

Rahel Villinger

KANT UND DIE IMAGINATION
DER TIERE



konstanz|university press

Rahel Villinger

KANT UND DIE IMAGINATION
DER TIERE

Konstanz University Press

RAHEL VILLINGER ist Oberassistentin am Seminar für Allgemeine und Vergleichende Literaturwissenschaft der Universität Zürich.

Publiziert mit Unterstützung des Schweizerischen Nationalfonds zur Förderung der wissenschaftlichen Forschung.

Bibliografische Information der Deutschen Nationalbibliothek

Die Deutsche Nationalbibliothek verzeichnet diese Publikation in der Deutschen Nationalbibliografie; detaillierte bibliografische Daten sind im Internet über <http://dnb.d-nb.de> abrufbar.

Konstanz University Press 2018
www.k-up.de / www.wallstein-verlag.de
Konstanz University Press ist ein Imprint
der Wallstein Verlag GmbH

Vom Verlag gesetzt aus der Chaparral Pro
Einbandgestaltung: Eddy Decembrino, Konstanz
Satz: Simone Warta, Konstanz
Druck und Verarbeitung: Hubert & Co, Göttingen
ISBN 978-3-8353-9115-4

DOI 10.18148/KOPS/352-2-1M3CZBPI9A5B7o

Dieses Werk ist lizenziert unter der Creative Commons BY-NC-ND 3.0
Lizenz

Es liegt also im Felde der dunkeln Vorstellungen ein Schatz, der den tiefen Abgrund der menschlichen Erkenntnisse ausmacht, den wir nicht erreichen können. (Kant, ME *Pölitz* 28:228)

Inhalt

Abkürzungsverzeichnis zitierter Primärquellen	9
Vorwort	11
Einleitung: Sinnlichkeit als Erkenntnisvermögen	13
I. Tier – Mensch – Gott	33
II. Die Unendlichkeit der Anschauung	77
III. Einbildungskraft	119
IV. Das Nichts	187
Schluss: Kants Posthumanismus	207
Bibliographie	227

Abkürzungsverzeichnis zitierter Primärquellen

Crusius, Christian August

Entwurf *Entwurf der notwendigen Vernunftwahrheiten* (1745), in: *Die philosophischen Hauptschriften*, Bd. 2, hg. von G. Tonelli, Hildesheim: Olms, 1964–1987. Zitiert nach Paragraphennummer.

Kant, Immanuel

Mit Ausnahme der *Kritik der reinen Vernunft* werden Kants Schriften im fortlaufenden Text zitiert nach Bandnummer und Seitenzahl der *Gesammelten Schriften*, Band 1–29, hg. von der *Königlichen Preussischen Akademie der Wissenschaften*, Berlin: de Gruyter, 1902–. Die *Kritik der reinen Vernunft* wird im fortlaufenden Text zitiert nach der Pagination der 1. (A) und 2. (B) Originalausgaben von 1781 und 1787, hg. von J. Timmermann, Hamburg: Meiner, 1998.

Anthropologie *Anthropologie in pragmatischer Hinsicht* (1798), Ak Bd. 7.
ID Inaugural Dissertation: *De mundi sensibilis atque intelligibilis forma et principiis* (1770), Ak Bd. 2., Übersetzung RV.
Korrespondenz Philosophische Korrespondenz (1759–1799), Ak Bd. 10–11.
Kritik *Kritik der reinen Vernunft* (1781, 1787).
KU *Kritik der Urteilskraft* (1790), Ak Bd. 5.
Jäsche-Logik *Jäsche-Logik* (1800), Ak Bd. 9.
MSE *Die Metaphysik der Sitten* (1797), Ak Bd. 6.
Logik Blomberg Vorlesungen über die Logik Blomberg, Ak Bd. 24.
Logik Dohna-Wundlacken Vorlesungen über die Logik Dohna-Wundlacken, Ak Bd. 24.
Logik Mrongovius Vorlesungen über die Logik Mrongovius, Ak Bd. 29.
Logik Pölitz Vorlesungen über die Logik Pölitz, Ak Bd. 24.
Logik Volckmann Vorlesungen über die Logik Volckmann, Ak Bd. 24.
ME K Vorlesungen über die Metaphysik, anonym, Ak Bd. 28.
ME Mrongovius Vorlesungen über die Metaphysik Mrongovius, Ak Bd. 29.
ME Pölitz Vorlesungen über die Metaphysik Pölitz, Ak Bd. 28.
ME Volckmann Vorlesungen über die Metaphysik Volckmann, Ak Bd. 28.
Über eine Entdeckung *Über eine Entdeckung, nach der alle neue Kritik der reinen Vernunft durch eine ältere entbehrlich gemacht werden soll* (1790), Ak Bd. 8.
Über Kästner *Über Kästners Abhandlungen*, in: Vorarbeiten zur Schrift gegen Eberhard, Kants handschriftlicher Nachlaß, Ak Bd. 20.
Fortschritte *Welches sind die wirklichen Fortschritte, die die Metaphysik seit Leibnizens und Wolfs Zeiten in Deutschland gemacht hat?* (1804), Ak Bd. 20.
Prol *Prolegomena zu einer jeden künftigen Metaphysik* (1783), Ak Bd. 4.
Reflexionen Kants handschriftlicher Nachlaß, Ak Bd. 17–18.
Religion Pölitz Vorlesungen über die philosophische Religionslehre, Pölitz, Ak Bd. 28.
Spitzfindigkeit *Die falsche Spitzfindigkeit der vier syllogistischen Figuren* (1762), Ak Bd. 2.

Leibniz, Gottfried Wilhelm

- Discours* *Discours de métaphysique* (1686), hg. von H. Lestienne, Paris: Vrin, 1975. Zitiert nach Paragraphennummer.
- Théodicée* *Essais de théodicée* (1710), in: *Die philosophischen Schriften von Gottfried Wilhelm Leibniz*, 7 Bände, Bd. IV, hg. von C. I. Gerhardt [G], Berlin: Weidman, 1875–90. Zitiert nach Bandnummer und Paragraphennummer.
- Nouveaux essais* *Nouveaux essais sur l'entendement humain* (1765), in: [G] V. Zitiert nach Angabe der Seitenzahl der englischen Übersetzung in G. W. Leibniz, *New Essays on Human Understanding*, hg. und übersetzt von P. Remnant und J. Bennett, Cambridge: Cambridge UP, 1982.
- Principes* *Principes de la nature et de la Grâce* (1714), in: [G] VI. Zitiert nach Bandnummer und Paragraphennummer.
- Monadologie* *Principes de philosophie ou Monadologie* (1714), in: [G] VI. Zitiert nach Bandnummer und Paragraphennummer.

Vorwort

Dieses Buch ist in den Jahren entstanden, in denen ich als Post-doc am NSF/SNF Bildkritik (*eikones*) der Universität Basel im fachlich übergreifenden Kontext forschen und von der Perspektive anderer Disziplinen lernen durfte. Ich habe in dieser Zeit der Freiheit den Versuch unternommen, meine 2012 an der Princeton University verteidigte Dissertation (»Kant's Theory of Intuition: On Singularity and Unity«) in ein Buch umzuarbeiten, das die philosophiehistorischen Argumente der Arbeit vor der Folie bildwissenschaftlicher Fragestellungen darstellen und ihre ästhetik- und formgeschichtlichen Desiderate für Kunst- und Kulturwissenschaften anschlussfähig machen würde. Aus diesem Grund habe ich mich dafür entschieden, extensive Auseinandersetzungen mit Detailfragen der Kantforschung im Folgenden stark zu komprimieren und nur punktuell oder an anderen Stellen überblicksartig auf den Stand der Forschung einzugehen. Eine ausführliche Positionierung meiner hier vertretenen Lesart von Kants Theorie der Anschauung, die auf seinem oft übersehenen leibnizianischen Erbe aufbaut, leistet ein längerer Aufsatz, der unter dem Titel »Recovering the ›True Meaning‹ of the Pre-Established Harmony. On a Neglected Key to Kant's Theory of Intuition« im Jahr 2017 in den *Kant-Studien* erschienen ist.¹ Die Absetzung meiner Interpretation von den zwei Hauptströmungen der deutschsprachigen Kantrezeption – einmal der idealistischen bzw. neukantianischen und einmal der heideggerschen – stellt ein weiterer Aufsatz dar.²

Daniel Garber danke ich dafür, dass ich zusammen mit ihm die Philosophie der frühen Neuzeit unterrichten durfte und dabei selbst am meisten von ihm gelernt habe. Meinem Dissertationsbetreuer Desmond Hogan verdanke ich die Entdeckung des verborgenen Leibnizianismus bei Kant und außerdem die Ermutigung, die Spur vieler relativ unbekannter Textquellen zu verfolgen, die nicht zur kanonischen kritischen Philosophie im engeren Sinn gehören und in denen Kant das Vermögen der tierischen Anschauung und Einbildungskraft behandelt. Die Aufarbeitung dieses Materials liefert die Grundlage des vorliegenden Buches. Es zeigt, dass es Kants Reflexionen zu den Tieren erforderlich machen, das menschliche Vermögen

1 Rahel Villinger, »Recovering the ›True Meaning‹ of the Pre-Established Harmony. On a Neglected Key to Kant's Theory of Intuition«, in: *Kant-Studien* (108/3) 2017, S. 338–377.

2 Rahel Villinger, »Beschreibung eines Raums. Zur Form der Bewegung der Einbildungskraft in Kants *Kritik der reinen Vernunft*«, in: G. Boehm, E. Alloa, O. Budelacci und G. Wildgruber (Hg.), *Imagination. Suchen und Finden*, Paderborn 2014, S. 147–165.

der Anschauung und Imagination neu zu denken. Die zentrale These des Buchs, dass menschliche Einbildungskraft nach Kant ein versprachlichendes Vermögen ist, dessen Schreibhandlung in die sinnliche Anschauung die Differenz von Darstellendem und Dargestellten einzieht und Bildlichkeit dadurch untrennbar mit Diskursivität verbindet, konnte ich in den Jahren zwischen 2012 und 2017 entwickeln. Die entscheidenden Anstöße und Hilfestellungen dafür haben mir Gespräche mit drei Personen gegeben, denen ich zu großem Dank verpflichtet bin: Gottfried Boehm, Ludwig Jäger und Sebastian Rödl. Christoph Menke verdanke ich die Tatsache, dass es diese Monographie überhaupt gibt. Er hat mir klar gemacht, dass ich vor allen anderen Projekten ein Buch zu Kants Denken der Sinnlichkeit schreiben muss. Für kritische Nachfragen und nicht nachlassendes Einhaken danke ich außerdem (in alphabetischer Reihenfolge) Emmanuel Alloa, Andrea Kern, Thomas Khurana, Markus Klammer, Florian Klinger, Malika Maskarinec, Arno Schubbach, Ralph Ubl und Markus Wild. Ohne ihre gedankliche Unterstützung hätte mein Projekt in dieser Form nicht ausgearbeitet werden können; am meisten hat dazu aber Leon Wansleben beigetragen. Alexander Schmitz von Konstanz University Press danke ich für sein umsichtiges Lektorat sowie für unersetzliche Beratung und Unterstützung beim gesamten Publikationsprozess.

Einleitung

Sinnlichkeit als Erkenntnisvermögen

[Thiere haben] in der Sinnlichkeit bessere Phänomene, als wir; [...]. Wir sehen aber von den Thieren Handlungen unternehmen, die wir nicht anders, als durch Verstand und Vernunft würden zu Stande bringen können. Demnach ist die Sinnlichkeit bei uns ein solcher Zustand wie bei den Thieren; doch daß die ihrige der unsern weit vorzuziehen ist. Diesen Verlust haben wir aber ersetzt bekommen durch das Bewußtseyn unserer selbst, und durch den Verstand, der daraus folget. [...] Wir eignen demnach diesen Wesen ein Empfindungsvermögen, Imagination u. s. w. zu, aber alles nur sinnlich und nicht mit Bewußtseyn verbunden.

(Kant, ME Pölitz 28: 276 ff.)

Es gibt einen Bereich des kantischen Denkens, der oft vernachlässigt und von der Kant-Forschung bislang nur ansatzweise aufgearbeitet wurde. Aus methodologischen Gründen wurde dieser Bereich von Kant aus der Transzendentalphilosophie weitgehend ausgeschlossen, er kommt daher nur in Vorlesungen, Reflexionen oder Werken wie der *Anthropologie* direkt und positiv zur Sprache. Kant thematisiert an solchen Stellen, die außerhalb der eigentlich kritischen Philosophie liegen, größtenteils aber zeitgleich mit ihr entstehen, Sinnlichkeit als ein Erkenntnisvermögen, das Menschen mit anderen Tieren teilen, ja in dem die Tiere den Menschen sogar übertreffen. »Sinnlichkeit« ist hier ein Terminus für ein Vermögen oder eine Kraft der Anschauung und Imagination.

Die vorliegende Studie untersucht die Beziehung dieses meist übersehenen Denkens der Sinnlichkeit bei Kant auf diejenigen fundamentalen Aspekte der Frage: *Was ist der Mensch?*, die in der vernunftkritischen Erkenntnistheorie und der Theorie eines ästhetischen Urteilsvermögens behandelt werden. Kants scheinbar marginale Bemerkungen zu den Tieren bieten, so die These dieses Buchs, nichts Geringeres als einen Schlüssel zu seiner fundamentalen Neubestimmung der menschlichen Erfahrung von Welt. Eine Sinnlichkeit, die wir als lebendige Wesen mit anderen Tieren teilen, wird von Kant nämlich nicht nur außerhalb der Transzendentalphilosophie positiv imaginiert und artikuliert. Sie wird als eine verborgene Voraussetzung dieser Philosophie auch durchgängig *in ihr* gedacht.

Im Zentrum der *Kritik der reinen Vernunft* [Kritik] steht die wissensbegrenzende und wissensrevolutionierende Aussage, dass nur eine Anschauung, deren Form vom menschlichen Verstand bestimmt ist, selbst ein möglicher Gegenstand menschlichen Wissens sein kann. Nur die Form

einer solchen, einer menschlichen Anschauung von Welt, die zeitlich bestimmt ist, kann räumlich dargestellt und darum auch begrifflich positiv erfasst werden. Deshalb ist eine von Vernunft und Verstand unabhängige Form sinnlicher Anschauung, die Kant allen verschiedenen Tieren beilegt, aber keineswegs undenkbar. Sie muss, wie im Folgenden gezeigt werden soll, von der *Kritik* sogar notwendig mitgedacht werden.

Die These dieses Buchs kann daher auch so formuliert werden, dass Kant den transzendentalphilosophischen Sinn eines Begriffs der Sinnlichkeit als Erkenntnisvermögen verdoppelt – in einen engen, positiv darstellbaren und einen weiten, nur negativ denkbaren Sinn. Im positiven und engeren Sinn meint der Begriff ein exklusives, spezifisch menschliches Vermögen der Anschauung, das immer schon eine diskursive Kraft involviert. Im weiteren Sinn dagegen meint er ein von Vernunft und Verstand gänzlich unabhängiges Vermögen sinnlicher Anschauung und Einbildungskraft, das verschiedene lebendige Wesen teilen. Dieses ist eine transzendentalphilosophisch zwar nur negativ denkbare, aber nichtsdestotrotz notwendige Grundlage des Begriffs von sinnlicher Anschauung im engen Sinn. Hierin nämlich gleicht die rein sinnliche Anschauung der Tiere der rein intellektuellen Anschauung eines Gottes: Kant braucht beide, um die menschliche Sinnlichkeit als ein Erkenntnisvermögen eines Zwitterwesens zu denken, das die singuläre Form der sinnlichen Anschauung mit der allgemeinen Form der Begriffe vereinigen kann.

Damit ist auch die doppelte Stoßrichtung der Argumentation dieser Studie bereits angedeutet. Mit der Aufarbeitung eines vernachlässigten historischen Materials rekonstruiert sie erstens Kants Annahme einer vom diskursiven Vermögen unabhängigen, »dunklen« und »blinden« Anschauung und Imagination, die dem Denken des Unbewussten der Natur, des Gefühls und des Traums der Moderne angehört bzw. diesem ein wesentlicher Wegbereiter war. Zweitens wird argumentiert, dass das negative Denken der Sinnlichkeit (im weiten Sinn) ein entscheidender und in der Forschung bislang entweder gar nicht oder aber nicht ausreichend kritisch gebrauchter Schlüssel zu einem Verständnis der kantischen Theorie *menschlicher* Anschauung und Einbildungskraft ist.

Die Formen und Bilder, die diese Kraft produziert, sind im umfassendsten Sinn sprachlich zu nennen, weil sie einen anschaulich-sinnlichen Gehalt auf eine Weise darstellen oder, so Kants Wortlaut, »beschreiben«, die ihn als solchen (als objektiven Anschauungsgehalt oder als Bildinhalt) erstmals von seiner bloßen sinnlichen Vorstellung unterscheiden und ihn dadurch – über einen kontingenten raumzeitlichen Standpunkt im Hier und Jetzt hinaus – kommunizierbar machen. Die Schreibhandlung der Einbildungskraft

produziert so die in aller symbolischen Darstellung fundamentale Unterscheidung zwischen Zeichen und Bezeichnetem *in der Form der sinnlichen Anschauung selbst*. Hier hat die Verdoppelung sinnlicher Anschauung im transzendentalphilosophischen Denken Kants ihren Ursprung. Während also einerseits Kants Imagination der Tiere einen Schlüssel dazu bietet, menschliche Einbildungskraft nach Kant als ein genuin schriftsprachliches Vermögen zu verstehen, wird umgekehrt erst dadurch, dass man Kants Aussagen über die Handlung transzendentaler Einbildungskraft als „Beschreibung eines Raums“ ernst nimmt, die Doppelsinnigkeit des transzendentalphilosophischen Begriffs sinnlicher Erkenntnis ersichtlich, die eine fundamentale Reinterpretation der kritischen Erkenntnistheorie erfordert.

