

16. Vorlesung

Die *Kritik der reinen Vernunft* ist insgesamt in zwei Hauptblöcke untergliedert: in die transzendente Elementar- und die transzendente Methodenlehre. Die erstere wiederum zerfällt – räumlich sehr ungleichgewichtig – in die transzendente Ästhetik und die transzendente Logik. Die erstere bestimmt – wie wir wissen – die transzendentalen Anteile unserer Sinnlichkeit, die zweite die unseres Denkens (lassen Sie sich nicht verwirren durch Kants sehr weite Fassung des Begriffs der Logik). Die transzendente Denklehre ist wiederum untergliedert in die transzendente Analytik und die transzendente Dialektik. Die Analytik zergliedert unser intellektuelles Vermögen, *sofern es in ständigem Bezug auf sinnliche Informationen steht*. Denn wir wissen ja: Das Prinzip des Denkens, das Ich, ist leer und muss sich allen Inhalt von den Sinnen geben lassen. Nur so, in der prinzipiellen Rückbindung des Denkens an sinnliche *inputs*, kommt Erkenntnis zustande. Das ist nicht mehr der Fall bei der Dialektik, die Kant deswegen auch als „*L o - g i k d e s S c h e i n s*“ bezeichnet (*KrV* A61 = B 86 o.). Sie lässt den Verstand seine Kunststücke gleichsam freihändig, ohne Netz und doppelten Boden vollbringen und führt deswegen zu den haltlosen Spekulationen der Metaphysik und der Theologie. Schließlich kann die Logik zu jeder beliebigen Absicht gebraucht werden, solange sie nicht transzendental, sondern lediglich formal, d. h. gegen jeden beliebigen Inhalt indifferent ist. Wenn Thomas von Aquin die Unsterblichkeit der Seele oder die Allgüte Gottes beweist, so fehlt es seinen Sophistereien gar nicht an Logik – er erweitert die Logik lediglich unerlaubt, nämlich ohne transzendente Rücksicht auf die Sinnlichkeit, auf den Bereich des nicht an sinnlicher Information Überprüfbar. Wer so arbeitet, sagt Kant, philosophiert nicht gründlich und nicht ehrbar, sondern treibt Dialektik.

[Diese ist eine sophistische Kunst, seiner Unwissenheit, ja auch seinen vorsätzlichen Blendwerken den Anstrich der Wahrheit zu geben, [dadurch,] dass man die Methode der Gründlichkeit, welche die Logik überhaupt vorschreibt, nachahmt, und ihre Topik zu[r] Beschönigung jedes

leeren Vorgebens benutzte. Nun kann man es als eine sichere und brauchbare Warnung anmerken: dass die allgemeine Logik, als *O r g a n o n* [nämlich als Werkzeug zur Generierung von Erkenntnissen] *b e t r a c h t e t*, jederzeit eine Logik des Scheins, d. i. dialektisch sei. Denn da sie uns gar nichts über den Inhalt der Erkenntnis lehrt, sondern nur bloß die formalen Bedingungen der Übereinstimmung mit dem Verstande, welche übrigens in Ansehung der Gegenstände gänzlich gleichgültig sind, so muß die Zumutung, sich derselben als eines Werkzeugs (*O r g a n o n*) zu gebrauchen [Kant meint: bedienen], um seine Kenntnisse, wenigstens dem Vorgeben nach, auszubreiten und zu erweitern, auf nichts als Geschwätzigkeit hinauslaufen, alles, was man will, mit einigem | Schein zu behaupten oder nach Belieben anzufechten (*KrV* A 61 f. = B 86).

Da haben Sie wieder eine Probe der Denkungsart des „alles zermalmenden Kant“, der der Metaphysik die Frage *quid juris* stellt und ihren Geltungsanspruch als haltlos enthüllt. Das letzte Zitat zeigt uns zugleich eindrucksvoll, worin die neue Kreation Kants, die Transzendentalphilosophie, vom überkommenen Rationalismus verschieden ist: Anders als dieser lässt sie Verstandesoperationen – wie das Werk der Kategorien – nur zu in Anwendung auf sinnlich Gegebenes, *von dem es wahr ist*.

An welchem Punkt stehen wir aber in dieser Vorlesung, nachdem wir das Herzstück der Gesamtargumentation des Buchs, die transzendente Deduktion der Kategorien, abgeschlossen haben? Das Herzstück mag das Wichtigste sein, aber mit einem Herz allein kann ein Organismus noch nicht leben. Und in der Tat: Mit dem Abschluss der transzendentalen Deduktion stehen wir auf Seite B 169 von Kants Hauptwerk, das erst mit der Seite B 884 zum Ende kommt.

Ich will Ihnen in den verbleibenden Vorlesungen wenigstens noch einen Überblick über „der transzendentalen Analytik Zweites Buch[,] Die Analytik der Grundsätze“, geben (A 130 = B 169). Dies Kapitel macht den Kategoriengebrauch viel plastischer und ist über die Bedeutung der vier „Titel“, unter die er die Kategorien in je drei Gruppen befasst, viel expliziter. Außerdem enthält es das berühmte-berühmte Schematismus-Kapitel, aus dem Heidegger in *Kant und das Problem der Metaphysik* (und nach ihm der damals berühmte Züricher Germanist Emil Staiger (*Die Zeit als Einbildungskraft des Dichters*)) so viel gemacht haben.

In der transzendentalen Deduktion hatte Kant gezeigt, *dass* unser Verstand nur in der Kooperation mit der Sinnlichkeit zu Erkenntnissen gelangt. Das Kapitel über die Grundsätze beginnt mit dem Nachweis, *wie* das genau geschieht, d. h. wie sich Kategorien auf Erscheinungen anwenden lassen (*KrV* A 132). *Wie* subsumiert der Verstand, in Gestalt seiner Kategorien, das Material, das ihm die Sinne liefern? Denn Subsumtion ist die Funktion von Begriffen; und wenn Kategorien Begriffe von Gegenständen überhaupt und diese wiederum Synthesen aus Sinnesmerkmalen sind, dann besteht die Kategorien-Anwendung in einer Subsumtion allgemeiner Typen von Gegenständen, so wie sie jeweils durch die Kategorien spezifiziert sind.

Die Frage, wie das geschieht, ist schon deshalb nicht rhetorisch, weil ja nach Kants Voraussetzung Sinnlichkeit und Verstand in keinem gemeinsamen Merkmal übereinkommen, sondern in der Wurzel gespalten sind (A 15/B 29). Solch eine Spaltung nennt man ‚Heterogenität‘: Es gibt zwischen Verstand und Sinnlichkeit kein gemeinsames *génos*, keine gemeinsame Art. Damit kommt die Frage auf, die der § 13 antizipiert hatte: Wie lassen sich dann reine Verstandesbegriffe auf den Input anwenden, den uns die Sinne liefern? Wir wissen bisher – aus dem Beweis der Deduktion – nur, *dass* sie es tun. In einer (schon zitierten) Fußnote zur Vorrede der *Metaphysischen Anfangsgründen der Naturwissenschaft* (von 1784, also 3 Jahre nach dem Erscheinen der Erstauflage der *KrV*) hatte Kant seine Deduktion gegen eine Kritik seines Jenaer Kollegen Ulrich mit den Worten verteidigt (ich kürze das Zitat etwas ab):

[Die ganze Kategorien-Deduktion ist auf dem Satze erbaut]: *daß der ganze spekulative Gebrauch unserer Vernunft niemals weiter als auf Gegenstände möglicher Erfahrung reiche*. Denn wenn bewiesen werden kann, *dass* die Kategorien [...] gar keinen anderen Gebrauch als bloß in Beziehung auf Gegenstände der Erfahrung haben können [...], so ist die Beantwortung der Frage, *wie* sie solche möglich machen, zwar wichtig genug, um diese Deduktion wo möglich zu *vollenden*, aber in Beziehung auf den Hauptzweck des Systems, nämlich die Grenzbestimmung der reinen Vernunft, keineswegs *notwendig*, sondern bloß *verdienstlich* (AA IV, 474).

Zwar hatte auch die A-Version – deutlicher als die B-Version – eine ‚objektive‘ von einer ‚subjektiven‘ Deduktion unterschieden; aber der eigentliche Ort zur Bewährung des Anspruchs, dass die in der Wurzel geschiedenen Vermögen der Sinnlichkeit und des Verstandes bei der Erzeugung von Erkenntnis zusammengehen können, stand noch aus.

Absehbarerweise musste Kant seinen Leser(inne)n jetzt irgendwelche vermittelnden Instanzen nennen, die gleichsam den Verstand an die eine, die Sinnlichkeit an die andere Hand nehmen können, um sie zu verknüpfen. Wir werden vorab skeptisch sein, ob es so etwas in Kants dualistischem System überhaupt geben kann – und das war auch der Generalverdacht von Maimon, Fichte und Schelling. Aber Kant nennt zwei Vermögen, denen er diese Aufgabe zutraut: die Urteilskraft und die Einbildungskraft, über die wir noch kaum oder gar nicht gesprochen haben. Im Folgenden haben sie ihre großen Auftritte.

Kant lässt der Urteilskraft den Vortritt. Wir erfahren, dass unsere Erkenntnisvermögen nicht nur nach Sinnlichkeit und Verstand, sondern dass unsere „oberen Erkenntnisvermögen“ noch abermals nach „V e r s t a n d , U r t e i l s k r a f t und V e r n u n f t “ unterteilt werden müssen (A 130). Die Rede von oberen Erkenntnisvermögen ist eigentlich ein Atavismus in Kants Werk, denn so sprach – in einer alt-aristotelischen Tradition – die Leibniz-Wolff-Baumgarten-Schule. Für sie war die Sinnlichkeit etwas Minderes: ein niederer Grad des Erkennens (*cognitio inferior*), bei dem der Verstand sich aus einer gewissen Verworrenheit noch nicht hat befreien können. Diese Negativ-Wertung fällt bei Kant natürlich weg. Davon abgesehen, trennt er Sinnlichkeit und Intellekt durch seine Zwei-Stämme-Lehre noch viel radikaler als Leibniz oder Baumgarten, nämlich nicht nur dem Grade, sondern der Art nach. Und nichts hindert, dass er den Verstand noch weiter unter-

gliedert: in den Verstand im ganz allgemeinen Sinne, der mit allen Leistungen des Denkens identisch ist, und denjenigen Verstand, der sich an den Befunden der Sinne orientiert. Dies ist der Verstand im engeren Sinne, mit dem wir bisher allein zu tun hatten. Denjenigen Verstand, der sich um die kritische Grenzziehung nicht kümmert, also seine Spekulationen, unbekümmert um sinnliche Informationen, ins Blaue treibt, nennt Kant die Vernunft. Sie sehen: Der Ausdruck hat zunächst einen abschätzigen Sinn. Von ihm nimmt Kant aus Gründen, die wir hier nicht zu betrachten haben, nur seine Anwendung auf die Moral aus: den Bereich der praktischen Vernunft. Er ist von den leeren Spekulationen der Metaphysik darin unterschieden, dass es hier gar nicht sinnvoll wäre, die Vernunft an die Leine der Sinnlichkeit zu nehmen – etwa irgendwelcher moralischer Intuitionen, die von Person zu Person und von Situation zu Situation differieren. Vernünftig ist eine Praxis dann und nur dann, wenn sie sich auf ein Gesetz berufen kann, das unabhängig von den privatisierenden Einflüsterungen der Sinnlichkeit ist – diesmal darf ich Wolffianisch sagen: unabhängig von den Beweggründen des niederen Begehrungsvermögens – und das gerade darum einleuchtet, *weil* es von dieser Restriktion frei ist. (Darum heißt Kants zweites Hauptwerk auch nicht *Kritik der reinen praktischen Vernunft*, sondern nur *Kritik der praktischen Vernunft*; denn – anders als in der *Kritik der reinen Vernunft* – soll hier nicht die *reine* Vernunft-Praxis kritisiert, sondern im Gegenteil gezeigt werden, dass es überhaupt sinnvoll ist, eine solche als eine unsinnliche Geltungsgröße anzunehmen.)

Aber nicht um die Gliederung der oberen Erkenntnisvermögen ist es Kant im Grundsätze-Kapitel zu tun. Der Urteilskraft ist hier eine andere Funktion zugeacht. Die auf Aristoteles zurückgehenden klassischen Logiken (z. B. die von Kant wenig später zitierte des Petrus Ramus, Pierre de la Rame, aus dem 16. Jahrhundert, der freilich den Aristotelismus vielfach revidierte und als Calvinist in der

Bartholomäus-Nacht ermordet wurde) –, ich sage: Die neuere Logiken, so wie sie Kant vorlagen, unterteilten die allgemeine Logik insgesamt in eine Logik des Begriffs, des Urteils und des Schlusses. Für Begriffsbildungen ist, wie wir wissen, der Verstand zuständig; eine neu eingeführte Definition sagt uns, die Vernunft sei das Vermögen des Schließens. Dazwischen steht offenbar das Vermögen des Urteilens, die Urteilskraft.

Kant ist aber nicht an der allgemeinen Logik interessiert, sondern an einer transzendentalen. Und ‚transzendental‘ heißen apriorische Strukturen unseres Geistes, *sofern* sie sinnlich Gegebenes formieren. Jetzt lässt sich die Funktion der Urteilskraft, die Kant ja mit Nachdruck als *transzendental* bestimmt, absehen: Sie ist nicht daran interessiert, wie Begriffe als Spezifikationen umfangreicherer Begriffe (also z. B. Ideen) erkannt werden können. Sie erklärt vielmehr, wie sich die Anwendung reiner Begriffe auf sinnlich Gegebenes verständlich machen lässt. Urteilen heißt Subsumieren, also Merkmale klassifizieren oder Elemente einer Menge zuordnen. Also ist die Art, wie reine Verstandesbegriffe sich auf Sinnliches a priori anwenden, eine Sache der transzendentalen Urteilskraft; sie erfolgt dann also a priori.

Noch stärker hebt auf die mengentheoretische oder klassifikatorische Funktion der Begriffe eine andere Bestimmung der Urteilskraft ab: Sie sei das Vermögen der Subsumtion des Besonderen unter das Allgemeine oder das Vermögen, das Besondere als unter dem Allgemeinen enthalten einzusehen. [Erklären, wieso ‚unter‘ und nicht ‚im‘.] Diese Vermögen nehmen wir im alltäglichen Leben ständig in Anspruch, wenn wir angeben sollen, ob wir ein konkretes Einzelding als Spezifikation von etwas Allgemeinem erkennen. Vielleicht haben wir den zoologischen Begriff ‚Kuh‘ korrekt gelernt, und doch mögen wir in einer bestimmten Wandersi-

tuation auf einer trüben Alm unfähig sein, das graue rupfende Wesen vor uns samt seinem Glöckchen als Exemplifikation des empirischen Begriffs ‚Hochgebirgskuh‘ zu erkennen. Das ist freilich ein harmloser Fall, und der Nebel mag seinen Anteil haben. Kant geht aber mit dem Unvermögen, sich seiner, wie er sagt, bestimmenden (nämlich das Besondere aus dem Allgemeinen bestimmenden) Urteilskraft zu bedienen, grausam um. Bekannt ist, was er dazu – mit einer charakteristischen anthropologischen Ausweitung – sagt:

Der Mangel an Urteilskraft ist eigentlich das, was man Dummheit nennt, und einem solchen Gebrechen ist gar nicht abzuhelfen. Ein stumpfer oder eingeschränkter Kopf, dem es an nichts, als am gehörigen Grade des Verstandes und eigenen Begriffen desselben mangelt, ist durch Erlernung sehr wohl, sogar bis zur Gelehrsamkeit, auszurüsten. Da es aber gemeiniglich alsdann auch an jenem (der *secunda Petri*)¹ zu fehlen pflegt, so ist es nichts ungewöhnliches, sehr gelehrte Männer anzutreffen, die, im Gebrauche ihrer Wissenschaft, jenen nie zu bessernden Mangel häufig blicken lassen (Fußnote A 134 = B 172 f.).

Mit der Wendung „*secunda Petri*“ spielt Kant an den zweiten Teil der Logik des schon genannten Petrus Ramus an, in dem die Urteilskraft Thema ist. – In der *Kritik der Urteilskraft* erweitert Kant die Leistung der Urteilskraft um die Reflexion. Allgemein ist sie das Vermögen, das Besondere als enthalten unter dem Allgemeinen zu betrachten (*KU*, S. XXV). Das lässt sich aber auf zweierlei Weise verstehen: Entweder geht die Urteilskraft von einem allgemeinen Begriff aus und sucht nach einem Einzelfall, der darunter fällt, und dann heißt sie bestimmend; oder sie geht von einem konkreten Seienden aus und sucht einen ihn interpretierenden allgemeinen Begriff, und alsdann – in dieser Bewegung des suchenden Sich-auf-sich-Zurückbiegens – ist sie reflektierend (*KU*, S. XXVI).

Man könnte fragen: Da, wie Heraklit sagt, der Weg hinauf und der Weg hinab derselbe Weg sind, wie kann dann diese Disparität zwischen den Funktionen der Urteilskraft entstehen? Muss man einer anderen Regel folgen beim Abstieg von einem Begriff zum darunter begriffenen Einzelfall, als die es ist, der man folgt

¹ Vgl. Rémi Brague, „Kant et la *Secunda Petri*. Un contresens fréquent“, In: *Revue de Métaphysique et de Morale*, 1999, S. 421 - 424.

beim Aufstieg vom Einzelfall zum Allgemeinen? Nein, antwortet Kant, solange jedenfalls der Begriff (das Gesetz, das Allgemeine) ein Begriff *a priori* ist, z. B. eine Kategorie. In dem Falle schließt der Begriff *notwendig* seinen Inhalt ein, denn der Inhalt – die verschiedenen Aspekte der ‚Objektivität überhaupt‘ bilden ebenso viele, gleichfalls *a priori* repräsentierbare, Spezifikationen dieser Begriffe (Kant nennt sie Schemata). Anders gesagt: Diese Spezifikationen sind beim rein transzendentalen Gebrauch der Urteilskraft ebenso allgemein wie der Begriff selbst, den sie spezifizieren (*KrV* A 132ff. = B 171ff.).

