *Metaphysik der Sitten* trifft, weshalb sie nicht ohne weiteres auf frühere Werke übertragen werden kann.

Gegenständen afficirt werden“, das obere Begehungsvermögen aber das Vermögen, „etwas aus uns selbst unabhängig von den Gegenständen zu begehren“. <sup>767</sup> Das untere Begehungsvermögen ist also das Vermögen, sich a posteriori von seinen Neigungen zum Handeln bestimmen zu lassen. Tiere verfügen nur über dieses Begehungsvermögen, weshalb sie nicht frei sind. <sup>768</sup> Doch Vernunftwesen haben die Fähigkeit, sich selbst zum Handeln zu bestimmen, also a priori eine Reihe von Handlungen zu beginnen. Die Unterscheidung zwischen dem oberen und unteren Begehungsvermögen ist jedoch keineswegs identisch mit dem zwischen Wille und Willkür, wie Willaschek meint <sup>769</sup>, denn die Willkür ist das Vermögen, zwischen Handlungen, die das untere Begehungsvermögen durch Neigungen anbietet, und dem praktischen Gesetz, welches der Wille gebietet, zu wählen. Tiere haben zwar ein unteres Begehungsvermögen, aber keine Willkür, also keine Wahlfreiheit.

Wie kommt man nun von allgemeinen Maximen zu konkreten Handlungen und damit zu einem intentionalen Gehalt? Darüber ist Kant ziemlich verschwiegen. Einerseits ist für Kant Kausalität nie singular, sondern gesetzmäßig – entweder nach Naturgesetzen oder nach Gesetzen der Freiheit. <sup>770</sup> Daher ist zu erwarten, dass so, wie allgemeine Naturgesetze einzelne Ereignisse bestimmen, die praktischen Gesetze einzelne Handlungen bestimmen. Andererseits werde „zur Ableitung der Handlungen von Gesetzen Vernunft erfordert“ (GMS 4.412). Das muss so verstanden werden, dass einzelne Handlungen nicht unmittelbar durch den Willen bestimmt werden, sondern erst durch Betrachtung der empirischen Gegebenheiten und einen logischen Schluss, der das im konkreten Fall Gebotene von allgemeinen Gesetzen „ableitet“. <sup>771</sup> Dann wäre aber zur Bewirkung der einzelnen Handlung ein Vermögen singularer Kausalität erforderlich. <sup>772</sup> An anderer Stelle heißt es sogar:

Zweck ist jederzeit der Gegenstand einer Zuneigung, das ist, einer unmittelbaren Begierde zum Besitz einer Sache vermittelt seiner Handlung [...] (Rel 6.6 Anm.)

---

<sup>767</sup> Metaphysik L1 28.228, s. die Einleitung zu 3.3. Die *Metaphysik L1* ist zwar eher der semikritischen Zeit zuzuordnen, doch die Unterscheidung zwischen beiden Arten von Begehungsvermögen findet sich auch in der *Kritik der praktischen Vernunft* (vgl. KpV 5.22ff.). Dort sagt Kant, dass die Unterscheidung nicht daran festgemacht werden könne, ob die Neigungen, wodurch wir unseren Willen bestimmen lassen, aus der Sinnlichkeit oder dem Verstand entspringen, sondern nur dadurch, ob die Vernunft *unmittelbar* den Willen bestimmt oder nicht. Allein dadurch sei die Vernunft ein „wahres oberes Begehungsvermögen“ (KpV 5.25). Vgl. Willaschek 1992: 199ff.

<sup>768</sup> Vgl. Metaphysik L1 28.255, Metaphysik Mrongovius 29.900, ferner A534/B562.

<sup>769</sup> Vgl. Willaschek 1992: 200f.

<sup>770</sup> Vgl. GMS 4.446f.

<sup>771</sup> Kant behauptet in der *Grundlegung*, dass die Vernunft wegen der Ableitung der Handlungen „praktisch“ sei (GMS 4.412). Doch dadurch ist sie nur pseudo-praktisch, da ein logischer Schluss eine theoretische Tätigkeit ist. Die Vernunft ist dabei nicht der Urheber des Willens.

<sup>772</sup> Man könnte vielleicht erwarten, dass die Willkür das Vermögen einzelner Handlungen wäre. Doch in der *Metaphysik der Sitten* ist sie das Vermögen der Maximen und Maximen sind allgemeine Regeln, die nicht unmittelbar auf konkrete Handlungen gehen. Also ist auch die Willkür (wenn man die Definition der *Metaphysik der Sitten* zugrunde legt) kein Vermögen singularer Kausalität.

Hier wird die konkrete Handlung nicht aus einer allgemeinen Regel abgeleitet, sondern der „Besitz einer Sache“ ist das Objekt einer „unmittelbaren Begierde“.

Die Frage, ob sich eine kohärente Position zu dem Problem mentaler Verursachung (re-)konstruieren lässt, kann hier nicht behandelt werden. Es gibt aber eine interessante Stelle, wo Kant theoretische mit praktischer Erkenntnis vergleicht und bei welcher mentale Verursachung eher als singulär betrachtet werden muss:

[...] Erkenntnis kann auf zweierlei Art auf ihren Gegenstand bezogen werden, entweder diesen und seinen Begriff (der anderweitig gegeben werden muss) bloß zu *bestimmen*, oder ihn auch *wirklich zu machen*. Die erste ist *theoretische*, die andere *praktische Erkenntnis* der Vernunft. (Bixf.)

An dieser Stelle ist „praktische Erkenntnis“ nichts anderes als eine äußere Handlung.<sup>773</sup> Sowohl theoretische als auch praktische Erkenntnis haben einen begrifflichen Gehalt<sup>774</sup>, durch den ein Gegenstand bestimmt wird. Dieser Gegenstand wird entweder theoretisch „bestimmt“ oder praktisch „wirklich gemacht“. Folgt man dieser Stelle, dann scheint der intentionale Gehalt von theoretischer und praktischer Erkenntnis gleich und nur in der Anwendung verschieden zu sein.

Die Art der Erkenntnis (ob theoretisch oder praktisch) wird jedoch aus unterschiedlichen Quellen gespeist. Die theoretische Erkenntnis beruht auf Empfindungen, die praktische auf der „Konkupsistenz (das Gelüsten) [...] als Anreiz zur Bestimmung“ des Begehrungsvermögens (also dem Gefühl der Lust und Unlust) (MS 6.213). Doch zeigt sich auch hier eine wichtige Gemeinsamkeit beider intentionaler Modi.<sup>775</sup> Empfindung und Gefühl der Lust und Unlust sind jeweils bloß subjektive Bestimmungen des Gemüts ohne Beziehung auf ein Objekt. Bezieht sie nun der Verstand auf ein Objekt, dann ist der Inhalt einer theoretischen Erkenntnis entweder ein durch Kategorien bestimmter Gegenstand der Anschauung oder – bei Urteilen – das *Phänomen* (s. 4.6.1), der Inhalt der praktischen Erkenntnis aber der *Zweck*<sup>776</sup>.