Die Darlegung der mit Kant bestehenden Zusammenhänge von Bild und Begriff, Anschaulichkeit und Diskursivität in einer transzendentalen *Schrift*, einer *Beschreibung* der Anschauung durch menschliche Einbildungskraft, die Anschauungen verräumlicht und verzeitlicht, um sie durch Raum und Zeit hindurch vermitteln zu können, steht im Zentrum dieses Buchs. Dabei zeigt sich: Durch das doppelsinnige Denken der sinnlichen Anschauung wird rekonstruierbar, dass und wie Anschauung und Begriff nach Kant in der Sprache der Menschen untrennbar werden, ohne ihre irreduzible Differenz zu opfern (wie es eine intellektualistische Strömung der Kantrezeption und -interpretation nicht vermeiden kann), und ohne der Nichtunterscheidung zwischen Menschen und anderen Tieren zu verfallen (welche eine empiristische Lesart Kants kennzeichnet).

Die Handlungsart transzendentaler Einbildungskraft bei Kant als eine schreibende (sich in die Form der Anschauung *einbildende*, *einschreibende*, und Raum und Zeit dadurch überhaupt erst unterscheidende und *beschreibende*) Verfahrensweise zu erfassen: dies wiederum ermöglicht, die geschichtliche Poetologie dichterischer Einbildungskraft in Kants *Kritik der Urteilskraft* nachzuvollziehen, die in der maßgeblichen Kantforschung bislang nicht einmal in den Blick kommen konnte. Nach Kant nämlich sind die Formen symbolischer Darstellung und »ästhetischer Ideen« zwar auf Vernunftideen bezogen, diesen aber niemals kongruent. Wenn durch die poetische Form der Darstellung neue Begriffe – die von keiner vorangegangenen Regel ableitbar, also ursprünglich sind – geschaffen und allgemein mitteilbar werden, so schreibt Kant mit der Begründung dieser These eine Theorie der Geschichte (des Ursprungs neuer Formen), die nicht der zwingenden Logik einer Vernunft unterworfen ist. Nach Kant ist die Sprache der Menschen als ein ebenso bildliches wie geschichtliches Vermögen, das sich in allen Darstellungen ihrer Wahrnehmung manifestiert, die Sprache solcher Tiere, deren sich stets verändernde Welt ihre Handschrift trägt.

Ihre Darstellungen gewinnen ihre Freiheit aus der Inkommensurabilität von Anschauung und Begriff.



Sinnlichkeit als Erkenntnisvermögen ist nach Kant ein Vermögen der Anschauung. Das folgt zunächst aus einer einfachen definitiven Festlegung. Kant unterscheidet zwischen »bloß subjektiven« Vorstellungen, die *bloß* im Bezug auf Gefühl stehen und also bloße Selbstempfindungen eines lebendigen Wesens (»Modificationen seines Zustands«) ausmachen, und solchen Vorstellungen, die *auch* irgendeinen objektiven Gehalt, irgendeinen wirklichen oder möglichen Gegenstand haben (vgl. A 320/B 376 f.). Objektive Vorstellungen, und nur solche, nennt Kant »Erkenntnisse« (ebd.), und Erkenntnisse wiederum können entweder Anschauung sein oder Begriff (*intuitus vel conceptus*). Diese Unterscheidung zwischen Anschauung und Begriff ist für Kants kritisches Denken nun fundamental. Sie durchzieht die grundlegende Problematik der gesamten »Analytik« der *Kritik der reinen Vernunft*, denjenigen ersten Teil des Buchs, in dem mögliche Erkenntnis positiv bestimmt wird. Kant definiert die Unterscheidung der einzigen zwei Arten möglicher Erkenntnis so: Eine Anschauung ist einzeln (*repraesentatio singularis*) und bezieht sich unmittelbar auf ihren Gegenstand, Begriffe sind allgemein (*repraesentatio per notas communes*) und beziehen sich nur mittelbar auf Gegenstände. Sinnliche Anschauungen beziehen sich demnach auf irgendetwas, das einem äußeren Sinn – der Form einer unmittelbaren Rezeptivität für etwas, das nicht der individuellen Seele³ eines empfindenden Subjekts selbst entstammt und sich darum auch anderen lebendigen Wesen darstellen kann – entweder unmittelbar gegeben oder zumindest in seiner bildlichen Form darstellbar ist. Jede sinnliche Anschauung ist eine einzelne Vorstellung eines solchen unmittelbaren Gegenstands.

Sinnlichkeit ist kein Vermögen der Begriffe. Daher kann sie *als Erkenntnisvermögen* nur als ein Vermögen der Anschauung gedacht werden. Sinnliche Erkenntnis ist also *per definitionem* anschauliche Erkenntnis: sie ist oder involviert *Anschauung*. (In der ästhetischen Erfahrung spielt Sinnlichkeit

3 Kants kritischer Sprachgebrauch bricht mit der dogmatischen Rede von einer substanziellen »Seele«. Statt »Seele« sagt Kant kritisch »Gemüt«, »Vorstellungskraft« oder »Erkenntnisvermögen«. Wenn Kant in Vorlesungen und Reflexionen auch der kritischen Phase trotzdem beispielsweise von den »Seelen der Thiere« spricht, so geschieht dies, um zu verdeutlichen, wie er an Leibniz anschließt und dessen Annahmen (beispielsweise über die Vorstellungen der Tiere) transzendentalphilosophisch adaptiert. »Seele« impliziert dann aber nicht notwendig die substanzielle monadische Entität, wie sie bei Leibniz oder Wolff gedacht wurde.

noch eine ganz andere Rolle, nämlich da, wo es um die Beziehung von Vorstellungen auf ein Gefühl der Lust geht, also um die Selbstempfindung des Subjekts.) Aber diese einfache definatorische Ableitung des Begriffs eines sinnlichen Erkenntnisvermögens als Vermögen der Anschauung verbirgt eine oft übersehene Komplexität. Denn der stipulierte Begriff der »Erkenntnis«, die entweder Anschauung oder Begriff sein kann, hat bei Kant zunächst einen weiten Sinn. Erkenntnis im weiten Sinn kann auch *nur* Anschauung sein oder *nur* Begriff. Alle Anschauungen und alle Begriffe von irgendetwas sind in diesem weiten Sinn schon Erkenntnisse, denn sie haben irgendeinen, möglicherweise noch unbestimmten Gehalt, irgendeine Beziehung auf einen wirklichen oder möglichen, bestimmten oder unbestimmten Gegenstand. »Objektiv« und »Erkenntnis« sind für Kant in einem grundlegenden Sinn also auch schon alle solchen Vorstellungen, die in der bloßen Form einer äußeren Anschauung gegeben sind. Erkenntnisse können bei Kant daher auch unwahr sein, sie können Einbildungen, Täuschungen, Träume und Illusionen einschließen. In der *Kritik der reinen Vernunft* steht demgegenüber ein enger Begriff von Erkenntnis im Zentrum. Erkenntnis im engen Sinn involviert notwendigerweise Sinnlichkeit *und* Verstand, Anschauung *und* Begriff. Wie wir sehen werden, gebraucht Kant jedoch selbst in der *Kritik* beide Begriffe von Erkenntnis, den engen und den weiten, ohne sie explizit und eindeutig voneinander zu unterscheiden. Das stellt eine der Hauptschwierigkeiten für die Lektüre und einen nicht zu unterschätzenden Grund dafür dar, dass sich die Fronten aktueller Kantinterpretationen zu diametral einander entgegengesetzten Positionen verhärten konnten.

Kants Begriff eines sinnlichen Erkenntnisvermögens als einem Vermögen sinnlicher Anschauung ist nämlich nicht einfach nur eine definatorische Stipulation. In der Sache hat er einen philosophiehistorischen Hintergrund, der seinen gebildeten Zeitgenossen, anders als uns heute, sehr vertraut war. Kant selbst hatte ein Universitätsstudium der damaligen Schulphilosophie nach Wolff durchlaufen, die sich wesentlich an Leibniz orientierte. Übliche begriffliche Distinktionen, Grundannahmen und gängige Debatten dieser leibnizianisch-wolffianischen Schule hat Kant in Briefen, Reflexionen, Vorlesungen und Schriften oft ohne Erklärung vorausgesetzt – zu seiner Zeit waren sie dem akademischen Publikum nicht erklärungsbedürftig – und sein eigenes Denken nahm seinen Ausgang von ihnen, gerade da, wo es sich davon absetzen wollte. Ein solcher damals bekannter Grundgedanke war die Konzeption eines göttlichen Verstands, dessen unendliche Erkenntnis oder Vorstellungsart *intuitus*, oder aus dem Lateinischen eingedeutscht: *Anschauung* wäre. So wurde bereits überzeugend argumentiert, dass Kant seine Theorie des menschlichen Verstands, dessen einzig

mögliche Erkenntnisweise das Thema der *Kritik* ist, im Ausgang und in Absetzung von einem Modell göttlich-anschaulicher Erkenntnis entwickelte.⁴ Denn gemäß *diesem Modell* (der unmittelbaren Anschauung Gottes) war für Kant die Beziehung zwischen Vorstellung und Gegenstand nicht problematisch, wohl aber war es eine problematische Frage, wie sich die an sich leeren Begriffe, die einem endlichen Vermögen zu denken entspringen, überhaupt auf wirkliche Gegenstände beziehen könnten.⁵ Der Kontrast zwischen einem zumindest denkbaren göttlichen Verstand als einem Vermögen intellektueller Anschauung, und dem menschlichen Verstand, der *kein* Vermögen unmittelbarer Anschauung, sondern *bloß* ein Vermögen mittelbarer Begriffe ist, durchzieht so auch beide Auflagen der *Kritik* und findet sich ebenso in späteren wie in vorkritischen Schriften.

Es gibt aber noch eine zweite und in ihrer methodischen Relevanz kaum thematisierte Weise, in der Kant sein kritisches Vorhaben einer genauen Abgrenzung des menschlichen Erkenntnisvermögens angeht. Diese zweite Methode nimmt ihren Ausgangspunkt in einer Unterscheidung von anderen Tieren. Und Kant übernimmt auch hier eine zu seiner Zeit verbreitete und viel diskutierte Position von Leibniz. Tiere sind nicht, wie Descartes meinte, bloße Körpermaschinen, die rein mechanisch funktionieren. Sondern auch sie haben Seelen, und damit Vorstellungen (*repraesentationes*). Bei Leibniz ist dies ein metaphysischer Satz, der kritische Kant fasst ihn als notwendige Annahme. Wir können ja nicht *a priori* ausschließen, dass auch andere Tiere Vorstellungen haben. Außerdem können wir ihr offensichtlich zweckgerichtetes Verhalten gar nicht anders erklären, als unter der Annahme, dass auch sie, gemäß einem unserer Vernunft analogen Erkenntnisvermögen (*analogon rationis*), nach orientierenden Vorstellungen handeln. Ein Beispiel ist für Kant der Dammbau eines Bibers (vgl. KU5:464n1). Diesen können wir nicht nach mechanischen Gesetzen erklären, sagt Kant, nicht so, als verhalte sich das Tier bloß wie eine Reiz-Reaktions-Maschine.

Daraus schließt Kant aber nicht etwa, dass Tieren irgendwelche, nicht weiter spezifizierbare Vorstellungen beizulegen seien. Sondern er schließt: Wir müssen Tieren heuristisch *alle* sinnlichen Vorstellungsarten beilegen außer solchen, die wir Menschen qua Vernunft besitzen, also aufgrund jenes einen Spezifikums, das uns als *animalia rationalia* von anderen Tieren unterscheidet. Kant setzt hier zwar voraus, dass es eine solche anthropo-

4 Vgl. Heinz Heimsoeth, »Metaphysische Motive in der Ausbildung des kritischen Idealismus«, in: *Kant-Studien* (29) 1995, S. 121–159.

5 Vgl. *Korrespondenz* 10: 130f.

logische Differenz gibt. Zugleich dienen ihm seine zahllosen Reflexionen und Anmerkungen zu den Tieren aber fast ausnahmslos dazu, sich überhaupt erst darüber klar zu werden, was genau sie ausmacht, wie genau sie zu bestimmen sei – sie, die menschliche Vernunft, die Kant als theoretisches Erkenntnisvermögen auch einfach »Verstand« nennt.⁶ Kant braucht die Imagination der Tiere also, um ein Kriterium der Unterscheidung zu finden. Worin besteht die Einheit des diskursiven Verstands der Menschen, der eine Unterschied, der ein »unteres Erkenntnisvermögen«, die Sinnlichkeit, von einem »höheren Erkenntnisvermögen«, dem Verstand, der unter allen Tieren nur den Menschen zukommt, unterscheidet? Es ist fast jedes Mal diese Frage, um die sich die Passagen zu den Tieren drehen, und wo sie aufkommt, gibt Kant dieselbe Antwort: Tiere haben Sinnlichkeit als ein Vermögen der Anschauung und Einbildungskraft. Sie haben also auch Erinnerung, »Praevision« etc., d. h. alle Arten rein sinnlich möglicher Erkenntnisse, die die Form der Anschauung als einzelne und unmittelbare Vorstellung von einem Gegenstand aufweisen. Sie haben aber alle diese Vorstellungen ohne das Bewusstsein, dass sie sie haben. Denn was ihnen abgesprochen werden muss, ist ein Selbstbewusstsein als das Vermögen einer Apperzeption der eigenen Vorstellungen. Tiere machen sich keine Vorstellung von ihrem Vermögen der Vorstellung, und sie rechtfertigen ihre Vorstellungen deshalb auch nicht, weder vor sich noch vor anderen. Auf dem Selbstbewusstsein oder dem Begriff eines Ichs gründet sich nach Kant also das gesamte höhere Erkenntnisvermögen der Begriffe – das Vermögen allgemeiner und mittelbarer Vorstellungen von Gegenständen und damit das Vermögen des Urteilens – das unter allen Tieren nur den Menschen eigen ist.

Es ist auf den ersten Blick vielleicht nicht klar, welche tiefgreifende Behauptung Kant mit diesen wenigen Schlussfolgerungen aufstellt, die von der vorkritischen bis in die späte kritische Phase dieselben bleiben, und welche Herausforderung sich an eine Lektüre der *Kritik* stellt, die diese Folgerungen ebenso konsequent im Blick behält. Dieses Buch möchte zeigen: Durchdenkt man die Konsequenzen von Kants methodologisch motivierten Aussagen zu den Tieren, so zeigt sich, dass die zwei bis heute dominanten Positionen der Kantforschung zur transzendentalphilosophischen Beziehung von Sinnlichkeit und Verstand denselben blinden Fleck aufweisen, an

6 Der menschliche Verstand in diesem weiten Sinn wird in der *Kritik* nochmals in Untervermögen differenziert. Er umfasst Verstand in einem engeren Sinn, Urteilskraft und theoretische Vernunft (vgl. A 130 f./B 169; *Anthropologie*, 7: 196 f.). Wo immer Kant auf die anthropologische Differenz zwischen Tier und Mensch rekurriert, ist Verstand stets im weiten Sinn gemeint: als »höheres« Vermögen eines Tiers, als das gesamte spontane Erkenntnisvermögen durch Begriffe, das auch Urteilskraft und Vernunft umfasst.

dem sie gewissermaßen zusammenfallen. Die eine, empiristische Lesart, die den Menschen von anderen Tieren ununterscheidbar macht, kennt nur eine Art der sinnlichen Anschauung. Sie denkt Sinnlichkeit als Erkenntnisvermögen, und damit sinnliche Anschauung von Gegenständen, in anderen Tieren so wie im Menschen. Denn die spezifisch menschliche Erkenntnis von Gegenständen, Erkenntnis *im engen Sinn* wie oben definiert, die sinnliche Anschauung *und* Verstandesbegriffe involviert, ist nach der empiristischen Lesart additiv gefasst, als ein rein äußerliches Applizieren des Verstands auf schon gegebene sinnliche Anschauung, welche dadurch in sich selbst gleich bleibt, so, wie sie vorher rein sinnlich gegeben war.⁷ Die andere, intellektu-