Das ist aber eben nicht der Fall bei einem empirischen Begriff, nehmen wir den einer Katze. Sie konstituiert, würde Kant sagen, ein Objekt, sofern die vier Kategorien ordnungsgemäß auf das anschauungsmäßig Gegebene angewendet worden sind, so, dass die vom Verstand vorgenommene Synthese das empirische Schema (oder das Bild) eines Kätzchens liefert (vgl. *KrV* A 137ff. = B 176ff., bes. A 140f. = B 179ff.). Nun existieren Katzen nicht im Singular, es gibt viele Individuen und vielerlei Rassen; manche sind getigert, andere brunett, falb, rötlich, schwarz oder gescheckt usw. Manche haben, besonders wenn sie jung sind, blaue Augen, andere sind braun- oder grünäugig, manche lieben das nächtliche Umherstreifen im Quartier, andere sind eher sesshaft und ziehen den Platz hinterm Ofen vor, manche sind zahm und zärtlich, andere scheu und wild – kurz: Das Anwendungsspektrum des Allgemeinbegriffs ‚Katze‘ ist grenzenlos weit und verschwommen; träte nicht die Urteilskraft ins Mittel, wir kämen niemals dazu, auch nur eine einzige Katze zu identifizieren.

Das Problem entfaltet noch eine größere Mächtigkeit, wenn man von der Beziehung zwischen dem Gegenstand einer besonderen Anschauung und einem empirischen Begriff übergeht zu derjenigen, die besteht zwischen den empirisch beob-

achteten Regelmäßigkeiten zwischen verschiedenen Naturgegenständen und dem Prinzip, das sie alle befasst. Hier gehen wir aus von empirischen Gesetzen (z. B. solchen, die an einigen Katzen eigentümliche Verhaltensweisen oder den Mechanismus des Schnurrens festhalten) – Gesetzen, die nach *unserer* Verstandesansicht zufällig sind (wobei ‚zufällig‘ meint: ohne logischen Widerspruch auch anders denkbar), die darum aber nicht minder, sollen sie als echte Naturgesetze ernst genommen werden, eine Rückführung auf Prinzipien der Einheit des Mannigfaltigen verlangen – Einheitsprinzipien, die wir noch nicht kennen, die wir aber unterstellen müssen, um die konkreten Naturgesetze ihrer Kontingenz für den Verstand unerachtet als *notwendig* (und d. h. als zwingend aus den angenommenen empirischen Hypothesen folgend) ansehen zu können (KU, S. XXVI).

Das muss erläutert werden – denn wir stoßen hier auf einen Kernpunkt der Kritik der teleologischen Urteilskraft, ohne dessen genaueres Verständnis wir nicht vom Fleck kommen. In der Deduktion der Kategorien hatte Kant zwischen Regeln und Gesetzen unterschieden. Der zweite Begriff ist strenger. Man spricht von Gesetzen nur mit Bezug auf objektive Regeln, die, sagt Kant, „der Erkenntnis des Gegenstandes notwendig anhängen“ (KrV A 126). Das heißt, dass die Formulierung eines Gesetzes sich abstützen lässt auf eine Garantie von Seiten apriorischer Einsehbarkeit: Wir wissen, es könnte nicht anders sein. Das ist der Fall aller reinen Anschauungen, sofern sie durch den Verstand mittels der Kategorien bestimmt sind. Nun nennt Kant ‚Natur‘ – ‚formaliter spectata‘ – das Gesamt der Anschauungen (oder der Erscheinungen), insofern sie kategorial bestimmt sind; und ein ‚Naturgesetz‘ (im strengen Sinn des Wortes) könnte nur ein solches sein, an dem zu zweifeln schlechterdings unmöglich ist (z. B. die Sätze, „daß in allen Veränderungen der körperlichen Welt die Quantität der Materie unverändert bleibe, oder daß, in aller Mitteilung der Bewegung, Wirkung und Gegenwirkung jederzeit ei-

inander gleich sein müssen“ [KrV B 17]). Kant erläutert: „An beiden ist nicht allein die Notwendigkeit, mithin ihr Ursprung a priori, sondern auch, daß sie synthetische Sätze sind, klar“ (B 17f.). Ein anderes Beispiel für ein reines Naturgesetz (im Bereich der Geometrie) wäre z. B., „daß die gerade Linie zwischen zwei Punkten die kürzeste sei“ (B 16). Diese Gesetze sind a priori in dem genauen Sinn, dass unser Verstand sie nicht aus der Natur schöpft, sondern sie ihr vorschreibt, wie es eine berühmte Formulierung aus den *Prolegomena* sagt: „Der Verstand schöpft seine Gesetze (a priori) nicht aus der Natur, sondern schreibt sie dieser vor“ (A 113, § 36; vgl. auch KrV A 125, A 216 = B 236).

Von diesem Gesetzesbegriff unterscheidet Kant den weniger strengen der Regel. Eine Regel ist nicht a priori und ermangelt mithin der verbürgten Notwendigkeit und Universalität. Alle Regularitäten, die empirische Naturgegenstände verknüpfen – das Gravitationsgesetz, die Unschärferelation, die spezielle Relativitätstheorie oder einfach die Regeln, welche die nächtlichen Streifzüge eines Kätzchens bestimmen – sind Regeln in diesem Sinne. Sie hängen natürlich von der Gültigkeit von Gesetzen (oder Prinzipien a priori) unseres Verstandes als von einer *conditio sine qua non* ab, in dem selbstverständlichen Sinne, dass keine naturkundliche Regel ein solches Gesetz übertreten könnte. Indessen sind die empirischen Regeln, die die konkrete Natur konstituieren, so wie sie sich den Augen des Wissenschaftlers darbietet, durch ihre Übereinkunft mit universellen Verstandesgesetzen noch nicht ausreichend spezifiziert. Es besteht nicht die mindeste Notwendigkeit für einen Gegenstand-überhaupt, in der Weise eines brunetten Kätzchens zu existieren. Kategorien oder – wie Kant auch sagt – allgemeine Verstandesbegriffe spezifizieren ja nur universelle Prädikate, die *allen* Objekten zukommen; sie spezifizieren an Anschauungen nur deren Objektivität-im-allgemeinen. Darum ist die Totalität der spezifischen Gesetze der empirischen

Natur (also der Regeln, wie Kant sagen müsste) nicht im allermindesten in ihrer spezifischen Individualität bestimmt durch die schematisierten Kategorien (oder Grundsätze) des reinen Verstandes. Hier stellt sich also ein Vermittlungsproblem. Es wird nötig, auf die Urteilskraft zu rekurrieren, deren Aufgabe es ja ist, zwischen Allgemeinem und Einzelnem zu vermitteln. Obwohl empirische Naturregeln relativ allgemein sind verglichen mit dem, was sie konkret unter sich befas- sen, sind sie doch verhältnismäßig partikulär im Vergleich mit der unbeschränk- ten Universalität der Verstandesgesetze (wobei der Verstand in diesem Sinne ganz passend definiert werden kann als das Vermögen der Gesetze (*KrV* A 126)).

So tief hätten wir gar nicht eintauchen müssen in die semantischen Komplikatio- nen, die der Begriff ‚Urteilskraft‘ in der Kritik erfährt, die den Ausdruck im Titel führt. Was zur Einführung in das Grundsätze-Kapitel genügt, ist die Information, dass Urteilskraft das Vermögen ist, Begriffe auf einzelne Fälle anwenden zu kön- nen. Da diese Fälle bei der Konstitution natürlicher Objekte den konstituierenden Regeln heterogen sind, muss dabei etwas ins Mittel treten. Kant nennt es das Schema. Das Schema muss auf der einen Seite dem sinnlich Gegebenen und auf der anderen dem Begriff „g l e i c h a r t i g“ (A 138) sein. Ein solches Medium, entscheidet Kant, ist die Zeit. Die Zeit ist ja die Form, die alle, nicht nur die auf Äußeres gerichteten, sondern auch die innerpsychischen Vorstellungen ermög- licht. Schon in der Transzendentalen Ästhetik hatte Kant hervorgehoben, dass manche Vorstellung im Raum, dass aber alle Vorstellungen *qua* subjektive Ereig- nisse in der Zeit sind (auch Raumvorstellungen dauern [A 34]). Ferner ist die Zeit als universelle Anschauungsform a priori; und ihre Apriorität teilt sie mit den Ka- tegorien. So ist sie, sagt Kant, das gesuchte „Dritte“ zwischen den heterogenen Erkenntnisstämmen (A 138).

Wer werden gleich kritisch nachfragen, ob es zwischen Heterogenen („Ungleichartigen“ [137] überhaupt ohne Widerspruch etwas Gleichartiges geben könne – diese Kritik hat schon 1789 Salomom Maimon geäußert und damit Kants schematistische Konstruktion zu Fall gebracht. Schauen wir aber zunächst einmal, wie Kant sie rechtfertigt und im (knappen) Detail vorführt.

Zunächst nennt Kant das Schema ein Gebilde der Einbildungskraft. Die Einbildungskraft ist einer der zwiespältigsten Begriffe der Kant’schen Philosophie. Die Definition, die Kant von ihr gibt, ist in unserem Zusammenhang wenig hilfreich:

E i n b i l d u n g s k r a f t ist das Vermögen, einen Gegenstand auch ohne dessen **G e g e n w a r t** in der Anschauung vorzustellen (B 151).

Brauchbarer ist die andere, sie sei das Vermögen, das sinnlich gegebene Mannigfaltige zu vereinigen (wie bei Hume) – aber sie tut das ohne den Segen des Verstandes; und wenn der erteilt ist, handelt es sich eben nicht um eine eingebilddete (synthesis figurativa), sondern um eine gedachte (synthesis intellectualis), um eine, wie Kant sagt, objektive Synthesis des Verstandes (§ 19). Ich gebe Ihnen dazu zwei charakteristische Zitate:

Nun ist das, was das Mannigfaltige der sinnlichen Anschauung verknüpft, Einbildungskraft, die vom Verstande der Einheit ihrer intellektuellen Synthesis, und von der Sinnlichkeit der Mannigfaltigkeit der Apprehension [Ausdruck erklären!] nach abhängt (B 164).

Die **S y n t h e s i s** des Mannigfaltigen der sinnlichen Anschauung, die a priori möglich und notwendig ist, kann **f i g ü r l i c h** (species speciosa) genannt werden, zum Unterschiede von derjenigen, welche in Ansehung des Mannigfaltigen einer Anschauung überhaupt in der bloßen Kategorie gedacht würde, und Verstandesverbindung (synthesis intellectualis) heißt: beide sind **t r a n s z e n d e n t a l**, nicht bloß weil sie selbst a priori vorgehen, sondern auch die Möglichkeit anderer Erkenntnis a priori gründen (B 151) –

nämlich, wie wir wissen, die Möglichkeit synthetischer Erkenntnisse a priori, zu deren Erklärung die *KrV* ja angetreten war (B 19).

Das letzte Zitat ist insofern irreführend, als es nahe legt, die Einbildungskraft verfügte von sich her über zwei Weisen der Verknüpfung. Nein, sie verfügt nur über eine, die Hume'sche imaginäre, während die andere, die intellektuelle, einseitig aufs Konto des Verstandes geht. Nur diese letztere Verknüpfungsart interessiert uns im Kontext der Kategorienduktion und der Lehre vom Schematismus. Wo immer *objektiv* oder *gültig* verknüpft wird, da erfolgt die Synthesis durch den Verstand und im Namen seines Prinzips, des Selbstbewusstseins.

An den meisten Stellen rechnet Kant die bloße Einbildungskraft, wegen ihrer Nicht-Intellektualität, konsequent zu den Unter-Vermögen der Sinnlichkeit. Nun hat die Sinnlichkeit aber doch auch ein Spektrum *a priori* – Raum und Zeit; wir dürfen uns hier bekanntlich allein auf die Zeit konzentrieren, weil Raum-Vorstellungen als Vorstellungen selbst immer auch in der Zeit verlaufen. Und eine solche Apriorität dürfen wir also auch der Einbildungskraft zuschreiben. Jedenfalls wird die Einbildungskraft zur Produzentin der transzendentalen Schemata erklärt, und die könnte sie nur in dieser Funktion bilden. Es gibt Stellen, noch im späteren Werk, da geht Kant so weit, die „Einbildungskraft[,] als Vermögen der Anschauungen“ zu bestimmen (KU B 155). Wenn wir den Genetiv objektiv lesen, so wäre damit gemeint, dass die Einbildungskraft Produzentin der Anschauungen ist. Aber mit einer solchen Lektüre hätten wir die realistische (und dualistische) Basis verlassen, auf der die *Kritik* arbeitet. Wir befänden uns mitten in der idealistischen Luft der Fichte'schen *Wissenschaftslehre*, in der die Einbildungskraft eine solche weltproduzierende Aufwertung tatsächlich erfährt. Darum ist es angemessener, den Genetiv in der Wendung „Vermögen der Anschauungen“ subjektiv zu lesen: Die Einbildungskraft gehörte demnach nicht unter die intellektuellen, sondern unter die sinnlichen Vermögen. So legt es auch die Folge des Zitats nahe, das

so fortfährt: „in Beziehung auf den Verstand, als Vermögen der Begriffe“ – freilich ist „der Begriffe“ hier ein genetivus objectivus.

Schauen wir jetzt, wie Kant die Einbildungskraft ihre Schemata hervorbringen lässt. Zunächst sagt er uns, das Schema sei ein Verfahren, einem Begriff sein Bild zu verschaffen (*KrV* A 140 = B 179 f.). Dies „Verfahren“ bestimmt er als ein solches „der Urteilskraft“, also als ein Verfahren der Subsumtion von Partikulärem unter Allgemeines (*KU* B 155, *DKV*-Ausgabe S. 657, Z. 22 f.) – nur darum musste er dem Schematismus-Kapitel ja eine Aufklärung über die Funktion der bestimmenden Urteilskraft vorausgehen lassen.

Was heißt das nun: einem Begriffe ein Bild verschaffen? Als Bild bezeichnet Kant eine imaginäre Repräsentation eines Einzelgegenstandes, wie sie z. B. auf einem Porträt oder einer Photographie vorliegt. Ist der Begriff – wie in den Fällen des Porträts oder der Photographie – empirisch, so handelt es sich bei der Abbildung einfach um eine Exemplifizierung. Jemand fragt, was der Ausdruck ‚eine Katze‘ bedeutet, und Sie zeigen ihm illustrierend auf Ihre Hauskatze. Natürlich erschöpft auch kein noch so feinkörniger Begriff je alle Merkmale, die einen empirischen Einzelgegenstand ausmachen. Darum bestimmt Kant das Schema als eine „Regel, nach welcher meine Einbildungskraft die Gestalt [das Bild] eines [bestimmten] vierfüßigen Tieres allgemein verzeichnen kann“ (A 141 = B 181).

Aber diejenigen Begriffe, mit denen wir bei Kategorien zu tun haben, bestimmen Objektivität-im-Allgemeinen, nicht einzelne Objekte. Mithin muss das transzendente Verfahren ihrer Schematisierung ganz anders beschaffen sein als das der exemplarischen Verbildlichung natürlicher Gegenstände (denn ‚transzendental‘ meint ja, zur Erinnerung: was die Erkenntnis von Objekten möglich macht, *sofern*

in diese Erkenntnis apriorische Formelemente einfließen – und die können natürlich nur von universellem Umfang sein, *nicht*: das eine Objekt spezifizierend und das andere nicht). Schemata, sagt Kant, sind nicht empirische, sondern ‚reine Bilder‘ (A 142 = B 182). Natürlich können wir auch apriorische Objekttypen im Raum wie etwa Dreiecke schematisieren; aber Dreiecke sind immer noch etwas unterhalb der Ausdehnung einer Kategorie. Sie setzen den Begriff der Größe (also die Kategorie Quantität) voraus; und die Frage ist, wie ich einen solchen schlechterdings allgemeinen Begriff („Größe“) soll schematisieren können.

Kants Lösungsweg war vorgezeichnet durch den Gedanken, dass Schemata Regeln sind, die Kategorien auf Bestimmungen der allerallgemeinsten Anschauungsform, der Zeit, abbilden.

