Einführung (in elf Sitzungen) in Immanuel KANTS

Kritik der reinen Vernunft (1781/1787)

Prof. Dr. Alexander Schnell (Bergische Universität Wuppertal)

© Copyright Februar 2021 – Alle Inhalte dieses Dokuments sind urheberrechtlich geschützt.
Bei Verwendung muss ausdrücklich und explizit auf die Quelle hingewiesen werden.
Alle Rechte, einschließlich der Vervielfältigung, Veröffentlichung, Bearbeitung und Übersetzung, bleiben vorbehalten (Prof. Dr. Alexander Schnell).

Erste Sitzung

Einleitung

In dieser Vorlesung möchte ich es mir zur Aufgabe machen, Sie in die **Erkenntnislehre** – oder wie man auch sagt: in die „**Erkenntnistheorie**" – Immanuel Kants einzuführen. Zunächst möchte ich einige **allgemeine einführende** Bemerkungen machen, dann kurz etwas zu **Kant** sagen und schließlich den Begriff der „**Erkenntnislehre**" vorstellen.

Vorbemerkungen

Wir befinden uns hier in einer **Einführungsveranstaltung** in die Philosophie: Warum sollen wie dafür ausgerechnet mit Kant (der im 18. Jahrhundert gelebt hat) anfangen? Wir sind heute im bereits schon recht fortgeschrittenen 21. Jahrhundert, man könnte also in einer Einführungsveranstaltung verlangen, dass man entweder sagt: Wir fangen mit dem **Anfang** an (das heißt, innerhalb der abendländischen Tradition, die Jahrtausende lang in den Akademien, Klosterschulen, Universitäten usw. gelehrt wurde, bei den „Alten Griechen" d.h. vor ca. 2600 Jahren) oder wir gehen direkt auf **heutige aktuelle** Fragen ein. Philosophie ist ja keine überholte Disziplin, philosophische Fragen sind genauso bedrängend und auch genauso aktuell wie eh und je. Warum also mit einem Philosophen des 18. Jahrhunderts beginnen, und dazu noch mit Immanuel Kant, dessen Name bereits so altmodisch (also irgendwie inaktuell) klingt und der zusammen mit anderen wie Dante, Goethe, Shakespeare, Racine, Hegel usw. zu jenen monumentalen Schriftstellern und Denkern gehört, die Angst einflößen.
Ich möchte aber gleich schon sagen: Das mit der Angst können wir schon von vornherein als Argument nicht gelten lassen: Warum hat man vor Goethe, Schiller, Shakespeare usw. womöglich „Angst"? Warum tendiert man vielleicht dazu zu sagen: Das ist eher nichts für mich? Weil man in Unkenntnis darüber ist, und man es entweder nicht eingestehen will oder sich vielleicht sogar dafür auch ein wenig schämt. Oder auch ganz einfach, weil man sich in keiner Weise davon angesprochen fühlt. Hier möchte ich allen die Angst nehmen, und das geht am allereinfachsten so, dass man so klar wie möglich erklärt, worum es überhaupt geht und warum das **interessant** ist, was hier angeboten wird.
Mit „interessant" habe ich jetzt schon ein erstes, ganz wichtiges Wort genannt. Dieses Wort ist deshalb so wichtig, weil es unser Leben und die Philosophie **verbindet**. Warum sind wir hier zusammen? – Eigentlich sollten wir ja in einem Hörsaal zusammen sein, so war ich es immer gewohnt, nun ist es eben wegen der Pandemie auf diese Art. Versuchen wir das Beste daraus zu machen. – Warum sind wir hier also beisammen? **Sie**, weil sie studieren wollen, **ich**, weil ich Ihnen (die) Philosophie etwas

näherbringen möchte. Das Studium ist ein ganz wichtiger Lebensabschnitt. Die Universität bietet Ihnen die Gelegenheit und Möglichkeit, das erste Mal ganz **frei zu wählen**, was Sie lernen möchten. In der Schule kann man nicht völlig frei wählen, da muss man so einiges lernen, was einen womöglich nicht immer interessiert. An der Universität hat man diesen Zwang nicht. In der Regel studiert man, um sich für seinen künftigen Beruf auszubilden und sich darauf vorzubereiten. Und da sollte man also das, was man tut (bzw. in der Zukunft tun will, beruflich ausüben will) **unbedingt** mit dem verbinden, was einen interessiert. Also kurz gesagt, das Studium ist nur dann gut gewählt, wenn man auch das studiert, was einen am meisten interessiert.
Warum sind Sie hier? Womöglich gibt es zwei Kategorien von Personen, die hier anwesend sind. Erstens die, die sich vorher schon mehr oder weniger mit Philosophie beschäftigt haben, und sozusagen „angebissen" haben (oder „gebissen" wurden – da gibt es die beiden Ansichten), also entschieden haben: Das will ich mir viel genauer und vertiefter ansehen, damit will ich mich womöglich als Hauptbeschäftigung in meinem Leben auseinandersetzen. Diese erste Kategorie ist hier wahrscheinlich **nicht** in der Mehrheit. Und zweitens gibt es diejenigen, die sehr vage von Philosophie gehört haben und sich sagen, das könnte ja vielleicht etwas sein. Nicht unbedingt als Hauptbeschäftigung in meinem zukünftigen Leben, als mein Beruf usw., aber einen kleinen Einblick darin würde ich schon ganz gerne gewinnen.
Das, was in dieser Veranstaltung angeboten wird, soll den Erwartungen **aller** hier entsprechen (bzw. auch ungeahnte Erwartungen eröffnen). Drei Punkte hierzu sollen kurz aufgezählt werden.
1.) Es soll erstens um die möglich solideste Einführung in Kants Erkenntnislehre gehen, d. h. Sie sollen mit seinem philosophischen Hauptwerk, der *Kritik der reinen Vernunft*, soweit bekannt gemacht werden, dass das für diejenigen, die sich weiterhin mit Philosophie beschäftigen wollen, soweit sie das auch immer anstreben, die Grundlage für alles Weitere zu liefern vermag.
2.) Zweitens wendet sich die Veranstaltung an diejenigen, die nicht unbedingt in der Philosophie, aber doch entweder in den Geistes- oder Naturwissenschaften sich umfassend und grundlegend ausbilden möchten. Sofern sie irgendeine **Wissenschaft** betreiben möchten, werden Sie sehen, dass die Philosophie im Allgemeinen und die Philosophie Kants im Besonderen – ich würde sogar sagen: **ganz besonders** – Gedanken behandelt, die jede und jeder wissenschaftlich Interessierte und Tätige einmal selbst gedacht haben muss oder zumindest sollte. Dazu gleich mehr.
3.) Und drittens soll diese Veranstaltung **auch** denjenigen etwas bieten, die überhaupt nicht wissenschaftlich tätig zu sein wünschen. Es werden nämlich in der Philosophie (und eben in der Philosophie Kants) auch Fragen aufgeworfen, gestellt und behandelt, die schlicht **Lebensfragen** sind – in der Philosophie sagt man: „**existenzielle**" Fragen, die Fragen nach der Existenz, dem Leben stellen, sogenannte „**Grenzfragen**" oder „**letzte Fragen**" wie: Was ist überhaupt? Was oder wer bin ich? Was soll das Ganze? Wo kommt man her, wo geht man hin? Usw. usw. Und sind das nicht die **interessantesten** Fragen überhaupt?

Damit kommen wir nun schon zu einer ersten **Schwelle**. Sie wird nicht die einzige sein. Nietzsche, einer der wichtigsten Philosophen des vorvorigen Jahrhunderts hat die Philosophen als „seltene Pflanzen" bezeichnet, als Leute, die sich mit Fragen beschäftigen, die vielleicht nicht jeden direkt angehen. Platon, neben Kant ein weiterer Philosoph, der in der Abendländischen Tradition zu den allergrößten gehört (und mit dem man ebenfalls eine Einführung in die Philosophie beginnen könnte), hat verschiedentlich darauf hingewiesen, dass die Philosophen so etwas wie eine

Gemeinschaft von Freundinnen und Freunden sind. Philosophen verstehen sich vor allen Dingen **unter** Philosophen gut und fühlen sich in fremder Gemeinschaft viel unwohler. „Philosophie“ bedeutet wörtlich „Liebe zur Weisheit“. Unter anderem bezeichnet sie aber auch jene Freundschaftsbande, welche diejenigen untereinander verbindet, die sich ausdrücklich Fragen zu Weisheit, Wissen, Erkennen usw. widmen. Was jedenfalls bei Nietzsche und bei Platon zum Ausdruck gebracht wird, ist, dass Philosophie vielleicht nicht *für jeden* etwas ist. Philosophen seien eigenartige Wesen, die sonderbar und vielleicht eher seltener anzutreffen sind.

Ich persönlich wäre diesbezüglich weniger bestimmt. Dass Philosophen mitunter eigenartig sind – so mancher ist wirklich ein komischer Kauz –, das kann unmöglich bestritten werden. Es ist dagegen aber überhaupt nicht ausgemacht, dass nicht **jede** und **jeder** sich durch **irgendeine** philosophische Frage angesprochen fühlt oder fühlen kann. Kant hat vier philosophische Grundfragen formuliert, von denen er meint, dass sie den Menschen in irgendeiner Form angehen. Die ersten drei, auf die ich mich zuerst beziehen will, lauten: **Was kann ich wissen? Was soll ich tun? Was darf ich hoffen?** Was ist damit gemeint? Das möchte ich jetzt ein wenig ausführlicher erläutern.

Zunächst die erste Frage: Was kann ich wissen? Das ist **für Kant** (aber dabei sind sich die Philosophen nicht unbedingt einig) die **Ausgangsfrage**. Bevor ich irgendwie mich frage, wie ich durch mein Handeln das Gute befördern und das Böse vermeiden oder verhindern kann; ob die Welt endlich oder unendlich ist; ob Gott existiert oder nur ein Produkt der menschlichen Einbildungskraft ist; oder ob die Seele sterblich oder unsterblich ist – ist all solchen Fragen vorangestellt und muss es laut Kant auch sein, wie ich **überhaupt** etwas **wissen** und **erkennen kann**. Diese Frage hatte schon Sokrates im fünften vorchristlichen Jahrhundert aufgeworfen. Aber auch Descartes hatte sie im 17. Jahrhundert neu gestellt – und viele andere auch. Kant hat darauf eine Antwort gegeben, die er als letztgültig ansah. Darauf werden wir im Detail zurückkommen. Dieser erste Fragebereich betrifft also **Wissen** und **Erkenntnis**. Daher der Begriff der „**Erkenntnislehre**“, auf den ich gleich näher eingehen werde.

Die zweite Frage lautet: Was soll ich tun? Das scheint auf den ersten Blick vielleicht **nicht** so, aber das ist **die** philosophische Frage, die vielleicht die meisten Leute interessiert. Und sie ist auch ganz gewiss die für unser Leben entscheidende Frage. Kant meint damit: Wie soll man in einer bestimmten Situation handeln? Ein Beispiel: Darf der Staat heute angesichts der Pandemie die Freiheit der Bürgerinnen und Bürger beschränken? Diese Frage betrifft alle, und jede und jeder hat zurzeit tagtäglich damit zu tun. Eine Frage dieses Typs nennt man eine „**ethische**“ Frage. „Ethik“ stammt aus dem Griechischen und bedeutet dort das „**Sittliche**“, das „Moralische“, d. h. dasjenige, das die Werte betrifft, die für das zwischenmenschliche Verhalten einer Gesellschaft grundlegend sind. Corona ist natürlich nur **ein** Beispiel, man könnte unzählige andere nennen. Ethisch-moralische Fragen sind: Ist der Mensch frei? Was ist das Gute und das Böse? Wie werde ich glücklich? Usw. Kant ist deswegen in der Ethik bzw. Moralphilosophie von so grundlegender Bedeutung, weil er ein Gesetz aufgestellt hat, das – egal in welcher Situation – dem Menschen ein Hilfsmittel darbietet, moralisch gut zu handeln. Der zweite Fragebereich betrifft also das (gute) Handeln. Darum wird es hier aber leider nicht gehen, weil wir uns wie gesagt erst einmal Kants **Ausgangsfrage** zuwenden müssen, und das wird schon genug Zeit in Anspruch nehmen, sodass wir nicht weiter kommen werden.

Die dritte Frage ist: Was darf ich hoffen? Was meint Kant nun **hiermit**? Er will sagen, dass wir mit den Fragen nach der Erkenntnis und dem (guten) Handeln noch nicht alle philosophischen Grundfragen erschöpft haben. Es gibt nämlich laut Kant – und diese Entdeckung ist völlig neu – Gebiete oder Gegenstandsbereiche, die dem Wissen und

dem Moralisch-Ethischen nicht zugänglich sind, sondern noch darüber hinausgehen. Dazu gehört zum Beispiel die Frage nach dem Schönen. Das Schöne wird durch das Gebiet des Wahren und das des Guten nicht abgedeckt. Auch dieser und anderer Fragen, die damit unmittelbar in Zusammenhang stehen, hat Kant grundlegende Untersuchungen gewidmet (das sind Fragen, die etwa Künstler interessieren oder aber auch zum Beispiel Biologen). Kant hat die erste moderne auch heute noch relevante „Ästhetik" begründet. Auch hiermit werden wir uns aus dem gleichen Grund leider nicht vertiefter beschäftigen können.
Und schließlich gibt es laut Kant noch eine vierte Frage, in der die ersten drei gleichsam zusammenlaufen. Diese Frage lautet: **Was ist der Mensch**? Was bin ich? Was ist meine Bestimmung? Wo komme ich her? Usw. usw. Wir sehen, wir schließen damit an das an, was ich vorher schon erwähnt habe.
Kommen wir nun zu dem, was uns hier erwartet. Für Kant kann die absolute Grundfrage – also die vierte Frage – nur beantwortet werden, wenn man sich mit den drei ersten Fragen beschäftigt hat. Und von diesen dreien ist nun wie gesagt die Frage nach Wissen und Erkennen die **erste**. Das ist die erste vorhin angesprochene Schwelle: Diese Veranstaltung wird nur für diejenigen von Interesse sein, die etwas mit dem Problem, was wir **wissen** und **erkennen** können, anfangen können. Wer sich für diese Frage **absolut nicht** interessiert, wird hier womöglich nicht glücklich werden.
Das ist also sozusagen das erste „Aussiebprinzip". Ich werde mich sehr bemühen, Ihr Interesse für diese Fragen nach Wissen und Erkenntnis zu wecken, weiß aber, dass, wenn von vornherein überhaupt kein Interesse dafür da ist, dieses Unterfangen vielleicht zum Scheitern verurteilt sein wird. Das ist aber leider nicht alles. „Leider" – weil es noch ein zweites „Aussiebprinzip" gibt. Dies ist folgendes.
Wenn man sich dazu entschließt, sich mit Denken und Werk eines Philosophen auseinanderzusetzen, und das genau tun wir hier ja mit Kant, dann verlangt uns das gewisse Anstrengungen ab. Die Philosophie ist **kein leichtes** Fach, das Erlangen philosophischer Einsichten ist kein Selbstläufer. Das heißt, philosophieren zu lernen, ist mit Arbeit verbunden. Mit **viel Arbeit**, das muss schon so klar gesagt werden! Wer ernsthaft Philosophie betreiben will, hat sich damit einen Fulltimejob ausgesucht. Das verlange ich natürlich nicht von Ihnen, kann ich ja auch gar nicht, wenngleich ich hoffe, dass vielleicht die eine oder der andere mit solchen Gedanken spielt oder bestenfalls sich dazu entschließt. Was ich aber doch verlange, ist, in diese Veranstaltung Arbeit zu investieren. Das heißt: diesem Zoom-Kurs **jedes Mal** beizuwohnen, ausgeschlafen zu sein, also: konzentriert dem Vorgetragenen zu folgen und, wenn Sie Fragen haben, diese auch zu stellen. Die Veranstaltung ist in einen Teil Vorlesung und einen Teil Diskussion unterteilt. Und zwar nicht unbedingt in zwei getrennten Blöcken, sondern wir können immer wieder Fragerunden einschieben. Da dies eine Veranstaltung zu Kant ist, soll die Diskussion auch **auf Kant** fokussiert sein und bleiben. Zur freien Konversation fehlt uns leider die Zeit. Und vor allem meint meine Bitte, hier Arbeit hineinzustecken, dass Sie bitte **lesen**. Sie **müssen** in diesem Semester Kant lesen. Ich verspreche Ihnen, dass ich Ihnen dabei helfe. Zudem stehen Ihnen ja auch die Tutorien zur Verfügung.
Zweites „Aussiebprinzip" ist also, dass diejenigen, die meinen, hier einfach aus einer gewissen Distanz hineinhören zu können und nichts weiter zu tun zu brauchen, ebenfalls nicht glücklich werden. Wie in jedem ernstzunehmenden philosophischen System baut auch bei Kant alles aufeinander auf. Das, was wir in der ersten Stunde lernen, muss jedem auch in der zweiten präsent sein – und nicht nur in der zweiten, sondern in jeder weiteren Stunde und so bis zum Ende. Das Gleiche gilt dann auch für jede weitere Stunde. Und deswegen ist das Ganze arbeitsintensiv. Wir wollen etwas lernen. Und in der Philosophie heißt lernen: **nicht auswendig lernen**, sondern

verstehen, um es in einem nächsten Schritt auch **in eigenen Worten wiederzugeben**. Genau das soll diese Veranstaltung Ihnen beibringen und Sie dafür schulen. Das ist dann nicht nur für das Erlernen jeder anderen Philosophie, sondern für das **Lernen überhaupt**, ganz egal in welchem Fach, nützlich und hilfreich.
Seien Sie aber versichert: Wenn etwas nicht sofort verständlich sein sollte, ist der Zug keinesfalls abgefahren. Denn einerseits bin ich und sind die Tutoren ja da und stehen Ihnen immer gerne zur Verfügung. Und andererseits wird Ihnen die Philosophie etwas sehr Überraschendes vor Augen halten – und das macht unter anderem ihren besonderen Reiz aus. Was zu einem Zeitpunkt unverständlich ist, kann sich später als sonnenklar erweisen. Sie werden laufend „**Aha-Erlebnisse**" haben: „Ach, **das** ist damit gemeint"! „Ach, **so** ist das also"! Verstehen macht glücklich. Und der tiefe Grund, warum man sich eben für etwas in der Philosophie interessiert, ist gerade, weil man etwas (zumeist durchaus unbewusst) verstehen will, was einem zunächst dunkel erscheint. Und wenn es dann ans Licht kommt, wenn etwas verstanden wird, dann gibt das eine Art Glücksgefühl. Weshalb ist das so? Weil „verstehen" immer bedeutet, dass man etwas **von selbst** geschafft hat. Wenn **ich** etwas verstehe, dann bin das immer **ich**, **keiner kann an meiner Stelle etwas für mich verstehen**. Diese erbrachte Eigenleistung macht in der Tat glücklich. Ich verspreche Ihnen also beides: Sie werden leiden, weil die Begegnung mit Kant zu Anfang unmöglich scheint. Man versteht erst einmal **gar nichts**. Das darf und soll aber niemanden abhalten! Zweites Versprechen: Sie werden aber auch glückliche Momente erleben, weil sie erfahren werden, wie das Unverständliche nach und nach immer verständlicher wird. Und auf jeder Stufe wird man ein wenig glücklicher.
Ich möchte für all das jetzt noch einen letzten Punkt ansprechen. Ich habe gerade schon gesagt: Die Philosophie erscheint einem am Anfang oft völlig unverständlich. Und Kant gehört ganz ohne Zweifel zu den schwierigsten Philosophen überhaupt. Das hat aber auch einen ganz bestimmten Grund, dem man durchaus beikommen kann. Der Grund ist der, dass jeder Philosoph eine **eigene Sprache** spricht. Kant, Fichte, Schelling, Marx, Schopenhauer, Hegel, Nietzsche, Husserl, Heidegger, Fink, Adorno, Habermas sprechen und schreiben zwar alle deutsch. In Wahrheit aber gebraucht jeder die Wörter der deutschen Sprache und selbst die Wörter der (deutschen) philosophischen **Fachsprache** (die übrigens viel **ärmer** und **beschränkter** ist, als viele glauben) **auf seine eigene Weise**. Das heißt, und das ist nicht übertrieben: Wenn man eine Philosophin oder einen Philosophen verstehen will, muss man erst einmal **eine neue Sprache lernen**. Man muss die **Begriffsdefinitionen verstehen und lernen**. Und dadurch wird auch unmittelbar klar, warum die Philosophinnen und Philosophen so schwer verständlich erscheinen. Sie sprechen unsere Sprache, man meint jedes Wort zu verstehen, aber der Sinn ihrer Sätze ist völlig unverständlich. Das liegt daran, dass man an die von den Philosophinnen und Philosophen gebrauchten Worte sein **eigenes Verständnis** dieser Worte heranträgt. Genau das hindert aber das korrekte Verstehen: Wir müssen deshalb also erst einmal lernen, uns die Bedeutung der von ihnen gebrauchten Wörter und Begriffe gründlich anzueignen. Wir müssen also ihre Sprache lernen.
Das wird ganz ohne Zweifel unsere Hauptbeschäftigung in den nächsten dreieinhalb Monaten sein: **Wir werden gemeinsam die Sprache Kants lernen**. Dann werden Sie hoffentlich eines Tages erleben, dass Kant ganz anders schreibt, als es scheint. Zu Anfang erscheint er völlig unverständlich. Wenn man aber erst einmal mit seiner Sprache vertraut ist, wird deutlich werden, wie **klar** sich Kant zumeist (aber freilich nicht immer!) ausdrückt. Es mag seltsam erscheinen, aber Sie werden es erleben: Allein das Lesen von Kant kann glücklich machen, weil kein Satz in seinem Werk überflüssig

ist, sondern jeder etwas zu verstehen gibt. Und wie ich ja schon sagte: Verstehen macht glücklich.

Literaturangaben:

Textgrundlage ist wie gesagt die *Kritik der reinen Vernunft*. Insbesondere die beiden Vorreden, die beiden Einleitungen, die transzendentale Ästhetik und der Anfang der transzendentalen Logik (bis einschließlich zur Deduktion der reinen Verstandesbegriffe).

Sekundärliteratur:

Was die Sekundärliteratur angeht, würde ich folgenden Vorschlag machen: Lesen Sie folgende drei Bücher (in der Reihenfolge):

1.) Ralf Ludwig: *Kant für Anfänger*. *Die Kritik der reinen Vernunft*. Deutscher Taschenbuch-Verlag, 1998. (Dieses Buch stellt zurecht keinerlei Anspruch auf erstrangige Wissenschaftlichkeit. Es ist nur für „blutige Anfänger" hilfreich, eine Leiter, die es zu nehmen und dann auch schnell abzustoßen gilt.)
2.) Otfried Höffe: *Immanuel Kant*. Beck, München 1983 (7. Auflage 2007).
3.) Otfried Höffe: *Kants* Kritik der reinen Vernunft. *Die Grundlegung der modernen Philosophie*. Beck, München 2011.

Zur Vertiefung (für diejenigen, die das wünschen), diesmal nicht in der Reihenfolge, sondern frei:

Manfred Baum: *Kleine Schriften 1*. *Arbeiten zu Kants theoretischer Philosophie*, Walther de Gruyter Verlag, Berlin 2019.
Martin Bunte: *Erkenntnis und Funktion. Zur Vollständigkeit der Urteilstafel und Einheit des Kantischen Systems*, Berlin/Boston, Walter de Gruyter, 2016.
Alexander Schnell: *Zeit, Einbildung, Ich. Phänomenologische Interpretation von Kants „Kategorien-Deduktion"*, Frankfurt am Main, Klostermann, „Rote Reihe", 2022.
Hans Wagner: *Kleinere Schriften III: Abhandlungen zur Philosophie Kants*, Schöningh, Paderborn, 2016.

Und dann vielleicht noch:

Gilles Deleuze: *Kants kritische Philosophie*. Merve Verlag, Berlin 2008.
Martin Heidegger: *Phänomenologische Interpretation von Kants* Kritik der reinen Vernunft. Klostermann, Frankfurt am Main 1995.

So, nun wurde die ganze Zeit schon der Name Kant erwähnt, wer war er aber eigentlich? Hier einige einleitende Hinweise und Informationen zu ihm.

Immanuel Kant

Immanuel Kant wurde am 22. April 1724 im ostpreußischen Königsberg geboren und verstarb am selben Ort am 12. Februar 1804. Königsberg befindet sich heute in Russland und heißt seit 1946 Kaliningrad. Kant hat seine Heimatstadt niemals verlassen (abgesehen von privater Lehre, die er in umliegenden Gutshöfen angeboten hat). Biographien zu Kants Leben gibt es eine ganze Reihe, die bekannteste ist die von Karl Vorländer (man kann sie ganz leicht online finden). Zu empfehlen ist meiner Ansicht nach das 1827 verfasste Prosakunstwerk des englischen Schriftstellers Thomas de

Quincey, das den spannenden Titel *Die letzten Tage des Immanuel Kant* trägt und ins Deutsche übersetzt worden ist.
Zu Kants persönlichem Leben braucht hier jetzt nicht mehr hinzugefügt werden. Ich halte es mit Heidegger, der seinen Studierenden einmal bezüglich Aristoteles' Leben gesagt hatte: Er wurde geboren, arbeitete und starb. Eine kuriose Sache möchte ich aber doch erwähnen: Kant muss ein sehr guter Billardspieler gewesen sein, denn er soll sogar mit dem Gedanken gespielt haben, professioneller Billardspieler zu werden! Er hat sich aber doch für die Philosophie entschieden und sein Lebensunterhalt mit dem Dozieren verdient. Professor wurde er erst relativ spät (nämlich 1770 in seinem 47. Lebensjahr).
Was nun eben Kants **philosophische Karriere** selbst betrifft, so ist diese **zweigeteilt**. Bis in die späten fünfziger Lebensjahre war Kant ein philosophischer Dozent und Schriftsteller, der, wenn er in diesem Alter gestorben wäre, was zu seiner Zeit durchaus üblich war, von der Nachwelt durchaus als zu den wichtigen deutschen Philosophen und auch zu einem nicht unbedeutenden Philosophen des 18. Jahrhunderts europaweit gezählt worden wäre. 1781 brachte Kant aber die *Kritik der reinen Vernunft* heraus, und von diesem Zeitpunkt änderte sich alles **schlagartig**. Mit der Herausgabe dieser sogenannten „ersten Vernunftkritik" – 1788 sollte dann die *Kritik der praktischen Vernunft* und 1790 sogar noch die *Kritik der Urteilskraft* folgen, damit war dann das „kritische Werk" abgeschlossen – wurde Kant zu dem wichtigsten Philosophen des 18. Jahrhunderts und zu einem der bedeutendsten Philosophen der abendländischen jüdisch-christlichen Tradition. Viele sehen ihn gar als **den bedeutendsten Philosophen überhaupt** an. So eine Bezeichnung ist freilich Unsinn. Wie kann man denn Kant und Platon, Aristoteles oder Descartes vergleichen? Aber ganz wirkungsmächtig ist er in jedem Fall. Und vor allem für uns heute, weil Kant in jedem Gebiet der Philosophie ständig vorkommt und auch bis heute quasi jeder sich noch auf Kant bezieht.

Erkenntnis

Diese Veranstaltung ist eine Einführung in Kants „Erkenntnislehre". Was bedeutet „Erkenntnis"? „Erkenntnis" kommt von „erkennen" und das entspricht in der Philosophie in etwa dem, dass man etwas „weiß". Die Erkenntnislehre fragt danach, wie wir etwas wissen können und was es überhaupt heißt, zu wissen, **etwas** zu wissen. Nehmen wir ein Beispiel: Ich weiß, dass vor unserer Universität eine große Skulptur von Tony Cragg steht (der er den Titel „Zum Licht" gegeben hat). Ich weiß, dass Paris die aktuelle Hauptstadt von Frankreich ist. Ich weiß, dass ich Alexander Schnell heiße. Wenn man nun danach fragt, **wie** man das wissen kann, **wie** man zu dieser Erkenntnis kommt, dann wird man einfach antworten: Weil das so **ist**, und weil jeder sich davon selbst überzeugen kann. Es genügt, vor das Gebäude „V" am Campus Grifflenberg der Bergischen Universität zu gehen, und da steht die Skulptur, man kann sie **sehen**. Dass Paris die aktuelle Hauptstadt Frankreichs ist, wurde nach der Befreiung Frankreichs von den Nationalsozialisten festgeschrieben, nachdem Brazzaville, die Hauptstadt Kongos, von 1940-42 die Hauptstadt des „freien Frankreichs" gewesen ist. Das steht in jedem Geschichtsbuch, Wörterbuch usw. Und meinen Namen kann jeder in meiner Geburtsurkunde nachprüfen.
Lassen wir jetzt einmal beiseite, wie es um die feste Glaubwürdigkeit irgendwelcher Dokumente steht, in denen festgelegt ist, welche Stadt für ein gegebenes Land die Hauptstadt ist oder welchen Geburtsnamen jemand trägt. Die Ausgangsfrage war ja, was es heißt, etwas zu wissen, Erkenntnis von etwas zu haben. Bei den drei gegebenen Beispielen kann man sagen: Wissen heißt, Kenntnis über Fakten zu haben. Dass Craggs Skulptur auf dem Campus Grifflenberg steht, ist ein Fakt, ebenso, dass Paris die

aktuelle Hauptstadt Frankreichs ist und dass ich so heiße, wie ich eben heiße. Und von diesen Fakten kann man sich dadurch überzeugen, dass man sich seiner Sinneswerkzeuge bedient. Es genügt, vor dem Gebäude „V“ der BUW **die Augen aufzumachen**, genauso auch bei Einsicht der einschlägigen Unterlagen in den beiden anderen Beispielen. Heißt das also, dass Erkennen dem entspricht, dass man sich durch Wahrnehmung bestimmter Fakten versichert? Kommt die Erkenntnis der Tatsache gleich, dass ich sinnliche Erkenntnis habe?

Die Antwort lautet ganz entschieden: **Nein**. Ist die Sonne kleiner als die Erde, weil es durch die Sinne so gegeben zu sein scheint, so wie eben auch der Mond kleiner als die Erde zu sein scheint, was ebenfalls so aussieht und ja auch stimmt? Die Antwort lautet ebenfalls, wie jeder hoffentlich weiß: Nein. Die Frage stellt sich also erneut: Was ist Erkenntnis, wenn Erkenntnis keine durch die Sinne bezeugten Fakten sind?

Nehmen wir noch einmal das Beispiel der Sonne, aber in einem etwas anderen Zusammenhang. Seitdem wir geboren sind, geht jeden Morgen die Sonne auf. Dass heute Morgen die Sonne aufgegangen ist, ist ein Faktum. Aber wie steht es um morgen? Hier kommen wir der Sache schon näher: Ein Beispiel für Erkenntnis wäre, dass ich die Gründe dafür liefern kann, dass auch morgen die Sonne aufgehen wird. Erkenntnis bezieht sich also auf **mehr** als auf bloße gegebene, sinnlich nachprüfbare Fakten. Worin besteht aber dieses „**Mehr**“? Um das zu beantworten, muss ich weiter ausholen.

Zweite Sitzung

Ich möchte hierfür in der Philosophiegeschichte auf drei Autoren zurückgreifen – Parmenides, Platon und Hume.
Parmenides (ca. 540/520 - 480/455 v. Chr.) ist der erste Philosoph, der ein Kriterium für **Wahrheit** bzw. **gewisse Erkenntnis** eingeführt hat. **Vor** Parmenides haben die sogenannten „**Naturphilosophen**“ (Thales, Anaximenes, Empedokles usw.) auf die Frage nach der **Urverfasstheit der Materie** zu antworten versucht – und hierfür jeweils unterschiedliche „Stoffe“ ausgemacht – Wasser, Luft, die vier Elemente usw. Parmenides erweist hingegen, dass, **bevor** man die Frage beantworten kann, woraus die Materie besteht, zunächst ein Kriterium für das **Erkennen überhaupt** geliefert werden muss. Dieses Kriterium, das dem Erkennen zugleich **Stabilität** verleiht, also verhindert, dass man dem permanenten Wandel des je „im Fluss“ begriffenen Seienden ausgeliefert bleibt, ist das **Denken** des „**einen**“ **Seins**. **Es gibt nur Sein, kein Nicht-Sein**. Da Werden je Übergang von Sein zu Nicht-Sein bzw. von Nicht-Sein zu Sein ist, es aber kein Nicht-Sein gibt (**und damit auch die Sinnendinge bloßer Schein sind**), **gibt es auch kein Werden und keine Bewegung**. Allein das **vernunftmäßige Erfassen des Einen** liefert also den Maßstab und das Kriterium für wahre Erkenntnis.
Platon (428/27 - 348/347 v. Chr.) differenziert Parmenides’ Einsicht in seiner von ihm selbst entwickelten „**Ideenlehre**“. Platons Gedanke ist folgender: Auch er vertritt die (unbestreitbare) Ansicht, dass Erkenntnis eine Form von „**Stabilität**“ zur Voraussetzung hat. Wie kann es aber (stabile) Erkenntnis der sinnlichen Gegenstände geben, die – wie schon gesagt – im **permanenten Fluss** befindlich sind? Platon teilt nicht Parmenides Ansicht, dass es kein Werden gibt – die sinnlichen Erscheinungen gibt es ja (zumindest irgendwie). Somit ist Parmenides’ Ansatz zu radikal. Daher entwickelt Platon seine Ideenlehre, welche besagt, dass die **sinnlich-materiellen Gegenstände gleichsam „Abbilder“ oder „Kopien“ geistiger „Urbilder“** sind, welche die idealen und vollkommenen „Modelle“ dieser Kopien ausmachen. Die Schwierigkeit liegt dabei darin, wie genau der Seins-Status dieser Ideen bestimmt werden kann. Der frühe Platon legt nahe (auch wenn er es nie explizit sagt), dass es über die materiellen Erscheinungen hinaus auch übersinnliche Ideen „gibt“. Der spätere Platon schwächt eine solche Annahme ab und stellt lediglich heraus, dass, **wenn die Erkenntnis möglich sein soll, die Ideen notwendig angenommen werden müssen**. Hieraus ergeben sich dann die folgenden gegensätzlichen Positionen: 1.) Wenn die Existenz der Ideen wirklich problematisch ist, sie aber zugleich die Voraussetzung für jede Erkenntnis sind, dann besteht die Gefahr, dass Erkenntnis überhaupt nicht erwiesen werden könnte – nämlich genau dann, wenn man erweist, dass die Annahme der Ideen in Widersprüche führt (was Platon selbst aber dann vor allem sein Schüler Aristoteles (384 - 322 v. Chr.) zu beweisen versucht hat). Die philosophische Position, welche die Möglichkeit der Erkenntnis verneint, nennt man „**Skeptizismus**“. Platon hat auch in seinen Werken permanent gegen den (teilweise durch die Sophisten vertretenen) Skeptizismus gekämpft. 2.) Die Gegenposition würde darin bestehen zu sagen, dass die **Ideen** doch **unhintergehbare Voraussetzungen für jede Erkenntnis** sind, dass nur ihr genauer Status (bei Platon) noch nicht hinreichend bestimmt wurde. Genau in der Spannung dieses Gegensatzes wird sich Kants Ansatz bewegen. Es kann schon im Voraus angekündigt werden, dass Kant mit dem Begriff des „**Transzendentalen**“ (dazu später mehr) eine Antwort auf die Frage nach dem Status der „Ideen“ als „**Erkenntnisbedingungen**“ liefert (ohne dass Kant sich hier freilich explizit auf Platon berufen würde).

Ein letztes Wort noch zu Platon. Platon hatte eine eigene Philosophenschule gegründet – die sogenannte „Akademie“. Der Leitspruch über dem Eingang von Platons Akademie soll gelautet haben: „Kein der Geometrie Unkundiger möge hier eintreten”. Damit wird **nicht** zum Ausdruck gebracht, dass die Philosophie auf der Geometrie (gemeint ist die **Mathematik**) beruhen würde oder mathematisch strukturiert sei. Der Gedanke ist vielmehr folgender. Wenn man ein mathematisches Theorem, z. Bsp. eines aus der Geometrie (etwa eine Eigenschaft eines Dreiecks) beweisen möchte und dafür ein Dreieck aufzeichnet oder an die Tafel malt, dann bedeutet das nicht, dass das Theorem nur für **dieses** eine, konkrete Dreieck gültig wäre, sondern für alle Dreiecke überhaupt gilt. Das Gleiche trifft nun auch auf die Philosophie zu: Ihre Erkenntnisse beziehen sich nicht auf Einzeldinge, sondern haben **allgemeine** Gültigkeit. Platon verlangt von jedem angehenden Philosophen, dass er diesen Unterschied von Privatmeinungen oder persönlichen Einsichten zu Einzeldingen und **Erkenntnis von allgemeinen Bestimmungen** einsieht und sich stets vor Augen führt. Das Sich-Bewusstmachen der Tatsache, dass philosophische Erkenntnis auf das **Allgemeine** (in der Philosophie sagt man auch: auf das **Universelle**) geht und auch immer allgemeine Gültigkeit haben muss, ist die Voraussetzung dafür, den Eingang in das Philosophieren zu finden.

Kommen wir nun zum letzten Punkt für heute – nämlich den philosophie**historischen** Kontext Kants, um zu sehen, was den Ausgangspunkt seines Denkens in der zweiten Hälfte des 18. Jahrhunderts ausmacht. Kants Denken wird durch die Auseinandersetzung zwischen „**Rationalisten**“ und „**Empiristen**“ angestoßen. Das Wort „Rationalismus“ stammt vom Lateinischen „ratio“ = Proportion, Vernunft. Seine Hauptthese besagt, dass **allein die Vernunft den Maßstab für gesicherte Erkenntnis** liefert. Hauptvertreter des Rationalismus sind: René Descartes (1596-1650), Baruch Spinoza (1632-1677) und Gottfried Wilhelm Leibniz (1646-1716). Leibniz hat einmal behauptet, dass, wenn die Vernunfterkenntnis mit der Erkenntnis der Sinne in Konflikt gerät, die Sinne sich täuschen und nicht die Vernunft im Irrtum sei (so radikal ist die rationalistische Sichtweise!). Grund für diesen „Vernunftoptimismus“ sind die Erfolge der aufstrebenden **mathematisierten Naturwissenschaft** (siehe Isaac Newtons [1643-1727] „Mathematische Grundlagen der Naturphilosophie“ von 1687). Die angelsächsische Gegenposition gegen den „kontinentalen“ Rationalismus bildet der sogenannte „Empirismus“ (vom Griechischen „empeiria“ = [Sinnes-]Erfahrung). Für diesen liefern allein die (fünf) Sinne Maßstab und Grundlage jeder Erkenntnis. **Erkenntnis beruhe demnach stets auf Sinneserfahrung**. Hauptvertreter des neuzeitlichen Empirismus sind: John Locke (1632-1704), George Berkeley (1685-1753) und David Hume (1711-1776).
Für Kant maßgeblich ist nun eine Kritik, die der schottische Philosoph Hume an die rationalistischen Philosophen adressiert hat. Hume moniert die Art, wie der Rationalismus (in Anlehnung an die naturwissenschaftliche Methode) seine Theorien aufstellt. Wie kommt man etwa in der Naturphilosophie und Astronomie dazu, das tägliche Aufgehen der Sonne zu erklären? Man geht von einer Reihe von **Einzelerfahrungen** aus – der wiederholten Feststellung des Sonnenaufgangs –, meint dabei eine **Regelmäßigkeit** festzustellen und formuliert von da ausgehend ein **allgemeines Gesetz**, dass erklären soll, warum auch morgen, übermorgen etc. die Sonne aufgehen wird. Hume wirft einer solchen Verfahrensweise vor, **unberechtigterweise von einer endlichen Zahl von Einzelfällen auf eine allgemeingültige Gesetzmäßigkeit zu schließen**. Aber gerade dieser **Sprung** von der Beobachtung und Theorisierung von **Einzelfällen** hin zu einem allgemein („für immer“) gültigen **Gesetz** sei eben **illegitim**. Die aufgestellten Gesetze seien **ausschließlich für all jene Fälle**

gültig, auf deren Grundlage sie aufgestellt wurden. Darüber hinaus ist das eine bloße Annahme, die keinen Anspruch auf gesicherte Erkenntnis machen könne.
Die Aufweisung dieses Problems – das sogenannte „**Hume'sche Problem**" oder auch „**Induktionsproblem**" – hat Kant **tief beeindruckt**. Für Kant steht es außer Frage, **dass man auf Humes Einwand unbedingt eingehen muss, wenn man Erkenntnis sichern will**. Zugleich ist er aber auch von der **Gültigkeit der Newton'schen Physik** überzeugt, die also ein Beispiel für sichere **naturwissenschaftliche Kenntnis** liefert. **Kants Aufgabe wird also darin bestehen, eine Erkenntnisbegründung auszuarbeiten, die sowohl Newtons Physik „rettet", als auch das „Hume'sche Problem" löst**. Das genau stellt die Eingangspforte in die *Kritik der reinen Vernunft* dar.

Fazit: Das gesuchte „Mehr" einer genuinen Erkenntnis gegenüber der bloßen Sinneserfahrung (was ja von vornherein das Ungenügen einer radikal empiristischen Position erweist) besteht 1.) in der Aufweisung eines überzeugenden Kriteriums der notwendigen **Stabilität** jeder Erkenntnis, 2.) in einer Verfahrensweise, die in **Analogie zur Mathematik** steht, 3.) darin, dass das Erkennen nicht auf Einzeldinge, sondern auf das **Allgemeine** geht und 4.) darin, dass das **Hume'sche Induktionsproblem** überzeugend gelöst und dadurch eine **Absage an den Skeptizismus** erteilt wird.

Kurze Bemerkungen zur *Kritik der reinen Vernunft*: Kant hat die *Kritik der reinen Vernunft* 1781 veröffentlicht. 1787 hat er eine zweite Auflage herausgegeben. Diese ist kein bloßer „Reprint", sondern enthält umfassende Umarbeitungen gewisser Passagen der ersten Auflage. Wir werden uns auf beide Auflagen beziehen. Die erste Auflage wird als „A-Ausgabe", die zweite als „B-Ausgabe" bezeichnet. Vorbildlich sind beide Auflagen in der Ausgabe beim Felix-Meiner-Verlag (Hamburg) zugänglich. Ich würde Ihnen sehr empfehlen, sich diese Ausgabe zu besorgen, sie dürfen in keiner Bibliothek fehlen!

Grundthese: Kants „kopernikanische Revolution"

Bei Kopernikus handelt es sich um den Übergang von der Auffassung einer fest verankerten Erde und *beweglichen, sich drehenden Himmelssphären* -> hin zu (und das ist eben die Revolution): einer *sich drehenden Erde* und fixen Himmelssphären.

- ➔ der *aktive Part* wird dank dieser Revolution sozusagen der *Erde* zugeschrieben und nicht mehr den weit entfernten Planeten und Sternen.
- ➔ Idem in der Erkenntnislehre (Kants): der aktive Part kommt nun dem Erkenntnissubjekt (dem Erkennenden) zu und nicht mehr dem Erkenntnisobjekt (dem Erkannten).

Das heißt also *nicht*, dass vorher das Subjekt sich um die Dinge drehte und nun die Dinge um das Subjekt (wie das in manchem schlechten Handbuch so erläutert wird).
Und insbesondere heißt das auch nicht, dass die Erde dezentriert wird und nun die Sonne im Zentrum steht (diese Idee kommt erst bei Kepler richtig zur Anwendung und hat mit der „kopernikanischen Revolution" erst einmal nichts zu tun).
Entscheidend ist allein, *wem* nun der aktive Part zukommt – und das ist die *Erde* (bei Kopernikus) und das *Subjekt* (in Kants Erkenntnislehre).
Grundidee der kopernikanischen Revolution bei Kant ist demnach, dass die Objekte sich nun nach dem Subjekt richten und nicht mehr umgekehrt das Subjekt nach den Objekten.

Kommen wir nun noch einmal zum Titel „Kritik der reinen Vernunft“.
„Vernunft“ steht für unseren Erkenntnisapparat; das klingt sehr mechanistisch, Kant sagt genauer: sie steht für unsere Erkenntniskräfte, bzw. „Erkenntnisvermögen“.
„Kritik“ leitet sich auf „krinein“ (griech.) zurück, was „trennen“, „absondern“ bedeutet. In der kritischen Prüfung der verschiedenen Erkenntnisvermögen werden diese unterschieden, um jedes davon in seiner Eigenart herausstellen zu können. Zugleich bedeutet diese kritische Prüfung auch, dass die Erkenntnisvermögen hinsichtlich ihrer Natur und ihres Wesens, sowie hinsichtlich ihrer Tragweite untersucht werden (manche Erkenntnisvermögen sind nicht unbegrenzt, sondern erlauben Erkenntnis nur bis zu gewissen Grenzen, die es zu bestimmen gilt). Auch ist hinzuzufügen: Die zweite Hälfte des 18. Jahrhunderts ist, so Kant, zum „eigentlichen Zeitalter der Kritik, der sich alles unterwerfen muss“ geworden (insbesondere auch die Religion). Und dabei spricht die Vernunft einerseits als kritische Instanz, andererseits macht sie sich selbst zum Gegenstand der Kritik. Sie rechtfertigt sich also vor sich selbst (wie Friedrich Kaulbach in seinem Band *Immanuel Kant* [Berlin, Walter de Gruyter, 1969] sehr richtig angemerkt hat).
„Rein“ ist das Wort, das in dem Titel die größten Verständnisschwierigkeiten bereitet. Um es zu erläutern, muss zuvor folgende Unterscheidung geklärt werden:
„A posteriori“ heißt: vom „Späteren“ oder vom „Folgenden“ her.
„A priori“ dagegen bedeutet: vom „Früheren“, vom „Vorderen“ her.
Was stellt nun den Vergleichspunkt oder die Referenz dar, um von da aus zu bestimmen, was „später“ und was „früher“ ist? Antwort: die (sinnliche) *Erfahrung*; das heißt: die Erfahrung, die uns durch die Sinne gegeben wird.
A priori heißt dann: Was „vor der Erfahrung“ ist, also, genauer: was *unabhängig* von der Erfahrung ist.
Eine Erkenntnis a priori ist eine Erkenntnis, die erlangt wird, *ohne dass man sich dabei auf die Erfahrung stützt*. Beispiel: 7+5=12 kann berechnet werden, ohne dass ich dafür 12 Kieselsteine oder sonst etwas benutze. Diese Rechnung kann angestellt werden, ohne dass ich mich auf Erfahrung berufe, sondern einfach eine Rechenmethode anwende.
A posteriori dagegen heißt: Was *nur durch Erfahrung* möglich ist.
Eine Erkenntnis a posteriori ist eine Erkenntnis, für die ich mich also auf die Sinneserfahrung berufen muss. Beispiel: Ich kann die Farbe der Skulptur von Tony Cragg vor der Wuppertaler Universität nur dann kennen, wenn ich sie mir anschaue. A priori ist das nicht herauszubekommen.
„Rein“ ist noch ein wenig stärker als „a priori“ und heißt: dasjenige, dem *gar nichts* Empirisches beigemischt ist. Beispiel: Die mathematische und die physikalische Erkenntnis sind beide „a priori“, die mathematische ist zudem aber auch rein, im Gegensatz zur Physik („Bewegung“ zum Beispiel, die in der Physik eine herausragende Rolle spielt, kann nur durch Erfahrung bekannt gemacht werden).
Somit können wir anhand der eben gemachten Anmerkungen den Sinn des Titels „Kritik der reinen Vernunft“ folgendermaßen erläutern:

> Die Kritik der reinen Vernunft besteht in der prüfenden Untersuchung unserer Erkenntnisvermögen, sofern:
> - deren Natur und Wesen bestimmt wird;
> - ihre Grenzen aufgezeigt werden;
> - dabei nur das in diesen Erkenntnisvermögen berücksichtigt wird, was *unabhängig von der Erfahrung* ist.