7 Diese von mir hier als »additiv« bezeichnete Auffassung wird von James Conant das »Schichtkuchenmodell« des menschlichen Geistes genannt. Wie Conant es ausdrückt, bleibt gemäß dieser Auffassung »der innere Charakter der Mannigfaltigkeit der Elemente, die die untere Schicht [unserer bloß animalischen Vermögen zur Interaktion mit der Welt] konstituiert, von der Einführung der oberen Schicht [der unverwechselbar menschlichen (vernünftigen) Vermögen] unberührt« (James Conant, »Die Einheit des Erkenntnisvermögens bei Kant«, in: A. Kern und C. Kietzmann [Hg.], *Selbstbewusstes Leben. Texte zu einer transformativen Theorie der menschlichen Subjektivität*, Berlin 2017, S. 229–269, S. 229). Conant möchte in seinem Aufsatz allerdings auch prinzipiell alle solche Lesarten Kants zurückweisen, die sich ähnlich wie das vorliegende Buch auf relevante Unterscheidungen zwischen verschiedenen Begriffen der Form einer sinnlichen Anschauung in der kritischen Erkenntnistheorie beziehen (vgl. a. a. O., S. 249–254). Es ist aber nicht so, dass prinzipiell alle möglichen terminologischen Unterscheidungen dieser Art, die eine Interpretation Kants herausarbeiten kann, weil sie in Kants Erkenntnistheorie zum Teil explizit als solche gekennzeichnet und zum Teil implizit am Werk sind, notwendig auf ein empiristisches »Schichtkuchenmodell« in Conants Sinn hinauslaufen. Das hat schon damit zu tun, dass Kant sich zur Entwicklung seiner eigenen kritischen und transzendentalphilosophischen Argumentationsweise erst einmal an einem abstrakten, traditionell metaphysischen Begriff einer sinnlichen Anschauung (als unmittelbarer sinnlicher Vorstellung eines Gegenstands) abarbeiten muss: Er muss von dem abstrakten Begriff einer sinnlichen Anschauung *überhaupt* erst zu einem gehaltvollen, konkreten Begriff der menschlichen Anschauung kommen (Conant selbst bezeichnet einige damit im Zusammenhang stehende Verfahren als die »dialektische« Argumentationsweise der *Kritik*, a. a. O., S. 253). Bei genauerem Hinsehen zeigt sich so auch, dass der von Conant vertretene Sinn des Begriffs eines sinnlichen Erkenntnisvermögens menschlicher Tiere sehr genau mit dem übereinstimmt, was ich im Folgenden als den Begriff des Vermögens sinnlicher Anschauung im engen Sinn bezeichne. Aber nur bezogen auf den Begriff der Sinnlichkeit *in diesem engen Sinn* gilt der folgende Satz: »Was durch die Sinne gegeben wird, weist, nur weil es so angeschaut wird, eine Form auf, die nicht schlicht von derjenigen verschieden ist, die die Kategorien vorschreiben (a. a. O., S. 241).« Conant vernachlässigt meines Erachtens diejenige sinnliche Anschauung, die Kant »blind« nennt und »weniger als ein Traum«, weil sie keine Erfahrung ausmacht, weil sie uns keinen solchen Gegenstand gibt, der unseren äußeren Sinnen in dem vereinheitlichten Raum und in der vereinheitlichten Zeit einer Erfahrung überhaupt »vorkommen« kann. Diese transzendentalphilosophisch an sich selbst nur *negativ* denkbare, rein sinnliche Anschauung, die vom Verstand prinzipiell unabhängig ist, ist also keine sinnliche Anschauung, die ein Ich mit

alistische Interpretation, kennt auch nur eine Art der sinnlichen Anschauung: Die Form der menschlichen Anschauung in Raum und Zeit, die vom Verstand bestimmt ist. Die intellektualistische Lesart verneint daher auch zumeist, dass Tiere nach Kant überhaupt *Anschauungen* haben könnten, d.h. »Erkenntnisse« oder Vorstellungen mit Gegenstandsbezug (welche mehr sind als bloße Empfindungen).⁸ Denn schon die bloße Beziehung auf einen Gegenstand setzt nach der intellektualistischen Lesart Verstand voraus. Wenn Kant den Tieren überhaupt sinnliche Anschauung zuspricht, so denkt die intellektualistische Interpretation, kann damit nur eine von der menschlichen Anschauung völlig verschiedene gemeint sein, die für die Frage nach der transzendentalphilosophischen Beziehung des menschlichen Verstands auf sinnliche Anschauung überhaupt keine Rolle spielt. Kants unorthodoxe Adaption der leibnizschen Theoreme über die Tiere, die er von der vorkritischen bis zur späten kritischen Phase immer wieder thematisiert, wird in der philosophiehistorischen Diskussion der kritischen Erkenntnistheorie also entweder buchstäblich auf diese übertragen (und auf diese Weise missverstanden) oder vernachlässigt und negiert: Als vorkritisches und dogmatisches Residuum, als inkompatibel mit der radikal transzendentalphilosophischen Wende, nach der wir nur von derjenigen, menschlichen Anschauung sprechen können, die wir durch unseren Verstand selbst bestimmt haben und die die Form raumzeitlicher Einheit hat.

Beide Lesarten übersehen, dass Kant in der *Kritik* mit dem weiten und engen Begriff von Erkenntnis, und mit zwei grundverschiedenen Begriffen von »Bewusstsein«⁹, auch die sinnliche Anschauung doppelsinnig denkt. Er

dem Ausdruck umschreiben könnte, »Ich sehe, dass das und das der Fall ist.« Der Begriff einer solchen rein sinnlichen Anschauung ist für das kritische Unternehmen deshalb aber keineswegs irrelevant. Es ist im Gegenteil sogar so, dass erst durch eine Beziehung unseres Vermögens zu denken auf die bloße Form einer sinnlichen Anschauung als solcher die konkreten Vollzüge des menschlichen Vermögens der Anschauung im engen Sinn nachvollziehbar werden. Diese Beziehung ist nach Kant prozessual zu fassen, als eine *Schreibhandlung* oder *Schreibtätigkeit*.

8 Wenn Conant schreibt, man solle sehen, »dass ein Vermögen, das nur in blinden Anschauungen umhergehen könnte, [überhaupt kein] Vermögen der Anschauung wäre« (a. a. O., S. 269), so begehrt also auch er den typischen intellektualistischen Fehler, den nicht-vernünftigen Tieren ihre Anschauung, die nach Kant gar nichts anderes als blinde Anschauung sein kann, abzusprechen, obwohl Kant, wie wir in Kapitel I sehen werden, in zahllosen Passagen den Tieren das Vermögen der Anschauung in einem Zusammenhang zuspricht, in dem er versucht, ein *spezifisch menschliches* Erkenntnisvermögen, als ein Vermögen des Selbstbewusstseins der eigenen Anschauung, grundsätzlich zu denken.

9 Oft steht »Bewusstsein« bei Kant kurz für »Selbstbewusstsein« und meint den Begriff eines Ichs als Grundlage des gesamten Verstands im weiten Sinne (wie oben in der Paraphrase der Tierpassagen). Manchmal meint es aber auch bloße Wahrnehmung als die Verbindung einer sinnlichen Anschauung mit einem ausreichend intensiven Grad an Empfindung. Wir kommen darauf zurück.

denkt sie einmal als Anschauung in der Form von Raum und Zeit, als vom Selbstbewusstsein eines menschlichen Verstands bestimmt. Aber er denkt sie zugleich auch als die bloße Form einer intuitiven Vorstellungsart von Gegenständen, die nicht in einem endlichen Verstand, und deshalb in uns Menschen (deren Verstand überall endlich ist) nur in einer Sinnlichkeit, als einer *Rezeptivität* der Seelen, ihren Ursprung haben kann.

Sinnlichkeit als Erkenntnisvermögen auf diese Weise auch negativ zu denken, ist für Kant nicht allein deshalb notwendig, um die Form der Einheit des menschlichen Verstands (als Einheit eines *endlichen* Selbstbewusstseins) selbst abgrenzend zu bestimmen. Darauf liegt zwar das Hauptaugenmerk der *Kritik*: Die überall einheitliche, wesentlich auf Zeitlichkeit bezogene Handlungsweise eines endlichen, diskursiven Vermögens herauszustellen, deren Form auch die menschliche Wahrnehmung und Einbildungskraft *a priori* bestimmt. Schon dies ist, anders als die intellektualistische Kantinterpretation denkt (die sich für diese Form der Einheit immer besonders interessiert hat), mit Kant ausschließlich dadurch möglich, dass sinnliche Anschauung bereits völlig unabhängig vom *gesamten* selbstbewussten Vermögen eines Menschen denkbar ist.

Darüber hinaus ist ein negatives Denken der Sinnlichkeit aber auch deshalb notwendig, weil nur so die fundamentale Irreduzibilität einer (jeden) Anschauung auf allgemeine Begriffe und damit auch der distinkte und durch Verstand unersetzbare Beitrag der singulären und unmittelbaren Form einer sinnlichen Anschauung zu jeder möglichen Erkenntnis *im engen Sinn* überhaupt erklärbar ist. Im negativen Denken der Sinnlichkeit wird nämlich das gedacht, was an ihren Vorstellungen *nicht* ursprünglich durch ein endliches, bloß diskursiv operierendes Selbstbewusstsein produziert sein kann. Dieses, was der Verstand *nicht* durch *seine* Handlung der Darstellung in der Form einer Anschauung selbst hervorgebracht haben kann, kann zwar von ihm auch nicht positiv bestimmt, d. h. es kann ihm an sich selbst – so, wie es unabhängig von ihm sinnlich gegeben ist – nicht dargestellt werden. In diesem Sinn ist es ein Nichts für unseren Verstand. Dieses Nichts ist aber ästhetisch erfahrbar. Es zeigt sich an der Inkommensurabilität von singulärer Anschauung und allgemeinem Begriff, so wie es sich zeigt, dass ein rechter und ein linker Handschuh nicht identisch sind, ohne dass ihr Unterschied durch allgemeine Begriffe definierbar wäre. Und dieses Nichts ist (negativ) denkbar. So schließt Kant, wie wir sehen werden, auf eine *unendliche* und *unbestimmte* Mannigfaltigkeit von Teilvorstellungen, die in der sinnlichen Form der Anschauung *unmittelbar-simultan* enthalten sein müssen: Denn in jeder sinnlichen Erscheinung wird, so argumentiert Kant, eine unendlich besondere Materie individuiert, die die Form äußerer

Anschauung wirklich erfüllt. Vor jeder Bestimmung und Unterscheidung einer Reihe von anschaulichen Teilen durch ein diskursives, reflexives Vermögen, die ja nur endlich sein könnte, ist in dieser Form also eine wirkliche innere Unendlichkeit (*actu infinitum*) sinnlich gegeben.¹⁰

Das »Feld« sinnlicher Anschauungen in Menschen und anderen Tieren, das Kant nur außerhalb der methodologisch strengen Transzendentalphilosophie positiv umschreibt – als tief verborgener »Schatz« und dunkler »Abgrund« unserer Erkenntnis – ist für den endlichen Verstand also ebenso unergründlich wie unausmessbar. Seine Totalität stellt sich nicht als ein bestimmtes oder bestimmbares Etwas, als ein möglicher Gegenstand von Erfahrung dar. Dieser dunkle Schatz ist mit Kant aber zugleich der gar nicht so rätselhafte Grund aller Urteile durch bloßes Gefühl, durch das, was wir im Anklang an das lateinische *intuitus* noch heute so nennen: Intuition. Kants Epistemologie der Sinnlichkeit als »unteres« Erkenntnisvermögen des Lebendigen, dem sich vom Hier und Jetzt seines individuierten Standpunkts aus die Welt auf unendlich singuläre Weise darstellt – so, dass das lebendige Individuum sich zweckmäßig danach ausrichten kann – ist daher auch eine entscheidende, obschon völlig vernachlässigte Grundlage eines Denkens des Exemplarischen in der *Kritik der Urteilskraft*.

Insgesamt ergibt sich aus Kants doppelsinnigem Denken der Sinnlichkeit als Erkenntnisvermögen – in einem engen und in einem weiten Sinn – also das folgende Bild: Die apriorische Beziehung des menschlichen Selbstbewusstseins auf eine Sinnlichkeit konstituiert die Einheit einer raumzeitlichen Anschauung, die die Form einer spezifisch menschlichen Erfahrung von Welt ist. Wir sehen den Berg weit entfernt, das Schiff stromaufwärts in der Abendsonne vorüberfahren. Das ist vom Bewusstsein durchtränkte Form der Anschauung. Sie lässt sich daher auch *für* ein Bewusstsein bildlich darstellen, bestimmen und erkennbar machen. Aus ihr ergibt sich Kants enger, transzendentalphilosophischer Begriff der sinnlichen Erkenntnis – die Anschauung möglicher Gegenstände menschlicher Erfahrung in der Einheit eines messbaren Raums und einer chronologischen Zeit. Zugleich gibt es aber bei Kant ein negatives Denken der Sinnlichkeit als Vermögen der Anschauung, das Menschen mit anderen Tieren teilen. (Mit anderen Worten kann man sagen, und so haben es die Romantiker nach Kant gesagt: Auch wir tragen im Unbewussten den Ursprung, die Natur, das Tier, den

¹⁰ Endlichkeit und Unendlichkeit sind hier wie überall natürlich nur Begriffe der Vernunft. Wir können eine Form der Anschauung nicht anders denken als so, dass sie eine unendliche Menge von Vorstellungen simultan in sich enthalte (vgl. B 40). Tiere kennen die Differenz der Un/Endlichkeit nicht.

Traum, die Kindheit immer in uns.) Sinnlichkeit wird hier als »unteres« Erkenntnisvermögen in ihrer spezifischen Differenz vom Verstand als »oberes« Erkenntnisvermögen unterschieden. Wo immer Kant von sinnlicher Anschauung in dieser Hinsicht, *in einem weiten Sinn* spricht – als unabhängig vom Verstand und vor all seiner möglichen Tätigkeit *blind* gegeben – können und müssen wir sie uns in den Menschen genauso denken wie in anderen Tieren. Wir müssen den Menschen auch als Tier denken, als das unmittelbar erkennende, anschauende Tier, das wir auch sind. Der zentrale Teil dieses Buchs befasst sich mit einer Antwort auf die Frage, wie dies möglich ist: dass wir Menschen nach Kant nicht nur *a priori* verstandesgesetzlich bestimmte Anschauungen haben, sondern zuvor immer auch schon blinde Anschauungen von Erscheinungen, die keiner allgemeingültigen Verstandesgesetzlichkeit unterliegen – und wie dies kompatibel ist mit Kants Behauptung der apriorischen Gültigkeit unserer Verstandesbegriffe für alle möglichen Gegenstände von Erfahrung. Die Antwort auf diese zentrale Frage kann hier nicht einfach vorwegnehmend zusammengefasst werden. So viel kann aber einleitend schon gesagt werden:

Kant konzipiert die »Handlung« transzendentaler Einbildungskraft als der »ersten«, der fundamentalsten *Einwirkung* auf und Manifestation des menschlichen Verstands in menschliche(r) Sinnlichkeit als eine verzeitlichende und sich darum selbst schon in der Zeit vollziehende Darstellung der blind vor-gegebenen, ursprünglich unbestimmten Form sinnlicher Anschauung. Das heißt: Die beschreibende Formung, Bildung und Bestimmung tierischer Anschauung durch menschliche Einbildungskraft ist immer erst und stets erneut zu vollziehen. So wird einsichtig, weshalb die Verstandesbestimmtheit menschlicher Anschauung mit Kant nicht qua Geburt gegeben ist, sondern erst aktiv »erworben« werden muss,¹¹ weshalb sie auch wieder verloren gehen bzw. abnehmen kann (ohne dass das Subjekt dadurch aufhören würde, ein Mensch zu sein, oder weniger Mensch wäre), und dass sie prinzipiell nie vollständig, nie vollkommen sein kann.¹² Darin zeigt sich die Endlichkeit des Menschen nach Kant.

11 Kant argumentiert bezüglich der Theorie apriorischer Vorstellungen von seiner vorkritischen bis in die späte kritische Phase mit Leibniz gegen Locke: gegen eine Theorie angeborener Vorstellungen für eine Theorie einer bloßen angeborenen »Disposition«, eines bloßen angeborenen Vermögens, »apriorisch« so und nicht anders vorzustellen. Es ist uns also die bloße Disposition einer bestimmten *Art und Weise* (»Form«) der sinnlichen Anschauung angeboren, nicht aber eine bestimmte Anschauung selbst. Wir müssen erst selbst tätig werden, um etwas gemäß dieser Disposition vorzustellen. Eine *menschliche* Anschauung wird mit Kant demnach durch einen Prozess, eine Handlung der »Beschreibung« gebildet, die selbst zeitlich erscheint.

12 Christoph Menke und Thomas Khurana argumentieren für eine Auffassung des Verhält-

Die Grundlage dieser diakritischen Konzeption menschlicher Einbildungskraft ist, wie wir sehen werden, Kants Begriff der sinnlichen Anschauung als Erkenntnisvermögen im weiten Sinn. Dies ist die methodologische Relevanz der Reflexionen über die Tiere für die kritische Philosophie Kants. Sie geriet in der Kantrezeption des letzten Jahrhunderts bis heute in Vergessenheit. Zu Kants Zeit war aber der Streit zwischen Descartes und Leibniz – haben Tiere Vorstellungen oder haben sie keine? – ebenso omnipräsent wie die weiterführende Frage, die schon vor Kant beispielsweise von Herder und Rimaris verhandelt wurde: ob die sinnlich-bildlichen Vorstellungen der Tiere gleich oder anders als die der Menschen zu denken seien? Kant schließt mit seiner Diskussion der Tiere also an ein weitläufiges Feld zeitgenössischer philosophischer Debatten an. Vor dem Hintergrund von Kants radikal subjektphilosophischer Wende erschien diese Debatte aber plötzlich in einem völlig anderen, gleichsam im verdunkelten Licht. Denn von nun an war all das, was nicht in den Gesetzen des menschlichen Verstands selbst seinen Ursprung hat, nicht mehr weiter bestimmbar – nun war *nichts* mehr darüber objektiv aussagbar, theoretisch beweisbar – weder über das Übersinnliche, über Gott, Freiheit, die Unsterblichkeit der Seele, noch über das, was vor jeder Handlung eines diskursiven Verstands und unabhängig von ihm ursprünglich sinnlich gegeben war. Aus der in diesem Buch eingenommenen Perspektive auf Kants Theorie der Anschauung zeigt sich die erkenntniskritische Radikalität Kants also in ihrem vollen Ausmaß. Nur von dem kleinen ZeitRaum, den die darstellende, beschreibende Tätigkeit des menschlichen Erkenntnisvermögens zwischen den überzeitlichen *Noumena* der reinen Vernunft und dem unendlichen Unbewussten, dem Vorzeitlichen der sinnlichen Natur eröffnet und entdecken kann, ist positives Wissen möglich.¹³

nisses von Geist (Freiheit) und animalischem Leben bei Hegel, die in einigen wesentlichen Grundzügen der in vorliegendem Buch vertretenen Lesart vom einwirkenden (»einbildenden«) Verhältnis des menschlichen Verstands auf sinnliche Anschauung bei Kant entspricht. Zu den Analogien gehören insbesondere die Auffassung des Geists (bei Hegel) bzw. der Einbildungskraft (bei Kant) als Tätigkeit, d. h. als aktiver und nur zeitlich zu begreifender Prozess, die Notwendigkeit des Denkens des Anderen der menschlichen Freiheit (das animalische Leben bzw. die Imagination der Tiere) sowie die wesentliche Unvollendetheit des Prozesses dieser Tätigkeit. Vgl. Thomas Khurana, *Das Leben der Freiheit. Form und Wirklichkeit der Autonomie*, Berlin 2017, insbesondere S. 385f. und Christoph Menke, *Autonomie und Befreiung. Studien zu Hegel*, Berlin 2018, insbesondere S. 111–114.