Der Verstandesbegriff enthält reine synthetische Einheit des Mannigfaltigen überhaupt. Die Zeit, als die formale Bedingung des Mannigfaltigen des inneren Sinnes, mithin der Verknüpfung *aller* Vorstellungen, enthält ein Mannigfaltiges a priori in der reinen Anschauung. Nun ist eine transzendente Zeitbestimmung mit der *K a t e g o r i e* (die die Einheit derselben ausmacht) insofern gleichartig, als sie *a l l g e m e i n* ist, und auf einer Regel a priori beruht. Sie ist aber andererseits mit der *E r s c h e i n u n g* sofern *l* gleichartig, als die *Z e i t* in jeder empirischen Vorstellung des Mannigfaltigen enthalten ist. Daher wird eine Anwendung der Kategorie auf Erscheinungen möglich sein, vermittelt der transzendentalen Zeitbestimmung, welche, als das Schema der Verstandesbegriffe die *S u b s u m t i o n* der letzteren unter die erste vermittelt (A 138 f. = B 177 f. [von mir kursiviert])

Aus der Deduktion wissen wir schon, dass Kant die Zeit nicht nur für eine Form der Anschauung hält, in der jedes Erscheinungs-Mannigfaltige enthalten ist. Darüber hinaus ist die Zeit auch selbst noch ein unter den Kategorien Subsumierbares (und darum eine Angelegenheit der Urteilskraft). Wir kennen einen solch direkt kategorialen Zeitgedanken aus dem § 26 der transzendentalen Deduktion unter dem Namen „*f o r m a l e A n s c h a u u n g*“ (B 161, Fußnote).² In ihr ist Zeit also nicht nur eine Anschauungsform, die alles Sinnliche in sich enthält, sondern

² Im § 15 seiner Dissertation *De mundi sensibilis atque intelligibilis forma et principiis* (1770) hatte Kant zwischen Anschauungsformen und Schematen noch nicht unterschieden. Wolfgang Carl hat in seinem früher erwähnten Klassiker (*Der schweigende Kant. Die Entwürfe zu einer Deduktion der Kategorien vor 1781*, Göttingen: Vandenhoeck und Ruprecht, 1989) ein sog. *Loses Blatt* (B 12 aus dem Jahre 1780) identifiziert, auf dem erstmals reine Anschauungen und (von der Einbildungskraft produzierte) Schemata deutlich getrennt werden.

die Form der Zeit ist hier selbst Gegenstand eines einheitlichen Gedankens; Gedanken enthalten aber ihr Gedachtes nicht in, sondern unter sich – das war ja das Kriterium, das Kant uns in der transzendentalen Ästhetik präsentierte, damit wir uns leichter tun, Anschauungsformen von Begriffsformen (Kategorien) zu unterscheiden (B 39 f.). Als die so entspringenden Gedanken-Bestimmungen der Zeit nennt Kant die drei Modi Nacheinander, Dauer und Gleichzeitigkeit.

Ein Schema gibt nun ein Kriterium an, wie sich die vier Kategorien jeweils auf diese drei Zeitmodi beziehen lassen – denn in jedem Modus ist ja, weil *alle* Sinesindrücke in die Zeit fallen, je *eine* Gegebenheitsweise des Sinnlichen isoliert; aber keines konkreten Sinnlichen, wie in einem Bild, sondern nur die intuitiv erfasste Regel, wie Sinnliches vom inneren (dem Zeit-) Sinn nach der Weisung der Kategorien zu verknüpfen ist. Nach einem ungemein komplizierten Résumé seines Gedankens (A 142 = B 181) schreitet Kant dann zügig zur Vorstellung der verschiedenen Korrelationen zwischen Zeitmodi und Kategorien.

Jedes Schema – als eine von drei ‚Zeitbestimmungen a priori nach Regeln‘ – schematisiert eins zu eins einen Typ von Kategorie, und d. h. ja: einen besonderen Typ von Synthesis von x , wobei x für die besondere Natur dieser Synthesis steht (Paton II, 42 f.). Das Prinzip der Synthesis soll – gemäß Voraussetzung – einer Urteilsform implizit sein. Das synthetisierte Mannigfaltige ist das Mannigfaltige einer Anschauung-*überhaupt*, und die reine Kategorie hat in ihr selbst nichts Raum-Zeitliches. Erst wenn das gegebene Mannigfaltige nach Maßgabe einer Kategorie synthetisiert ist, kommt es zu einer Erkenntnis von Objekten. Diese allgemeinen Überlegungen gelten jederzeit und müssen nicht in jedem einzelnen Fall wiederholt werden.

Die schematisierte Kategorie kann beschrieben werden als *der Begriff der Synthesis von x in der Zeit* (l. c.). Das Prinzip der Synthesis fällt mit der reinen Kategorie zusammen, aber ihre Anwendung ist eingeschränkt auf das Mannigfaltige einer Anschauung unter der Form der Zeit.

Das transzendente Schema ist das *Produkt* aus der Synthesis, wie sie in der schematisierten Kategorie begriffen ist. Als solche ist es ein notwendiges Charakteristikum aller Zeit-Gegenstände und ist uns erschlossen durch sinnliche Anschauung, Einbildungskraft eingeschlossen.

Jetzt fragen wir uns, wie Kant die transzendentalen Schemata den einzelnen 12 Kategorien zuordnet. Der Quantität ordnet Kant die Zeitreihe, der Qualität den Zeiteinhalt, der Relation die Zeitordnung und der Modalität den Zeitinbegriff zu (A 145 = B 184 f.; was mit diesen merkwürdigen Ausdrücken näherhin gemeint ist, werden wir zu gegebener Zeit sehen).

Zunächst müssen wir die Zuordnung im Allgemeinen nachvollziehen: Die Kategorie Quantität oder Größe wird durch die Zahl schematisiert. Denn Zahlen sind Synthesen ‚gleichartiger Anschauungen‘ im Plural; oder: Zahlen sind Vorstellungen, „die die sukzessive Addition von Einem zu Einem (gleichartigen) zusammenbefasst“ (A 142 f. = B 182; ‚gleichartig‘ darum, weil etwa die Zahlen 3 oder 7 Arten von Additionen sind und selbst wieder aus Gleichartigen – in letzter Instanz der natürlichen Zahl 1 – zusammengesetzt sind). Uhren-Displays oder gleichmäßig bewegte Zeiger über Zifferblättern belegen die Tauglichkeit von Zahlen zur Zeitschematisierung sinnfällig. Die Anwendung auf die drei Unterkategorien der Quantität – Einheit, Vielheit, Allheit – ergibt sich bei Zahlen von selbst. Allerdings orientiert sich Kant eigentlich nicht am Begriff der Zahl, son-

dem am Verfahren des Zählens; nur in ihm haben wir mit einem Zusammentun Gleichartiger zu tun (vgl. Paton II, 46).

Auch bei der Kategorie Qualität müssen wir die dreifache Untergliederung der a in Realität, Negation und Limitation nicht einzeln beachten. Bei natürlichen Objekten kommen Realität und Negation, Sein und Nichtsein nie rein vor; oder vielmehr: Sie sind nur Grenzwerte auf einer Skala: A 143 = B 182 f.). Die Limitation ist Realität mit Verneinung kombiniert: sie nur zum Teil setzend und zum Teil nicht setzend, gemäß der alten Spinoza'schen Anweisung: *Omnis determinatio est negatio*: Etwa bestimmen, heißt es (teilweise) verneinen oder einschränken. Daraus folgt, dass jeder raum-zeitliche Gegenstand,³ so wie er unserer Empfindung „entspricht“ (oder „korrespondiert“), mit einer nach oben und unten zu- bzw. abnehmenden *stetigen Intensität* gegeben ist. Und die Zeit ist es, an deren wir die Intensität der Empfindung messen (als erfüllte, unerfüllte oder leere Zeit). – Daraus ersehen wir beiläufig einen wichtigen Unterschied zwischen den Kategorien Realität und Existenz: Realität kennt Grade; aber etwas ist entweder wirklich oder nicht wirklich; es kann nicht ‚ein bisschen‘ wirklich sein. (Allerdings werden wir uns fragen, ob das Zeitmaß mehr als eine notwendige Bedingung für die Empfindungsintensität liefern kann: Es gibt sehr starke, kurze und sehr langwierige schwache Empfindungen. Der Reflex eines Blitzlichts im Auge oder ein Schmerz oder auch ein Glücksgefühl – wie der von Block in solchen Kontexten beschworene Orgasmus – können äußerst heftig sein, während das Griesegrau des Tübinger Winterwetters uns gar zu lange affiziert und kaum mehr bemerkt wird. [Den Punkt macht schon Paton II, 50.] Und was werden wir zur ‚Stunde der wahren Empfindung‘ sagen?

³ Und die durch sie hindurch erscheinende „transzendente Materie aller Gegenstände, als Dinge an sich (Sachheit Realität)“ (A 143 = B 182). Den realistischen Akzent, den diese Formulierung und auch die Rede von ‚Korrespondenz/Entsprechung‘ zwischen Empfindung und Materie setzen, haben wir in den Einführungsvorlesungen beleuchtet.

Novalis macht im 4. seine *Dialogen* geradezu den Punkt, dass die Intensität einer Empfindung eine Funktion ihrer zeitlichen Kürze sei (NS II, 667):

[A.] Sie haben mir einen Weg durch die Zweifel über den Werth der Lust gebahnt. Ich begreife nun, dass unsre ursprüngliche Existenz, wenn ich mich so ausdrücken darf, Lust ist. Die Zeit entsteht mit der Unlust. Daher alle Unlust so lang und alle Lust so kurz. Absolute Lust ist *ewig* – außer aller Zeit. Relative Lust mehr oder weniger Ein ungetheiltes Moment.

[B.] Sie begeistern mich – nur wenig Schritte noch und wir stehn auf der Höhe der innern Welt.

[A.] Ich weiß, welche Schritte Sie meynen. Unlust ist, wie die Zeit endlich. Alles Endliche entsteht aus Unlust. So unser Leben.

[B.] Ich löse Sie ab – und fahre fort. Das Endliche ist endlich – Was bleibt? Absolute Lust – Ewigkeit – Unbedingtes Leben. Und was haben wir in der Zeit zu thun, deren Zweck *Selbstbewußtseyn* der Unendlichkeit ist –?

Vorausgesetzt, dass sie einen Zweck hat, denn man könnte wohl fragen, ob nicht Zwecklosigkeit gerade die Illusion charakterisirt!

[A.] Auch das – indeß was sollen wir zu bewircken suchen? Verwandlung der Unlust in Lust und mit ihr der Zeit in Ewigkeit, durch eigenmächtige Absonderung und Erhebung des Geistes, d[es] Bewußts[eyns] d[er] Illusion, als solcher,

[B.] Ja, Lieber, und hier an den Säulen der Herkules lassen Sie uns umarmen, im Genuß der Überzeugung, dass es bey uns steht das Leben wie eine schöne, genialische Täuschung, wie ein herrliches Schauspiel zu betrachten, dass wir schon hier im Geist in absoluter Lust und Ewigkeit seyn können, und dass gerade die alte Klage, dass alles vergänglich sey, der Fröhlichste aller Gedanken werden kann, und soll.)

Die letzten beiden Kategorien nennt Kant die dynamischen (weil hier empirieabhängige Existenz ins Spiel kommt, die wir nicht rein a priori antizipieren können). Bei den dynamischen Kategorien werden – anders als bei den mathematischen Quantität und Qualität – die drei Unterkategorien unübergebar. Für Quantität und Qualität hatte Kant je nur ein Schema genannt: Zahl und Intensität. Für diesen Behandlungs-Unterschied zwischen der Schematisierung mathematischer und dynamischer Kategorien nennt Kant Gründe (zuerst, angedeutet, in A 161 = B 200; vgl. Paton II, 63-65; 98 f., Anm. 6). Ihrer Größe und Realität nach können wir Gegenstände a priori im Geist antizipieren. Kommt Existenz ins Spiel, sind wir teilweise an die aposteriorische Erfahrung verwiesen und verfügen über keine pauschale Antizipation des Gegebenen. Ich weiß etwa a priori, dass alle Abfolgen im Zeitfluss meines Bewusstseinsstroms kausal geordnet sein müssen; aber ich weiß darum doch noch nicht, ob Ereignis A die Ursache von Ereignis B gewesen ist – und nicht ein anderes. Dazu muss ich genauso fehlbar und experimentell arbeiten, wie Hume das für Kausalaussagen festgestellt hatte. Darüber müssen wir

noch gründlicher nachdenken, wenn wir zu den Grundsätzen kommen, die ja nicht anderes sind als schematisierte Kategorien.

Beginnen wir mit der Schematisierung der drei Relationskategorien: Die logische Form des Subjekt-Prädikat-Satzes wird schematisiert als die Beziehung der „beharrenden“ (oder in der Zeit dauernden) Substanz zu ihren wechselnden Eigenschaften. Wohlbemerkt: „Die Zeit [selbst] verläuft sich nicht, sondern in ihr verläuft sich das Dasein des Wandelbaren“ (A 143 = B 133; zur Unwahrnehmbarkeit der Zeit vgl. B 257). Man könnte auch sagen: Die Zeit selbst ist nicht in der Zeit; darum beharrt sie auch nicht wie die Substanz, die den Wandel ihrer Zustände überlebt.

Die Schematisierung der reinen Kategorie Grund und Folge erzeugt – auf den ersten Blick leicht nachvollziehbar – die von Ursache und Wirkung; beide Beziehungen sind ja notwendig; und Kant kann sich Notwendigkeit gar nicht anders denn als etwas Logisches vorstellen, wie wir sie in der Urteilsform ‚Implikation‘ *in flagranti* erfassen. Allerdings ist Kausalität ein physisches Verhältnis (Kant würde sagen: eines in der Erscheinungswelt), während Implikation logisch ist. Zeitlich wird der physische Übergang von Ursache und Wirkung als Abfolge von Vor und Nach schematisiert.⁴ (Anders als bei der unzeitlichen, weil rein logischen Grund-Folge-Beziehung. Freilich, kaum haben wir das gesagt, kommt uns – mit Kant – „eine Bedenklichkeit“: Gibt es nicht, wie Kant später zuzugestehen scheint, zeitlose oder ‚gleichzeitige‘ Kausalabfolgen, in der es zwar eine , „Ordnung der Zeit““, aber keinen wirklichen „A b l a u f“, mit der Stoppuhr zu messen, gibt? Und kann Abfolge ‚nach einer Regel‘ überhaupt einen Zeitsinn aufweisen, wenn Re-

⁴ „Alle Veränderungen geschehen nach dem Gesetze der Verknüpfung von Ursache und Wirkung“ (KrV B 232). „Alles, was *geschieht* (anhebt zu sein), setzt etwas voraus, worauf es *nach einer Regel* folgt“ (A 189). Die Ereignisse, die da wechseln, können sich entgegengesetzt, ja sie können sich kontradiktorisch entgegengesetzt sein: -a kann a als hervorbringen (B 233).

geln selbst nichts Zeitliches sind? So ist etwa die Kugel, die auf einem Kissen liegt „und ein Grübchen darin drückt“, als Ursache mit ihrer Wirkung zugleich [A 202 f. = B 247 f.]. Wenn das so ist, wie kann dann Zeit als Schema logischer Ordnung dienen?)

Diesen Punkt müssen wir uns noch etwas genauer anschauen. Kant macht nämlich keineswegs den Fehler, unsere subjektive Wahrnehmungsabfolge mit der Kausalfolge ‚nach einer Regel‘ zu verwechseln. Wenn wir einige Zeit brauchen, um eine Kausalfolge wahrzunehmen, so ist das etwas ganz anderes als die objektive Abfolge im Phänomen selbst. Dafür liefert Kant ein Beispiel, das den Unterschied zwischen subjektiver Wahrnehmungsabfolge und objektiver Kausalfolge und damit zugleich auch den Unterschied des Substanz-Akzidens- vom dem Ursache-Wirkung-Verhältnis auf den ersten Blick sehr einleuchtend illustriert. Wenn wir etwa ein Haus betrachten, kann unser schweifender Blick beim Fundament beginnen und über die begrenzenden Ecken zum Dach hinauswandern oder dort ansetzen, um von Stockwerk zu Stockwerk eine Fenstergalerie nach der anderen auf ihren Baustil hin befragen und bei der Eingangstür enden. Das Haus, denken wir, bleibt in beiden Fällen eins und dasselbe. Aber die Blickfolge (die übrigens selbst, physiologisch betrachtet, streng kausal determiniert sein mag), liefert doch keinerlei Anhalt für eine kausale Verknüpfung des Betrachteten (der vielen Aspekte und Abschattungen des Hauses). Diese verschiedenen Aspekte des Hauses kann ich zwar – nach der ersten Relationskategorie – als die Eigenschaften (Akzidenzen) einer und derselben Substanz betrachten; aber ich kann zwischen ihnen keinen Ursache-Wirkungs-Zusammenhang unterstellen (A 190-193; B 235-238). Um beides zu unterscheiden, kann ich leicht folgenden Test anstellen: Wenn ich die subjektive Wahrnehmungsabfolge verändere, bleiben Substanz und Akzidenzen – nur anders gereiht – dieselben; wenn die Veränderung der Blickabfolge aber notwendig eine

Veränderung in der (von den Wahrnehmungen nur repräsentierten) Ereignis-Abfolge nach sich zieht, habe ich mit einem objektiven, irreversiblen Prozess, eben einer Ursache-Wirkung-Folge zu tun. Kant nennt ein solchen objektiven Ereignis-Ablauf auch einen, in welchem die Ereignisse „in dem Objekt verbunden“ sind (A 190 = B 235). Um das Im-Objekt-Verbindensein von dem Bloß-im-Subjekt-Verbunden-Sein deutlich zu unterscheiden, bedarf es noch der Zusatzthese, dass meine (subjektiven) Wahrnehmungen hier den Ereignisablauf nicht bestimmen (wie bei der schweifenden Hausbetrachtung), sondern einen objektiven Ereignisablauf getreu re-präsentieren, also von ihm selbst kausal verursacht sind und ihn verlässlich abbilden. (Diesen Unterschied nicht gehörig respektiert zu haben, ist ja, was Kant Hume vorwirft, der den objektiven Ereignisablauf auf subjektive Gewöhnung an die Abfolge meiner – subjektiven – Wahrnehmungen zurückführen wollte. Dann wäre eine nach einer Regel vorhersehbare subjektive Einstellung zu Gegenständen – wie etwa ein Waschzwang – ein Beleg für Kausalität der Gegenstände; dazu Jonathan Bennett, *Kant's Analytic*, Cambridge University Press, 1966, 154).