Die *erste* inhaltliche These der kantischen Erkenntnislehre lautet dann folgendermaßen:

> Das, was in dieser Untersuchung (d. h. in der *Kritik der reinen Vernunft*) maßgeblich ist, also das, was sich 1.) für die Erklärung unserer Erkenntnisvermögen als einschlägig erweist und was 2.) unabhängig von der Erfahrung ist – das beides ist das, was zu der *transzendentalen* Dimension unserer Erkenntnisvermögen und dadurch unserer Erkenntnis überhaupt gehört, nämlich: das, was Erkenntnis überhaupt „*möglich macht*" bzw. *ERMÖGLICHT*.

Ich wiederhole: Das, was sich aus der Kritik der *reinen* Erkenntnisvermögen ergeben wird, ist das, was die Erkenntnisvermögen und dadurch unsere Erkenntnis überhaupt an „*Transzendentalem*" an sich haben. Und das wiederum heißt: Kant wird erklären, was dabei das Erfahrungsunabhängige ausmacht, nämlich:

> **das *die Erkenntnis überhaupt* (unabhängig von der Erfahrung) *ERMÖGLICHENDE*.**

Damit haben wir einen zwar nur anfänglichen, aber bereits ersten wichtigen Schritt gemacht – wenn wir das verstanden haben, kommen wir in das Universum der kantischen Erkenntnislehre hinein.

Wir kommen nun zur *zweiten* These. Kant geht es darum, die Metaphysik „den sicheren Gang einer Wissenschaft" einschlagen zu lassen. Dem liegt die Annahme zugrunde, dass es bereits Wissenschaften gibt und dass man bestimmen kann, was eine solche Wissenschaft ausmacht. Klären wir zunächst diese beiden Punkte.
Wissenschaften gibt es in der Tat: Laut Kant stehen uns bereits drei Modelle davon zur Verfügung: die Logik, die Mathematik und die mathematisierte Naturwissenschaft (sprich: die Physik). Nun soll also in der *Kritik der reinen Vernunft* auch die Grundlage dafür gelegt werden, dass die Metaphysik ihrerseits zu einer Wissenschaft wird. Was heißt aber überhaupt „Metaphysik"?
Allgemein versteht Kant die Metaphysik *vor* der *Kritik der reinen Vernunft* als: mögliches Wissen vom Sein als Sein bzw. Seiendem als Seiendem, welches Sein bzw. Seiendes *an sich* (also unabhängig vom Erkenntnissubjekt) gegeben und erkennbar ist. Das ist aber *nicht* Kants eigenes Metaphysikverständnis, das dann in der *Kritik der reinen Vernunft* zum Ausdruck kommen wird.
Diese Metaphysik (wie gesagt *vor* den Ergebnissen, die dann in der *Kritik der reinen Vernunft* vorgelegt werden) unterteilt sich laut Kant noch einmal in: *metaphysica generalis* (die eben von diesem reinen Sein bzw. Seienden qua[1] Sein bzw. Seiendem handelt) und *metaphysica specialis*. Die *metaphysica specialis* ist ihrerseits dreigeteilt: in die rationale *Seelenlehre* (oder Psychologie – sie handelt von der Frage nach der Seele und ihrer Sterblichkeit oder Unsterblichkeit); die rationale *Weltlehre* (oder Kosmologie – sie hat die Welt zum Thema); und in die rationale *Gotteslehre* (oder Theologie – sie handelt von Gott und der Frage nach seiner Existenz). All das in rein *philosophischer* Hinsicht. (Diese drei „Spezialgebiete" der Metaphysik haben nicht unbedingt real existiert, sondern werden von Kant in der „Transzendentalen Dialektik" nachträglich auf diese Weise konstruiert. Das gibt uns aber zumindest schon einmal eine hilfreiche Übersicht über das, was traditionelle Metaphysik hätte sein können bzw. müssen.)
Einer der wichtigen Thesen in der *Kritik der reinen Vernunft* ist nun, dass all diese Auffassungen der Metaphysik (also qua *metaphysica generalis* oder qua *metaphysica*

[1] „Qua" heißt: „als".

specialis) *keine Erkenntnisse* liefern! Sein, Seele, Welt, Gott können nicht *erkannt* werden. Man kann sich dazu alles Mögliche *denken*, aber feste *Erkenntnisse* sind nicht zu gewinnen. Das heißt nicht, dass es diese „Entitäten" nicht irgendwie „gibt", sondern bloß, dass sie, wie gesagt, unserer möglichen Erkenntnis völlig unzugänglich ist. Damit wird Kant zurecht als „Zerstörer" der Metaphysik angesehen. Freilich nur, wenn man dabei das eben beschriebene Metaphysikverständnis zugrunde legt.
Kant selbst hat ein *anderes* Metaphysikverständnis. Dazu später mehr.
Ein weiterer wichtiger Punkt in Kants Metaphysikverständnis *vor* der *Kritik der reinen Vernunft* besteht darin, dass Kant die Metaphysik als einen „Kampfplatz" auffasst (eine sehr bekannte Metapher, die in der *Vorrede B* [also in der *Vorrede* der zweiten Auflage von 1787 der *Kritik der reinen Vernunft*] auftaucht). Die Kämpfenden sind die Metaphysiker der abendländischen Tradition, die ständig neue Kämpfe ausfechten, neue Sieger hervorbringen, die ihrerseits wieder von anderen Kämpfern geschlagen werden usw. Kant meint damit: die Metaphysik hat immer neue Systeme hervorgebracht, welche die alten ersetzen, aber ihrerseits gleichsam nur darauf warten, ihrerseits ersetzt zu werden. Im Gegensatz zur Logik, zur Mathematik und zur Physik ist es in der Metaphysik bisher noch nicht dazu gekommen, dass jemand ein System aufstellt, das *nicht mehr* in Frage gestellt und von jedem anerkannt wird und es darüber hinaus möglich macht, *darauf aufzubauen*.
Kant stellt nun und beantwortet dann folgende ganz wesentliche Frage: *Woran liegt es, dass die Metaphysik bisher nur ein „Kampfplatz" geblieben ist*? Woran liegt es, dass die Metaphysik sich bisher nicht zu einer Wissenschaft erhoben hat? Dafür muss erläutert werden, was genau eine Wissenschaft kennzeichnet. Hierfür stehen, wie schon erwähnt, die Logik, die Mathematik (insbesondere die Geometrie [schon seit Euklid]) und die Physik (seit Galilei und Newton) als Beispiele zur Verfügung.
Was macht die Wissenschaft als Wissenschaft aus? In der ersten Sitzung wurde bereits betont: *Wissen* als *Wissen* verlangt nach *Stabilität*, *Unwandelbarkeit*. Gleiches gilt für die Wissen*schaft*. Kant drückt das nur ein wenig anders aus. Kant sagt: Die wissenschaftliche Erkenntnis muss *Notwendigkeit* enthalten, *notwendig* sein. Die Begriffe „notwendig", „Notwendigkeit" haben in der Philosophie eine andere Bedeutung als in der Alltagssprache. „Notwendigkeit" in der Philosophie ist das Gegenteil von „Kontingenz" (= Zufälligkeit). „Notwendig" ist das, was nicht nur so oder so ist, sondern gar *nicht anders sein KANN*. Wenn ich den Stift loslasse, fällt er auf den Boden. Dieses Verhältnis ist ein anderes, als wenn ich sage: Der Stift hat eine rote Farbe. Dass die Farbe „rot" ist, ist *kontingent*. Er könnte auch blau oder gelb sein. Dass er aber auf den Boden fällt, wenn ich ihn nicht mehr festhalte, kann *nicht* anders sein. Das ist eine *Notwendigkeit*.
Kant zeigt nun, dass die Notwendigkeit nicht in der rein sinnlichen Erfahrung enthalten ist oder sichtbar gemacht werden kann. Die sinnliche Erfahrung ist *rein faktisch*. Wenn ich den Stift fallen lasse, sehe ich, dass ein Stift fällt. Ob das aber zufällig oder notwendig ist, können die Sinne unmöglich entscheiden. Hierfür gehört *mehr* dazu. *Was* das ist, wird Kant in der *Kritik der reinen Vernunft* erklären.
Welche Notwendigkeiten weisen nun die bestehenden Wissenschaften auf? Nehmen wir hierzu die Beispiele der Geometrie und der Physik (Kant führt das näher in der zweiten *Vorrede* der *Kritik der reinen Vernunft* aus. Bitte lesen!)
Erstes Beispiel: Nehmen wir das berühmte Theorem von Pythagoras: Wenn wir ein rechtwinkliges Dreieck haben, mit den drei Seiten a, b, c, von denen c die Hypotenuse ist, dann gilt: $a^2 + b^2 = c^2$. Dies lässt sich völlig *ohne Zuhilfenahme der sinnlichen Erfahrung* rein in Form einer „Konstruktion von Begriffen im Raume" beweisen (wie das genau funktioniert, klären wir nächste oder übernächste Woche). Wichtig ist hier

erst einmal bloß: Der Beweis wird a priori, unabhängig von irgendwelchen Hilfsmitteln, die der Erfahrung entlehnt wären, geführt. Die Geometrie wurde zu dem Zeitpunkt eine *Wissenschaft*, als sie nicht mehr hilflos im Sand herumstocherte und unzählige Versuche anstellte, um zu Lösungen zu gelangen (ohne sich auf gewisse Prinzipien zu stützen, sondern indem es sich dabei immer nur um ein „Herumtappen" handelte, unter bloßen Begriffen), sondern als sie entdeckte, dass es Verhältnisse gibt, *die sich a priori darstellen lassen*.
Zweites Beispiel: Die Physik wurde u. a. durch Galilei von dem Moment an zu einer Wissenschaft, als sie nicht mehr irgendwelche, rein aufs Geratewohl ausgerichtete Experimente anstellte, um zum Beispiel aus diesen oder jenen Stoffen Gold zu gewinnen, sondern als sie entdeckte, dass die Natur Gesetze enthält, die *zuvörderst* (a priori) aufgestellt werden müssen, um dann (a posteriori) durch eigens konzipierte Experimente bestätigt zu werden. Die Physik wird *dann* zu einer Wissenschaft, wenn sie so verfährt, dass sie zuerst *Modelle* ausbildet, *Theorien* aufstellt, die in einem zweiten Schritt experimentell verifiziert werden. Auch hier gilt: Eine Disziplin wird zu einer *Naturwissenschaft*, wenn sie entdeckt, dass *a priori* verfahren werden muss, dass also etwas Apriorisches in der Natur enthalten sein muss (wie die Naturgesetze), von dem aber gilt, dass der Physiker dieses Apriorische *vorgängig* aufstellt, um es dann an den Naturphänomenen zu erproben und zu verifizieren[2]. (Man kann jetzt natürlich fragen: *Wie* kommt ein Physiker aber zu solchen apriorischen Theorien oder Modellen? Antwort: Das macht eben das Genie gewisser Menschen [Galilei, Newton, Einstein usw.] aus, dass sie nämlich auf Ideen kommen, die niemand vorher gehabt hatte, und darauf aufbauend Theorien entwickeln, die sich dann als empirisch bestätigbar erweisen. Aber das ist natürlich ein ganz anderes Problem, das uns hier nicht beschäftigen soll.)
Kant zieht in besagter zweiter *Vorrede* folgenden *absolut entscheidenden* Schluss:

> **Wir erkennen von den Dingen nur das a priori, was wir selbst in sie legen**. (B XVIII).

Das ist das entscheidende Kriterium für Wissenschaftlichkeit. Wissenschaftliche Erkenntnis ist Erkenntnis *a priori*. Erkenntnis a posteriori ist *auch* Erkenntnis, aber lediglich *empirische*, *KEINE* wissenschaftliche Erkenntnis! Dass die theoretischen Modelle in der Wissenschaft empirisch *verifiziert* werden müssen, bedeutet nicht, dass dadurch die Wissenschaften zu empirischen Erkenntnissen werden. Das, was die *Wissenschaftlichkeit* der wissenschaftlichen Erkenntnis ausmacht, ist, dass sie *a priori* sind.
Und Kant fügt nun hinzu, dass wir dieses Apriorische *nicht* durch sinnliche Erfahrung entdecken können, sondern er gebraucht hierfür eine *Metapher*: Wir legen das

[2] Kant schreibt sehr erhellend: „[S]o ging allen Naturforschern ein Licht auf. Sie begriffen, dass die Vernunft nur das einsieht, was sie selbst nach ihrem Entwurf hervorbringt, dass sie mit Prinzipien ihrer Urteile nach beständigen Gesetzen vorangehen und die Natur nötigen müsse auf ihre Fragen zu antworten, nicht aber sich von ihr allein gleichsam am Leitbande gängeln lassen müsse; …Die Vernunft muss mit ihren Prinzipien, nach denen allein übereinstimmende Erscheinungen für Gesetze gelten können, in einer Hand und mit dem Experiment, das sie nach jenen ausdachte, in der anderen an die Natur gehen, zwar um von ihr belehrt zu werden, aber nicht in der Qualität eines Schülers, der sich alles vorsagen lässt, was der Lehrer will, sondern eines bestallten Richters, der die Zeugen nötigt auf die Fragen zu antworten, die er ihnen vorlegt", *Kritik der reinen Vernunft*, Vorrede zur zweiten Auflage (1787), B XIII.

Apriorische in die Dinge gleichsam „hinein“. Was *das* genau heißt, wird nächste Woche erklärt.
Und damit haben wir nun auch den hinreichenden Hinweis dafür, wie die *Metaphysik* zu einer Wissenschaft werden kann: Es muss aufgewiesen werden, was sie in sich selbst an „*Apriorischem*“ aufzuweisen vermag. (Es geht dabei um *Selbsterkenntnis* der Vernunft!).
Nota bene: In der Metaphysik wird es sich wie in der Logik verhalten, während die Situation der Mathematik mit der der Physik vergleichbar ist. In der Physik und Mathematik werden immer neue Gesetze entdeckt, neue Theoreme bewiesen usw. Das Gebiet ist hier sozusagen offen, dem immer weiter voranschreitenden Erkenntnisgewinn ausgesetzt. Anders in der Logik und der Metaphysik: Wenn hier das Gebiet einmal *erschlossen* ist, dann ist es auch *abgeschlossen*. Aristoteles hatte (in Kants Augen) die Logik vollendet. Er selbst erhebt den gleichen Anspruch für die Metaphysik. Wenn in der *Kritik der reinen Vernunft* Wahrheit steckt, dann ist die Metaphysik damit ebenfalls abgeschlossen.

Hiermit steht auch die Aufgabe für die nächsten Wochen fest (denn *das* ist gerade Gegenstand der *Kritik der reinen Vernunft*): aufzuweisen, worin in Kants Erkenntnislehre genau das Apriorische besteht, das es aufzuweisen gilt, um die Philosophie – die Metaphysik – in den Rang einer „Wissenschaft“ erheben zu können.

Dritte Sitzung

Kommen wir nun zur *dritten* inhaltlichen These heute. Hierfür müssen wir den *allerersten* Satz der *Kritik der reinen Vernunft* lesen (*Vorrede* der ersten Ausgabe von 1781):

> Die menschliche Vernunft hat das besondere Schicksal in einer Gattung ihrer Erkenntnisse: dass sie durch Fragen belästigt wird, die sie nicht abweisen kann; denn sie sind ihr durch die Natur der Vernunft selbst aufgegeben, die sie aber auch nicht beantworten kann; denn sie übersteigen alles Vermögen der menschlichen Vernunft. (A VII)

Der *Titel* „Kritik der reinen Vernunft" gebraucht den Begriff der „Vernunft" im *weiten* Sinne: hierfür gilt: Vernunft = Erkenntnisvermögen *überhaupt*. Im *ersten* Satz des Werkes ist nun schon im ersten Satzteil von „Vernunft" die Rede, diesmal allerdings im *engen* Sinne. „Vernunft" muss dabei von „Verstand" unterschieden werden. Beides sind *Denk*vermögen. Der Unterschied besteht darin, dass der Verstand *beschränkt* bzw. *bedingt* ist: Er denkt das, was durch die Sinne gegeben wird. Die Vernunft dagegen ist in zweifacher Hinsicht unbedingt: Sie wird durch *nichts* eingeschränkt, d. h. sie denkt *grenzenlos*. Und sie zielt immer auf das radikal *Letzte*, auf das *Unbedingte* ab.
In diesem ersten Satz bringt Kant nun also zum Ausdruck, dass es von der Natur der Vernunft der Vernunft *selbst* aufgegebene Fragen gibt, die sie nicht zu beantworten vermag! (Denn diese Fragen *übersteigen* ihr eigenes Vermögen.) Schopenhauer (1788-1860) hatte den Menschen als „metaphysisches Wesen" bezeichnet. Damit ist gemeint (und das gilt es zu bedenken):

> **Es liegt in der menschlichen Vernunft, sich metaphysische Fragen zu stellen. Und (**für Kant) **sind diese Fragen nicht beantwortbar, obwohl und gerade weil wir sie uns immer und immer wieder stellen.**

Genauso bedenkenswert sind folgende zwei Entgegnungen, die eine gleiche Besinnung wert sind:

Ludwig Wittgenstein (1889-1951): „Wenn sich eine Frage überhaupt stellen lässt, so kann sie auch beantwortet werden." (*Tractatus logico-philosophicus*, 6.5 [1918; 1921 veröffentlicht])

Karl Marx (1818-1883): „Die Menschheit stellt sich immer nur Aufgaben, die sie lösen kann […]." („Vorwort" zur *Kritik der politischen Ökonomie* [1859])

Jetzt sollen einige wichtige Begriffsdefinitionen geliefert werden.
1.) Noch einmal zum Begriff des „*Transzendentalen*". Wir hatten gesagt: „transzendental" bedeutet, die Bedingungen der Möglichkeit der Erkenntnis betreffend. Eine transzendentale Erkenntnisbedingung ist eine Bedingung, welche die Erkenntnis *möglich* macht.
Was heißt aber genau „möglich machen"? Es besteht offensichtlich keine besondere Schwierigkeit darin zu verstehen, was es bedeutet, etwas „*wirklich* zu machen": Aus diesen und jenen Zutaten bereite ich einen Kuchen zu, ich mache also sozusagen den Kuchen dadurch „wirklich". Was soll aber heißen, dass etwas *möglich* gemacht wird? Wenn etwas möglich gemacht werden soll, dann heißt das ja, dass es noch *überhaupt*

nicht irgendwie „da“ ist. Wie ist das aber zu verstehen? Wie soll Erkenntnis überhaupt erst *möglich* gemacht werden?
Kant führt hierfür eine neue Art der *Argumentation* ein. Diese heißt bei ihm zwar nicht explizit so, sondern wird erst später so genannt (nämlich eine „transzendentale Argumentation“). Sie erklärt jedenfalls, wie ein Y durch ein X *möglich gemacht wird*.
Nehmen wir hierzu ein konkretes Beispiel. In Genf haben 10 000 Wissenschaftler am Bau eines Teilchenbeschleunigers teilgenommen, dem sogenannten „Large Hadron Collider“ (LHC). Sinn des Unternehmens ist es, durch bestimmte Verfahrensweisen Elementarteilchen zu „erzeugen“, die es in der Natur zwar gibt, deren Existenzbedingungen aber auf der Erde normalerweise nicht gewährleistet sind. Der Nutzen dieser Erzeugung liegt darin, einerseits nachzuweisen zu versuchen, dass die theoretisch angenommenen Teilchen sich auch tatsächlich experimentell nachweisen lassen und andererseits diese eingehender zu untersuchen. In diesem Fall kann man also sagen, dass der LHC eine Bedingung dafür ist, die besagten Teile „möglich zu machen“ (womit weder gesagt wird, dass die Teilchen ex nihilo fabriziert werden, noch, dass es nicht auch andere denkbare Verfahren gibt, jene Teilchen experimentell nachzuweisen). (Wenn Sie die Arbeit am LHC näher interessiert, weise ich darauf hin, dass es an der Bergischen Universität Wuppertal eine interdisziplinäre Forschergruppe gibt, die sich in vielerlei – insbesondere philosophischer und wissenschaftstheoretischer – Hinsicht mit dem LHC auseinandersetzt. Mein Kollege Radin Dardashti kann Ihnen gerne sehr viel mehr dazu sagen.)
Dieses Beispiel kann nun als Analogie dafür herhalten, was es heißen soll, etwas mache die Erkenntnis möglich. Es ist allerdings bloß eine Analogie, da Kant die *Kritik der reinen Vernunft* nicht für einen (*unter anderen*) möglichen Wegen ansieht, die Möglichkeit der Erkenntnis zu erläutern. Er vertritt vielmehr den Standpunkt, dass damit der *einzig* mögliche Weg angezeigt wird, wie die Möglichkeit der Erkenntnis aufgewiesen werden kann.

2.) „Synthese“ und „Analyse“. Es gibt drei bedeutende, relativ unterschiedliche Definitionen des Begriffs der „Synthese“. Zwei davon haben die „Analyse“ zum Gegenteil.
a.) „Synthetisch“ und „analytisch“ als Eigenschaften von Urteilen.
Zunächst: Was ist ein *Urteil*? Das Urteil ist ein Grundbegriff der *Logik*, dem grammatisch ein Aussagesatz entspricht. Es besteht darin, dass in ihm dem Subjekt ein Prädikat zugesprochen wird, anders gesagt: Im Urteil wird ein Subjekt durch ein Prädikat bestimmt.
Allgemeine Form: S est P. (S = Subjekt; P = Prädikat).
Beispiel: Das Auto ist rot. (Subjekt = Auto; Prädikat = rot).
Kant unterscheidet nun zwischen zwei Arten von Urteilen, den synthetischen und den analytischen Urteilen.
Synthetisches Urteil: Ein synthetisches Urteil ist ein Urteil, in dem das Prädikat *nicht* zur Begriffsdefinition des Subjekts gehört. Beispiel: Das Auto ist rot. Dass ein Auto rot ist, gehört nicht zur Definition des Begriffs „Auto“. Autos können alle möglichen Farben haben, sie haben auch immer eine, aber *welche* Farbe sie haben, gehört nicht zur Definition des Autos. (Anders verhält es sich zum Beispiel mit dem „Gold“. Gold ist immer gelb. Hier gehört diese besondere Farbe zum wesentlichen Gehalt der Bedeutung von „Gold“.)
Synthetische Urteile sind in der Regel a posteriori. Das heißt: Um zu erweisen, dass ein solches Urteil wahr ist, muss ich die sinnliche Erfahrung zu Hilfe nehmen.

Analytisches Urteil: Ein analytisches Urteil ist ein Urteil, in dem der Begriff des Prädikats bereits in dem Begriff des Subjekts enthalten ist. Beispiel: Gold ist gelb. Anderes Beispiel: Ein lediger Mann ist unverheiratet. Es gehört zur Definition eines ledigen Menschen, nicht verheiratet zu sein.

Nota bene 1: Es ist völlig unerheblich, ob jemand Kenntnis davon hat, *was genau* die Begriffsdefinitionen des Subjekts und des Prädikats sind. Wenn jemand die Bedeutung von „ledig" nicht kennt, wird der Satz: „Ein lediger Mann ist stets unverheiratet" natürlich für ihn einen Erkenntnisgewinn darstellen. Darum geht es hierbei aber nicht. Man geht immer davon aus, dass die Definitionen bekannt sind, um zu unterscheiden, ob ein Urteil analytisch oder synthetisch ist.
Nota bene 2: Synthetische Urteile sind immer *erkenntniserweiternd*, während das für analytische Urteile nicht gilt. (Die Tautologien gehören zu den analytischen Urteilen.)

Ich sagte gerade, die synthetischen Urteile sind *in der Regel* apriorische Urteile. Die umwälzende Neuerung bei Kant besteht nun darin, dass er aufweist, dass es synthetische Urteile a priori gibt. Mehr noch: Er zeigt, dass eine Wissenschaft gerade dadurch ausgezeichnet ist, dass sie synthetische Urteile a priori enthält. Das gilt insbesondere für die Mathematik und die Physik (Kant ist der erste Philosoph, der das beweist). Zudem will er auch zeigen, dass die Philosophie synthetische Urteile a priori enthält. Das ist dann zugleich auch der Beweis dafür, dass und wie die Philosophie in den Rang einer Wissenschaft erhoben werden kann.
Wenn man das Grundziel der *Kritik der reinen Vernunft* verkürzt zusammenfassen wollte, könnte man sagen: Ihr Ziel besteht darin zu erweisen, wie synthetische Urteile a priori auch in der Philosophie (und nicht nur in der Mathematik und der Physik) möglich sind. (Alle Urteile der [formalen] Logik sind analytische Urteile, weil die Logik sich allein mit den formalen Gesetzen des Denkens beschäftigt.)
b.) Synthese im Sinne der „Verknüpfung" bzw. „Verbindung". Der zweite Synthese-Begriff (für den es *keinen* analytischen Gegenbegriff gibt) betrifft die Verbindung von Vorstellungen durch den Verstand. Beispiel: Ich gehe um ein Haus herum, sehe zunächst die südliche Vorderseite, dann die Ost-Seite, bis ich schließlich zur nördlichen Rückseite des Hauses gelange. Ich habe sukzessiv verschiedene Hausansichten. Wie kommt es, dass ich nicht jedes Mal bloß Ansichten eines Hauses (vielleicht sogar unterschiedlicher Häuser) habe, sondern die verschiedenen Ansichten des *einen und selben* Hauses? Das kommt daher, dass die verschiedenen Ansichten des Hauses *verbunden* bzw. *verknüpft* werden – und zwar durch eine besondere Verstandeshandlung, die Kant eben als „Synthese" bezeichnet.
c.) Synthetisches Verfahren als besondere philosophische *Methode* (im Gegensatz zum analytischen Verfahren). Der dritte Synthese-Begriff bezieht sich auf eine spezifische philosophische Methode. Die synthetische Methode geht von den Teilen aus, um von dort zum Ganzen zu gelangen. Die analytische Methode geht dagegen vom Ganzen aus, um es in seine Teile zu zergliedern. Andere Ausdrucksweise: Die synthetische Methode geht vom Bedingenden (bzw. den Bedingungen) aus, um von dort *progressiv* zum Bedingten zu gelangen. Die analytische Methode geht dagegen vom Bedingten aus, um *regressiv* seine Bedingungen (bzw. das es Bedingende) aufzuweisen. Die Verfahrensweise in der *Kritik der reinen Vernunft* ist synthetisch: Kant geht von den Erkenntniselementen aus, um zu erweisen, wie Erkenntnis (und synthetische Urteile a priori) möglich ist bzw. sind.

3.) Der Begriff der *Vorstellung*. Wir hatten gesagt, dass die *Kritik der reinen Vernunft* insofern eine Umwandlung des Denkens vollzieht, als in Kants Erkenntnislehre die Aufmerksamkeit zunächst nicht direkt auf die *Gegenstände*, also auf das *zu* Erkennende, sondern auf die Erkenntnis*vermögen* gelegt wird, um deren Natur und Tragweite zu bestimmen. Wie geht Kant hierbei genau vor?
Es ist *nicht* so, dass er das Erkenntnissubjekt isoliert für sich betrachten, also jede einzelne Erkenntniskraft ganz für sich allein untersuchen würde. Kant geht so vor, dass er jedes Erkenntnisvermögen *hinsichtlich ihrer eigenen Art, sich auf ein Objekt zu* BEZIEHEN, analysiert. Der *Bezug zum Objekt* ist dabei also entscheidend. Die Art, wie ein Vermögen sich auf einen Gegenstand bezieht, nennt Kant „*Vorstellung*". Die Vorstellung ist kein mentales Bild, das in unseren Köpfen herumschwebt. Die Vorstellung bezeichnet vielmehr das „Zwischen" zwischen Subjekt und Objekt. Sie stellt gleichsam das „Element" (im Sinne von: „Im Wasser ist der Fisch in seinem Element") oder das Milieu dar, in dem sich Gegenstandsbezüglichkeit vollzieht. Jede Vorstellungsart ist eine spezifische Art, sich auf einen Gegenstand zu beziehen. Die Erkenntnisvermögen unterscheiden sich dadurch, dass die Art, wie sie sich auf einen Gegenstand beziehen, jeweils unterschiedlich ist. Folglich hat auch jedes Erkenntnisvermögen seine ihm eigens zukommende Vorstellung. Die Vorstellungsart der Sinnlichkeit und die des Verstandes sind *grundlegend verschieden*. Die Erkenntnisvermögen werden bei Kant hinsichtlich der Natur der ihnen eigens zukommenden Vorstellungsarten untersucht. Die der *Sinnlichkeit* zukommende Vorstellung wird von Kant „*Anschauung*" genannt, die entsprechende Vorstellungsart des *Verstandes* bezeichnet er als „*Begriff*". Folglich wird die transzendentale Ästhetik die Natur der „*Anschauung*" untersuchen und die transzendentale Logik mit einer „Analytik des *Begriffs*" beginnen.
Kant definiert „Anschauung" und „Begriff" leider nie präzise. Versuchen wir uns aber dennoch an solch einer Definition:

Definition der Anschauung: **Die Anschauung ist die der Sinnlichkeit spezifisch zukommende Vorstellungsart, durch die das Subjekt sich *unmittelbar* auf einen Gegenstand bezieht.**

Zwei Bemerkungen hierzu:
Nota bene 1: Was heißt „unmittelbar"? Unmittelbar heißt: *direkt*, ohne irgendeine Vermittlung (der Verstand spielt hier nicht mit hinein). Ich mache die Augen auf und sehe *vor* mir diesen individuellen Gegenstand (er wird also im wörtlichen Sinne *vorgestellt*). Im Ausdruck „unmittelbar" sind somit die zwei Bedeutungen „direkt" und „auf etwas Einzelnes bezogen" enthalten.
Nota bene 2: „Anschauung" hat *rein gar nichts* mit – in alltagssprachlichen Worten ausgedrückt – unseren Anschauungen über die Dinge, Weltanschauungen usw. zu tun. Die Anschauung (laut Kant) = *dieser Gegenstand*, sofern ich ihn direkt wahrnehme. Anschauungen bezeichnen also *einzelne Gegenstände* (sofern sie uns *erscheinen*), aber keinesfalls Ideen in unserem Geiste.

Definition des Begriffs: **Der Begriff ist die dem Verstand spezifisch zukommende Vorstellungsart, durch die das Subjekt sich *mittelbar* auf einen Gegenstand bezieht.**

Wiederum zwei Bemerkungen:

Nota bene 1: Der Begriff vermittelt uns keine singulären Gegenstände, sondern *allgemeine* Bestimmungen des Gegenstandes. Was heißt „mittelbar“? Mittelbar heißt: dank und mittels diverser Operationen des Verstandes. Ich gehe, um einen Begriff zu erhalten, immer von *mehreren* Einzeldingen aus, *durchlaufe* sie und *abstrahiere* dann von dem, was ihnen einzeln zukommt, um lediglich das festzuhalten, was ihnen *allen* (also: „allgemein“) zukommt.
Nota bene 2: Die allgemeine Bestimmung des Gegenstands ist genauso wichtig für die Erkenntnis wie die singuläre Gegebenheit desselben. Wenn ich etwas *als* etwas wahrnehme, beziehe ich mich auf dieses Etwas *im Allgemeinen*. Ich würde eine Lampe nicht *als Lampe* erkennen, wenn ich sie nicht als eine Lampe *überhaupt* (also nicht [nur] als *diese* Lampe) bestimmen könnte. Wie von Hegel in der *Phänomenologie des Geistes* (1807) ganz richtig bemerkt, ist man in der *sprachlichen* Artikulierung *immer* auf der Ebene des Allgemeinen angesiedelt.

3.) „Erscheinung“ und „Ding an sich“. Was ist genau zum Status des „Objekts“ zu sagen, auf das wir uns durch die verschiedenen Vorstellungen – durch die Anschauung direkt auf das Einzelding, durch den Begriff mittelbar auf seine allgemeinen Bestimmungen – jeweils beziehen? Kant sagt, dass zwei unterschiedliche Standpunkte diesbezüglich möglich sind. Er sieht sich als der Entdecker dieser beiden möglichen Standpunkte an. *Vor* Kant gab es lediglich einen einzigen Standpunkt. Er bestand darin, die Gegenstände als „Dinge an sich“ aufzufassen. Das ist auch der übliche Standpunkt, den man bis heute einnimmt, falls man von Kant und der Transzendentalphilosophie keine Kenntnis hat. Die Gegenstände als „Dinge an sich“ auffassen heißt, dass die Dinge als an sich bestehend aufgefasst werden und unsere Bezugnahme darauf als völlig kontingent angesehen wird. Diesem Standpunkt zufolge ändert sich für die Dinge nichts, wenn das Erkenntnissubjekt sich darauf bezieht.
Die Gegenstände als „Erscheinungen“ aufzufassen, bedeutet dagegen (und damit kommen wir zum zweiten, von Kant entdeckten Standpunkt), dass die Dinge in ihrer Struktur vom Subjekt abhängig sind. Damit ist *nicht* gemeint, dass das Subjekt die Dinge hervorbrächte, sondern dass das Subjekt in die Struktur des Objekts konstitutiv „eingeht“. Natürlich hängt es nicht vom erkennenden Subjekt ab, dass dort ein Berg steht, der diese oder jene materielle Bestimmtheiten (Farbe, Form, Festigkeit usw.) hat. Gleichwohl gibt es formale Bestimmtheiten des Objekts, die sehr wohl subjektabhängig sind. Worin diese bestehen, wird in den nächsten Wochen erklärt werden.
Entscheidend bis hierher ist, dass die zu erkennenden Gegenstände laut Kant nur als *Erscheinungen* aufgefasst werden dürfen. Hierzu drei Anmerkungen.
Nota bene 1: Der Begriff der „Erscheinung“ darf keinesfalls mit dem bloßen *Schein* verwechselt werden, so als ob „hinter“ der Erscheinung das wahre Sein lauerte. Das Begriffspaar Erscheinung/Ding an sich kommt in keiner Weise einer Wiederaufbereitung der alten Entgegensetzung von Schein und vermeintlich wahrem Sein gleich. Die „Erscheinung“ bei Kant hat nichts von einem bloß Scheinbaren. Sie ist das der Erkenntnis *einzig zugängliche* Sein. Der Unterschied zwischen Erscheinung und Ding an sich liegt einzig in der Hinsichtnahme auf den Gegenstand. Die Erscheinung betrachtet ihn in Bezug auf das Erkenntnissubjekt; das Ding an sich bezeichnet den Gegenstand unabhängig von demselben.
Nota bene 2: Aber auch das Ding an sich selbst kann auf zwei Weisen aufgefasst werden. Das Ding an sich kann zwar nicht in einer Erfahrung gegeben werden, wohl aber kann es bloß *gedacht* werden. Wenn man es als bloßes Gedankending auffasst, kann es laut Kant als „Noumenon“ bezeichnet werden (= das „Gedachte“). Wird es aber

als tatsächlich über die Erfahrung hinaus irgendwie „seiend“ betrachtet, ist es das „Ding an sich“.

Nota bene 3: Kants Auffassung, die Erkenntnis müsse immer Erkenntnis von Gegenständen sein, sofern diese als *Erscheinungen* aufgefasst werden, hat eine tiefe erkenntnistheoretische Bedeutung. Hierbei spielt der „Skeptizismus“ eine herausragende Rolle. Seit der Neuzeit – insbesondere seit Montaigne (1533-1592) und Descartes (1596-1650) – wird der Skeptizismus mit dem *Zweifel* in Verbindung gesetzt. Jede maßgebliche Philosophie setzt sich mit dem skeptischen Zweifel auseinander.

Ein philosophiegeschichtlich sehr bedeutender Ansatz und Beitrag zur Erkenntnistheorie vor Kant war in der Tat jener des französischen Rationalisten René Descartes. Descartes hatte sich bereits auf die Suche nach einem unerschütterlichen Grund jeder Erkenntnis gemacht. Die Ergebnisse dieser Suche hat er im *Discours de la méthode* (1637) sowie insbesondere in den *Meditationes de prima philosophia* (1641) niedergeschrieben. Der Grundgedanke ist der, dass es darum geht, einen Maßstab für absolut unerschütterliche Erkenntnis zu gewinnen, an dem sich jede Erkenntnis messen lassen muss, um berechtigterweise als Erkenntnis angesehen werden zu können. Um zu solch einer unerschütterlichen Erkenntnis zu gelangen, wählte Descartes den Weg des *radikalen Zweifels*, das heißt der In-Zweifel-Setzung aller möglichen Erkenntnis (der Sinne, des Verstandes usw.). Bei diesem radikalen Zweifel kann *alles* bezweifelt werden – außer der Tatsache, *dass* ich zweifle. Und so gewiss ich zweifle (und das heißt: *denke*, denn das Zweifeln ist ein Modus des Denkens), so gewiss *bin* ich: *cogito ergo sum*, ich denke, also bin ich. Dies ist eine *absolute Gewissheit* – und so gewiss muss jede Erkenntnis sein, damit sie als Erkenntnis angesehen werden kann. Hiermit hat Descartes den gesuchten Maßstab für gesicherte Erkenntnis aufgestellt. (Das Problem ist nur, dass, sobald man versucht, diesen Maßstab an ein zu Erkennendes anzulegen, das der Außenwelt angehört, wir wieder in das Problem verfallen, dass wir durch die Sinne, den Verstand usw. getäuscht werden können. Deswegen greift Descartes auf die *veracitas Dei* [Wahrhaftigkeit Gottes] zurück, was Kant als ungültig und nicht überzeugend ablehnt.)

Zusammenfassend kann man sagen, dass Descartes an die Dinge an sich einen Zweifel anlegt, von dem er meint, dass er sich durch die Instanz des ego cogito abweisen lässt. Eine gesicherte Erkenntnis der Dinge an sich ist für ihn durchaus möglich (freilich unter Zuhilfenahme der besagten *veracitas Dei*). Kant gibt sich damit jedoch nicht zufrieden und verlangt nach einer *Radikalisierung* jenes Zweifels. Er *verzweifelt* aber nicht daran, sondern findet eine Lösung, welche die Erkenntnis sichert. Bei dieser Lösung unterwirft sich das erkennende Ich (= Subjekt) nicht einer Gotteswahrhaftigkeit, sondern wird selbst zum Sockel (oder Boden) jeder Erkenntnis. Allerdings unter einer Voraussetzung: dass nämlich die Dinge nicht mehr als „Dinge an sich“ angesehen werden dürfen. Der kantische Zweifel nagt in einem solchen Grad an den Dingen (an sich), dass diese laut Kant zu Dingen werden, an deren Konstitution das *Subjekt* beteiligt ist (was diese zu *Erscheinungen* macht – diese Grundidee fundiert Kants „transzendentalen Idealismus“). Dieser Gedanke verbindet sich mit der Einsicht, dass „Allgemeinheit“ und „Universalität“ nicht in der äußeren Wahrnehmung zu finden sind und dass, *wenn* diese zu einer Erkenntnis gehören sollen, sie dem Erkenntnissubjekt in irgendeiner Weise zugeschrieben werden müssen. Genau das wird die Erscheinungen kennzeichnen: Das, was ihnen „Allgemeines“ und „Universales“ zukommt, verdankt sich dem Erkenntnissubjekt, sofern es die „Allgemeinheit“ und „Universalität“ gleichsam in die Dinge *qua Erscheinungen* „hineinlegt“. Genau das ist der Grund dafür, dass die zu erkennenden Dinge als „Erscheinungen“ aufgefasst werden müssen. Dies ist auch eine andere Erklärungsart für die Notwendigkeit der von Kant angemahnten „kopernikanischen Revolution“ in der Erkenntnislehre.

Der Grundrahmen von Kants Erkenntnistheorie

Anforderung 1: Erkenntnis muss objektiv (d.h. objektbezogen, auf Gegenstände gerichtet) sein.

Anforderung 2: Erkenntnis muss stabil (d.h. notwendig und universal) sein.

➔ Erkenntnis muss *allgemein* gültig sein und darf nicht durch jede neue Einzelerfahrung in Frage gestellt bzw. widerlegt werden.

Ausgangslage: nun ist aber die menschliche Erkenntnis – und das beinhaltet: der Bezug auf einen Gegenstand – *nur durch die Sinne* möglich; das impliziert, dass sie immer nur Erkenntnis von *Einzelnem* ist.

➔ Daraus folgt: Zwischen den Erkenntnis*anforderungen* und der *faktischen* Ausgangslage besteht ein *Widerspruch* (nämlich der zwischen geforderter *Allgemeinheit* und tatsächlicher *Einzelheit* der Erkenntnis).

Um zu erklären, wie Erkenntnis dennoch möglich ist, legt Kant dar, dass zwei entscheidende Umwälzungen nötig sind:

1.) Die Gegenstände der Erkenntnis dürfen nicht als „Dinge an sich", sondern müssen als „*Erscheinungen*" aufgefasst werden, d.h. es muss berücksichtigt werden, dass und wie *subjektive* – aber zugleich *universale* – Bedingungen (der Erkenntnis) die Gegenstände (der Erkenntnis) konstituieren (= „*transzendentaler Idealismus*").
2.) Die Erkenntnis darf sich nicht nach den Gegenständen, sondern die Gegenstände müssen sich umgekehrt nach den Bedingungen der Erkenntnis richten (= „*kopernikanische Revolution*").

Hierfür stellt Kant drei fundamentale Thesen auf:

1.) „Wir erkennen von den Dingen nur das a priori, was wir selbst in sie legen" (B XVIII) (und das, was „wir", d.h. das „transzendentale Subjekt", in sie legen macht den *apriorischen* Charakter der Dinge als Erscheinungen aus).
2.) Die Bedingungen der Erkenntnis sind grundlegend dadurch charakterisiert, dass sie nicht nur die *Erkenntnis* selbst, sondern auch die apriorische Dimension der *Gegenstände* der Erkenntnis *möglich machen*.
3.) Das bedeutet, die *apriorischen* Bedingungen sind zugleich *ermöglichende* Bedingungen; beides zusammen genommen bezeichnet Kant als die *transzendentalen* Bedingungen der Erkenntnis, die zugleich die transzendentalen Bedingungen der *Gegenstände* der Erkenntnis sind. „Die Bedingungen a priori einer möglichen Erfahrung überhaupt sind zugleich Bedingungen der Möglichkeit der Gegenstände der Erfahrung" (KrV, A 111, siehe auch A 158 / B 197) (dieser Satz folgt aus dem „obersten Prinzipium aller synthetischen Urteile").

Vierte Sitzung

Lektüre von § 1 der *Transzendentalen Ästhetik*. Beginnen wir nun mit der Textlektüre. Wir lesen den § 1 der *Transzendentalen Ästhetik*.

> Auf welche Art und durch welche Mittel sich auch immer eine Erkenntnis auf Gegenstände beziehen mag, so ist doch diejenige, wodurch sie sich auf dieselbe unmittelbar bezieht, und worauf alles Denken als Mittel abzweckt, die *Anschauung*.

Dem ersten Satz des Buches (nach Vorrede und Einleitung) muss naturgemäß eine besondere Bedeutung zugewiesen werden. Kommentatoren wie Martin Heidegger und Manfred Baum haben diese Bedeutung auch ausdrücklich betont. Kant sagt hier, dass, was immer wir auch denken, vorher in den Sinnen gegeben sein muss. Wir müssen das je Gedachte schon immer irgendwie erfahren (gesehen, gehört usw.) haben. (Hier gibt es nur drei Ausnahmen: Seele, Welt, Gott; diese drei [Vernunft-]Begriffe [in Kants Worten: diese „Ideen"] erhalten wir, indem der Verstand sich selbst (und hinsichtlich des „Unbedingten") denkt; hierzu später mehr).
Darüber hinaus lesen wir hier, was wir schon wissen: Das, was uns die Sinne vermitteln, geschieht durch die Vorstellungsart der Anschauung, vermittels welcher wir uns *unmittelbar auf den Gegenstand beziehen*. „[W]orauf alles Denken als Mittel abzweckt" heißt, was wir ebenfalls bereits wissen, dass nämlich der Gegenstandsbezug durch das Denken, bzw. durch den Verstand, ein lediglich *mittel*barer ist. (Vergessen wir nicht, dass Kants Deutsch 250 Jahre alt ist…)

> Diese [= die Anschauung] findet aber nur statt, sofern uns der Gegenstand gegeben wird; dieses aber ist wiederum, uns Menschen wenigstens, nur dadurch möglich, dass er das Gemüt auf gewisse Weise affiziere.