13 Wenn Sebastian Egenhofer in diesem Sinne eine »Topik der Bildkritik« nach Kant umreißt – eine Kartografie der »Insel der Wahrheit«, die als einziger kleiner Bereich in dem weiten sie umgebenden, für die Verstandeserkenntnis unzugänglichen Ozean des Nichts raumzeitlich verfasst ist – so weist er zu Recht auf die Kant sehr genau bewusste Paradoxalität dieser

Damit musste sich die Frage nach der anthropologischen Differenz seit Kant um die Problematik der Zeitlichkeit drehen. Denn nicht der leibnizsche Gedanke eines unendlichen Felds unbewusster *perceptiones* war für die Zeitgenossen und Hörer Kants neu. Wohl aber neu und unerhört verstörend war es, ihn zusammenzudenken mit dem transzendentalen Idealismus: Raum und Zeit sind *Nichts* als die Formen spezifisch menschlicher Anschauung, untrennbar und abhängig vom Selbstbewusstsein als Vermögen der Reflexion. Die romantische Imagination der modernen Tiere – von Kleists fechtendem Bär bis hin zu Nietzsches beneidenswerten Schafen und Rilkes fühlenden Vögeln – findet bei Kant so eine erste Artikulation, die der kritischen Philosophie zusammen mit ihrem leibnizschen Erbe unauflöslich eingeschrieben ist. Denn wenn mit Kant Raum und Zeit als Formen spezifisch menschlicher Anschauung vom Vermögen der Selbstreflexion untrennbar wurden, eröffnete dies unmittelbar den Schluss, dass die intuitive Anschauung der Welt im Tier eine andere Form haben muss als die menschlich bewusste: eine vor-zeitige, eine vom Regime der Zeit befreite Form.



Die strukturelle Unterteilung des Buchs in vier Hauptkapitel folgt der hier einleitend eingeführten Unterscheidung zwischen einem engen und einem weiten Begriff der Sinnlichkeit als Erkenntnisvermögen bei Kant.

Im ersten Kapitel (I. Tier – Mensch – Gott) wird Kants Konzeption eines sinnlichen Vermögens der Anschauung im weiten Sinn rekonstruiert – oder genauer: Hier wird gezeigt, dass neben dem in der Literatur geläufigen engen Begriff sinnlicher Anschauung bei Kant *primär* der weite Begriff im Zentrum steht. Dazu werden Quellen herangezogen und kontextuali-

Metapher hin: Da weder Dinge an sich noch das unermessliche »Feld« dunkler, rein sinnlicher Vorstellungen in Menschen und anderen Tieren raumzeitlich verfasst sind, kann man sie auch nicht kartografisch beschreiben. Sie können nur Grenzen bezeichnen, aber nicht Grenzen innerhalb einer Karte oder eines Gebiets, sondern nur negative, beschränkende Grenzen einer möglichen Kartografie, einer möglichen Bildkritik überhaupt als solcher. Egenhofer vernachlässigt in seiner hervorragenden Kantlektüre meines Erachtens dennoch einen zentralen Punkt. Seiner Lesart nach fallen nämlich die durch reine Vernunft denkbaren Dinge an sich (*Noumena*) und das unergründliche Unbewusste der sinnlichen Natur zusammen. Für Kant stünde aber zu viel auf dem Spiel, ließe seine Philosophie Schluss zu, dass der Lichthimmel der Moralität über uns – der Grund der Hoffnung der Aufklärung – von dem dunklen »Abgrund« in uns ununterscheidbar sei. Unter allen Philosophen ist gerade Kant der Denker des Unterschieds der Ursprünge ihrer Bereiche – um so ihre Beziehung differenziert und in gewisser Weise auch bereits dialektisch denken zu können. Vgl. Sebastian Egenhofer, »Für eine Topik der Bildkritik«, *Zeitschrift für Ästhetik und allgemeine Kunstwissenschaft* (56/1) 2011, S. 143–150.

siert, die in der zeitgenössischen Kantforschung tendenziell immer noch vernachlässigt oder unzureichend interpretiert sind; dies sind vor allem zu Kants Lebzeiten unveröffentlichte Vorlesungsmitschriften und eigene handschriftliche Reflexionen, die die tierische Anschauung und Einbildungskraft behandeln. Eine Lektüre dieser Texte zeigt: Während Kant sich von der leibnizianisch-wolffianischen Schulphilosophie abzusetzen versucht, adaptiert er die Konzeption unbewusster *perceptiones* und andere Theoreme Leibniz' für seine eigene Erkenntnistheorie auf eine unorthodoxe Weise. Mit Leibniz denkt Kant das Leben der Tiere als Vorstellungskraft (*vis repraesentationes*). Tieren ist demnach ein rein sinnliches und in diesem Sinne unbewusstes Vermögen der Anschauung beizulegen. Zusammen mit einem göttlichen Vermögen intellektueller Anschauung geben die Tiere Kant damit das zweite Modell einer *rein anschaulichen*, d. h.: einer nicht-diskursiven Erkenntnis an die Hand, von dem er das spezifische Erkenntnisvermögen menschlicher Zwischenwesen, deren Form der Anschauung von einem diskursiven Verstand bestimmt und durchgebildet ist, absetzen und unterscheiden kann. Das erste Kapitel dieses Buches erarbeitet so die Ausgangspositionen, die Kant den Eintritt in seine kritische Erkenntnistheorie ermöglichen, in der nach der Form einer spezifisch menschlichen Anschauung, nach Sinnlichkeit als Erkenntnisvermögen im engen Sinn überhaupt erst gefragt werden kann.

Kants Unterscheidung zwischen rein anschaulicher Erkenntnis (in Tieren und in Gott) und diskursiver Erkenntnis (in Menschen) enthält die zunächst noch abstrakte Unterscheidung zwischen einer singulären, unmittelbaren und unendlichen Form der Vorstellung eines Gegenstands, und der allgemeinen, mittelbaren und endlichen Form einer solchen Vorstellung. Weil Menschen aber auch Tiere sind – weil ihre Erkenntnis nicht *rein* begrifflich, sondern immer *auch* sinnlich-anschaulich ist – haben auch sie an einer unendlichen Form der Erkenntnis durch unmittelbare Anschauung teil.¹⁴ Diese Behauptung erscheint auf den ersten Blick mysteriös. Zunächst

14 Die Unendlichkeit der sinnlichen Anschauung ist nicht die Unendlichkeit der intellektuellen Anschauung Gottes. Letztere ist unendlich, weil sie eine *Spontaneität* der Anschauung und damit auch eine Spontaneität ihres unmittelbaren Gegenstands ist, weil sie den Gegenstand also selbst durch Anschauung ursprünglich produziert. Im Unterschied dazu bezieht sich eine unmittelbare Anschauung, deren Form sinnlich, d. h. *rezeptiv* ist, auf einen irgendwie schon gegebenen (auf den göttlich geschaffenen) Gegenstand, der sie affiziert. In *diesem* Sinn ist (im Vergleich mit der Anschauung Gottes) jede sinnliche Anschauung, aufgrund ihrer Sinnlichkeit, endlich, wie Heidegger zu Recht bemerkt. Aufgrund ihrer Form – der singulären und unmittelbaren Form einer Anschauung – die eine Erscheinung unmittelbar gibt bzw. enthält, ist die sinnliche Anschauung nach Kant aber andererseits, analog der göttlichen Anschauung und im Gegensatz zum stets mittelbaren und deshalb endlichen Gegenstandsbezug eines

einmal: Wie können endliche Wesen überhaupt unendliche Anschauung haben? Was heißt *Unendlichkeit* in diesem Fall, wo von einer *Form* oder *Art* der Vorstellung gesagt wird, dass sie unendlich sei? Und selbst wenn die Anschauung der Tiere unendlich wäre: Wie kann eine solche Form der Anschauung im Menschen erhalten bleiben, dessen endlicher Verstand seine selbstbewusste Anschauung immer schon bestimmt und begrenzt? Diese Fragen können abschließend zwar erst in Kapitel vier (IV. Das Nichts) beantwortet werden, und zwar in Beziehung auf die Theorie des Unbewussten bei Kant. Im zweiten Kapitel (II. Die Unendlichkeit der Anschauung) wird diesbezüglich aber schon argumentiert, dass Kant in der Transzendentalen Ästhetik die bestimmte und begrenzte Form spezifisch menschlicher Anschauung auf ihren Ursprung in einer reinen Sinnlichkeit, und d. h. hier: auf die Unendlichkeit der Form der Singularität einer Anschauung zurückführt. Kant unterscheidet in diesem ersten Kapitel der *Kritik* nämlich bereits implizit zwischen einer bloßen Form rein sinnlicher Anschauung (die als »metaphysischer Raum« eine innere Unendlichkeit enthält; sinnliche Anschauung im weiten Sinn) und der vom diskursiven Verstand bestimmten, indefinit begrenzten und daher immer nur potenziell unendlichen »formalen Anschauung« (»geometrischer Raum«; sinnliche Anschauung im engen Sinn).

In Kapitel drei (III. Einbildungskraft) wird sodann argumentiert, dass es die raumbeschreibende Handlung einer transzendentalen, d. h. vom diskursiven Vermögen bestimmten Einbildungskraft ist, welche die in der Transzendentalen Ästhetik bereits implizit vorausgesetzte Verdopplung (des Begriffs) der Form einer sinnlichen Anschauung *durch ihre Darstellung* exekutiert. Durch die Schreibhandlung der Einbildungskraft, die das unendliche Unbewusste im Zug einer graphischen Linie durchteilt und zusammenfasst, unterscheidet der Mensch eine Sukzession der Zeit von einer Extension des Raums; die singuläre Form der Anschauung wird damit verdoppelt. Im Zug einer Linie wird aber nicht nur die Zeit vom Raum geschieden; durch die verzeitlichende und dadurch selbst verzeitlichte Bewegung der Einbildungskraft wird die Form des Denkens überhaupt erstmals in die Form einer sinnlichen Anschauung eingelassen. Die Form des Denkens wird

diskursiven Verstands, *unendlich*. Denn die sinnliche Erscheinung existiert nirgendwo anders als in der Sinnlichkeit des Lebewesens und nur durch sie. Dies übersieht Heidegger in seiner Kantlektüre. Vgl. Martin Heidegger, *Phänomenologische Interpretation von Kants Kritik der reinen Vernunft*, Frankfurt a. M. 1995, S. 85 u. 172 f. Darüber hinaus hat die Unendlichkeit der sinnlichen Anschauung nach Kant, dies ist zweitens gegen Heidegger (ebd.) einzuwenden, *auch* einen quantitativen Sinn. Anders könnte die Form sinnlicher Anschauung für Kant nicht die Basis mathematischer Demonstrationen von euklidischen Unendlichkeiten bilden.

von dieser, als einer nun formal-bestimmten Anschauung, derart untrennbar. Dabei wird die bloße unbestimmte Form der Sinnlichkeit weder ausgelöscht noch mit irgendeiner bestimmten Anschauung identisch. Vielmehr ist jene der notwendige materiale Grund, auf dem die Schrift des diskursiven Verstands überhaupt eingeritzt oder *eingebildet* werden kann. Hier entsteht aus der Unterscheidung, die in die Form der sinnlichen Anschauung eingezogen wird, die Differenz von Zeichen und Bezeichnetem. In Kapitel drei wird so auch der »Conflationism« sichtbar, der den empiristischen und intellektualistischen Hauptströmungen historischer und aktueller Kantinterpretation gemeinsam ist und ihre festgefahrene und unversöhnbare Frontalopposition produziert. »Conflationism« nenne ich eine Position, die Kants Konzeption der transzendentalen Einbildungskraft als der diskursiven Beschreibung eines Raums in der B-Auflage der *Kritik* nicht begreifen kann, weil sie die menschliche Einbildungskraft entweder einem Vermögen intellektueller Anschauung assimiliert, oder aber ihre Spontaneität nicht denkt.¹⁵ Kapitel drei kann daher aus mehreren Gründen als der zentrale Teil meiner Überlegungen gelten. Hier wird Kants Theorie der menschlichen Einbildungskraft in ihren erkenntnistheoretischen ebenso wie in ihren ästhetischen, poetischen und geschichtlichen Dimensionen als eine Theorie der Schrift und der sprachlichen Darstellung behandelt, in der Diskursivität und Bildlichkeit in ihrer irreduziblen Differenz intrinsisch verbunden sind. Aus der Perspektive dieses zentralen Kapitels eröffnen sich die notwendige Beziehung ästhetischer Urteilskraft auf bildliche Imagination, sowie die verschiedenen Beziehungen von Anschauung, Bild und Zeit, die nach Kant denkbar werden.

Der irreduzible Beitrag von Anschauung zu jeder menschlichen Erkenntnis erschließt sich mit Kant erst im Hinblick auf seine Theorie der Singularität als Form der sinnlichen Anschauung, die vom jeweiligen Standpunkt einer Sinnlichkeit aus eine unendliche Mannigfaltigkeit von Teilvorstellungen enthält, was sie zugleich inkommensurabel für ein Vermögen macht, das sich durch Begriffe nur auf eine endliche Reihe von allgemeinen Merkmalen beziehen kann. Die bloße Form einer sinnlichen Anschauung *an sich* (sinnliche Anschauung im weiten Sinn), die *nicht* in einem diskursiven Verstand ihren Ursprung haben kann, ist transzendentalphilosophisch darum

15 Daraus resultiert die den Conflationism kennzeichnende Nichtunterscheidung zwischen bloßen sinnlichen »Erscheinungen« und vom Verstand bestimmten »*Phaenomena*« einer Natur, die bei Kant der fundamentalen und von conflationistischen Lesarten nicht konsequent genug durchdachten Unterscheidung zwischen einer bloßen Form der sinnlichen Anschauung und einer formal-bestimmten Anschauung entspringt. Diese Unterscheidung wird in den Kapiteln III und IV in ihren verschiedenen Dimensionen nachvollzogen.

ein *Nichts*. Sie kann vom und für den menschlichen Verstand nicht dargestellt, nicht positiv bestimmt werden. Der von Kant explizit bezeichnete Platz dieses Nichts im System der *Kritik* wird in Kapitel vier (IV. Das Nichts) thematisch, das einerseits die Frage nach Kants Beweis der apriorischen Gültigkeit der Kategorien für alle möglichen Erfahrungsgegenstände beantwortet, und andererseits die ursprünglich ästhetische Erfahrung der fundamentalen Inkommensurabilität von singulärer Anschauung und allgemeinem Begriff behandelt, die in der Philosophie nach Kant selbst wiederum erkenntnistheoretisch zu denken versucht wurde. Erst hier eröffnet sich der volle Blick auf das, was aus transzendentalphilosophischer Perspektive nur negativ gedacht werden konnte, aber dennoch gedacht werden musste: Die sinnliche Anschauung als unendlicher »Schatz« unbewusster und für das Bewusstsein unerreichbarer Erkenntnisse. Kapitel vier rekonstruiert auf dieser Basis die Theorie »dunkler« und »blinder« Anschauung bei Kant als Wegbereiter eines Denkens des Unbewussten, des Traums, des Gefühls und einer sich stets entziehenden Natur in Literatur und Ästhetik der Moderne.

Zur einleitenden Orientierung über die Beziehung der verschiedenen Kapitel der Arbeit untereinander muss vor diesem Hintergrund klargestellt werden, dass die Kapitelfolge (I–IV) weder der zeitlichen Entstehungsgeschichte der verschiedenen Schriften Kants, auf die sich dieses Buch bezieht, noch einer spezifischen Chronologie von Themen oder Bereichen (wie z. B. Erkenntnistheorie, Ästhetik, Poetik, Anthropologie, Bildkritik, Formtheorie, Theorie der Geschichte) entspricht. So behandelt Kapitel I vorkritische bis späte kritische Schriften und vor allem auch zu Kants Lebzeiten nicht publizierte Texte unterschiedlicher Phasen, um die verschiedenen Dimensionen seiner Übernahmen, Adaptionen und eigenen Absetzungen von der leibnizianisch-wolffianischen Metaphysik in die kritische Erkenntnistheorie und Ästhetik zu verfolgen. Auch wird im zentralen Kapitel III bereits der Übergang von einer transzendentalen Schrift der Einbildungskraft (in der *Kritik der reinen Vernunft* von 1781/87) zu einer Poetologie ihres dichterischen und geschichtlichen Darstellungsvermögens (in der *Kritik der Urteilskraft* von 1790) untersucht, während Kapitel IV zunächst noch einmal auf das erkenntnistheoretische Nichts und eine blinde Anschauung (in der *Kritik der reinen Vernunft*) zurückgeht. Die Ordnung der Kapitel und insbesondere die Zentralstellung von III ergibt sich vielmehr aus einem Darstellungsproblem, das schon Kants kritische Theorie der sinnlichen Anschauung und Einbildungskraft selbst verkompliziert und sich deshalb auf den hier unternommenen Nachvollzug dieser Theorie in gewissem Maße überträgt. Bereits in der *Kritik der reinen Vernunft* bildet nämlich ein in der Buchmitte

liegendes Kapitel, die sogenannte »Transzendente Deduktion der reinen Verstandesbegriffe« [Deduktion] (und in der zweiten, überarbeiteten Auflage darin der § 24) das dunkle Herzstück, den Anfang und zugleich gewissermaßen den Kulminationspunkt der Ergründung und Ausmessung des menschlichen Erkenntnisvermögens. Hier wird die Schreibhandlung der Einbildungskraft als die »erste Anwendung« des menschlichen Verstands auf die Sinnlichkeit eingeführt; erst hier, oder ab hier, wird von Kant also die konkrete wechselseitige Durchdringung von Sinnlichkeit und Verstand in der menschlichen Anschauung auch als solche dargestellt. Man hat in der Forschung oft beobachtet, dass dieses zentrale Kapitel der *Kritik* daher auf alles im Buch vorher Behandelte zurückschlägt und seine Relektüre und Revision erfordert; dem hinzuzufügen ist, dass auch die auf die Deduktion folgenden Kapitel der Transzendentalen Analytik nichts anderes tun, als die Implikationen dieser Deduktion auf immer konkreteren Ebenen ausführen.¹⁶ Kants Buch ähnelt architektonisch einer russischen Matrjoschka: Wenn man bei der innersten, kleinsten Puppe angekommen ist, sieht man, dass schon die äußerste und weitläufigste Figur und Oberfläche alles enthält, was im Innersten steht; und ebenso wiederholt Kant das Kernargument der *Kritik*, das in seiner konzentriertesten Form in der Buchmitte steht, vorher und nachher in weitläufigeren Zügen. (Genauer stehen vor der sachlichen Buchmitte die abstrakteren Fassungen des Arguments, während im Anschluss seine detaillierteren Implikationen entfaltet werden.)