Was den Gegenstand der theoretischen und den der praktischen Erkenntnis betrifft, gibt es hier natürlich einen entscheidenden Unterschied. Der Gegenstand der theoretischen Erkenntnis existiert schon vor der Erkenntnis und wird daher bloß „bestimmt“. Der Gegenstand der praktischen Erkenntnis existiert hingegen erst durch diese Erkenntnis, er wird

<sup>773</sup> Dieser (seltene) Gebrauch von „praktische Erkenntnis“ befindet sich auch in KpV 5.57.

<sup>774</sup> Vgl. MS 6.213.

<sup>775</sup> Andererseits besteht aber auch eine Asymmetrie darin, dass Wahrnehmung ein Vermögen der Erkenntnis ist, das Gefühl der Lust und Unlust aber keines des Begehrens, sondern ein eigenständiges Vermögen, welches dennoch zum Begehren anreizt.

<sup>776</sup> Vgl. KU 5.180, KU 5.426, MS 6.222, dazu Willaschek 1992: 54f.

durch sie „wirklich gemacht“.<sup>777</sup> In beiden Fällen stellt sich vor dem Hintergrund des transzendentalen Idealismus eine schwierige Frage: Sind die intentionalen Gegenstände Erscheinungen oder Dinge an sich? Was die theoretische Erkenntnis betrifft, so hat sich gezeigt, dass Dinge an sich der transzendentale Gegenstand der Erkenntnis sind, welcher also der Erkenntnis korrespondiert (s. 3.4.1). Eine analoge Lösung bietet sich für das intentionale Objekt der praktischen Erkenntnis an. Diesen nennt Kant den „Gegenstand der praktischen Vernunft“:

Unter [dem] Begriffe [eines Gegenstandes] der praktischen Vernunft verstehe ich die Vorstellung eines Objekts als einer möglichen Wirkung durch Freiheit. Ein Gegenstand der praktischen Erkenntnis als einer solchen zu sein, bedeutet also nur die Beziehung des Willens auf die Handlung, dadurch er oder sein Gegenteil<sup>778</sup> wirklich gemacht würde, und die Beurteilung, ob etwas ein Gegenstand der reinen praktischen Vernunft sei, oder nicht, ist nur die Unterscheidung der Möglichkeit oder Unmöglichkeit, diejenige Handlung zu wollen, wodurch, wenn wir das Vermögen dazu hätten (worüber die Erfahrung urteilen muss), ein gewisses Objekt wirklich werden würde. (KpV 5.57)

Hier gibt es nicht den geringsten Hinweis auf den ontologischen Status des Gegenstands der praktischen Vernunft. Der Gegenstand kann wirklich werden oder nicht, doch ob er als Erscheinung wirklich wird oder als Ding an sich, ist damit nicht gesagt. Im nächsten Satz heißt es jedoch:

Wenn das Objekt als der Bestimmungsgrund unseres Begehungsvermögens angenommen wird, so muss die physische Möglichkeit desselben durch freien Gebrauch unserer Kräfte vor der Beurteilung, ob es ein Gegenstand der praktischen Vernunft sei oder nicht, vorangehen. (ebd.)

Die Tatsache, dass wir die „physische Möglichkeit“ eines Gegenstandes vor der Handlung beurteilen müssen, schließt aus, dass es sich um Dinge an sich handelt, denn diese sind ja unerkennbar. Damit bleibt nur die physische Möglichkeit eines empirischen Gegenstands. Allerdings folgt daraus, dem Anschein entgegen, nicht automatisch, dass das intentionale Objekt des Begehrens ein empirischer Gegenstand ist. Denn hier kommt Kants formaler Idealismus ins Spiel. Die intentionalen Objekte der theoretischen Erkenntnis sind ja die Dinge an sich, doch wir erkennen sie nur, wie sie uns erscheinen. Wenn wir annehmen, dass Dinge an sich auch die intentionalen Objekte der praktischen Erkenntnis, also des Begehrens, sind und wenn unsere Handlung erfolgreich ist und wir sie verwirklicht haben, dann hätten wir zwar ein Ding an sich selbst verwirklicht, aber wir würden es erkennen, wie es erscheint. Und in der Erscheinung würden wir dessen physische Möglichkeit erkennen.

<sup>777</sup> Dieser Unterschied wird in A92/B125 deutlich.

<sup>778</sup> Der Ausdruck „oder sein Gegenteil“ könnte bedeuten, dass im Fall des Misslingens einer Handlung nicht die beabsichtigte Wirkung, sondern eine andere Wirkung eintritt.

Allerdings sagt die bloße Möglichkeit dieser Erklärung natürlich noch nichts darüber, ob tatsächlich Dinge an sich die Gegenstände des Begehrens sind. Um das näher zu erörtern, muss Kants Auflösung der Freiheitsantinomie betrachtet werden.

### 5.2.2 „Bürger zweier Welten“

In seiner berühmten Auflösung der Freiheitsantinomie will Kant zeigen, dass sowohl *Naturkausalität* als auch *Kausalität aus Freiheit* „in verschiedener Beziehung bei einer und derselben Begebenheit“ stattfinden können (A536/B563). Naturkausalität ist die Kausalität nach Gesetzen der Natur, sie wird in der Zweiten Analogie der Erfahrung als Bedingung der Zeitbestimmung etabliert.<sup>779</sup> Kausalität aus Freiheit ist „das Vermögen, einen Zustand von *selbst* anzufangen, deren Kausalität also nicht nach dem Naturgesetze wiederum unter einer anderen Ursache steht, welche sie der Zeit nach bestimmte“ (A533/B561).

Kant will also einen *Kompatibilismus* von beiden Arten von Kausalität zustande bringen, der erklären kann, dass eine und dieselbe Handlung sowohl naturbestimmt als auch frei ist (wenn auch „in verschiedener Beziehung“). Dabei handelt es sich jedoch nicht um einen Kompatibilismus innerhalb *einer* Welt. Einen solchen Kompatibilismus würde Parfit gerne bei Kant sehen (und bedauert, dass Kant ihn nicht vertritt).<sup>780</sup> Parfit glaubt, dass wir dann (im relevanten Sinn) frei seien, wenn wir anders gehandelt hätten, sofern wir anders hätten handeln *wollen*. Doch das läuft geradewegs auf die „Freiheit eines Bratenwenders“ (KpV 5.97) hinaus, die Kant als einen „elenden Behelf“ (KpV 5.96) ablehnt. Mit diesen Worten bedenkt Kant diejenige Freiheitskonzeption, welche besagt, dass wir dann frei seien, wenn die Ursachen unseres Handelns nicht (unmittelbar) außer uns, sondern in uns liegen.<sup>781</sup> Darunter ist ohne Zweifel auch Parfits Standpunkt zu fassen (was er ja auch so sieht), denn das Wollen ist eine innerliche Ursache. Kant lehnt diese Auffassung ab, weil es irrelevant sei, woher die Ursachen stammen; wichtig sei allein, ob unser Handeln (und damit auch unser Wollen) in unserer Gewalt sei oder nicht, weil

[...] die nächsten bestimmenden Ursachen seiner Bewegung und eine lange Reihe derselben zu ihren bestimmenden Ursachen hinauf zwar innerlich sind, die letzte und höchste aber doch gänzlich in einer fremden Hand angetroffen wird (KpV 5.101, vgl. 5.96f.)