Was heißt aber, eine Anschauung „haben"? Das heißt exakt dasselbe wie: Ein Gegenstand ist uns gegeben. Es ist nicht so, dass da *zuerst* ein Gegenstand vorfindlich wäre, dort stehen würde, und wir *dann* eine Anschauung davon erhielten, sondern das Haben der Anschauung und das Gegebensein (für uns) eines Gegenstandes ist *absolut dasselbe*. Vorfindlichkeit eines Gegenstandes und Anschauung des Gegenstandes fallen – *für uns Menschen* wenigstens – zusammen. (Ob es noch eine andere Anschauungsart als die des Menschen gibt, können wir nicht wissen, aber auch nicht ausschließen.)
Wie ist nun aber dieses Gegebensein selbst für uns möglich – über die Tatsache hinaus, dass wir eine Anschauung davon haben? (Wir sagten ja bereits, dass dieses beides gleichbedeutend ist.) Kann man von einer „Ursache" der Gegenstandsgegebenheit sprechen? Kants Text ist hier *missverständlich*. Es klingt so, als sei die Gegebenheit des Gegenstandes der Grund („causa") dafür, dass unser Gemüt dadurch „affiziert" werde („affizieren" heißt: „erregen", „reizen"; eine „Affizierung" ist ein Bewirken eines Zustandes im Gemüt). Dem ist aber *nicht* so (aus Gründen, die ich später erläutern werde – das hängt tief mit der „kopernikanischen Revolution" bei Kant zusammen). Man sollte vielmehr verstehen: Wenn wir die Rolle der Sinnlichkeit bei der Verfasstheit unserer Erkenntnisse überhaupt analysieren, zeigt sich, dass eine Affizierung stets anzeigt, dass eine Gegebenheit eines Gegenstandes vorliegt. Wieso führt Kant aber überhaupt diesen Begriff des „Affiziert-Werdens" ein? Weil nach seinem Dafürhalten unser Erkenntnisapparat so aufgebaut ist, dass wie von der Außenwelt nur dadurch Kenntnis nehmen können, dass er durch etwas „von außen" gleichsam „angegangen" wird. Wir können uns die materiale Bestimmtheit der Außenwelt nicht willkürlich zurechtlegen, sondern die Tatsache, dass dieses Auto diese Farbe oder jene Lampe jene

Form hat, hängt von der eigenen Konstitution dieser Gegenstände und nicht von der Weise ab, wie wir das vielleicht gerne hätten. Und unsere Kenntnisnahme dieser Beschaffenheiten der Dinge „außer uns“ geschieht eben dadurch, dass die Sinnlichkeit jeweils affiziert wird.

> Die Fähigkeit (Rezeptivität), Vorstellungen durch die Art, wie wir von Gegenständen affiziert werden, zu bekommen, heißt *Sinnlichkeit*. Vermittelst der Sinnlichkeit also werden uns Gegenstände gegeben, und sie allein liefert uns *Anschauungen*; durch den Verstand aber werden sie *gedacht*, und von ihm entspringen *Begriffe*. Alles Denken aber muss sich, es sei geradezu (direkt), oder im Umschweif (indirekt), vermittelst gewisser Merkmale, zuletzt auf Anschauungen, mithin, bei uns, auf Sinnlichkeit beziehen, weil uns auf andere Weise kein Gegenstand gegeben werden kann.

Um nun die Fähigkeit, affiziert zu werden, möglichst genau zu benennen, wählt Kant *nicht* den Begriff der „Passivität“. Er zieht den Begriff der „Rezeptivität“ vor. Traditionell wurde das *passive* niedere Erkenntnisvermögen (die Sinne) den *aktiven* höheren Erkenntnisvermögen (Verstand, Vernunft) entgegengesetzt; dabei machte gerade die Aktivität der letzteren den *Vorrang* gegenüber ersterem aus. Kant macht diese Hierarchisierung nicht mit. Für ihn sind Sinnlichkeit und Verstand, was ihren Beitrag zur Erkenntnis angeht, in gewisser Weise gleichrangig (beide haben ihre Vorteile und Nachteile). Mit dem Begriff der „Rezeptivität“ macht Kant geltend, dass die Sinnlichkeit *nicht ausschließlich* passiv ist. Dazu gleich mehr. Der Rest des Zitats ist uns bereits bekannt.

> Die Wirkung eines Gegenstandes auf die Vorstellungsfähigkeit, so fern wir von demselben affiziert werden, ist *Empfindung*. Diejenige Anschauung, welche sich auf den Gegenstand durch Empfindung bezieht, heißt *empirisch*. Der unbestimmte Gegenstand einer empirischen Anschauung heißt *Erscheinung*.

Kant beginnt nun mit der eigentlichen Arbeit: Er beginnt damit, die Vorstellungsart der Sinnlichkeit – die Anschauung – zu *analysieren*, d. h. in ihre verschiedenen Bestandteile zu *zerlegen*. Das erste oder unterste empirische Element der Erkenntnis ist die „Empfindung“. Sobald in der Anschauung Empfindung enthalten ist, ist diese eine *empirische* Anschauung. Damit wird sofort schon angekündigt, dass *nicht*, wie man sofort hätte denken können, *jede* Anschauung eine empirische Anschauung ist. Mit anderen Worten, es gibt Gegenstände der Anschauung, die *nicht* empirisch sind! Dadurch wird sofort klar, warum Kant hier von „Rezeptivität“ und nicht von „Passivität“ spricht. Wenn die Empfindung immer in einer irgendwie (in ihrer Bedeutung noch klarer herauszustellenden) „*äußeren*“ Affizierung besteht, wodurch uns der Gegenstand *anschaulich* vorstellig gemacht wird, und wenn dadurch nur empirische Anschauungen statthaben, es aber zudem auch nicht empirische Anschauungen geben soll, dann müssen diese irgendwie dem Erkenntnissubjekt selbst entstammen. Dies kommt einer Art „aktiven“ Rolle des Subjekts in alledem gleich, und daher kann hier nicht ausschließlich von „Passivität“ die Rede sein.
Es wurde oben bereits der Unterschied von „Erscheinungen“ und „Dingen an sich“ eingeführt. Hierbei wurde der „Erscheinungsbegriff“ im *weiten* Sinne gebraucht. In Wirklichkeit unterscheidet Kant aber genauer zwischen „Erscheinung“ (dann aber im *engen* Sinne) und „Phänomenon“ (= das griechische Wort für „Erscheinung“). Wir sagten, durch jedes Erkenntnisvermögen wird ein Gegenstand gegeben. Kant unterscheidet, was den Bezug zu diesem Gegenstand angeht, zwischen dem „unbestimmten“ und dem „bestimmten“ Gegenstand. „Bestimmt“ ist die Abkürzung für: *durch einen Verstandesbegriff* bestimmt. Wenn wir den Gegenstand betrachten,

sofern *allein* die Sinnlichkeit (mittels der Anschauung) sich darauf bezieht, ist er „unbestimmt", weil eben der Verstand hier noch nicht mithineinspielt. Wenn wir dagegen den in der Anschauung gegebenen Gegenstand betrachten, sofern er *dazu noch* durch einen Begriff des Verstandes bestimmt wird, handelt es sich um einen bestimmten Gegenstand. Kant nennt „*Erscheinung*" (im engen Sinne) den unbestimmten Gegenstand einer empirischen Anschauung und „*Phänomenon*" dieselbe Erscheinung, sofern sie dazu noch durch (reine) Verstandesbegriffe bestimmt wird (zum Begriff des „reinen Verstandesbegriffs" [= Kategorie] kommen wir ausführlich in den nächsten Wochen).

> In der Erscheinung nenne ich das, was der Empfindung korrespondiert, die *Materie* derselben, dasjenige aber, welches macht, dass das Mannigfaltige der Erscheinung in gewissen Verhältnissen geordnet werden kann, nenne ich die *Form* der Erscheinung. Da das, worin sich die Empfindungen allein ordnen, und in gewisse Form gestellt werden können, nicht selbst wiederum Empfindung sein kann, so ist uns zwar die Materie aller Erscheinung nur a posteriori gegeben, die Form derselben aber muss zu ihnen insgesamt im Gemüte a priori bereitliegen, und daher abgesondert von aller Empfindung können betrachtet werden.

Bevor er auf den Sachgehalt der Bestandteile der Anschauung eingeht, gibt Kant an, auf welche Art er die Einteilung durchführt. Hierfür bedient er sich des Reflexionsbegriffspaars von „Materie und Form". (Reflexionsbegriffe sind ganz besondere Begriffe: Sie sind die begrifflichen Hilfsmittel, derer sich die von Kant so bezeichnete „transzendentale Reflexion" bedient, um die subjektiven Bedingungen ausfindig zu machen, unter denen wir überhaupt zu Begriffen gelangen können.) Was entspricht nun genau in der Anschauung, sofern sie sich auf einen noch unbestimmten Gegenstand (= Erscheinung) bezieht, der „Materie" und der „Form"? Kant behauptet zunächst, die *Materie* sei die Empfindung (damit wissen wir freilich immer noch nicht, was sie konkret sein soll). Was darüber hinaus die *Form* ist, wird zunächst überhaupt nicht weiter erläutert. Wir lernen lediglich, dass Kant den Unterschied macht zwischen dem, was inhaltlich gegeben ist, und dem, was dieses inhaltlich Gegebene auf eine gewisse Weise „ordnet" (hinsichtlich welches Kriteriums, also hinsichtlich welcher „Verhältnisse", das wird zunächst nicht expliziert; es wird aber sogleich deutlich, dass es sich um zeitliche und räumliche Verhältnisse handelt, denn diese stellen den minimalen Ordnungsrahmen bereit). So, und das, *worin* nun die Empfindungen (die, wie gesagt, die *Empirizität* der empirischen Anschauungen ausmachen) geordnet wird, kann laut Kant selbst *keine* Empfindung sein. Man muss das ungefähr so verstehen: Ich habe zuerst die Empfindung A, dann die Empfindung B, dann die Empfindung C, etc. Wenn nun das Ordnende (also dass A vor B, B vor C usw. auftritt) selbst Empfindung wäre, dann wäre es zufällig, dann wäre diese Anordnung nicht ein für alle Male gewährleistet, dann könnte also B vor A sein usw. Das ist aber unmöglich. Und dies gilt sowohl für die zeitliche als auch die räumliche Anordnung. Wenn A über B angeordnet ist, dann kann B nicht über A sein, sonst hätten wir ein absolut ungeordnetes Empfindungschaos. Was nun aber nicht empirisch ist, ist a priori. Also muss das Ordnende – die Form der Anschauung – a priori sein. Dieses Argument fußt, um das noch einmal zu wiederholen, auf der Unmöglichkeit der völligen Ungeordnetheit des empirischen Feldes, welche eine nicht-empirische, d. h. nicht-aposteriorische und somit apriorische Natur der ordenden Formen impliziert.

> Ich nenne alle Vorstellungen *rein* (im transzendentalen Verstande), in denen nichts, was zur Empfindung gehört, angetroffen wird. Demnach wird die reine Form sinnlicher Anschauungen überhaupt im Gemüte a priori angetroffen werden, worin alles Mannigfaltige der Erscheinungen in gewissen Verhältnissen angeschaut wird. Diese

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

Jetzt erfahren wir endlich inhaltlich etwas über „Materie" und „Form" der Anschauung. Es war ja gerade schon vom „Mannigfaltigen der Erscheinung" (Erscheinung immer noch im engen Sinne, also ausschließlich als Gegenstand der *Anschauung* verstanden) die Rede. Die Materie der Anschauung ist die Empfindung = das Mannigfaltige = die sinnlichen Daten. Beispiele hierfür gibt Kant selbst an, etwa „Farbe" und „Härte". Diese Materie ist *immer* empirisch. Dem steht die (reine) Form der Anschauung = (reine) Form der Sinnlichkeit = reine Anschauung gegenüber. Diese Form ist *a priori*. Davon gibt es genau *zwei* laut Kant. Worin sie bestehen, werden wir nächstes Mal besprechen.

Nochmals zur Erinnerung:
Es geht in Kants Erkenntnislehre um die Grundlegung aller Erkenntnis *als* Erkenntnis, und nicht um diese oder jene *besondere* Erkenntnis.
Kants ganz wichtige dabei These lautet: Um Erkenntnis als Erkenntnis begründen zu können, muss ich etwas ausfindig machen, das der Erkenntnis *Stabilität* verleiht. Dieses „Stabile" nennt Kant das „Apriorische". Bei der prüfenden Untersuchung der Erkenntnisvermögen wird sich Kant also auf die Suche nach etwas Apriorischem machen.

Wir beginnen die Untersuchung mit den *Erkenntniskräften*. Dabei – und darin besteht (u. a.) die kopernikanische Revolution – richten wir uns nicht direkt auf die *Gegenstände*, sondern wenden uns reflexiv auf uns selbst zurück, d. h. zunächst einmal auf die Vermögen, dank derer wir etwas zu erkennen meinen. Das erste solche Vermögen ist die *Sinnlichkeit*. Hierbei wird diese aber nicht isoliert oder abgeschlossen für sich betrachtet, sondern hinsichtlich der Art, wie wir uns dadurch auf einen Gegenstand beziehen. Die Art sich im Gemüt und durch das Gemüt auf einen Gegenstand zu beziehen, nennt Kant eine „Vorstellung". Die der Sinnlichkeit eigens zukommende Vorstellung nennt Kant „Anschauung".
Es wird also eine zweifache Sonderung oder Trennung (von „krinein" = [unter]scheiden, trennen) vorgenommen. Die Vermögen werden sorgsam unterschieden, und dann werden in einem zweiten Schritt die entsprechenden Vorstellungsarten unterteilt, analysiert, auseinandergelegt.

Wir fangen also mit der Untersuchung der „Anschauung" an. Diese hat eine „Materie" und eine „Form".
Materie = „Empfindung" (laut Kants terminologischer Festlegung) = sinnliche Daten.
Form = das, was übrigbleibt, wenn man sich jede mögliche Materie wegdenkt.
Was bleibt dann aber übrig? Antwort: die räumlichen und zeitlichen Ordnungen, oder kurz: Raum und Zeit. Anders ausgedrückt: Raum und Zeit sind die Formen der Anschauung oder auch die Formen der Sinnlichkeit, beides gebraucht Kant synonym.
Was heißt das genau? Das bedeutet etwas absolut *Revolutionäres*. Um das aber ermessen zu können, müssen zuvor einige gängige philosophische Raum- und Zeitkonzeptionen vorgestellt werden.

In der Antike waren zwei Zeitkonzeptionen vorherrschend – die von Aristoteles (384-322 v. Chr.) und die von Augustinus von Hippo (354-430). Platons Bestimmung der Zeit im *Timaius* („Zeit ist bewegliches Abbild der Ewigkeit“) und insbesondere Aristoteles' Definition der Zeit in der *Physik* (Buch IV, 10-14) („Zeit ist das Gezählte der Bewegung hinsichtlich des ‚Davor' und ‚Danach'“) legen die Grundlage für eine „objektive“ Zeitkonzeption. Dem entgegen steht Augustinus' Zeitauffassung qua „Erstreckung der Seele“ (distentio animi), die eine „subjektive“ Zeitauffassung darstellt (siehe hierzu das Buch XI seiner *Bekenntnisse*). Der Neuplatoniker Plotin (205-270) ist ein dritter maßgeblicher Zeitdenker der Antike, seine Position (siehe *Enneade* III, 7, 1-13) ist gleichsam dazwischen zu verorten: Er nimmt als erster (wie später Augustin) eine Psychologisierung der Zeit vor, aber die (bei ihm noch nicht entkosmologisierte) Zeit ist keine Dimension der *individuellen* Seele, sondern der *Weltseele*, und Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft existieren noch in ihrem An-sich-Sein.
Nota bene: Maßgebliche Denker der Zeit im 20. Jahrhundert sind Bergson, Husserl und Heidegger. Sie lösen alle die Zeit von der Bewegung ab und betrachten sie für sich. Von sehr bedeutendem Einfluss auf das Denken von Raum und Zeit ist auch Einsteins Relativitätstheorie, die Zeit und Raum nicht mehr gesondert betrachtet und an ein Referenzsystem bindet. Für Einstein ist Newtons Auffassung von Raum und Zeit obsolet, für den großen Physiker des 20. Jahrhunderts gibt es keinen absoluten Raum und keine absolute Zeit.
Für unseren Kontext sehr bedeutsam ist die Auseinandersetzung über das Wesen des Raums zwischen Newton (1643-1727) und Leibniz (1646-1716). Diese wurde indirekt geführt in einem Briefwechsel zwischen Leibniz und dem Newton-Schüler Samuel Clarke (1675-1729). Dieser Briefwechsel fand zwischen 1715 und 1716 statt und besteht aus zwei Mal fünf Briefen. Er wurde nicht zu Ende geführt, weil Leibniz zwischenzeitlich verstarb.
In diesem philosophischen Austausch wird deutlich, worin jeweils Newtons und Leibniz' Raumkonzeption besteht. Leibniz' Raumauffassung wird ganz präzise in seinem fünften Brief an Clarke dargestellt.
Newtons Raumkonzeption: Für Newton existiert der Raum, den er als „sensorium Dei“ (= Wahrnehmungsorgan Gottes) bezeichnet, *absolut* und an sich. Selbst wenn man sich jegliches Seiende, jegliche Materie usw. wegdenken würde, würde der Raum dennoch existieren. Er ist unendlicher, immaterieller Rahmen alles äußeren Seins. Das Gleiche gilt bei ihm auch für die Zeit.
Leibniz' Raumkonzeption: Für Leibniz gibt es keinen an sich seienden Raum und keine an sich seiende Zeit. Beide sind *relativ* auf die Materie. Wenn es keine Materie gibt, dann gibt es weder räumliche Verhältnisse noch zeitliche Abläufe. Wenn man sich die Materie wegdenkt, besteht nur eine starre Ewigkeit, in der kein Raum ermessen und keine Zeit gemessen werden kann.
Es gibt natürlich eine ganze Reihe von Argumenten, die man sowohl Newton als auch Leibniz entgegensetzen könnte. Zwei Beispiele:
Kritik an Leibniz: Wenn Raum und Zeit materiegebunden sind, die Materie aber endlich ist, dann bedeutet das, dass Raum und Zeit durch die Ausdehnung der Materie begrenzt werden. Was ist dann aber „hinter“, „vor“ oder „nach“ dieser Grenze? Ist über ein Begrenztes hinaus nicht etwas zu denken, das dieses Begrenzte „enthält“? Gibt es also nicht doch einen Raum (und eine Zeit) über die Begrenzung der Materie hinaus?
Kritik an Newton: Leibniz selbst hat eine Kritik an der Auffassung Newtons eines unendlichen Raums formuliert. Diese Kritik folgt aus seinem „Satz der Identität des Ununterscheidbaren“ (principium identitatis indiscernibilium). Auf unser Problem angewandt bedeutet das Folgendes: Man nehme beispielsweise zwei völlig gleiche

Grashalme an (identische Farbe, identische Größe, identische Form usw.). Wenn nun beide in einem *unendlichen* Raum verortet wären, wäre es nicht möglich, sie an einer *präzisen Stelle* zu lokalisieren, weil in einem *unendlichen* Raum alle Stellen gleichwertig sind. Das hieße aber, sie wären ununterscheidbar und fielen zusammen. Nun *sind* sie aber unterschieden. Also müssen sie örtlich lokalisierbar sein, denn das kann ihr einziges Unterscheidungsmerkmal sein (denn sonst wären sie, wie gesagt, völlig gleich). Also kann es keinen unendlichen Raum geben.

Worin besteht nun Kants revolutionäre Verständnisart von Raum und Zeit? Seine Konzeption weicht insofern von den Auffassungen Newtons und Leibniz' ab, als er Raum und Zeit *nicht* als etwas *Reales*, der Welt und den Gegenständen *real Zukommendes* auffasst (ganz gleich, ob sie dabei nun *absolut* oder *relativ* verstanden werden). Hierin besteht die kopernikanische Revolution auf der Ebene der *Sinnlichkeit*: Zeit und Raum sind nichts Objektives, sondern inhärieren (= anhaften) sozusagen dem Subjekt: Sie sind die apriorischen Formen der Sinnlichkeit. Was heißt das genau?
Kant fasst Raum und Zeit sowohl apriorisch als auch transzendental auf. Als Formen der Sinnlichkeit, welche die Empfindung unter Abstraktion von allem Empirischen ordnen, sind sie a priori (d. h. unabhängig von der Erfahrung gegeben). Aber sie haben auch eine transzendentale Funktion. Zur Erinnerung: „transzendental" heißt: die Bedingungen der Möglichkeit (der Erkenntnis) betreffend. Was wird nun durch Raum und Zeit genau möglich gemacht? Worin besteht ihre erkenntnisrelevante Funktion?
Raum und Zeit sind die apriorischen Bedingungen der Möglichkeit der Gegebenheit eines Gegenstandes überhaupt.

Wir können nur das wahrnehmen, wir können nur durch das affiziert werden, was räumlich und zeitlich ist, was im Raum und in der Zeit gegeben ist. Dabei sind aber Raum und Zeit nicht an sich, sondern nur insofern, als das transzendentale Subjekt zum Behuf der Erfahrung Raum und Zeit bereitstellt. In einer völlig unkantischen Ausdrucksweise könnte man sagen, dass Raum und Zeit die an das zu Erfahrende herangeführten „Filter" sind, die allein Wahrnehmung von Gegenständen ermöglichen.
Man kann Kants transzendentale Ästhetik auch als eine Art Bollwerk verstehen, das gesicherte Erkenntnis von Phantastereien wie jenen von Kants Zeitgenossen Emanuel Swedenborg, der über hellseherische Fähigkeiten zu verfügen meinte und auch ein ganzes System entwickelt hat, das u. a. über die Verbindung von Seele und Körper nachgedacht hat, strikt absondert. Dass Kant Swedenborg so viel Achtung geschenkt hat, mag heute zwar seltsam anmuten (er hat ihn Anfang der 1760er Jahre tatsächlich relativ eifrig studiert). Aber vielleicht hängt das ja auch mit Kants versteckten Affinitäten zu übersinnlichen Fähigkeiten, zu Theorien, wonach mehrere Welten gleichzeitig existieren, usw. zusammen, wie das etwa Robert Zimmermann in seinem 1879 erschienenen Buch *Kant und der Spiritismus* auseinandergelegt hat (der letzte Satz ist natürlich nur ein Scherz – aber jenes Buch, in dem diese Behauptungen aufgestellt werden, gibt es wirklich!).

Kommen wir nun zum Text zurück. Zunächst sollen noch einige zusätzliche allgemeine Bemerkungen zum Inhalt und zur spezifischen Thematik der transzendentalen Ästhetik gemacht werden.
1.) Der Begriff der Ästhetik bezeichnet gemeinhin und bis ins 19. Jahrhundert die Theorie des *Schönen* und des *Geschmacks*. Davon abweichend hat Kants Vorgänger Alexander Baumgarten (1714-1762) in seiner *Æsthetica* von 1750-1758 die Ästhetik als „die Wissenschaft der sinnlichen Erkenntnis" definiert. Diese Idee hat Kant

übernommen. Bei ihm handelt die Ästhetik von den Prinzipien der Sinnlichkeit bzw. Anschauung a priori.
Nach dem Einleitungsparagraphen (§ 1) zerfällt die transzendentale Ästhetik in der *Kritik der reinen Vernunft* in zwei Hauptteile – in eine „metaphysische" Erörterung und in eine „transzendentale" Erörterung von Raum und Zeit. Abgerundet wird sie durch drei weitere Paragraphen (§§ 6-8), die wichtige philosophische Schlüsse aus diesen beiden Hauptteilen ziehen (dazu in der nächsten Sitzung mehr).
Die *metaphysische Erörterung* antwortet auf die Frage, was Raum und Zeit – aus einer erkenntnistheoretischen Perspektive aus betrachtet – sind. Sie geht also nicht auf ihr *allgemeines* Wesen ein, sondern nur auf ihre erkenntnisrelevante Seite.
Die *transzendentale Erörterung* zeigt, dass und inwiefern Raum und Zeit synthetische Erkenntnisse a priori (in der Geometrie und in der Arithmetik) möglich machen (auch hierzu in der nächsten Sitzung mehr). Dies macht den ersten Teil von Kants Grundlegung der Mathematik und der allgemeinen Naturwissenschaft aus.
2.) Es gibt zahlreiche philosophische und geisteswissenschaftliche Abhandlungen über den Raum und über die Zeit. Dort ist etwa vom physikalischen Raum, vom mathematischen Raum, vom erlebten Raum, vom ästhetischen Raum (im Sinne der künstlerischen Gestaltung), vom politischen Raum, vom sozialen Raum – und all das gilt dann daneben auch für die Zeit – die Rede. Kant setzt sich ein viel engeres Ziel, er versteht Raum und Zeit als Räumlichkeit und Zeitlichkeit *überhaupt*. Das bedeutet, dass er die minimalen und allgemeinen Bestimmungen von jeder Art von Räumlichkeit und Zeitlichkeit herausstellen und fassen möchte.
3.) Kants Argumentation ist dreischrittig.
a/ Zunächst wird – quasi-„phänomenologisch" – das Gegebene untersucht: In der Empfindung ist die Empfindung *Ordnendes* enthalten; dies kann selbst nicht Emfindung sein. Da dieses Ordnende *notwendig* ist, muss es – qua „Formen" der Erscheinung (bzw. der Anschauung) – dem transzendentalen Subjekt zukommen.
b/ Erste transzendentale Argumentation: Diese Formen der Anschauung sind die Bedingungen der Möglichkeit, dass uns überhaupt etwas gegeben werden kann. Dieses zu Gebende muss diesen Formen der Anschauung *entsprechen*, damit das Gemüt überhaupt affiziert werden kann.
c/ Zweite transzendendentale (gleichsam philosophiewissenschaftliche) Argumentation: Die Formen a priori der Anschauung sind die Bedingungen für die (Wissenschaftlichkeit der) Geometrie und Arithmetik sowie für die mathematisierte Naturwissenschaft.

Wir kommen nun zu den sogenannten „Raum"- und „Zeitargumenten".
Kants Hauptthese bezüglich einer zu leistenden grundsätzlichen Charakterisierung von Raum und Zeit lautet: **Raum und Zeit sind reine *Anschauungen a priori***. Wie wird das jetzt bewiesen?
Kant führt diesen Beweis mit zwei Mal zwei Argumenten. Die ersten beiden Argumente sind dabei gegen den Empirismus gerichtet und stellen auf, dass Raum und Zeit *apriorische Vorstellungen* sind. Die letzten beiden Argumente richten sich gegen den Rationalismus. Sie legen dar, dass Raum und Zeit keine Begriffe, sondern *Anschauungen* (*a priori*) sind. Damit ist dann das Beweisziel erreicht.

Erstes Argument:
Raum und Zeit sind keine empirischen, durch Abstraktion gewonnenen Begriffe. Man kann also Raum und Zeit mit keiner allgemeinen Bestimmtheit von Gegenständen vergleichen. Jede irgendwie eine Beziehung herstellende Vorstellung setzt vielmehr

schon Zeit und/oder Raum voraus. Beispiel: Wenn ich eine Reihe von Gegenständen vergleiche und ihnen eine allgemeine Eigenschaft entnehme, dann setzt das bereits den Raum voraus. Um Gegenstände vergleichen zu können, müssen diese nämlich im Raume (sei dieser auch nur eingebildet) angeordnet sein.

Zweites Argument:
Raum und Zeit sind *notwendige* Vorstellungen. Man kann sich Raum oder Zeit ohne Gegenstände oder ohne Bewusstseinsinhalte vorstellen, nicht aber, dass gar kein Raum und gar keine Zeit seien.

Drittes Argument:
Raum und Zeit sind *einzig*. Ihre Teile können nicht *vor* dem einzigen Raum und *vor* der einzigen Zeit vorhergehen. Sie sind daher keine (diskursiven) Begriffe (d. h. Vorstellungen, die andere Vorstellungen *unter sich* befassen), sondern Anschauungen, denn nur Anschauungen sind einzelnen Entitäten gleich. Anders ausgedrückt: Begriffe beziehen sich so auf Einzelgegenstände, dass sie sich diese *unterordnen* (die Gegenstände werden also unter Begriffe *subsumiert*); Raum und Zeit dagegen sind jeweils ein *Ganzes*, deren Teile Teile *des einen* Raums und *der einen* Zeit sind.

Viertes Argument:
Die Teile des Raums und der Zeit sind *homogen* (das macht sozusagen eine „Metaqualität“ beider aus). Die Gegenstände, die einem Begriff untergeordnet werden, sind dagegen anderer Art als der Begriff selbst. Zudem kann das Verhältnis, das hier bei den Anschauungen vorliegt (also das vom Ganzen zu seinen Teilen), gar nicht durch einen Begriff vorgestellt werden. Schließlich ist es auch so, dass im Falle einer Anschauung der Teil *weniger* als das Ganze ist (ein Raum- oder Zeitteil ist weniger als *der* Raum oder als *die* Zeit), während im Falle des Begriffs die Gegenstände immer *mehr* als das gedachte Allgemeine sind.
Aus alldem folgt: Raum und Zeit sind *keine* Begriffe, sondern reine Anschauungen. Sie sind *unendlich*, haben ihre Teile *in* sich, während Begriffe ihre Vorstellungen *unter* sich haben.

Fünfte Sitzung

Ich möchte zunächst noch einmal auf die vier Raum- und Zeitargumente zurückkommen, um Kants Argumentation, bzw. das von ihm Gemeinte, noch einmal so klar wie möglich darzustellen.
Kants Aufstellung lässt in dieser Hinsicht, also was die Klarheit angeht, offen gesagt einige Wünsche offen. Es ist daher notwendig, einiges zu Kants Text *hinzuzufügen*, damit seine Argumente die höchstmögliche Vollständigkeit und Deutlichkeit erlangen.
Zunächst allgemein: 1.) Anschauung und Begriff sind qualitativ sehr stark *unterschieden* und *nicht* aufeinander zurückführbar. Was für den Begriff gilt, gilt *nicht* für die Anschauung, und umgekehrt verhält es sich ebenso. Kants bemerkenswerte Einsicht, auf die niemand vor ihm gekommen war, ist, dass die Grundeigenschaften von Raum und Zeit *anschaulicher* und *nicht begrifflicher* Natur sind.
Anschauungen sind Vorstellungen von *Einzelnem*, Begriffe sind Vorstellungen von etwas *Allgemeinem*. Bei Anschauungen sind das Ganze und seine Teile *homogen*, bei Begriffen sind die allgemeinen Vorstellungen und die darunter fallenden Gegenstände *heterogen*. Anschauungen enthalten ihre Teile *in* sich, Begriffe *unter* sich. In allen diesen Hinsichten entsprechen wie gesagt Raum und Zeit den *anschaulichen*, nicht den *begrifflichen* Charakteristiken.
2.) Die Argumente fallen in zwei Teile. Die ersten beiden Argumente richten sich gegen den Empirismus. Es geht dabei darum, eben gegen diese philosophische Position die *Erfahrungsunabhängigkeit* von Raum und Zeit zu erweisen – und zwar sowohl, was unsere mögliche Erkenntnis davon angeht (das nennt man eine „gnoseologische" Perspektive), als auch, was Sein und Wesen von Raum und Zeit betrifft (das nennt man eine „ontologische" Perspektive). Die letzten beiden Argumente richten sich gegen den Rationalismus. Darunter muss verstanden werden, dass Raum und Zeit sich unmittelbar nicht durch Vernunft und Verstand fassen lassen, das heißt, dass sie *nicht begrifflicher* Natur sind. Es geht also in diesen beiden Argumenten um den Erweis der „Anschaulichkeit" oder auch (anders gesagt) der „Intuitivität" von Raum und Zeit.
Kommen wir jetzt also noch einmal zu den vier Argumenten.
Erstes Argument: Raum und Zeit lassen sich den Dingen nicht empirisch als eine vorliegende Eigenschaft derselben entnehmen. Man kommt nicht auf Raum und Zeit, indem wir räumliche und zeitliche Eigenschaften von den Dingen einfach „abziehen" oder „abstrahieren". So etwas kann natürlich auf Farben, materielle Beschaffenheiten oder irgendwelche sonstigen allgemeinen Bestimmungen zutreffen. Bei Raum und Zeit aber ist es nicht so, denn um überhaupt *Vergleiche* zwischen den Gegenständen anstellen zu können, müssen sie entweder schon im Raum vorkommen oder zeitlich zugleich oder aufeinander folgend sein. Mit anderen Worten, Raum und Zeit müssen immer schon zugrundeliegen. Sie müssen vorgängig irgendwie immer schon „da" sein – und das heißt nichts anderes, als dass sie apriorisch sein müssen. Dies ist also das *gnoseologische* (= erkenntnistheoretische) Argument für die Aprioriziät von Raum und Zeit. Ohne Raum und Zeit können begriffliche Abstraktionen, die uns die Kenntnis der allgemeinen Bestimmungen von wirklichen Gegenständen liefern, gar nicht vollzogen werden.
Zweites Argument: Aber das betrifft nicht nur unsere *Erkenntnis*möglichkeiten besagter Bestimmungen. Grundlegender noch ist auch – aus einer gleichsam *ontologischen* Perspektive aus betrachtet – die Vorgängigkeit von Raum und Zeit ganz offensichtlich. Hier bedient sich Kant eines Newton'schen Arguments, das er von dem Naturphilosophen übernimmt und in seinen transzendentalphilosophischen Ansatz integriert: Man kann sich zwar vorstellen, dass ein Raum nicht von Dingen erfüllt sei,

man kann sich aber nichts Gegebenes vorstellen, das nicht im Raum wäre (das Gleiche gilt auch für die Zeit). Dies führt Kant dazu zu behaupten, Raum und Zeit seien die beiden *apriorischen Bedingungen der Möglichkeit der Gegebenheit der Erscheinungen*.
Die letzten beiden Argumente betreffen nun die „Anschaulichkeit" („Intuitivität") von Raum und Zeit. Sie sind schwieriger voneinander zu trennen, da sie teilweise identische Argumentationsteile haben und gegenseitig aufeinander verweisen. Ich bin hier gezwungen, zur Erläuterung einiges dem Text hinzuzufügen, was darin zwar nicht enthalten ist, Kants Gedanken aber klarer darzustellen gestattet.
Drittes Argument: Das dritte Argument hat drei Teile. A.) Zunächst sagt Kant, Raum und Zeit seien *keine diskursiven Begriffe*. Was bedeutet das? Dass die verstandesmäßige (begriffliche) Erkenntnis bei uns Menschen „*diskursiv*" ist, bedeutet, dass die hier erworbene Erkenntnis sich auf Vorstellungen stützt, die (von Kant sogenannte) „*Merkmale*" der Dinge enthalten, das heißt das, *was mehreren Dingen GEMEIN ist*. „Diskursiv" zu denken, bedeutet, durch *Begriffe* zu denken. Und Begriffe sind wie gesagt *allgemeine*, unterschiedlichen Dingen *gemeinsam* (also als „Merkmale") zukommende Bestimmungen. Positiv gewendet steht für Kant fest, dass Raum und Zeit, was das Verhältnis von den Vorstellungen zu ihren „Teilen" angeht, anschaulicher und nicht begrifflicher Natur sind: Bei den Anschauungen sind die Teile *in* der Vorstellung enthalten, bei den Begriffen werden sie *unter* dieselbe „subsumiert" (= untergeordnet). Genau das gilt nun auch eben für Raum und Zeit. Ihre Teile sind Teile *im* räumlichen und zeitlichen Ganzen. Von einer „Unterordnung" *unter* einen allgemeinen Begriff kann hier keine Rede sein. B.) Man kann das auch so ausdrücken, dass man sagt, dass hier das Ganze vor den Teilen ist, während bei den Begriffen die „Teile" vor dem „Ganzen" sind. Raum und Zeit sind *vor* den Teilen von Raum und Zeit, sie werden nicht erst durch ihre Teile zusammengestückt. Bei den Begriffen dagegen erhält man (durch Abstraktion) die betreffenden allgemeinen Bestimmungen erst *nach* und auf der Grundlage von vorausliegenden Dingen. C.) Der wichtigste Teil des dritten Arguments besteht in der Hervorkehrung der Tatsache, dass Raum und Zeit einzeln sind. Genau das ist nun auch die Grundeigenschaft der Anschauungen (während die Begriffe, wie gesagt, allgemein sind). Daher sind Raum und Zeit also Anschauungen und nicht Begriffe.
Viertes Argument: Auch das vierte Argument zerfällt in drei Teile. A.) Raum und Zeit werden als *unendlich* gedacht. Auch hier bedient sich Kant eines Newton'schen Gedankens, den er sich freilich für seinen transzendentalphilosophischen Ansatz nutzbar macht. Anschauungen können unendlich sein, für einen Begriff ist das nicht möglich (durch einen unendlichen Begriff kann nichts gedacht werden). B.) Die Teile des Raumes und der Zeit sind jeweils dem Raum und der Zeit gegenüber (wie oben bereits einleitend kurz erwähnt wurde) *homogen*. Bei den Begriffen besteht *Heterogenität* zwischen den Begriffen und den unter sie fallenden Gegenständen. Auch das spricht für den anschaulichen Charakter von Raum du Zeit. C.) Für Raum und Zeit gilt, was für Anschauungen allgemein gilt, dass nämlich die Teile weniger als das Ganze ausmachen, während bei einem Begriff, der Begriff immer weniger enthält als jeder einzelne unter ihn fallende Gegenstand.
Fazit: Raum und Zeit sind keine Begriffe, sondern Anschauungen a priori.

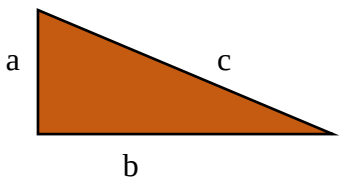
Kant bezeichnet ferner den Raum als „äußeren Sinn" und die Zeit als „inneren Sinn".
Definition des äußeren Sinnes: „Vermittelst des äußeren Sinnes […] stellen wir uns Gegenstände als außer uns, und diese insgesamt im Raume vor. Darin ist ihre Gestalt, Größe und Verhältnis gegeneinander bestimmt oder bestimmbar", KrV, tr. Ästh., § 2.
„Außer uns" heißt hierbei: *unterschieden* von uns (also nicht im rein räumlichen Sinne).

Definition des inneren Sinnes: Der innere Sinn ist die Fähigkeit des Subjekts (der Seele), die eigenen Modifikationen anzuschauen (wahrzunehmen). Kants wörtliche Definition lautet: „Der innere Sinn, vermittelst dessen das Gemüt sich selbst, oder seinen inneren Zustand anschaut, […] ist […] eine bestimmte Form, unter der die Anschauung ihres inneren Zustandes allein möglich ist, sodass alles, was zu den inneren Bestimmungen gehört, in Verhältnissen der Zeit vorgestellt wird“, KrV, tr. Ästhet., § 2.

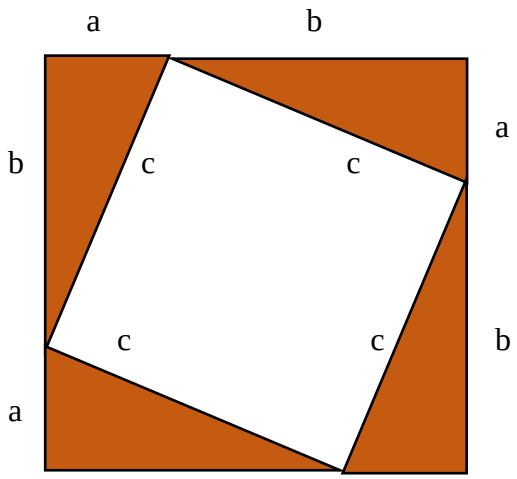
Soviel zur metaphysischen Erörterung von Raum und Zeit. Kommen wir nun zu ihrer transzendentalen Erörterung.

§ 3 Transzendentale Erörterung

Grundidee: Die Mathematik (Geometrie und Arithmetik) und die allgemeine Bewegungslehre (= Kinematik als Teil der Mechanik) sind nur möglich, wenn sie a priori verfahren. Das ist tatsächlich der Fall, da diese ihre Begriffe in Raum und Zeit *konstruieren* (das heißt: sie *stellen* die den Begriffen korrespondierenden Anschauungen *a priori dar*). Raum und Zeit sind Formen a priori (der Sinnlichkeit). Hierdurch wird somit sichergestellt, dass die Verfahrensweise dieser Disziplinen *wissenschaftlich* ist.
Veranschaulichen wir das mit dem Beispiel der geometrischen Beweisart des Theorems des Pythagoras ($a^2 + b^2 = c^2$). Wie beweist man das?
Man nehme ein rechtwinkliges Dreieck mit den Längen a und b sowie der Hypotenuse c.

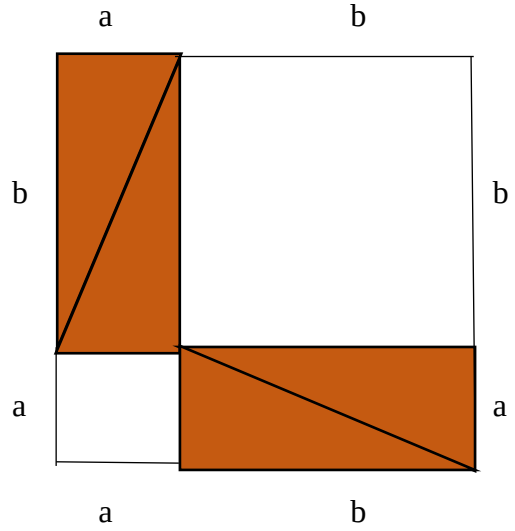


Nun bilde man ein (großes) Quadrat mit den vier Längen a + b. Darin setze man viermal das gleiche ursprüngliche Dreieck in jede Ecke und zwar so, dass dabei der rechte Winkel des Quadrats mit dem rechten Winkel des Dreiecks jeweils übereinstimmt (insgesamt natürlich vier Mal, nämlich für jede Ecke bzw. für jedes Dreieck). Was erhält man dadurch? Ein großes Quadrat, in dem die vier Dreiecke so angeordnet sind, dass darin eine Fläche freibleibt (hier in weiß), die ein Quadrat bildet, dessen vier Seiten jeweils c sind. Diese freie weiße Fläche ist somit gleich c x c.

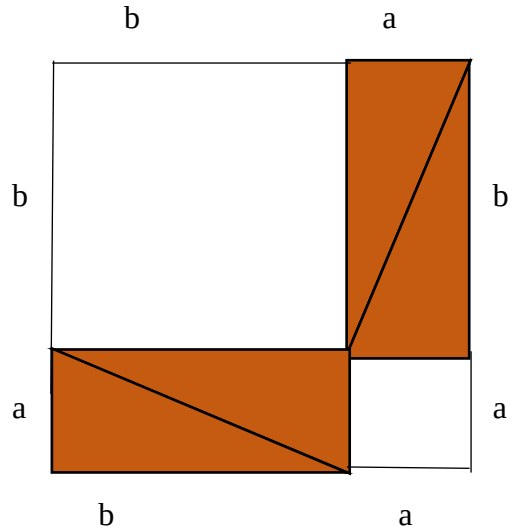


b a

Nun verschiebe man im großen Quadrat die Dreiecke so, dass zwei Vierecke (deren eine Seite jeweils b und die andere jeweils a ist) gebildet werden, die in zwei diagonal gegenüberliegenden rechten Winkeln innerhalb des großen Quadrats angeordnet sind (auf welchen der beiden Diagonalen des großen Quadrats diese Anordnung vollzogen wird, ist dabei natürlich völlig unerheblich). Dann erhalten wir wiederum zwei freie Flächen (hier ebenfalls in weiß), nämlich zwei Quadrate, deren Flächen a x a und b x b sind, und zwar so:



Oder so:



Da sich in der Flächenverteilung sonst nichts geändert hat (wir haben jeweils vier gleiche Dreiecke plus die zu bestimmende[n] freie[n] weiße[n] Fläche[n]), ist unmittelbar klar, dass die jeweils freien weißen Flächen in beiden Fällen identisch sind. Vorhin bestand die freie weiße Fläche in c x c und nun besteht sie in a x a + b x b. Also wurde dadurch bewiesen, dass

c x c = a x a + b x b *q.e.d.*

Wir haben uns dabei in keiner Weise auf die Erfahrung berufen, sondern uns für den Beweis rein – also a priori und ausschließlich – die apriorischen Verhältnisse und Eigenschaften des Raums zunutze gemacht (in Kants Terminologie: Wir haben Begriffe [des Dreiecks, des Quadrats usw.] in der Anschauung a priori konstruiert). So muss laut Kant die Geometrie funktionieren, wenn sie eine apriorische Wissenschaft sein soll (gleiches gilt auch für die Mathematik allgemein).
Mathematisch zu verfahren, heißt somit in der Geometrie: nicht auf der *begrifflichen* Ebene zu *schließen*, sondern in der Anschauung (hier: im Raum) a priori zu *konstruieren*. *Dasselbe gilt analog für die Arithmetik*: So wie die Geometrie auf dem Raum gründet und „in" ihm a priori konstruiert, gründet die Arithmetik auf der Zeit: Die Konstruktionen der Arithmetik setzen die zeitliche, d. h. apriorische sukzessive Ordnung voraus, „in" die der Arithmetiker bzw. die Arithmetikerin seine/ihre Operationen vollziehen. Also: *Die Geometrie konstruiert a priori im Raum, die Arithmetik a priori in der Zeit qua sukzessiver Ordnung*. Und weil Raum und Zeit a priori sind, sind die Sätze der Geometrie und der Arithmetik allgemein und notwendig, was ihre Wissenschaftlichkeit gewährleistet.

Kant zieht aus den vorhergehenden Betrachtungen drei Schlüsse (siehe §§ 3 und 6). Erst in diesen „Schlüssen" wird die These vertreten, dass Raum und Zeit die beiden Anschauungen a priori *als Formen a priori der Sinnlichkeit* sind. Das wird also, wie der Titel hier sagt, *erschlossen* und nicht einfach dogmatisch (also unkritisch) behauptet.

a.) Raum und Zeit sind keine Eigenschaften der *Dinge an sich*.
b.) Der Raum ist die Form aller Erscheinungen äußerer Sinne; die Zeit ist die Form des inneren Sinnes.
c.) Nur für die Zeit gilt zudem, dass sie die formale Bedingung a priori aller Erscheinungen überhaupt ist. Das liegt daran, dass zwischen Zeit und Raum eine Asymmetrie besteht. Alles was außer uns im Raum wahrgenommen wird, macht auch einen Inhalt unseres Bewusstseinsflusses aus. Umgekehrt aber ist nicht alles, was in unserem Bewusstseinsfluss auftritt, auch im Raum. Beispiel: eine nur im Geist gesummte Melodie. Sie verläuft zeitlich in unserem Bewusstsein, hat aber keinerlei Entsprechung im Raum.