Das Vorurteil über Kant als dem frigidem Denker menschlicher Vernunft, der in den Kräften der Sinnlichkeit nichts als Unmoralität und tierische Niedrigkeit sieht, ist immer noch weit verbreitet. Sinnlichkeit ist für Kant aber zunächst einmal ein eigenförmiges und eigenständiges Vermögen der Erkenntnis durch Anschauung und Einbildungskraft. Gegen die rationalistische Schulphilosophie seiner Zeit und auch gegen die unmittelbar im Anschluss an ihn, noch zu seinen Lebzeiten entstehende Philosophie des deutschen Idealismus, hat Kant damit eine von der Vernunft unabhängige Sinnlichkeit radikal aufgewertet. »Imagination der Tiere« meint nach Kant zunächst die Vorstellung einer übermenschlichen Kraft rein sinnlicher Anschauung und Einbildungskraft, in der andere Tiere uns bei

¹⁶ Darum konnte es Kant in seiner Überarbeitung des Buchs für die zweite Druckauflage von 1787 auch genügen, allein die transzendente Deduktion der Kategorien wirklich ganz neu zu schreiben. Denn er wusste, dass er damit insgesamt ein neues Buch geschrieben hatte.

Weitem übertreffen und deren absolute Singularität und Unmittelbarkeit, die in keiner Weise begrifflich begrenzt, vermittelt, verallgemeinert und verzeitlicht wäre, die Vollkommenheit göttlicher Anschauung spiegelte. »Imagination der Tiere« meint in diesem ersten, ursprünglichen Sinn also zugleich ein nicht-menschliches Vermögen sinnlicher Erkenntnis und die menschliche Vorstellung dieses Vermögens, so wie Kant sie für möglich und sogar – methodologisch – für notwendig hält. Wir brauchen die Imagination anderer Tiere, um unsere eigene denken zu können und ihr kritisch die Grenzen zu ziehen. Darum umfasst eine Imagination der Tiere mit Kant auch die spezifische Erkenntniskraft vernünftiger Tiere, deren beschreibende Tätigkeit Bild und Schrift, Anschaulichkeit und Begriff stets verbindet. Diese menschliche Kraft wird durch die Imagination ihres vorzeitigen Ursprungs – ihrer tierischen Urform – möglich, in die sie die symbolische Differenz zwischen Darstellendem und Dargestelltem einzieht.

Im Schlussteil der Arbeit wird die kantische Imagination der Tiere vor diesem Hintergrund bilanzierend als ein kritischer Posthumanismus gewertet, der nicht neben, sondern *in* Kants emphatischem Humanismus immer schon enthalten ist. Ein schlechter Posthumanismus stellt die Tiere über die Menschen, hört also da auf, wo Kant erst anfängt. Kant dagegen lehrt uns, uns der besonderen sinnlichen Kraft der Tiere zu bedienen, die wir sind, ohne das kritische Erbe der Aufklärung zu vergessen. Das heißt, wie in diesem Buch gezeigt werden soll, auch: zu verstehen, dass sich das Vermögen zu urteilen zuallererst auf der Ebene menschlicher Bildproduktion manifestiert.

I. Tier – Mensch – Gott

Vermutlich ist für uns von allem Seienden, das ist, das Lebe-
Wesen am schwersten zu denken, weil es uns einerseits in gewisser
Weise am nächsten verwandt und andererseits doch zugleich durch
einen Abgrund von unserem ek-sistenten Wesen geschieden ist.
Dagegen möchte es scheinen, als sei das Wesen des Göttlichen uns
näher als das Befremdende der Lebe-Wesen, näher nämlich in einer
Wesensferne, die als Ferne unserem eksistenten Wesen gleichwohl
vertrauter ist als die kaum auszudenkende abgründige leibliche
Verwandtschaft mit dem Tier.

(Heidegger, »Brief über den ›Humanismus‹«)

Kant denkt Sinnlichkeit als Erkenntnisvermögen in einem weiten und in einem engen Sinn. Auch wenn diese Unterscheidung nie als solche thematisch ist, durchzieht sie Kants kritische Schriften überall implizit. Sinnlichkeit als Erkenntnisvermögen im weiten Sinn ist gemäß Kants weitem Begriff von Erkenntnis ein Vermögen der Anschauung, das nicht-rationale (Kant sagt: »verstandlose«) Tiere mit den Menschen teilen. Denn es ist das Vermögen der Anschauung, das lebendigen Wesen *kraft ihres Lebens* zukommt: ein Vermögen, dessen Begriff für Kant vom Inbegriff des Lebens untrennbar ist. Gemäß dem engen Begriff von Erkenntnis ist Sinnlichkeit dagegen überhaupt nur ein *Erkenntnisvermögen*, insofern das menschliche Bewusstsein sich auf sie bezieht und sie bestimmt. Sie ist also im engen Sinn ein Erkenntnisvermögen nur durch den Verstand: ein Vermögen einer vom Bewusstsein bestimmten Anschauung.

Die meisten Kant-Interpreten verstehen Sinnlichkeit als Erkenntnisvermögen entweder ausschließlich im engen oder ausschließlich im weiten Sinn. Solche Ausschließlichkeit verfehlt Kants Denken der sinnlichen Anschauung. Denn die kritische Erkenntnistheorie besteht auf dem zweifachen Sinn ihres Begriffs eines rezeptiven Erkenntnisvermögens. Gezeigt werden muss also, warum diese Doppelsinnigkeit mit Kant notwendig ist, und warum sie keinen Widerspruch darstellt.

In diesem Kapitel werden dazu Schritt für Schritt diejenigen fundamentalen Unterscheidungen nachvollzogen, die Kant aus der Philosophie seiner Zeit übernimmt und transzendentalphilosophisch adaptiert, um zwischen einem intellektuellen Erkenntnisvermögen (Verstand im weiten Sinn) und einem rezeptiven Erkenntnisvermögen (Sinnlichkeit als Erkenntnisvermögen im weiten Sinn) zu unterscheiden. Eine solche Unterscheidung zwischen dem Erkenntnisvermögen eines spezifisch

menschlichen Tiers und dem gemeinsamen Erkenntnisvermögen verschiedener (nichtmenschlicher und menschlicher) Tiere, ist für eine Theorie der Anschauung nach Kant methodologisch zentral. Nur im Zuge einer solchen Ausarbeitung eines Begriffs der anthropologischen Differenz nämlich kann eine Theorie des menschlichen Selbstbewusstseins – und damit eine Kant von aller Philosophie vor ihm fundamental unterscheidende *Bewusstseinsphilosophie* – entwickelt werden, das in der *Kritik* das grundlegende vereinigende Prinzip aller menschlichen Anschauung im engen Sinn bildet.

Die Wichtigsten dazu von Kant aus der zeitgenössischen Schulphilosophie adaptierten und im Folgenden erläuterten Unterscheidungen sind: die traditionelle Differenz von Materie und Form; die metaphysische Unterscheidung zwischen Spontaneität und Rezeptivität; die logische Unterscheidung zwischen Anschauung und Begriff (zu ihr gehört die Unterscheidung von Singularität und Allgemeinheit); sowie die Unterscheidung von *perceptio* und *apperceptio* nach Leibniz, die durch Kants einheitliche deutsche Übersetzung »Bewusstsein« (Kant schreibt auch für Selbstbewusstsein meist kurz: »Bewusstsein«) oft vermischt wird, und der zwei grundverschiedene Begriffe eines *Unbewussten* der Vorstellungen korrespondieren.

Die transzendentalphilosophische Verwendung der Begriffe von Form und Materie als »Reflexionsbegriffe« erlaubt es Kant, *innerhalb* des Rahmens der Unterscheidung von Sinnlichkeit und Verstand *im weiten Sinn* zu zeigen, worin der *enge* Begriff von Sinnlichkeit seinen Ursprung hat. Sinnlichkeit im engen Sinn ist vom transzendentalphilosophischen Verstand synthetisch gedacht als eine von seiner Form des Denkens *a priori* bestimmbare und bestimmte Materie. So ermöglichen die im folgenden ersten Abschnitt diskutierten Reflexionsbegriffe Materie und Form den Eingang in die eigentliche Transzendentalphilosophie. Durch sie kann die Doppelsinnigkeit des Begriffs einer sinnlichen Anschauung überhaupt erst in den Blick genommen werden. Die restlichen Abschnitte des vorliegenden Kapitels entwickeln vor diesem Hintergrund die spezifische Doppelsinnigkeit der weiteren Begrifflichkeiten einer Theorie der Anschauung nach Kant (ihre jeweilige Beziehung auf einen engen *und* einen oft verdeckten oder nicht explizierten weiten Begriff sinnlicher Erkenntnis). Damit bildet die in Kapitel I vorgenommene Untersuchung verschiedener Schriften und Quellen insgesamt die Basis, die den in Kapitel II–IV unternommenen Nachvollzug der Argumentation Kants *durch doppelsinnige Begriffe* sinnlicher Anschauung ermöglicht.

Kants philosophische Maxime ist, verschiedene Kräfte des Gemüts aus Gründen der Einheit so weit wie möglich auf gemeinsame, fundamentalere Kräfte zurückzuführen. Eine »Grundkraft« nennt er ein Vermögen (von dem möglicherweise mehrere weitere Vermögen abgeleitet werden können), das selbst nicht wiederum von einem radikaleren Vermögen abgeleitet werden kann (vgl. A 648 f./B 676 f.).¹⁷ Da eine »gemeinschaftliche Wurzel« von Sinnlichkeit und Verstand von uns nicht erkannt werden kann, wie Kant schon in der Einleitung in die *Kritik* ankündigt (vgl. A 15/B 29), sind beide also irreduzibel distinkte »Grundkräfte« des menschlichen Gemüts.¹⁸ Kant entwickelt damit eine »zweistämmige« Alternative zu rationalistischen und empiristischen Systemen, die jeweils auf einem einzigen Prinzip gründen (vgl. A 271/B 327).

Es gibt innerhalb der *Kritik* jedoch kaum Stellen, an denen Kant explizit auf diejenigen Ausgangspositionen reflektiert, durch deren Kritik seine Transzendentalphilosophie sich *als* zweistämmige Alternative zu einer dogmatischen Metaphysik entwickeln konnte. Zumindest eine solche Stelle, die die fundamentale Zweiteilung der gesamten *Kritik* in eine Transzendente Ästhetik und eine Transzendente Logik¹⁹ motiviert, findet sich aber in dem Kapitel »Von der Amphibolie der Reflexionsbegriffe«. In diesem Kapi-

17 Béatrice Longuenesse findet bei Kant eine relevante terminologische Unterscheidung zwischen einem »Vermögen« (*facultas*) und einer »Kraft« (*vis*) der Erkenntnis. Während »Vermögen« die bloße Potenzialität einer Handlung(sart) bezeichne, meine »Kraft« die Aktualisierung eines Vermögens unter gewissen äußeren Umständen bzw. in Beziehung auf äußere Wahrnehmung (vgl. Béatrice Longuenesse, *Kant and the Capacity to Judge*, Princeton 1998, S. 7 f.). Ich kann bei Kant keine konsistente Verwendung der Termini in diesem Sinn bestätigen. Vgl. in diesem Zusammenhang aber auch Menkes Lesart der Geschichte der Ästhetik am Leitfaden einer Unterscheidung zwischen Vermögen und Kraft (Christoph Menke, *Kraft. Ein Grundbegriff ästhetischer Anthropologie*, Frankfurt a. M. 2008) und im Anschluss an Menke Kevin McLaughlin, *Poetic Force. Poetry After Kant*, Stanford 2014.

18 Vgl. dazu Kants Brief an Marcus Herz von 1789 (*Korrespondenz* 11: 52) und Dieter Henrich, »Über die Einheit der Subjektivität«, in: *Philosophische Rundschau* (3) 1955, S. 28–69. Henrich kommentiert in diesem frühen Aufsatz die frappante Analogie von Heideggers Interpretation und der neukantianischen Lesart der *Kritik*, gegen die Heidegger sich wendet. Wenn auch unter diametral entgegengesetzten Vorzeichen, lesen beide die transzendente Einbildungskraft als gemeinsame Wurzel von Verstand und Sinnlichkeit.

19 Es wird oft übersehen, dass diese Zweiteilung fundamentaler ist als diejenige zwischen der Transzendentalen Analytik und der Transzendentalen Dialektik. Denn diese *beiden* gehören zur Transzendentalen Logik. Nach meiner Lesart analysiert die Transzendente Ästhetik dasjenige, was nur in der Sinnlichkeit als nicht weiter reduzierbares Grundvermögen seinen Ursprung haben kann, und die Logik dasjenige, was nur im Verstand (im weiten Sinn). Hier

tel verbindet Kant nämlich seine entscheidende Absetzung von Leibniz mit einer eigenen Methodenreflexion.

Kant nennt hier eine »transzendente Überlegung« diejenige Handlung des Verstandes, durch die ein Philosoph unterscheidet, ob irgend gegebene Vorstellungen, mit denen er sich beschäftigt, ursprünglich zur sinnlichen Anschauung oder zum Verstand »gehören« (vgl. A 260–63/B 316–19; A 269/B 325). Es gibt nur diese zwei Möglichkeiten. Es muss also bei allen Vorstellungen, über die wir philosophisch nachdenken wollen, *zuerst* entschieden werden: Haben sie ihren »Ursprung« (A 261/B 316) im reinen Verstand oder in der Sinnlichkeit? Kant formuliert diese Frage auch als die

Überlegung, [...], wo die Vorstellungen der Dinge, die verglichen werden, hingehören, ob sie der reine Verstand denkt, oder die Sinnlichkeit in der Erscheinung gibt [...] [und] wohin ihre Objekte gehören, ob [...] vor den Verstand oder [...] vor die Sinnlichkeit, [...] [d.h.] für welche Erkenntniskraft sie Gegenstände sein sollen, ob für den reinen Verstand oder die Sinnlichkeit. (A 269/B 325)

Welchen Unterschied macht es aber, ob Vorstellungen, über die wir reflektieren, ihren »Ursprung« im reinen Verstand oder in der Sinnlichkeit haben? Wie ist diese Unterscheidung überhaupt zu verstehen? Und drittens, welche Bedeutung hat sie für Kants kritische Erkenntnistheorie?

Zur Beantwortung dieser Fragen können wir uns direkt den Ausführungen Kants zu dem besonderen Reflexionsbegriffspaar Materie und Form zuwenden. Materie und Form sind unter allen Reflexionsbegriffen nämlich deshalb besonders, weil sie nach Kants Dafürhalten in *jedem* Nachdenken oder »Reflektieren« (über Vorstellungen) immer schon angewendet werden. Sie müssen »aller anderen Reflexion zum Grunde gelegt werden, so sehr sind [beide Begriffe] mit jedem Gebrauch des Verstandes unzertrennlich verbunden« (A 266/B 322). Unter allen verschiedenen Reflexionsbegriffen sind Materie und Form also die grundlegendsten. Materie ist dabei gedacht als das Bestimmbare, Form als dessen Bestimmung (vgl. ebd.). Und nun heißt es:

Der Verstand [...] verlangt zuerst, daß etwas gegeben sei (wenigstens im Begriffe), um es auf gewisse Art bestimmen zu können. Daher geht im Begriffe des reinen Verstandes die Materie der Form vor. (A 267/B 322 f.)

fällt nun sogleich auf, wie ungleich der Platz ist, der beiden Vermögen innerhalb der *Kritik* eingeräumt wird. Ich komme darauf zurück.

Die Begriffe Materie und Form werden demnach vom reinen Verstand auf alle möglichen Vorstellungen und ihre Gegenstände – seien sie solche der Logik oder der Metaphysik oder anderer Bereiche – so angewandt, dass Materie oder das Bestimmbare als primär gedacht wird. Materie ist hier immer *vor der Form* gegeben. Denn im Ausgang vom reinen Verstand gedacht ist Form oder Bestimmung die *Form des Verstands*. Verstand ist hier der Bestimmende, und er braucht eine Materie, die er bestimmen kann. Aus der Perspektive von Kants Transzendentaler Logik, in der das erste Prinzip des Verstands selbst aufgesucht werden soll, ist die Sinnlichkeit daher das vom Verstand zu Bestimmende. Denn hier isoliert Kant das erste Prinzip des Verstands derart, dass alles, was nicht vom Verstand selbst verbunden oder bestimmt wird (und was also seinen Ursprung nicht im Prinzip des Verstands oder nicht die Form des Verstands hat) gar nicht positiv gedacht werden kann. Nach den strengen Maßgaben der Transzendentalen Logik ist Sinnlichkeit daher nichts als Materie *für* den reinen Verstand. Sie muss vom Verstand notwendig als ein *ihm* Gegebenes, nur von *ihm* Bestimmbares, daher ohne *ihn* gänzlich *Unbestimmtes* gedacht werden. Anders kann sie von ihm gar nicht gedacht werden. In der Transzendentalen Logik definiert Kant seinen engen Begriff von Erkenntnis, und die meisten der Lesarten, die Sinnlichkeit als Erkenntnisvermögen ausschließlich im engen Sinn verstehen, haben hier ihren Ursprung. Man kann diese Lesarten auch intellektualistisch nennen, denn sie kennen nur eine sinnliche Anschauung, die vom Verstand bestimmt ist.