Was Kant meint, ist gut zu verstehen. Er gibt uns nun ein weiteres Beispiel, das belegen soll, dass und wie eine Wahrnehmungsabfolge nicht bloß subjektiv/beliebig vergenommen, sondern von der Irreversibilität der Zeitfolge *im Objekt* selbst festgelegt wird. Konnten wir die Wahrnehmungsfolge in der Betrachtung des Hauses nach Belieben bestimmen, so ändert sich alles, wenn die Verknüpfung durch die Kausalkategorie im Objekt selbst vorgenommen ist:

Ich sehe z. B. ein Schiff den Strom hinabtreiben. Meine Wahrnehmung seiner Stelle unterhalb, folgt auf die Wahrnehmung der Stelle desselben oberhalb dem Lauf des Flusses, und es ist unmöglich, dass in der Apprehension dieser Erscheinung das Schiff zuerst unterhalb, nachher aber oberhalb des Stromes wahrgenommen werden sollte. Die [die vom Zeitschema Vor und Nach festgelegte] Ordnung in der Folge der Wahrnehmungen der Apprehension ist also bestimmt, an dieselbe ist die letztere gebunden. In dem vorigen Beispiele von einem Hause konnten meine Wahrnehmungen in der Apprehension von der Spitze anfangen, und beim Boden endigen, aber auch | von unten abfangen, und oben endigen, imgleichen rechts oder links das Mannigfaltige der empirischen Anschauung apprehendieren. In der Reihe dieser | Wahrnehmungen war also keine bestimmte

Ordnung, welche es notwendig machte, wenn [wo?] ich in der Apprehension anfangen müsste, um das Mannigfaltige empirisch zu verbinden. Diese Regel aber ist bei der Wahrnehmung von dem, was geschieht, jederzeit anzutreffen, und sie macht die Ordnung der einander folgenden Wahrnehmungen (in der Apprehension dieser Erscheinung) *n o t w e n d i g* (B 237 f. = A 192 f.).

Kant will also eine beliebige Abfolge unserer Wahrnehmungen, die wir frei spielen lassen können, von einer solchen abgrenzen, die durch Verknüpfungen *im Objekt selbst* festgelegt wird. Genau diesen Unterschied nicht gemacht zu haben, ist, was er Humes Erklärung der Kausalität vorwirft.

Nun gilt – für Kant, aber nicht für Hume –, dass die objektive Abfolge – sagen wir die Folge von Ereignis *b* auf Ereignis *a* – von der Abfolge der Wahrnehmungszustände *a* und *b* begleitet wird. Statt ‚begleitet‘ sollten wir genauer sagen: Die subjektiven Zustände *a* und *b* re-präsentieren die objektiven Ereignisse *a* und *b* samt deren unumkehrbarer Ordnung. Noch deutlicher wäre diese Formulierung: Die (subjektive) Abfolge von *a* und *b* ist festgelegt durch die (objektive) Abfolge von *a* und *b* (so etwas Ähnliches sagt Kant im obigen Zitat: Die Ordnung der Wahrnehmungsfolge sei „bestimmt“, nicht frei).

Dennoch ist die Beweiskraft von Kants Schiff-Beispiel vielfach angefochten worden. Paton sprach von der „Crux des Kant’schen Arguments“ (Paton 2, 242). Dabei ist Kants Intuition klar und unstrittig: Wir können die Szene aus verschiedenen Perspektiven beobachten, wir können sie bald aus Tele-, bald aus Weitwinkel-Perspektive filmen, wir können unsere Blicke in alle beliebigen Richtungen schweifen lassen. Nur eines können wir nicht: Wir können nicht durch schiere Kraft unserer Phantasie das den Strom herabgleitende *real existierende* Schiff flussaufwärts schieben – obwohl uns nichts daran hindert, den Erkenntnisvorgang gegenüber dem realen Prozess zu verkehren, also von der eingetretenen Wirkung nachträglich auf die Ursache zurückzuschließen.

Aber reicht das alles aus, um die Verursachung außerhalb des Bereichs unserer sukzessiven Wahrnehmungen, in die Sache selbst, zu verlegen? Sie erinnern sich, dass Kant den Satz ‚Alle Körper sind ausgedehnt‘ synthetisch a priori fand – nicht aber den (empirischen) ‚Alle Körper sind schwer‘ (obwohl er – wahrscheinlich – allgemein gilt; nur die *Notwendigkeit* dieser Geltung ist nicht a priori einsichtig [KrV B 12]). Ist das anders bei den empirischen Gesetzen über die Faktoren, die einen Flusslauf – und allgemein: strömendes Wasser – beeinflussen? Wenn gewisse Bedingungen erfüllt sind, kann das Schiff sehr wohl flussaufwärts gleiten – aber das konnte Kant sich schon aus technischen Gründen schwer vorstellen. Sodann: Kant will ja die Notwendigkeit des Zeitschematismus illustrieren. Ist aber notwendig das Ereignis *a* der kürzeste Vorläufer von Ereignis *b*? Keineswegs. Es bedarf einer naturwissenschaftlichen Regel, um die kürzest aufeinander folgenden Ereignisse sinnvoll aufeinander beziehen zu können – und diese Regel finden wir nicht allein aufgrund des Kausalitätsgrundsatzes heraus; sie ist das Ergebnis gezielter Experimente und Folgerungen aus ihnen. Ein naturwissenschaftliches Gesetz ist ja ein induzierter Allsatz: ‚Für alle Ereignisse *x* gilt, wenn sie *F*, dann stehen sie in einer Kausalrelation zu *G*.‘ Bennett zeigt, wie absurd es wäre, allein die Zeitfolge und die Kausalität für die Allgemeingeltung eines solchen Naturgesetzes aufkommen zu lassen. Vielleicht müsste ich dann Sätze wie diesen als Illustrationen der Kausalität akzeptieren: Wann immer die Uhr in Manchester 5 Uhr schlägt, legen die Arbeiter in Glasgow ihre Arbeit nieder (Bennett, 155 o.).

Einige Einwände gegen Kants Argument führt Paul Guyer auf (*Kant and the Claims of Knowledge*, Cambridge University Press, 1987, 249 ff.). Eins der berühmtesten stammt aus Schopenhauer Doktorarbeit *Über die vierfache Wurzel des Satzes vom zureichenden Grunde* (Zürcher Ausgabe, Bd. V, § 23, 102 f.; ich hatte seine

Pointe schon weiter oben angedeutet). Schopenhauer bestreitet den prinzipiellen Unterschied zwischen der Beliebigkeit unserer Betrachtungen des Hauses und der strengen Determiniertheit der Abfolge des stromabwärts gleitenden Schiffs:

Ich behaupte dagegen, daß beide Fälle gar nicht unterschieden sind, daß beides Begebenheiten sind, deren Erkenntniß objektiv ist, d.h. eine Erkenntniß von Veränderungen realer Objekte, die als solche vom Subjekt erkannt werden. Beides sind Veränderungen der Lage zweier Körper gegen einander. Im ersten Fall ist einer dieser Körper | der eigene Leib des Betrachter und zwar nur ein Theil desselben, nämlich das Auge, und der andere ist das Haus, gegen dessen Theile die Lage des Auges successive geändert wird. Im zweiten Fall ändert das Schiff seine Lage gegen den Stroh, also ist die Veränderung zwischen zwei Körpern. Beides sind Begebenheiten: der einzige Unterschied ist, dass im ersten Fall die Veränderung ausgeht vom eigenen Leibe des Beobachters, dessen Empfindungen zwar der Ausgangspunkt aller Wahrnehmungen desselben sind, der jedoch nichtsdestoweniger ein Objekt unter Objekten, mithin den Gesetzen dieser objektiven Körperwelt unterworfen ist.

Einem anderer Standard-Einwand gegen Kants 2. Analogie sind wir auch schon begegnet, der Leugnung der Gleichzeitigkeit von Ursache und Wirkung (Guyer, 259 ff.). Wir werden diesem Einwand aber nicht das Gewicht einräumen, dass Kausalbeziehungen nicht in einer logischen Ordnung von ‚weil‘ und ‚darum‘ stünden. Guyer schreibt:

And this is just the situation that obtains in Kant's examples. For in these cases the events which are determined to occur are *not* the event of a fire's burning and then a room's being warm or the event of a ball's being placed on a pillow and then the pillow's being dented, but rather *the room's change from cold to warm* (the event of its becoming warm) (or *the pillow's change from plump to dented* (the event of its becoming dented). In each of these cases, the event so described can be determined to obtain just because a cause *absent* in the initial condition *intervenes* to produce the succeeding condition, even though the commencement of *that intervening cause* is simultaneous with the commencement of its effect; the commencement of the effect is still subsequent to the existence of the *first stage of the change* from cold to warm or from plump to dented (Guyer 1987, 262).

Schwieriger ist die dritte Relationskategorie zu fassen (und zu schematisieren): die Wechselwirkung, auch ‚Gemeinschaft‘ oder (lateinisch) *communio* oder *commercium* genannt. Kant deduziert sie aus der (ausschließenden) Satzform der Disjunktion: ‚x ist entweder A oder B oder C‘. Also, z. B.: ‚Ein Dreieck ist entweder gleichseitig, gleichschenkelig oder ungleichseitig.‘ Auf Wechselwirkung beruht mithin ein Gesamt von Gegenständen (samt ihren Zuständen), so, dass jeder den anderen von sich ausschließt und ihm so zugleich seinen Platz zuweist (A 73 f. = B 98 f.; B 112 f.). (Eigentlich war das *grosso modo* die Leistung, die der Realitäts-Kategorie

Limitation zgedacht war.) Eine andere Bestimmung der schematisierten Wechselwirkung ist, sie sei die wechselseitige Kausalwirkung der Substanzen hinsichtlich ihrer Akzidenzen (oder Eigenschaften) (A 244 = B 302). Eine genauere Formulierung müsste lauten: Wechselwirkung ist der Begriff der Synthesis letzter Subjekte, so dass die Prädikate des eines Subjekts ihren Grund in dem anderen haben und umgekehrt (Paton II, 55; vgl. *KrV* B 257 f.). Jetzt müssen wir diese Kategorie noch schematisieren und Zeitbestimmungen einfügen: Die schematisierte Wechselwirkung ist der Begriff der Synthesis beharrender Substanzen, so dass die wechselnden Zustände (Akzidenzen) der einen Substanz ihre Ursache in der anderen haben, und umgekehrt. Das transzendente Schema ist das Produkt der Synthesis der *notwendigen Gleichzeitigkeit* der Eigenschaften einer Substanz mit denen einer anderen oder, wie Kant sagt, Gleichzeitigkeit nach (oder: gemäß) einer allgemeinen Regel (A 144 = B 183 f.).

Das Schema der Möglichkeit ist „die Zusammenstimmung der Synthesis verschiedener Vorstellungen mit den Bedingungen der Zeit überhaupt“, das der Wirklichkeit „ist das Dasein in einer bestimmten Zeit“, das der Notwendigkeit „das Dasein eines Gegenstandes zu aller Zeit“ (A 145 = B 164 f.). Wenn wir die dynamischen Grundsätze im Einzelnen betrachten, werden wir sehen, dass diese auf den ersten Blick so einleuchtenden Begriffe hochproblematische Implikationen haben. Das hängt vor allem mit Kants These über die Wirklichkeit (= Dasein, = Existenz) zusammen, die nur in Zusammenhängen empirischer Wahrnehmung kenntlich wird und die wir mit synthetischen Urteilen a priori gar nicht ‚antizipieren‘ können. („Da nun keine Existenz der Gegenstände der Sinne völlig a priori erkannt werden kann [...]“ (A 226 u. = B 279); „die Wahrnehmung aber, die den Stoff zum Begriff hergibt, ist der einzige Charakter der Wirklichkeit“ [A 225 = B 272].)

Noch könnten wir fragen, warum die Modalkategorien den ‚Zeitbegriff‘ erfordern und was dieser gestelzte Begriff bedeutet. Das Wort ‚Inbegriff‘ ist eine Erfindung des 18. Jahrhunderts und meint manchmal ‚Aggregat‘, manchmal, was wir heute ‚Menge‘ nennen würden (wobei Mengen ja ganz ungleichartige Mitglieder aufweisen können: etwa – ein Beispiel Husserls – Röte, Mond und Napoleon). Darum kann Paton den Ausdruck ‚Zeitbegriff‘ ganz bieder übersetzen durch „the totality of time in its relation to all possible objects“ – darin liegt die große und verantwortungsvolle Chance von Übersetzungen (Paton II, 62; Friedrich Schlegel hatte gewünscht, man möge Kant in Deutsche übersetzen; vielleicht gehe dann seinen Schülern ein Licht auf). Aber wenn wir Marilyn Monroe den Inbegriff weiblicher Schönheit nennen, dann meinen wir das Wesen, das alle und nur die Eigenschaften aufweist, die weibliche Schönheit ausmachen: eine Art platonischer Idee. Kant benutzt den Begriff gelegentlich eher im Sinne der gesamten Möglichkeit aller Prädikate des betreffenden Gegenstandsbereichs (B 600 ff.). ‚Inbegriff der Realität hieße etwa, was alle möglichen Prädikate der Realität erschöpft. Entsprechend müsste dann ‚Zeitbegriff‘ meinen, was alle möglichen Gegenstände (bzw. deren Eigenschaften) in der Zeit erschöpft.

Anhang: Maimons Kritik des Kant’schen Schematismus

Eine bemerkenswerte und dem nachfolgenden deutschen Idealismus die Türe weit öffnende Kritik hat Kants Schematismus-Lehre durch Salomon Maimon erfahren. Maimon leugnet nämlich (natürlich in bewusst Leibnizianischer Tradition), dass Sinnlichkeit und Verstand zwei radikal ungleichartige Erkenntnisvermögen seien; und er leugnet die Transzendenz eines Dinges an sich als Lieferanten unserer sinnlichen Vorstellungen. *Alles ist demnach Vorstellung; und da*

nichts von außen gegeben wird, muss alles, das da ist, das Werk eines zu einem Absolutum aufgerückten Super-Subjekts sein. Betrachten wir zunächst, wie Maimon seinen ersten Einwand begründet:

Nach dem Kantischen System, daß nämlich Sinnlichkeit und Verstand zwei ganz verschiedene Quellen unserer Erkenntniß sind, ist, wie ich gezeigt habe, diese Frage [nämlich: „Wie kann der Verstand etwas was nicht in seiner Macht ist (die gegebenen Objekte) dennoch seiner Macht (den Regeln) unterwerfen?“] unauflöslich; hingegen nach dem Leibnitz-Wolfischen System, fließen beide aus einerlei Erkenntnisquelle: (ihr Un/terschied besteht nur in Graden der Vollständigkeit dieser Erkenntniß); sie kann also leicht aufgelöst werden (Salomon Maimon (1965), *Versuch über die Transscendentalphilosophie [sic!] mit einem Anhang über symbolische Erkenntniß und Anmerkungen*, Berlin: Christian Friedrich Voß und Sohn: 1790 [recte: Spätherbst 1789], = Bd. 2 der *Gesammelten Werke* [=Faksimilia der Erstdrucke], hg. von Valerio Verra, Hildesheim: Georg Olms, 63 f.).

Wollen wir die Sache näher prüfen, fährt Maimon fort, werden wir die Frage *quid juris?* gebunden finden an die wichtige andere, die von jeher alle Philosophen beschäftigt, nämlich die nach dem Verhältnis von Leib und Seele, zwischen Sinnen- und Geisterwelt (62). Eine einfache Reflexion belehrt uns, dass beide uns nur im Lichte von Vorstellungen erschlossen sind. Die Dinge außer uns, aber auch in uns (als psychische Repräsentationen wie Zahnweh, Liebeskummer oder Wahrnehmungen) sind bloße Vorstellungen - heben Sie die Vorstellung auf, und sagen Sie, was aus dem Ding oder dem Ich geworden ist. Von irgend etwas sagen, es existiere, heißt sagen: dass es *für ein (es vorstellendes) Subjekt* existiere. Anders (nämlich mit Berkeley) gesagt: ‚Esse est percipi‘. So kann man den obersten Grundsatz des erkenntnistheoretischen Idealismus formulieren. Aus ihm ergibt sich klar, dass das Subjekt, auf das jede Entität relativ ist, nicht das alleinige ‚Ich denke‘ Kants sein kann – denn dies ist nur Subjekt der intellektuellen, nicht auch der sinnlichen Vorstellungen (obwohl Kant, zu Beginn des § 16 der B-Deduktion, die mögliche Meinigkeit durch eine Erschleichung für einen analytischen Charakter *aller* Vorstellungen ausgibt; wäre das aber der Fall, fiel die Notwendigkeit einer transzendentalen Deduktion hinweg, die sich ja daraus ergibt, dass, obwohl Anschauungen per se nicht schon Gedanken sind [vgl. § 13], dennoch alle Anschauungen unter den vom Ich produzierten Kategorien stehen). Für Maimon dagegen, ist das ICH gleichursprünglich Subjekt von Gedanken wie von Anschauungen: „die allgemeinste Form des Denkens und Anschauens überhaupt“

(Maimon 1965, 155).⁵ Nur unter dieser Voraussetzung kann man Kants Erschleichung vermeiden,⁶ die – noch einmal in anderen Worten – darin besteht, dass er einerseits von der reinen Subjektivität *aller* unserer Vorstellungen (sinnlicher und intellektueller) spricht und andererseits diese gemeinschaftliche Subjektivität definiert durch ihren einseitigen Bezug nur auf das 'Ich denke', das nach Kant rein intellektuell ist. Nimmt man mit Maimon an, dass die vorgeblich heterogenen Stämme unseres Gemüts in einem und demselben transzendentalen Subjekt wurzeln, so ist das *commercium mentis et corporis* (das in Kants transzendentaler Deduktion vollkommen unberücksichtigt und unerklärt bleibt) im Nu gefunden. Ich zitiere Maimon:

Die Frage von der Erklärung / der Vereinigung der Seele und des Körpers, wird also auf folgende Frage reducirt: Wie ist es begreiflich, daß Formen a priori mit gegebenen Dingen a posteriori übereinstimmen sollen? und die zweite Frage wird auf folgende reduziert: Wie ist die Entstehung der Materie als etwas bloß gegebenes, nicht aber gedachtes, durch Annehmung eines Intelligens begreiflich, da sie doch so heterogen sind. Könnte unser Verstand aus sich selbst, ohne daß ihm von irgend anders woher etwas gegeben zu werden brauchte, nach den von ihm selbst vorgeschriebenen Regeln oder Bedingungen Objekte hervorbringen, so fände diese Frage nicht statt (l. c., 62 f.).