Bei einem Kompatibilismus à la Parfit wären wir nur *comparative a priori*, aber nicht völlig a priori frei. Denn die Ursachen unseres Handelns mögen zwar unmittelbar in uns sein, doch wir sind nicht Urheber der letzten Ursache der Kausalreihe, die zu einer Handlung führt.

<sup>779</sup> Vgl. A532/B560.

<sup>780</sup> Vgl. Parfit 2011: 260ff.

<sup>781</sup> Vgl. KpV 5.96.

Kant vertritt stattdessen einen Kompatibilismus, bei welchem Naturnotwendigkeit und Freiheit auf zwei verschiedene Welten verteilt sind, wodurch wir zum „Bürger zweier Welten“<sup>782</sup> werden. Dadurch wird eine Eine-Welt-Interpretation ausgeschlossen, da innerhalb einer Welt Freiheit und Naturnotwendigkeit für Kant einander ausschließen. Eine ontologische Zwei-Aspekte-Interpretation, die denselben Dingen zwei verschiedene Arten von Eigenschaften zuschreibt, muss daran scheitern. Wir sind nämlich nicht in derselben Welt zugleich frei und unfrei. Henry Allison ruft daher triumphierend aus, dass nur eine methodologische Interpretation in der Lage sei, diesen Widerspruch zu vermeiden.<sup>783</sup> Denn eine Zwei-Welten-Interpretation, die auf die Annahme zweier Seelen hinauszulaufen scheine, hält er für absurd. Doch auch sein Abstraktionsmodell verfängt nicht. Denn Freiheit und Naturgesetzlichkeit sind einander real entgegengesetzt und nicht bloße Abstraktionen des einen vom anderen.

Zum Glück gibt es aber eine Zwei-Welten-Interpretation, die ohne absurde Konsequenzen auskommt, und das ist meine phänomenalistische Interpretation. Bei dieser bin ich als an sich selbst existierende Person frei, doch in den empirischen Vorstellungen meiner selbst bin ich der Naturgesetzlichkeit unterworfen. Ich bin also einerseits frei (oder kann es zumindest sein), erscheine mir aber andererseits als unfrei. Das ist keineswegs ein Widerspruch, da dabei die Wirkung der Ursache gemäß ist, auch wenn sie dem Inhalt nach einander entgegengesetzt sein mögen. Allerdings ergeben sich bei einer Zwei-Welten-Interpretation Fragen in Bezug auf das Verhältnis beider Welten. Denn es gilt, was ich bereits bei der doppelten Affektion erörtert habe, dass es nämlich keine Kausalität zwischen den Welten geben kann, sondern nur in ihnen (s. 3.5.1). Eine intelligible (noumenale) Ursache kann keine empirische Wirkung haben und eine empirische Ursache keine intelligible Wirkung. Demnach kann eine intelligible Handlung nur eine solche der Seele als Ding an sich und eine empirische Handlung nur diejenige einer Seele in der Erscheinung sein.

Daraus scheint sich nun ein Problem zu ergeben. Denn Kant unterscheidet zwischen einem empirischen und einen intelligiblen Charakter der Kausalität und behauptet, dass der intelligible Charakter den empirischen bestimme. Unter dem Charakter einer Ursache versteht Kant „ein Gesetz ihrer Kausalität, ohne welches sie gar nicht Ursache sein würde“ (A539/B567).<sup>784</sup> Der empirische Charakter einer Substanz ist im Grunde die Natur eines

---

<sup>782</sup> Interessanterweise findet sich dieser vielzitierte Ausdruck bei Kant nicht. Allerdings sagt Kant, dass der Mensch sowohl zur Sinnenwelt als auch zur Verstandeswelt gehöre und sich als solchen von zwei verschiedenen Standpunkten betrachten müsse (vgl. GMS 4.452).

<sup>783</sup> Vgl. Allison 2012: 78-83.

<sup>784</sup> Zum Begriff des Charakters einer Kausalität vgl. Willaschek 1992: 118ff., McCarty 2009: 146ff.

Dings (s. 3.5.4), denn er bedeutet die Unterworfenheit unter Naturgesetze.<sup>785</sup> Dem intelligiblen Charakter nach sei eine Person jedoch frei und habe das Vermögen, eine Reihe von kausalen Zuständen von selbst anzufangen.<sup>786</sup> Nun sagt Kant, dass der intelligente Charakter den empirischen Charakter bestimme und dass „ein anderer intelligibler Charakter [...] einen andern empirischen gegeben haben“ würde (A556/B584). Wenn unsere Handlungen auch durch empirische Naturgesetze determiniert sind, so sind sie doch vom intelligiblen Charakter insofern abhängig, als eine andere intelligente Handlung eine andere empirische Handlung zur Folge hätte.<sup>787</sup>

Das könnte so verstanden werden, als würde eine intelligente Ursache unmittelbar eine empirische Wirkung haben, also eine Kausalreihe intelligibel beginnen und dann lauter empirische Folgen haben. Diese Interpretation ist aus zwei Gründen abzulehnen: Erstens ergibt sich dabei das Problem der Überdetermination.<sup>788</sup> Denn laut der Zweiten Analogie der Erfahrung hat jede Wirkung in der Zeit eine Ursache in der Zeit. Zusätzlich zur intelligenten Ursache hätte also eine Wirkung noch eine empirische Ursache. Das hätte eine Überdetermination zur Folge, und da Kant nirgends die Möglichkeit von Überdeterminationen anerkennt oder auch nur anspricht, ist sie abzulehnen. Zweitens – und noch wichtiger – würde dabei ein Verstoß gegen die Unmöglichkeit einer Kausalität zwischen den Welten bedeuten. Beim Affektionsproblem konnte diese Schwierigkeit noch dadurch vermieden werden, dass Empfindungen als Vorstellungen an sich die Wirkung einer intelligenten Affektion sind, wobei die Wirkung nicht zum Inhalt der Vorstellung gehört (s. 3.1.4, 3.5.1). Doch das ist hier nicht möglich, da die empirischen Wirkungen zum Inhalt der Vorstellung gehören, wie auch der empirische Charakter der Kausalität nur den Inhalt der Vorstellungen und nicht die Vorstellungen an sich selbst betrifft.

In der neueren Kantforschung erfreut sich allerdings ein Interpretationsansatz großer Beliebtheit, der von den zwei Seiten der Vorstellung guten Gebrauch machen kann. Man nimmt nämlich an, dass der intelligente Charakter den empirischen dadurch bestimme, dass der Verstand Urheber der Sinnenwelt sei und dadurch auch Urheber der empirischen Gesetze sowie der Begebenheiten, welche unsere empirischen Handlungen bestimmen.<sup>789</sup> Freilich werden sogar bei meiner phänomenalistischen Interpretation Naturgesetze letztlich nicht von

---

<sup>785</sup> Vgl. A540/B568.