Der Ausgang vom reinen Verstandesbegriff und damit das gedachte Primat einer Materie *vor* der Form gilt mit Kant aber nicht für alle möglichen Vorstellungen, mit denen sich ein Transzendentalphilosoph beschäftigen muss. Er gilt nicht für solche Vorstellungen, die ihren Ursprung in der sinnlichen Anschauung haben. Diese Position Kants wird hervorragend deutlich, wenn er direkt nach der zuletzt zitierten Textstelle unvermittelt zur Kritik an Leibniz übergeht. Nun heißt es:

Sind es aber nur sinnliche Anschauungen, [...] so geht die Form der Anschauung (als eine subjektive Beschaffenheit der Sinnlichkeit) vor aller Materie (den Empfindungen), mithin Raum und Zeit vor allen Erscheinungen und allen Datis der Erfahrung vorher und macht diese vielmehr allererst möglich. *Der Intellektualphilosoph konnte es nicht leiden: daß die Form vor den Dingen selbst vorhergehen, und dieser ihre Möglichkeit bestimmen sollte [...].* Da aber die sinnliche Anschauung eine ganz besondere subjektive Bedingung ist, welche aller Wahrnehmung *a priori* zum Grunde liegt, und *deren Form ursprünglich ist; so ist die Form für sich allein gegeben,*

und, weit gefehlt, daß die Materie [...] zum Grunde liegen sollte (wie man nach bloßen Begriffen urteilen müßte). (A 267 f./B 323 f.)²⁰

Nach dem transzendentalen Idealismus, der für Kant in der Transzendentalen Ästhetik im Ausgang von einer Untersuchung der Prinzipien der Sinnlichkeit bewiesen wurde, sind Raum und Zeit nichts als reine sinnliche Anschauungen oder Formen der Anschauung. Kant identifiziert oft beides und schreibt für »reine Anschauung« auch kurz »reine Form der Sinnlichkeit« (vgl. A 20 f./B 34 f.). Raum und Zeit sind also für Kant *nicht* Bestimmungen der Dinge an sich, wie man sie rein nach Begriffen denken müsste, indem man zuerst die Dinge und ihre Realität, dann die sie bestimmenden Formen von Raum und Zeit denken würde. Denn die Formen der Sinnlichkeit – Formen einer Rezeptivität – gehen nach dem transzendentalen Idealismus aller Materie der Erscheinungen (»den Empfindungen«) und damit allen Erscheinungen selbst als solchen vorher und machen diese erst möglich. Wir kommen auf diese Argumente der Transzendentalen Ästhetik in Kapitel II im Detail zurück. Hier können wir ihre Resultate voraussetzen, weil es an dieser Stelle nur darauf ankommt, die grundlegende methodologische Revolution im Gebrauch der traditionellen Begriffe von Form und Materie zu verstehen, die Kant im ersten Hauptteil der *Kritik* stillschweigend vollzogen hat.

Kant sagt in der Transzendentalen Ästhetik: »In der Erscheinung nenne ich das, was der Empfindung korrespondiert, die Materie derselben.« (A 20/B 34)²¹ Die Materie der Erscheinung korrespondiert also ihrer Empfindung, wie z. B. die Materie eines Steins seiner Schwere, Härte usw. korrespondiert. Wir haben nun gerade gesehen: Wo Form, aus der Perspektive der Sinnlichkeit gesehen, Form der Sinnlichkeit, Form der sinnlichen Erscheinungen ist, ist sie als das die Materie Bestimmende primär. Schon hier wird klar, dass Kant keine *raw sense data theory* vertreten haben kann, derzufolge formlose Empfindungen sekundär, nämlich erst durch den herstellenden Verstand, in eine Form der Anschauung gebracht werden müssten.²² Interpretationen, die Kant eine solche *raw sense data theory* unterstellen, begehen folgende Fehler: Erstens denken sie das, was nach Kant unter dem Aspekt

²⁰ Hier und im Folgenden gilt für alle Hervorhebungen in Zitaten: Gesperrt gesetzt sind Hervorhebungen im Original, *kursiv* solche der Verfasserin.

²¹ Vgl. auch: »Man kann die [Empfindung] [...] die Materie der sinnlichen Erkenntnis nennen.« (A 50/B 74)

²² Vgl. exemplarisch für eine solche Lesart Till Höppner, »Kants Begriff der Funktion und die Vollständigkeit der Urteils- und Kategorientafel«, in: *Zeitschrift für philosophische Forschung* (65) 2011, S. 193–217, S. 198.

einer *Form der Rezeptivität* die der Form korrespondierende »Materie« ist, nämlich Empfindungen, so, als könnten sie primär, d. h. *vor* einer Rezeptivität an sich gegeben sein. Was wären aber Empfindungen, ohne jemanden, der sie empfindet? Was wären sie ohne die Form einer Rezeptivität, die ihnen doch erst den Status einer Empfindung gibt? Zweitens machen derartige Interpretationen den Fehler, Kant die Annahme zuzuschreiben, das, was in einer Erscheinung mit Empfindung bzw. Materie der Erscheinung assoziiert wird – z. B. die Schwere, Härte und Undurchdringlichkeit eines Steins – könne irgendwie vor der Form der Anschauung des Steins, als eines ausgedehnten Körpers, schon an sich vorliegen. Mit anderen Worten hieße das, die Härte und Undurchdringlichkeit etc. eines Steins könne schon ganz unabhängig von seiner Ausdehnung empfunden werden.

Laut der oben zitierten Passage geht die Form der sinnlichen Anschauungen den Empfindungen als Materie der Erscheinungen und damit den Erscheinungen insgesamt als solchen vorher. Diese Form ist nun aber nichts als eine »subjektive[n] Beschaffenheit der Sinnlichkeit«. Zum Verständnis der bloßen Möglichkeit sinnlicher Anschauungen von Erscheinungen ist es also nicht nötig, noch ein zweites, von der Sinnlichkeit unterschiedenes Erkenntnisvermögen anzunehmen. Denn die Form der Sinnlichkeit allein bestimmt ihre Materie, die Erscheinungen. (Wir werden unten sehen, dass das nicht heißt: Sinnliche Anschauung kann auch unabhängig vom Verstand schon die Vorstellung eines Gegenstands sein, der sich gemäß allgemeiner Naturgesetze in die räumliche und zeitliche Einheit einer menschlichen Erfahrungswelt einordnen ließe.) Sinnliche Anschauung ist demnach auch ohne Verstand durchaus denkbar. Wir brauchen also den Wesen, in welchen wir sie voraussetzen, nicht notwendig einen Verstand zuzusprechen. Denn sinnliche Anschauung bedarf eines Verstands zu ihrer eigenen Möglichkeit auf keine Weise (vgl. A 16/B 30; B 67; B 132; A 89 f./B 122 f.). An all den Stellen, an denen Kant dies explizit so sagt, bezieht er sich offenbar auf einen weiten Begriff der Sinnlichkeit als Erkenntnisvermögen (dazu gehört eine zentrale Anfangspassage der Transzendentalen Deduktion der Kategorien, B 132).

Als ein Ergebnis dieses Abschnitts können wir im Hinblick auf die reflexionsbegriffliche Unterscheidung von Materie und Form also bereits festhalten: Die *Kritik* integriert zwei entgegengesetzte Relationen von Materie und Form – einmal Materie vor der Form (das Denken im Ausgang vom reinen Verstand, in der Transzendentalen Logik), einmal Form vor der Materie (das Denken im Ausgang von der Sinnlichkeit, in der Transzendentalen Ästhetik). Eine zentrale Herausforderung für alle folgenden Teile dieses Buch ist es damit, durchgängig beide Relationen in *einem* Zusammenhang im Blick zu behalten. Zunächst kehren wir aber noch einmal zu dem oben zuletzt

zitierten Passus zurück, um zu verstehen, wie aus Kants transzendentalphilosophischer Neubehandlung der traditionellen metaphysischen Unterscheidung zwischen Materie und Form die fundamentale kritische Unterscheidung zwischen Rezeptivität und Spontaneität resultiert, mittels derer Kant in den zentralen eröffnenden Passagen der *Kritik* ihre Zweiteilung in eine Transzendente Ästhetik und eine Transzendente Logik einführt.

Im oben zuletzt zitierten Passus sagt Kant, die Form der sinnlichen Anschauung sei »ursprünglich« und eine »subjektive Beschaffenheit der Sinnlichkeit«. Was damit gemeint ist, wird im Zusammenhang mit der Kritik am »Intellektualphilosoph« Leibniz deutlich, um die es Kant hier auch geht. In der »Anmerkung zur Amphibolie der Reflexionsbegriffe« kommt Kant noch einmal darauf zurück:

Die Bedingungen der sinnlichen Anschauung, die ihre eigenen Unterschiede bei sich führen, sah er [Leibniz] nicht für ursprünglich an; denn die Sinnlichkeit war ihm nur eine verworrene Vorstellungsart [eines letztlich rationalen Seins, RV], und kein besonderer [d. h. vom Verstand radikal verschiedener, RV] Quell der Vorstellungen; Erscheinung war ihm die Vorstellung des Dings an sich selbst [...]. Mit einem Worte: Leibniz intellektuirte die Erscheinungen [...]. Anstatt im Verstande und der Sinnlichkeit zwei ganz verschiedene Quellen von Vorstellungen zu suchen. (A 270 f./B 326 f.)

Hier wird in wenigen Sätzen deutlich, worin Kant die entscheidende (kritische) Absetzung seiner Transzendentalphilosophie von Leibniz' Metaphysik sah. Diese Absetzung ist nicht nur unmittelbar mit dem transzendentalen Idealismus verbunden, sondern aus ihr folgen auch so gut wie alle anderen Differenzen zwischen der kantischen theoretischen Philosophie und jener Metaphysik. Denn »Ursprünglichkeit« der sinnlichen Anschauung bedeutet für Kant: Die Form der Anschauung entspringt der Sinnlichkeit als einem vom Verstand grundverschiedenen Vorstellungsvermögen (Grundkraft). Der Unterschied zwischen Sinnlichkeit und Verstand reduziert sich demnach nicht wie bei Leibniz auf den bloßen Unterschied zwischen zwei verschiedenen Vorstellungsarten (singuläre Anschauung vs. allgemeiner Begriff), sondern ist noch fundamentaler. Heidegger schreibt in seinem Kommentar zur »Anmerkung zur Amphibolie der Reflexionsbegriffe«, der Unterschied sei nicht nur logisch und negativ, sondern auch sachhaltig und positiv.²³ In Kants eigener Begrifflichkeit für diese zwei

²³ Heidegger, *Phänomenologische Interpretation von Kants Kritik der reinen Vernunft*, S. 91.

Unterscheidungsweisen heißen sie »logisch« und »metaphysisch«. Die logische Unterscheidung ist die zwischen zwei exklusiv definierten Vorstellungsarten (Anschauung vs. Begriff), die metaphysische die zwischen Rezeptivität und Spontaneität:

Reflectiren wir auf unsre Erkenntnisse in Ansehung der beiden wesentlich verschiedenen Grundvermögen der Sinnlichkeit und des Verstandes, woraus sie entspringen: so treffen wir hier auf den Unterschied zwischen Anschauungen und Begriffen. Alle unsre Erkenntnisse nämlich sind, in dieser Rücksicht betrachtet, entweder Anschauungen oder Begriffe. Die erstern haben ihre Quelle in der Sinnlichkeit, dem Vermögen der Anschauungen, die letztern im Verstande, dem Vermögen der Begriffe. Dieses ist der logische Unterschied zwischen Verstand und Sinnlichkeit, nach welchem diese nichts als Anschauungen, jener hingegen nichts als Begriffe liefert. Beide Grundvermögen lassen sich freilich auch noch von einer andern Seite betrachten und auf eine andre Art definiren; nämlich die Sinnlichkeit als ein Vermögen der Rezeptivität, der Verstand als ein Vermögen der Spontaneität. Allein diese Erklärungsart ist nicht logisch, sondern metaphysisch. Man pflegt die Sinnlichkeit auch das niedere, den Verstand dagegen das obere Vermögen zu nennen. (*Jäsche-Logik* 9:35 f.; und vgl. *Logik Pölitz* 24:512)

In dieser Passage aus der *Logik* spricht Kant überall von Erkenntnis im weiten Sinn. Denn es geht um die Unterscheidung zwischen zwei Erkenntnisvermögen als Unterscheidung zweier fundamentaler »Grundvermögen«, einem »niederen« und einem »oberen«. Im Zusammenhang des Arguments gegen Leibniz ist für uns die Bedeutung der hier »metaphysisch« genannten Unterscheidung wichtig. Rezeptivität und Spontaneität sind offenbar Begriffe für verschiedene Quellen (Ursprünge) von Vorstellungen: Man kann Vorstellungen entweder empfangen oder selbsttätig hervorbringen (vgl. A 19/B 33; A 50/B 74; A 68/B 93). Kant spricht in diesem Sinn auch in der *Kritik* von einer »metaphysischen« Erörterung des Raums (bzw. der Zeit) und ebenso von einer »metaphysischen« Deduktion der Kategorien. »Metaphysisch« heißt dort, die Erörterung bzw. die Deduktion erweise den Ursprung der Vorstellung (des Raums oder der Zeit bzw. der Kategorien) in der reinen Sinnlichkeit bzw. im reinen Verstand.

Rezeptivität und Spontaneität

Die zwei Hauptteile der *Kritik* – die Transzendente Ästhetik und die Transzendente Logik – eröffnen mit der metaphysischen Unterscheidung zwischen zwei »Grundkräften« der Erkenntnis. An beiden Stellen knüpft Kant daran jedoch übergangs- und kommentarlos die logische Unterscheidung dieser zwei Vermögen an. Eine spezifische *Verbindung beider Unterscheidungen* zwischen Verstand und Sinnlichkeit ist demnach fundamental für das kritische Vorhaben einer Auslotung des *menschlichen* Erkenntnisvermögens, und sie ist es auch, welche die Zweiteilung der *Kritik* begründet. Kant untersucht nämlich im ersten Hauptteil die Art und Weise, oder: die Form der menschlichen Rezeptivität von Vorstellungen (die reine Form der Sinnlichkeit), die eine spezifische Form der Anschauung ist, und im zweiten Hauptteil die Form »unserer«²⁴ spontanen oder selbsttätigen Hervorbringung von Vorstellungen (die Form der Einheit eines verbindenden Verstands als Erkenntnisvermögen im weiten Sinn, das Vernunft, Urteilskraft und Verstand im engen Sinn umfasst), die die Form der Begriffe ist. Es lohnt sich, die zwei bekannten Eröffnungspassagen der zwei Hauptteile der *Kritik* zur Verdeutlichung dieser Zusammenhänge noch einmal in Gänze in Erinnerung zu rufen.

Die Fähigkeit (Rezeptivität), Vorstellungen durch die Art, wie wir von Gegenständen affiziert werden, zu bekommen, heißt Sinnlichkeit. Vermittelt der Sinnlichkeit also werden uns Gegenstände gegeben und sie allein liefert uns Anschauungen; durch den Verstand aber werden sie gedacht, und ihm entspringen Begriffe. (A 19/B 33)

Unsere Erkenntnis entspringt aus zwei Grundquellen des Gemüts, deren die erste ist, die Vorstellungen zu empfangen (Rezeptivität der Eindrücke), die zweite das Vermögen, durch diese Vorstellungen einen Gegenstand zu erkennen (Spontaneität der Begriffe); durch die erstere wird uns ein Gegenstand gegeben, durch die zweite wird dieser im Verhältnis auf jene Vorstellung (als bloße Bestimmung des Gemüts) gedacht.

²⁴ Wenn Kant in seinen erkenntnistheoretischen Schriften »wir«, »uns« oder »unser(e)« sagt, so meint er stets »uns Menschen«, im Unterschied zu allen anderen möglichen erkennenden Wesen, Tieren, Engeln, Göttern oder anderen Geisterwesen. Kant hielt es für notwendig, die möglichen Kräfte und Erkenntnisformen anderer erkennender Wesen immer mitzubedenken; daraus resultiert die oft überraschende Betonung auf dem »wir«, die an den betreffenden Stellen eine Differenz markiert. Wo das »wir« fehlt und nur von Erkenntnis die Rede ist, sind die anderen selbstverständlich mitgemeint.

[...] Wollen wir die Receptivität unseres Gemüths, Vorstellungen zu empfangen, so fern es auf irgend eine Weise afficirt wird, Sinnlichkeit nennen: so ist dagegen das Vermögen, Vorstellungen selbst hervorzu- bringen, oder die Spontaneität des Erkenntnisses, der Verstand. Unsre Natur bringt es so mit sich, daß die Anschauung niemals anders als sinnlich sein kann, d. i. nur die Art enthält, wie wir von Gegenständen afficirt werden. Dagegen ist das Vermögen, den Gegenstand sinnlicher Anschauung zu denken, der Verstand. [...] Ohne Sinnlichkeit würde uns kein Gegenstand gegeben und ohne Verstand keiner gedacht werden. [...] Beide Vermögen oder Fähigkeiten können auch ihre Functionen nicht vertauschen. Der Verstand vermag nichts anzuschauen und die Sinne nichts zu denken. Nur daraus, daß sie sich vereinigen, kann Erkenntniß entspringen. Deswegen darf man aber doch nicht ihren Antheil vermischen, sondern man hat große Ursache, jedes von dem andern sorgfältig abzusondern und zu unterscheiden. Daher unterscheiden wir die Wissenschaft der Regeln der Sinnlichkeit überhaupt, d. i. Ästhetik, von der Wissenschaft der Verstandesregeln überhaupt, d. i. der Logik. (A 50 ff./B 74 ff.)

Diese Passagen binden die logische Unterscheidung zwischen einer Sinnlichkeit, als Vermögen der Anschauung, und dem menschlichem Verstand, als einem Vermögen der Begriffe, unmittelbar an die metaphysische Unterscheidung zwischen der Receptivität und der Spontaneität eines Gemüts: Die Form der Anschauung ist die Form, in der wir Vorstellungen von Gegenständen durch Affektion empfangen, während die Form der Begriffe die Form all derjenigen, und nur derjenigen Vorstellungen ist, die wir Menschen selbsttätig hervorbringen und durch die wir Gegenstände denken können.