Maimon stellt diese Frage natürlich rhetorisch, indem er antwortet: Nach Kant ist ein solcher Verstand zwar widerspruchsfrei denkbar – es ist aber nicht der unsrige, und der unsrige kann sich auch nicht als eine Weiterbestimmung desselben (d. h. durch Eingrenzung: ‚omnis determinatio est negatio‘ [vgl. Maimon 1965, 65]) erfassen, ist er doch auf ein ihm von anderwärts her zu Gebendes angewiesen, das er lediglich in Begriffsform bringt. Brächte er das ihm Gegebene selbst hervor, so würde er intellektuell anschauen; er wäre nicht diskursiv (durch das ihm Gegebene durchlaufend und es unter ein und nur ein gemeinsames Merkmal befassend), sondern intuitiv (den Stoff als ein Ganzes schaffend und in allen seinen wesentlichen Merkmalen begreifend). Kant hatte es sich als eine große Entdeckung zugeschrieben, dass er Leibnizens Auffassung, wonach sinnliche Anschauungen nur verworrene Verstandesvorstellungen (Begriffe) seien, durch seine

⁵ Und übrigens an ihm selber „eine reine Anschauung a priori“, einfach und unbestimmt, präkategorial, „weil sie [die Ich-Anschauung] die Bedingung alles Denkens überhaupt ist“ (S. 209). Leider hat Maimon keine Theorie des Ichs als intellektueller Anschauung entwickelt, obwohl alle seine Intuitionen in diese Richtung weisen.

⁶ Diese Erschleichung ist genau analysiert von Dieter Henrich in „The Proof-Structure of Kant's Transcendental Deduction“, in: *Review of Metaphysics*, Bd. XXII, 4, 1969, 640-59, hier: 654 f.

Zwei-Stämme-Lehre überwunden habe (eine Entdeckung, die, wie mein Kommentar zu Kants ‚ästhetischen Reflexionen‘ zeigt, gegen 1769 sich abzeichnet). In der Tat: Nach Leibniz, auf den sich Maimon hier (wie oft) beruft, „fließen beide [Sinnlichkeit und Verstand] aus einerlei Erkenntnisquelle“ (l. c., 63). Ihr Unterschied reduziert sich auf verschiedene Vollständigkeitsgrade dieses Erkennens.

Nehmen wir zum Beispiel den Begriff der Ursache. Nach dem kantischen System ist es völlig unbegreiflich, mit welchem Recht wir einen Verstandesbegriff (den der Notwendigkeit) mit Bestimmungen verknüpfen können, die aus der Anschauung fließen (die Zeitfolge). Ist diese Verknüpfung unbegründet, so ist der Hume’sche Zweifel an der Apodiktizität des Kausalgesetzes ungehoben und selbst die von Kant – meint Maimon – zu kurz behandelte Frage *quid facti?* unbeantwortet. „Ihre Bedeutung ist diese: Woher weiß man bei der Wahrnehmung der Folge von b auf a, daß diese Folge notwendig sei; dahingegen die Folge von ebendemselben b auf c (welche gleichfalls möglich ist) zufällig ist“ (l. c, 71)? – Gewiss versucht Kant, diese Schwierigkeit zu umgehen, indem er unterstellt, Zeit und Raum und ihre Bestimmungen seien apriorische Vorstellungen in uns (aber in wem? wenn Ichheit = Gedachtwerden ist), und wir seien aus diesem Grunde befugt, auf eine bestimmte Zeitfolge (die a priori ist) den ebenfalls apriorischen Begriff der Notwendigkeit anzuwenden. Das ist aber ein Trick, dessen subreptiven Charakter man sich leicht klar machen kann (und der das Schematismus-Kapitel, das damit arbeitet, als eine fortgesetzte Erschleichung auffliegen lässt). Denn auch wenn Anschauungen a priori sein können, so sind sie doch darum, nach Kants dualistischer Grundvoraussetzung, dem Verstand nicht minder heterogen, als wenn sie a posteriori wären. Im Schematismus sucht Kant verzweifelt nach einem Mittelglied, das zwischen Verstand und Sinnlichkeit interveniert, um sie in einer einzigen Vorstellung zu verweben. Er findet dieses Mittelglied in der reinen Zeit-Anschauung, die einerseits a priori ist (wie der Verstand), andererseits alle Vorstellungen des inneren und des äußeren Sinns in sich enthält. Aber, wendet Mai-

mon völlig zu Recht ein, die gemeinsame Apriorität von Zeit und Intellekt überwindet ja noch keineswegs deren Heterogenität, und darum wäre es in der Beantwortung der Frage *quid juris?* allein gegangen. Diese Frage erkundigt sich ja danach, mit welchem Recht ich Verstandesbegriffe auf sinnliche Vorstellungen anwenden darf, die mit diesen nichts, aber auch gar nichts gemeinsam haben. Und so formuliert, ist im Nu das Unplausible der Antwort einsichtig, wonach das Sinnliche (in seiner Reinform als Zeit) selbst das Band schlingt um sich und das ihm Heterogene (den Verstand): eine Formel, deren verdächtig hegelianisierender Klang schon deutlich macht, daß hier ein komplexes *Selbstverhältnis* zur Erklärung ansteht, und nicht ein Verhältnis generisch Geschiedener (vgl. den Passus aus „Baco und Kant“ in: GW II, S. 521).

Folgt man (wie es Maimon tut) Leibniz und Wolff, so sind Raum und Zeit „obgleich undeutliche jedoch Verstandesbegriffe von den Beziehungen und Verhältnissen der Dinge überhaupt“ (Maimon 1965, 64). Stimmt man dem zu, so kann man Raum und Zeit mit Recht den Verstandesregeln unterwerfen. Freilich müssen wir dann eine Art unendlichen Verstandes anerkennen, für den die Anschauungsformen zugleich Denkobjekte sind, der also selbsttätig Beziehungen zwischen Anschauungen (samt deren empirischem Inhalt) nicht nur denkt, sondern produziert. Unser Verstand (der, an den Kant denkt) ist von gleicher Art, nur produziert (und vergegenwärtigt er seine Vorstellungen) in minderem Grade. Mit der Annahme eines unendlichen anschauenden Verstandes, von dem der unsere eine Eingrenzung darstellt, wäre die Frage *quid juris?* befriedigend beantwortet und wären die Unverständlichkeiten, die sich aus dem Kantischen Dualismus ergeben, beseitigt. Maimon setzt solch einen anschauenden Verstand überall voraus, hat aber keine wirkliche Theorie der intellektuellen Anschauung entwickelt.

Die Sinnlichkeit wäre also – wenn wir Maimon folgen wollen – das Charakteristikum unseres eingeschränkten Verstandes. Die Vorstellung von einem Gegeben-

werden oder einer Affektion erklärte sich dann aus einem strukturellen Unbewusstsein, in dem wir hinsichtlich unserer Spontaneität befangen wären. Oder anders gesagt: Wir erklärten uns unser Nicht-Wissen hinsichtlich unserer Spontaneität im Anschauen als ein Nicht-Handeln, und dieses wiederum als ein Leiden. Ich sage mit Bedacht: wir *erklärten* es uns so. Erklärungen setzen Verstandesoperationen voraus, z. B. die Anwendung des Satzes vom Grunde. Während in der ursprünglichen Anschauung als subjektivem Befund gar keine Hypothese über deren Ursprung enthalten ist, bildet sich eine solche, wenn wir unser Leiden als verursacht durch die Gegenwirkung eines Dings an sich *erklären*.

Das Wort: gegeben, welches Hr. K.<ant> von der Materie der Anschauung sehr oft gebraucht, bedeutet bei ihm (wie auch bei mir) nicht etwas in uns, das eine Ursache außer uns hat; denn dieses kann nicht unmittelbar wahrgenommen, sondern bloß geschlossen werden. Nun ist aber der Schluß von einer gegebenen Wirkung auf eine bestimmte Ursache stets unsicher, weil die Wirkung aus mehr als einerlei Ursache entspringen kann; dennoch bleibt es in Beziehung der Wahrnehmung auf ihre Ursachen jederzeit zweifelhaft, ob diese innerlich oder äußerlich sei, sondern es bedeutet bloß eine Vorstellung, deren Entstehungsart in uns, uns unbekannt ist (l. c., S. 203).

Die Entstehung dieser Vorstellung (dass uns etwas widerfährt) ist uns unbekannt. Dagegen können wir uns klar machen, dass sie *in uns* statthat, und ferner, dass die Anwendung des Satzes vom Grunde, der ja eine Kategorie ist, uns nicht aus dem Bannkreis unserer Subjektivität hinausführen kann. Darum kann Schelling, in Maimons Fußstapfen, sagen, dass wir „g e b o r e n e I d e a l i s t e n “ sind: denn alle Thesen über die unabhängige Realität von Dingen der Welt, die angeblich auf uns einwirken, schöpfen wir nur aus Befunden unserer subjektiven Introspektion (SW I/1, 403 f.). Wenn es *Dinge* gibt, so kennen wir sie nur aus unseren *Ding-Vorstellungen*, und sonst nirgendwoher. „Ich habe mich [...] schon darüber erklärt, daß ich die Vorstellung oder den Begriff eines Dinges mit dem Dinge selbst für einerlei halte“ – Unterschiede ergeben sich nur aus der „Vollständigkeit“ oder Unvollständigkeit der Repräsentation (Maimon 1965, 210; S. 365 präzisiert Maimon, dass die strikte Selbigkeit von Ding und seiner Vorstellung nur für den unendlichen Verstand gelte). Darüber aber zu sprechen, wovon keine denkbare Vorstellung

besteht, hat die Philosophie keinen Rechtsgrund. Sie verstummt vor der Frage *quid juris?* Daraus zieht Salomon Maimon erstmals radikale Konsequenzen.

17. Vorlesung

Ich habe Ihnen bei letzten Treffen mit Maimons Kritik an Kants Zwei-Stämme-Lehre eine erste Kostprobe aus dem Arsenal des deutschen Idealismus gegeben. So einleuchtend nun aber auch die Kritik an Kants Dualismus ist und so gut man sich auch überlegen sollte, ob Leibnizens rationalistischer Monismus nicht seine Vorteile hatte, so behält Kant doch einen Trumpf in seiner Hand. Damit kann er Leibniz, Maimon und auch Fichte ausstechen.

Es ist das Argument der Begriffsdiesseitigkeit der Existenz und der Nicht-Antizipierbarkeit der Wirklichkeit mit Mitteln unserer apriorischen Erkenntnis-Formen. Mit denen können wir nur das Formale der erscheinenden Welt erfassen, nicht das Materielle, das uns durch das Ding an sich ‚gegeben‘ wird und das unsere Sinne ‚affiziert‘. Diejenigen Kategorien (bzw. Grundsätze), die sich auf die aposteriorische, auf die empirische, eben auf die Existenz-einschließende Wirklichkeit einlassen, nennt Kant ‚dynamisch‘. Durch sie werden konsequenterweise Gegenstände nicht ‚konstruiert‘, wie es bei den mathematischen Kategorien Quantität und Qualität der Fall ist. Die dynamischen Grundsätze haben ‚bloß regulative Geltung‘ (*KrV* A 180 = B 222 f.), d. h. sie determinieren den Gegenstand unserer Erkenntnis nicht mit Haut und Haar (wie es die mathematischen tun), sondern sie regulieren unser Erkenntnisvermögen nur. ‚Regulieren‘ meint: der Erkenntnis nur die Regel vorgebend, wonach z. B. jeder Zustand einer Substanz eine kausale Rolle innehat, ohne diese Rolle genau zu spezifizieren (zu ‚konstituieren‘). Dynamisch, d. h. Existenz berücksichtigend, sind mithin die Grundsätze der Kausalität und der Wirklichkeit. Ich kann nämlich Wirklichkeit nicht mit geschlossenen Augen antizipieren, sondern muss mich auf das Zeugnis meiner Sinne verlassen (A 225 = B 272 f.); ebenso wenig weiß ich a priori, ob A oder B die Ursache von C wa-

ren: Ich weiß das nur mit den fehlbaren Mitteln der sinnlichen Wahrnehmung und der naturwissenschaftlichen Experimentation/Induktion. Ich lese Ihnen den Passus, an dem Kant diese wichtige Unterscheidung vornimmt, einmal vor:

Eine Analogie der Erfahrung [so ist nämlich das Kapitel über die Grundsätze der Relation überschrieben] wird also nur eine Regel sein, nach welcher aus Wahrnehmungen Einheit der Erfahrung (nicht wie Wahrnehmung selbst, als empirische Anschauung überhaupt) entspringen soll, und als Grundsatz von den Gegenständen (der Erscheinungen) nicht *k o n s t i t u t i v*, sondern bloß *r e g u l a t i v* gelten. Ebendasselbe aber wird auch von den Postulaten des empirischen Denkens überhaupt [so ist das Kapitel über die Grundsätze der Modalität überschrieben], welche die Synthesis der bloßen Anschauung (der Form der Erscheinung), der Wahrnehmung (der Materie derselben), und der Erfahrung (des Verhältnisses dieser Wahrnehmungen) zusammen betreffen, gelten, nämlich dass sie nur regulative Grundsätze sind, und sich von den mathematischen, die konstitutiv sind, zwar nicht in der Gewissheit, welche in beiden *a priori* feststeht, aber doch in der Art der Evidenz, d. i. dem Intuitiven derselben (mithin auch der Demonstration) unterscheiden (A 180 = B 222 f.).

Die Syntax dieser Sätze ist mal wieder kompliziert, zumal in sie noch gedankliche Einschübe eingelagert sind. Aber was Kant meint, ist doch klar: Sinnliches ist *a priori* zu ‚antizipieren‘, sofern es selbst *a priori* ist: sich beschränkend auf Raum-Zeit-Strukturen, also aufs Formale der Erkenntnis. Wahrnehmung ist aber empirisch. Empirische Informationen gehen über Raum-Zeit-Strukturen hinaus, weil sie das Materiale der Wirklichkeit in den Blick bringen: Die Eckigkeit dieses Turms, das Rote dieser Tomate, die Säure dieser Zitrone, die Rauigkeit dieses Granits. Zwar kann ich in der empirischen Welt immer noch mit einiger Evidenz Kausalbeziehungen unterstellen (z. B. zwischen der Rauigkeit des Granits und der geschürftten Haut des Kletterers); aber *materialiter* ist diese Beziehung in keinem einzelnen Falle evident. Ich muss eine plausible Erklärung finden, und dabei kann ich Fehler machen. Solche Fehler treten bei der Anwendung mathematischer Grundsätze nicht auf, weil es gar nicht passieren kann, dass der Gegenstand meiner Sinne nicht 1. raum-zeitlich und 2. irgendwie groß, in irgendeinem Grade real oder unreal, in seinem Umfang bestimmt und bei seiner zeitlichen Präsentation *soundso* intensiv ist. Bei den dynamischen Grundsätzen kommt dagegen Wirklichkeit ins Spiel, und die lässt sich nicht aus Strukturen unseres Geistes antizipieren. Die Information über die außergeistigen Anteile der Wirklichkeit wird uns nicht durchs Denken, sondern durch die Empfindung vermittelt. Und Empfin-

dungen heißen Wahrnehmungen, wenn sie bewusst sind (A 225 = B 272 f.). Das ist Kants immer wiederkehrender Bescheid:

Da aber an den Erscheinungen etwas ist, was niemals a priori erkannt wird, und welches daher auch den eigentlichen Unterschied des Empirischen von dem Erkenntnis a priori ausmacht, nämlich die Empfindung (als [Rezipientin der] Materie der Wahrnehmung), so folgt, daß diese es eigentlich sei, was gar nicht antizipiert werden kann (A 167; vgl. A 226 u.: „Da nun keine Existenz der Gegenstände der Sinne völlig a priori erkannt werden kann [...]“).

Wende ich z. B. das Kausalgesetz auf Wahrnehmungsfolgen an, so weiß ich a priori (antizipativ) nur, dass, was immer es sei, einem folgenden oder vorangehenden „notwendig verbunden sei“. Nicht aber weiß ich, „w e l c h e andere und w i e g r o ß e Wahrnehmung“ die verursachende oder die bewirkte ist (A 179f. = B 221f.). Die Gesetze der empirischen Natur in ihrem Artenreichtum etwa können a priori gar nicht antizipiert, sondern nur hypothetisch „vermittelt der Erfahrung“ induziert werden (vgl. A 216 = B 263). Zwar, sagt Kant, fordern wir auch für die „Regeln der [empirischen Natur] Notwendigkeit. Das können wir aber nur „anticipando“ tun – Kant meint hier: „hypothetisch, also im Vorgriff auf ihre nie zu erweisende Gesetzmäßigkeit. Zwar ist das Kausalgesetz a priori einsichtig, „aber nicht der Grund des bestimmten Gesetzes. Alle metaphysische principien der Natur sind nur Gründe der Gesetzmäßigkeit“ (Refl. Nr. 414 [AA XVIII, S. 176]). Das Verstandesgesetz der Kausalität bestimmt also nur die Regel, *dass* jedes sinnliche Phänomen Ursache und Wirkung eines anderen ist, a priori und mit Notwendigkeit. Nicht spezifiziert es, *welches* Phänomen Ursache, welches Wirkung ist und welches beider materielle Beschaffenheit ist. Darum lässt sich zwar sagen, alle konkreten Naturgesetze, etwa die der Evolution oder der Physiologie, stehen *unter* dem Grundsatz der Kausalität; sie sind aus ihm allein aber so wenig ableitbar wie ein konkreter physischer Gegenstand aus dem Begriff eines Gegenstandes überhaupt. Man könnte auch sagen: Kein konkretes Naturgesetz ist ohne Kausalität möglich; aber mit dem alleinigen Mittel der Kausalität ist es noch nicht zu entdecken. Kant ist also in der konkreten Praxis der Anwendung des Kausalgesetzes in

keiner besseren Lage als der Skeptiker Hume, der die apriorische Geltung des Kausalgesetzes bestritt.⁷ Und das gibt er im § 26 der ‚transzendentalen Deduktion‘ auch ganz offen zu:

Auf mehrere Gesetze aber, als die, auf denen eine *N a t u r ü b e r h a u p t*, als Gesetzmäßigkeit der Erscheinungen in Raum und Zeit beruht, reicht auch das reine Verstandesvermögen nicht zu, durch bloße Kategorien den Erscheinungen a priori Gesetze vorzuschreiben. Besondere Gesetze, weil sie empirisch bestimmte Erscheinungen betreffen, können davon *n i c h t v o l l s t ä n d i g a b g e l e i t e t* werden, ob sie gleich alle insgesamt unter ihnen stehen. Es muß Erfahrung dazu kommen, um die letzteren *ü b e r h a u p t* kennen zu lernen; von Erfahrung aber überhaupt, und dem, was als ein Gegenstand derselben erkannt werden kann, geben allein jene Gesetze a priori die Belehrung (*KrV* B 165).