<sup>786</sup> Vgl. A541/B569.

<sup>787</sup> Vgl. KpV 5.97f., Rel 6.46ff.

<sup>788</sup> Überdetermination liegt dann vor, wenn es neben einer oder mehrerer Ursachen, die für sich bereits hinreichend sind, noch weitere Ursachen gibt.

<sup>789</sup> Einen solchen *altered-laws*-Kompatibilismus vertreten Wood 1984, Watkins 2005, Ertl 2012, Rosefeldt 2012.



uns selbst gemacht (s. 4.4.3). Wie hat man sich dann zu erklären, dass die Naturgesetze von unserem intelligiblen Charakter abhängig sind?

Eine zwar kontraintuitive, aber keineswegs unplausible Erklärung stammt von Wolfgang Ertl (2012). Diese besagt, dass Gott die Naturgesetze so einrichte (allerdings ohne unsere Kenntnis davon), dass der empirische Charakter dem intelligiblen Charakter gemäß ist. Doch diese Erklärung berücksichtigt nicht Kants Konzeption der „Achtung vor dem Gesetz“. Achtung ist ein Gefühl, welches „durch einen intellektuellen Grund gewirkt wird“ und nicht nur selbstsüchtige Neigungen niederschlägt, sondern es ist zudem ein positives Gefühl, welches zur Befolgung der Pflicht antreibt.<sup>790</sup> Kant nennt die Achtung auch das „moralische Gefühl“.<sup>791</sup> Er erläutert diesen Einfluss der Vernunft auf die Sinnlichkeit durch das selbstgewirkte Gefühl der Achtung in folgender Anmerkung:

Einer von den verschiedenen vermeinten Widersprüchen in dieser gänzlichen Unterscheidung der Naturkausalität von der durch Freiheit ist der, da man ihr den Vorwurf macht: dass, wenn ich von Hindernissen, die die Natur der Kausalität nach Freiheitsgesetzen (den moralischen) legt, oder ihre Beförderung durch dieselbe rede, ich doch der ersteren auf die letztere einen Einfluss einräume. Aber wenn man das Gesagte nur verstehen will, so ist die Missdeutung sehr leicht zu Verhüten. Der Widerstand, oder die Beförderung ist nicht zwischen der Natur und der Freiheit, sondern der ersteren als Erscheinung und den Wirkungen der letztern als Erscheinungen in der Sinnenwelt; und selbst die Kausalität der Freiheit (der reinen und praktischen Vernunft) ist die Kausalität einer jener untergeordneten Naturursache (des Subjekts, als Mensch, folglich als Erscheinung betrachtet), von deren Bestimmung das Intelligible, welches unter der Freiheit gedacht wird, auf eine übrigens (eben so wie eben dasselbe, was das übersinnliche Substrat der Natur ausmacht) unerklärliche Art den Grund enthält. (KU 5.195f. Anm.)

Kant wehrt sich hier gegen den Vorwurf, dass er die Freiheit dadurch einschränke, dass er Neigungen als Hindernis der Verwirklichung von moralischen Handlungen betrachtet. Er tut das, indem er zwischen zwei Ebenen der Kausalität aus Freiheit unterscheidet. Auf der obersten Ebene stehe das außerzeitliche Vermögen des intelligiblen Charakters. Dieser übe auf eine „unerklärliche Art“ eine Wirkung auf die Sinnlichkeit aus. Auf der Ebene der Sinnlichkeit gebe es nun entweder einen „Widerstand“ oder eine „Beförderung“ zwischen der Natur als Erscheinung und den Wirkungen des intelligiblen Charakters. Wie gesehen ist die Willkür das Vermögen, zwischen Neigungen und dem Moralgesetz zu wählen. Kant nennt zwar das durch die Vernunft gewirkte Gefühl, welches den Neigungen entgegengesetzt ist, im Zitat nicht „Achtung“, doch ist klar, dass es sich dabei nur um das moralische Gefühl der Achtung vor dem Gesetz handeln kann.

<sup>790</sup> KpV 5.73, vgl. GMS 4.401 Anm., KpV 5.77f., Metaphysik L1 28.258.

<sup>791</sup> Vgl. GMS 4.460, KpV 5.80, Rel 5.27, MS 6.399f., dazu McCarty 2009: 52ff. – Das moralische Gefühl ist das obere Gefühl der Lust und Unlust, das von allen anderen Gefühlen unterschieden ist, welche zum unteren Vermögen der Lust und Unlust gehören. S. die Einleitung zu 3.3.

Wird nun die Willkür ausschließlich dadurch bestimmt, welches der beiden Arten von Gefühlen stärker ist?<sup>792</sup> Wir sollten diese Sicht wegen der sogenannten „Inkorporationsthese“ verneinen:

[D]ie Freiheit der Willkür ist von der ganz eigentümlichen Beschaffenheit, dass sie durch keine Triebfeder zu einer Handlung bestimmt werden kann, als nur sofern der Mensch sie in seine Maxime aufgenommen hat (es sich zur allgemeinen Regel gemacht hat, nach der er sich verhalten will); so allein kann eine Triebfeder, welche sie auch sei, mit der absoluten Spontaneität der Willkür (der Freiheit) zusammen bestehen. (Rel 6.24)

Die Willkür wird also zwar von „Triebfedern“ (d.h. Neigungen oder das moralische Gefühl) affiziert, aber dadurch noch nicht zu einer Handlung bestimmt, sondern der Mensch muss die Neigung „in seine Maxime aufgenommen“ haben. Dass Kant diesen Akt der Aufnahme als eine freie Handlung versteht, wird dadurch deutlich, dass nur auf diese Weise eine Triebfeder „mit der absoluten Spontaneität der Willkür (der Freiheit) zusammen bestehen“ könne. Auch die Willkür ist also, obwohl im Gegensatz zum Willen sinnlich affiziert, ein freies Vermögen.

Daraus folgt, dass die Willkür nicht zur Sinnenwelt, sondern zur Seele als Ding an sich gehört. Denn als Glied der Sinnenwelt könnte sie nicht frei sein. Wie hat man es sich dann zu erklären, dass die Willkür trotzdem sinnlich affiziert wird? Der Grund ist, dass alle Vermögen des Geistes nicht empirisch, sondern intelligibel sind und deswegen zur Welt der Dinge an sich gehören, obwohl sie Vorstellungen hervorbringen. Vorstellungen sind dabei aber als Vorstellungen an sich und nicht als deren Inhalt zu betrachten. Selbstaffektion ist daher nicht empirische, sondern noumenale Affektion – der Verstand affiziert sich selbst und bringt dabei Vorstellungen als Eigenschaften der Seele hervor. Das Bewusstwerden seiner eigenen Vorstellungen (die Apperzeption) ist so ein Akt der Selbstaffektion (s. 4.3.2). Wenn ich mir einmal meiner Vorstellungen bewusst geworden bin, dann kann ich auch auf deren Inhalt, obwohl er empirisch ist, als noumenales Wesen reagieren und weitere Vorstellungen hervorbringen. Dies geschieht beim Erkenntnisvermögen durch die Synthesis der Einbildungskraft oder durch das Bilden von Begriffen und Urteilen. Auch beim Begehungsvermögen ist so etwas möglich, denn die Willkür wird durch Triebfedern affiziert und bringt dadurch veranlasst Maximen hervor.