Jetzt kann Kant seine Lehre der „empirischen Realität" und der „transzendentalen Idealität" von Raum und Zeit aufstellen und erläutern.
„*Empirische Realität*" ist „*objektive Gültigkeit*" (z. B. der Anschauungsformen) in Bezug auf alles, was Gegenstand der Sinnlichkeit (oder auch des Verstandes) sein kann, also betreffs aller Objekte als *Erscheinungen*, d. h. der Dinge, sofern sie zum Subjekt (zum erkennenden Bewusstsein) *in Beziehung* stehen. Sieht man von dieser Beziehung ab, denkt man die Dinge also als „*Dinge an sich*", dann hat das, was sonst empirische Realität hat, „*transzendentale Idealität*" (Idealität im Sinne von Irrealität, also Nicht-Realität, Unwirklichkeit), d. h. es ist schlicht nichts Reales, sobald wir „die Bedingung der Möglichkeit einer Erfahrung" weglassen, KrV, tr. Ästh., § 3.

Nota bene: Hier zur Vertiefung (und rein zu Ihrer Information) noch eine zusätzliche Erläuterung zu Kants transzendentalem Idealismus, der aus den vorigen Bestimmungen folgt.
Zwar hat Kant den transzendentalen Idealismus nicht als die „Seele seines Systems" angesehen, dennoch hat er sich selbst an einer systematisch bedeutsamen Stelle in der *Kritik der reinen Vernunft* als „transzendentalen Idealisten" bezeichnet und dazu

einsichtsvolle Überlegungen darüber angestellt, wie diese Position genau aufzufassen ist.
Diese Stelle befindet sich im Paralogismen-Kapitel (genauer: im vierten Paralogismus) der ersten Auflage der *Kritik der reinen Vernunft*. Kant unterscheidet hier sowohl die transzendentalen als auch die empirischen Spielarten von Idealismus und Realismus. Gemein ist diesen verschiedenen Positionen, dass sie über den ontologischen Status der äußeren Gegenstände befinden. Kant beschreibt dabei eine transzendentale und darüber hinaus auch eine empirische Hinsicht. Die transzendentale Hinsicht betrifft den zeitlichen und räumlichen Rahmen der äußeren Gegenstände – gleichsam ihr Eingebettetsein in Raum und Zeit (wodurch die Möglichkeit der Erkenntnis begründet wird) –, während die empirische Hinsicht sich auf deren Realitätsstatus bezieht. Laut „transzendentalem Realismus" (den Kant *nicht* vertritt) sind Raum und Zeit *real* und *an sich existent* (wie übrigens auch all das, was sich in ihnen befindet). Gemäß dem „transzendentalen Idealismus" (= Kants Position) dagegen sind sie Formen a priori des Subjekts (nämlich der Sinnlichkeit) und an sich überhaupt nichts. Dem „empirischen Realismus" nach sind die äußeren Gegenstände ebenfalls real und an sich existent. Er folgt aus dem transzendentalen Realismus. Die einzige Ausnahme stellt hier *Kants* Version davon dar. Er weicht davon insofern ab, als er erweist, dass diese reale Existenz lediglich für *Erscheinungen* gilt. – Der „empirische Idealismus" schließlich behauptet, dass die Realität der äußeren Gegenstände zweifelhaft sei (auch diese Position wird von Kant *nicht* vertreten). Folgende Tafel mag das Ganze veranschaulichen:

	Transzendental	*Empirisch*
Realismus	Raum und Zeit sind real und an sich existent (Newtons Position).	Die äußeren Gegenstände sind real und an sich existent (Kants Position – allerdings nur, sofern diese Gegenstände als *Erscheinungen* aufgefasst werden).
Idealismus	Raum und Zeit sind Formen a priori des Subjekts (Kants Position).	Die Realität der äußeren Gegenstände ist völlig zweifelhaft (skeptische Position).

Der kantischen Auffassung des transzendentalen Idealismus zufolge ist dieser also eine Philosophie, welche die Erfahrungswelt als *erscheinungshaft* bestimmt und für die deren Gegenstände auf einer apriorischen *Bedingtheit* beruhen. Hiermit eröffnet Kant in der Philosophiegeschichte eine völlig neue Position;[3] dieser Gestus ist in seiner Radikalität nur mit dem Platons vergleichbar. –

[3] Kant sah sich selbst als einen „Dualisten" an, der sowohl einen transzendentalen Idealismus als auch einen empirischen Realismus (mit der besagten Einschränkung auf die mögliche Erfahrung) vertritt. Was die Gegenpositionen angeht, müsste man vielleicht noch einmal differenzieren zwischen „dogmatischem Empirismus" (= einseitiger transzendentaler Realismus), „dogmatischem Rationalismus" (= einseitiger empirischer Idealismus, der die Vernunft als ein [bzw. alleiniges] Erkenntnisvermögen betrachtet), „prästabilisierter Harmonie" (= eine Kombination der beiden letzteren; diese Position wurde von Leibniz vertreten) und „Skeptizismus" (= radikaler empirischer Idealismus [= Humes Position], welcher der Vernunft das Erkenntnisvermögen abspricht und damit die Erkenntnismöglichkeit überhaupt konsequent bezweifelt). Für diese gesamte Betrachtung, siehe *Kritik der reinen Vernunft*, A 369-370.

Wie ist nun der genaue Status von Raum und Zeit zu bestimmen? Kant erläutert seine Position in der *Kritik der reinen Vernunft* so, dass er zugleich auf Einwände antwortet, die ihm schon vor dem Erscheinen der ersten Vernunftkritik gemacht wurden. 1770 hatte Kant nämlich auf Latein seine Inaugural-Dissertation verfasst, die er vorlegen musste, um in Königsberg Philosophie-Professor werden zu können. Sie trägt den Titel *De mundi sensibilis atque intelligibilis forma et principiis* („Von der Form der Sinnen- und Verstandeswelt und ihren Gründen"). In dieser Qualifikationsschrift hatte Kant bereits die These vertreten, dass Raum und Zeit zwar *empirisch* real, nicht aber *transzendental* real oder *absolut* real seien. Auf den Grundeinwand, dass Raum und Zeit doch auch real den Gegenständen und der Welt zukommen muss und nicht auf das Subjekt beschränkt sein kann, ist folgendes grundsätzliches Gegenargument geltend zu machen. Kant ist wie gesagt transzendentaler Idealist. Das besagt – und das ist ein wichtiger Aspekt der kopernikanischen Revolution –, dass es unzulässig ist, eine Realität (für die Dinge) *an sich* anzunehmen. Wir können die Dinge nur erkennen, sofern sie als *Erscheinungen*, das heißt: in einem Bezug zum Subjekt stehend, aufgefasst werden. Wenn man hingegen den Dingen an sich Räumlichkeit und Zeitlichkeit zuerkennen würde, dann könnten sie insgesamt nur als *an sich* seiende Dinge aufgefasst werden. Dann wäre aber keine Erkenntnis möglich, weil wir uns dann auf den empirischen Zugang zu den Dingen beschränken müssten. Nun veranschaulichen aber die Naturwissenschaften, dass Erkenntnis für uns tatsächlich möglich ist. Also ist der transzendentale Idealismus eine notwendige Voraussetzung, weil nur so unsere Erkenntnis erklärt werden kann. Also haben Raum und Zeit keine absolute Realität, sondern nur empirische Realität und transzendentale Idealität. Kurz gesagt, die Annahme einer den Dingen absolut zukommenden Zeitlichkeit und Räumlichkeit würde der Grundidee der kopernikanischen Revolution voll und ganz widersprechen und ist damit laut Kant zurückzuweisen.

Sechste Sitzung

Transzendentale Analytik

Analytik der Begriffe

Wir beginnen diesen neuen Teil der Vorlesung, der sich einem der wichtigsten Lehrstücke der abendländischen philosophischen Tradition überhaupt – nämlich Kants sogenannter Kategorienlehre – zuwendet, mit folgendem Zitat vom Anfang der transzendentalen Logik:

> Wollen wir die *Rezeptivität* unseres Gemüts, Vorstellungen zu empfangen, sofern es auf irgendeine Weise affiziert wird, *Sinnlichkeit* nennen, so ist dagegen das Vermögen, Vorstellungen selbst hervorzubringen, oder die *Spontaneität* des Erkenntnisses, der *Verstand*. Unsere Natur bringt es mit sich, dass die *Anschauung* niemals anders als *sinnlich* sein kann, d. h. nur die Art enthält, wie wir von Gegenständen affiziert werden. Dagegen ist das Vermögen, den Gegenstand sinnlicher Anschauung zu *denken*, der *Verstand*. Keine dieser Eigenschaften ist der anderen vorzuziehen. Ohne Sinnlichkeit würde uns kein Gegenstand gegeben und ohne Verstand keiner gedacht werden. Gedanken [= Begriffe] ohne [anschaulichen] Inhalt sind leer, Anschauungen ohne Begriffe sind blind.[4]

Ich habe hier in Klammern eine terminologische Erläuterung hinzugefügt, die sich so im Text nicht findet. Grundidee dieses Passus ist, dass Erkenntnis nur stattfindet, wenn Anschauungen und Begriffe sich gegenseitig aufeinander beziehen. Über die *Anschauungen* wissen wir bereits einiges, nun ist es an der Zeit, auch die *Begriffe* (von denen wir bisher lediglich wissen, dass sie die spezifische Vorstellungsart des Verstandes sind) kennenzulernen. Das ist Gegenstand des ersten Buchs der transzendentalen Analytik.
Die transzendentale Analytik handelt davon, wie der Verstand zu unserer Erkenntnis beiträgt, so wie die transzendentale Ästhetik die Sinnlichkeit genau zu demselben Zweck untersucht hat. Was ist aber der Verstand? Er ist sowohl das Vermögen *zu denken*, als auch das Vermögen *zu urteilen*. Was heißt aber „Denken" laut Kant? Und was heißt „Urteilen"?
Denken darf bei Kant nicht mit „Denken *an* etwas" verwechselt werden. Kant hat einen sehr einfachen und gewissermaßen „armen" Begriff vom Denken. Denken heißt schlicht: Einheit herstellen, das Mannigfaltige (= die Vielheit) so verbinden, dass *eine* Vorstellung entsteht. Hier ist noch einmal auf den zweiten Synthese-Begriff in der dritten Sitzung zu verweisen. Denken heißt: synthetisieren und zwar so, dass durch den Verstand eine Verbindung oder Verknüpfung hergestellt wird, dank derer also das Mannigfaltige der Anschauung in eine Vorstellung gebracht wird.
Wir wissen bereits (ebenfalls aus der dritten Sitzung), dass im „Urteil(en)" dem Aussagesubjekt ein Prädikat zugeschrieben wird. Auch das ist eine *Verstandes*handlung, auch hierdurch lässt sich, wie gesagt, „Denken" kennzeichnen. Und diese Verstandeshandlung ist ebenfalls *einheitsstiftend*. Im Urteil werden Subjekt und Prädikat *vereinigt*.
Kant legt nun drei ganz wichtige Verhältnisse dar:
1.) Die Einheitsstiftung des Mannigfaltigen der Anschauungen in einer Vorstellung ist eine Einheitsstiftung, wodurch auch die Einheit des *zu erkennenden Gegenstands*

[4] KrV, „Von der Logik überhaupt", A 51/B 75.

hergestellt wird. (Damit wird *nicht* gesagt, dass das Erkenntnissubjekt den Gegenstand „produziert", sondern lediglich, dass der *Erkenntnis*gegenstand der Synthesis des Verstandes bedarf.) Dieser Gegenstand ist, wie in der transzendentalen Ästhetik ja bereits bewiesen wurde, Gegenstand *der Anschauung*. Er ist die (dort so definierte) *Erscheinung* (= *unbestimmter* Gegenstand der empirischen Anschauung), die hier nun eine erste und grundlegende Bestimmung erhält (nämlich besagte *Einheits*stiftung). Kant bezeichnet die (durch Mannigfaltiges der empirischen Anschauung gekennzeichnete) Erscheinung, sofern sie durch den Verstand vereinigt wird, als „Objekt". In der Erkenntnis haben wir es mit „Objekten" zu tun, das heißt mit Anschauungen, die durch den Verstand gedacht, das heißt: synthetisiert, vereinigt werden. Das „Objekt" entsteht immer durch eine einheitsstiftende Synthesis-Leistung des Verstandes.
2.) Der zweite, sehr wichtige Punkt besteht in Kants These, dass die Einheitsstiftung des Mannigfaltigen der Anschauung in einem *Gegenstand* und die Einheitsstiftung im *Urteil parallel* verlaufen und *aufeinander verweisen*. Der Vereinigung in einem Gegenstand entspricht die Vereinigung in einem Urteil und umgekehrt. Denken heißt immer zugleich: *einen* Gegenstand denken und eine Aussage (= Urteil) darüber anstellen. Man kann nicht denken, ohne ein Objekt zu meinen und ohne zugleich sich (im logischen Sinne) urteilend darüber zu artikulieren.
3.) Diese Parallelität, dieser Zusammenhang, verweist auf eine der Objektstiftung und dem Urteil zugleich zukommende *Einheit*. Der Verstand ist spontan, d. h. verstandesmäßig tätig und handelnd. Dabei stellt er jedes Mal (auf die angezeigte parallele Weise) Einheit her. Der Verstand ist das intelligible Einheitsvermögen. Man kann hier eine Analogie zum Gesichtssinn herstellen. Wir haben ein Sehvermögen. Das Organ, das dieses Vermögen *verwirklicht*, ist das Auge. Wenn nun der Verstand das Denkvermögen ist, welches „Organ" entspricht ihm dann? Kant bezeichnet es als „Funktion" (er spricht nicht explizit von einem „Organ"; wie gesagt, es handelt sich hier um eine Analogie zwecks des besseren Verständnisses).

Definition der *Funktion*: „Ich verstehe […] unter Funktion die Einheit der Handlung, verschiedene Vorstellungen unter einer gemeinschaftlichen <Vorstellung> zu ordnen." (KrV, A 68/B 93)[5]
Was ist damit gemeint? Es wiederholt nur in Kants Worten, was wir jetzt schon verstanden haben: Die Grundfunktion – im wörtlichen Sinne! – des Verstandes ist sein *einheitsstiftendes* Vermögen.
Diese Verstandesfunktionen, das heißt: die unterschiedlichen Arten, wie der Verstand zugleich Einheit im Urteil und im Gegenstand (= „Objekt") herstellt, werden nicht *eigens* aufgezählt, sondern in zwei „Tafeln". Die eine ist die „Urteilstafel", die andere die Tafel der Begriffe (a priori) des Verstandes oder was Kant auch die „*Kategorientafel*" nennt. Was damit gemeint ist und was es uns nun gestattet, wie angekündigt, auch die Begriffe kennenzulernen, wird Gegenstand der nächsten Vorlesung sein.

[5] An der gleichen Stelle wird der Begriff als eine „mittelbare Vorstellung" definiert. Da jeder Begriff nur in Urteilen gebraucht wird, enthält diese Definition des Begriffs den Gedanken, dass in jedem Urteil eine *Funktion* (als einheitsstiftende) operieren muss; denn insofern der Begriff sich mittelbar (= unterordnend) auf andere Vorstellungen bezieht, benötigt er in der Tat eine Funktion, die diesen Bezug ermöglicht.

Fassen wir noch einmal zusammen:

1.) Unterschied zwischen Sinnlichkeit und Verstand
Der Hauptunterschied zwischen Sinnlichkeit und Verstand besteht darin, dass die Sinnlichkeit Mannigfaltiges (das heißt ungeordnetes *Einzelnes*) gibt, während der Verstand verbindet, was durch die Sinnlichkeit zunächst noch *unverbunden* erscheint. Dabei versteht Kant unter dem „Mannigfaltigen" zweierlei: Einerseits ist das Sinnliche innerlich *vielfältig*, „divers"; andererseits ist bei jeder sinnlichen Affizierung des Erkenntnissubjekts ein „*Einzelnes*" gegeben. Das heißt, dass nichts in der sinnlichen Wahrnehmung darauf hinweist, dass wir es etwa bei dem mehrmaligen Wahrnehmen eines Gegenstandes mit „demselben" Gegenstand zu tun haben könnten. Das Beharren in der Zeit und durch einen zeitlichen Ablauf hindurch lässt sich *nicht* durch die Sinnlichkeit erweisen! Hier kommt vielmehr der Verstand ins Spiel. *Wie* das genau möglich ist, soll Thema der heutigen Sitzung sein.

2.) Unterscheidung zwischen formaler und transzendentaler Logik
Der Begriff einer „transzendentalen Logik" ist philosophiegeschichtlich betrachtet völlig neu. Vor Kant gab es ihn schlicht nicht. Der Begriff einer „formalen Logik" reicht dagegen auf Aristoteles zurück.
Unser Verstand folgt im Denken gewissen Regeln. Wenn diesen zuwidergehandelt wird, wird „unlogisch" verfahren (zum Beispiel widersprüchlich). Es bedarf somit Regeln des *korrekten* Denkens, die durch die formale Logik festgelegt werden. Diese befasst sich allein mit den formalen Regeln und Gesetzen des Denkens, *ohne auf den Inhalt* zu achten. Die formallogischen Denkgesetze sind also gültig, ganz gleich worauf man sich dabei inhaltlich bezieht. Der Unterschied der transzendentalen Logik zur formalen Logik besteht darin, dass erstere sich mit den Gesetzen des formalen Denkens befasst, *sofern sie a priori auf Gegenstände bezogen werden*, während letztere wie gesagt unabhängig von ihrem Gegenstand betrachtet werden. Die transzendentale Logik ist daher keinesfalls inhaltsleer, sondern erweist, wie das Denken eines „Gegenstands überhaupt" möglich ist.
Bei Kant ist immer beides maßgeblich. Denn denken heißt ja gleichursprünglich *urteilen* und ein sinnliches Mannigfaltiges *in einem Gegenstand vereinen*. Quellpunkt beider Verstandesverfahren ist, wie wir letztes Mal unterstrichen haben, die Verstandes*funktion* als „die Einheit der Handlung, verschiedene Vorstellungen unter einer gemeinschaftlichen Vorstellung zu ordnen".

Kommen wir nun zum Hauptgeschäft der Analytik der Begriffe. Kant betont, dass es sich dabei um keine zergliedernde Analyse der Begriffe handelt. Eine solche war (und ist weiterhin) ein bedeutsames Beschäftigungsgebiet der Philosophie. In der Philosophie gilt es, die Begriffe zu definieren und das heißt, sie so zu sondern, dass die letzten „spezifischen Differenzen" zu Tage treten. Platon hatte dieses Verfahren perfektioniert. Die platonische Begriffsunterteilung (= „*dihairesis*") macht einen bedeutenden Teil von dem aus, was bei ihm als „Dialektik" bezeichnet wird. (Sie zum Beispiel die Dialoge *Politikos* und *Sophistes*, in denen diese *dihairesis* beispielhaft zur Anwendung kommt.)
Kants Analytik der Begriffe ist nun keine *Begriffs*zergliederung, sondern eine Zergliederung des *Verstandesvermögens* selbst, um dadurch die Möglichkeit der Begriffe a priori zu erforschen.
In der *Kritik der reinen Vernunft* werden Sinnlichkeit und Verstand so zergliedert, dass die ihnen jeweils zukommenden spezifischen Vorstellungsarten in Hinsicht auf ihre

„Materie“ und ihre „Form(en)“ auseinandergelegt werden. Schematisch lässt sich das so darstellen:

SINNLICHKEIT		**VERSTAND**	
Anschauung		**Begriff**	
Materie:	**Formen:**	**Materie:**	**Formen:**
Empfindung (= sinnliche Daten)	**Raum und Zeit**	**Anschauung**	**Kategorien**

Die Zergliederung der sinnlichen Anschauung wurde in der transzendentalen Ästhetik geleistet. Führen wir nun die entsprechende Zergliederung des Verstandesbegriffs näher aus.

Die dem Verstand eigens zukommende Vorstellungsart ist der Begriff. Der Inhalt des zu Denkenden muss dem Verstand „von außen“ zugeführt werden, da der Verstand lediglich in der Fähigkeit zu verbinden, zu synthetisieren, Einheit herzustellen, besteht. Er kann keinen Inhalt von sich aus bereitstellen (mit Ausnahme der Vernunftideen, die aber keine erkenntniskonstitutive Relevanz haben und zur transzendentalen Dialektik gehören). Mit anderen Worten, die „Materie“ des Verstandes sind die Anschauungen. Was ist seine „Form“?
Wenn von der „Form“ des Verstandes die Rede ist, muss berücksichtigt werden, dass der Verstand immer auf eine parallele Weise Einheit im Urteil und Einheit des Mannigfaltigen im Gegenstand herstellt. Deswegen muss zwischen den apriorischen Urteilsformen und den apriorischen Formen eines Gegenstands überhaupt unterschieden werden. Letztere bezeichnet Kant als „Kategorien“. Die Urteilsformen und die Kategorien sind jeweils zwölf und werden von Kant in zwei Tafeln aufgezählt: in der Tafel der Urteilsformen und in der Kategorientafel:

Tafel der Urteilsformen

1.
Quantität der Urteile
Allgemeine
Besondere
Einzelne

2.
Qualität
Bejahende
Verneinende
Unendliche

3.
Relation
Kategorische
Hypothetische
Disjunktive

4.
Modalität
Problematische
Assertorische
Apodiktische

Um das zu veranschaulichen, sollen hierfür nun jeweils **Beispiele** gegeben werden:

Quantität der Urteile
Allgemeines Urteil: Alle Dreiecke haben drei Seiten.
Besonderes Urteil: Manche Katzen sind dreifarbig.
Einzelurteil: Kant hat in Königsberg gelebt.

Qualität der Urteile
Bejahendes Urteil (S ist P): Rembrandt ist ein berühmter Maler.
Verneinendes Urteil (S ist nicht P): Donald Trump ist kein berühmter Maler.
Unendliches Urteil (S ist Nicht-P): Das Auto ist nicht rot. (Es kann unendlich viele andere Farben haben.)

Relation der Urteile
Kategorisches (unbedingtes) Urteil: Das Quadrat ist viereckig.
Hypothetisches (bedingtes) Urteil: Wenn die Sonne lange genug auf einen Stein scheint, wird dieser Stein erwärmt.
Disjunktives (ausschließendes) Urteil: Die Katze ist entweder eine Siamkatze oder ein Ragdoll oder ein Straßenkater.

Modalität der Urteile
Problematisches (vermutendes) Urteil: Ich könnte nächste Woche im Lotto gewinnen.
Assertorisches (behauptendes) Urteil: Heute Abend wird wirklich die Sonne scheinen.
Apodiktisches (notwendiges) Urteil: Der Hund wird eines Tages sterben.

Nota bene: Das kategorische Urteil sagt nichts über den *Wahrheitsgehalt* dessen aus, was in ihm ausgesagt wird. Es kann ein problematisches, assertorisches oder apodiktisches Urteil sein.

Was sind nun aber die *Kategorien*? Kant schreibt dazu: „Der Definitionen dieser Kategorien überhebe ich mich in dieser Abhandlung geflissentlich, ob ich gleich im Besitz derselben sein möchte." (A 82 / B 108) Das soll uns nicht davon abhalten, eine solche Definition zu versuchen. Man könnte sagen, dass die Kategorien die *verschiedenen Hinsichten darstellen, denen gemäß der Verstand Einheit in das Mannigfaltige der Anschauung bringt und dieses dadurch in einem Gegenstand verbindet*. Es gibt nämlich nicht nur *eine* Art, den Gegenstand überhaupt zu denken, sondern deren *zwölf* – was nicht verwunderlich ist, denn es gibt ja auch zwölf Urteilsformen und diese beziehen sich, wie wir mehrfach betont haben, durch die Verstandesfunktionen auf die Kategorien. Die Kategorien werden in folgender Kategorientafel dargestellt (hierbei ist die jeweils dritte Unterkategorie immer die „Synthese" der beiden ersten):

Tafel der Kategorien

I.
*der **Quantität***
Einheit
Vielheit
Allheit

2.
*der **Qualität***
Realität
Negation
Limitation

3.
*der **Relation***
Inhärenz und Subsistenz
(Substanz und Akzidens)
Kausalität und Dependenz
(Ursache und Wirkung)
Gemeinschaft
(Wechselwirkung zwischen
dem Handelnden und Leidenden)

4.
*der **Modalität***
Möglichkeit – Unmöglichkeit
Dasein (= Existenz) – Nichtsein
Notwendigkeit – Zufälligkeit

Nota bene (nur für Interessierte zur Vertiefung): Es fällt auf, dass die Reihenfolge innerhalb der *Kategorie* der Quantität gegenüber der Reihenfolge innerhalb der *Urteilsform* der Quantität verdreht zu sein scheint. Hierfür gibt es zwei mögliche Erklärungen. 1.) Bei der ersten Erklärungsart beziehe mich auf Stellungnahmen der großen Kant-Kenner Michael Wolff und Manfred Baum. Kant ist in der Kategorientafel zur Reihenfolge „Einheit, Vielheit, Allheit“ gelangt, nachdem er zunächst in der Urteilstafel die umgekehrte Reihenfolge angenommen hatte. Er hat sie dann „einfach“ auf den Kopf gestellt wegen der Annahme, dass Allheit eine Einheit in der Vielheit sei (was er ja später, im § 11 der B-Auflage, auch explizit zum Ausdruck gebracht hat). Die Kategorientafel korrespondiert somit nur insofern der Urteilstafel, als diese zunächst als Leitfaden zur Entdeckung aller reinen Verstandesbegriffe aufgestellt wurde. Für diesen Leitfaden kam es auf die Reihenfolge der 4 x 3 Momente nicht an, sondern nur auf deren Vollständigkeit und Präzision. Wie sie gefunden worden sind, stellt § 9 dar. Hierbei fällt auf, dass bei Quantität und Qualität der Auftritt des jeweils an dritter Stelle genannten Moments einer besonderen Begründung bedarf, die erst nach Aufstellung der Tafel in § 9 geliefert wird (dies erklärt, warum sie unter den beiden ersten Titeln an dritter Stelle auftreten). Für die Aufzählung der drei Momente unter jedem der vier Titel in der Kategorientafel genügt nun aber die Argumentation im § 9. Nirgendwo behauptet Kant, die Reihenfolge ihrer Aufzählung korrespondiere der Reihenfolge in der Urteilstafel. Er konnte sich hier aus systematischen Gründen diesbezüglich jede Freiheit erlauben. Die hat er sich dann auch genommen, um erst in der B-Auflage eine Erklärung für die in der Kategorientafel gewählte Reihenfolge zu geben (d. h. für die Bezeichnung der jeweils dritten Kategorie als Resultat einer Synthesis der beiden vorhergehenden). Eine entsprechende Erklärung könnte für die Urteilstafel nicht gegeben werden. Literatur: Michael Frede & Lorenz Krüger: „Über die Zuordnung der Quantitäten des Urteils und der Kategorien der Größe bei Kant“, *Kant-Studien*, Band 61/1970 (Heft 1-4).
2.) Andere Kantspezialisten bzw. -spezialistinnen wie Otfried Höffe und Inga Römer liefern dagegen eine positive Erklärungsart für die gegensätzliche Reihenfolge in den

beiden Tafeln. Der einschlägige Text hierfür ist Kants von Gottlob Benjamin Jäsche im Jahre 1800 herausgegebene „Logik“ (auch „Jäsche-Logik“ genannt; sie ist im Internet frei zugänglich). Kant ist in der Kategorientafel nicht am *Begriffsumfang* (also nicht an der Frage, wer oder was alles *unter* den Begriff *fällt*), sondern an *sachlicher* Erkenntnis (d. h. am *Begriffsinhalt*) interessiert (also nicht an der „Extension“, sondern an der „Intension“ des Begriffs). Das heißt, Kant bezieht die Kategorien auf den *Inhalt* der Begriffe, der zum Umfang „in umgekehrtem Verhältnisse“ steht: „Je mehr nämlich ein Begriff *unter* sich enthält [= Umfang], desto weniger enthält er in sich [= Inhalt] und umgekehrt“ (Jäsche-Logik, § 7, Kants Werke AA, S. 95). Nehmen wir die von Kant selbst im § 21 der Jäsche-Logik gewählten Beispiele: „Alle Menschen sind sterblich“ und „Cajus ist sterblich“. Im Urteil „Alle Menschen sind sterblich“ kommt nicht einigen Menschen die Sterblichkeit und anderen die Unsterblichkeit zu, sondern hier bilden alle Menschen in Bezug auf die Sterblichkeit eine *Einheit*, die eben durch die Sterblichkeit gebildet und bestimmt wird. Dagegen ist beim Urteil „Cajus ist sterblich“ das Subjekt als ganzes, also in der *Totalität* (*Allheit*) der in „Cajus“ enthaltenen Elemente sterblich (und nicht bloß hinsichtlich einiger dieser Elemente). Das wäre also die (zugegebenermaßen etwas gewundene[6]) Erklärung für die Entsprechung von allgemeinem Urteil und Kategorie der Einheit bzw. einzelnem Urteil und Kategorie der Allheit.

Die Beispiele für die jeweiligen Urteilsformen sollten den Gehalt jeder dieser Urteilsarten zur Genüge veranschaulicht haben. Die Kategorien müssen dagegen jeweils eigens erläutert werden.

Allgemeine Vorbemerkungen: 1.) Kategorien bezeichnen bei Kant nicht *reale* Beschaffenheiten äußerer, wirklicher Dinge, sondern die formalen (und apriorischen) Bedingungen dafür, dass wir es überhaupt mit Gegenständen zu tun haben. Sie ordnen das Mannigfaltige der Sinnlichkeit so, dass dadurch „Objektität“ (= Gegenständlichkeit) und „Objektivität“ entsteht. Die Kategorien stammen *nicht* aus der Erfahrung. Es besteht somit ein Parallelismus zwischen den beiden Erkenntnisstämmen: Was Raum und Zeit für die Sinnlichkeit sind (nämlich die Bedingungen dafür, dass etwas erscheinen, uns gegeben werden kann), das sind die Kategorien für den Verstand (nämlich die Bedingungen dafür, dass das auf solcherlei Art gegebene, chaotische Mannigfaltige zu einer gegenständlichen Einheit gebracht werden kann). Beides sind Formen a priori des Subjekts (der Sinnlichkeit und des Verstands). Sie kommen den Gegenständen selbst – also unabhängig vom Erkenntnissubjekt – *nicht* zu. Dadurch verwirklicht Kant seine „kopernikanische Revolution“ in der Philosophie.

2.) Die Dreiteilung der vier Grund*kategorien* ist strenger als die der vier Haupt*urteilsformen*. Kant gibt hierfür folgende Erklärung ab (die allerdings nicht in der *Kritik der reinen Vernunft*, sondern im „Metaphysik-Nachlass“[7] aus den 1780er Jahren und in der *Kritik der Urteilskraft*[8] [1790] geliefert wird). *Synthetische* Einteilungen aus

---

[6] „Gewunden“ deshalb, weil im ersten Fall der Gegensatz zur Besonderheit (also zur Tatsache, nicht zu den „einigen“ Menschen zu gehören) die Allheit der Menschen, also einer *Gruppe von Individuen*, und im zweiten Fall (wo es darum geht, dass dabei einige Elemente eines Einzelnen nicht betroffen seien) jener Gegensatz zur Besonderheit die Allheit der *Elemente eines einzelnen Individuums* sein soll. Was den Unterschied dieser Betrachtungsweise (einmal in Bezug auf eine Gruppe, einmal in Bezug auf ein Individuum) genau rechtfertigt und begründet, scheint mir nicht unmittelbar einleuchtend, sondern für den Zweck (nämlich etwas doch ziemlich Unplausibles plausibel zu machen) konstruiert zu sein.

[7] „Reflexion 5854“, *Kants gesammelte Schriften*, Akademie der Wissenschaften, Berlin, Band XVIII, S. 370.

[8] *Kritik der Urteilskraft* (1790), 1799[3], S. LVII (Fußnote).

apriorischen Begriffen müssen dreiteilig sein, weil zu einer synthetischen Einheit eine Bedingung, ein Bedingtes und ein Begriff gehören, der beide vereinigt. Die darin enthaltene Ordnung besagt dabei, „dass die dritte Kategorie allenthalben aus der Verbindung der zweiten mit der ersten ihrer Klasse entspringt“ (B 110).
3.) Die ersten beiden Kategoriengruppen beziehen sich auf Gegenstände der Anschauung und werden von Kant als „mathematische Kategorien“ bezeichnet. Die letzten beiden Kategoriengruppen beziehen sich auf die Existenz dieser Gegenstände und heißen „dynamische Kategorien“. Dynamisch sind sie, weil sie Beziehungen und Veränderungen beschreiben.
Kommen wir nun abschließend zur Erläuterung der einzelnen Kategorien.

Kategorien der *Quantität*: Die Kategorien der Quantität bezeichnen diejenige Form der Vereinigung des sinnlichen Mannigfaltigen, die es gestattet, den Gegenstand oder die Gegenstände zahlenmäßig zu bestimmen. Die quantitative Grundunterscheidung ist die zwischen Einheit und Vielheit. Es spielt bei der Vielheit keine Rolle, ob es sich um zwei, drei oder n Objekte handelt. Eine Vielheit unter der Einheit gedacht ist eine Ganzheit oder Allheit (Totalität). Als Beispiel hierfür könnte man einen Organismus nennen, der aus einer Vielheit von Teilen besteht, die dabei aber ein organisiertes Ganzes ausmachen.

Kategorien der *Qualität*: Die Kategorie der Qualität ist diejenige Form der Vereinigung des sinnlichen Mannigfaltigen, durch die es möglich wird, dem Gegenstand (den Grad) eine(r) sachhaltige(n) Bestimmtheit (= Qualität) zuzusprechen. Wenn dieser Grad = 0 ist, dann wird dem Objekt die entsprechende Qualität oder Eigenschaft abgesprochen bzw. sie wird „negiert“ (= verneint). Die Kategorie der „Limitation“ bezeichnet *nicht* die (kontradiktorische) gleichzeitige Zusprechung einer Qualität *und* ihres Gegenteils, sondern eine *Begrenzung* einer sachhaltigen Qualität, also einen verminderten „Grad“ derselben.
Zur „Realität“ ist zu bemerken, dass dieser Begriff bei Kant eine bedauerliche Zweideutigkeit hat. Kant unterscheidet nämlich eigentlich zwischen *zwei* Realitätsbegriffen. Wenn Realität als *objektive* Realität aufgefasst wird, dann entspricht sie der Kategorie der *Modalität* der „*Existenz*“ oder des „*Daseins*“ (siehe hierzu ganz explizit B 597). An dieser Stelle aber (also bei der Kategorie der *Qualität*) ist die *Sachhaltigkeit*[9] einer Eigenschaft gemeint, also der sachliche Gehalt und dessen „Intensität“ oder „Grad“.

Kategorien der *Relation*: *Substanzialität*. Während bei Aristoteles die „Substanz“ die „substanziellen Eigenschaften“ eines Einzeldings bezeichnet, also dasjenige, was dieses Ding zu diesem Ding macht, was gleichsam seine „Seele“ ausmacht, hat der Substanzbegriff bei Kant eine viel eingeschränktere und ärmere Bedeutung. Sie ist die Möglichkeitsbedingung dafür, (mithilfe eines „Schemas“ [dazu später mehr], nämlich der „Beharrlichkeit des Realen in der Zeit“) etwas als in der Zeit beharrlich seiend aufzufassen. Nehmen wir ein Beispiel: Man sitzt in einem Zimmer und liest ein Buch. Plötzlich setzt sich einem eine Fliege auf die Nase. Diese fliegt zuerst davon. Nach einer Zeit kommt sie aber wieder und hört nicht auf den Leser zu belästigen. Da in der sinnlichen Wahrnehmung immer nur Einzeldinge gegeben werden, stellt sich die Frage, wie wir dazu kommen anzunehmen, dass es sich hierbei um *ein und dieselbe* Fliege handelt. Wie gesagt, durch die Sinnlichkeit ist das keinesfalls möglich. Hier kommt somit der Verstand mit der Kategorie der „Substanz“ ins Spiel. Mithilfe dieser

[9] „Sachhaltigkeit“ entspricht der „realitas“, die aus „res“ (Lateinisch: „Sache“) gebildet wird.

Kategorie denkt der Verstand das sinnliche Fliegenmannigfaltige so, dass dadurch eine beharrliche Fliegenidentität durch die Zeit konstituiert wird. Wir haben es in der Erfahrung nicht mit identischen durchgängigen Gegenständen zu tun, *die uns von vornherein gegeben würden*, sondern umgekehrt ist die Erfahrung von identischen Gegenständen nur dadurch möglich, dass der Verstand das Mannigfaltige a priori (also *vor* jeder Erfahrung und *unabhängig* davon) verbindet und in eine Einheit bringt (in diesem Beispiel, wie gesagt, mithilfe der ersten Kategorie der Relation). Dadurch wird verständlich, weshalb Kant auf der ersten Seite der zweiten Einleitung sagen konnte: „Wenn […] alle unsere Erkenntnis *mit* der Erfahrung anhebt, so entspringt sie darum doch nicht eben alle *aus* der Erfahrung. Denn es könnte wohl sein, dass […] unsere Erfahrungserkenntnis ein Zusammengesetztes aus dem sei, was wir durch Eindrücke empfangen, und dem, was unser eigenes Erkenntnisvermögen (durch sinnliche Eindrücke bloß veranlasst) aus sich selbst hergibt […].“ (B 1) Das, „was unser Erkenntnisvermögen aus sich selbst hergibt“, sind – über Raum und Zeit hinaus – die Kategorien und damit eben auch – in unserem Beispiel – die Kategorie der Substanz.

Hiermit wird dann auch völlig klar, was in unserer zweiten Sitzung so stark betont wurde, nämlich folgende essenzielle Einsicht aus der zweiten Vorrede: „Wir erkennen von den Dingen nur das a priori, was wir selbst in sie legen“ (B XVIII). Wir „legen“ gleichsam in die Gegenstände die *Formen a priori der Gegenständlichkeit*. Und *dadurch* (weil das dergestalt Hineingelegte *a priori* ist) ist dann eben auch Erkenntnis möglich – denn es gibt ja Erkenntnis *nur dann, wenn* in der Tat im Erkannten Apriorisches enthalten ist.

Kausalität. Das zuletzt Gesagte gilt für *alle* Kategorien – und somit auch für die Kategorie der Kausalität. Zunächst ist noch einmal zu betonen, was vorhin bereits über die Substanzialität gesagt wurde (aber auch das ist eben für *alle* Kategorien maßgeblich): Die kausalen Verhältnisse kommen *nicht* den Dingen real und an sich zu (das wurde ja bereits von Hume festgestellt und wird nun von Kant bestätigt). Das heißt, dass aus der Tatsache, dass für uns jeden Morgen die Sonne aufgeht oder dass jedes Mal, wenn dies beobachtet wird, die Sonne den Stein erwärmt, *kein allgemeines Gesetz* aus dem sinnlich Gegebenen (also der Summe aller entsprechenden Beobachtungen) entnommen werden kann. Überhaupt kann *keine* Kausalbeziehung *sinnlich wahrgenommen* werden – sondern was wahrgenommen wird, ist lediglich das Aufeinanderfolgen zweier Zustände. Kants Argumentation lautet dabei so: Die Tatsache, *dass* es aber doch Kausalverhältnisse gibt, verdankt sich der Kategorie der Kausalität, welche die Bedingung dafür ist, dass diesem oder jenem Verhältnis Kausalität zugesprochen werden kann. Die Kategorie der Kausalität macht von diesem Gesichtspunkt aus betrachtet die Erfahrung allererst möglich (so wie die anderen Kategorien die Erfahrung in den jeweiligen anderen Hinsichten ermöglichen): Denn nur dank der Kategorie der Kausalität kann uns etwas als kausal bestimmt erscheinen (so wie analog auf der Ebene der Sinnlichkeit nur dank Raum und Zeit etwas räumlich und zeitlich erscheinen kann). Unter „Kausalität“ versteht Kant dabei das *rein formale*[10] Verhältnis, infolgedessen auf diese Ursache jene Wirkung *notwendig* folgt. Gerade diese Notwendigkeit kann aber nicht sinnlich erfahren werden, muss jedoch bestehen, wenn es überhaupt Kausalverhältnisse geben soll. Und mit der Kategorie der Kausalität wird also diese Notwendigkeit gleichsam vom transzendentalen Subjekt in die Dinge hineingelegt.

Gemeinschaft: Die Wechselwirkung von Ursache und Wirkung ist die Synthese von Substanz und Kausalität (einmal ist die Substanz der Grund, einmal ist sie Wirkung, die

[10] Dieser Punkt ist wichtig: Kant geht es allein um die formale Notwendigkeit, nicht um inhaltliche Bestimmtheiten des Ursache-Wirkung-Verhältnisses.

zum Grund für eine Wirkung auf den ursprünglichen Grund wird usw.). Ein Beispiel hierfür wären die positiven „Rückkopplungs"-Effekte in der Biologie.

Kategorien der *Modalität*. Die Kategorien der Modalität unterscheiden sich fundamental von den übrigen Kategorien (daher die gestrichelte Linie in der Kategorientafel). Während alle anderen Kategorien von Objekten bzw. Relationen zwischen *Objekten* gelten, betreffen die Kategorien der Modalität das Verhältnis vom Objekt auf das *Subjekt*. Das heißt zum Beispiel, dass Existenz sich nicht von einem Ding unabhängig vom Subjekt aussagen lässt. Existenz ist kein „reales Prädikat" (= eine Eigenschaft, die dem Ding an sich selbst zukäme), sondern eine Kategorie. Damit entfällt von vornherein die Möglichkeit eines ontologischen Gottesbeweises, der ja von der unendlichen und vollkommenen Gegebenheit aller Prädikate (inklusive der Existenz) in Gott auf dessen Existenz schließt. Wenn Existenz kein reales Prädikat ist, dann kann – zumindest *im Gebiet der theoretischen Erkenntnis* (!) – für Gott auch keine ewige Existenz in Anspruch genommen werden (Kant bestreitet keineswegs die Existenz Gottes; er erweist aber, dass eben seine Existenz nicht im Rahmen einer *theoretischen Erkenntnis* bewiesen werden kann).

Im Folgenden erläutere ich noch einmal jede der 12 Urteilsformen mit einem konkreten Beispiel und lege jeweils dar, welche Kategorie ihr bei Kant entspricht und warum diese Entsprechung plausibel ist.

Universales Urteil: Ein universales Urteil hat die Form „Alle A sind B"; ein Beispiel wäre „Alle Dreiecke haben drei Seiten." Kant sieht in der Kategorie der Einheit (Einheit der Quantität) die Entsprechung zum universalen Urteil. Die Begründung (siehe die zweite Begründung oben) liegt darin, dass das universale Urteil die Begriffe so synthetisiert, dass ein allgemeiner, einheitlicher Begriff (das Allgemeine als Eins) auf alle Einzelfälle angewandt wird. Die Kategorie der Einheit ist der reine Verstandesbegriff, der die Mannigfaltigkeit der Anschauungen unter einer einzigen Bestimmung zusammenfasst.
Partikulares Urteil: Das partikulare Urteil nimmt eine Teilmenge in den Blick: „Einige A sind B." Beispiel: „Manche Katzen sind dreifarbig." Die korrespondierende Kategorie ist nach Kant die Pluralität. Partikulare Urteile setzen eine Mehrheit bzw. mehrere Einheiten voraus (nicht bloß „eins"), und die Kategorie der Pluralität ist der Begriff, der die Mannigfaltigkeit als mehrfaches Viele begrifflich erfasst – sie ist damit die passende Kategorie zur logischen Form des Teilhaften.
Singuläres Urteil: Das singuläre Urteil richtet sich auf ein einzelnes, bestimmtes Objekt: „Dieses S ist P." Beispiel: „Kant hat in Königsberg gelebt." Kant ordnet dem singulären Urteil die Kategorie der Totalität zu. Die Totalität bedeutet hier nicht nur „alle" im universellen Sinn, sondern die Auffassung des Gegenstandes als abgeschlossenes, bestimmtes Ganzes; das singuläre Urteil bezieht sich auf ein einzelnes, vollkommen bestimmbares Objekt und benötigt die Vollständigkeit des Begriffs, welche die Kategorie der Totalität liefert.
Affirmatives (bejahendes) Urteil: Ein bejahendes Urteil setzt eine reale Beziehung: „S ist P." Beispiel: „Rembrandt ist ein berühmter Maler." Die entsprechende Kategorie ist die der Realität. Kant nennt „Realität" den reinen Begriff, durch den etwas als wirklich positiv gesetzt wird; bejahende Urteile bringen eine positive Bestimmung ins Urteil – daher die natürliche Entsprechung.
Negatives Urteil: Beim negativen Urteil wird etwas verneint: „S ist nicht P." Beispiel: „Donald Trump ist kein berühmter Maler." Dies entspricht der Kategorie der Negation.