Da die Unterscheidung der mathematischen von den dynamischen Grundsätzen so besonders wichtig ist (schließlich hat Kant in der *KU* seine These von der weitgehend apriorischen Einsehbarkeit der physikalischen Gesetze revidiert), nehme ich einen weiteren Anlauf, ihn Ihnen nahe zu bringen.

Wie wir wissen, haben Anschauungen eine *formale* Seite, hinsichtlich deren sie selbst rein sind (Raum und Zeit). Um empirisch genannt zu werden, müssen sie einen von ihnen noch unabhängigen *Stoff* aufnehmen, und das geschieht durch Empfindung (I. c., A 19f. = B 34f. A 50f. = B 74f.). Eine durch Empfindung bereicherte Anschauung heißt Wahrnehmung (B 207) und das Gesamt der Wahrnehmungen: Erfahrung. Die „Natur (im empirischen Verstande)“ ist der „Zusammenhang der Erscheinungen ihrem Dasein nach, nach notwendigen Regeln, d. i. nach Gesetzen“ (I. c., A 216 = B 263). An einer prägnanten Stelle der „Postulate des empirischen Denkens“ (die wir schon besprochen hatten) heißt es von der Wahrnehmung, sie gebe „den Stoff zum Begriff her [und sei] der einzige Charakter der Wirklichkeit“ (I. c., A 225 = B 273). Sobald also Dasein (synonym mit ‚Wirklichkeit‘ oder ‚Existenz‘) – die zweite Modalitäts-Kategorie – ins Spiel kommt, sind die

⁷ Jonathan Bennett stellt die Frage, ob Kant mit zu strengen Auflagen an den Kausal-Grundsatz den Bogen gegenüber Hume nicht überspannt. Kant akzeptiert als kausal nur diejenigen Beziehungen zwischen Ereignissen, die nicht nur allgemein, sondern auch (epistemisch) notwendig seien. Nun schließt unvollständige Induktion Vollständigkeit ja nicht aus – aber natürlich Notwendigkeit der Allgemeinheit (*KrV* B XIII; B 3 f.). Bennett empfiehlt einen ‚permissiveren‘ Umgang mit den strikten Universalitätskriterium (J. B., *Kant's Analytic*, Cambridge University Press, 1966, 159 ff., 162 f.)

Kategorien nicht mehr mathematisch (in reiner Anschauung konstruierbar), sondern erfahrungsverwiesen: „Ich erkenne die Existenz [nur] durch Erfahrung“ (Refl. Nr. 5710 [AA XVIII, S. 332]). „Der Menschliche Verstand kann kein Dasein a priori aus dem bloßen Begriffe eines Dinges erkennen“ (Refl. Nr. 5755, l. c., S. 345). „Aus bloßen Begriffen a priori kann das Dasein eines Dinges nicht erkannt werden, mithin nicht simpliciter a priori. Aber auch nicht unter Voraussetzung reiner Anschauungen“ (Refl. Nr. 5758, l. c., S. 345f.). Im Schematismus-Kapitel der *KrV* hatte Kant von der Sinnlichkeit gesagt, sie verleihe den leeren Kategorien allererst „Bedeutung“ (A 146-147 = B 185-187), dabei aber nicht ausdrücklich angemerkt, ob das nur für empirische oder schon für reine Anschauungen gelte. „Bedeutung“ ist „Beziehung auf mögliche Erfahrung“ (Refl. Nr. 5923 [AA XVIII, S. 385, Z. 11ff.]; vgl. auch Refl. Nr. 6215 [l. c., S. 506, Z. 10ff.]). (Offenbar ist im Schematismus-Kapitel an reine Anschauungen gedacht, denn Schemata sind empiriefrei. Aber im Kapitel über „Phaenomena und Noumena“ spielt Kant den sensorisch-semantischen Doppelsinn von ‚Sinn‘ aus und behauptet nun, Begriffe, die nicht auf den Sinn – hier gemeint: auf etwas Empirisches – gingen, „würden [...] gar nichts bedeuten“ [*KrV* A 239f. = B 298f.]. Danach hinge „Bedeutung“ im Sinne von „objektive Gültigkeit“ davon ab, dass Begriffe nicht nur überhaupt veranschaulicht werden, sondern auch einen empirischen Gehalt haben.) Heißen nun die dynamischen Kategorien erfahrungsabhängig, so meint das, dass ihnen Bedeutung erst verliehen wird durch die Realisierung in Erfahrungszusammenhängen (der zweite Fall der in der Klammer präsentierten Alternative). So kann ich den Satz des Pythagoras mit geschlossenen Augen in reiner Anschauung konstruieren, denn – sagt Kant – hier habe ich mit reinen Größen zu tun, und Größe ist eine mathematische Kategorie. (Nach A 239 = B 299 haben „Begriffe der Mathematik“ aus diesem Grunde auch gar keine Bedeutung, wobei ‚Bedeutung‘ an dieser Stelle synonym ist mit „objektive Gültigkeit“; aber in der Anm. von B 241f. wird den ma-

thematischen Begriffen gerade „o b j e k t i v e R e a l i t ä t“ attestiert.) Dagegen sind Kategorien wie ‚Ursache und Wirkung‘ oder ‚Wirklichkeit‘ nicht in reiner, sondern nur in empirischer Anschauung darstellbar (A 714f. = B 742f.); anders gesagt: Sie ‚greifen‘ nur, wenn ihnen auch eine daseiende Erscheinung entspricht. Zwar weiß ich ganz a priori, dass jeder Zustand der Welt Ursache oder Wirkung eines anderen ist. Ursachen und Wirkungen sind aber selbst physische Realitäten (Kant sagt: materielle Erscheinungen), die ich in der empirischen Welt, nicht im Raum der reinen Anschauungen antreffe (vgl. B 291f.). Um auf sie zu stoßen, muss ich die Erfahrung zu Hilfe nehmen; und nur in ihr sind Kategorien wie Wirklichkeit oder Ursache-Wirkung realisiert. Dasein aber kann begrifflich oder „a priori nicht erkannt werden“ (A 178 = B 221); anders als mathematische Größen lässt es sich a priori auch nicht „konstruieren“. Sind die mathematischen Kategorien konstitutiv (für die Objektivität ihrer Anschauungsinhalte), so nennt Kant die dynamischen Kategorien bloß regulativ. Denn „das Dasein“, mit dem sie kontaminiert sind, „ist kein konstitutives Praedikat (determinatio), es kann also auch nicht per analysin aus dem Begriffe eines Dinges Gefunden werden als zu seinem Inhalt gehörig“ (Refl. Nr. 5255 [AA XVIII, S. 133]). Wenn Kant ‚Dasein‘ dennoch eine Kategorie, aber keine gegenstandskonstitutive nennt, so will er offenbar sagen, dass wir mit der Bedeutung von Dasein zwar a priori vertraut sind, Daseiendes in seinem Wie und Was aber nicht antizipieren können.

Das hat nun erhebliche Auswirkungen auf das Projekt einer Metaphysik der Naturwissenschaften. Sie erinnern sich, dass Kant unter die synthetischen Sätze, die sich a priori in die Anschauung hinein ‚konstruieren‘ lassen, auch einige Sätze der ‚reinen Naturwissenschaft‘ zählt (*KrV* B 17 f., 19 ff.). Die 1786 publizierte *Metaphysischen Anfangsgründe der Naturwissenschaft* sind ein Versuch, auszuloten, wie weit man mit dieser Hypothese im Bereich der newtonischen Physik kommt. (Den

Ausdruck ‚metaphysisch‘ dürfen wir hier etwas frei so übersetzen: was sich an den von der Physik untersuchten Naturphänomenen im Geiste antizipieren lässt.) Ziemlich viel, glaubte Kant damals. Allerdings war er sich über ein, nein *das* wesentliche Hindernis auf diesem Weg im Klaren. Die Physik wurde damals definiert als die Wissenschaft von den ‚bewegenden Kräften‘. Und wider den Augenschein ist gerade Bewegung kein Begriff, der sich a priori in die Anschauung hinein konstruieren lässt.

Das hatte Kant in der Erstauflage der *KrV* noch angenommen. Schauen wir zunächst nach den Gründen, die er glaubte, für diese Annahme zu haben

Ein erster Versuch wäre, Bewegung als Überlappungsprodukt von Raum und Zeit fasslich zu machen, vielleicht auch als „Neuschöpfung nach Art der Bildung der dritten Kategorie jeder Klasse aus der Zusammensetzung der beiden ersten“, wie Kant das im Brief an Johann Schultz vom 17. 2. 1784 (*AA X*, S. 366) erwägt (Karen Gloy, *Die Kantische Theorie der Naturwissenschaft*, Berlin und New York: de Gruyter, 1976, S. 145). Aber die Neuschöpfung der jeweils dritten (synthetischen) Kategorie beruht ja auf einem Akt der Spontaneität, die der Sinnlichkeit (auch der reinen) fehlt (*KrV B 111*). Blicke die Konstruktion der Bewegung aus einer bloßen Mischung oder Intersektion aus Raum und Zeit. Aber abgesehen von der generellen Unplausibilität dieser Vorstellung widerspricht dem auch Kants ständige Bezeugung der *Empirizität* der Bewegung an den entscheidenden Stellen der Schriften zwischen 1781 und 1786. (Einen Vorschlag, die Bewegung für ebenso a priori anzusehen wie Zeit und Raum, hat übrigens 1789 Salomon Maimon in seinem *Versuch über die Transzendentalphilosophie*, Berlin 1790 [in Wahrheit 1789], S. 50f., gemacht.)

Vielleicht beruht also der Mangel der Ableitung der Bewegung aus Raum und Zeit nicht in empirischen, sondern in intellektuellen Implikationen? So erwägt es Kant in einer Reflexion (Nr. 4652). Sie stammt wohl schon aus der ersten Hälfte der 70er Jahre:

Ich habe anfangs gezweifelt, ob die Bewegung mit zur transzendentalen Aesthetik gehöre. jetzt sehe ich ein, daß, da sie etwas im raume, was bewegt wird, mithin die Veränderung von Etwas in Ansehung der Verhältnisse enthält, sie nicht die bloße Sinnlichkeit, sondern einen intellektuellen Begriff enthalte (AA XVII, S. 626).

Wenige Reflexionen früher (Nr. 4648, S. 624f.) hatte er noch erwogen, ob die Bewegung nicht wegen ihrer ‚wirklichen Erscheinungshaftigkeit‘ aus dem Rahmen der Erklärbarkeit durch reine Anschauungsformen herausfällt (obwohl sie „auch Verstandesbegriffe voraussetzt“) – und dieser Zweifel hat sich in den einschlägigen Formulierungen der *KrV* durchgesetzt.

Geht man dem von dieser Reflexion eröffneten Weg nach, könnte man vermuten, die Verknüpftheit im Bewegungsbegriff sei nicht einfach nur die von Raum und Zeit, sondern beider mit dem Verstande. Dann wäre die Bewegung aus dem abgeleitet, was – wie wir uns erinnern – Kant ‚formale Anschauung‘ nennt: der intellektuellen Bearbeitung der Anschauungsformen insgesamt (*KrV* B 160f., Anm.). So wäre Bewegung das Werk, das die Spontaneität des Verstandes am Verhältnis von Raum und Zeit leistete. Kant spricht von der Ortsveränderung auch als von einer Relationsveränderung „Veränderung gewisser Relationen“ [A 207 = B 252, Anm.]), „das meint eine ständig neue Zuordnung von Raum- und Zeitpunkten innerhalb eines Koordinatensystems“ (Karen Gloy, 1976, S. 150). Dass hier Begriffselemente intervenieren, scheint unstrittig. Dennoch bleibt Kant – in der Zweitaufgabe der *KrV* –, und zwar in der Anmerkung zu B 155, dabei, dass „Bewegung eines O b j e k t s “ „nicht a priori erkannt werden [könne und deshalb] nicht in eine reine Wissenschaft, folglich auch nicht in die Geometrie [gehöre]“. An zahlreichen Stellen des *Opus postumum* ist die Bewegung dagegen mit unter die reinen Formen

der Sinnenanschauung aufgenommen, nicht aber unter die Stammbegriffe des Verstandes (z. B. AA XXII, S. 440, Z. 16; S. 442, Z. 12). Anderswo, und schon in der *KrV*, erscheint Bewegung unter der Menge der abgeleiteten oder subalternen Begriffe, die Kant auch „Prädikabilien“ nennt (*KrV* A 82 = B 108). Diejenigen Verstandesbegriffe, aus deren sie abgeleitet seien, heißen „Elementar-“ oder „primitive Begriffe“ (A 80ff. = B 106ff. und A 64 = B 89).

Mit ihnen hat es eine besondere und nicht leicht zu durchschauende Bewandnis, die im Blick auf die *MAN* zuerst Peter Plaass (*Kants Theorie der Naturwissenschaft. Eine Untersuchung zur Vorrede von Kants „Metaphysischen Anfangsgründen der Naturwissenschaft“*, Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1965, S. 83ff., S. 95ff.) aufzuklären unternommen hat (vgl. auch Karen Gloy 1976, S. 153ff.). Es handelt sich bei ihnen in der Formulierung der Preisschrift (über die *Fortschritte der Metaphysik*), die die Bewegung ausdrücklich dazuzählt, um „sinnlich bedingte Begriffe a priori“ (AA XX, S. 272). Prädikabilien sind untergeordnete Kategorien. Sie gehen hervor aus Verknüpfungen und Intersektionen von vorhandenen Kategorien der gleichen oder unterschiedlicher Klassen. So ist das Prädikabile „Kraft“ entweder eine Verbindung von Substanz- und Kausal- oder eine solche von Substanz- und Wechselwirkungskategorie (*KrV* A 648 = B 676 bzw. B 111). Insofern sind Prädikabilien unterschieden etwa von der jeweils dritten Kategorie jeder Klasse, die – wie Limitation aus Realität und Negation oder Totalität aus Vielheit und Einheit – nicht aus Zusammennehmung bestehender Kategorien hervorgeht, sondern in einer neuen und eigenständigen synthetischen Verstandesintervention entspringt (*KrV* B 109ff. = § 11; ferner Kants Brief an J. Schultz vom 17. 2. 1784 [AA X, S. 366]). Kant unterscheidet Prädikabilien zweierlei Typs: solche, in denen nur Kategorien untereinander verknüpft werden („kategoriale Prädikabilien“), und solche, in denen Verstandeselemente mit Sinnlichem verknüpft werden („sinnlich

bedingte Prädikabilien'). Innerhalb der zweiten Gruppe kann das Sinnliche wiederum rein sein (Anschauungsformen) oder – wie die *Prolegomena* (§ 39) und insbesondere die *MAN*, nicht aber die *KrV* (A 82 = B 108) erwägen – auch materiell bedingt, also existierender Gegenstand einer Empfindung.

Scheidet man die letzte Unterabteilung aus (an der mir aber besonders liegt), so ist klar, dass Prädikabilien in jedem Falle *reine* Vorstellungen sind. Da sie nicht aus begrifflich-logischen Verhältnissen wie Ableitung oder Überordnung, sondern aus horizontaler Zusammenstückung/Überlagerung hervorgehen, können sie topologisch als nebeneinander stehend dargestellt werden. (Kant hat zwar das Verhältnis von Apperzeptionseinheit und Kategorien einerseits, von Kategorien und Prädikabilien andererseits dennoch als Ableitung – „Subalternation“⁸ – bezeichnet [*KrV* B 142]; das entspricht aber nicht dem Befund, der im Verhältnis des ‚Ich denke‘ zu Kategorien und Prädikabilien Ausdifferenzierungs-Verhältnisse am Werk sieht, und schon gar nicht der Reflexion Nr. 5055 [AA XVIII, S. 74], die Prädikabilien auf ‚Mischung‘ von Kategorien zurückführt. Schließlich ist die reine Apperzeption Grund von Begriffen, selbst aber kein Begriff, sondern überkategorial [vgl. *KrV* B 131, A 402, B 422f.]). So hat Karen Gloy die Prädikabilien überzeugend aus Ausdifferenzierungen („Auffächerungen“) der globalen Einheitsfunktion des ‚Ich denke‘ erklärt. Diese Einheitsfunktion spezifiziert sich ja nicht, sondern begrenzt und verbesondert sich in verschiedenen Kategorien, mit denen jeweils ein eigentümlicher Aspekt der (globalen) Einheit unserer Weltsicht beleuchtet wird. Der Lichtkegel des ‚Ich denke‘ lässt sich aber auf dem Bildschirm der sinnlichen Phänomene kontinuierlich zwischen den kategorialen Einstellungen verschieben; und so erhalten wir neben den Haupt- und Zentralkategorien mannigfache be-

⁸ Als ‚Subalternation‘ bezeichnet man in der klassischen Logik einen unmittelbaren Schluss, also einen, der ohne zweite Prämisse auskommt. Z. B.: ‚Alle Menschen sind sterblich, also sind einige Menschen sterblich‘ (samt den entsprechenden Kontrapositionen).

griffliche Intermediär-Aspekte, die auf einer Ebene mit den Kategorien stehen (Karen Gloy, l. c., S. 156f.). So viel zu den rein kategorialen Prädikabilien.