An dieser Stelle möchte ich die Frage nach dem intentionalen Objekt des Begehrens wieder aufnehmen. Die Willkür kann, als noumenale Kausalität, nicht die Ursache von empirischen Gegenständen sein, weil sonst Kausalität zwischen den Welten vorläge. Allenfalls könnte das Objekt die Vorstellung an sich eines empirischen Gegenstands sein, sodass auch die Vorstellung, ihrem noumenalen Aspekt nach, zur intelligiblen Welt gehörte.

---

<sup>792</sup> Dies ist die Auffassung von McCarty. Vgl. vor allem das 3. Kapitel in McCarty 2009, für eine alternative Interpretation vgl. das 5. Kapitel von Timmermann 2003.

Doch das wäre sehr unplausibel und entbehrte auch einer textlichen Grundlage. Also bleibt nur, dass die intentionalen Objekte der Willkür Dinge an sich sind. Das mag zunächst sehr befremdlich anmuten, aber es wird den Leser nach alledem, was ich über Kants formalen Idealismus geschrieben habe, nicht mehr überraschen können. Denn so, wie Erkenntnisse einen empirischen Inhalt haben, obwohl sie auf Dinge an sich bezogen werden, so haben auch die Maximen der Willkür einen empirischen Inhalt und werden dennoch auf Dinge an sich bezogen. Die noumenale Kausalität der Willkür wird also empirisch bestimmt. Ebenso wird, so wohl Kants Meinung, auch der Erfolg der äußeren Handlung empirisch erkannt. Denn das intentionale Objekt ist zwar das Ding an sich, doch dieses affiziert uns wiederum, sodass wir es erkennen, wie es uns erscheint.

Aus dieser Handlungstheorie ergeben sich jedoch einige systematische Probleme. *Erstens* ist das Verhältnis des moralischen Gefühls zu den anderen Triebfedern unklar. Als Bestandteil der Erfahrung muss das moralische Gefühl Glied einer Kausalkette sein, die sich beliebig rückwärts verlängern lässt. Das mag zwar insofern unproblematisch erscheinen, als nicht das moralische Gefühl, sondern die Vorstellung des moralischen Gefühls die Wirkung des Willens ist. Von daher spräche nichts gegen einen *altered-laws*-Kompatibilismus, bei welchem die Naturgesetze indirekt von unseren Willensentscheidungen abhängen. Doch die Willkür reagiert auf sinnliche Triebfedern und bestimmt aufgrund dieser eine Handlung, die in einer noumenalen Wirkung resultiert, von welcher wir wiederum Erscheinungen haben, die zu neuen Triebfedern Anlass geben können. Es besteht also keine einseitige Abhängigkeit des empirischen Charakters von der Willkür, sondern eine Wechselwirkung zwischen beiden. Dem kann ein *altered-laws*-Kompatibilismus nicht gerecht werden, da dabei die Naturgesetze fortwährend geändert werden müssten, um die erwünschten Wirkungen zu erzielen. Doch wenn nicht alles täuscht, hält Kant Naturgesetze für unwandelbar.

*Zweitens* ist nicht nachzuvollziehen, wie durch empirische Vorstellungen eine noumenale Wirkung bestimmt werden könnte. Denn aus den Erscheinungen der Dinge lässt sich ja nicht auf die Beschaffenheit der Dinge an sich schließen. Wenn ich also eine noumenale Wirkung erzielen will, dann ist eine empirische Vorstellung dazu unzulänglich. Umso schlimmer für meine Interpretation, könnte man meinen. Allerdings betrifft diese Schwierigkeit jede Art der Handlungen der Seele. Wenn wir eine Synthesis mit unseren Empfindungen verrichten, so tun wir das zwar gemäß einer Regel. Diese Regel ist aber empirisch, während die Vorstellung, als solche, noumenal ist. Das Bilden von Begriffen und dergleichen geschieht sogar ganz ohne vorhergehende Regel. Bei alledem sind die Wirkungen zwar Vorstellungen, doch handelt es sich um Vorstellungen an sich und die Selbstaffektion ist deswegen noumenal. Für innere

Handlungen gilt also dasselbe wie für äußere Handlungen. In beiden Fällen liegt aber das Problem der Unerklärbarkeit der noumenalen Kausalität vor.

*Drittens* schließlich lässt sich der Erfolg einer Handlung nicht erkennen, weil wir ja aus den Erscheinungen nicht auf die innere Beschaffenheit der Dinge an sich schließen können. Wir können noch nicht mal aus den Veränderungen der Erscheinungen auf Veränderungen in den Dingen an sich schließen. Problematisch ist das deswegen, weil Kant sagt, dass wir zwar nicht die Moralität (die Gesinnung), dafür aber die Legalität der Handlungen erkennen könnten.<sup>793</sup> Doch das würde nur gelten, wenn die Wirkung der Handlungen Erscheinungen und nicht Dinge an sich wären.

Damit ist meine Verteidigung einer phänomenalistischen Kantinterpretation abgeschlossen. Sie bewährt sich bei allen Aspekten Kantischen Denkens und sollte als grundlegend für jede Kantinterpretation gelten. Ich beanspruche aber keine Vollständigkeit. Es ließe sich noch sehr viel mehr sagen zu den behandelten oder auch nicht behandelten Themen von Kants Philosophie. Das mögen andere Arbeiten leisten. Ebenso mag im Anschluss an eine gründliche Kantinterpretation eine gründliche Diskussion des systematischen Werts Kantischen Denkens stattfinden. Wenn ich zu Ermöglichung der letzteren ein wenig beigetragen haben sollte, dann wäre der Zweck der Dissertation erfüllt.

---

<sup>793</sup> Vgl. z.B. MS 6.393.

## Literaturverzeichnis

Ich zitiere Kant aus der *Kritik der reinen Vernunft* mit Angabe der Paginierung der ersten und zweiten Auflage, alle anderen Texte nach der Akademie-Ausgabe mit Angabe von Band und Seitenzahl. Die von Kant selbst in Druck gegebenen Texte gebe ich in moderner Rechtschreibung, gelegentlich auch mit Anpassungen in Bezug auf Lautstand und Zeichensetzung, wieder. Die übrigen Texte gebe ich im Original wieder mit seltenen Anpassungen der Zeichensetzung. Bei den Reflexionen orientiert sich die Datierung an der Phasenzuordnung von Erich Adickes. Ebenfalls nach der Akademie-Ausgabe zitiere ich die *Logik* von G.F. Meier und die *Metaphysica* von A.G. Baumgarten.