Negation ist der formale Verstandesbegriff, mit dem etwas aus dem Bereich des gegebenen Realen ausgeschlossen wird; die Verneinung im Urteil verlangt eben diesen kategorialen Begriffsinhalt.
Unendliches Urteil: Das unendliche Urteil verneint auf spezifische Weise, indem es eine Bestimmung durch die Negation einer allgemeinen Bestimmung ausdrückt, oft in der Form „S ist nicht P“ oder „S ist größer als P“ im Sinne einer Negation eines bestimmten Prädikats und impliziter Begrenzung. Ein Beispiel wäre: „Das Auto ist nicht rot“ oder „Die Zahl ist unendlich groß“ (im Kant’schen Gebrauch eher anwendbar auf Urteile wie „Die Linie ist unendlich nicht-endlich“). Kant setzt dem unendlichen Urteil die Kategorie der Bestimmung oder Begrenzung (Limitation) gegenüber: das unendliche Urteil arbeitet gerade mit einer Negation, die zugleich eine Grenze bzw. Bestimmung anzeigt; die Kategorie der Limitation fasst diese dialektische Gestalt von Realität und Negation zusammen.
Kategorisches Urteil: Das kategorische Urteil verknüpft Subjekt und Prädikat unmittelbar: „S ist P.“ Beispiel: „Der Mensch ist sterblich.“ Kant sieht hier die Kategorie der Inhärenz und Subsistenz, oft kurz als Substanz und Akzidenz bezeichnet, korrespondieren. Ein kategorisches Urteil setzt ein Subjekt als Träger beständiger Bestimmungen voraus; die Kategorie der Substanz (mit ihren Akzidenzen) ist der reine Begriff, der diese Subjekt-Prädikat-Beziehung begrifflich trägt.
Hypothetisches Urteil: Das hypothetische Urteil hat die Bedingungsform „Wenn A, dann B.“ Beispiel: „Wenn es regnet, wird die Straße nass.“ Kant verbindet das hypothetische Urteil mit der Kategorie der Kausalität und Abhängigkeit (Ursache und Wirkung). Hypothetische Urteile bringen abhängige Beziehungen zum Ausdruck; die Kategorie der Kausalität ist der reine Verstandesbegriff, der die Voraussetzung-Wirkung-Struktur, die im hypothetischen Urteil formalisiert ist, ermöglicht.
Disjunktives Urteil: Das disjunktive Urteil trennt Alternativen: „Entweder A oder B (oder beide).“ Beispiel: „Entweder ist die Lampe an, oder die Sicherung ist defekt.“ Kant ordnet dem disjunktiven Urteil die Kategorie der Gemeinschaft oder Reziprozität (Wechselwirkung) zu. Diese Entsprechung mag auf den ersten Blick weniger offensichtlich sein, aber der Gedanke ist: disjunktive Urteile setzen eine Struktur von möglichen Alternativen und deren wechselseitiger Ausschließung oder Ergänzung; die Kategorie der Wechselwirkung bzw. Gemeinschaft fasst die wechselseitigen Beziehungen zusammen, die solchen logischen Alternativen zugrunde liegen (bei Kant steht hier die Idee, dass Gegenstände in einem gegenseitigen Verhältnis von Wechselwirkung stehen können, so dass eine disjunktive Gliederung in Möglichkeiten reflexiv mit der Idee der wechselseitigen Bestimmung einhergeht).
Problematisches Urteil: Ein problematisches Urteil drückt bloße Möglichkeit aus: „Es könnte sein, dass S ist P.“ Beispiel: „Ich könnte nächste Woche im Lotto gewinnen.“ Kant sieht hier die Kategorie der Möglichkeit bzw. Unmöglichkeit zugeordnet. Die Kategorie macht die Unterscheidung von dem, was möglich oder unmöglich ist, zum reinen Begriff des Verstandes; problematische Urteile benötigen gerade diesen kategorialen Rahmen für Möglichkeit.
Assertorisches Urteil: Das assertorische Urteil behauptet die bloße Existenz (oder Wahrscheinlichkeit) in der Wirklichkeit, z. B. „S ist wirklich P (ist vorhanden).“ Beispiel: „Gerade schneit es wirklich.“ Entsprechend ist die Kategorie der Existenz (Sein-Nichtsein) die korrespondierende Kategorie; assertorische Urteile setzen die Existenz eines Gegenstandes in der Erfahrung voraus, und die Kategorie der Existenz ist der formale Begriff, der diese Setzung erfasst.
Apodiktisches Urteil: Das apodiktische Urteil drückt Notwendigkeit aus: „S muss P sein.“ Beispiel: „Der Hund wird eines Tages sterben.“ Kant verbindet apodiktische

Urteile mit der Kategorie der Notwendigkeit (und Kontingenz). Die Kategorie der Notwendigkeit macht die apriorische Gesetzmäßigkeit oder Unabdingbarkeit eines Zusammenhangs zum reinen Begriff, was genau das ist, was apodiktische Urteile beanspruchen.

Zusammenfassend lässt sich sagen: Kant zufolge sind die Urteilsformen die logischen Gestalten, in denen der Verstand die mannigfaltigen Anschauungen zu einem Bewusstseinsganzen verbindet; die Kategorien sind die reinen Begriffe, die diese synthetisierende Tätigkeit leiten. Die Entsprechung ist deshalb nicht bloß äußerlich oder zufällig: jede Form des Urteils stellt eine bestimmte Art der Verbindung von Vorstellungen dar (z. B. die Form „wenn … dann …“ eine Abhängigkeitsstruktur), und Kant nimmt an, dass zu jeder dieser logischen Formen ein korrespondierender reiner Verstandesbegriff gehört, der die notwendige transzendentale Bedingung dafür liefert, dass eine Erfahrung in dieser Urteilsgestalt möglich ist. Auf diese Weise liefert die Tabelle der Urteile zugleich die Schlüsselstruktur, aus der Kant seine Tabelle der Kategorien ableitet:
Quantitäten-Urteile ↔ Einheit/Pluralität/Totalität;
Qualitäts-Urteile ↔ Realität/Negation/Begrenzung;
Relations-Urteile ↔ Substanz/ Kausalität/Wechselwirkung;
Modalitäts-Urteile ↔ Möglichkeit/Existenz/Notwendigkeit.
Diese Zuordnung ist für Kant zentral, weil sie zeigt, wie die formalen Gesetze des Denkens (Urteilsformen) mit den reinen Begriffen des Verstandes (Kategorien) zusammenwirken, um die objektive Gültigkeit von Erfahrung zu ermöglichen.

Siebte Sitzung

Wir werden uns heute und dann auch in den drei kommenden Wochen mit der „Transzendentalen Deduktion der reinen Verstandesbegriffe“ oder kurz: der „Kategorien-Deduktion“ auseinandersetzen. Kant hat dieses Kapitel als das schwierigste des ganzen Werkes angesehen. Es ist auch der Teil, der ihm die größte Arbeit abverlangt hat (das wird uns dann natürlich auch nicht anders gehen…). Die Kategorien-Deduktion gilt als der am wenigsten verständliche Teil der *Kritik der reinen Vernunft*, viele – auch namhafte Kommentatoren – halten ihn schlicht für unverständlich. Ich kann Ihnen versichern: Wenn ich das auch so sähe, würde ich dieses Kapitel in einer Einführungsveranstaltung überspringen oder zumindest nur sehr kurz halten. Das ist aber gerade *nicht* meine Auffassung. Ich halte den Text sehr wohl für verständlich, in weiten Teilen auch für hochspannend. Das Ziel dieser und der kommenden Sitzungen ist also, Ihnen Kants Grundgedanken dieses „Herzstücks“ der ersten Vernunftkritik näher zu bringen.

Allgemeine einführende Anmerkung

Die Kategoriendeduktion hat einerseits ein lokales Ziel und andererseits eine ungeheure systematische Tragweite. Das lokale Ziel besteht darin zu erweisen, dass etwas, was rein subjektiv dem Verstand entstammt – die Kategorien – tatsächlich die Formen (bzw. Denkbedingungen) für etwas abliefern, was dem Verstand äußerlich ist. Bei Raum und Zeit stellte sich diese Schwierigkeit nicht. Raum und Zeit sind zwar auch subjektiv, aber dadurch, dass sie die Bedingung dafür sind, dass uns überhaupt etwas erscheinen und gegeben werden kann, braucht man keine Sorge bezüglich ihrer objektiven Realität zu haben. Ganz anders verhält es sich aber mit den Kategorien. Diese gestatten es, „etwas überhaupt“ zu denken und sogar hinsichtlich seiner gegenständlichen Strukturen zu bestimmen (Einheit, Realität, Substanzialität, Kausalität usw.). Wie aber, wenn das reine „Hirngespinste“ wären? Wie kann sichergestellt werden, dass den Gegenständen „da draußen“ diese Strukturen auch „wirklich“, „real“, entsprechen? Das ist also das erste Beweisziel der Kategoriendeduktion.
Aber, wie gesagt, hinter dieser Deduktion steht noch viel mehr. Es geht um die wesentliche Frage des grundsätzlichen Verhältnisses von „Subjekt“ und „Objekt“, von „Ich“ und „Nicht-Ich“, wie Fichte kurze Zeit später sagen wird. Um welche Frage handelt es sich dabei genau? Es handelt sich darum zu klären, wie das Bewusstsein *Bewusstsein* „von etwas“ sein kann – also wie das Objekt zu verstehen ist, sofern es nur im und durch das Bewusstsein gegeben werden kann – und umgekehrt, wie das Objekt überhaupt in das Bewusstsein „eintreten“ kann. Wenn die von Kant angemahnte Umkehrung der Denkungsart, also die „kopernikanische Revolution“, gerechtfertigt sein soll, dann muss gezeigt werden, warum das Objekt tatsächlich subjektabhängig ist, aber auch, inwiefern das Subjekt überhaupt dazu befähigt ist, objektive Realität zu haben. Es geht also schlicht um die Frage nach der Möglichkeit, wie durch das Denken der Bezug zur Realität überhaupt hergestellt werden kann.
Kants Hauptthese dabei ist, dass der Bezug von Subjekt und Objekt, die objektive Realität des Subjekts und die Subjektabhängigkeit des Objekts, vom *Selbstbewusstsein* abhängen. „Selbstbewusstsein“ bezeichnet dabei denjenigen Subjekt-Objekt-Bezug, in dem Objekt und Subjekt *identisch* sind, wo also das Subjekt sich selbst zum Gegenstand macht und hat. In der Kategoriendeduktion wird somit erwiesen, in welchem grundsätzlichen Verhältnis Subjekt, Objekt und Selbstbewusstsein stehen müssen, damit Erkenntnis möglich ist.

Was den Leser vielleicht zunächst verwirren könnte, ist die Tatsache, dass es *zwei* Kategorien-Deduktionen gibt. In der B-Auflage wurde der Text völlig neu verfasst. (Wir werden drei Sitzungen der A-Deduktion und eine Sitzung dieser Neufassung der Deduktion in der B-Auflage widmen.) Warum hat Kant es nicht bei der ersten Version belassen, sondern diese Neufassung abgefasst? War er selbst mit der ersten Darstellung unzufrieden? Enthält sie womöglich gar Fehler? Dem ist nicht so. Kant antwortet vielmehr auf Kritiken, die ihm insbesondere in diversen Rezensionen gemacht wurden. Bekannt ist u. a. die Garve-Feder-Rezension (erschienen 1782 in den „Göttinger Gelehrten Anzeigen"). Nicht, dass Kant immer seine Zustimmung dazu geäußert hätte, wie er selbst verstanden wurde (jeder Autor kennt das Leid, das einem Rezensenten[11] mitunter verursachen…). Aber er sah es doch als wichtig an, auf Kritiken (vor allem, wenn sie in seinen Augen auf Missverständnisse beruhen) einzugehen. Zu den Gründen, weshalb es zwei Fassungen gibt, worin die Unterschiede bestehen usw. ist natürlich viel zu sagen. Ich werde später versuchen, das Wesentlichste hierzu zusammenzustellen.

Terminologische Klärungen

„Quaestio iuris" und „quaestio facti". Den Begriff der „Deduktion" entnimmt Kant der Sprache der Juristen – und nicht dem philosophischen Diskurs. (Auch bei Descartes etwa war früher schon ausführlich von „Deduktionen" die Rede; Kant schließt hieran aber nicht an.) Die Rechtslehrer haben unterschieden zwischen dem, was die „Tatsachen" oder „Fakten" (quid facti) angeht, und dem, was „rechtens" (quid iuris) ist. Ich kann mir einen Gegenstand gewaltsam aneignen, zum Beispiel das Fahrzeug meines Nachbarn, und sagen: „Das ist jetzt meins." Dann ist das sozusagen eine Tatsache, es steht in meiner Garage und ist in meiner Gewalt. Damit ist aber keinesfalls gesagt, dass das auch „rechtens" ist.
Dieser Unterschied ist in der Philosophie von ganz *grundlegender* Bedeutung. Die „quaestio facti" fragt nach dem, was *ist*. Die „quaestio iuris" dagegen fragt nach dem, was *gerechtfertigt*, was *legitim*(*iert*) ist. Im ersten Fall wird das Sein als Tatsache hingenommen, im letzteren wird die Überlegung darüber angestellt, wie eine Rechtfertigung bzw. Legitimation einer Aussage, einer Behauptung usw. geliefert werden kann. Dass die Deduktion also immer eine gewisse Legitimation zu ihrem Gegenstand hat, bedeutet, dass es um Begründung, Rechtfertigung geht. Also nicht darum zu zeigen, dass irgendetwas einfach so oder so tatsächlich entstanden ist, sondern darum zu begründen, weshalb etwas *gerechtfertigter Weise* als das angenommen werden darf, wie es sich ausgibt.

---

[11] Goethe hat ihm sogar ein bekanntes Gedicht (veröffentlicht im März 1774) gewidmet:
„Da hatt ich einen Kerl zu Gast,
Er war mir eben nicht zur Last,
Ich hatt so mein gewöhnlich Essen.
Hat sich der Mensch pump satt gefressen
Zum Nachtisch was ich gespeichert hatt!
Und kaum ist mir der Kerl so satt,
Tut ihn der Teufel zum Nachbar führen,
Über mein Essen zu raisonnieren.
Die Supp hätt können gewürzter sein,
Der Braten brauner, firner der Wein.
Der tausend Sackerment!
Schlagt ihn tot den Hund! Es ist ein Rezensent."

Worum geht es nun in der „transzendentalen Deduktion“ in der *Kritik der reinen Vernunft*? Wenden wir uns zunächst Definitorischem zu:
Es müssen insgesamt nicht weniger als sieben (!) Deduktions-Begriffe bei Kant unterschieden und definiert werden. Hier zunächst die **Definitionen** der drei Grundtypen der Deduktion:

Metaphysische Deduktion: „In der metaphysischen Deduktion wird der **Ursprung der Kategorien** […] durch ihre völlige **Zusammentreffung mit den allgemeinen logischen Funktionen des Denkens** dargetan“ (B 159). Das heißt, dass in der metaphysischen Deduktion die Kategorien aus den logischen Funktionen abgeleitet werden (vgl. § 10).

Empirische Deduktion: „Die empirische Deduktion zeigt die Art an, wie ein Begriff durch Erfahrung und Reflexion über dieselbe **erworben** wurde und daher **nicht die Rechtmäßigkeit**, sondern das **Faktum** betrifft, wodurch der Besitz entsprungen ist“ (A 85 / B 117). Die empirische Deduktion beantwortet also immer nur *quaestiones facti*, Fragen nach dem *quid facti* (zum Beispiel jene der empirischen oder psychologischen Genese eines Begriffs).

Transzendentale Deduktion (betrifft die Rechtmäßigkeit): „[D]ie **Erklärung der Art, wie sich Begriffe a priori** [a priori hier als Adverb, nicht als Attribut verstanden] **auf Gegenstände beziehen können**, <ist> die transzendentale Deduktion derselben.“ (Ebd.)

Hierbei müssen zusätzlich noch **zwei Arten der transzendentalen Deduktion** unterschieden werden:

Objektive Deduktion: Sie „bezieht sich auf die Gegenstände des reinen Verstandes und soll die **objektive Gültigkeit seiner Begriffe a priori** dartun und begreiflich machen“ (A XVI). Sie beantwortet folgende Frage: „Was und wie viel kann Verstand und Vernunft, frei von aller Erfahrung, erkennen?“ (A XVII)

Subjektive Deduktion: Sie „geht darauf aus, den reinen Verstand selbst, **nach seiner Möglichkeit und den Erkenntniskräften, auf denen er selbst beruht**, mithin ihn in **subjektiver** Beziehung zu betrachten“ (A XVIf.). Sie beantwortet folgende Frage: „Wie ist das Vermögen zu denken selbst möglich?“ (A XVII)

Zudem unterscheidet Kant noch zwischen der Deduktion „von oben“ und der Deduktion „von unten“. Die **Deduktion von oben** geht vom höchsten Punkt des *oberen* Erkenntnisvermögens (= dem Verstand) aus, während die **Deduktion von unten** umgekehrt vom Empirischen, also von der Sinnlichkeit als *niederem* Erkenntnisvermögen ihren Ausgang nimmt.

Die beiden Grundformen der transzendentalen Deduktion (also die „objektive“ und die „subjektive“ Deduktion) können nun noch mit Kants „**analytischer**“ und „**synthetischer**“ **Methode** verglichen werden. In der *Logik* formuliert Kant diesen Unterschied so: Die analytische Methode „fängt von dem Bedingten und Begründeten an und geht zu den Prinzipien fort (a principiatis ad principia)“; die synthetische Methode hingegen „geht von den Prinzipien zu den Folgen oder vom Einfachen zum Zusammengesetzten. Die erstere könnte man auch die *regressive*, so wie die letztere die *progressive* nennen“.[12] Der Unterschied zwischen diesen beiden Methodenarten wird in den *Prolegomena zu einer jeden künftigen Metaphysik* (1783) noch einmal

[12] *Jäsche-Logik*, § 117, S. 149.

folgendermaßen hervorgehoben. Die analytische Methode geht gewissermaßen von „Fakten“[13] aus, um von dort zu den „Quellen“ aufzusteigen, „die man noch nicht kennt, und deren Entdeckung uns nicht allein das, was man wusste, erklären, sondern zugleich einen Umfang vieler Erkenntnisse, die insgesamt aus den nämlichen Quellen entspringen, darstellen wird.“[14] Die synthetische Methode sucht dagegen „die Erkenntnis aus ihren ursprünglichen Keimen zu entwickeln.“[15] Die subjektive Deduktion entspricht in gewisser Weise der synthetischen, progressiven Methode (die Kant allgemein in der *Kritik der reinen Vernunft* favorisiert), denn sie betreibt (nicht empirische, sondern transzendentale) *Ursachen*forschung (die nicht mit der *hypothetischen* Verfahrensweise verwechselt werden darf), während die objektive Deduktion (die von den Gegenständen ausgeht, um von da aus heraufsteigend die objektive Gültigkeit der Kategorien aufzuweisen) mit der analytischen, regressiven Methode (die in den *Prolegomena* zur Anwendung kommt) gleichgesetzt werden kann. Die objektive Deduktion geht – wie die analytische Methode – von Gegebenem aus: hier den Gegenständen der Anschauung (um dann auf deren Bedingungen zurückzugehen, welche die objektive Realität der Kategorien erweisen werden). Die subjektive Deduktion geht – wie die synthetische Methode – von den „Keimen“ aus (hier: von den subjektiven Erkenntnisquellen), um aufzuzeigen, wie sich von dort aus die Möglichkeit der Erkenntnis (mittels der Kategorien) erweisen lässt.

Der wichtigste Punkt in der Unterscheidung zwischen objektiver und subjektiver Deduktion ist folgender: Die objektive Deduktion tut die objektive Gültigkeit der Begriffe dar. Dies geschieht durch den Aufweis, dass diese objektive Gültigkeit darauf beruht, dass allein durch die Kategorien Erfahrung (der Form des Denkens nach) *möglich* ist.[16] Die subjektive Deduktion besteht dagegen im Aufweis, „*wie* nun Erfahrung vermittelst jener Kategorien und nur allein durch dieselben möglich“[17] ist. Der Hauptzweck für die Grundlegung der Erkenntnislehre in der *Kritik der reinen Vernunft* ist mit der objektiven Deduktion erreicht – sie wird dafür, wie wir sehen werden, eine neuartige Argumentationsform (= die „transzendentale Argumentation“) einführen. Die subjektive Deduktion fragt dennoch weiter, sie gräbt noch tiefer, nimmt sich eine genuin metaphysische Frage vor, nämlich: *Wie Erfahrung überhaupt* und nicht „bloß“ die objektive Realität der Verstandesbegriffe a priori möglich ist. Wir haben es hier mit einer tieferen Stufe oder einer Problematik höheren Grades zu tun. Und es ist absolut auffällig, dass Kant dieser subjektiven Deduktion die meiste Aufmerksamkeit geschenkt hat. Das ist auch folgerichtig. Denn diese Beantwortung der „*Wie*-Frage“ der Erfahrung überhaupt entspricht dem Grundanliegen einer Deduktion – nämlich nicht zu zeigen, *dass* etwas ist, sondern *warum* es gerechtfertigter und legitimer Weise so ist, wie es zu sein behauptet.

Man kann das auch noch einmal so ausdrücken (und damit kommen wir wieder auf den genauen Wortlaut bei Kant zurück): Die objektive Deduktion geht von der *Gegebenheit der Gegenstände der Anschauungen* aus und erweist, dass sie zum Zwecke der Erkenntnis unter Kategorien gebracht werden müssen. Die subjektive Deduktion geht von den (gleichsam hypothetisch gesetzten) Kategorien aus und zeigt auf, wie insbesondere *vermittels der Produktivität* (= „Generativität“) *der Einbildungskraft* die

[13] Diese „Fakten“ kommen den schon bestehenden synthetischen Urteilen a priori in der Mathematik, der Physik und der Metaphysik gleich.
[14] *Prolegomena zu einer jeden künftigen Metaphysik*, S. 28 f.
[15] I. Kant, *Prolegomena zu einer jeden künftigen Metaphysik*, Hamburg, F. Meiner, 2001, S. 28.
[16] KrV, B 126.
[17] I. Kant, *Metaphysische Anfangsgründe der Naturwissenschaft*, Vorrede, Kants Werke, de Gruyter, Band IV, S. 475 (Fußnote).

Erkenntnisfähigkeit der Kategorien ausgewiesen werden kann.[18] Die objektive Deduktion mag „überzeugender" sein, räumt Kant ein, weil die objektive Realität analytisch aus der Gegebenheit der Erfahrung sowie aus der Voraussetzung der für die Erkenntnis notwendigen Vermitteltheit von Sinnlichkeit und Verstand gleichsam „herausgeklaubt" wird – und vor allem, weil darin eine neue stringente Argumentationsform in Anspruch genommen wird. Die subjektive Deduktion ist aber philosophisch mindestens genauso erbaulich, weil darin das generative Vermögen der Erkenntniskräfte durchscheint und angesetzt wird.

Zwei weitere Definitionen sind für das Folgende noch ganz wesentlich:
Objektive Realität. Der Begriff der „objektiven Realität" ist eine Begriffseigenschaft, die von Kant folgendermaßen definiert wird: Ein Begriff hat objektive Realität, wenn „er sich auf einen Gegenstand bezieh[t] und in demselben Bedeutung und Sinn" hat (A 155 / B 194; siehe auch A 109). Über die „*realitas*" (= Sachhaltigkeit) hinaus wird dem Begriff hierbei also der Bezug zum Gegenstand zugeschrieben. Die Erweisung der Möglichkeit dieses Gegenstandsbezugs der Kategorien ist nun gerade die Hauptaufgabe der transzendentalen Kategoriendeduktion (siehe obige Definition). Dadurch wird unmittelbar klar, welche grundlegende Bedeutung jener Begriff der „objektiven Realität" für dieselbe hat.
Apperzeption. Der Begriff der „Apperzeption" wurde von Leibniz eingeführt. Er schrieb u. a. im Abschnitt 4 der auf Französisch verfassten *Prinzipien der Natur und der Gnade* (1714): „Es ist zweckmäßig, zwischen der Wahrnehmung (perception), die den inneren Zustand der die äußeren Dinge vorstellenden Monade [betrifft,] und der Apperzeption (aperception), die das Bewusstsein oder die reflexive Erkenntnis dieses inneren Zustands ist, zu unterscheiden." (Die „Monaden" bezeichnen bei Leibniz metaphysische, beseelte Punkte, die keine Ausdehnung besitzen, aber dennoch nicht immateriell sind; sie machen die unteilbaren ursprünglichen Substanzen aus, aus denen alle Realität besteht.) **Die Apperzeption beschreibt hier also jenes Verhältnis, dank welchem eine Wahrnehmung reflexiv bewusst ist**. Christian Wolff hat diesen Begriff der „apperceptio" von Leibniz übernommen und darauf hingewiesen, dass er Descartes' Begriff der „conscientia" entspricht. Damit wird hier noch *nicht* das Selbstbewusstsein eines *Subjekts* charakterisiert (es geht hierbei also zunächst lediglich um den Unterschied von „Wahrnehmung" [eines Gegenstandes] und „Bewusstheit" dieses Wahrnehmens). Ganz anders bei Kant: Der Verfasser der *Kritik der reinen Vernunft* wird die Apperzeption gerade dem Erkenntnissubjekt zuschreiben und sie als „**Selbstbewusstsein**" verstehen.
Er unterscheidet spezifischer zwischen „empirischer" und „reiner Apperzeption". Die empirische Apperzeption ist das „psychologische Ich", das von Kants Vorgängern auch als „innerer Sinn" bezeichnet wurde (wir haben bereits gesehen, welch völlig neue Bedeutung Kant dagegen dem „inneren Sinn" gibt [nämlich die Zeit]). Es handelt sich dabei also schlicht um das „empirische Bewusstsein", das „jederzeit wandelbar" ist.[19]

[18] Deswegen muss festgestellt werden, dass, wenn Kant, wie oben zitiert, die Frage „Was und wie viel kann Verstand und Vernunft, frei von aller Erfahrung, erkennen?", der *objektiven* Deduktion zuschreibt, er den Leser ein wenig verwirrt. Diese Frage steht nämlich in Wirklichkeit der Absicht der *subjektiven* Deduktion deutlich näher und wird auch *von dieser* umfassend beantwortet.
[19] Hierüber bestand bei Kants Vorgängern große Uneinigkeit. Während Descartes gemeinhin (aber nicht unbedingt berechtigter Weise) die Auffassung eines Ego qua identischer und beharrlicher „substantia cogitans" (= denkende Substanz) zugeschrieben wird, merkte Hume im Kapitel über „personale Identität" im *Treatise of human nature* (Buch 1, Teil 4, Abschnitt 6) an,

Um nun erklären zu können, wie die „Identität“ des Selbstbewusstseins möglich ist, führt Kant den Begriff der „reinen Apperzeption“ ein. Diese ist eine „einfache und für sich selbst an Inhalt gänzlich leere Vorstellung“ (A 345 / B 404), von der Kant zeigen wird, dass sie eine notwendige Bedingung des Denkens und schließlich auch des Erkennens ist. Dabei ist sie *nichts für sich Bestehendes*, sondern nur ein in Bezug auf sein Denken und Urteilen zu Fassendes. Sehr treffend wird sie von Wolfgang Carl charakterisiert: „Die reine Apperzeption, als ein Bewusstsein des ‚Ich der Reflexion‘, ist […] kein Bewusstsein eines Wesens, das denkt, sondern ein Bewusstsein der Form, in der Gedanken gedacht werden.“[20] In *diesem Sinne* ist die „reine Apperzeption […] ein Bewusstsein eines numerisch identischen Ich als Subjekt aller meiner Gedanken.“[21] Die reine Apperzeption qua Bewusstsein eines numerisch identischen Ich ist also nichts weiter als eine *Form*. Sie ist über Raum und Zeit als Form der Anschauung und den Kategorien als Form des Denkens eines Gegenstandes überhaupt eine dritte Form – nämlich die Form des *Bewusstseins überhaupt*. Wie gesagt, die reine Apperzeption (bzw. das reine Bewusstsein) darf keinesfalls als etwas *Substanzielles* aufgefasst werden.
Es muss betont werden, dass Kant der erste Philosoph ist, welcher der Apperzeption eine solch hervorgehobene Stellung innerhalb der Erkenntnislehre zukommen lässt. Dieser Gedanke wird von seinen Nachfolgern (Fichte, Schelling, Hegel) wiederaufgenommen und noch vertiefter ausgestaltet werden.

Ich wiederhole nun noch einmal meine Frage: Worum geht es nun in der „transzendentalen Kategorien-Deduktion“ in der ersten Vernunftkritik?
In ihr geht es um die „rechtmäßige Anwendung“ – Kant spricht auch von „rechtmäßigem Gebrauch“ – von Begriffen. Was ist damit gemeint? Der Gebrauch eines Begriffs ist rechtmäßig, wenn er sinnvoll ist und der Erkenntnis dient. Beispiele eines unrechtmäßigen Gebrauchs sind: „Das Quadrat ist rund“. „Gottes Existenz lässt sich beweisen.“ Im ersten Fall wird ein *Widersinn* ausgedrückt, im zweiten Fall werden Begriffe für eine vermeintliche Erkenntnis in Anspruch genommen, die in Wirklichkeit nicht legitim ist, da dem Begriff „Gott“ *keine mögliche Anschauung entspricht* und somit die Erkenntnisbedingungen nicht erfüllt sind.
Wovon wäre also im philosophischen Sinne eine „Deduktion“ zu verlangen? Von Vorstellungen, die nicht der Wahrnehmung entnommen sind und für die zu fragen ist, ob und wie sie einen rechtmäßigen Gebrauch zulassen – also insbesondere von *apriorischen* Vorstellungen. Die bislang aufgestellten apriorischen Vorstellungen sind Raum und Zeit einerseits und die Kategorien andererseits. Über sie verfügen wir, von ihnen wird ausgegangen, ihre „objektive Realität“ gilt es zu erweisen. Was heißt es nun also konkret, von ihnen eine „transzendentale Deduktion“ durchzuführen?
Nochmals zur Definition: Kant nennt die „**Erklärung der Art, wie sich Begriffe a priori auf Gegenstände beziehen können**, die transzendentale Deduktion derselben“. Man sieht hieraus unmittelbar, dass eine transzendentale Deduktion von Raum und Zeit im strengen Sinne nicht nötig ist. Denn damit sich ein Begriff überhaupt auf einen

---

dass er in seinem Bewusstseinsfluss keine beharrliche Identität des Selbst aufzufinden vermöge und dieses daher höchstens als „*bundle* or collection of different perceptions“ aufzufassen bereit sei. Kant stimmt Hume zwar darin bei, dass auf *empirischem* Wege kein identisches Selbst festzustellen sei. Er lehnt es aber ab, darum *jeglicher* Identität des Selbst zu entsagen.

[20] W. Carl, *Die Transzendentale Deduktion der Kategorien in der ersten Auflage der* Kritik der reinen Vernunft. *Ein Kommentar*, Frankfurt am Main, Klostermann, 1992, S. 65. Dieses Buch ist denjenigen, die an Kants Erkenntnisphilosophie interessiert sind, *sehr zu empfehlen*.

[21] Ebd., S. 67.

Gegenstand beziehen kann, muss dieser Gegenstand schon gegeben sein. Raum und Zeit sind aber, wie wir gesehen haben, die Bedingung dafür, *dass überhaupt* eine solche Gegebenheit eines Gegenstandes möglich ist. Raum und Zeit fallen somit offensichtlich aus der Notwendigkeit, ihre Deduktion zu erweisen, heraus.[22]
Anders steht es um die Kategorien. Mit ihnen können alle möglichen Gegenstände gedacht werden – auch solche, die eventuell über jede Erfahrbarkeit und Erkennbarkeit hinaus sind. Vor allem aber besteht die Gefahr, dass die Kategorien möglicherweise reine Hirngespinste sind und ihnen rein gar nichts in der „Wirklichkeit" entspricht. Deswegen ist es notwendig, ihre transzendentale Deduktion durchzuführen.

Kant hat die Kategorien-Deduktion zwei Mal ausgearbeitet (man spricht diesbezüglich von der A-Deduktion [1781] und der B-Deduktion [1787]). Ich werde später auf den Unterschied beider Deduktionen eingehen, also auf die Notwendigkeit, nach der ersten auch noch eine zweite Fassung auszuarbeiten, sowie auf die Änderungen, welche die Deduktion in der zweiten Auflage erfahren hat. Beiden Deduktionen vorangestellt sind die folgenden ersten beiden Absätze des § 14, welche eine erste **objektive Deduktion** ausmachen.

> 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 […] ihren Gegenstand *dem Dasein nach* nicht hervorbringt, so ist doch die Vorstellung in Ansehung des Gegenstandes alsdann a priori bestimmend, **wenn durch sie allein es möglich ist, etwas *als einen Gegenstand zu erkennen***. Es sind aber zwei Bedingungen, unter denen allein die Erkenntnis eines Gegenstandes möglich ist, erstlich *Anschauung*, dadurch derselbe, aber nur als Erscheinung, gegeben wird; zweitens *Begriff*, dadurch ein Gegenstand gedacht wird, der dieser Anschauung entspricht. Es ist aber aus dem obigen klar, dass die erste Bedingung, nämlich die, unter der allein Gegenstände angeschaut werden können, in der Tat den Objekten der Form nach a priori im Gemüt zum Grunde liegen. Mit dieser formalen Bedingung der Sinnlichkeit stimmen also alle Erscheinungen notwendig überein, weil sie nur durch dieselbe erscheinen, d. h. empirisch angeschaut und gegeben werden können. Nun fragt es sich, ob nicht auch Begriffe a priori vorausgehen, als Bedingungen, unter denen allein etwas, wenngleich nicht angeschaut, dennoch als Gegenstand überhaupt gedacht wird, denn alsdann ist alle empirische Erkenntnis der Gegenstände solchen Begriffen notwendiger Weise gemäß, weil ohne deren Voraussetzung **nichts *als Objekt der Erfahrung* möglich ist**. Nun enthält aber alle Erfahrung außer der Anschauung der Sinne, wodurch etwas gegeben wird, noch einen *Begriff* von einem Gegenstand, der in der Anschauung gegeben wird, oder erscheint: demnach werden Begriffe von Gegenständen überhaupt, als Bedingungen a priori aller Erfahrungserkenntnis zum Grunde liegen: **Folglich wird die objektive Gültigkeit der Kategorien, als Begriffe a priori, darauf beruhen, dass durch sie allein Erfahrung (der Form des Denkens nach) möglich sei**. Denn alsdann beziehen sie sich notwendiger Weise und a priori auf Gegenstände der Erfahrung, **weil nur vermittelst ihrer überhaupt irgendein Gegenstand der Erfahrung gedacht werden kann**.

[22] Man kann, wenn man so will, sagen, dass die transzendentale Deduktion von Raum und Zeit in der transzendentalen Ästhetik dadurch vollzogen wurde, dass gezeigt wurde, dass ihre objektive Realität darin besteht, dass sie die Bedingungen der Möglichkeit des Affiziert- oder Angegangenwerdens des Subjekts durch einen äußeren Gegenstand sind.

> Die transzendentale Deduktion aller Begriffe a priori hat also ein Prinzip, worauf die ganze Nachforschung gerichtet werden muss, nämlich dieses: dass sie **als Bedingungen a priori der Möglichkeit der Erfahrungen erkannt werden müssen** (es sei der Anschauung, die in ihr angetroffen wird, oder des Denkens). Begriffe, die den objektiven Grund der Möglichkeit der Erfahrung abgeben, sind eben darum notwendig. Die Entwicklung der Erfahrung aber, worin sie angetroffen werden, ist nicht ihre Deduktion (sondern Illustration), weil sie dabei doch nur zufällig sein würden. Ohne diese ursprüngliche Beziehung auf mögliche Erfahrung, in welcher alle Gegenstände der Erkenntnis vorkommen, würde die Beziehung derselben auf irgendein Objekt gar nicht begriffen werden können.

Der erste Absatz wurde in der A-Auflage auf den Seiten 92 und 93 abgedruckt. Zu *genau dieser Stelle* schrieb Kant in der Vorrede der ersten Auflage, dass, falls „meine subjektive Deduktion nicht die ganze Überzeugung, die ich erwarte, bei [dem Leser] gewirkt hätte, doch die objektive [Deduktion], um die es mir hier vornehmlich zu tun ist, ihre ganze Stärke bekomme, wozu allenfalls dasjenige, was Seite 92 bis 93 gesagt wird, allein hinreichend sein kann“ (A XVII).
Das bedeutet, dass im ersten Absatz des § 14, wenn nicht die *gesamte* objektive Deduktion, so zumindest ihr *Prinzip* in „ganzer Stärke“ dargelegt ist. Das Hauptargument in diesem § 14 ist, dass die Kategorien deswegen „objektive Realität“ haben, weil (in wenigen Zeilen wird das *drei Mal* betont) „durch sie allein Erfahrung (der Form des Denkens nach) möglich“ ist, „weil nur vermittelst ihrer überhaupt irgendein Gegenstand der Erfahrung gedacht werden kann“, weil „sie als Bedingungen a priori der Möglichkeit der Erfahrungen erkannt werden müssen.“ Noch einmal ganz klar formuliert: **Die objektive Deduktion erweist, dass die „objektive Realität“ der Kategorien DARIN BESTEHT, DASS NUR DANK IHRER ERFAHRUNG ÜBERHAUPT *MÖGLICH* IST**. Die objektive Deduktion geht dabei von der Gegebenheit von Gegenständen in der Erfahrung aus und erweist, dass solche Gegenstände nur dank der Kategorien gedacht werden können und die Gegenstände der Anschauung somit notwendiger Weise unter die Kategorien subsumiert werden müssen. *Das ist ein ganz wichtiger Punkt, der nicht stark genug betont werden kann*. Im Kern bedeutet das, dass Kant hier auf eine neue Argumentationsform hinweist: Er stellt den *notwendigen Bezug* von einer zu machenden Voraussetzung und dem dadurch *Ermöglichten* her. Wir haben dabei eine *Voraussetzung*, die **NOTWENDIG** erhoben werden muss (= Aufstellung der Kategorien), damit dadurch die Erfahrung **MÖGLICH** – *er-möglicht* – werden kann. Diese neue Argumentationsform, die nicht auf der Ebene von Faktischem, Tatsächlichem, sondern jener einer genuinen *Erkenntnislegitimation* angesiedelt ist (Fichte wird sie 1804 als „Soll“ bezeichnen) und dabei auf die entscheidende Rolle des *Ermöglichens* insistiert (wir haben es also nicht lediglich mit Vorausgesetztem und Vorhandenem zu tun), macht das *Herzstück* des Transzendentalismus der *Kritik der reinen Vernunft* aus.

Kommen wir nun zu den Hauptpunkten der Kategorien-Deduktion in der *ersten* Auflage der *Kritik der reinen Vernunft*.

Struktur der A-Deduktion

Die A-Deduktion zerfällt in vier Teile, die jeweils eine eigene Version der Kategorien-Deduktion ausmachen: die „Synthesen-Deduktion“, die Deduktion „von oben“, die Deduktion „von unten“ und in eine weitere objektive Deduktion, die in der

„Summarischen Vorstellung der Richtigkeit und einzigen Möglichkeit dieser Deduktion der reinen Verstandesbegriffe“ vorgelegt wird.

Argumentation der A-Deduktion

Von den Gründen a priori zur Möglichkeit der Erfahrung

Zunächst muss unterstrichen werden, dass ab A 95 die *subjektive Deduktion beginnt*. Es ist nämlich auffällig, dass Kant zu Anfang der A-Deduktion es bereits als ausgemacht ansieht, dass die Kategorien „lauter Bedingungen a priori zu einer möglichen Erfahrung sein müssen“ (A 95). Hiermit wird zum Ausdruck gebracht, dass die *objektive Deduktion bereits abgeschlossen* ist, denn die Möglichkeit der Erfahrung, die ja laut objektiver Deduktion auf den Kategorien beruht, wird hier eindeutig als *schon gegeben* angesehen. Kant erklärt, dass der nächste Schritt nun darin bestehen müsse, zu untersuchen, „welches die Bedingungen a priori seien, worauf die Möglichkeit der Erfahrung ankommt“ (A 95f.), bzw., wie bereits zitiert, „*wie* […] Erfahrung vermittelst jener Kategorien und nur allein durch dieselben möglich“[23] ist. Das heißt, es sollen nun die Bedingungen a priori *für die bereits gegebene Möglichkeit der Erfahrung* geliefert werden. Das wird die folgende Aufgabe sein, die sich dadurch in der Tat als subjektive Deduktion erweist, da diese sich ja ihrerseits genau dasselbe Ziel setzt. Zur Bestätigung kann noch folgender Passus herhalten:

> [E]s ist schon eine hinreichende Deduktion [der Kategorien] und Rechtfertigung ihrer objektiven Gültigkeit, wenn wir beweisen können, dass vermittels ihrer allein ein Gegenstand gedacht werden kann. Weil aber in einem solchen Gedanken mehr als das einzige Vermögen zu denken, nämlich der Verstand beschäftigt ist, und dieser selbst, als ein Erkenntnisvermögen, das sich auf Objekte beziehen soll, ebenso wohl einer Erläuterung, wegen der Möglichkeit dieser Beziehung, bedarf, so müssen wir die **subjektiven Quellen, welche die Grundlage a priori zu der Möglichkeit der Erfahrung ausmachen**, nicht nach ihrer empirischen, sondern **transzendentalen** Beschaffenheit zuvor erwägen.[24]

Es sollen also die „subjektiven“ und zugleich „transzendentalen“ „Quellen“ aufgesucht werden – klarer kann nicht zum Ausdruck gebracht werden, dass es sich hier um die subjektive Deduktion handelt. Sehr bemerkenswert ist, dass *nur so* die „Grundlage a priori zu der Möglichkeit der Erfahrung“ aufgewiesen werden könne. Die subjektive Deduktion gehört somit sehr wohl zu den „wesentlichen Zwecken“ einer transzendentalen Deduktion überhaupt (im Gegensatz zu dem, was Kant in der ersten Vorrede angedeutet hat).
Welches sind nun diese hierfür näher auseinanderzulegenden „subjektiven Erkenntnisquellen“? Sinn, Einbildungskraft und Apperzeption. Was sie grundlegend kennzeichnet, ist, dass sie gemeinsam die Vorstellungen *verknüpfen*. Das, was diese Verknüpfungen genau auszeichnet, nennt Kant, wie wir bereits wissen, „Synthese“. Jeder Quelle entspricht daher eine eigene Synthesisart, die zusammen allererst den „Verstand […] möglich machen“ (A 97f.). Diese „dreifache Synthesis“ besteht aus „der *Apprehension* der Vorstellungen, als Modifikationen des Gemüts in der Anschauung,

[23] I. Kant, *Metaphysische Anfangsgründe der Naturwissenschaft*, Vorrede, Kants Werke, de Gruyter, Band IV, S. 475 (Fußnote).
[24] KrV, A 96f.

der *Reproduktion* derselben in der Einbildung und ihrer *Rekognition* im Begriff“ (A 97). Diese sollen in der kommenden Sitzung ausführlich vorgestellt werden.

Achte Sitzung

Zur Erinnerung: Letztes Mal haben wir eine ganze Reihe von Begriffen definiert und dabei insbesondere dem Begriff der „Deduktion“ besondere Aufmerksamkeit geschenkt. Wir haben ferner die Argumentation der ersten *objektiven Deduktion* beleuchtet. Deren Prinzip lautet: Die Kategorien haben dadurch objektive Realität, dass sie die Erfahrung *möglich machen*. Heute wird nun die erste Deduktion in der A-Auflage behandelt, nämlich die „Synthesen-Deduktion“. Diese ist eine *subjektive* Deduktion, das heißt: Durch sie wird dargetan, *wie* die Erfahrung selbst möglich gemacht wird. Wie bereits betont wurde, siedelt sie sich somit systematisch auf einer *tieferen* Stufe an als die erste objektive Deduktion, weil diese die Erfahrung immer schon als eine *gegebene* annimmt und gewissermaßen voraussetzt.

Die drei Synthesen (1-3) (= „Synthesen-Deduktion“)

Für die Erfahrungs- und Erkenntnisbegründung kommen über die (reinen) Anschauungen und die (reinen) Begriffe hinaus, so wie diese in der transzendentalen Ästhetik und im ersten Hauptstück der Analytik der Begriffe aufgestellt wurden, hier nun *Synthesen* ins Spiel. Synthesen sind, das wissen wir bereits, je Synthesen des *Verstandes*. Weshalb führt Kant hier nun diese Synthesen ein? Und welche Funktion nehmen sie innerhalb des Erkenntnisprozesses ein?
Einerseits wird gezeigt werden, dass über die behandelten *Vorstellungsarten* hinaus auch *Verbindungsarten* Berücksichtigung finden müssen – nämlich Verbindungen *innerhalb* jeder einschlägigen Vorstellung und auch Verbindungen *zwischen* den unterschiedlichen Vorstellungsarten. Die Synthesen sind nichts anderes als diese Verbindungsarten. Andererseits wird deutlich gemacht, dass die starre Grenze, die Sinnlichkeit und Verstand bisher voneinander trennte, *überschritten* werden muss. Diese Grenze wird vom Transzendentalphilosophen zunächst künstlich errichtet, um die Erkenntniselemente präzise bestimmen und voneinander scheiden zu können. In der tatsächlichen Erkenntnis gibt es eine solche Grenze nicht, sie ist daher im Folgenden auch nicht mehr maßgeblich.
Bisher wurden eingehend Sinnlichkeit und Verstand – als Hauptstämme der Erkenntnis – und ihre entsprechenden Vorstellungsarten untersucht. Zu diesen beiden Erkenntnisvermögen gesellt sich nun noch ein drittes hinzu – die Einbildungskraft. Wie wir sehen werden, besteht deren Rolle darin, dafür zu sorgen, dass die Anschauungen und die Begriffe, die ja nicht gleicher Art sind, sich konkret aufeinander beziehen können. Genau für diesen Zweck wird nun der Synthese-Begriff eingeführt. Sinnlichkeit, Einbildungskraft und Verstand haben also über ihre eigene Vorstellungsart[25] hinaus auch ihre ihnen eigens zukommende Syntheseart. Diese drei Synthesearten werden in der Synthesen-Deduktion jeweils einzeln vorgestellt.
Kant betont explizit im ersten Absatz der ersten Synthese, dass es in dieser ersten Deduktion der A-Auflage insbesondere auf die *Zeit* ankommt.[26] Das allgemeine Prinzip

[25] Die der Einbildungskraft eigens zukommende Vorstellungsart ist das „Schema“, während die „bestimmende Urteilskraft“ das Vermögen ist, Besonderes (diese oder jene Anschauung) unter ein vom Verstand bereitgestelltes Allgemeines (hier: die Kategorien) *vermittels dieser Schemata der Einbildungskraft* zu subsumieren. Hierzu mehr in dem an das Deduktions-Kapitel sich anschließenden ersten Hauptstück („Von dem Schematismus der reinen Verstandesbegriffe“) des zweiten Buchs der transzendentalen Analytik.