Interessanter sind die sinnlich angewandten. Sollen auch sie echte Prädikabilien (des 2. Typs) sein, so darf auch hinsichtlich ihrer kein Spezifikations-Verhältnis angenommen werden (denn zwischen Intellekt und Sinnlichkeit gibt es ja nach Kant keine Kontinuität, kein gemeinsames *génos*). Der Einheitsgrund der unteilbaren Einheit des ‚Ich denke‘ wirkt in ihnen gleichursprünglich wie in den Kategorien auf die Sinnlichkeit, und zwar auf die Sinnlichkeit überhaupt und im Ganzen. Diesen Sachverhalt, schließt Karen Gloy (l. c., S. 158), treffe die Bezeichnung „sinnlich bedingte Begriffe a priori“. Und dabei handele es sich dem Prinzip (nicht der Ausdifferenzierung) nach um nichts anderes als um die Schemata: Einbildungen der reinen Begriffe in die reinen Sinnlichkeitsformen nach Regeln der (ebenfalls reinen) Einbildungskraft, die dem Begriff ein sinnliches Bild schaffen (*KrV* A 140f. = B 179f.). (Da die Anschauungsform der Zeit die des Raumes in sich enthält, meint Kant – wir sahen das –, hier den Raum nicht ins Spiel bringen zu müssen, zumal die Einbildungskraft als Verlaufsform die Eindimensionalität der Zeit hat [vgl. l. c. A 142 = B 181]). (Die Identifizierbarkeit der Prädikabilien des 2. Typs mit den Schemata wird in der Kant-Forschung kontrovers diskutiert. Konrad Cramer hat sie z. B. bestritten in seinem Aufsatz „Zur systematischen Differenzierung von Apriorität und Reinheit in Kants Lehre von den synthetischen Urteilen a priori“, Beitrag zur Festschrift für Wolfgang Cramer, *Subjektivität und Metaphysik*, Frankfurt/Main: Suhrkamp, 1966, S. 21-63, hier: S. 32f. Durch Konrad Cramers umfassend recherchierte und äußerst scharfsinnige Publikation *Nicht-reine synthetische Urteile a priori. Ein Problem der Transzendentalphilosophie Kants*, Heidelberg: Winter, 1985, kann das Problem, das im Titel angezeigt ist, inzwischen für gelöst gelten.)

Den Ausdruck ‚Prädikabilien‘ hat Kant ebenso wie die meisten Beispiele, die er für sie anführt, aus der Wolff-Schule übernommen (vor allem aus Baumgartens *Metaphysica*, vgl. das Inhaltsverzeichnis in AA XVIII, S. VII-IX, besonders: §§ 124ff. [mutabile et immutabile], §§ 197 ff. [vis], §§ 205 ff. [status], §§ 208 f. [mutatio], §§ 210 und 214 f. [actio, passio], §§ 211 ff. [influxus], §§ 213 f. [reactio, conflictus], §§ 227 ff. [ortus, interitus]; vgl. die darauf bezüglichen Reflexionen um 3576-3593 und zahlreiche andere Belege bei Karen Gloy 1976, S. 160, Anm. 45). All diese Begriffe entsprechen bestimmten Kombinationen teils von Kategorien (derselben oder verschiedener Klassen) untereinander, teils von Verknüpfungen der Kategorien mit Formen der reinen Anschauung. So ist „Dauer“ = „Dasein als Größe“ (die 2. Modal- mit der gesamten Quantitätskategorie geschnitten: *KrV* A 183 = B 226, A 215 = B 262); „Grad“ (Kombination oder Überlagerung der Kategorien der jeweiligen Abteilung der verschiedenen Klassen von Qualität und Quantität: *KrV* A 176 = B 218); „Kraft“ entsteht aus Verknüpfung von Substanz entweder mit Kausalität oder Wechselwirkung (*KrV* A 684 = B 676, B 111). Verknüpfungen von Kategorien mit Sinnlichkeitsformen führen, wenn es sich um die Quantität handelt, auf mathematische Begriffe (vgl. *Opus postumum*, AA XXI, S. 135, Z. 23; S. 457, Z. 11) und in ihrer vereinigten (ferner durch Raum-Zeit-Verhältnisse vorstrukturierten) Anwendung auf die sinnliche Materie zum Prädikabile „Bewegung“. Mit dem Begriff ‚Bewegung‘, der ja Dasein einschließt, haben wir den Bereich der *reinen* Sinnlichkeit aber schon überschritten.

In der Bewegung läge also eine kategoriale Synthesis der empirischen *Materie* vor, und zwar eine, bei der alle vier Kategorien-Klassen (mit jeweils allen drei Unterabteilungen) zum Einsatz kommen. Das spiegelt sich in der Gliederung der *MAN* am Leitfaden der vier Kategorien. Bewegende Kraft ist ja eine notwendige Bedin-

gung für die Rede von Materie: Sie ist „Grundbestimmung eines Etwas, das ein Gegenstand äußerer Sinne sein soll“ (AA IV, S. 476; eher von ‚Veränderung‘ wäre zu reden, wenn von Gegenständen des inneren Sinns – vom Wechsel psychischer Zustände – gehandelt wird: l. c., S. 471, ferner *KrV* A 381, B 48f., B 291f.). (Einen ganz unbefangenen Umgang mit dem Begriff des Prädikabile findet man übrigens bei Schopenhauer, der dem Schluss des 1. Buchs, Kap. 4 des 2. [Ergänzungs-]Bandes der *Welt als Wille und Vorstellung* [Zürcher Ausgabe Bd. 3, S. 58-71] eine sehr nützliche und reich kommentierte Liste aller „Prädicabilia a priori“ des Raums, der Zeit und Materie – die für ihn anschaulich verkörperte Kausalität/Wirksamkeit ist – beigelegt hat. Schopenhauer erklärt diese Liste für eine Art „Propädeutik und Einleitung“ zu den *Metaphysische[n] Anfangsgründe[n] der Naturwissenschaft*, und als solche bietet sie eine nützliche Lesehilfe, auf die hier ausdrücklich hingewiesen sei.)

Nun muss man sich fragen, ob das noch ‚Prädikabile‘ heißen kann, was mit *Empirischem* (der sinnlichen Materie) kontaminiert ist. Diese Möglichkeit – die außer den *MAN* nur noch die *Prolegomena* (§ 39) kennen – hatten wir eben noch als zu weit gehend ausgeschlossen. Selbstverständlich impliziert eine schematisierte Kategorie (oder eine formale Anschauung) die Möglichkeit objektiver Erfahrung (Karen Gloy nennt sie die ‚Realmöglichkeit‘ [vgl. *KrV*]) – und dazu gehört auch die Möglichkeit materieller Gegebenheit des Gegenstandes. Sie ist aber – wie der Modaloperator ‚möglich‘ anzeigt – fakultativ. Kategorien (schematisiert oder nicht, zu Prädikabilien ausdifferenziert oder nicht) sind Begriffe von Gegenständen überhaupt, ob durch Empfindung gegeben oder a priori angeschaut. In ihnen wird Gegenständlichkeit vorgestellt, nicht das Gerade-so-und-nicht-anders eines wahrgenommenen Einzeldinges im Raum (zu einer Zeit). Natürlich ist von der bewegten Materie im Raume all das a priori bekannt, was in den schematisierten

Kategorien/Prädikabilien gewusst werden kann; aber damit ist das Programm einer reinen Naturwissenschaft a priori umrissen, wie es schon der *KrV* bekannt war, die doch die Möglichkeit einer metaphysischen Betrachtung der bewegten Körper noch bestritt. Soll nun das Prädikabile Bewegung die Auszeichnung haben, sich nur auf *empirische* Anschauungen (räumlicher Körper) anwenden zu lassen, dann haben wir hier nicht mehr mit einem streng apriorischen und apodiktischen Wissen zu tun. Damit hätte sich unsere Suche nach der Rechtfertigung der Möglichkeit einer Metaphysik von den bewegten Körpern im Raum (als empirischen Entitäten) im Kreise gedreht. Jedenfalls habe ich – zusammen mit Véronique Zanetti – im Kommentar zur DKV-Ausgabe von Kants *Schriften zur Ästhetik und Naturphilosophie* (Frankfurt/M. 1996, seither auch als stw 1517) die Gründe ausführlich nachvollzogen und belegt, die Kant zu einem radikalen Wechsel in seiner Theorie der *empirischen* (nicht nur der belebten) Natur veranlasst haben.

Kant hat in der B-Auflage der *KrV* der Erörterung der Kategorie ‚Wirklichkeit‘ interessanterweise eine „Widerlegung des Idealismus“ angefügt. Sie zeigt, wie sehr ihm daran gelegen war, nicht als ein ontologischer Idealist missverstanden zu werden, also als ein Philosoph, der die Wirklichkeit auf Leistungen unseres Geistes reduziert. Solche Tendenzen sah er bei René Descartes und bei George Berkeley am Werk, und von ihnen will er sich distanzieren. Diese Absicht liegt, wie Sie leicht sehen, ganz auf der Linie, die wir eben verfolgt haben.

Wenn wir uns verständigen wollen über die Hintergrundsannahmen, vor denen Kant seine „Widerlegung des Idealismus“ durchführt, müssen wir an drei nur erinnern: 1. Kants Gedanken, ‚Sein‘ (im Sinne von Existenz) sei kein ‚reales Prädikat‘, also kein Begriff, in dem ich mich über die realitas, die Sachheit oder das Wesen eines Dinges äußere, sondern ein Charakter der Wahrnehmungen (die er, gemäß seiner dualistischen Erkenntnistheorie, einem anderen Vermögen als das be-

griffliche Denken zuordnet). In dem Sinne scheint Kant Berkeleys „esse est percipi“ genau zu unterschreiben. Unsere 2. notwendige Hinsichtnahme musste daher verständlich machen, warum Kant den sogenannten ‚materialen‘ (KrV B 274) oder ‚psychologischen‘ (B XXXIX) Idealismus des Bischofs so ungewöhnlich herb angreift und gar von einem „Skandal der Philosophie“ spricht. Kant wollte nämlich seine These, ‚der einzige Charakter der Wirklichkeit sei Wahrgenommenwerden‘, gerade nicht so verstanden wissen, als käme unserer Vorstellungen Wirklichkeit nur aus dem percipiens, der Existenz der perzipierenden Subjekts. Darum entschließt er sich zu einer Konstruktion, die freilich unter Kants unmittelbaren Nachfolgern die heftigste Kritik auslöste. Er machte nämlich das Ding an sich zum Lieferanten des Stoffs unserer Sinneempfindungen und ließ ihnen also von dort her das Sein zukommen.

Mit der Vergegenwärtigung dieses Theoriedarstellungshintergrundes wäre zunächst ganz gut verständlich gemacht, warum Kant seine Berkeley-Polemik ausgerechnet in den Zusammenhang seiner Diskussion der Kategorie ‚Wirklichkeit‘ und unmittelbar hinter seine Definition der Wirklichkeit als Wahrgenommenheit (B 272 f.) einschleibt. Das Erstaunliche des neu aufgenommenen Beweises ist nun aber, dass die These vom Ding an sich als Wirklichkeitslieferanten unserer Wahrnehmungen hier gar nicht mehr benutzt wird. Statt dessen greift Kant explizit auf ein Theoriestück zurück (B 274 u.), das er in der transzendentalen Erörterung von Raum und Zeit eingeführt hatte und das ihm eine Unterscheidung beider Anschauungsformen nach ‚empirischer Realität‘ und ‚transzendentaler Idealität‘ ermöglicht hatte. Dies Theoriestück ist also die 3. Hintergrundinformation, mit der wir uns vor der Diskussion des eigentlichen Beweises bekannt machen müssen.

Ich versuche, das Argument möglichst bündig zusammenzufassen. Offenbar unterstellt Kant dem Bischof, das Dasein der Dinge im Raum für bloße Einbildung, ja als ‚etwas Unmögliches‘ zu erklären. Diese Liquidation der äußeren Raumdinge

sei ‚dogmatisch‘, spreche sie ihnen doch die Fundierung in wirklicher ‚Erfahrung‘ und mithin so etwas wie das Bestehen einer Raumerfahrung überhaupt ab.

Dieser Vorwurf ist nun offenbar unbegründet, denn Berkeley fundiert überhaupt *alle* Vorstellungen aufs *percipi*, sowohl die unmittelbaren *sense data* wie die daraus durch Komparation, Reflexion und Abstraktion abgeleiteten Struktur- und Formbegriffe. Keineswegs behauptet er, der Raum sei bloß eingebildet (denn es liegt offenbar nicht in unserem Vermögen, raumfreie Gegenstände vorzustellen). – Darum modifiziert Kant seinen Vorwurf (den er allerdings nicht Berkeley, sondern merkwürdigerweise dem Descartes) macht, wie folgt: Der materiale Idealist reduziere die Erfahrungen äußerer Dinge auf die Befunde des inneren Sinns (B 275). Dieser Vorwurf ist nun interessant.

Die materiale Grundlage zu dieser Reduktion hatte, wohlbemerkt, Kant selbst in dem Theoriestück der Transzendentalen Ästhetik gelegt, auf das er verweist (B 274 u.). Er hatte dort bekanntlich zwischen äußerem und innerem Sinn unterschieden. Kraft des äußeren Sinns stellen wir Dinge außer uns im Raum, kraft des inneren Verhältnisse zeitlich gegliedert vor (A 22 f. = B 37). Kant war ja der Meinung, dass nicht nur das Denken, sondern auch die Sinnlichkeit ihre Aprioris hat. Die Aprioris (oder Formen) der Sinnlichkeit sind nun Raum und Zeit. Als Aprioris oder Formen sind sie nicht empirisch (‚empirisch‘ heißt für Kant nur, was auf konkreter Empfindung beruht, wovon also ein sinnlicher Stoff einfließt – Raum und Zeit sind aber Leervorstellungen, die sich unserer Anschauung auch unabhängig von einem Sinnenreiz darbieten). Dass Raum und Zeit apriori sind, zeigt sich für Kant auch an ihrer Notwendigkeit und Allgemeinheit (etwas Empirisches könnte nur zufällig oder einzeln sein). Als Aprioritäten sind Raum und Zeit natürlich subjektiv oder ideal (hier unterscheidet er sich gar nicht von Berkeley [vgl. A 26 = B 42]). Aber diese Subjektivität mindert nicht „die R e a l i t ä t (d.i. objektive Gültigkeit des Raumes in Ansehung alles dessen, was äußerlich als Gegenstand uns vor-

kommen kann [...]“ (A 28 = B 44 o.) – und das entsprechende gilt für die Zeit (vgl. A 35 f. = B 52 f.).

Nach der Unterscheidung von ‚Realität‘ und ‚Wirklichkeit‘, die wir ausführlich diskutiert hatten, kann uns das Zitat nicht verwirren. Realität heißt, was der Sache selbst zukommt, aber natürlich nicht, inwiefern sie Ding an sich ist (denn da kommt sie unseren Vorstellungen gar nicht unter), sondern nur, insofern die Sache unseren Sinnen auch erscheint. Und eine apriorische Form-Bestimmung erscheinender Gegenstände ist der Raum (bleiben wir mal bei ihm). Natürlich, sagt Kant, schließt seine objektive oder, wie er, nicht ganz korrekt sagt: „e m p i r i s c h e R e a l i t ä t“ (A 29 = B 44; A 35 = B 52)⁹ – also seine Gültigkeit für alle Vorstellungen, die sich auf unsere Erscheinungswelt richten - nicht aus, daß er dennoch in einem höheren Sinne bloß subjektiv, eine bloße Idealität ist. Kant nennt sie – in Abhebung von der objektiven oder empirischen *Realität* der Anschauungsformen – ihre „t r a n s z e n d e n t a l e I d e a l i t ä t“. Der Ausdruck meint einfach, dass z. B. der Raum „nichts sei, sobald wir die Bedingung der Möglichkeit aller Erfahrung weglassen, und ihn als etwas, was den Dingen an sich selbst zum Grunde liegt, annehmen“ (A 29 = B 44; vgl. das Parallelstück zur Zeit: A 35 f. = B 52 f.). Anders gesagt: Raum und Zeit existieren nicht an sich, insofern sind sie bloß subjektiv oder ideal (im Unterschied zu ‚real‘). Andererseits sind sie aber doch objektiv und real, nämlich innerhalb unserer Erscheinungswelt (wie ja überhaupt etwas nur ‚objektiv‘ oder ‚real‘ sein könnte innerhalb einer Welt, von der wir Erfahrungen haben können).

Das haben wir wohl verstanden. Eben darum stellt sich nun auch die Frage, an welchem Punkte der Bischof Berkeley gegen die Grundbestimmung des transzendentalen Idealismus sich versündigt haben und einen empirischen oder dogmatischen Idealismus vertreten haben sollte. Schließlich spricht er Raum und Zeit und

⁹ ‚Nicht ganz korrekt‘, weil Formbestimmungen frei sie vom Gegebensein eines Stoffs, der allein empirisch heißen dürfte.