Von einem unvorbereiteten Leser können diese einleitenden Überlegungen – die hier weniger argumentativ begründet, denn als nicht weiter ableitbare Ausgangspositionen gesetzt werden – aus mehreren Gründen jedoch leicht missverstanden werden. Erstens nämlich kann es so scheinen, als *definiere* die metaphysische Unterscheidung zwischen Receptivität und Spontaneität nach Kant auch ganz prinzipiell die Unterscheidung zwischen einem Vermögen der Anschauung und einem Vermögen der Begriffe, so dass ein Vermögen der Anschauung nur rezeptiv sein könnte und ein Vermögen der Begriffe nur spontan. Während Letzteres für Kant tatsächlich gilt, werden wir jedoch unten sehen, dass Kant auch ein spontanes Vermögen der Anschauung für möglich hält, nämlich ein göttliches Vermögen intellektueller Anschauung, einen intuitiven Verstand. Obwohl die *Kritik*

die metaphysische mit der logischen Unterscheidung zwischen Sinnlichkeit und Verstand für die menschliche Erkenntnis unmittelbar verbindet, sind also beide Unterscheidungsarten prinzipiell unabhängig voneinander.

Das zweite naheliegende Missverständnis entsteht dann, wenn sich der Leser nicht bewusst ist, dass Kant in den eröffnenden Passagen der *Kritik* an eine Unterscheidung anschließt, die »metaphysisch« in einem traditionellen Sinn ist, nämlich eine rein begrifflich gedachte Unterscheidung zweier irreduzibel verschiedener Seinsweisen einer Vorstellungskraft (traditionell: der Seele). Würde Kant nicht auf fundamentaler Basis eine solche metaphysische Denkweise einnehmen, könnte er ja gar nicht sinnvoll gegen Leibniz argumentieren. Er könnte sich gar nicht transzendentalphilosophisch von Leibniz abstoßen, so, wie er es beispielsweise im Amphibolie-Kapitel tut. Der unvorbereitete Leser könnte in den Anfangskapiteln der *Kritik* daher (sinngemäß) Folgendes lesen:

Physische Gegenstände affizieren uns sinnlich. Die Form der Anschauung ist die Form rein sinnlicher Vorstellungen, die wir bekommen, wenn wir von äußeren Gegenständen affiziert werden. Obwohl Kant nichts dergleichen sagt, denkt sich der Leser hier vielleicht bereits ein leibliches Subjekt, situiert in der Welt in Raum und Zeit, das von raumzeitlichen Gegenständen affiziert wird. Er liest Sinnlichkeit dann als körperliche Wahrnehmung durch körperlich zu denkende Sinnesorgane. Er denkt sich möglicherweise auch, die Form unserer Anschauung sei Raum, weil die Dinge, die unsere Sinnlichkeit affizieren, auch schon (bevor sie uns affizierten) räumlich ausgedehnt seien. (Dieser Leser sieht kein Problem darin, wie der Sprung von einem Körper zu einer Vorstellung, der unausgelotete Abgrund zwischen Welt und Erkenntnis überbrückt werden könnte. Denn für ihn ist, wenn er die hier beschriebene Sichtweise einnimmt, alles Körper, auch das Erkenntnisvermögen.) Wird sinnliche Affektion und raumzeitliche Anschauung bzw. Erfahrung überhaupt aber als Resultat eines rein physischen, kausalgesezlichen Prozesses gedacht, dann kann auch die Beziehung von Sinnlichkeit und Verstand nur so gedacht werden, dass der Verstand (der nicht Sinnlichkeit ist) sich der raumzeitlichen Anschauung nachträglich bewusst wird. Denn der Verstand kann auf die Form einer Sinnlichkeit in einem so verstandenen Erkenntnisprozess gar keine *a priori* bestimmende Wirkung haben. Eine solche, empiristische Lesart führt also notwendig auf einen ausschließlich weiten Begriff der Sinnlichkeit als Erkenntnisvermögen. Wir haben dagegen im Kontext des Amphibolie-Kapitels gesehen, dass Kant auf die Differenz zwischen zwei irreduzibel verschiedenen Formen des vorstellenden Gemüts abzielt, die Differenz zwischen der Form der seelischen Spontaneität und der Form der seelischen Rezeptivität. Das Vermögen der

Vorstellung ist gemäß der leibnizianisch-wolffianischen Terminologie nicht Körper, sondern *Seele*. Kant nennt diese im Menschen auch »Gemüt« (bei Tieren sagt er dagegen einfach meist wie Leibniz: Wir müssen ihnen Vorstellung, also eine *Seele* beilegen). Die grundlegenden Ausgangspositionen der *Kritik*, die die zwei »Stämme« des menschlichen Erkenntnisvermögens betreffen, beziehen sich demnach auf das, was die traditionelle Metaphysik als Seele, und nicht als Körper gedacht hat. Kant substantiiert Erkenntnisvermögen nicht als immaterielle Entitäten. Dennoch ist »Sinnlichkeit« bei Kant nicht etwa ein bloßer Gesamtbegriff für körperlich zu denkende Organe, sondern bezeichnet als *Gemütsvermögen* vielmehr die Rezeptivität des Lebendigen schlechthin (mit Leibniz: die Öffnung der Seele, die einen Körper und dadurch *seelische* Organe nach außen hat, einen äußeren Sinn²⁵), die rein empirisch gar nicht fassbar ist.

Erinnern wir uns, wie Kant den transzendentalphilosophischen Gebrauch der traditionellen metaphysischen Begriffe Form und Materie bestimmt. Als kritische *Reflexionsbegriffe* dienen sie uns dazu, das transzendentalphilosophische Denken der Sinnlichkeit vom transzendentalphilosophischen Denken des Verstands fundamental zu unterscheiden. Es zeigt sich dabei, dass »Form« und »Materie« hier jeweils etwas fundamental Verschiedenes bedeuten. Im Ausgang vom (menschlichen) Verstand ist Form die Form der menschlichen Spontaneität. Materie für den Verstand, die er bestimmt, ist die Sinnlichkeit als Vermögen der Anschauung. Unser Verstand ist gerade deshalb endlich: Er muss sich zu aller ihm möglichen Erkenntnis immer schon auf etwas *ihm anderes, ihm als seine Materie Gegebenes* beziehen. Er bedarf immer schon gegebener Anschauung, die er bestimmen muss, um überhaupt etwas erkennen zu können.²⁶ Im Ausgang von unserer Sinnlichkeit ist Form aber die Form einer Rezeptivität und geht damit dem, was für eine seelische *Rezeptivität* überhaupt nur Materie sein kann – nämlich einer *Empfindung* – als ermöglichende Voraussetzung vorher. Die *physische* Materie oder das Reale *in Raum und Zeit* ist in der *Kritik* von der reinen Sinnlichkeit (Materie eines diskursiven Verstands) ebenso unterschieden wie von der bloßen Empfindung eines lebendigen Wesens (Materie einer

25 Deleuze fasst diesen Gedanken in ein Bild: Die tierische Seele, die einen Körper hat bzw. sich durch den Körper auf die Welt bezieht, ist wie ein Gemeinschaftszimmer eines Hauses, das offene Fenster hat – sie ist nicht, wie die vernünftige Seele, wie ein fensterloses Privatzimmer im oberen Gestock des Hauses, monadisch in sich abgeschlossen (vgl. Gilles Deleuze, *Die Falte. Leibniz und der Barock*, Frankfurt a. M. 2000, S. 11–28).

26 Vgl. Heidegger, *Phänomenologische Interpretation von Kants Kritik der reinen Vernunft*, S. 85 u. S. 172 f.; S. Rödl, *Kategorien des Zeitlichen. Eine Untersuchung der Formen des endlichen Verstands*, Frankfurt a. M. 2005, S. 59.

seelischen Rezeptivität). Denn die physikalische Materie ist nach Kant das Resultat der Beziehung des menschlichen Verstands auf seine Sinnlichkeit.

Diese Differenzierungen erlauben es Kant, beides zu denken: Sinnlichkeit als Erkenntnisvermögen im weiten Sinn und Sinnlichkeit als Erkenntnisvermögen im engen Sinn. Im engen Sinn ist das sinnliche Erkenntnisvermögen eine Form selbstbewusster und spezifisch menschlicher Anschauung, die vom Verstand *a priori* bestimmt ist. Folgt man Kants Ausführungen im Amphibolie-Kapitel, so muss aber auch eine Form der sinnlichen Anschauung als bloße Form der Rezeptivität von Erscheinungen gedacht werden, die ganz ohne Verstand möglich ist und auch unabhängig vom Verstand sinnliche Gegenstände (Erscheinungen) »gibt«. Das ist vereinbar mit dem engen Begriff sinnlicher Erkenntnis, da eine bloße Form sinnlicher Anschauung, obzwar bestimmend für alle mögliche Materie sinnlicher Erkenntnis (Erscheinung), als unabhängig vom Verstand auch als *vom Verstand* noch ganz unbestimmt zu denken ist. Das heißt, sie ist ohne Verstand nicht schon als die gesetzliche raumzeitliche Einheit unserer menschlichen Welt bestimmt, sondern bloß als Form einer Anschauung überhaupt gedacht: als eine singuläre und unmittelbare Vorstellung von Gegenständen. Die Form einer sinnlichen Anschauung als solche muss nach Kant, worauf Interpretieren zu Recht hingewiesen haben, nicht die Form von Raum und Zeit sein (vgl. B 146).²⁷ Wir werden in Kapitel II sehen, dass die Transzendente Ästhetik, die sich mit philosophisch analysierbaren und also vom Verstand bestimmten Vorstellungen beschäftigt, aus diesen Gründen den Ursprung der *menschlichen* Anschauungen von Raum und Zeit in der Sinnlichkeit nur *ex negativo* beweisen kann. Kants argumentative Strategie ist dort negativ, weil er nur zeigt, dass Raum und Zeit objektiv gehaltvolle Vorstellungen (Erkenntnisse) von einer solchen Art sind, die ihren Ursprung nicht in einem diskursiven Vermögen – und also nur in einer Form der Anschauung haben können. Trotzdem oder genauer genommen gerade deshalb kann Kant, wie wir sehen werden, aber auch urteilen, dass die Form unserer Anschauung ursprünglich *nicht* schon diejenigen distinkten Einheiten enthalten kann (Raum und Zeit), die wir *durch unseren Verstand* (unser Selbstbewusstsein) in ihr sehen und unterscheiden. Vielmehr müssen Raum und Zeit in einer bloßen Form sinnlicher Anschauung ihren ununterscheidbaren Ursprung haben.

27 Vgl. Henrich, *Über die Einheit der Subjektivität*, S. 53 f.

Der intuitive Verstand Gottes (*Anschauung vs. Begriff*)

Der Haupttext der *Kritik* begann in der ersten Auflage mit den folgenden Sätzen:

Auf welche Art und durch welche Mittel sich auch immer eine Erkenntnis auf Gegenstände beziehen mag, so ist doch diejenige, wodurch sie sich auf dieselbe[n] unmittelbar bezieht, und worauf alles Denken als Mittel abzweckt, die Anschauung. Diese findet aber nur statt, sofern uns der Gegenstand gegeben wird; dieses aber ist wiederum nur dadurch möglich, dass er das Gemüt auf gewisse Weise affiziere*. (A 19)

Kant hielt es für notwendig, diese eröffnende Passage der *Transzendentalen Ästhetik* für die zweite Auflage der *Kritik* von 1787 zu modifizieren. In seiner eigenen Ausgabe der ersten Auflage von 1781 notiert er an der *markierten Stelle handschriftlich: »Wenn die Vorstellung nicht selbst an sich die Ursache des Objekts ist.« Der Text der zweiten Auflage lautet dann wie folgt:

Auf welche Art und durch welche Mittel sich auch immer eine Erkenntnis auf Gegenstände beziehen mag, so ist doch diejenige, wodurch sie sich auf dieselbe[n] unmittelbar bezieht, und worauf alles Denken als Mittel abzweckt, die Anschauung. Diese findet aber nur statt, sofern uns der Gegenstand gegeben wird; dieses aber ist wiederum, uns Menschen wenigstens, nur dadurch möglich, dass er das Gemüt auf gewisse Weise affiziere. (B 33)

Was wollte Kant durch die hier erfolgten Modifikationen deutlicher ausdrücken?

Zur Beantwortung dieser Frage können wir zunächst Folgendes festhalten. Erkenntnis durch Anschauung wird im obigen Zitat als eine *unmittelbare* Beziehung auf einen Gegenstand definiert. Eine Anschauung involviert also immer schon irgendeinen angeschauten Gegenstand: Anders als Begriffe können Anschauungen nicht leer sein (vgl. A 51/B 75). Man kann sich das daran deutlich machen, dass das Verb *anschauen* transitiv ist. Es braucht ein grammatisches Objekt. Während man einfach sagen kann, »ich denke nach«, ohne damit notwendigerweise schon sagen zu müssen (oder sagen zu können), worüber man denn nachdenke, kann man nicht einfach sagen, »ich schaue an«. Ein vollständiger Satz wird dies erst durch die Angabe des Objekts der Anschauung, wie z. B. in den Sätzen: »Ich schaue

das Bild an«, »Ich schaue mir heute mal die Stadt an«, »Ich werde mir diese Beweise erstmal anschauen!«, oder »Gott schaut in die Tiefe jedes Herzens«.

So schreibt Kant in den *Prolegomena zu einer jeden künftigen Metaphysik*: »Anschauung ist eine Vorstellung, so wie sie unmittelbar von der Gegenwart des Gegenstandes abhängen würde.« (Prol 4:281) Der Konjunktiv »würde« erklärt sich im Kontext des hier zitierten Abschnitts der *Prolegomena*. Hier wird nämlich deutlich, dass der Gegenstand einer Anschauung, auf den sie sich unmittelbar bezieht, keineswegs real (physisch) gegenwärtig sein muss. Er muss nicht in oder durch aktuelle Wahrnehmung gegeben sein. Denn erstens gibt es nach Kant auch reine, d.h. nicht-empirische Anschauung, beispielsweise von geometrischen Gegenständen, die wir nicht durch Wahrnehmung vorstellen. Ebenso sind auch Vorstellungen der reproduktiven Einbildungskraft, wie Erinnerungen oder Fantasien, als Reproduktionen oder Neukombinationen von Wahrnehmungen, selbst anschauliche Vorstellungen. Sie sind in der Einbildungskraft (re) produzierte Anschauungen: einzelne und unmittelbare Vorstellungen von Gegenständen. In ihnen ist jedoch ihr Gegenstand, der konkreter Bildinhalt ist, wie z. B. das erinnerte Kinderzimmer, das eingebildete Einhorn, den Sinnen nicht real präsent. Der Gegenstand ist hier nicht in der Wahrnehmung gegeben, er ist im realen Raum abwesend, vielleicht existiert er nicht einmal in der empirischen Welt. Und dennoch gibt es auch in diesen Fällen immer einen unmittelbaren Gegenstand der Einbildung, dasjenige, was sie als anschauliche Vorstellung, wie vage und undeutlich auch immer, mir darstellt. (Wir werden dies in Kapitel III mithilfe der Terminologie aktueller Bildtheorie noch genauer fassen können.) Drittens schließlich, und das führt uns zurück zu der Frage nach den Modifikationen der Anfangspassage der Transzendentalen Ästhetik, umfasst Kants Definition der Anschauung als singuläre und unmittelbare Vorstellung eines Gegenstands auch die intellektuelle Anschauung eines denkbaren göttlichen Verstands. Denn diese Möglichkeit einer intellektuellen Anschauung hat Kant im Sinn, wenn er notiert: »Wenn die Vorstellung nicht selbst an sich die Ursache des Objekts ist.« Dies nämlich ist bei der göttlichen, rein intuitiven Erkenntnis der Fall, sie selbst ist der spontane, hervorbringende Grund des Gegenstands ihrer unmittelbaren Anschauung (vgl. ID 2:398 f.; B72; B139; B145).

Kant schreibt dementsprechend in der zweiten Auflage, zumindest »für uns Menschen« sei es so, dass Anschauung von einer Affektion des Gemüts abhängt. Wir haben gerade schon gesehen, dass das nicht heißt, sinnliche Anschauung sei mit Wahrnehmung gleichzusetzen, abhängig von einem im

realen Raum präsenten Gegenstand, der die Sinne aktual affiziert. Denn sinnliche Anschauung kann auch rein sein oder Produkt der Einbildungskraft. Wir kommen unten darauf zurück, inwiefern dennoch alle menschliche, ja alle sinnliche Anschauung überhaupt, von der Affizierbarkeit einer Sinnlichkeit (der *Rezeptivität* einer Seele) abhängig ist. Kants modifizierte Anfangspassage ist nämlich zunächst ganz unabhängig davon, wie wir uns die Affektion der Sinnlichkeit genauer zu denken haben. Denn sie zielt schlicht darauf ab, den Leser von Anfang an auf einen allgemeinen Gegensatz zwischen intellektueller und aller möglichen sinnlichen (kreatürlichen) Anschauung überhaupt hinzuweisen.

Kant hat noch an mehreren weiteren Stellen der zweiten (B) Ausgabe der *Kritik* Passagen eingefügt, die den Unterschied zwischen einer menschlichen und einer denkbaren göttlichen Vorstellungsart nachdrücklich betonen, und zwar vor allem in der Transzendentalen Deduktion der Kategorien, der Kant für die zweite Auflage der *Kritik* eine vollständig neue Fassung gab. Diese Passagen verdeutlichen entweder den Unterschied zwischen sinnlicher und intellektueller Anschauung (vgl. B 68; B 72; B 159), oder den Unterschied zwischen der Spontaneität intellektueller Anschauung (dem göttlichen Vermögen eines intuitiven Verstands) und einer Spontaneität der Begriffe (dem menschlichen Vermögen eines rein diskursiven Verstands, vgl. B 134; B 138 f.; B 145). In der ersten Auflage der *Kritik* wies Kant dagegen nur ein einziges Mal auf einen Unterschied zwischen göttlich-intuitiver und menschlich-diskursiver Erkenntnis hin (vgl. A 67 f./B 92 f.).