### Siglen

- Anthr = Anthropologie in pragmatischer Hinsicht (AA 07)
- De Mundi = De mundi sensibilis atque intelligibilis forma et principiis ("Inaugural-Dissertation", AA 02)
- EEKU = Erste Einleitung in die Kritik der Urteilskraft (AA 20)
- FM = Preisschrift über die Fortschritte der Metaphysik (AA 20)
- FS = Die falsche Spitzfindigkeit der vier syllogistischen Figuren erwiesen (AA 02)
- GMS = Grundlegung zur Metaphysik der Sitten (AA 04)
- KpV = Kritik der praktischen Vernunft (AA 05)
- KU = Kritik der Urteilskraft (AA 05)
- LBKrV = Lose Blätter zur Kritik der reinen Vernunft (AA 23)
- MP = Monadologia Physica („Physische Monadologie“, AA 01)
- Prol = Prolegomena zu einer jeden künftigen Metaphysik, die als Wissenschaft wird auftreten können (AA 04)
- OP = Opus Postumum (AA 21-22)
- ÜKA = Über Kästners Abhandlungen (AA 20)
- TeKrV = Textemendationen zur Kritik der reinen Vernunft (AA 23)
- WS = Gedanken von der wahren Schätzung der lebendigen Kräfte (AA 01)

### Sekundärliteratur

- Abela 2002, Paul: *Kant's Empirical Realism*. Oxford
- Adelung 1774-1786, Johann Christoph (Hg.): *Grammatisch-kritisches Wörterbuch der hochdeutschen Mundart: mit beständiger Vergleichung der*

übrigen Mundarten besonders aber der Oberdeutschen; elektronische  
Publikation: Berlin 2000

- Adickes 1924, Erich: *Kant und das Ding an sich*. Berlin
- Ders. 1929: *Kants Lehre von der doppelten Affektion unseres Ich als Schlüssel zu seiner Erkenntnistheorie*. Tübingen
- Allais 2004, Lucy: „Kant’s One World“. *British Journal for the History of Philosophy* 12/4, 655-684
- Dies. 2007: „Kant and the Secondary Quality Analogy“. *Journal of the History of Philosophy* 45/3, 459–484
- Dies. 2009: „Kant, Non-Conceptual Content and the Representation of Space“. *The Journal of the History of Philosophy* 47/3, 383-413
- Dies. 2010: „Kant’s Argument for Idealism in the Transcendental Aesthetic“. *Proceedings of the Aristotelian Society* 110/1, 47-75
- Dies. 2011: „Idealism Enough: Response to Roche“, in: *Kantian Review* 16, 375-398
- Allison 2004, Henry E.: *Kant’s Transcendental Idealism – An Interpretation and Defense, Revised and Enlarged Edition*. New Haven, 1. Auflage 1983
- Ders. 1996: *Idealism and Freedom – Essays on Kant’s Theoretical and Practical Philosophy*. Cambridge
- Ders. 2012, *Essays on Kant*. Oxford
- Ameriks 2000, Karl: *Kant’s Theory of Mind – an Analysis of the Paralogisms of Pure Reason. New Edition*. Oxford, 1. Aufl. 1982
- Ders. 2003: *Interpreting Kant’s Critiques*. Oxford
- Ders. 2011: „Kant’s Idealism on a Moderate Interpretation“. In: D. Schulting/J. Verburgt (Hgg.), *Kant’s Idealism*. Dordrecht u.a., 29-53
- Ders. 2012: *Kant’s Elliptical Path*. Oxford
- Aquila 1979, Richard E.: „Things in Themselves and Appearances: Intentionality and Reality in Kant“. *Archiv für Geschichte der Philosophie* 61/3, 293-308
- Ders. 1981: „Intentional Objects and Kantian Appearances“. *Philosophical Topics* 12/2, 9-37
- Ders. 1983: *Representational Mind – A Study of Kant’s Theory of Knowledge*. Bloomington

- Ders. 2001: „Infinitude, Whole-Part-Priority, and the Ambiguity of Kantian ‘Space’ and ‘Time’“. In: V. Gerhardt/R.-P. Horstmann/R. Schumacher (Hgg.), *Kant und die Berliner Aufklärung: Akten des IX. Internationalen Kant-Kongresses*. Berlin, Bd. 2, 99-109
- Ayer 1940, Alfred J.: *The Foundations of Empirical Knowledge*. London
- Bader 2010, Ralf M.: *The Transcendental Structure of the World*. Unveröffentl. Dissertation, einsehbar unter <http://www.ralf-bader.com/>
- Ders. 2012: „The Role of Kant’s Refutation of Idealism“. *Archiv für Geschichte der Philosophie* 94/1, 53-73
- Barker 1967, Stephen F.: „Appearances and Appearing in Kant“. *The Monist*, 426-441
- Bennett 1966, Jonathan: *Kant’s Analytic*. Cambridge
- Broad 1978, Charlie D.: *Kant – An Introduction*. Edited by C. Lewy, Cambridge
- Carson 1997, Emily: „Kant on Intuition in Geometry“. *Canadian Journal of Philosophy* 27
- Chiba, Kiyoshi. 2012. *Kants Ontologie raumzeitlicher Wirklichkeit – Versuch einer anti-realistischen Interpretation der „Kritik der reinen Vernunft“*. Berlin
- Chignell 2010, Andrew: „Real Repugnance and Belief about Things-in-Themselves“: Kant’s Three Solutions. In: B. Lipscomb and J. Krueger (Hgg.), *Kant’s Moral Metaphysics*. Berlin u.a., 177-209
- Chisholm 1963, Roderick M.: „The Theory of Appearing“. In: Max Black, *Philosophical Analysis*. Englewood Cliffs
- Collins 1999, Arthur W.: *Possible Experience – Understanding Kant’s Critique of Pure Reason*. Berkeley
- Crane 2001, Tim: *Elements of Mind – An Introduction to the Philosophy of Mind*. Oxford
- Ders. 2006: “Is There a Perceptual Relation?“ In: T. Gendler/J. Hawthorne (Hgg.), *Perceptual Experience*. New York u. Oxford, 126-146
- Engelhard 2005, Kristina: *Das Einfache und die Materie – Untersuchungen zu Kants Antinomie der Teilung*. Berlin
- Ertl 2012, Wolfgang: „Ludewig’ Molina and Kant’s Libertarian Compatibilism“. In: M. Kaufmann (Hg.), *A Companion to Luis de Molina*. Köln u.a.