überhaupt alle Anschauungen den Dingen an sich ab und erklärt sie für subjektiv. Andererseits denkt er doch im Traum nicht daran zu leugnen, dass unsere erscheinende Welt durch Sinneserfahrungen und ihre intellektuelle Weiterverarbeitung artikuliert ist – also objektive Realität und Geltung habe (schließlich ist Berkeley wirklich Idealist, und kein Erkenntnis skeptiker). Gut: Berkeleys These über Raum und Zeit unterscheidet sich von der kantischen und ist vielleicht sogar falsch. Aber hinsichtlich ihrer Überzeugung, dass raumzeitliche Erfahrung kein Charakter der Dinge an sich und *mithin was bloß Ideelles/Subjektives* ist, kommen sie doch vollkommen überein.

Dieser erste Eindruck verstärkt sich noch, wenn wir jetzt folgende Zusatzbeobachtung machen. Kant hatte in seiner transzendentalen Ästhetik gesagt (und dies Zugeständnis scheint ihn jetzt angesichts seiner material-idealistischen Implikationen zu reuen), dass *einige* Gegenstände (unserer Erscheinungswelt, versteht sich) im Raum sind, nämlich die Körper, dass aber *alle* Entitäten (wie z.B. die unkörperlichen Gefühle, die dennoch empirisch sind) in der Zeit sind (A 34 f. = B 50-2). Das bedeutet, dass die Anschauungsform der Zeit einen größeren Umfang als die des Raums und damit einen Vorrang vor dieser hat. Das kann man sich leicht klarmachen, wenn man an die zeitlich verfließenden Vorstellungen unseres Gemüts denkt, die *als Vorstellungen* nicht-räumlich sind, die aber auch die Raum-Vorstellungen einschließen. Für diese Beobachtung hatte Kant sogar selbst schon eine, wenn man das so nennen will, psychologische Deutung vorgeschlagen. Er hatte nämlich gesagt, daß die Anschauungen des äußeren Sinns *als* Anschauungen zugleich Zustände oder Ereignisse des inneren Sinns sind; und so umfasst die innere Sinn (also der Vorstellungsfluss) *alle* Anschauungen überhaupt, auch die des Raums. Und das erlaubt die kühne Formulierung, dass letztlich *alle* unsere Vorstellungen, auch die von Gegenständen außer uns im Raum, Ereignisse un-

seres inneren Sinns sind. Genau diese Konsequenz gezogen zu haben, ist's, was Kant dem Bischof Berkeley vorwirft, obwohl doch Kant selber sie als völlig legitim erwägt. Ich gebe – wegen der Wichtigkeit des Gegenstandes – ein etwas größeres Zitat:

Die Zeit ist die formale Bedingung a priori aller Erscheinungen überhaupt. Der Raum, als die reine Form aller äußeren Anschauung ist als Bedingung a priori bloß auf äußere Erscheinungen eingeschränkt. Dagegen, weil alle Vorstellungen, sie mögen nun äußere Dinge zum Gegenstande haben, oder nicht, doch an sich selbst, als Bestimmungen des Gemüts, zum inneren Zustande gehören, dieser innere Zustand aber, unter der formalen Bedingung der inneren Anschauung, mithin der Zeit gehört, so ist die Zeit Bedingung a priori von aller Erscheinung überhaupt, und zwar die unmittelbare Bedingung der inneren (unserer Seele) und eben dadurch mittelbar auch der äußeren Erscheinungen. / Wenn ich a priori sagen kann: alle äußeren Erscheinungen sind im Raume, und nach den Verhältnissen des Raumes a priori bestimmt, so kann ich aus dem Prinzip des inneren Sinnes ganz allgemein sagen: alle Erscheinungen überhaupt, d. i. alle Gegenstände der Sinne, sind in der Zeit, und stehen notwendigerweise in Verhältnissen der Zeit (A 34 = B 50 f.).

Ich glaube, das Argument ist deutlich: Alle Bezugnahme auf äußere Gegenstände ist selbst Vorstellung. Da die Bezugnahme auf Körperdinge im äußeren Sinn erfolgt, der aber selbst, *als* Sinn, eine Bestimmung des Gemüts, nämlich Vorstellung ist und der innere Sinn das Behältnis *aller* Vorstellungen überhaupt ist, so ist der Raum selbst eine Teilmenge der Bestimmungen des inneren Sinns. Und vor dieser Konsequenz schreckt Kant nun in der Zweitaufgabe so sehr zurück, dass er eine ausdrückliche Widerlegung des Idealismus notwendig findet.

Wieso hat seine Konsequenz denn überhaupt gefährliche psychologisch-idealistische Konsequenzen? Psychologische zunächst darum, weil die Gegebenheiten des inneren Sinns psychische Tatsachen sind: Gefühle, Gedanken, kurz: Vorstellungen rein als solche. Reduziere ich nun mein Bewusstsein der Außenwelt auf innere Erfahrungen meines Seelenlebens, dann komme ich zu der These, nur dies Seelenleben existiere wirklich, alles andere aber hänge von ihm ab. Und das scheint genau die Position zu sein, die Kant ‚skandalös‘ findet und dem Bischof Berkeley zuschreibt. Auch René Descartes kriegt übrigens sein Fett ab. Das unzweifelhafte ‚Ich bin‘ seiner *Meditationen* sei auch bloß eine Tatsache des inneren Sinns - es sei eine psychologische, also ‚eine empirische Behauptung‘ (B 274; was,

beiläufig bemerkt, Kant doch selbst auch gelegentlich vom ‚cogito‘ sagt: „Das Ich denke ist, wie schon gesagt, ein empirischer Satz und enthält den Satz, Ich existiere, in sich“ [B 422, Anm.]).

Kant fürchtet also offenbar, man könne zugunsten der Befunde des inneren Sinns dem Bewusstsein ausgedehnter Dinge *außerhalb* des inneren Sinns seine objektive Realität oder Gültigkeit absprechen. Diese Position wäre allerdings eine Form von Idealismus, denn sie erklärt ja die Körper im Raum für unreal, eben: für bloße Idealitäten. Da Kant zu dieser Reduktion in der Transzendentalen Ästhetik selbst Handhaben geboten hat, muss er nun die Notbremse ziehen. Das tut er durch Aufstellung folgendes Lehrsatzes: „Das bloße, aber empirisch bestimmte, Bewußtsein meines eigenes Daseins beweist das Dasein der Gegenstände im Raum außer mir“ (B 275; im Orig. gesp.).

Kant ‚beweist‘ den Satz durch genaue Umkehrung des früheren Arguments zugunsten der Präeminenz des inneren Sinns. Jetzt sagt Kant nämlich, „daß innere Erfahrung überhaupt nur / durch äußere Erfahrung überhaupt möglich ist“ (B 278 f.). Das zeigt er durch die Beobachtung, dass wir den Zeitfluss des inneren Sinns seinerseits gar nicht gewahren könnten, wären wir uns nicht beharrender (also unzeitlicher) Dinge bewusst – und dafür bietet nur der Raum die nötige Kontrast-Folie. An der entsprechenden Formulierung des ‚Beweises‘ hat Kant lange gefeilt und gebastelt – noch im *Opus postumum* hat er immer neue, möglichst noch überzeugendere Formulierungen niedergeschrieben. Selbst in der Vorrede zur B-Auflage kommt er in einer langen Anmerkung auf den Beweis zurück und bittet den Wortlaut der gedruckten Fassung folgendermaßen umzuändern (der Änderung selbst gehen diese Einleitungs-Sätze voraus: „Ich bin mir meines Daseins als in der Zeit bestimmt bewußt. Alle Zeitbestimmung setzt etwas **B e h a r r l i c h e s** in der Wahrnehmung voraus.“ – nun folgt die Änderung):

Dieses Beharrliche aber kann nicht eine Anschauung *in mir* sein. Denn alle Bestimmungsgründe meines Daseins, die *in mir* angetroffen werden können, sind Vorstellungen, und bedürfen, als solche, selbst ein von ihnen unterschiedenes Beharrliches, worauf in Beziehung der Wechsel derselben, mithin mein Dasein in der Zeit, darin sie wechseln, bestimmt werden könne (B XXXIX u.; im Original gesperrt; Hervh. von mir).

Um seinen Beweis durchführen zu können, muss Kant sein früheres Argument zurücknehmen oder wenigstens empfindlich einschränken. Das Beharrliche „kann nicht etwas in mir sein“ (B 275). Denn *in mir* sind nur Vorstellungen, und die wechseln zeitlich. Soll nun der Grund dafür, daß mir der zeitliche Wechsel überhaupt empfindlich wird, ein Unzeitliches sein, so darf dies nicht abermals *in mir*, also innerhalb meiner Vorstellungen liegen. ‚Es liegt nicht *in ihnen*‘ heißt: Es muss also außerhalb ihrer liegen, also ein äußeres Ding, „und nicht nur die bloße *Vorstellung* eines Dinges außer mir“ sein. Außerhalb ihrer liegt aber nur noch 'das Beharrliche in der Wahrnehmung', mithin die Raum-Welt der Körper. Deren Dasein kann also nicht auf die Tatsachen des inneren Sinns reduziert werden. Vielmehr impliziert mein empirisches Selbstbewusstsein als Zeitwesen „zugleich ein unmittelbares Bewusstsein des Daseins anderer Dinge außer mir“ (B 276), quod erat demonstrandum.

Ist das aber überzeugend? Zunächst: was soll am reinen Zeit-Bewusstsein empirisch sein? Ist doch die Zeit, wie Kant nicht müde wird zu betonen, eine Form unserer Anschauungen, mithin etwas völlig Stoffloses und also Un-empirisches. Natürlich ist der Fluss meiner psychischen Zustände (mein Wechseln von Schmerz zu Lust) ein wirklicher Erfahrungsbefund, also was Empirisches und impliziert das Bewusstsein von mir als einer empirisch daseienden (psychischen) Person. Aber Schmerz und Lust sind (nach Kants Begrifflichkeit) empirische Objekte des inneren Sinns – aber wer würde sagen, die Form der Zeit als solche sei durch Schmerz, Lust, Hunger oder andere Empfindungen bestimmt? Und nur vom reinen Zeitsinn dürfte Kant sagen, er habe die Kenntnis von Beharrung zum Erkenntnisgrund. (Im Übrigen sagt Kant ja selbst, dass die reine Zeit selbst nicht fließe und die empiri-

sche Veränderung nicht kenne [A 41 = B 58]. Empirische Dinge verändern sich *in* der Zeit. Aber könnte sich die reine Zeit selbst verändern, so sie ja selbst verfließen, also insgesamt vorbeigehen können.)

Sage ich nun, „das Bewußtsein meines eigenen Daseins [als eines empirischen Seelenwesens] ist zugleich ein unmittelbares Bewusstsein des Daseins anderer Dinge außer mir“, so sage ich was ganz Triviales. Denn habe ich mal was Empirisches als bestehend zugegeben (nämlich meinen eigenen Psychismus), so kann ich auch gleich zugeben, dass es noch andere empirische Dinge gibt (wie viele das sind, das ist eine bloß kontingente Erfahrung). In der Parallelstelle der Anmerkung zur zweiten Vorrede heißt die entsprechende Formulierung:

[...] ich/ bin mir *m e i n e s D a s e i n s* in der *Z e i t* (folglich auch der Bestimmbarkeit desselben in dieser) durch *i n n e r e E r f a h r u n g* bewußt, und dieses ist mehr, als bloß mich meiner Vorstellung bewußt zu sein, doch aber einerlei mit dem *e m p i r i s c h e n B e w u ß t s e i n m e i n e s D a s e i n s*, welches nur durch Beziehung auf etwas, was mit meiner Existenz verbunden, *a u ß e r m i r* ist, bestimmbar ist. Dieses Bewußtsein meines Daseins in der Zeit ist also mit dem Bewußtsein eines Verhältnisses zu etwas außer mir identisch verbunden, und es ist also Erfahrung und nicht Erdichtung, Sinn und nicht Einbildungskraft, welches das Äußere mit meinem inneren Sinn unzertrennlich verknüpft (B XXXIX/XL).

Die scheinbare Überzeugungskraft dieser Stelle erklärt sich aus einer Äquivocation der Pronomina ‚ich‘ und ‚mein‘. Transzendental gesprochen, ist *alles* Empirische, auch das Seelenleben des inneren Sinns, *außerhalb* meiner, nämlich außerhalb des reinen Ichs (dessen Objekt) – und Körperdinge stehen dann einträchtig neben Gefühlen als ebensoviele empirische Entitäten *außer* demselben. Rede ich aber vom *empirischen* inneren Sinn als von *meinem*, so entsteht der Schein, die Raumgegenstände seien noch in einem anderen Sinne *außerhalb* meiner, als es für die psychischen Phänomene hinsichtlich der reinen Apperzeption gilt – das ist eine Erschleichung, die Kant dauernd unterläuft und die auch seine Rede von der Subjektivität der Anschauungen bestimmt (dabei ist Subjektivität, also Meinigkeit, doch ein Charakter nur des reinen Ich, dies aber ist intellektuell; der Intellekt ist von der Sinnlichkeit *toto cælo* unterschieden; Anschauungen sind aber sinnlich).

Kurz: Für das nicht-empirische Cogito, welches Kant in der Transzendentalen Logik das reine Selbstbewusstsein oder die transzendente Apperzeption nennt, ist mein empirisches Seelenleben genauso äußerlich wie diese Felsgruppe dort drüben im Nebel. Wer darum im inneren Sinn Empirizitäten antrifft, der kann auch gleich beliebig viele ebensolche anderswo und außerhalb seiner einräumen.

Schließlich: Kant behauptet, ‚die Wahrnehmung dieses Beharrlichen werde nur durch ein Ding außer mir und nicht durch die bloße Vorstellung eines Dinges außer mir möglich‘ (B 275). Er macht also zwischen dem Körperding im Raum und meiner (inneren) Vorstellung davon einen Riesenunterschied. Aber erstens: Was wäre denn ein Körperding (nach Kants Transzendentaler Ästhetik) anderes als eine subjektive Vorstellung? Was daran räumlich ist, ist eine *reine* Vorstellung, und was daran empirisch ist, ist ein Bündel *empirischer* Vorstellungen, auch Empfindungen genannt. Das ganze aber ist eine in dem Sinn ‚äußere‘ Vorstellung, als sie eben nicht Befunde empirischer, psychologischer Introspektion präsentiert – und genau das sagt auch der Bischof Berkeley. So läuft die Rede, dass nicht eine Vorstellung, sondern ein wirkliches Ding meine innere Vorstellung bestimmt, auf eine Erschleichung heraus, da diese angebliche Nicht-Vorstellung, als die Kant das Raum-Ding charakterisiert, von ihm selbst ja gleich auch wieder als eine „Wahrnehmung“ charakterisiert wird – und das ist ja wohl eine Vorstellung.¹⁰

(Berkeley würde fragen: Was sollte auf eine Vorstellung wirken, wenn nicht eine

¹⁰ Kant spricht der Raum-Vorstellung auch Unmittelbarkeit zu, um sie von Berkeleys Auskunft zu befreien, Dinge außer uns seien „nur g e s e h l o s s e n“ (B 276). Aber ‚unmittelbar‘ können nur Vorstellungen, nicht Dinge heißen - und so spricht Kant denn von ihr auch als von einer "äußeren [...] Erfahrung“ (l. c. u.). Wird von *dieser* nun gesagt, sie vermittele ihrerseits allererst „zwar nicht das Bewusstsein unserer eigenen Existenz, [das wäre das Sein der reinen Apperzeption], aber doch die Bestimmung derselben in der Zeit, d.i. die innere Erfahrung“ (B 277 o.), so wird hier offenkundig *eine* Vorstellung zur Vermittlerin der *anderen*, nicht aber ein transzendenter Gegenstand. Insofern ist der idealistische Rahmen völlig festgezurr. (Wenn Kant dem Bischof übrigens vorwirft, auf das Dasein äußerer Dinge bloß durch eine Inferenz gekommen zu sein, so tut er, als meine Berkeley damit das Bestehen von Raumvorstellungen, die er ja gar nicht für dem Percipiens gegenüber äußerlich hält. Natürlich meint Berkeley Dinge an sich! Sein Theorem mit der Inferenz will ja nur das Zustandekommen einer Denkillusion erklären, wie das nach ihm Salomon Maimon tun wird.)

Vorstellung? Alles andere wäre eine μετάβασις εἰς ἄλλο γένος. Ein Ding an sich kann es ja wohl auch nach Kants Auffassung nicht sein, denn das ist eine extra-epistemische, auch keine empirische Größe – und hier geht es ja nur um den, wie Kant sagt, ‚empirischen‘ Realitäts-Vorsprung der Raum- vor der Zeit-Vorstellung und mithin des äußeren Sinns vor dem inneren.)

So zeigt sich also, dass die aus meinem empirischen Selbstbewusstsein (B 277) ‚bewiesene‘ Voraussetzung seiender Dinge im Raum außer mir (B 275) mich nicht grundsätzlich aus dem subjektiven Raum herausführt, in den sich der Idealist stellt. Die empirische Realität des Raums, den ich da voraussetzen muss, kann ich als Gegebenheit meines subjektiven Bewusstseins vollkommen integrieren – freilich nicht in meinem Zeitbewusstsein, wohl aber in meinem transzendentalen Bewusstsein. Und dessen Idealität gibt ja auch Kant zu. Kurz: seine Widerlegung des (empirischen) Idealismus spielt selbst innerhalb eines transzendentalen. Das einzige Extra-nos, das auch der transzendente Idealist, nicht aber der empirische, zugeben muss, ist die Existenz von Dingen an sich. Merkwürdigerweise bringt Kant sie hier aber gar nicht ins Spiel, obwohl es der Kontext der Erörterung des Grundsatzes der Wirklichkeit nahegelegt hätte.