[26] „Unsere Vorstellungen mögen entspringen, woher sie wollen, ob sie durch den Einfluss äußerer Dinge, oder durch innere Ursachen gewirkt seien, sie mögen a priori, oder empirisch als

dieser ersten Deduktion besteht in Folgendem: Alle Vorstellungen sind je Modifikationen des Gemüts; als solche unterliegen sie der formalen Bedingung des inneren Sinns – der Zeit –, die deren Ordnung, Verbindung und Verknüpfung gewährleistet und sicherstellt. Welche Rolle spielt nun die Zeit in der apriorischen Beziehung der Kategorien zu den Objekten? Sie muss in allen drei Fällen als Bedingung a priori der Gegebenheit der Erscheinungen berücksichtigt werden. Das Beweisprinzip der drei Synthesen beruht dann auf einem und demselben, schon in der transzendentalen Ästhetik in Anspruch genommenen Argument, wonach nämlich die empirische Anschauung (hier: die jeweilige Synthese) immer schon eine reine Anschauung (reine Synthese) voraussetzt. Die Synthesen sind somit – für die Erklärung der Möglichkeit der Erfahrung überhaupt – nicht nur auf der empirischen Ebene, sondern vor allem auch auf der apriorischen Ebene in ihrer Notwendigkeit ausweisbar, da die reinen Anschauungen Raum und Zeit ja Bedingungen der Erfahrung sind (nämlich der *Gegebenheit* von Gegenständen) und ihrerseits auf diesen Synthesen gründen. Wir werden also sehen, dass Kant jedes Mal eine *empirische* Synthese ausfindig macht (in der die transzendentale Synthese aber bereits wirksam ist), bevor die Notwendigkeit erwiesen wird, ihr ebenso eine jeweils zugrunde liegende *reine* Synthese anzunehmen, die jedes Mal auf die Zeit angewandt wird. Kommen wir nun zur *ersten Synthese*.

Synthesis der Apprehension in der Anschauung. Wie kommt zunächst einmal überhaupt die *Anschauung* zustande, auf die sich ja eine jede Erkenntnis beziehen muss? Dadurch, dass ein Mannigfaltiges in einer Vorstellung zusammengefasst wird. Wie kann das konkret bewerkstelligt werden? Hierfür muss das Mannigfaltige nach und nach *durchlaufen* und *zusammengenommen* werden. Den Akt, der genau das leistet, bezeichnet Kant als (empirische) „Apprehension“ (aus lat. „apprehendere“ = fassen, ergreifen). Da er notwendiger Weise ein *synthetischer* Akt ist, nennt Kant ihn (empirische) „Synthesis der Apprehension“. Die Anschauung selbst bzw. die Sinnlichkeit kann diese Synthesis nicht enthalten und vollziehen, sie muss daher dem Verstand entstammen.

Nun enthält aber *jede* Erfahrung Raum und Zeit.[27] Raum und Zeit können ihrerseits nur durch die Synthesis der Mannigfaltigkeit erzeugt werden – also – gleichfalls – durch Apprehension. Diese kann aber nicht die gerade angesprochene *empirische* Synthese der Apprehension sein, denn Raum und Zeit sind ja *a priori*. *Also muss, damit Erfahrung möglich sein kann, eine reine Synthesis der Apprehension angenommen werden*.

Synthesis der Reproduktion in der Einbildung. Kants Argumentation in der zweiten Synthese ist ein wenig impliziter als in der ersten Synthese. *Formal* ist zunächst die Argumentation die gleiche wie im vorigen Fall. Wir haben es aber mit einer anderen Art der Synthese zu tun, weil der grundsätzliche Rahmen ein anderer ist.

Im ersten Fall ging es darum, wie in *einem Zeitpunkt* das Mannigfaltige in *einer* Anschauung zusammengefasst werden kann. Hier soll nun erwiesen werden, wie es möglich ist, dass man in einer durchgehenden *Dauer* eine einheitliche Vorstellung haben kann. Erstes Beispiel: Ich betrachte ein Haus, habe von der Vorderseite eine Anschauung. Dann gehe ich um das Haus herum und habe einige Zeit später eine

---

Erscheinungen 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. Dieses ist eine allgemeine Anmerkung, *die man bei dem Folgenden durchaus zum Grunde legen muss*“ (A 98f.) (hervorgehoben von mir).

[27] Hier macht Kant noch nicht die Unterscheidung zwischen „Form der Anschauung“ und „formaler Anschauung“; siehe hierzu den § 26 der B-Deduktion.

weitere Anschauung der Rückseite desselben Hauses. Wie komme ich aber dazu, beide Anschauungen als Anschauungen desselben Hauses aufzufassen. Dafür muss die aktuelle Anschauung (der Rückseite) in Bezug zur vorigen Anschauung (der Vorderseite) gesetzt werden. Das wiederum ist, da in der aktuellen Anschauung (der Rückseite) nichts mehr von der vorigen Anschauung (der Rückseite) gegeben ist, nur möglich, wenn die vorige Anschauung *reproduziert* und mit der aktuellen Anschauung in Beziehung gesetzt wird. Das ist aber nicht das Werk der Sinnlichkeit – in ihr werden nur aktuelle Anschauungen gegeben. Es ist aber auch nicht das Werk des Verstandes – es geht nicht darum, die vergangene Anschauung zu *denken*. Deswegen kommt hier laut Kant die reproduktive Einbildungskraft ins Spiel, die eben jene vergangene Anschauung reproduziert. Zweites Beispiel: Ich assoziiere den Sommer jedes Mal mit grüner Natur und nicht mit schneebedeckter Landschaft. Wie ist es möglich, dass meine jeweiligen Anschauungen dabei ebenfalls *einheitlich* sind und ich nicht jedes Mal ungeordnete, chaotische Vorstellungen habe? (Beispiel für ein solches Chaos: Der Sommer wäre einmal heiß, einmal frostig; Gold wäre einmal gelb, einmal lila etc.) Der entscheidende Punkt ist hier wiederum, dass über die Apprehension hinaus das Vorhergehende *reproduziert* und mit dem Gegenwärtigen *vereint* (*synthetisiert*) werden muss, damit ich die besagte ganze, einheitliche Vorstellung haben kann. Den dies leistenden Akt rechnet Kant wie gesagt der *Einbildungskraft* zu und bezeichnet ihn als „Reproduktion". Da er ebenfalls ein *synthetischer* Akt ist, nennt Kant ihn „Synthesis der Reproduktion".

Für Raum und Zeit gilt das gleiche wie oben: Sie bedürfen der Synthesis der Reproduktion. Diese muss hier natürlich ebenfalls eine *reine* Synthese der Reproduktion sein. *Also muss, damit Erfahrung möglich sein kann, eine reine Synthesis der Reproduktion angenommen werden*.

Nota bene: Wir stehen hier vor zwei Schwierigkeiten. Erstens muss bei dieser Reproduktion der Zusammenhang zwischen der reinen und der empirischen Ebene verständlich gemacht werden. Zweitens muss das Verhältnis von *re*produktiver und *produktiver* Einbildungskraft geklärt werden. Hier ist zwar nur von „*reproduktiver* Einbildungskraft" die Rede, weiter unten (A 123) wird aber der Begriff der „*produktiven* Einbildungskraft" eingeführt. Dazu dann später mehr. Somit gilt es jetzt erst einmal, die erste Schwierigkeit zu lösen.

Worin kann der Zusammenhang zwischen *formaler* Raum- und Zeitkonstitution und *inhaltlichen* Assoziationen bestehen? Ist der Gedanke, dass es hier *überhaupt* einen Zusammenhang geben soll, plausibel? Es scheint doch zweifelhaft, dass man die Konstitution des *einen* Raums und der *einen* Zeit mit der Konfiguration einer Vielheit völlig unterschiedlicher Phänomene – siehe die Beispiele der charakteristischen Farben bestimmter Gegenstände, der Gattung „Mensch", der Jahreszeiten usw. – vergleichen kann. Und doch hält Kant bedingungslos daran fest. Die Lösung des Problems wird nach seinem Dafürhalten einsichtig, wenn man sich vergegenwärtigt, dass wir es hier mit *Erscheinungen* und nicht mit Dingen an sich zu tun haben. Hierbei wird der *innere Sinn bestimmt*. Es muss also darum gehen zu erweisen, wie der innere Sinn durch die reinen Synthesen bestimmt wird. Dabei ist die inhaltliche Bestimmung letztlich unerheblich, denn es geht Kant nicht um eine *sachhaltige* Bestimmung, sondern um die Bestimmung eines Gegenstandes *überhaupt*. Wie das aber genau möglich ist, kann hier noch nicht beantwortet werden. Die Objektkonstitution ist somit mit der zweiten Synthese noch nicht abgeschlossen.

Synthesis der Rekognition[28] *im Begriff*. Was diese Objektkonstitution genau vervollständigt und beschließt, wird in der Tat erst durch die dritte Synthese

[28] Kants Begriff der „Rekognition" geht auf Alexander Gottlieb Baumgarten (1714-1762) zurück. Kant hatte jahrelang dessen *Metaphysik* als Grundlage für seine eigenen Metaphysik-

verständlich werden – auf die alles Vorige hinausläuft. Denn nur wenn ich mir des Zusammenhangs der ersten beiden Synthesen auch *bewusst* werde, wird tatsächlich ein Objekt konstituiert. Dieses Bewusstwerden wird durch die beim letzten Mal bereits eingeführte und einleitend erläuterte „Apperzeption" gewährleistet. Das genau verständlich zu machen, ist Kants Aufgabe in diesem Abschnitt, der nun also der dritten Synthese gewidmet ist. Dieser Abschnitt ist zweigeteilt. In A 103-A 107 wird in etwa die gleiche Argumentation wie zuvor entwickelt – diesmal eben in Bezug auf die Synthesis der Rekognition durch die Apperzeption. In A 108-A 110 wird dann das Wesen der Apperzeption selbst erläutert.

Bisher wurde mit den ersten beiden Synthesen aufgezeigt, was notwendig ist, damit eine anschauliche *Vorstellung* vom Gegenstand möglich ist. Nun muss noch erwiesen werden, wie dabei auch tatsächlich ein *Gegenstand* vorgestellt wird. Kant stellt hierfür eine zweifache These auf: 1.) Der Gegenstandsbezug ist nur durch das *Denken* möglich. 2.) Dieses untersteht dem *transzendentalen Selbstbewusstsein*, das Kant also „*transzendentale Apperzeption*" nennt. Sehen wir nun zu, wie das Schritt für Schritt entwickelt wird.

Die ersten beiden Synthesen haben, wie wir gesehen haben, für eine Ordnung des *Mannigfaltigen* gesorgt – und zwar zunächst für *einen* Zeitpunkt, dann auch für eine zeitliche *Dauer*. Einen Gegenstand vorzustellen, verlangt nun aber auch noch danach, *Einheit* in dieses, in eine erste Ordnung gebrachte Vorstellungsmannigfaltige hineinzubringen. Das Vermögen der Einheitsstiftung und der Synthese ist der *Verstand*. Die ihm eigene Vorstellungsart ist der *Begriff*. Also – so lautet die Hauptthese – besteht der Gegenstandsbezug darin, dass das anschauliche Vorstellungsmannigfaltige in einem *Begriff* gedacht wird. Was ist aber ein „Begriff" und wie kann das Beweisziel auf diesem Wege erreicht werden? Der Begriff ist *ein* „*Bewusstsein*" [von mir hervorgehoben], welches „das Mannigfaltige, nach und nach Angeschaute [= erste Synthesis], und dann auch Reproduzierte [= zweite Synthesis], in eine Vorstellung vereinigt"; dabei muss in der Tat immer „ein Bewusstsein angetroffen werden", denn „ohne dasselbe sind Begriffe, *und mit ihnen Erkenntnis von Gegenständen ganz unmöglich*" [wiederum von mir hervorgehoben] (A 103f.). Unter „Erkenntnis" versteht Kant hier *keine sachhaltige* Erkenntnis, sondern ausnahmsweise lediglich den *Bezug auf einen Gegenstand überhaupt*, den es ja noch herzustellen galt. Diese Aufgabe ist damit im Wesentlichen gelöst. Während die erste notwendige Synthese in einer Apprehension im *Sinne* und die zweite in einer Reproduktion in der *Einbildung* bestand, besteht hier die dritte Synthese in einer „Rekognition" (wörtlich = „Wiedererkennen"), die bei Kant schlicht das die Wiedererinnerung ins Spiel bringende *BEWUSSTSEIN der Identität des Angeschauten mit dem Reproduzierten* bezeichnet (vgl. A 115). Kant fügt noch hinzu, was ja bereits angekündigt wurde und hier entscheidend ist: Die dritte Synthese besteht in einer Rekognition im *Begriff*, der den Gegenstandsbezug herstellt und selbst „*Bewusstsein* dieser Einheit der Synthesis" (A 103) ist. Die dritte Synthese besteht somit in einem *Wiedererkennen durch das Bewusstsein* und im *den Gegenstandsbezug*

Vorlesungen genommen und sie an der Königsberger Universität gelehrt. Er kannte Baumgartens *Metaphysik* mehr oder weniger auswendig. An verschiedenen Stellen der *Kritik der reinen Vernunft* ist dieser Einfluss deutlich spürbar. In der posthumen Ausgabe (von 1783) des Werkes, an dem Baumgarten jahrzehntelang gearbeitet hat (mehrere Ausgaben waren bereits zu Lebzeiten erschienen), ist insbesondere im § 432 von „Rekognition" die Rede. Sie bezeichnet dort den Akt des „mich Wiedererinnerns", wenn ich mir eine Vorstellung, die zuvor in mir entwickelt wurde, als dieselbe vorstelle wie die eben zuvor Entwickelte, d. h. „ich erkenne sie wieder [recognosco], nämlich als die Vorstellung, die ich schon gehabt habe, oder ich erinnere mich derselben", A. G. Baumgarten, *Metaphysik*, Jena, Scheglmann, 2004, S. 132.

gewährleistenden Bewusstsein. Es gilt nun auseinanderzulegen, was hierin alles enthalten ist (und wie also insbesondere der besagte Gegenstandsbezug tatsächlich verwirklicht wird).

1.) *Der transzendentale Gegenstand = X*. Zunächst: Was ist überhaupt der *Gegenstand*, zu dem ja der Bezug hergestellt werden soll? Es ist hier nicht von einer Erscheinung im Sinne von einer bloßen Vorstellung die Rede, sondern durchaus von einem „Gegenstand" (von etwas, was dem Erkenntnissubjekt „gegenübersteht" oder „entgegensteht" und verhindert, dass wir es mit reiner Willkür zu tun haben). Laut der kritischen Grundeinstellung (= kopernikanische Revolution) *kann der Gegenstand nicht als vorgegeben oder vorausgesetzt* angesehen werden. Denn sonst könnten wir von ihm ja nur eine empirische Erkenntnis haben, was jede Notwendigkeit, die ja in der Erkenntnis enthalten sein muss, unmöglich machte. Er kann aber auch nicht vom Subjekt „erschaffen" oder „produziert" sein, denn sonst hätten wir es hier mit einem sogenannten subjektivistischen „Produktionsidealismus" zu tun, den Kant voll und ganz ablehnt. Also, so Kants berechtigte Folgerung, kann er nur als „etwas überhaupt = X" (A 104) gedacht werden. An anderer Stelle bezeichnet er ihn auch als „transzendentalen Gegenstand" (A 109).

Wie wird also der Bezug zum Gegenstand hergestellt? Der einschlägige Passus hierzu ist folgender (wir kommen nun zum *Allerwichtigsten überhaupt* in der gesamten *Kritik der reinen Vernunft*):

> 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 den Gegenstand notwendig macht, nichts anderes sein könne, als die **formale Einheit des Bewusstseins in der Synthesis des Mannigfaltigen der Vorstellungen**.[29] Alsdann sagen wir: Wir erkennen den **Gegenstand**, **wenn wir in dem Mannigfaltigen der Anschauung synthetische Einheit bewirkt haben**.[30]

Was den Bezug zum Gegenstand herstellt – und das ist tatsächlich „klar", wenn man sich es erst einmal vor Augen geführt hat –, ist die **vom Bewusstsein ausgehende und durch das Bewusstsein selbst vollzogene vereinigende Synthese des Mannigfaltigen**. Gleichnishaft kann man sich das als die Bewegung eines „geistigen Einatmens" vorstellen.[31] Das Gemüt zieht das Aufgefasste, das Reproduzierte und den synthetisierenden, die Einheit stiftenden Akt dergestalt zusammen (es „kontraktiert" dies alles), dass dadurch **Gegenständlichkeit** (nicht der Gegenstand selbst!) gleichsam „erzeugt" (nicht produziert!) wird.[32] All das unterliegt der Apperzeption (darauf

---

[29] Das ist sozusagen die in der subjektiven Deduktion herausgestellte Konsequenz des bereits zitierten Satzes der ersten objektiven Deduktion (A 92): „Ist aber das zweite [scil. dass nämlich die Vorstellung den Gegenstand möglich macht], weil Vorstellung an sich selbst […] ihren Gegenstand *dem Dasein nach* nicht hervorbringt, so ist doch die Vorstellung in Ansehung des Gegenstandes alsdann a priori bestimmend, wenn durch sie allein es möglich ist, etwas *als einen Gegenstand zu erkennen*." Die subjektive Deduktion legt hier nämlich dar, *wie* es eben „möglich ist, etwas als einen Gegenstand zu erkennen" – nämlich dank der synthetischen Einheit der transzendentalen Apperzeption.

[30] KrV, A 105.

[31] Ich führe hierfür den Begriff einer „phänomenologischen Kontraktion" ein.

[32] Es stellt sich hierbei die schwierige und systematisch hoch bedeutsame Frage, in welchem Bezug diese Konstitution der *Gegenständlichkeit* zur *Wirklichkeit überhaupt* steht. Kants Frage ist *nicht* die der „Realität der Außenwelt". Was Kant zu erweisen sucht, ist, wie Objektivität, die für *jede für den Menschen mögliche Wirklichkeit* gilt, *möglich* ist. Das soll mit der Kategorien-

kommen wir gleich eingehender zurück). Kant behauptet später somit zurecht, dass sie „der höchste Punkt, an dem man allen Verstandesgebrauch, selbst die ganze Logik, und, nach ihr, die Transzendental-Philosophie heften muss", ist (B 134 Fußnote) – wir haben es hier bei der auf diese Art vollzogenen Gegenstandskonstitution in der Tat mit einem ganz zentralen Aspekt der als „transzendentalen Idealismus" zu verstehenden Transzendental-Philosophie zu tun.

2.) *Der empirische Begriff qua „Regel"*. Die Behauptung, dass das alles dem Selbstbewusstsein unterliegt, soll betonen, dass es sich hierbei um einen *tatsächlich vollzogenen* Akt handelt. Dieser vollzieht sich gemäß einer „Regel". „Die Einheit der Regel bestimmt [dabei] alles Mannigfaltige, und schränkt es auf Bedingungen ein, […] und der Begriff dieser Einheit ist die Vorstellung vom Gegenstande = X, den ich durch die gedachten Prädikate eines [gedachten Gegenstandes] denke" (A 105). Diese Regel, die per definitionem *Notwendigkeit* in sich trägt, macht somit einen (empirischen) Begriff aus, der durch das (empirische) (Selbst)bewusstsein gedacht wird. Anders gesagt: Wir haben es hier mit einer empirischen Synthese zu tun, mit einem empirischen Wiedererkennen, die/das ein empirisches Selbstbewusstsein beinhaltet. Und hierzu bemerkt Kant (etwas weiter unten): „Einheit der Synthesis nach empirischen Begriffen würde ganz zufällig sein, und gründeten diese sich nicht auf einen transzendentalen Grund der Einheit, so würde es möglich sein, dass ein Gewühl von Erscheinungen unsere Seele anfüllte, ohne dass doch daraus jemals Erfahrung werden könnte."[33] Worin besteht dieser „transzendentale Grund"?

3.) *Die transzendentale Apperzeption*. In dieser Deduktion kommt nun noch ein drittes Mal die gleiche Argumentationsstruktur zur Anwendung wie in den beiden Fällen zuvor. Nur sind es hier nicht (wie in den ersten beiden Synthesen) Raum und Zeit, die einer gemachten Erfahrung zugrunde liegen und dadurch eine transzendentale Synthesis notwendig machen, sondern die Einheit des empirischen Bewusstseins in der Synthese des Mannigfaltigen ist es eben, die nach einer transzendentalen Synthese verlangt (wenngleich Kant auch am Ende des Gedankengangs kurz auf Raum und Zeit im gleichen Sinne wie in den ersten beiden Synthesen eingeht [A 107 unten]). Weshalb ist es notwendig, eine solche transzendentale Synthese anzunehmen? Aus zwei Gründen. Erstens, weil in dieser Synthese des Mannigfaltigen, wie wir gerade gesehen haben, eine *notwendige Regel* zur Anwendung kommt – und „aller Notwendigkeit liegt jederzeit eine transzendentale Bedingung zum Grunde" (A 106); zweitens, weil empirische Apperzeption nicht der *Identität* des Selbstbewusstseins Rechnung zu tragen vermag (das nimmt die kantische Kritik an Humes Auffassung der personalen Identität wieder auf, von der letztes Mal die Rede war). Empirische Apperzeption ist je wandelbar. Notwendiges, numerisch identisches Selbstbewusstsein kann es laut Kant nur auf der nicht-empirischen, transzendentalen Ebene geben. Daher muss eine reine Apperzeption vorausgesetzt werden, die sowohl der empirischen Apperzeption als auch allen Begriffen zugrunde liegt. Wie lässt sich aber das Wesen dieser transzendentalen Einheit der Apperzeption genau bestimmen?

Damit kommen wir nun zum zweiten Teil der dritten Synthesis, in dem Kant zwei wichtige Bemerkungen macht – eine zum Status der transzendentalen Apperzeption und eine zu jenem des Begriffs des Gegenstands überhaupt (also zur Kategorie – denn um deren Deduktion geht es bei alledem ja).

1.) Die transzendentale Apperzeption ist keine Substanz, kein Träger von Eigenschaften, kein Substrat, dem ein Sein oder ein Handeln zugeschrieben werden

---

Deduktion aufgewiesen werden. Die empirische Wirklichkeit lässt sich dann als „Illustration" oder „mögliche Bewährung" der objektiven Realität auffassen.

[33] KrV, A 111.

könnte (sie ist also genauso wie der transzendentale Gegenstand ein „X“ [oder „Y“]). Kant erklärt das so: „[D]iese Einheit des Bewusstseins wäre unmöglich, wenn nicht das Gemüt in der Erkenntnis des Mannigfaltigen sich der Identität der Funktion bewusst werden könnte, wodurch sie dasselbe synthetisch in einer Erkenntnis verbindet.“[34] *Die Einheit des Bewusstseins verdankt sich somit der synthetischen Handlung, dank welcher das Mannigfaltige synthetisch verbunden wird*. Die transzendentale Apperzeption ist somit kein Sein, sondern ursprüngliche synthetische Tätigkeit. – Man sieht also, woran Fichte ursprünglich anknüpft, wenn er (in der *Grundlage der gesamten Wissenschaftslehre* von 1794/1795) seine Konzeption eines reinen, absoluten Ich (qua „absolute Tätigkeit“) entwickelt. –

2.) Die transzendentale Apperzeption bezieht sich aber durch *Begriffe a priori* auf einen Gegenstand überhaupt (der für uns, wie gesagt, der transzendentale Gegenstand = X ist [A 109]). Also wird hierdurch erwiesen, *dass die Begriffe a priori, d. h. die Kategorien* – die hierdurch noch klarer bestimmt werden – „*objektive Realität*“ *haben*. Das Beweisziel der subjektiven Kategoriendeduktion ist im Großen und Ganzen erreicht.[35] Zusammengefasst:

> Da nun diese Einheit [scil. des Bewusstseins] als a priori notwendig angesehen werden muss (weil die Erkenntnis sonst ohne Gegenstand sein würde), so wird die Beziehung auf einen transzendentalen Gegenstand, d. h. die **objektive Realität** unserer empirischen Erkenntnis, auf dem transzendentalen Gesetz beruhen, dass **alle Erscheinungen, sofern uns dadurch Gegenstände gegeben werden sollen, unter Regeln a priori der synthetischen Einheit derselben stehen müssen, nach welchen ihr Verhältnis in der empirischen Anschauung allein möglich ist**, d. h. dass sie ebensowohl in der Erfahrung unter Bedingungen der notwendigen Einheit der Apperzeption als in der bloßen Anschauung unter den formalen Bedingungen des Raums und der Zeit stehen müssen, ja dass durch jene jede Erkenntnis allererst möglich werde.[36]

[34] KrV, A 108.

[35] Da hier ja von den *subjektiven Urquellen* – Sinn, Einbildungskraft und Apperzeption – ausgegangen wurde, handelt es sich ohne Zweifel um eine subjektive Deduktion. Ihr Ziel ist jedoch nur „im Großen und Ganzen“ erreicht, weil eben das „Wie“ der Anwendung der Kategorien nicht genau genug dargelegt wurde.

[36] KrV, A 109f.

Neunte Sitzung

Der Hauptgedanke der beim letzten Mal behandelten Synthesen-Deduktion bestand darin, dass **die Kategorien dadurch objektive Realität haben** (dass also **der Gegenstandsbezug der Kategorien dadurch hergestellt wird**), **dass *die transzendentale Apperzeption in das zu synthetisierende Mannigfaltige synthetische Einheit hineinbringt***. Damit wird also nicht gesagt, dass wir auf der einen Seite (reine) Vorstellungen hätten (= die Kategorien) und auf der anderen Seite (äußere) Gegenstände und wir uns dann zu fragen hätten, wie dieser Bezug zwischen im Voraus bestehenden Entitäten zustande gebracht wird, sondern – und das ist absolut entscheidend –, dass die mögliche Gegenständlichkeit des Gegenstandes erst dadurch überhaupt „*erzeugt*“ *wird*, dass durch die Apperzeption in das Mannigfaltige synthetische Einheit hineingebracht wird. *Wie wird ein möglicher Gegenstand überhaupt konstituiert* – das ist hier die Frage. *Vor* dieser Synthese(-Leistung) durch die Apperzeption *gibt es überhaupt gar keinen möglichen Gegenstand*. Wir haben es hier somit mit einer Antwort auf eine *quaestio iuris* zu tun (weswegen wir hier tatsächlich im *Mittelpunkt* bzw. auf dem *Höhepunkt* der Kategorien-*Deduktion* stehen): Es wird mit dieser Antwort nämlich die *Rechtmäßigkeit* des Kategoriengebrauchs dadurch erwiesen, dass aufgezeigt wird, wie eben der mögliche Gegenstand überhaupt erzeugt wird (als Grundvoraussetzung dafür, dass dann auch der Bezug zu ihm erklärt werden kann [worin ja, wie schon mehrfach betont wurde, die Definition der Deduktion besteht]). In dem nun folgenden Abschnitt zieht Kant vier äußerst wichtige Konsequenzen aus den Einsichten, die in dieser ersten subjektiven Deduktion erworben wurden.

Vorläufige Erklärung der Möglichkeit der Kategorien, als Erkenntnissen a priori (4)

1.) Die synthetische Einheit der Erscheinungen nach Begriffen, die durch die transzendentale Apperzeption sichergestellt wird, ist der Grund dafür, dass die Erfahrung wesentlich einzig ist: *Es gibt nur EINE Erfahrung*.[37] Warum insistiert Kant hierauf? Weil es dadurch gegebenenfalls möglich wird, den Begriff der *Einstimmigkeit* der Erfahrung verständlich zu machen. Die Erfahrungseinstimmigkeit ist ein schwieriger und etwas subtiler Begriff, da es einen Zugang zu einer solchen Einstimmigkeit nur durch die *Erfahrung selbst* zu geben scheint, was für die Erkenntnisbegründung natürlich nicht herhalten kann – und dennoch spielt dieser Begriff darin durchaus eine wichtige Rolle. Wir kommen auf diesen Punkt gleich zurück, wenn von der „Affinität“ die Rede sein wird.
2.) Auf eine noch bedeutendere Konsequenz wird in einem nächsten Schritt hingewiesen: „*Die Bedingungen a priori einer möglichen Erfahrung* überhaupt *sind zugleich Bedingungen der* Möglichkeit *der* Gegenstände *der Erfahrung*.“[38] Dieser Satz fasst allgemeiner zusammen, was in A 105 am Aufweis der Möglichkeit des Gegenstandsbezugs bereits konkret durchgeführt wurde, nämlich dass für Kant die Bedingungen, unter denen wir *Erkenntnisse* der Gegenständlichkeit (Objektivität) haben können, eben gerade auch die Bedingungen dieser *möglichen Gegenständlichkeit* (Objektivität) selbst sind. Das ist noch ein anderer Ausdruck für Kants Grundgedanken einer kopernikanischen Revolution in der Philosophie.

[37] Man könnte sich dann fragen, in welchem Verhältnis die „Einzigkeit“ der Erfahrung zu jener der reinen *Anschauungen* Raum und Zeit und zur *Vernunftidee* der Welt (zum Beispiel) steht.
[38] KrV, A 111 (von mir hervorgehoben). Siehe auch A 158 / B 197.

Mit anderen Worten, dieser Satz muss wörtlich genommen werden: Durch den tatsächlich geleisteten Vollzug der *Erfahrungsbedingungen* – nämlich der der transzendentalen Apperzeption unterstehenden Synthesisleistungen – wird der mögliche Gegenstand in seiner *Gegenständlichkeit* allererst erzeugt.

3.) Ein dritter wichtiger Gedanke betrifft das Verhältnis von „Assoziation" und „Affinität". In der Erfahrung werden laufend Erscheinungen mit Erscheinungen assoziiert. Beispiele: Feuer mit Wärme, Sonne mit Licht, Gott des Christentums mit Schöpfung, Schnee mit Weiße, Staatspräsident mit Macht usw. Dies geschieht allerdings je auf der empirischen Ebene. Es könnte theoretisch sein, dass diese Assoziationen rein subjektiv sind und ihnen „in Wirklichkeit", d. h. seitens des „Objekts" gar nichts entspricht. *Wenn* es eine solche Entsprechung aber tatsächlich gibt, gebraucht Kant hierfür den Begriff der „Affinität": Er bezeichnet damit – bzw. mit dem Begriff der „Verwandtschaft" – den „Grund der Möglichkeit der Assoziation des Mannigfaltigen, sofern er im Objekt liegt".[39] Damit ist gemeint, dass wir uns laut Kant unter Objekten gar nichts Anderes denken können als etwas, das in seinem Inneren auf Affinität beruht. Die Affinität liegt somit der Idee der *Einstimmigkeit der Erfahrung* zugrunde (s. o.). Das ist sozusagen die rationale (kritizistische) Antwort Kants auf (mittelalterliche) magische oder mystische Erklärungen für die Zusammenhänge der Dinge bzw. auf Swedenborgs Auffassung, dass für die Einsichten in eben diese Zusammenhänge übersinnliche Fähigkeiten notwendig seien.

Wie lässt sich nun diese Affinität aber genau erklären? Worauf gründet sie? Nach Kants Dafürhalten ist die transzendentale Affinität (der Objekte) nichts anderes als die transzendentale Affinität der transzendentalen Apperzeption selbst, wobei diese in jene gleichsam sozusagen „hineinprojiziert" wird. Er drückt das so aus:

> Da [die] Identität [der transzendentalen Apperzeption] notwendig in die Synthesis alles Mannigfaltigen der Erscheinungen, sofern sie empirische Erkenntnis werden soll, hineinkommen muss, so sind die Erscheinungen Bedingungen a priori unterworfen, welchen ihre Synthesis (der Apprehension) durchgängig gemäß sein muss. Nun heißt aber die Vorstellung einer allgemeinen Bedingung, nach welcher ein gewisses Mannigfaltiges (mithin auf einerlei Art) gesetzt werden kann, eine Regel, und wenn es so gesetzt werden muss, ein Gesetz. Also stehen alle Erscheinungen in einer durchgängigen Verknüpfung nach notwendigen Gesetzen und mithin in einer transzendentalen Affinität, woraus die empirische die bloße Folge ist.[40]

Kants Auffassung zufolge ist also die Affinität in der Tat durch den Gesetzesbegriff in der synthetischen Einheit der transzendentalen Apperzeption gegründet.

4.) Der letzte Punkt betrifft die Aufklärung des „befremdlichen", wenn nicht gar „widersinnigen" Sachverhalts, dass ein subjektives Vermögen (= transzendentale Apperzeption) der Natur ihre Gesetze vorschreiben könne. Auch hier wird wiederum das „Radikalvermögen aller unserer Erkenntnis", eben die transzendentale Apperzeption, unter der ausdrücklichen Betonung der Tatsache, dass die Natur lediglich „ein Inbegriff von *Erscheinungen*" ist, in Anspruch genommen. Dadurch, dass sie das „innere Prinzip"[41] des Zusammenhangs aller Gegenstände der Erfahrung bereitstellt

---

[39] KrV, A 113.

[40] KrV, A 113.

[41] KrV, A 419 / B 446 (Fußnote). In derselben Fußnote trifft Kant die Unterscheidung zwischen einem „formalen" und einem „materialen" Naturbegriff. Materialer Naturbegriff = „Inbegriff [im Sinne des Ganzen, der Gesamtheit] der Erscheinungen" qua Gegenstände der Erfahrung. Formaler Naturbegriff = (innerer) „Zusammenhang der Bestimmungen eines Dinges". Siehe

(deren „Inbegriff“[42] die Natur selbst ausmacht), ist sie nämlich die Einheit, dank welcher die Natur selbst überhaupt die Natur ist.

Von dem Verhältnis des Verstandes zu den Gegenständen überhaupt und der Möglichkeit, diese a priori zu erkennen

Kant trägt die Deduktion in der A-Auflage nun noch ein *zweites* Mal vor. Warum tut er das? Kant selbst gibt hierzu lediglich an, dass es ihm um die *Einheit* und den *Zusammenhang* des Vortrags überhaupt geht. Der wahre Grund hierfür ist offenbar folgender: Wie schon früher angemerkt wurde, hat Kant in der ersten Deduktion (der „Synthesen-Deduktion“) die „Wie-Frage“ der genauen Anwendung der Kategorien noch nicht befriedigend beantwortet. Somit ist also die subjektive Deduktion noch nicht vollständig an ihr Ziel gelangt. Daher also der neue Versuch, der nun angestellt wird.
Auffällig sind jedenfalls zunächst zwei Punkte. 1.) Der zweite Vortrag der Deduktion unterteilt sich seinerseits in zwei Teile: Einmal beginnt er „von oben“, von der reinen Apperzeption (A 115-A 119); und einmal nimmt er seinen Ausgang „von unten“, vom „Empirischen“, von der Wahrnehmung (A 119-A 128). Auch hier wäre zu fragen, was die Notwendigkeit dieser zweifachen Verfahrensweise begründet. 2.) Kant nimmt jetzt nicht mehr auf den Raum und insbesondere auf die Zeit Bezug (qua apriorischer Grundlage, welche die Notwendigkeit von reinen Synthesen begründet), sondern er stellt den drei subjektiven *empirischen* Erkenntnisquellen jeweils schlicht eine *apriorische* Grundlage gegenüber.

Die Deduktion „von oben“

Die Deduktion „von oben“ wird in drei Schritten vollzogen.
1.) Der erste Schritt stellt heraus, worin der höchste und anfängliche Punkt dieser Deduktion bestehen muss.
Was ist der höchste Punkt der Erkenntnis? Um hierauf antworten zu können, muss noch einmal daran erinnert werden, worin überhaupt Erkenntnis besteht. Laut Kants These hat jede Erkenntnis zwei Hauptkomponenten. Zum einen hat sie eine *Erfahrungs*komponente und zum anderen eine *Einheits*komponente. Erkenntnis bedarf *Einheit zu einer möglichen Erfahrung*. Höchster Punkt dieser Einheit ist die „reine Apperzeption“. Von hieraus muss die Deduktion „von oben“ ihren Ausgang nehmen. Das heißt, jede Erkenntnis – und das bedeutet zunächst: jede Anschauung – muss *ins Bewusstsein aufgenommen werden* (können). *Ohne Bewusstsein kann es keine Erkenntnis geben.*
Dieses Bewusstsein hat nun zwei Hauptcharakteristiken: Es ist *identisch* und *synthetisch*. Das Erkenntnissubjekt ist sich im Fluss seiner Vorstellungen, die es begleiten können muss, seiner *Identität* bewusst. Es hat aber *keine Sachhaltigkeit* und ist auch *nicht gegeben*. Das Bewusstsein seiner Identität entsteht vielmehr im *Akt der Synthese*, welche die Vorstellungen *notwendig verbindet* – und genau hierin besteht nun eben der *synthetische* Charakter des Bewusstseins. Kant schließt hieraus: „Also gibt die

---

auch die beiden ersten Sätze der „Vorrede“ der *Metaphysischen Anfangsgründe der Naturwissenschaft* (1786).

[42] I. Kant, *Prolegomena zu einer jeden künftigen Metaphysik, die als Wissenschaft wird auftreten können* (1783), § 16.

reine Apperzeption ein Prinzip der synthetischen Einheit des Mannigfaltigen in aller möglichen Anschauung an die Hand.“[43]
Letzterer „Satz“ enthält drei wesentliche Erkenntnisse, die das soeben Auseinandergelegte erläutern und vertiefen.
a.) Alle Vorstellungen müssen, wie soeben betont wurde, *bewusst* sein können, das heißt, sie müssen eine Beziehung auf ein *mögliches (empirisches) Bewusstsein* haben. Das empirische Bewusstsein hat nun aber seinerseits eine notwendige Beziehung auf ein transzendentales Bewusstsein, und damit ist gemeint: auf das Selbstbewusstsein, auf die ursprüngliche Apperzeption. Die erste wichtige Erkenntnis besagt somit, dass es *kein Bewusstsein ohne ein Selbstbewusstsein geben kann*.
b.) Dies ist ein *synthetischer Satz* und das, was darin erkannt wird, nämlich, dass das empirische Bewusstsein das transzendentale Selbstbewusstsein impliziert, wird *a priori* erkannt; somit handelt es sich dabei um ein *synthetisches Urteil a priori*. Kants These lautet nun, dass dieser Satz nicht irgendein synthetischer Satz a priori, sondern „der schlechthin erste und synthetische Grundsatz unseres Denkens überhaupt“[44] ist. Dass jedes Bewusstsein die transzendentale Apperzeption impliziert, ist also in der Philosophie der Grundsatz, auf den alle anderen synthetischen Urteile a priori aufbauen und zurückgeführt werden müssen. So wie bei Descartes das „Ego cogito“ den *Gewissheitsmaßstab* für jede möglich Erkenntnis abgibt (eine Erkenntnis ist für Descartes nämlich nur dann eine Erkenntnis, wenn sie nicht weniger gewiss ist als eben jene Gewissheit, die ich habe, dass ich existiere, wenn ich je nur denke), ist jener oberste synthetische Grundsatz die Grundvoraussetzung für jedes synthetische Urteil a priori in der Philosophie.[45]
c.) Es wurde gerade behauptet, dass das „Ich“, die transzendentale Apperzeption, zwar bewusst ist, aber keine Washeit an sich hat und auch nicht gegeben ist. Kant unterstreicht daher, dass es bzw. sie nicht in seiner bzw. ihrer *Wirklichkeit*, sondern nur als „*Vermögen*“ betrachtet werden kann.
2.) In einem zweiten Schritt legt Kant nun dar, welcher Art die synthetische Einheit a priori des Mannigfaltigen in aller möglichen *Anschauung* sein muss. Es ist dies laut Kants Behauptung die *reine Synthesis der EINBILDUNGSKRAFT*, denn *nur sie* vermag es, das Mannigfaltige in einer Erkenntnis *zusammenzusetzen*. An dieser Stelle erläutert Kant nun, dass es sich dabei nur um eine *produktive* Synthesis der Einbildungskraft handeln kann, da sie a priori sein muss, während die *re*produktive Synthesis der Einbildungskraft ja auf Bedingungen der Erfahrung beruht. Das ist einleuchtender, als das in der „Synthesen-Deduktion“ (A 101f.) dargetan wurde, wo – selbst auf der *nicht empirischen* Ebene – überall von „Reproduktion“ die Rede war. Diese reine Synthesis der Einbildungskraft „geht bloß auf die Verbindung des Mannigfaltigen a priori“, das heißt, sie ist, sofern sie zudem in einem a priori notwendigen Bezug zur ursprünglichen Apperzeption steht, „die reine Form aller möglichen Erkenntnis“ überhaupt. Damit antwortet Kant schon eher auf die „Wie-Frage“ als das in der „Synthesen-Deduktion“ der Fall war. Wie diese Verbindung aber *konkret* zustande kommt und *wodurch* sie genau vollzogen wird, das wird hier (noch) nicht näher erläutert. Hierfür muss der Leser sich der B-Deduktion zuwenden. (Nicht einmal die Deduktion „von unten“ [siehe weiter unten] wird diese Frage befriedigend beantworten.)
3.) In einem dritten Schritt macht Kant schließlich deutlich, wie hierdurch die Kategorien-Deduktion zu ihrem Abschluss kommt. Durch die Einheit der Apperzeption – und dabei die Einheit der Synthesis der Einbildungskraft mit enthaltend – kommt

[43] KrV, A 116f.
[44] KrV, A 117 (Fußnote).
[45] Siehe hierzu auch KrV, A 158 / B 197.

Einheit in die Vorstellung des Mannigfaltigen, sofern dieses sich auf mögliche Erfahrung bezieht. Dies geschieht mittels der Kategorien – wenn man berücksichtigt, dass die Tafel der Kategorien „die Verzeichnung aller ursprünglich reinen Begriffe der Synthesis [darstellt], die der Verstand a priori in sich enthält, und um deren willen er auch nur ein reiner Verstand ist.“[46] Hieraus folgt, laut Kant, „dass der reine Verstand, vermittelst der Kategorien[47], ein formales und synthetisches Prinzip aller Erfahrungen sei, und die Erscheinungen eine *notwendige Beziehung auf den Verstand* haben.“[48] Es muss mit W. Carl noch einmal hervorgehoben werden, dass es sich bei der Deduktion „von oben“ den vorigen Angaben hierzu entsprechend in der Tat um eine „subjektive Deduktion“ handelt.[49]

Die Deduktion „von unten“

Ohne die Gründe dafür anzugeben, bietet Kant nun noch eine dritte subjektive Deduktion an – die Deduktion „von unten“. Es kann ganz klar gesagt werden, dass sie die überzeugendste (und inhaltlich auch umfangreichste) der drei subjektiven Deduktionen in der A-Auflage ausmacht. Diese Deduktion „von unten“ geht vom unteren Erkenntnisvermögen sowie den entsprechenden „Vorstellungsarten“ aus. Dabei wird sie eine ganz bestimmte (empirische) Reihe verfolgen: Apprehension – Reproduktion – Assoziation – Rekognition.
Das untere Erkenntnisvermögen ist die Sinnlichkeit, ihr Gegenstand heißt „Erscheinung“. Wenn sie mit der minimalen aber notwendigen Bewusstseinsdimension verbunden ist, heißt die Erscheinung „Wahrnehmung“. Hiervon wird ausgegangen. Eine Wahrnehmung kommt aber nicht einzeln vor, sondern ist stets vielfältig. Damit das Mannigfaltige in *einer* Anschauung (Kant spricht hier von „Bild“) zusammengefasst werden kann, ist eine synthetisierende Handlung nötig, die Kant „*Apprehension*“ nennt. Diese wird hier der *Einbildungskraft* zugesprochen, denn die Sinne vermögen es nicht, von sich aus eine derartige Verbindung herzustellen.[50]
Nun muss aber nicht nur eine Verbindung *innerhalb* einer Anschauung, sondern auch zwischen allen möglichen *Reihen* von Anschauungen bestehen, sonst wäre man immer in seinen gegenwärtigen Anschauungen gefangen und könnte sich keines Zusammenhangs mit anderen Anschauungen bewusst werden. Hierfür bedarf es einer

[46] KrV, A 80 / B 106.
[47] Kant bestimmt die Kategorien hier noch einmal auf eine andere Weise, nämlich dadurch, dass sie jene reinen Erkenntnisse a priori sind, „welche die notwendige Einheit der reinen Synthesis der Einbildungskraft in Ansehung aller möglichen Erscheinungen enthalten“, KrV, A 119.
[48] KrV, A 119.
[49] W. Carl, *Die Transzendentale Deduktion der Kategorien in der ersten Auflage der* Kritik der reinen Vernunft. *Ein Kommentar*, op. cit., S. 200.
[50] Die Fußnote, die Kant hier (in A 120) hinzufügt, sollte folgendermaßen umgeschrieben werden, damit ihr Grundgedanke klarer hervortritt: „Dass die Einbildungskraft ein notwendiges Ingredienz der Wahrnehmung selbst sei, daran hat wohl noch kein Psychologe gedacht. Das kommt daher, weil man dieses Vermögen teils nur [was ja durchaus berechtigt ist] auf Reproduktionen einschränkte, teils, weil man glaubte, die Sinne lieferten uns nicht nur Eindrücke, sondern setzten solche auch *von sich aus* bereits zusammen und brächten dadurch Bilder der Gegenstände zuwege. Hierzu wird aber ohne Zweifel außer der Empfänglichkeit der Eindrücke noch etwas mehr, nämlich eine Funktion der Synthesis derselben erfordert – diese ist jedoch gerade *nicht* in den Sinnen enthalten, sondern muss vielmehr der *Einbildungskraft* entstammen. Deswegen ist die Einbildungskraft in der Tat bereits ein notwendiges Ingredienz der Wahrnehmung.“

zweiten Synthesisleistung der Einbildungskraft, die Kant als „*Reproduktion*“ auffasst. Sowohl die Apprehension als auch die Reproduktion sind empirisch.
Kant verfolgt die Reihe nun weiter. Dabei werden jetzt zwei Gründe bzw. Regeln der Reproduktion zu Tage gefördert: das, was Kant einen *empirischen* Grund und das, was er einen *objektiven* Grund nennt. Wenden wir uns zunächst dem empirischen Grund der Reproduktion zu.
Wenn das Apprehendierte und Reproduzierte unverbunden im Gemüt umherschwirrte, wäre nicht mehr Erkenntnis möglich als im Vorigen. Die hier notwendige und maßgebliche Verbindung, die das Reproduzierte an immer neu Apprehendiertes adäquat anmisst, ist die „Assoziation“ – ein Ausdruck, der die Gemeinschaftlichkeit beider treffend beschreibt. Soweit also der *empirische* Grund.
Die Reproduktion nach Regeln der Assoziation verlangt aber darüber hinaus auch nach einem *objektiven* Grund. Denn die Assoziation findet ja rein im Gemüt statt, und es ist damit noch nicht ausgemacht, ob „in Wirklichkeit“ dem dergestalt Assoziierten auch tatsächlich etwas entspricht, ob die so assoziierten Wahrnehmungen berechtigter Weise (also „objektiv“) „assoziabel“ sind. Kant nimmt einen solchen objektiven Grund in Anspruch und nennt ihn „Affinität“. Worin liegt diese nun ihrerseits begründet?
Die Affinität ist der Grund dafür, dass die apprehendierten und reproduzierten Wahrnehmungen sich in *einem* Bewusstsein darstellen können. Dafür kann nun laut Kant allein die *Einheit dieses selben Bewusstseins* der Grund sein. Der Grund der Affinität ist somit die Einheit der Apperzeption. Damit Erfahrung und Erkenntnis möglich sind, müssen die Erscheinungen auf eine objektiv notwendige Weise synthetisch verknüpft werden (also nicht nur durch Apprehension, Reproduktion und Assoziation [wodurch sich auch die wichtige Rolle der *Einbildungskraft* bei der Grundlegung der Affinität bemerkbar macht], sondern auch und vor allem auf eine Weise, die *Objektivität* in die Wahrnehmungen hineinbringt), und zwar in Zusammenstimmung mit besagter Einheit der Apperzeption. Das gilt es nun noch weiter auseinanderzulegen. Hierbei ist insbesondere das Verhältnis von reiner Apperzeption und produktiver Einbildungskraft zu klären, um aufzuweisen, wie durch diese Klarstellung die Kategoriendeduktion dargetan werden kann.
Hierfür ist der Passus in A 123-A 125 von zentraler Bedeutung. Kants in diesen vier Absätzen ausgeführte Argumentation kann in Form eines Syllogismus dargestellt werden:

> *Obersatz*: Die *transzendentale* (*produktive*) *Einbildungskraft* – qua Vermögen der notwendigen Einheit in der Synthesis des Mannigfaltigen – *ist die Bedingung der Möglichkeit der Erfahrung* (A 123 sowie A 124) (und dabei ausdrücklich auch der „Affinität“ der Erscheinungen [A 123]) und zwar insbesondere deswegen, weil ihr zwischen dem Mannigfaltigen der Anschauung und dem einheitsstiftenden Verstand, der die Bedingung der notwendigen Einheit der Apperzeption enthält, eine Vermittlerrolle zukommt (A 124).[51]
> *Untersatz*: Zu der allerdings bloß *sinnliche*[52] Synthesen vollziehenden Einbildungskraft muss sich nun noch die *Apperzeption* hinzugesellen (A 124), da nur hierdurch die Funktionen der Einbildungskraft *intellektuell* gemacht werden und das heißt: *Kategorien zustande kommen* können, die durch dieselbe Einbildungskraft auf die sinnliche Anschauung angewendet werden (ebd.).
> *Schlussfolgerung*: *Also haben die Kategorien objektive Realität*, denn auf „ihnen gründet sich […] alle formale Einheit in der Synthesis der Einbildungskraft, und

[51] Wie schon oben betont wurde, wird aber auf die spezifische Weise, *wie* die produktive Einbildungskraft verfährt, auch hier nicht näher eingegangen.
[52] Dies ist der Grund für den zweiten Argumentationsschritt in der B-Deduktion (§ 24).