- Falkenburg 1987, Brigitte: *Die Form der Materie – zur Metaphysik der Natur bei Kant und Hegel*. Frankfurt am Main
- Falkenstein 1990, Lorne: "Kant's Account of Sensation". *Canadian Journal of Philosophy* 20/1, 63-88
- Friebe 2007, Cord: „Über einen Einwand gegen die Zwei-Aspekte-Interpretation von Kants Unterscheidung zwischen Erscheinung und Ding an sich“. *Zeitschrift für philosophische Forschung* 61/2, 229-235
- Friedman 1992, Michael: *Kant and the Exact Sciences*. Cambridge (Mass.)
- Ders. 2000: „Geometry, Construction, and Intuition in Kant and his Successors“. In: G. Sher/R.L. Tieszen (Hgg.), *Between Logic and Intuition: Essays in Honor of Charles Parsons*. Cambridge
- George 1981, Rolf: „Kant's Sensationism“. *Synthese* 47/2, 229-255
- Ders. 1982: „Vorstellung and Erkenntnis in Kant“. In: M. Gram (Hg.), *Interpreting Kant*. Iowa City, 31-39
- Gibson 1995, Margaret: „Reference and Unity in Kant's Theory of Judgment“. *Canadian Journal of Philosophy* 25/2, 229-256
- Grüne 2009, Stefanie: *Blinde Anschauung – Die Rolle von Begriffen in Kants Theorie sinnlicher Synthesis*. Frankfurt am Main
- Guyer 1987, Paul: *Kant and the Claims of Knowledge*. Cambridge
- Haag 2007, Johannes: *Erfahrung und Gegenstand – das Verhältnis von Sinnlichkeit und Verstand*. Frankfurt am Main
- Hahmann 2010, Andree: „Kant und die Dinge an sich – Was leistet die ontologische Version der Zwei-Aspekte-Theorie?“. *Allgemeine Zeitschrift für Philosophie* 35/2, 123-144
- Hanna 2005, Robert: „Kant and Nonconceptual Content“. *European Journal of Philosophy* 13/2, 247-290
- Ders. 2008: „Kantian Non-Conceptualism“. *Philosophical Studies* 137/1, 41-64
- Heimsoeth, H. 1966. *Transzendente Dialektik – Ein Kommentar zu Kants Kritik der reinen Vernunft. Erster Teil: Ideenlehre und Paralogismen*. Berlin
- Heßbrüggen-Walter 2004, Stefan: *Die Seele und ihre Vermögen – Kants Metaphysik des Mentalen in der Kritik der reinen Vernunft*. Paderborn
- Hogan 2009, Desmond: „How to Know Unknowable Things in Themselves“. *Nous* 43/1, 49-63



- Jackson 1982, Frank: „Epiphenomenal Qualia“. *The Philosophical Quarterly* 32/127, 127-136
- Kalter, A. 1975. *Kants vierter Paralogismus – Eine entwicklungsgeschichtliche Untersuchung zum Paralogismenkapitel der ersten Ausgabe der Kritik der reinen Vernunft*, Meisenheim am Glan.
- Kannisto a, Toni: *From Thinking to Being – Kant's Modal Critique of Metaphysics*. Unveröffentlichte Dissertation
- Kitcher 2012, Patricia: „Kant’s Unconscious Given“. In: P. Giordanetti et al. (Hgg.), *Kant’s Philosophy of the Unconscious*. Berlin, 5-35
- Klemme 1996, Heiner F.: *Kants Philosophie des Subjekts – Systematische und entwicklungsgeschichtliche Untersuchungen zum Verhältnis von Selbstbewußtsein und Selbsterkenntnis*. Hamburg
- Langton 1998, Rae: *Kantian Humility – Our Ignorance of Things in Themselves*. Oxford
- Longuenesse 1998, Béatrice: *Kant and the Capacity to Judge – Sensibility and Discursivity in the Transcendental Analytic of the “Critic of Pure Reason”*. Überarb. engl. Version, Princeton
- Dies. 2005: *Kant on the Human Standpoint*. Cambridge
- Dies. 2008: „Kant’s ‘I Think’ versus Descartes’ ‘I Am a Thing That Thinks’“. In: D. Garber/B. Longuenesse (Hgg.), *Kant and the Early Moderns*. Princeton, 9-31
- McCarty 2009, Richard: *Kant’s Theory of Action*. Oxford
- McDowell 1994, John: „The Content of Perceptual Experience“. *The Philosophical Quarterly* 44/175, 190-205
- Ders. 2009: *Having the World in View: Essays on Kant, Hegel, and Sellars*. Cambridge
- McLear 2011, Colin: „Kant on Animal Consciousness“. *Philosophers’ Imprint* 11/15, 1-16
- Ders. a: „Kant on Perceptual Content“. Unveröffentl. Manuskript
- Ders. b: „Kant’s Disjunctivism“. Unveröffentl. Manuskript
- Mechtenberg 2006, Lydia: *Kants Neutralismus*. Paderborn
- Mohr 1992, Georg: *Das sinnliche Ich – innerer Sinn und Bewußtsein bei Kant*. Würzburg

- Onof 2011, Christian: „Thinking the In-itself and Its Relation to Appearances“. D. Schulting/J. Verburgt (Hgg.), *Kant's Idealism*. Dordrecht u.a., 211-235
- Parfit 2011, Derek: *On What Matters*. Vol. 1, Oxford
- Parsons 1998, Charles: „Infinity and Kant's Conception of the 'Possibility of Experience'“. In: Patricia Kitcher, *Kant's Critique of Pure Reason: Critical Essays*. Lanham
- Paton 1936, Herbert: *Kant's Metaphysic of Experience*. Vol. 1, Bristol
- Patton 2011, Lydia: „The Paradox of Infinite Given Magnitude: Why Kantian Epistemology Needs Metaphysical Space“. *Kant-Studien* 102/ 3, 273-289
- Pinder 1998, Tillmann: „Einleitung“. In: *Immanuel Kant: Logik-Vorlesung – Unveröffentlichte Nachschriften I*. Bearbeitet von Tillmann Pinder. Hamburg
- Pippin 1982, Robert B.: *Kant's Theory of Form – An Essay on the Critique of Pure Reason*. New Haven
- Pollok 2001, Konstantin: *Kants „Metaphysische Anfangsgründe der Naturwissenschaft“ – Ein kritischer Kommentar*. Hamburg
- Posy 1984, Carl J.: „Transcendental Idealism and Causality: An Interpretation of Kant's Argument in the Second Analogy“. In: W.A. Harper/R. Meerbote (Hgg.), *Kant on Causality, Freedom and Objectivity*. Minneapolis
- Potter 1984, Elizabeth: Commentary: „Kant's Scientific Rationalism“. In: A.W. Wood (Hg.), *Self and Nature in Kant's Philosophy*. Ithaca und London, 174-184
- Prauss 1969, Gerold: „Zum Wahrheitsproblem bei Kant“. *Kant-Studien* 60/2, 166-182
- Ders. 1971: *Erscheinung bei Kant – ein Problem der Kritik der reinen Vernunft*. Berlin
- Ders. 1974: *Kant und das Problem der Dinge an sich*. Bonn
- Ders. 1983: *Kant über Freiheit als Autonomie*. Frankfurt am Main
- Prichard 1909, Harold A.: *Kant's Theory of Knowledge*. Oxford
- Putnam 1981, Hilary: *Reason Truth and History*. Cambridge
- Ders. 1983: *Realism and Reason. Philosophical Papers, vol. 3*. Cambridge
- Rand 2012, Sebastian: „Apriority, Metaphysics, and Empirical Content in Kant's Theory of Matter“. *Kantian Review* 17/1, 109–134