> vermittelst dieser auch alles empirischen Gebrauchs derselben (in der Rekognition, Assoziation, Reproduktion, Apprehension) bis herunter zu den Erscheinungen, weil diese nur vermittelst jener Elemente der Erkenntnis und überhaupt unserem Bewusstsein, mithin uns selbst angehören können“ (A 125).

Erläutern wir nun diese Argumentation. Welches ist die höchste Erkenntnisquelle in dieser A-Deduktion? In der B-Deduktion wird Kant es für notwendig erachten, die *transzendentale Apperzeption* als diesen höchsten Punkt herauszustellen. Ist dem hier auch so? In der Tat (und diese Frage wurde auch am Ende der „Synthesen-Deduktion“ sowie am Anfang der Deduktion „von oben“ ja bereits beantwortet). Trotz der Tatsache, dass die produktive Einbildungskraft als Bedingung der Möglichkeit der Erfahrung präsentiert wird, ist auch hier der Apperzeption der Vorrang zu geben. Nur durch sie wird nämlich eine *sinnliche* zu einer den *Gegenstandsbezug* herstellenden Synthese.[53] Und damit hängen freilich auch die Funktionen der Kategorien zusammen, auf deren Deduktion es hier ja ankommt, denn hinsichtlich *ihrer* findet ja die Gegenstandsbezug herstellende Synthese statt. Nochmals zusammengefasst: Die Kategoriendeduktion hat ihr Prinzip hier darin, dass nur durch die notwendige, eben die Kategorien ins Spiel bringende Intellektualisierung der transzendentalen Einbildungskraft die objektive Synthese des Mannigfaltigen der Anschauung gewährleistet werden kann.
Kant schließt diesen Abschnitt mit einer grundsätzlichen Überlegung zum Verhältnis von reinem Verstand und Natur ab. Vorerst noch einmal zwei Definitionen:
Verstand: *Vermögen der Regeln* bzw. (wenn sie objektiv sind) *der Gesetze*. (Kant sieht diese Definition noch treffender als alle übrigen, die den *einheits*stiftenden Charakter des Verstandes betont hatten, an. Der Verstand hat somit über seine synthetisierenden Leistungen hinaus doch einen „Inhalt“: Er ist das Vermögen der Grundsätze aller Erfahrung.)
Natur: Synthetische Einheit des Mannigfaltigen der Erscheinungen nach Regeln. (Dies entspricht dem formalen Naturbegriff.)
Nun abstrahiert der Verstand die Gesetze nicht aus den Erscheinungen, sondern er schreibt der Natur die Gesetze vor, das heißt „ohne Verstand würde es überall nicht Natur, d. h. synthetische Einheit des Mannigfaltigen der Erscheinungen nach Regeln geben.“[54] Kant setzt dem noch hinzu, dass die Ordnung und Regelmäßigkeit der Natur durch den Verstand in dieselbe gleichsam „hineingelegt“ wird, ja gar, dass „alle Erscheinungen […] als mögliche Erfahrungen […] a priori im Verstande […] liegen“ und „ihre formale Möglichkeiten von ihm“[55] erhalten[56]. Der Verstand ist also „Quelle der Gesetze der Natur und mithin der formalen Einheit der Natur, […] und […] alle empirischen Gesetze sind nur besondere Bestimmungen der reinen Gesetze des Verstandes, unter welchen und nach deren Norm jene allererst möglich sind und die

---

[53] In der B-Deduktion wird Kant das Verhältnis dann umdrehen: Erst in einem *zweiten* Schritt (in den Paragraphen 24 und 26) wird gezeigt, wie *nach* dem Erweis der Gültigkeit der Kategorien für das Mannigfaltige einer gegebenen Anschauung *überhaupt*, wodurch der *Gegenstandsbezug* hergestellt wird (= *erster* Schritt bis zum § 21), diese Gültigkeit *dann* auch für unsere *sinnliche* Anschauung aufgewiesen werden kann.
[54] KrV, A 126f.
[55] KrV, A 127.
[56] Dem hierbei eventuell anzubringenden Intellektualismusvorwurf begegnet Kant so, dass er mit der Einheit der Apperzeption einen *transzendentalen Grund* für die notwendige Gesetzmäßigkeit der Erscheinungen in der Erfahrung angibt (A 127). Die Transzendentalphilosophie muss somit in aller Deutlichkeit vom dogmatischen Intellektualismus unterschieden werden.

Erscheinungen eine gesetzliche Form annehmen.“[57] Wie begründet Kant all diese Behauptungen? Schlichtweg dadurch, dass auf keinem anderen Wege verständlich gemacht werden kann, wie Natur „notwendige, d. h. a priori gewisse Einheit der Verknüpfung der Erscheinungen sein“[58] kann. Kant beschließt diesen Gedanken so:

> Der reine Verstand ist also in den Kategorien das Gesetz der synthetischen Einheit aller Erscheinungen, und macht dadurch Erfahrung ihrer Form nach allererst und ursprünglich möglich. Mehr aber hatten wir in der transzendentalen Deduktion der Kategorien nicht zu leisten, als dieses Verhältnis des Verstandes zur Sinnlichkeit, und vermittelst derselben zu allen Gegenständen der Erfahrung, mithin die objektive Gültigkeit seiner reinen Begriffe a priori begreiflich zu machen und dadurch ihren Ursprung und Wahrheit festzusetzen.[59]

Bevor wir zum letzten Abschnitt der A-Deduktion kommen, soll nur noch kurz erörtert werden, in welchem Verhältnis die „Deduktion von oben“ und die „Deduktion von unten“ zueinanderstehen. Beides sind subjektive Deduktionen. Und sie laufen beide auch auf ein identisches Ergebnis hinaus. Zwei Unterschiede lassen sich gleichwohl darin feststellen. Zum einen insistiert die Deduktion „von unten“ stärker auf der *notwendigen Intellektualisierung* (durch die reine Apperzeption) *der produktiven Einbildungskraft*, als das in der Deduktion „von oben“ der Fall gewesen ist. Zum anderen legt die Deduktion „von unten“ deutlicher dar, worin genau das Verhältnis zwischen den apriorischen Grundsätzen des Verstandes und den empirischen Naturgesetzen besteht. Dieser Punkt geht aber über die eigentliche Aufgabe der Kategorien-Deduktion hinaus und wird dann erst im Kapitel, das vom System aller Grundsätze des reinen Verstandes handelt, wiederaufgenommen.

Summarische Vorstellung der Richtigkeit und einzigen Möglichkeit dieser Deduktion der reinen Verstandesbegriffe

In diesem Abschnitt wird noch eine *vierte* und letzte Fassung der Kategorien-Deduktion (in dieser A-Ausgabe) vorgelegt. Der Gedankengang, der nun wiederum eine „**objektive Deduktion**“ darstellt, geht dabei von der Einsicht des kantischen Kritizismus aus, wonach wir es in der Erkenntnis notwendig mit *Erscheinungen* zu tun haben und fragt dann danach, weshalb es notwendig ist, dass die Kategorien den empirischen Erkenntnissen zugrunde liegen und ihnen vorausgehen müssen – was ja in der Tat die Aufgabenstellung der objektiven Deduktion ist. Die Argumentation lautet dann folgendermaßen:
Erscheinung heißt: Der Gegenstand ist *in* uns.[60]

---

[57] KrV, A 127f.
[58] KrV, A 125.
[59] KrV, A 128.
[60] Nochmals zum Gegenstand: Der Gegenstand ist der Oberbegriff für „Erscheinung“ und „Ding an sich“. Erscheinung und Ding an sich sind somit zwei unterschiedliche Sichtweisen auf ein und denselben Gegenstand (einmal unter der Berücksichtigung des Bezugs des Erkenntnissubjekts auf ihn und einmal außerhalb eines solchen Bezugs). Darüber hinaus ist der transzendentale Gegenstand = X Ausdruck für den *rein formalen* Bezug auf „etwas überhaupt“, während das „Ding an sich“ darüber hinaus dasjenige ist, was den Erscheinungen und ihrer Sachhaltigkeit zugrunde liegt, *ohne dass darum überhaupt etwas Inhaltliches über das Ding an sich ausgesagt und insbesondere eine* kausale *Wirkung auf das Subjekt angenommen werden könnte* – „Kausalität“ ist eine Kategorie, die nur auf *Erfahrung* angewandt werden kann, das Ding an sich ist dagegen über jede Erfahrung *hinaus*. Alle Kommentatoren, die Kant

Der Gegenstand ist *in* uns, heißt: Er macht eine Reihe von *Bestimmungen des identischen Selbst* aus. (Der Gegenstand ist immer durch vielfältige Wahrnehmungen gegeben; und diese bedürfen wiederum der Identität der Apperzeption.)
Der Gegenstand macht eine Reihe von *Bestimmungen des identischen Selbst* aus, heißt: Es ist notwendig, dass eine zugrundeliegende *identische Apperzeption* eine durchgängige Einheit dieser Bestimmungen erzeugt.
Diese *identische Apperzeption* ist die *Form aller Erkenntnis der Gegenstände*.
Ergo gibt es eine intellektuelle Form der Erkenntnis der durch reine Einbildungskraft und Apperzeption synthetisierten Gegenstände, welche [= die Form der Erkenntnis] der Erkenntnis der Gegenstände *vorhergeht*, nämlich als das, was das Eintreten des Mannigfaltigen der Anschauung ins Bewusstsein und das Denken (mittels der Kategorien) der Gegenstände a priori möglich macht. Kant beschließt die Deduktion mit folgenden Worten:

> Reine Verstandesbegriffe sind also […] darum […] notwendig, weil unsere Erkenntnis mit nichts [anderem] als Erscheinungen zu tun hat, deren Möglichkeit in uns selbst liegt, deren Verknüpfung und Einheit (in der Vorstellung eines Gegenstandes) bloß in uns angetroffen wird, mithin vor aller Erfahrung vorhergehen und diese der Form nach auch allererst möglich machen muss. Und aus diesem Grunde, dem einzigmöglichen unter allen, ist denn auch unsere Deduktion der Kategorien geführt worden.[61]

Wenn die Gegenstände keine Dinge an sich sind, sondern Erscheinungen, dann muss ihnen eine – vermittelst der Kategorien – Einheit stiftende transzendentale Apperzeption zugrunde liegen. Jene *sind* in der Tat Erscheinungen. Also muss zum Behuf der Erkenntnis eine auf die aufgewiesene Art mit Kategorien operierende (nämlich dadurch Einheit stiftende) transzendentale Apperzeption angenommen werden. Folglich haben die Kategorien objektive Realität.

Widersprüchlichkeit in Bezug auf das Ding an sich vorwerfen – der berühmteste ist F. H. Jacobi („Ohne das Ding an sich kommt man in das Kantische System nicht hinein, und mit dem Ding an sich kann man nicht darin bleiben") – missverstehen daher Kants Grundgedanken.
[61] KrV, A 130.

Zehnte Sitzung

Kommen wir nun zu den Hauptpunkten und Hauptthesen der Kategorien-Deduktion in der zweiten Auflage der *Kritik der reinen Vernunft*. Zunächst einige einleitende Bemerkungen zu ihrer Struktur.

Die Struktur der B-Deduktion

Die B-Deduktion ist in zwei Teile unterteilt (§§ 15-21 und §§ 22-26). In der Forschungsliteratur wird viel darüber gestritten, ob sie zwei Schritte *derselben* Deduktion oder zwei *unterschiedliche* Deduktionen darstellen (siehe etwa D. Henrich, H. Wagner, M. Baum[62]). Ich kann diesbezüglich nur, wie jede(r) andere auch, *Interpretationshypothesen* aufstellen. Nach meiner Lesart sind beide Lesarten gerechtfertigt. Einerseits handelt es sich hierbei tatsächlich um *zwei* Deduktionen. Die erste geht von den Anschauungen aus und erweist, dass sie unter Kategorien stehen müssen (= „objektive Deduktion"). Die zweite geht von den Kategorien aus und legt dar, *wie* dadurch der Gegenstandsbezug möglich wird (= „subjektive Deduktion"). Andererseits ist es aber auch so, dass die erste Deduktion nur von der Gegebenheit von Gegenständen einer Anschauung *überhaupt* handelt. Hierdurch erweist sich die erste Deduktion somit nur als ein erster Schritt. Zum vollständigen Abschluss der Deduktion ist noch ein zweiter Schritt notwendig, der erweist, wie sie auch für die Gegebenheit von Gegenständen unserer – nämlich der *sinnlichen* – Anschauung gültig sein kann. Mit anderen Worten, der erste Schritt gilt für eine „gegebene Anschauung *überhaupt*", die sinnlicher aber auch *nicht*-sinnlicher Natur sein kann, während der zweite Schritt sich spezifisch auf die *menschliche sinnliche* Anschauung bezieht, deren apriorische Formen Raum und Zeit sind (maßgeblich ist hier nur die Zeit, dazu später mehr).

Argumentation der B-Deduktion

§ 15
Kant geht in der B-Deduktion nicht „von unten" oder „von oben" aus, sondern er fragt sich direkt, was für Erkenntniskomponenten notwendig sind und was zur Erkenntnis grundlegend dazugehört. Seine erste wichtige Einsicht dabei lautet, dass sich zur *Anschauung* eine *Verbindung* hinzugesellen muss, die nicht durch die Sinnlichkeit in uns kommen kann und daher durch den Verstand geliefert werden muss.

---

[62] Es gibt eine außergewöhnlich hohe Zahl an Interpretationen der B-Deduktion – weit über dreißig (!) maßgebliche. Genannt seien hier lediglich: H. J. de Vleeschauwer, *La déduction transcendantale dans l'œuvre de Kant*, Band III, Paris, 1937; H. Allison, *Kant's Transcendental Deduction*, Oxford, 2015; H. J. Paton, *Kant's Metaphysic of Experience*, London/New York, 1970; D. Henrich, „Die Beweisstruktur von Kants transzendentaler Deduktion", in *Kant. Zur Deutung seiner Theorie von Erkennen und Handeln*, G. Prauss (Hsg.), Köln, 1973, S. 90-104 (zuvor war diese Studie bereits 1969 in *The Review of Metaphysics* auf Englisch erschienen); M. Baum, *Die transzendentale Deduktion in Kants Kritiken: Interpretationen zur kritischen Philosophie*, Hochschulschrift (Dissertation), Universität zu Köln, 1975; ders., *Deduktion und Beweis in Kants Transzendentalphilosophie*. *Untersuchungen zur* Kritik der reinen Vernunft, Königstein im Taunus, Hain bei Athenäum, 1986; H. Wagner, „Der Argumentationsgang in Kants Deduktion der Kategorien", *Kant-Studien*, 71/1980, S. 352-366; P. Baumanns, „Kants transzendentale Deduktion der reinen Verstandesbegriffe (B)", *Kant-Studien* 82, 1991, S. 329–348 und S. 436–455 sowie *Kant-Studien* 83, 1992, S. 60-83 und S. 185-207.

Verbindung enthält: Mannigfaltiges, Synthese und Einheit. Woher stammt aber diese höhere Einheit (höher als die *Kategorie* der Einheit, die jene höhere Einheit ihrerseits schon voraussetzt)?

§ 16
Antwort: Sie stammt aus der reinen, ursprünglichen *Apperzeption* (= ursprüngliches Selbstbewusstsein). Kant nennt diese auch „ursprüngliche Verbindung".
Aus ihr folgern mehrere wesentliche Punkte.
Erster Punkt: Sie muss qua numerische, analytische Identität eine *Synthesis* enthalten, durch die das *Bewusstsein* dieser Identität allererst möglich gemacht wird (siehe bereits A 108). D. h.: „Die *analytische* Einheit der Apperzeption ist nur unter der Voraussetzung irgendeiner *synthetischen* [Einheit] möglich." Diese synthetische Einheit ist der „höchste Punkt" aller Transzendentalphilosophie.
Zweiter Punkt: Diese synthetische Einheit macht es möglich, dass das Mannigfaltige der Vorstellungen in *einem* Bewusstsein begriffen wird und diese Vorstellungen dadurch zu *meinen* Vorstellungen werden.

§ 17
Es kommt nun aber noch ein entscheidender *dritter Punkt* hinzu: Die transzendentale Apperzeption ist nicht nur die *ursprüngliche* Verbindung und sie sorgt nicht nur dafür, dass die sinnlichen Vorstellungen zu *meinen* Vorstellungen werden; sondern dadurch, dass sie das Mannigfaltige zu einem *Objekt* vereinigt, ist sie auch die Grundbedingung für die *Beziehung der Vorstellungen auf einen Gegenstand*.[63] Die *im Bewusstsein* vonstattengehende *Vereinigung* des Mannigfaltigen in ein Objekt – so lautet Kants Grundthese – stellt zugleich den Objekt*bezug* her.
Wir haben somit folgenden *fundamentalen Dreischritt* (vgl. das berühmte Beispiel mit dem Linienziehen):

Vollzug der Synthese –> Bildung der Einheit des Bewusstseins –> Herstellung des Bezugs zum Objekt

Daher kann Kant sagen: „Die synthetische Einheit des Bewusstseins ist also eine *objektive Bedingung* aller Erkenntnis, […] unter der jede Anschauung stehen muss, *um für mich Objekt zu werden*, weil […] ohne diese Synthesis das Mannigfaltige sich nicht in einem Bewusstsein vereinigen würde." (B 138)
Kant kann somit den „obersten Grundsatz der Anschauungen in Beziehung auf den Verstand" aufstellen (= „Grundsatz der ursprünglichen synthetischen Einheit der Apperzeption" = „Grundsatz der synthetischen Einheit der Apperzeption"):

Alles Mannigfaltige der Anschauung steht unter Bedingungen der ursprünglich-synthetischen Einheit der Apperzeption.

(Diese Bedingungen sind: Synthesevollzug, Bewusstwerdung, Herstellung des Objektbezugs.)

Nehmen wir zur Veranschaulichung ein Beispiel: Vor mir steht eine rote Skulptur. Die Analyse der Erkenntnisvermögen ergibt: Zur Empfindung gehört hierbei u. a. das

[63] „Objekt" ist somit das, was bei Husserl später in den *Ideen I* „Noema" heißen wird.

Rotempfinden (wie das möglich ist, „bleibt hier unbestimmt“[64] [!] [B 145]). Dieses ist aber nicht die Röte der Skulptur. Die Empfindung ist subjektiv, die Röte kommt (objektiv) der wirklichen Skulptur zu. Um diese Röte der Skulptur erkennen zu können, bedarf es der *Herstellung des Gegenstandsbezugs* durch die reine Apperzeption. Diese Herstellung des Gegenstandsbezugs ist nun aber nichts anderes als der *Synthese*vollzug des Verstandes in eins mit der *Bewusstwerdung* dieser Vorstellungen qua *meiner* Vorstellungen.

§ 18
Kant betont noch einmal die Rolle der reinen Apperzeption für den Objektbezug. Er unterscheidet die *objektive* von der *subjektiven* Einheit des Selbstbewusstseins. Erstere ist rein, letztere ist empirisch. Erstere liegt der Affinität der Erscheinungen zugrunde, letztere stellt lediglich subjektive empirische Assoziationen her (siehe die Deduktion „von unten“ in der A-Ausgabe).

§ 19
In diesem Paragraphen kommt eine neue Bestimmung hinzu, deren Bedeutung sich Kant erst nach der Herausgabe der A-Auflage bewusst geworden ist: Es handelt sich dabei um die Rolle der Urteile in der Kategorien-Deduktion. Der *objektiven* und der *subjektiven* Einheit der Apperzeption entspricht jeweils eine Urteilsart: nämlich die *objektiv* gültigen Urteile und die *subjektiv* gültigen Urteile. Erstere stellen objektiv gültige Verhältnisse dar, letztere lediglich subjektiv gültige Verhältnisse (zum Beispiel rein subjektive Empfindungen oder Assoziationen). Ein Beispiel für jede der beiden Urteilsarten: „Der Körper hat eine große Masse“ und „Der Körper fühlt sich schwer an“. In den *Prolegomena* heißen erstere „Erfahrungsurteile“, letztere „Wahrnehmungsurteile“.
Für Kant sind allein die objektiv gültigen Urteile genuin als „Urteile“ zu bezeichnen. Kant definiert das Urteil so: „Das Urteil ist die Art, gegebene Vorstellungen zur *objektiven* Einheit der Apperzeption zu bringen.“ Damit wird gesagt, dass der in den beiden vorigen Paragraphen eingeführte *Objektbezug* (über die ersten angegebenen Punkte hinaus) sich auch und insbesondere in der *logischen Funktion der Urteile* artikuliert. Dies ist der *vierte* und letzte Punkt, der für die Kategoriendeduktion nötig ist. Dieser vierte Punkt ist gegenüber dem in der A-Deduktion Auseinandergelegten *neu*.

§ 20
Kant formuliert nun das Prinzip der (objektiven) Kategoriendeduktion in Form eines Vernunftschlusses mit drei Prämissen:
Prämisse 1: oberster Grundsatz alles Verstandesgebrauchs: Das Mannigfaltige der Anschauung steht notwendig unter der synthetischen Einheit der Apperzeption (§ 17).
Prämisse 2: Anhand der logischen Funktion der Urteile wird das Mannigfaltige einer Anschauung unter die Apperzeption gebracht (§ 19).
Prämisse 3: Die Kategorien sind eben diese Funktionen zu urteilen, sofern das Mannigfaltige dadurch in Hinsicht auf die in ihnen jeweils enthaltenen einheitsstiftenden Synthesisleistungen bestimmt wird (§ 10 [B 104f.] und vor allem § 14 [B 128]).
Conclusio: Also steht das Mannigfaltige der Anschauung notwendig unter den Kategorien.

[64] Diese „Unbestimmtheit“ stellt natürlich ein gewisses Manko der *Kritik der reinen Vernunft* dar.

Nota bene 1: Das, was hier bewiesen wurde, betrifft die Notwendigkeit, dass *Anschauungen* zum Behuf der Erkenntnis *nicht ohne Kategorien* auskommen. Kant ist hier also nicht von den *Kategorien*, sondern von den *Anschauungen* ausgegangen, um zu erweisen, dass Erkenntnis nur möglich ist, wenn diese unter reine Verstandesbegriffe subsumiert werden.
Nota bene 2: Das, was hier bewiesen wurde, betrifft die Gegebenheit von Gegenständen einer Anschauung *überhaupt*, nicht aber im Besonderen unserer *sinnlichen* Anschauung. (Hiermit wurde also in der Tat eine „**objektive Deduktion**" durchgeführt. Wie in der Auflage von 1781 ist aber die „*subjektive* Deduktion" die entscheidende. Diese wird dann in den §§ 22-26 entwickelt.)

§ 21
Kant wiederholt noch einmal (etwas weniger präzise) das Resultat der soeben vollzogenen Deduktion: „Ein Mannigfaltiges, das in *einer* Anschauung, die *meine* Anschauung ist, enthalten ist, wird durch die Synthesis des Verstandes als zur *notwendigen* Einheit der Apperzeption gehörig vorgestellt, und dieses geschieht durch die Kategorie."
Kant fügt eine zusätzliche Bemerkung an, die diese Interpretation explizit stützt. Im § 20 sei eine Deduktion vollzogen worden, die für eine „gegebene Anschauung *überhaupt*" gelte (die *nicht* sinnlich zu sein braucht). Im § 26 soll diese Deduktion dann spezifiziert werden: Sie wird somit schließlich auch für die (*menschliche*) *sinnliche* Anschauung gelten (deren Formen a priori Raum und Zeit sind).

§ 22
Ab hier beginnt nun die **subjektive Deduktion**.
Kant setzt noch einmal ganz von Anfang an. Die Grundfrage lautet: Wie ist überhaupt Erkenntnis möglich? Er antwortet hierauf mit einer Bemerkung, die sich auf die Natur unserer Erkenntnisquellen stützt. Erkenntnis kann es nur geben – gemäß der Beschaffenheit unserer Erkenntnisvermögen –, wenn unseren Begriffen eine korrespondierende Anschauung gegeben wird. Unsere Anschauung ist aber *sinnlich*, d. h. unser Verstand muss sich, wenn dadurch Erkenntnis hervorgebracht werden soll, auf Gegenstände der *Sinne* beziehen. Hier gibt es nun zwei Möglichkeiten: Entweder er bezieht sich auf Anschauungen *a priori* (= Raum und Zeit) oder auf *empirische* Anschauungen. Im ersten Fall haben wir es mit formalen Gegenständen zu tun, nämlich mit den Gegenständen der Mathematik. Ob es sich dabei auch wirklich um *Erkenntnisse* handelt, kann nur entschieden werden, wenn zuvor erwiesen wird, dass es tatsächlich Dinge gibt, die eine mathematische Struktur haben. Für Kant ist dieser Beweis noch nicht geliefert worden, er lässt diese Frage daher offen. Gesicherte Erkenntnis gibt es somit nur im zweiten Fall, also im Fall von empirischer Erkenntnis bzw. Erfahrung. *Wenn* es also Erkenntnis gibt, kann sie nur Erkenntnis von Gegenständen möglicher Erfahrung sein. Soweit also über das, was sich sagen lässt, wenn wir nicht von den Anschauungen, sondern von den Kategorien ausgehen. Das ist aber noch keine richtige Deduktion, sondern, wie gesagt, nur eine Erläuterung über die Natur unserer Erkenntnisquellen und über das, was daraus für die Möglichkeit unserer Erkenntnis folgt.

§ 23
Allein unsere *sinnliche* und *empirische* Anschauung kann den Kategorien Sinn und Bedeutung verschaffen. Laut A 155f. / B 194f. ist damit „objektive Realität", also möglicher Gegenstandsbezug gemeint. Das entspricht aber genau der Aufgabe, welche

die Deduktion ja zu meistern hat (A 85 / B 117). So wäre hiermit also die Richtung angezeigt, wie die Deduktion, sofern von den Kategorien und nicht mehr von den Anschauungen ausgegangen wird, geleistet werden muss.

§ 24

Es wurde aber auch *bloß* die Richtung angezeigt. Nun soll es darum gehen, *konkret* zu erweisen, *wie* der Gegenstandsbezug – von den Kategorien ausgehend – möglich ist. Mit diesem Schritt geht die B-Deduktion über die A-Deduktion hinaus. (Der § 24 ist einer der schwierigsten und systematisch bedeutendsten. Er wird hier somit etwas ausführlicher besprochen.)

Der Bezug der Kategorien auf die Gegenstände der Anschauung vollzieht sich mittels einer *Synthese* – das wissen wir bereits seit § 15. Wir wissen ebenfalls, bzw. dachten bisher, dass die Synthese durch den *Verstand* vollzogen wird. Nun weist Kant aber darauf hin, dass es in Wirklichkeit *zwei* Arten von Synthesen gibt, deren eine sich in der Tat dem *Verstand*, deren andere sich aber der *Einbildungskraft* verdankt.

Die eine Synthese, die des *Verstandes*, bezeichnet Kant als „rein intellektual", d. h. als *ausschließlich* auf dem Verstand beruhend. Sie stellt die Einheit eines „Gegenstands überhaupt" her, der dadurch freilich noch *kein bestimmter* Gegenstand ist. Damit meint Kant *nicht*, dass der Gegenstand hierdurch nicht durch den *Verstand* bestimmt wäre, sondern – und hiermit weicht Kant von seinem üblichen Gebrauch der „Bestimmung" oder „Bestimmtheit" ab –, dass hier noch keine *inhaltliche* Bestimmtheit des Gegenstands vorliegt. Wie ist nun eine *solche* („inhaltliche") Bestimmtheit möglich? Hierzu kommt die zweite Synthese – die der *Einbildungskraft* – ins Spiel.

Zuvörderst zwei Bemerkungen. 1.) Zum einen muss von vornherein einem Missverständnis Einhalt geboten werden. Die hier eingeführte „Bestimmtheit" hat nichts mit empirischen Qualitäten (Empfindung) zu tun. Es geht ausschließlich um eine *reine* Bestimmtheit, die also nur auf die *apriorische Dimension der Sinnlichkeit* verweisen kann. 2.) Die Formen a priori der Sinnlichkeit sind Raum und Zeit. Wie aus dem Schematismus-Kapitel ersichtlich werden wird (bzw. wurde, denn die B-Deduktion ist ja chronologisch *nach* dem Schematismus-Kapitel der A-Ausgabe entstanden), ist aber für die Art, *wie* die Kategorien die Erfahrung konkret möglich machen (d. h. nicht mehr hinsichtlich einer bloßen *Rechtfertigung* des Gebrauchs der Kategorien, wie sie hier im Deduktions-Kapitel geliefert wird), die transzendentale *Zeit*-Bestimmung verantwortlich (B 167 und A 138ff. / B 177ff.). Wenn hier also von „apriorischer Dimension der Sinnlichkeit" die Rede ist – dieser Ausdruck ist freilich nicht von Kant, sondern von mir –, dann ist damit ausdrücklich und ausschließlich die *Zeit* gemeint.[65] Dies trifft sich mit der folgenden wichtigen Bemerkung ganz zu Anfang der A-Deduktion, die wir ja schon zitiert haben:

> Unsere Vorstellungen mögen entspringen, woher sie wollen, ob sie durch den Einfluss äußerer Dinge, oder durch innere Ursachen gewirkt seien, sie mögen a priori, oder empirisch als Erscheinungen 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. Dieses ist eine allgemeine Anmerkung, die man bei dem Folgenden durchaus zum Grunde legen muss. (A 98f.)

[65] Dies widerspricht massiv jeder Deutung, die behauptet, die A-Auflage würde der *Zeit* und die B-Auflage dem *Raum* einen Vorrang einräumen. Vielmehr bleibt die Zeit in der B-Auflage *nicht weniger vorrangig* als in der A-Auflage.

Was ist nun genau unter jener „*reinen* Bestimmtheit“ zu verstehen? Kant zielt hier auf eine jeweils bestimmte „anschauliche Gestalt“ bzw. „Figur“ in der Zeit ab. Die hierfür maßgebliche Synthese bezeichnet Kant als „figürliche Synthesis“, genauer (und spezifischer): als eine „transzendentale Synthesis der Einbildungskraft“. Durch diese besondere Form der „synthesis speciosa“ – „synthesis speciosa“ ist der Oberbegriff“, „transzendentale Synthesis der Einbildungskraft“ ist deren Spezifizierung, und zwar dann, wenn die „synthesis speciosa“ auf die Einheit der *Apperzeption* geht – wird „synthetische Einheit der Apperzeption des Mannigfaltigen *der sinnlichen Anschauung*“ hergestellt. Obwohl dies eine Synthesis der Einbildungskraft – und zwar der „produktiven“ – ist, schreibt Kant ihre „Wirkung auf die Sinnlichkeit“ dem *Verstand* zu – qua „erster Anwendung desselben (zugleich der Grund aller übrigen) auf Gegenstände der uns möglichen Anschauung“ (B 152). Worin besteht aber ganz konkret diese „transzendentale Synthesis der Einbildungskraft“? Sie besteht darin, dass sie ***alle Vorstellungen* – auch die des „äußeren Sinnes“! – dem inneren Sinn anpasst und in diesen einschreibt** (vgl. B 155 oben). Durch „produktive Einbildungskraft“ „produzierte“ „Figürlichkeit“ heißt dann also, dass ein **apriorischer zeitlicher Rahmen** erzeugt wird, der die Angemessenheit und Passfähigkeit der Kategorien in Bezug auf die Gegenstände der sinnlichen Anschauung sicherstellt. (Hiermit wird offensichtlich der transzendentale Rahmen für das Schematismus-Kapitel bereitgestellt.[66]) Um diese These zu erhärten, ist es hilfreich, auf eine Unterscheidung einzugehen, die Kant im zweiten Teil des § 24 macht (B 154).
Kant unterscheidet nämlich die Synthesen der Apperzeption, des inneren Sinnes und der Einbildungskraft. Die Synthese der Apperzeption geht *vor aller sinnlichen Anschauung* auf *Objekte überhaupt* (Intellektualität pur). Der innere Sinn enthält bloß die Form der Anschauung *vor aller BESTIMMTEN Anschauung* (das heißt hier: vor jeglicher Verbindung) und bringt das Mannigfaltige lediglich in eine zeitliche Ordnung (Sinnlichkeit a priori pur). **Die Synthese der Einbildungskraft sorgt dagegen durch synthetisierende sukzessive Bestimmung des inneren Sinns für die *Möglichkeit der Bestimmung der Anschauung***, was eben gerade, wie Kant betont, den „synthetischen Einfluss des Verstandes auf den inneren Sinn“ (B 154) kenntlich macht und hervorhebt.
Mit dieser Herausstellung der „transzendentalen“ und „produktiven“ „Synthesis der Einbildungskraft“ ist somit der erste Schritt der subjektiven Deduktion in der B-Auflage getan.

§ 25
Den zweiten Teil des § 24 zu Ende führend stellt Kant die Frage, wie ich mir selbst in jener transzendentalen Synthesis des Mannigfaltigen der Vorstellungen überhaupt bewusst bin. Kant antwortet: Ich bin mir lediglich bewusst, *dass* ich bin; in diesem Fall „existiere ich“ also „als Intelligenz“. In der Verbindung des Mannigfaltigen hingegen, in welchem Falle diese Intelligenz dem *inneren Sinn* unterworfen wird, bin ich mir bewusst, wie ich mir *erscheine* (nicht aber, wie ich „bin“).

§ 26
Der Status der „transzendentalen Deduktion“ (siehe den Titel dieses Paragraphen) des § 26 ist nicht leicht zu verstehen (auch dieser Paragraph muss aufgrund seiner Bedeutung und seiner Komplexität ausführlicher erläutert werden). Diese Schwierigkeit liegt darin,

[66] Im Schematismus-Kapitel wird gezeigt, wie die Kategorien sich mittels sogenannter „Schemata“ (= „transzendentale Zeitbestimmungen“) konkret auf die Anschauungen anwenden lassen.

dass hier **zwei Absichten** verfolgt werden. **Zum einen** soll, gemäß der Ankündigung in § 21 (B 144f.), gezeigt werden, wie die Deduktion nun spezifisch für die *menschliche sinnliche* Anschauung gelten kann (deren Formen a priori Raum und Zeit sind), also nicht mehr bloß für eine „gegebene Anschauung *überhaupt*" (in diesem Rahmen war ja zunächst die Deduktion in § 20 erfolgt). Das bedeutet ganz offenbar, dass Kant hier von einem *weiteren* zu einem *engeren* Rahmen übergeht – nämlich von einer gegebenen Anschauung *überhaupt* (die sowohl als sinnlich als auch als nicht-sinnlich aufgefasst werden kann) zu einer ausschließlich *sinnlichen* Anschauung. **Zum anderen** aber soll nun eine Deduktion unternommen werden, welche die Möglichkeit der Erkenntnis der Gegenstände der Sinne durch Kategorien so erklärt, dass das nicht mehr nach der *Form der Anschauung*, sondern nach den *Gesetzen der Verbindung* der Sinne geschehe. Dadurch soll erklärt werden, wie das, was durch die Sinne zugänglich gemacht wird, unter den Gesetzen, die doch allein aus dem Verstand a priori entspringen, steht (also wie gewissermaßen das „Objektive" einer „subjektiven" Gesetzmäßigkeit unterliegen kann). Hier scheint also der umgekehrte Weg von einem *engeren* (nur *auf die Form der Anschauung* begrenzten) zu einem *weiteren* (den *allgemeinen* Gebrauch der Kategorien betreffenden) Rahmen beschritten zu werden[67] (was auch im Titel des § 26 zum Ausdruck gebracht wird: „Transzendentale Deduktion des *allgemein möglichen* Erfahrungsgebrauchs der reinen Verstandesbegriffe"). Ganz gleich, welcher Lesart man den Vorzug gibt, es scheint sich bei beiden Auslegungen um die Auffassung zu handeln, dass im § 26 keine *zweite* Deduktion, sondern eher der zweite Schritt einer *einzigen* Deduktion vollzogen wird. Dennoch kann meiner Auffassung nach das, was hier konkret geleistet wird, auch als zweiter Punkt der *subjektiven Deduktion* aufgefasst werden. Sehen wir nun also zu, was Kant genau macht.

Der § 24 hatte die transzendentale Synthesis der Einbildungskraft zum Gegenstand. Er hatte aufgezeigt, welche transzendentale „Figur" durch die Einbildungskraft produziert wird, d. h. wie sich die sukzessive Bestimmung des inneren Sinnes vollzieht, um die Einschreibung aller Vorstellungen *in* bzw. die Anpassung derselben *an* den inneren Sinn möglich zu machen. Das betraf aber ausschließlich die Bedingung der Anwendung der Kategorien auf die *apriorische Zeitform*, also in der Tat auf den „inneren Sinn" qua *reiner* Anschauung. Damit ist aber noch nichts über die *empirische* Anschauung gesagt, die ja ebenfalls in die Erfahrung (= empirische Erkenntnis) konstitutiv eingeht. *Diesen* Punkt (der eben den zweiten Punkt der subjektiven Deduktion ausmacht) gilt es nun für Kant in diesem Paragraphen zu klären.

Jede Wahrnehmung bedarf einer eigentümlichen Synthese, durch die das Mannigfaltige der Sinnlichkeit in *einer empirischen Anschauung* zusammengesetzt wird. Diese Synthese bezeichnet Kant als „Synthesis der Apprehension". Ohne eine solche Synthese ist überhaupt keine Wahrnehmung möglich.

Diese Synthese muss nicht nur für die „Formen der Anschauung" Raum und Zeit (qua Formen a priori der Sinnlichkeit), sondern auch für die „formalen Anschauungen" Raum und Zeit (qua grundlegenden Einheitsbestimmungen aller Vorstellungen) gültig sein. Raum und Zeit als „formale Anschauungen" verstanden liegen jeder Erscheinung (und damit der Erfahrung) zugrunde. Somit ermöglicht die für sie erforderliche Synthesis der Apprehension (die apriorisch sein muss) die Erfahrung. (Diese Argumentation entspricht jener der „Synthesis der Apprehension in der Anschauung" in der A-Deduktion.)

Wie ist es nun möglich, dass die Kategorien den Erscheinungen Gesetze a priori vorschreiben können? Kant stellt diese Frage folgendermaßen – wobei er ein gewisses Erstaunen nicht unterdrückt (ich korrigiere und vervollständige den elliptischen Satz in

[67] Das ist jedenfalls H. Wagners Lesart.

B 164): „Es ist […] nichts befremdlicher, <als die Art,> wie die Gesetze der Erscheinungen in der Natur mit dem Verstande und seiner Form a priori, d. h. seinem Vermögen, das Mannigfaltige überhaupt zu *verbinden*, <übereinstimmen sollen>, <so wie ja auch> die Erscheinungen selbst mit der Form der sinnlichen Anschauung a priori übereinstimmen […]."
Die Lösung dieses Problems hängt am Begriff der „Verknüpfung" (der offenbar auf den Begriff der „Verbindung" im § 15 verweist) bzw. des „verknüpfenden Vermögens":

> Nun ist das, was das Mannigfaltige der sinnlichen Anschauung verknüpft, *Einbildungskraft*, die vom *Verstande*, der Einheit ihrer intellektuellen Synthesis [nach], und von der *Sinnlichkeit*, der Mannigfaltigkeit der Apprehension nach, abhängt. Da nun von der Synthesis der Apprehension alle mögliche Wahrnehmung, sie selbst aber, diese empirische Synthesis, von der transzendentalen [Synthesis], mithin [von] den Kategorien, abhängt, so müssen alle möglichen Wahrnehmungen, mithin auch alles, was immer zum empirischen Bewusstsein gelangen kann, d. h. alle Erscheinungen der Natur, ihrer Verbindung nach, unter den Kategorien stehen […].[68]

Kant sagt hier zweierlei. 1.) Die Erfahrung hängt von der Synthesis der Apprehension ab, diese aber hängt von den Kategorien ab. Ergo – und damit ist das Beweisziel erreicht – *steht jede Erfahrung unter den Kategorien*. Auch dem zweiten Punkt der subjektiven Deduktion wird somit Genüge getan und Kants Vorhaben dadurch zum Abschluss gebracht.
2.) Jede Verknüpfung hängt von der Einbildungskraft ab (wobei deren Einheitsgrund freilich auf den Verstand zurückzuführen und die zu synthetisierende Mannigfaltigkeit der Sinnlichkeit zu verdanken ist). Hierzu macht Kant in einer Fußnote die wichtige Bemerkung, „dass die Synthesis der Apprehension, welche empirisch ist, der Synthesis der Apperzeption, welche intellektuell und gänzlich a priori in der Kategorie enthalten ist, *notwendig gemäß sein müsse*. *Es ist eine und dieselbe Spontaneität, welche dort, unter dem Namen der Einbildungskraft*[69], *hier des Verstandes, Verbindung in das Mannigfaltige der Anschauung hineinbringt*."[70] Es herrscht somit, was die Verbindung des Mannigfaltigen der Anschauung angeht, absolute Übereinstimmung der synthetischen Leistungen von Einbildungskraft und Verstand sowohl auf der empirischen als auch auf der apriorischen Ebene.[71] Und mit dem Zitat aus dieser Fußnote wird auch explizit zum Ausdruck gebracht, dass die vollzogenen Schritte im § 24 und in diesem § 26 zusammengehören und diese (subjektive) Deduktion zum Abschluss bringen.

§ 27
Kant insistiert darauf, dass die Kategorien die Gründe der Möglichkeit der Erfahrung enthalten. Dies bekräftigt hier abschließend noch einmal den Vorrang der Perspektive der subjektiven Deduktion. Woraus ist das ersichtlich? Kant setzt jenen Tatbestand explizit mit der Konzeption eines „Systems der *Epigenesis* der reinen Vernunft" gleich. Im § 81 der *Kritik der Urteilskraft* bezeichnet Kant die Epigenesis als „generische Präformation" (deren generativer Charakter somit von ihm auch terminologisch

[68] KrV, B 164f.
[69] Diese These wird aus der A-Deduktion übernommen, siehe A 120 (Fußnote) – wenngleich Kant in der B-Deduktion freilich dazu neigt, die Einbildungskraft stärker dem Verstand anzunähern.
[70] KrV, B 162; hervorgehoben von mir.
[71] Auch hierdurch wird – in der B-Deduktion im Vergleich zur A-Deduktion – die Rolle der Einbildungskraft gegenüber jener des Verstandes *aufgewertet*.

bestätigt wird). *Diese* Art der Präformation darf nicht mit jener verwechselt werden, die einer prästabilisierten Harmonie (im Sinne von Leibniz) gleichkäme (Kant lehnt diese Konzeption ausdrücklich ab, weil sie der Notwendigkeit ermangelt und die Erkenntnis einer Beliebigkeit aussetzt). Sie setzt sich davon ab, weil in der wohlverstandenen Epigenesis die Erkenntnis voll und ganz an die Generativität der Kategorien gekoppelt wird. Die Epigenesis der reinen Vernunft bezeichnet hier also insofern die Deduktion der reinen Verstandesbegriffe, als „nämlich die Kategorien von Seiten des Verstandes die Gründe der Möglichkeit aller Erfahrung überhaupt enthalten."[72] Der Bezug auf die Epigenesis fasst somit auf eine anschauliche (und gewissermaßen metaphorische) Weise die Grundidee der subjektiven Kategorien-Deduktion noch einmal zusammen.

Der „kurze Begriff der Deduktion" hält schließlich fest, dass die auf dem Prinzip der ursprünglichen synthetischen Einheit der Apperzeption beruhenden Kategorien die Erfahrung insofern möglich machen, als sie alle Erscheinungen in Raum und Zeit notwendig bestimmen. Das ist eindeutig das Résumé der *objektiven*, nicht der *subjektiven* Deduktion und trägt somit der eigentlichen Komplexität und Tiefe der Kategorien-Deduktion insgesamt gar nicht Rechnung.

Fazit

Fassen wir zunächst die unterschiedlichen Argumente der verschiedenen Deduktionen noch einmal zusammen:

Objektive Deduktion (§ 14)
Die objektive Realität der Kategorien besteht darin, dass durch sie *Erfahrung überhaupt möglich gemacht wird*.

A-Deduktion

1/ „Synthesen-Deduktion"
Die transzendentale Apperzeption zieht alle Synthesis-Leistungen zusammen und bringt dort Bewusstsein hinein, wodurch der Gegenstandsbezug allererst hergestellt wird; die Synthese vollzieht sich dabei mithilfe der Kategorien.
➔ Also haben die Kategorien objektive Realität.
Die Argumentation fußt hier auf (Raum und) Zeit sowie auf der aufsteigenden Progression der drei Synthesen.

2/ Deduktion von oben
Gleiche Argumentation wie in der Synthesen-Deduktion + produktive Einbildungskraft

3/ Deduktion von unten
Wie die Deduktion von oben + Intellektualisierung der produktiven Einbildungskraft durch die reine Apperzeption (welche dazu die Kategorien benötigt).
➔ Also haben die Kategorien objektive Realität.
In der Deduktion von oben und in der Deduktion von unten fußt die Argumentation jeweils auf der Unterscheidung von einer empirischen und einer apriorischen Ebene.

Summarische Vorstellung (= objektive Deduktion)

[72] KrV, B 167.

Dem Gegenstand qua Erscheinung muss eine einheitsstiftende reine Apperzeption zugrunde liegen. Diese Einheitsstiftung wird durch die Kategorien gewährleistet.

➔ Also haben die Kategorien objektive Realität.

B-Deduktion

1. Schritt: wie die summarische Vorstellung der A-Deduktion + Urteilsfunktionen (objektive Deduktion).

2. Schritt: Die „Wie-Frage" (= subjektive Deduktion) wird in zwei Schritten beantwortet:
a/ in Bezug auf die Anschauung a priori (mit der Synthesis der produktiven Einbildungskraft) (§ 24);
b/ in Bezug auf die empirische Anschauung (mit der Synthesis der Apprehension) (§ 26).

Dem entspricht folgende zweifache Konstellation: Im ersten Schritt wird gezeigt, wie durch die Kategorien Einheit in das Mannigfaltige einer gegebenen Anschauung *überhaupt* hineingebracht, während im zweiten Schritt das Gleiche für eine *sinnliche* Anschauung, deren Formen für uns Raum und Zeit sind, geleistet wird.

Wie lassen sich also die objektive und die subjektive Deduktion miteinander vereinbaren?
Mit der objektiven Deduktion, genauso wie mit dem Aufweis, dass durch die Kategorien Einheit in das Mannigfaltige einer gegebenen Anschauung *überhaupt* hineingebracht wird, ist die „Hauptfrage" der Deduktion beantwortet. Dass damit der „Hauptfrage" eine Antwort zugeführt wird, heißt aber (noch) nicht, dass die Deduktion hierdurch auch in ihrer ganzen Tiefe zum Abschluss gebracht wird. Es gibt noch eine zweite Frage, nämlich *wie* Erfahrung selbst durch die Kategorien möglich gemacht wird, bzw. wie „Denken" als *sachhaltiges*, „reales" sich *konkret* auf Anschauungen vollziehen, also von Gegenständen gültig sein kann. Dies ist ein Problem, dass sich auf einer *tieferen* Stufe ansiedelt, als das, was durch die objektive Deduktion abgehandelt wird (es handelt sich hier um eine höhere Reflexionsstufe sozusagen). Das angezeigte Problem kann konsequenter Weise nur durch die *subjektive* Deduktion gelöst werden. Das tut Kant tatsächlich auch in den Paragraphen 24 und 26. Dort wird in der Tat gezeigt, wie sich die Anwendung der Kategorien auf die Anschauung(en) *konkret* vollzieht – nämlich einmal über die Synthesis der produktiven Einbildungskraft auf die reinen Anschauungen (§ 24) und einmal über die Synthesis der Apprehension auf die empirischen Anschauungen (§ 26). Nur wenn die subjektive Deduktion in ihrer systematischen Bedeutsamkeit gewürdigt wird, wird auch verständlich, wie die beiden Schritte der B-Deduktion schlüssig zusammenhängen.

Elfte Sitzung

In dieser Sitzung geht es um das vorletzte wichtige Kapitel in Kants transzendentaler Analytik – also um *den* Teil der transzendentalen Logik, der, im Gegensatz zur transzendentalen *Dialektik*, *Erkenntnis*relevanz hat – nämlich um das *Schematismus*-Kapitel. (Das letzte Kapitel der transzendentalen Analytik handelt von den *transzendentalen Grundsätzen*, denen wir uns aber aus Zeitgründen in dieser Vorlesung leider nicht zuwenden können.) Das Schematismus-Kapitel, das Heidegger meines Erachtens nicht ganz zu Unrecht als das „Kernstück“[73] der *Kritik der reinen Vernunft* angesehen hat, ist aus zwei Gründen interessant. Zum einen wird hier an den Kerngedanken der subjektiven Kategorien-Deduktion angeschlossen und gezeigt, *wie* die Kategorien sich *konkret* auf die Gegenstände der Anschauung anwenden lassen. Zum anderen kann er aber auch als Quelltext dafür herhalten, die Zeit in ihrer metaphysischen Dimension zu fassen – wobei man dann aber über den Rahmen von Kants Erkenntnislehre hinausgehen müsste.

Beginnen wollen wir die Lektüre mit einigen einleitenden Bemerkungen zur *Urteilskraft*. Die Urteilskraft ist das, was nach Kants Dafürhalten intelligente Menschen auszeichnet: nämlich das Vermögen zu erkennen, ob und wann etwas unter eine allgemeine Regel fällt oder nicht. Der Dümmere mag die Regeln auswendiggelernt haben, aber wenn es ihm an Urteilskraft fehlt, wird er viel weniger weit kommen als derjenige, dem Kant „Mutterwitz“ zuschreibt und der es zu entscheiden vermag, ob etwas unter die in Frage kommende Regel zu subsumieren ist oder eben nicht.
Das, was die Urteilskraft im üblichen Sinne ausmacht, kommt nun aber bei der *transzendentalen* Urteilskraft gerade *nicht* zur Anwendung. Hier geht es um die Frage, wie eine Kategorie konkret auf Anschauungen angewandt werden kann und das, was diese Anwendung gestattet, *steht dank der Einbildungskraft bereits zur Verfügung*: Kant nennt es das „Schema“. Hier geht es also in der Tat ausschließlich um das Wie: Da nämlich der Verstand und die Sinnlichkeit *ungleichartig* sind, soll es im Schematismus-Kapitel darum gehen zu erweisen, *wie* sich das besagte Subsumtionsverhältnis (also die Frage nach dem Gebrauch der Kategorien bzw. nach ihrer Anwendbarkeit auf Anschauungen) konkret darstellt. Aber was ist eigentlich genau unter „Gleichartigkeit“ oder „Ungleichartigkeit“ zu verstehen?
Dass diese Frage überhaupt gestellt werden muss, liegt am Beispiel, das Kant am Anfang des Kapitels hierfür gibt. Kant sagt nämlich, dass der empirische Begriff eines Tellers und der geometrische Begriff eines Kreises deshalb gleichartig seien, weil „die

[73] M. Heidegger, *Phänomenologische Interpretation von Kants* Kritik der reinen Vernunft, Frankfurt am Main, V. Klostermann, HGA 25, Ingtraud Görland (Hsg.), 1987², S. 194, 287, 386, 429. Diese sachlich in der Tat durchaus vertretbare Ansicht steht freilich der höchst unbefriedigenden Darstellungsart des kantischen Textes entgegen. Es ist recht sonderbar, dass Kant seinen Gedankengang in der B-Auflage nicht klarer und deutlicher dargelegt hat. Das ändert aber nichts daran, dass die Auffassung mancher Kommentatoren, das „Schematismus-Kapitel“ sei überflüssig, aufs Schärfste zurückgewiesen werden muss. G. Seel (a. a. O., S. 245) hat darauf hingewiesen, dass eine solche Ansicht zum Beispiel von folgenden Autoren vertreten wurde: E. Adickes, *Kants Kritik der reinen Vernunft*, Berlin, 1889, S. 171 (Anm. 1); E. R. Curtius, „Das Schematismuskapitel in der *Kritik der reinen Vernunft*, Kant-Studien, Nr. 19/1914, S. 363-365; H. A. Prichard, *Kant's Theory of Knowledge*, Oxford, 1909, S. 246f.; G. J. Warnock, „Concepts and Schematism“, *Analysis*, Nr. 8/1949, S. 77-82. Dass aber, wie Seel an gleicher Stelle behauptet, das Schematismus-Kapitel die transzendentale Deduktion „überflüssig“ mache, ist mindestens genauso wenig haltbar.

Rundung, die in dem ersteren gedacht wird, sich im letzteren anschauen lässt."[74] Die Gleichartigkeit bestünde also scheinbar darin, dass hier eine *Inhaltsgleichheit* vorliege. Dafür spricht auch Kants Behauptung, dass es für die Bewerkstelligung des Subsumtionsverhältnisses „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."[75] Aus dem weiteren Verlauf des Textes wird aber deutlich, dass *nicht* die Inhaltsgleichheit der Grund für die zu erklärende Gleichartigkeit ist. Man kann – und muss – die letzten beiden Gedanken nämlich auch so auffassen, dass die Gleichartigkeit darauf verweist, dass die Vorstellungen demselben Vorstellungsvermögen entstammen. Gleichartig bezeichnet somit die *Gleichheit des Ursprungs*.

Der Schematismus soll laut Kant von der „sinnlichen Bedingung", unter der „reine Verstandesbegriffe allein gebraucht werden können" (A 136/B 175), handeln. Bemerkenswert ist dabei: Es soll offenbar nur *eine* solche sinnliche Bedingung geben, da Kant hier im Singular spricht. Insbesondere aber geht es, wie gesagt, um den rechtmäßigen „Gebrauch" der Kategorien, d. h. darum, wie durch die Kategorien etwas gedacht werden kann, das dadurch auch eine Erkenntnis bereitstellt (also „objektive Realität" hat). Wenn nun aber genau das durch eine *sinnliche* Bedingung bewerkstelligt werden soll, dann stellt sich die Frage, warum in der transzendentalen Logik erst so spät davon die Rede ist? Hätte nicht bereits die transzendentale Ästhetik bzw. die Kategorien-Deduktion davon handeln müssen?[76]

Kant macht daher auf den deutlichen Unterschied zwischen der Deduktion, welche eine Rechtfertigung für die Legitimität des Kategorien-Gebrauchs liefern soll, und dem Schematismus, der zeigen soll, wie Kategorien sich konkret auf Anschauungen beziehen können, aufmerksam. Der Hauptgrund für die von ihm gewählte Anordnung muss darin gesehen werden, dass die Grundsätze gewissermaßen aus den Schemata „fließen", sodass sich die Tatsache, dass sie *unmittelbar* vor diesen Grundsätzen behandelt werden, wohl aus diesem Sachverhalt ergibt. Ist es darüber hinaus aber überhaupt gerechtfertigt, die Schemata als „sinnliche Bedingungen" aufzufassen? Das muss differenziert betrachtet werden (wir sehen somit in der Tat, wie ungenau der Text dieses Kapitels verfasst ist bzw. wie schlecht Kant hier seinen Leser an die Hand nimmt). Die genauen Antworten hierauf werden sich jedenfalls aus der Definition und Erläuterung der Schemata ergeben.

Kant unterscheidet zwischen drei Arten von Schemata: Entsprechend der Tatsache, dass es empirische Begriffe (z. B. den Begriff des Hundes), reine sinnliche Begriffe (z. B. den Begriff des Dreiecks) und reine nichtsinnliche Begriffe (z. B. den Begriff der Substanz) gibt, sind auch drei Arten von Schemata zu unterscheiden: die Schemata der empirischen Begriffe oder empirischen Schemata, die Schemata der „reinen sinnlichen Begriffe" (KrV A140 / B 180) (Schemata für Begriffe von Gegenständen der reinen Geometrie) und die Schemata der reinen Verstandesbegriffe (Kategorien) oder transzendentalen Schemata. Kant erläutert diese Unterschiede so:

---

[74] KrV, A 137/B 176.

[75] KrV, A 138/B 177.

[76] Es ist also Heidegger im Großen und Ganzen Recht zu geben, wenn er bemängelt, dass Kant im Schematismus-Kapitel sich mehr an der traditionellen Einteilung der Logik (Logik der Begriffe, Logik der Urteile, Logik der Schlüsse) orientiert, als dass er der Sachangemessenheit seiner eigenen Analysen folgte. Die die transzendentalen Schemata betreffenden Hauptpunkte des Kapitels stehen in engstem Zusammenhang mit der transzendentalen Kategorien-Deduktion – deutlich mehr jedenfalls als mit einer Doktrin der Urteilskraft.

> [Der] Schematismus unseres Verstandes, in Ansehung der Erscheinungen und ihrer bloßen Form, ist eine verborgene Kunst in den Tiefen der menschlichen Seele, deren wahre Handgriffe wir der Natur schwerlich jemals abraten, und sie unverdeckt vor Augen legen werden. 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 wonach die Bilder allererst möglich werden, die aber mit dem Begriffe nur immer vermittelst des Schema, welches sie bezeichnen, verknüpft werden müssen, und an sich demselben nicht völlig kongruieren. Dagegen ist das Schema eines reinen Verstandesbegriffs etwas, was in gar kein Bild gebracht werden kann, sondern ist nur die reine Synthesis, gemäß einer Regel der Einheit nach Begriffen überhaupt, die die Kategorie ausdrückt, und ist ein transzendentales Produkt der Einbildungskraft, welches die Bestimmung des inneren Sinnes überhaupt, nach Bedingungen ihrer Form (der Zeit), in Ansehung aller Vorstellungen, betrifft, sofern diese der Einheit der Apperzeption gemäß a priori in einem Begriff zusammenhängen sollten.[77]

Wie wir aus den letzten Zeilen ersehen können – und das wurde ja oben bereits kurz angedeutet –, schließt das, was Kant hier zum Schema der reinen Verstandesbegriffe sagt, unmittelbar an die Aufgabe der transzendentalen Kategorien-Deduktion an.
Gehen wir also die drei Arten der Schemata durch. Das, worauf diese Analysen hinauslaufen, ist die Bestimmung des dritten, also des *transzendentalen Schemas*.[78]
1.) Empirisches Schema. Zunächst muss betont werden, dass das empirische Schema *nicht*, wie der Text nahezulegen scheint, einfach mit einem „Bild" gleichgesetzt werden kann. Sowohl das Schema als auch das Bild sind zunächst einmal, ganz allgemein gesagt, ein *Produkt der Einbildungskraft*. Was bewerkstelligt genau das Vermögen der Einbildungskraft? Hierüber haben wir bereits viel gelernt. Ihre Hauptfunktion besteht darin, *figürliche* Vorstellungen hervorzubringen. Das ist aber natürlich nur eine relativ vage Bestimmung. Um hier klarer zu sehen, muss man mit Kant zunächst die Unterscheidung zwischen *reproduktiver* und *produktiver* Einbildungskraft vollziehen.
Wie insbesondere aus der A-Deduktion deutlich wurde, hat die *reproduktive Einbildungskraft* zwei Funktionen. Zum einen reproduziert sie innerhalb eines *dauernden* Wahrnehmungsprozesses frühere Wahrnehmungen und setzt diese mit der Vorstellung des aktuell Wahrgenommenen zusammen (siehe die „Synthesis der Reproduktion in der Einbildung"). Zum anderen bringt sie das Mannigfaltige der Anschauung in ein *Bild* (A 120) – was der „Synthesis der Apprehension in der Anschauung" entspricht. Die *produktive Einbildungskraft* ist ebenfalls zweigeteilt. Kant unterscheidet zwischen der *empirischen* produktiven Einbildungskraft und der *reinen* produktiven Einbildungskraft. Die empirische produktive Einbildungskraft produziert aus empirischen Sinnesdaten eine Vorstellung, die so in der Erfahrung noch nicht anzutreffen war (zum Beispiel einen Kentauren – ein Wesen halb-Pferd, halb-Mann). Die reine produktive Einbildungskraft produziert etwas aus den reinen Anschauungen des Raums und der Zeit. *Was* sie genau produziert, werden wir gleich sehen.
Worin besteht nun also der Unterschied zwischen dem „Schema" und einem „Bild"? Das Bild ist je Bild einer *einzelnen Anschauung*, was für das Schema *nicht* zutrifft. Was ist dann ein Schema? Ein Schema (im kantischen Sinne) ist keine unmittelbare

[77] KrV, A 141f./B 180f.
[78] Vgl. Gerhard Seels Ausführungen in seinem Kommentar des Schematismus in: *Kritik der reinen Vernunft – Klassiker Auslegen*, G. Mohr & M. Willaschek (Hsg.), Berlin, Akademie-Verlag, 1998, S. 232ff.

Anschauung, sondern die Vorstellung einer *Methode*, *einem Begriff sein Bild zu verschaffen* (A 140/B 179f.). Nehmen wir ein Beispiel. Kant unterscheidet ein mögliches Bild der Zahl fünf von ihrem Schema. Ein *Bild* davon könnte zum Beispiel in fünf Punkten bestehen (sie können dabei eine Reihe bilden oder wie auf einem Würfel angeordnet sein). Das *Schema* der Zahl fünf ist dagegen die Methode des wiederholten Setzens einer Einheit – im vorliegenden Fall: das *fünfmalige* Setzen dieser Einheit. Halten wir also fest: **Das Schema ist die Methode, einem Begriff sein Bild zu verschaffen**.

Das ist allerdings nicht die *allgemeingültige* Bestimmung des Schemas. Kant führt diese Kennzeichnung ein, um, wie gesagt, das Schema vom Bild zu unterscheiden. Sie gilt aber nur für die ersten beiden Arten von Schemata, also für die empirischen Schemata und die Schemata der „reinen sinnlichen Begriffe". Erläutern wir zunächst diese ersten beiden Schemata-Arten näher.

Zunächst das Schema eines *empirischen Begriffs*: Das Schema ist hier die Vorstellung der Methode, einem *empirischen* Begriff ein Bild zu verschaffen. Beispiel: Denken wir uns einen Hund. Das Schema ist dann die Regel, nach der die Anschauung eines gegebenen Hundes bestimmt werden kann, und zwar so, dass sich diese Bestimmung dem (allgemeinen) Begriff des Hundes gemäß vollzieht. Kant erläutert das so: „Der Begriff[79] vom Hunde bedeutet eine Regel, nach welcher meine Einbildungskraft die Gestalt eines vierfüßigen Tieres allgemein verzeichnen kann, ohne auf irgend eine einzige besondere Gestalt, die mir die Erfahrung darbietet, oder auch ein jedes mögliche Bild, was ich in concreto darstellen kann, eingeschränkt zu sein."[80] Das empirische Schema muss also als eine durch die Einbildungskraft gebildete Skizze oder Silhouette aufgefasst werden, welche die Anpassung des empirischen Begriffs an ein Bild bzw. an eine einzelne Anschauung des in diesem Begriff gedachten Gegenstands ermöglicht.

2.) Nun zum Schema der *reinen sinnlichen Begriffe*: Unter einem „rein sinnlichen Begriff" versteht Kant offensichtlich ausschließlich die Begriffe *mathematischer* Entitäten, also die arithmetischen und geometrischen Begriffe (mehr Angaben dazu finden wir im Text nicht). Hierzu merkt Kant an, sich auf ein geometrisches Beispiel stützend, dass einem solchen Begriff „gar kein Bild […] jemals adäquat sein" kann. Die Vielfältigkeit eines Dreiecks, die im Begriff des Dreiecks je mitgedacht wird, geht weit über das hinaus, was in einem Bild desselben zum Ausdruck kommt, welches immer nur ein bestimmtes Dreieck – also ein rechtwinkliges, schiefwinkliges usw. – zur Darstellung bringen kann. Daher ist auch hier wieder ein Schema vonnöten, das die Regel für die Produktion reiner Figuren im Raume liefert.

Für diese ersten beiden Arten von Schemata spielt also ganz offensichtlich der Bezug zum Bild eine ganz wichtige Rolle. Sie haben mit Bildlichkeit zu tun, reduzieren sich aber nicht auf eine solche – denn wir haben ja gesehen, dass sie die Methode darstellen, einem Begriff zu einem Bild, das je nur eine Einzelanschauung in sich fassen kann, zu verhelfen. Die Frage, die sich dann stellt (der Kant selbst aber keine Beachtung schenkt), ist die, in welchem Verhältnis die jeweiligen Bilder zu den Anschauungen (in denen ja der *Gegenstand* gegeben wird) stehen. Oder anders gefragt: Wie steht die Bildlichkeit zur Gegenständlichkeit? Wenn das Schema dem Begriff ein Bild liefert, es hier aber um die Anwendung der Kategorien auf Anschauungen geht, wird damit nicht

[79] Kant schreibt an dieser Stelle „Begriff", aber es ist aus dem Kontext klar, dass hier ein „Schema" gemeint ist. Das Schema ist also grundlegend mit dem Begriff verwandt. Die von Kant selbst gegebene Bestimmung des Schemas als „sinnlicher Bedingung" ist also irreführend, weil sie nicht für alle Arten der Schemata zutrifft.

[80] KrV, A 141/B 180.

insinuiert, dass alle Anschauungen einen bildlichen Charakter haben? Und wird damit letztlich nicht gesagt, dass die Objekte unserer Erkenntnisse Bilder sind?[81]
3.) Ganz anders stellt es sich nun für das *transzendentale Schema* dar, auf welches es Kant vornehmlich ankommt. Für dieses gilt nämlich, dass es „in gar kein Bild gebracht werden kann."[82] Woran liegt das? Das liegt daran, dass deren eigentliche Funktion es ist, verständlich zu machen, wie der Bezug auf den *transzendentalen* Gegenstand = X möglich ist.[83] Dafür sind dann die hier in Anschlag zu bringenden Verhältnisse völlig andere als in den ersten beiden Fällen. Stellen wir das kurz anhand einer illustrierenden Darstellung dar:

Empirische Begriffe –> empirisches Schema –> Anschauung qua Bild
Reine sinnliche Begriffe –> Schema derselben –> mathematische Entität qua Bild
Kategorien –> transzendentales Schema –> X (kein Bild)

Die Kategorien müssen mithilfe eines transzendentalen Schemas „versinnlicht", genauer: „verzeitlicht" werden (und zwar selbstverständlich *a priori*, da sie ja selbst nicht empirisch sind). Diese Versinnlichung macht sowohl eine *Eröffnung* als auch eine *Einschränkung* aus. Sie *präzisiert* die Möglichkeit des Bezugs auf den Gegenstand, indem sie zeigt, wie dieser Bezug nicht nur *überhaupt* (wie das im Deduktions-Kapitel aufgezeigt wurde) gewährleistet werden kann, sondern wie er sich *speziell für jede einzelne* Kategorie darstellt. Und diese Versinnlichung stellt zugleich auch eine Bedingung für die *Restriktion* des rechtmäßigen Gebrauchs der Kategorien auf sinnliche Erscheinungen dar.
Zur genaueren Charakterisierung der transzendentalen Schemata muss folgender Satz herangezogen werden:

> Die [transzendentalen] Schemat[a] sind […] nichts als *Zeitbestimmungen* a priori nach Regeln, und diese gehen, nach der Ordnung der Kategorien, auf die *Zeitreihe*, den *Zeitinhalt*, die *Zeitordnung*, endlich den *Zeitinbegriff* in Ansehung aller möglichen Gegenstände.[84]

Die transzendentalen Schemata sind also Zeitbestimmungen a priori. Mit „Zeitbestimmung" ist nicht gemeint, dass die *Zeit* durch das Schema bestimmt würde, sondern dass die Kategorien durch das Schema verzeitlicht werden. Kant wird sogar betonen, dass die fundamentale Funktion der transzendentalen Schemata darin besteht, den Kategorien Bedeutung zu verschaffen. Damit wird zum Ausdruck gebracht, dass, was bezüglich der Apperzeption in der A-Deduktion so stark betont wurde, auch für die

---

[81] Vgl. E. Fink, *Epilegomena zu Immanuel Kants* Kritik der reinen Vernunft. *Ein phänomenologischer Kommentar* (1962-1971), Eugen Fink Gesamtausgabe, Band 13/1, Guy van Kerckhoven (Hsg.), Freiburg/München, Karl Alber Verlag, 2011, S. 287: „Der Ausdruck ‚Bild' wird bei Kant […] als Anschauung bzw. Angeschautes überhaupt gebraucht."
[82] KrV, A 142/B 181.
[83] Hierin liegt die Hauptbegründung für die These, dass mit den transzendentalen Schemata die Aufgabe der Kategorien-Deduktion zu Ende geführt wird. Bemerkenswerterweise wird das erst in der nach dem Schematismus-Kapitel entstandenen B-Deduktion völlig einsichtig. Im § 24 der B-Deduktion wird ja dargelegt, wie die Einbildungskraft den transzendentalen Rahmen dafür liefert, die Kategorien an den inneren Sinn gleichsam „anzupassen". Kant hebt nun hervor, dass es gerade die Aufgabe der Schemata sei, für „Einheit in der Bestimmung der Sinnlichkeit" zu sorgen (A 140/B 179). Vor allen aber liegt die Aufgabe der *transzendentalen* Schemata darin, jenen Rahmen für die Kategorien im Einzelnen zu spezifizieren.
[84] KrV, A 145/B 184f.

Kategorien selbst gilt: Was die Apperzeption für die Herstellung des Bezugs zum transzendentalen Gegenstand = X leistete, wird hier durch jedes einzelnes Schema bewerkstelligt.
Wie sind die transzendentalen Schemata zu verstehen und auszulegen? Nach Eugen Finks Interpretation handelt es sich dabei um „Grundverhältnisse" oder „Grundweisen des In-der-Zeit-Seins"[85] – also zum Beispiel um das Dauern in der Zeit, das Zugleichsein oder Wechseln in der Zeit, das Aufblitzen in der Zeit usw. Fink erläutert das so:

> Der apriorische Entwurf als Bedingung der Möglichkeit der Erfahrung und der Gegenstände der Erfahrung erstreckt sich [somit] nicht nur auf die Formen, in denen die Erscheinungen als Dinge strukturiert sind, sondern ebenso sehr darauf, wie die kategorial vorverstandenen Dinge auf bestimmte Weisen des In-der-Zeit-Seins angelegt sind. Die *Zeit selbst* muss in sich die Verhältnisse von Zeitfolgen und Gleichzeitigkeit offenhalten, damit das bestimmte Einzelne in die Zeitverhältnisse eintreten kann.[86]

Nota bene: Finks Auslegung ist eine *phänomenologische*: Der berühmte Schüler Husserls und Heideggers schreibt der Zeit hier eine grundlegende – in gewisser Weise aktiv-tätige – Rolle zu, die Kant ihr so nicht ausdrücklich zuerkannt hat. Gleichwohl ist eine solche Lesart in Kants Text angelegt, sodass man sie auch zumindest implizit von Kant aus ausgehend rechtfertigen kann.

Kommen wir nun zur konkreten Ausgestaltung. Worin bestehen genau die transzendentalen Schemata?
1.) Quantität: Das Schema der Größe ist die *Zahl* (im Sinne der *Zählzahl*, nicht der Anzahl als gezählter Zahl). Kant präzisiert: Die Zahl ist „nichts anderes, als die Einheit der Synthesis des Mannigfaltigen einer gleichartigen Anschauung überhaupt, dadurch, dass ich *die Zeit selbst in der Apprehension der Anschauung erzeuge*."[87] Mit „Erzeugen" ist nicht das *Hervorbringen* der Zeit gemeint, sondern der Sachverhalt, dass bestimmt wird, „wie groß" sozusagen das In-der-Zeit-Sein eines Zeithaften ist.[88]
2.) Qualität: Das Schema der Realität ist die *erfüllte Zeit*.
Das Schema der Negation ist die *leere Zeit*.
Martin Bunte hat einen Vorschlag gemacht, auch für die Limitation ein Schema aufzustellen:
„Aus der Synthese des Schemas der Realität und der Negation ließe sich […] ein Limitationsschema bilden. Die unbestimmte Zeit würde dabei eingeschränkt, ihr Umfang bliebe jedoch derselbe. Dieses hypothetische Zeitschema einer umschließenden Zeit entspräche damit der Bestimmung Kants für die unendlichen Urteile.

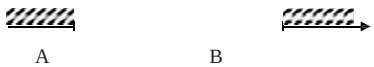


Abb. 4: Hypothetisches Schema der Limitation

[85] E. Fink, *Epilegomena zu Immanuel Kants* Kritik der reinen Vernunft. *Ein phänomenologischer Kommentar* (1962-1971), Eugen Fink Gesamtausgabe, Band 13/1, S. 273.
[86] Ebd. (hervorgehoben v. Vf.).
[87] KrV, A 142f./B 182 (hervorgehoben v. Vf.).
[88] Siehe E. Fink, *Epilegomena zu Immanuel Kants* Kritik der reinen Vernunft. *Ein phänomenologischer Kommentar* (1962-1971), Eugen Fink Gesamtausgabe, Band 13/1, S. 290.

Dieses Schema kann gedeutet werden als das ‚*Nie-zu-einer-Zeit-Sein*'."[89]
Für Fink übergeht Kant die Erörterung des dritten Schemas der Qualität, „weil der Verstandesbegriff der Limitation bereits eine Mehrheit von Erscheinungen im Zusammenhang denkt."[90]

Die diesen ersten transzendentalen Schemata zugrundeliegenden Kategorien der Quantität und Qualität nennt Kant „*mathematische*" Kategorien, die folgenden der Relation und der Modalität „*dynamische*" Kategorien. Jene richten sich auf Gegenstände der Anschauung, diese auf die Existenz der Gegenstände. Heidegger erläutert den Grund für diese Unterscheidung treffend so:

> Die Bezeichnung für die beiden Klassen […] wird […] deutlich, wenn wir daran erinnern, dass das Mathematische in der Neuzeit – aber schon in der Antike bei Plato – als das hervorragende Beispiel des Apriorischen galt, d. h. desjenigen, was nicht das jeweilige tatsächliche Vorhandensein dieses oder jenes Dinges angeht, sondern das, was zu seinem Wesen, seinem Wasgehalt gehört, mag es nun vorhanden sein oder nicht. Das Vorhandene dagegen in seinem Vorhandensein, das Wirkliche, steht in einem Wirkungszusammenhang, in einem Kräfteverhältnis; „dynamisch" ist nur ein anderer Ausdruck für: vorkommend in einem Wirklichkeits- und Kausalzusammenhang. Dynamische Kategorien sind die Kategorien des Daseins […]. Die Kategorien der Quantität und Qualität sind Kategorien des Wesens und betreffen den Wasgehalt, die *essentia*; die Kategorien der Relation und Modalität betreffen als dynamische die *existentia*. „Natur" ist dasjenige, was das Dasein, die *existentia* der Dinge charakterisiert; so darf Kant denn sagen: „Relation und Modalität gehören zur Naturbetrachtung der Wesen, Quantität und Qualität zur Wesenlehre" (Reflexionen II, S. 605).[91]

Für die Schemata ist aber folgender Punkt maßgeblich: In den dynamischen Kategorien ist eine Notwendigkeit enthalten (bzw. mitgedacht), die nicht empirisch erfahrbar ist (Beispiel: Kein Kausalitätsverhältnis lässt sich der sinnlichen Erfahrung entnehmen – diese gibt immer nur ein faktisches zeitliches Aufeinanderfolgen von B auf A, niemals aber, dass B notwendig [und kausal] auf A folgt). Die dynamischen Kategorien müssen daher mit einem Schema verknüpft werden, um die Notwendigkeit hineinzubringen und die Möglichkeit der Erfahrung zu sichern. Das gilt für die mathematischen Kategorien nicht, weswegen der Schematismus bei ihnen etwas anders geartet ist als bei den dynamischen Kategorien (wo er einsichtiger zu sein scheint).

3.) Das Schema der Substanz ist die *Beharrlichkeit* des Realen in der Zeit.
Das Schema der Kausalität ist die *Aufeinanderfolge* in der Zeit.
Das Schema der Wechselwirkung ist die *Gleichzeitigkeit*.
4.) Das Schema der Möglichkeit ist das Dasein zu einer *beliebigen* Zeit.
Das Schema der Wirklichkeit ist das Dasein in einer *bestimmten* Zeit.
Das Schema der Notwendigkeit ist das Dasein zu *aller* Zeit.

---

[89] M. Bunte, *Erkenntnis und Funktion. Zur Vollständigkeit der Urteilstafel und Einheit des kantischen Systems*, Berlin/New York, De Gruyter, Kant-Studien Ergänzungshefte, 2016, S. 65f.
[90] E. Fink, *Epilegomena zu Immanuel Kants* Kritik der reinen Vernunft, Eugen Fink Gesamtausgabe, Band 13/1, S. 299.
[91] M. Heidegger, *Phänomenologische Interpretation von Kants* Kritik der reinen Vernunft, S. 300.

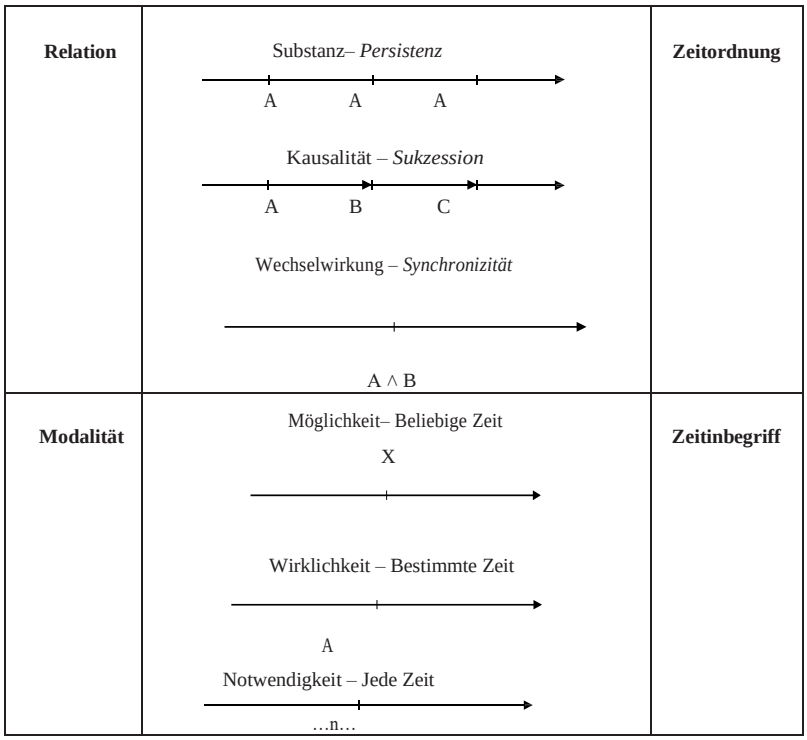
Soweit also die von Kant vorgestellten neun Schemata. Ein Satz (der bereits zitiert wurde) muss aber noch erklärt werden: „Die [transzendentalen] Schemat[a] […] gehen, nach der Ordnung der Kategorien, auf die *Zeitreihe*, den *Zeitinhalt*, die *Zeitordnung*, endlich den *Zeitinbegriff* in Ansehung aller möglichen Gegenstände.“[92]
Mit der „Zeitreihe“ wird das Reihenhafte, Sukzessive und Extensive der Zeit gedacht. Der „Zeitinhalt“ bedeutet die erfüllte Zeit im Gegensatz zur leeren Zeit; er hat eine variierende Realitätsfülle oder Intensität. Die „Zeitordnung“ bezeichnet nicht die Ordnung *der* Zeit, sondern die Ordnung der Erscheinungen *in* der Zeit. Und der „Zeitinbegriff“ ist nicht die begriffliche Quintessenz der Zeit, sondern die Zeitinbegriffenheit bzw. Zeiteinbegreifung, das alles Erscheinende zeitlich Umfassende, die einbegreifende und vorausliegende zeitliche Ganzheit aller Erscheinungen. Fink fasst das so zusammen:

> Die vier *Schemata* als die vierfache Form der transzendentalen Zeitbestimmung zusammenfassend, können wir, indem wir beim Schema der Modalität [also in umgekehrter Reihenfolge] beginnen, sagen: Die Zeit umgreift das Sein aller Erscheinungen; sie regelt durch die bestimmte Struktur der Verkettung alles in ihr erscheinende Seiende; sie ist das, was durch das Binnenzeitliche gefüllt wird, was sich einer Füllung durch Innerzeitliches öffnet; sie ist schließlich dasjenige, was dem sie Füllenden eine bestimmte Erstreckung zulässt.[93]

Zur Veranschaulichung der Schemata stützt man sich am besten auf Buntes Darstellung:[94]

Titel	**Kategorie – *Schema***	**Schematismus**
Quantität	Einheit, Vielheit, Allheit– *Zahl* A B C	**Zeitreihe**
Qualität	Realität – *Erfüllte Zeit* A B Negation – *Leere Zeit* A B Limitation – *Umschließende Zeit* A B	**Zeitinhalt**

[92] KrV, A 145/B 184f.
[93] E. Fink, *Epilegomena zu Immanuel Kants* Kritik der reinen Vernunft, Eugen Fink Gesamtausgabe, Band 13/1, S. 317. Vgl. auch den unmittelbar daran anschließenden, sehr lesenswerten Absatz, ebd., S. 317f.
[94] M. Bunte, *Erkenntnis und Funktion*, S. 336.



Fassen wir also zusammen: Die drei Arten der Schemata haben gemein, dass sie einer *Methode der Hervorbringung von etwas* entsprechen. Bei der Spezifizierung des sachhaltigen Inhalts dieses „Etwas" treten dann die Unterschiede zwischen diesen Arten hervor. In den ersten beiden Schema-Arten dient diese Schematisierungsmethode dazu, den jeweiligen Begriffen ein Bild zu verschaffen. Im Falle des transzendentalen Schemas dagegen wird kein Bild generiert. Hier geht es vielmehr darum darzulegen, wie die Kategorien durch Zeitbestimmungen so differenziert werden können, dass dadurch der Bezug auf den in sinnlicher Anschauung gegebenen Gegenstand den einzelnen Kategorien entsprechend hergestellt werden kann. Dabei erweist sich zudem, dass das Schema (qua besagter Methoden) in den ersten beiden Fällen eine *nicht-sinnliche* Bedingung, im letzten Fall dagegen eine *sinnliche* (freilich reine) Bedingung ausmacht.

Diese Ausführungen sollen mit zwei Bemerkungen abgeschlossen werden.
Nota bene 1: Angesichts der letzten fünf Sätze des Schematismus-Kapitels[95] stellt sich die Frage, ob in der Kategorien-Tafel im § 10 der *Kritik der reinen Vernunft* schematisierte oder nicht-schematisierte Kategorien zur Darstellung kamen. Die

[95] „In der Tat bleibt den reinen Verstandesbegriffen allerdings, auch nach Absonderung aller sinnlichen Bedingung, eine, aber nur logische Bedeutung der bloßen Einheit der Vorstellungen, denen aber kein Gegenstand, mithin auch keine Bedeutung gegeben wird, die einen Begriff vom Objekt abgeben könnte. So würde z. B. Substanz, wenn man die sinnliche Bestimmung der Beharrlichkeit wegließe, nichts weiter als ein Etwas bedeuten, das als Subjekt (ohne ein Prädikat von etwas anderem zu sein) gedacht werden kann. Aus dieser Vorstellung kann ich nun nichts machen, indem sie mir gar nicht anzeigt, welche Bestimmungen das Ding hat, welches als ein solches erstes Subjekt gelten soll. Also sind die Kategorien, ohne Schemata, nur Funktionen des Verstandes zu Begriffen, stellen aber keinen Gegenstand vor. Diese Bedeutung kommt ihnen von der Sinnlichkeit, die den Verstand realisiert, indem sie ihn zugleich restringiert", KrV, A147/B 186f.

Antwort scheint recht eindeutig zu sein: Wenn nach der metaphysischen Deduktion eine transzendentale Deduktion der Kategorien notwendig ist, dann bedeutet das, dass die Kategorien in der Tat schon schematisiert sind, dass aber die Rechtmäßigkeit dieser Schematisierung noch zu erweisen ist. „Schematisierung" heißt: Den Nachweis liefern, dass die Kategorie auf einen Gegenstand der Anschauung angewendet werden kann. Mit der Deduktion und dem Schematismus wird genau das erwiesen. Also sind die Kategorien in der Kategorientafel in der Tat schematisierte Kategorien (q. e. d.). Damit wird auch deutlich gemacht, worin der Unterscheid zwischen den „Verstandesfunktionen" und den „Kategorien" besteht: erstere sind nicht schematisierte Kategorien, letztere sind – wenn nichts Gegenteiliges hinzugefügt wird – in der Tat schematisiert.

Nota bene 2: Einer der Hauptkritikpunkte, die in der Forschungsliteratur gegen Kants Schematismus-Kapitel hervorgebracht werden, äußert sich – wie G. Seel zurecht hervorgehoben hat[96] – in der Auffassung, dass die Möglichkeit des Bezugs von Schemata und Kategorien auf synthetischen Sätzen a priori beruhen müsse und dass Kant diese nicht entwickelt habe.[97] Man verlangt bisweilen sogar, dass Kant hierfür eine transzendentale Deduktion hätte konzipieren müssen. „Dazu sei bemerkt", entgegnet G. Seel treffend, „dass der § 26 der *B-Deduktion* – zwar nicht für jede einzelne Kategorie, aber doch im Allgemeinen, eine solche Rechtfertigung zu liefern beansprucht."[98]

[96] G. Seel, *Kritik der reinen Vernunft – Klassiker Auslegen, op. cit.*, S. 245f.
[97] Stellvertretend hierfür: H. E. Allison, *Kant's Transcendental Idealism. An Interpretation and Defense*, New Haven/London, 1983, S. 186-188.
[98] G. Seel, *Kritik der reinen Vernunft – Klassiker Auslegen, op. cit.*, S. 246.

ANHANG

Die Grundsätze des reinen Verstandes
(siehe *Analytik der Grundsätze*)

Diese sind die **a priorischen Prinzipien der Naturwissenschaft**:
a) Axiome der Anschauung
- Alle Erscheinungen sind **extensive Größen**
- Grundlage mathematischer Naturbeschreibung

b) Antizipationen der Wahrnehmung
- Erscheinungen besitzen **intensive Größen (Grade)**

c) Analogien der Erfahrung
- objektive Zeitbestimmung der Natur:
    1. **Beharrlichkeit der Substanz**
    2. **Kausalität** (notwendige Folge)
    3. **Wechselwirkung**

Diese Prinzipien machen **Natur als gesetzmäßige Erfahrung** möglich. Dadurch wird verständlich, wie *der Verstand der Natur ihre Gesetze vorschreibt.*

d) Postulate des empirischen Denkens
Sie spielen eine zentrale Rolle im Übergang von der theoretischen Analyse der **apriorischen Strukturen der Erkenntnis** zu den **Bedingungen für die Möglichkeit der Erfahrung**. Sie sind eine Erweiterung und Konkretisierung der Erkenntnistheorie und bieten die Grundlage für die empirische Wissenschaft.
Die Postulate bilden den Abschluss der konstitutiven Verstandesgrundsätze sowie den Übergang von der **Objektkonstitution** (Quantität, Qualität, Relation) zur **Bestimmung des Seinsstatus** von Erscheinungen (Modalität: Möglichkeit – Wirklichkeit – Notwendigkeit).

Was sind die Postulate des empirischen Denkens?
Kant formuliert die Postulate in der **Analytik der Grundsätze** und nennt sie die „Postulate des empirischen Denkens“, die der **empirischen Wissenschaft** und der **praktischen Anwendung des Verstandes** zugrunde liegen.
- **Postulat der Möglichkeit**: Es muss ein objektiver Zusammenhang bestehen, der die Möglichkeit von Erfahrung als solche beglaubigt.
- **Postulat der Wirklichkeit**: Eine Erscheinung muss **wirklich sein** und eine gewisse **Beständigkeit** besitzen, die sie als Teil der objektiven Welt begreifbar macht.
- **Postulat der Notwendigkeit**: Jede Erscheinung muss in einer **gesetzmäßigen Ordnung** stehen, die es ermöglicht, sie in stabile, allgemeine Gesetze zu fassen und wissenschaftlich zu erklären.

Zweck und Funktion der Postulate
Die Postulate haben zwei grundlegende Funktionen:
a) Bedingung der Möglichkeit von Erfahrung
Die Postulate **begründen** die **empirische Erfahrung** als **gesetzmäßige, geordnete Erfahrung**.
Sie sichern die Möglichkeit der **objektiven Erfahrung** und gewährleisten, dass **unterschiedliche Beobachtungen miteinander in Beziehung gesetzt werden können**.

Sie verknüpfen **Erkenntnis** mit der Erfahrung und stellen sicher, dass die **Erfahrungswelt** nicht beliebig ist, sondern einem **bestimmten Gesetz** folgt.
Das Postulat der Möglichkeit sichert also, dass unsere Erfahrung überhaupt eine objektive Gültigkeit besitzt.

b) Ermöglichung der Naturwissenschaft

- **Wirklichkeit** stellt sicher, dass es eine objektive Welt gibt, die uns **unabhängig von unseren subjektiven Empfindungen** zugänglich ist.
- **Notwendigkeit** erlaubt es, dass die Naturgesetze in der Wissenschaft **gesetzmäßig** gefasst und **vorhersehbar** gemacht werden können. Diese Gesetze sind die Grundlage der **empirischen Naturwissenschaften**.

Die Postulate ermöglichen es uns, Naturgesetze zu formulieren und empirische Phänomene in Bezug zueinander zu setzen.