- Robinson 1994, Hoke: „Two Perspectives on Kant’s Appearances and Things in Themselves“. *Journal for the History of Philosophy* 32/3, 411-441
- Ders. 1995: „Kantian Appearances and Intentional Objects“. *Kant-Studien* 87, 448-454
- Ders. 2001: „The Disappearing X“. In: V. Gerhardt/R.-P. Horstmann/R. Schumacher (Hgg.), *Kant und die Berliner Aufklärung: Akten des IX. Internationalen Kant-Kongresses*. Berlin, Bd. 2., 418-428
- Rosefeldt 2000, Tobias: *Das logische Ich*. Berlin
- Ders. 2001: Rezension von: *Problems from Kant* (von J. Van Cleve), *Possible Experience* (von A. Collins) und *Kantian Humility* (von R. Langton). *European Journal of Philosophy* 9/2, 263–269
- Ders. 2007: „Dinge an sich und sekundäre Qualitäten“. In: J. Stolzenberg (Hg.), *Kant in der Gegenwart*. Berlin, 167-209
- Ders. 2012: „Kants Kompatibilismus“. In: B. Ludwig u.a. (Hgg.), *Sind wir Bürger zweier Welten? Freiheit und moralische Verantwortung im transzendentalen Idealismus*. Hamburg
- Russell 1918, Bertrand: „The Philosophy of Logical Atomism“. Wiederabgedruckt in: R.C. Marsh (Hg.), *Logic and Knowledge*. London 1956, 175-281
- Schaffer 2009, Jonathan: „On What Grounds What“. In: D. Chalmers u.a. (Hgg.), *Metametaphysics: New Essays on the Foundations of Ontology*. Oxford, 347-383
- Schliemann 2010, Oliver: *Die Axiome der Anschauung in Kants „Kritik der reinen Vernunft“*. Berlin
- Schulthess 1981, Peter: *Relation und Funktion – Eine systematische und entwicklungsgeschichtliche Untersuchung zur theoretischen Philosophie Kants*. Berlin
- Schulting 2011, Dennis: „Kant's Idealism: The Current Debate“. In: D. Schulting/J. Verburgt, *Kant's Idealism*. Dordrecht u.a., 1-27
- Searle 1983, John: *Intentionality – An Essay in the Philosophy of Mind*. Cambridge u.a.
- Sellars 1968, Wilfrid: *Science and Metaphysics – Variations on Kantian Themes*. London

- Smit 2000, Houston: „Kant on Marks and the Immediacy of Intuition“. *The Philosophical Review* 109/2, 235-266
- Ders. 2009: „Kant on Apriority and the Spontaneity of Cognition“. In: L. Jorgensen/S. Newlands (Hgg.) *Metaphysics and the Good: Themes from the Philosophy of Robert Merrihew Adams*. Oxford, 188-251
- Smith 1923, Norman Kemp: *A Commentary to Kant's 'Critique of Pure Reason'*. 2. erw. u. verb. Auflage, London
- Sosa 1987, Ernest: „Subjects among Other Things“. In: J. Tomberlin (Hg.), *Philosophical Perspectives: Metaphysics*. Cambridge, 155-187
- Strawson 1966, Peter F.: *The Bounds of Sense: An Essay on Kant's Critique of Pure Reason*. London
- Thöle 1991, Bernhard: *Kant und das Problem der Gesetzmäßigkeit der Natur*. Berlin
- Timmermann 2003, Jens: *Sittengesetz und Freiheit – Untersuchungen zu Immanuel Kants Theorie des freien Willens*. Berlin
- Turbayne 1955, Colin M.: „Kant's Refutation of Dogmatic Idealism“. *The Philosophical Quarterly* 5/20, 225-244
- Underwood 2003, Lori J.: *Kant's Correspondence Theory of Truth: An Analysis and Critique of Anglo-American Alternatives*. New York
- Vaihinger 1892, Hans: *Commentar zu Kants Kritik der reinen Vernunft*. Bd. 2, Stuttgart
- Van Cleve 1999, James: *Problems from Kant*. New York
- Vanzo 2010 a, Alberto: „Kant on the Nominal Definition of Truth“. *Kant-Studien* 101/2, 147-166
- Ders. 2010 b: „Kant, Skepticism“, and the Comparison Argument. In: P. Muchnik (Hg.), *Rethinking Kant*. Vol. 2, Cambridge, 54-80
- Walker 1983, Ralph C.S.: „Empirical Realism and Transcendental Anti-Realism. II“. *Aristotelian Society Supplementary Volume* 57
- Ders. 1989: *The Coherence Theory of Truth: Realism, Anti-Realism, Idealism*. Ann Arbor
- Ders. 2010: „Kant on the Number of Worlds“. *British Journal for the History of Philosophy* 18/5, 821-843
- Watkins 2005, Eric: *Kant and the Metaphysics of Causality*. Cambridge

- Westphal 2004, Kenneth: *Kant's Transcendental Proof of Realism*.  
Cambridge
- Wilkerson 1998, Terence E.: *Kant's Critique of Pure Reason – A  
Commentary for Students*. Bristol, 1. Auflage 1976
- Willaschek 1992, Marcus: *Praktische Vernunft – Handlungstheorie und  
Moralbegründung bei Kant*. Stuttgart
- Ders. 1997: „Der transzendente Idealismus und die Idealität von Raum und  
Zeit. Eine ‘lückenlose’ Interpretation von Kants Beweis in der  
‘Transzendentalen Ästhetik’“. *Zeitschrift für philosophische Forschung* 51,  
537–564
- Ders. 1998: „Phaenomena/Noumena und die Amphibolie der  
Reflexionsbegriffe“. In G. Mohr/M. Willaschek, *Kant: Kritik der reinen  
Vernunft*. Berlin, 323–351
- Ders. 2001: „Die Mehrdeutigkeit der Unterscheidung zwischen Dingen an  
sich und Erscheinungen bei Kant. Zur Debatte um Zwei-Aspekte- und Zwei-  
Welten-Interpretationen des transzendentalen Idealismus“. In: V.  
Gerhardt/R.-P. Horstmann/R. Schumacher (Hgg.), *Kant und die Berliner  
Aufklärung: Akten des IX. Internationalen Kant-Kongresses*. Berlin, Bd. 2,  
679–690
- Ders. 2003: *Der mentale Zugang zur Welt – Realismus, Skeptizismus und  
Intentionalität*. Frankfurt am Main
- Wilson 1984, Margaret D.: „The ‘Phenomenalisms’ of Berkeley and Kant“.  
In: A.W. Wood (Hg.), *Self and Nature in Kant's Philosophy*. Ithaca und  
London, 157-173
- Wood 1984, Allen W.: „Kant's Compatibilism“. In: A.W. Wood (Hg.), *Self  
and Nature in Kant's Philosophy*. Ithaca und London, 73-101
- Ders. 2005: *Kant*. Malden