Vor dem Hintergrund dieser verschiedenen Modifikationen gibt es Grund zur Vermutung, dass Kant dachte, die erste Auflage der *Kritik* mache den fundamentalen Unterschied zwischen aller menschenmöglichen Erkenntnis und einer Spontaneität der Anschauung nicht klar genug. Womöglich dachte Kant sogar, dass seine Leser aus diesem Grund das Herzstück der *Kritik* (die transzendente Deduktion der reinen Verstandesbegriffe) missverstanden hatten. Wir werden in Kapitel III sehen, dass Kant beispielsweise Salomon Maimon ein genau darin begründetes Missverständnis vorwirft. Kant erläutert es ausführlich in einem Brief an Marcus Herz von 1789: Maimons Lesart der Deduktion laufe darauf hinaus, dem Menschen mehr als einen nur diskursiven Verstand beizulegen, nämlich ein göttliches Vermögen eines intuitiven Verstands – das Vermögen einer Anschauung, deren Form nicht ursprünglich sinnlich ist, sondern die ihren Ursprung im spontanen Vermögen eines Verstands hat.²⁸

²⁸ Weitere Texte, in denen Kant den Begriff eines göttlichen Vermögens der Anschauung diskutiert sind KU 5: 402 ff.; *Fortschritte* 20: 267; *Religion Pölitz* 28: 1050 ff.

Kant definierte sinnliche und intellektuelle Anschauung schon in seiner *Inaugural Dissertation* als einzelne (*singularis*) und unmittelbare Vorstellung eines Gegenstands und stellte sie so beide zusammen als *eine* Vorstellungsart einer begrifflichen, d. h. allgemeinen und mittelbaren Vorstellung eines Gegenstands gegenüber (ID 2:398 f.). Diese Gegenüberstellung, die in Kants kritischer Philosophie ihre Gültigkeit behält, ist nichts anderes als die logische Unterscheidung zwischen den zwei einzigen Arten von Erkenntnis (objektiver Vorstellung), die es Kant zufolge geben kann. Alle Vorstellungen, die mehr als »bloß subjektiv« sind, weil sie sich auf einen wirklichen oder möglichen Gegenstand beziehen, sind entweder Anschauung oder Begriff. Auch sogenannte »Ideen« der Vernunft sind nach diesem grundlegenden kantischen Schema nichts anderes als zusammengesetzte Vorstellungen aus reinen Verstandesbegriffen (vgl. A 320/B 377). Das heißt, auch sie sind letztlich nichts anderes als allgemeine und mittelbare Vorstellungen von Gegenständen. Eben deshalb gehört auch die Transzendente Dialektik noch zur Transzendentalen Logik, denn diejenige Vernunft, deren Erkenntnisansprüchen in der Dialektik die Grenze gezogen wird, gehört zum Verstand im weiten Sinn als oberes menschliches Erkenntnisvermögen überhaupt. (Dieses obere, in sich vielgliedrige Vermögen bildet nach Kant eine irreduzible Einheit. Es ist *eine* diskursive Grundkraft, die auf *einem* fundamentalen Prinzip beruht: Dem Begriff eines Ichs als Prinzip der Einheit eines Vermögens der Begriffe.) Die fundamentale und irreduzible Differenz zwischen einer einzelnen und unmittelbaren Anschauung und einem allgemeinen und mittelbaren Begriff eines Gegenstands besteht also unabhängig davon, ob die Anschauung sinnlich oder intellektuell ist. Kants logische Unterscheidung zwischen Anschauung und Begriff als zwei fundamental verschiedenen Vorstellungsarten ist demnach von der metaphysischen Unterscheidung zwischen einem spontanen und einem rezeptiven Erkenntnisvermögen unabhängig. Diese Unabhängigkeit stellt Kant in den jeweiligen Anfangspassagen der Transzendentalen Ästhetik und der Transzendentalen Logik aber nicht deutlich genug heraus. Wie wir oben gesehen haben, leitet Kant dort sofort von der metaphysischen Unterscheidung zwischen der Rezeptivität und der Spontaneität des *menschlichen* Gemüts zu der logischen Unterscheidung zwischen der Sinnlichkeit, als Vermögen der Anschauung, und dem *spezifisch menschlichen* Verstand, als Vermögen der Begriffe über. Dies tut er, weil eben dies die jeweiligen Aufgaben der beiden Teile sind: Zu zeigen, dass die reine Form unserer Rezeptivität eine reine Form der Anschauung (und keine andere Vorstellungsart) ist, und dass die reine Form unserer Spontaneität die Form des Begriffs (und keine andere Vorstellungsart) ist.

Exkurs: Kants Brief an Marcus Herz von 1772 – Übergang vom Denken der Erkenntnis durch unmittelbare Anschauung zur kritischen Theorie eines Gegenstandsbezugs durch mittelbare Begriffe

Kants berühmter Brief an Herz von 1772 macht deutlich, dass Kant im Kontext der philosophischen Debatten seiner Zeit das Modell einer Erkenntnis durch unmittelbare Anschauung für unproblematisch ansah. Das Problem, dem Kant dem Brief zufolge in seiner *Dissertation* noch ausgewichen war und dessen bis dato unbeantwortete Frage er in der *Kritik* konfrontieren sollte, ergab sich erst daraus, dass er feststellte: Die Spontaneität des menschlichen Gemüts ist gar kein Vermögen der Anschauung! Für Kant war also um 1772 noch ungeklärt, wie sich der menschliche Verstand überhaupt gesetzgebend auf Gegenstände beziehen könnte. Der Beginn der kritischen Phase war von dieser Frage maßgeblich bestimmt:²⁹

Ich frug mich nemlich selbst: au[f] welchem Grunde beruhet die Beziehung desienigen, was man in uns Vorstellung nennt, auf den Gegenstand? *Enthält die Vorstellung nur die Art, wie das subiect von dem Gegenstande afficirt wird, so ists leicht einzusehen, [...] wie diese Bestimmung unsres Gemüths etwas vorstellen, d.i einen Gegenstand haben könne. Die [...] sinnliche[n] Vorstellungen haben also eine begreifliche Beziehung auf Gegenstände, und die Grundsätze, welche aus der Natur unsrer Seele entlehnt werden, haben eine begreifliche Gültigkeit vor alle Dinge, in so fern sie Gegenstände der Sinne seyn sollen. Eben so: wenn das, was in uns Vorstellung heißt, in Ansehung des obiects activ wäre, d. i. wenn dadurch selbst der Gegenstand hervorgebracht würde, wie man sich die Göttliche Erkenntnisse als die Urbilder der Sachen vorstellet, so würde auch die Conformität derselben mit den obiecten verstanden werden können. [...] Allein unser Verstand ist durch seine Vorstellungen weder die Ursache des Gegenstandes, (außer in der Moral von den guten Zwecken) noch der Gegenstand die Ursache der Verstandesvorstellungen (in sensu reali). Die reine Verstandesbegriffe müssen also nicht von den Empfindungen der Sinne abstrahirt seyn, noch die Empfänglichkeit der Vorstellungen durch Sinne ausdrücken, sondern in der Natur der Seele zwar ihre Quellen haben, aber doch weder in so ferne*

²⁹ Vgl. dazu ausführlich Wolfgang Carl, »Kant's First Draft of the Deduction of the Categories«, in: E. Förster (Hg.), *Kant's Transcendental Deductions*, Stanford 1989, S. 3–20; L. W. Beck, »Two Ways of Reading Kant's Letter to Herz: Comments on Carl«, in: E. Förster (Hg.), *Kant's Transcendental Deductions*, S. 21–26 und Predrag Cicovacki, »An Aporia of A Priori Knowledge: On Carl's and Beck's Interpretation of Kant's Letter to Marcus Herz«, in: *Kant-Studien* (82/3) 1991, S. 349–60.

sie vom Object gewirkt werden, noch das object selbst hervorbringen. Ich hatte mich in der dissertation damit begnügt die Natur der intellectual[en] Vorstellungen bloß negativ auszudrücken: daß sie nemlich nicht modificationen der Seele durch den Gegenstand wären. Wie aber denn sonst eine Vorstellung die sich auf einen Gegenstand bezieht ohne von ihm auf einige Weise afficirt zu seyn möglich [wäre], überging ich mit Stillschweigen. (*Korrespondenz* 10:130 f.)

Im ersten Teil dieser Briefpassage erkennen wir Kants Konzeption einer Rezeptivität der Anschauung, die er fast wortgleich in die *Kritik*, jeweils am Anfang der Transzendentalen Ästhetik und der Transzendentalen Logik, übernehmen wird. Im Brief heißt es: Die sinnliche Vorstellung eines Gegenstands »[e]nthält [...] nur die Art, wie das subject von dem Gegenstande afficirt wird«. Im Falle einer solchen rein sinnlichen Anschauung³⁰ – wo nämlich die Vorstellung nichts anderes »enthält« als die Art und Weise einer Affektion, und dadurch schon unmittelbar einen Gehalt hat – sei die Beziehung von Vorstellung und Gegenstand leicht »begreiflich«. (Wir werden unten sehen, dass intellektualistische Lesarten typischerweise genau dies bestreiten: dass die Beziehung einer bloßen sinnlichen Vorstellung auf einen Gegenstand »begreiflich« sei, ja dass sie überhaupt möglich sei.)

Wir können hier zudem festhalten, dass sich Kant in der gesamten zitierten Briefpassage auf »die Natur der Seele« bezieht, die ebenso die »Quelle« reiner Verstandesbegriffe sei, wie aus der Form oder »Art« ihrer Affizierbarkeit bzw. Rezeptivität die Form aller sinnlicher Anschauungen und damit auch »Grundsätze« betreffend möglicher sinnlicher Gegenstände abgeleitet werden könnten. Entsprechend wird sinnliche Affektion hier als »modification der Seele« (also nicht als bloß mechanische Affektion eines Körpers, sondern als Affektion eines Vermögens des *Lebens*) gefasst.

Im Brief fährt Kant sodann fort: Ebenso ist die Beziehung zwischen intellektueller Anschauung und ihrem Gegenstand leicht begreiflich, denn die intellektuelle Anschauung bringt ja ihren Gegenstand als unmittelbar schöpferisch-wirkende Ursache selbst hervor. Problematisch ist gegenüber alledem nur, wie sich der Mensch durch *seine* spontane Erkenntniskraft, die kein Vermögen der Anschauung ist, wie sich also reine Verstandesbe-

³⁰ Kant verwendet im Brief zwar nicht explizit den Begriff der sinnlichen Anschauung, aber dass es sich bei den sinnlichen Vorstellungen, von denen er hier spricht, um Anschauungen handelt, wird in einem einzigen kurzen Satz des Briefes klar: Diese sinnlichen Vorstellungen »stellen« einen Gegenstand »vor«. Dies tun unter allen sinnlichen Vorstellungen aber nur Anschauungen.

griffe, die im *menschlichen* Verstand ihren Ursprung haben, auf Gegenstände beziehen können. Denn reine Begriffe bringen nur im Moralischen ihre Gegenstände (nämlich die guten Zwecke) selbst hervor, nicht aber die Gegenstände der Natur.

Wir wissen, welche Antwort Kant in der *Kritik* auf diese Frage gegeben hat. Da der menschliche Verstand kein intuitiver ist, muss er sich zu aller ihm möglichen Erkenntnis auf ein ihm anderes Erkenntnisvermögen, die Sinnlichkeit, und auf die in der sinnlichen Anschauung unmittelbar gegebenen Gegenstände beziehen. In diesem Sinne sind Begriffe, wie wir sehen werden, »mittelbare« Vorstellungen von Gegenständen. Sie beziehen sich nie direkt, unmittelbar auf ihren Gegenstand, sondern können dies nur mittelbar tun, über eine Beziehung auf mögliche sinnliche Anschauung. Die apriorische Beziehung *reiner* Verstandesbegriffe auf alle möglichen Gegenstände wissenschaftlich überprüfbarer Erfahrung wird Kant dann beweisen, indem er zeigt, dass diese reinen Verstandesbegriffe die gesetzliche Form der Anschauung aller möglichen raumzeitlichen Gegenstände *a priori* bestimmen. Anders als eine intellektualistische Lesart vorgibt, ist dies aber kompatibel mit der Tatsache, dass sinnliche Anschauung in Menschen und anderen Tieren auch ganz ohne Verstand möglich und wirklich ist.

Der hier zitierte Brief an Herz macht den Unterschied zwischen einer göttlichen Spontaneität intellektueller Anschauung, die selbst die Ursache ihres unmittelbaren Gegenstands ist, und der menschlichen Spontaneität der Erkenntnis deutlich, die nur Begriffe, aber nicht die Gegenstände dieser Begriffe selbst produziert. Er erklärt aber noch nicht, wie ein gesetzgebender Gegenstandsbezug reiner Verstandesbegriffe möglich ist. Denn diese Erklärung beruht auf Kants Begriff eines Selbstbewusstseins als dem fundamentalen Einheitsprinzip des menschlichen Verstands. Und worin ein solches, spezifisch menschliches Vermögen eines Selbstbewusstseins besteht, dies klärt Kant nicht durch einen Vergleich der Menschen mit Gott. Sondern er klärt es durch die Unterscheidung zwischen Menschen und anderen Tieren.

Leben (perceptio und apperceptio)

Gehen wir zehn Jahre zurück. In dem frühen Aufsatz *Die falsche Spitzfindigkeit der vier syllogistischen Figuren* von 1762 finden wir eine der ersten Überlegungen Kants zur Tier-Mensch-Differenz als einer Differenz im Vorstellungsvermögen. Die folgende Passage aus dem vorkritischen Text ist deshalb von Interesse, weil Kant das Selbstbewusstsein als Grundprinzip eines

diskursiven Verstands im weiten Sinne – als oberes Erkenntnisvermögen eines sinnlichen Wesens – hier vielleicht prägnanter herausstellt, als er es später je wieder tun wird. Bereits hier fasst Kant nämlich den Verstand in diesem weiten Sinne als wesentliche Einheit, als »Grundvermögen«. Und erstaunlich ist, dass er dieses »höhere« Vermögen eines Tiers schon an dieser Stelle fundamental durch die Fähigkeit ausgezeichnet sieht, sich »seine eigenen Vorstellungen zum Objecte seiner Gedanken zu machen«. Knapp zwanzig Jahre vor dem ersten Erscheinen der *Kritik* charakterisiert Kant so in wenigen Sätzen dasjenige fundamentale Vermögen der Reflexion und des Selbstbewusstseins, das er in der *Kritik* »transzendente Apperzeption« nennen wird und dessen Deduktion als erstes Prinzip des menschlichen Verstands zur Abfassung einiger der schwierigsten Passagen der Philosophiegeschichte geführt hat. Kants Suche nach einem Kriterium der Unterscheidung zwischen vernünftigen und vernunftlosem Tier ist also eine Suche nach dem fundamentalen Merkmal eines höheren Erkenntnisvermögens der menschlichen Tiere. In diesem Punkt gleichen nämlich alle folgenden Reflexionen Kants zur Erkenntniskraft der Tiere dieser ersten. Denn die Tiere interessieren ihn gerade deshalb, weil er wissen will: Worin besteht die menschliche Vernunft? Was zeichnet sie in ihrer alleinigen Spezifik aus? Um diese Frage prinzipiell zu beantworten, so erkennt Kant, müssen wir das Andere der Vernunft in der Erkenntnis denken. Von dieser Einsicht sind Kants Überlegungen zum Vorstellungsvermögen der Tiere von Anfang an motiviert und methodisch durchzogen.

Die obere Erkenntnißkraft [beruht] schlechterdings nur auf dem Vermögen zu urtheilen. Demnach, wenn ein Wesen urtheilen kann, so hat es die obere Erkenntnißfähigkeit. Findet man Ursache, ihm die letztere abzusprechen, so vermag es auch nicht zu urtheilen. Die Verabsäumung solcher Betrachtungen hat einen berühmten Gelehrten veranlaßt, den Thieren deutliche Begriffe zuzustehn. [...] Nicht darin besteht [aber] die Deutlichkeit eines Begriffs, daß dasjenige, was ein Merkmal vom Dinge ist, klar vorgestellt werde, sondern daß es als ein Merkmal des Dinges erkannt werde. Die Thüre ist zwar etwas zum Stalle Gehöriges und kann zum Merkmal desselben dienen, aber nur derjenige, der das Urtheil abfaßt: diese Thüre gehört zu diesem Stalle, hat einen deutlichen Begriff von dem Gebäude, und dieses ist sicherlich über das Vermögen des Viehes. Ich gehe noch weiter und sage: es ist ganz was anders Dinge von einander unterscheiden und den Unterschied der Dinge erkennen. Das letztere ist nur durch Urtheilen möglich und kann von keinem unvernünftigen Thiere geschehen. [...] *Man kann hieraus die Veranlassung ziehen, dem wesentlichen*

Unterschiede der vernünftigen und vernunftlosen Thiere besser nachzudenken. Wenn man einzusehen vermag, was denn dasjenige für eine geheime Kraft sei, wodurch das Urtheilen möglich wird, so wird man den Knoten auflösen. Meine jetzige Meinung geht dahin, daß diese Kraft oder Fähigkeit nichts anders sei als das Vermögen [...], seine eigenen Vorstellungen zum Objecte seiner Gedanken zu machen. Dieses Vermögen ist nicht aus einem andern abzuleiten, es ist ein Grundvermögen im eigentlichen Verstande und kann, wie ich davor halte, blos vernünftigen Wesen eigen sein. Auf demselben aber beruht die ganze obere Erkenntnißkraft. (Spitzfindigkeit 2: 59 f.)

Kant definiert den diskursiven Verstand hier im weiten Sinn als ein Vermögen zu urteilen. Wir werden in Kapitel II und III sehen, welche zentrale Rolle diese Definition auch in der kritischen Erkenntnistheorie einnimmt. Denn Kant wird auch dort an den zentralen Aussagen der oben zitierten Passage von 1762 festhalten: Das Vermögen zu urteilen beruht auf dem Vermögen eines Selbstbewusstseins als Bewusstsein des eigenen Vorstellungsvermögens. Denn im Urteilen werden Unterscheidungen durch Beziehung auf Begriffe getroffen; solche begrifflich unterscheidende Erkenntnis ist aber nur durch eine »obere« Kraft des Selbstbewusstseins der eigenen Gedanken möglich.

Über die Vorstellungskraft der Tiere sagt Kant in der obigen Passage dagegen nichts Positives. Er spricht ihnen vielmehr zusammen mit dem Urteilsvermögen so einiges ab: das Vermögen, im strengen Sinn wirklich Unterschiede zwischen Dingen zu machen und damit auch die Fähigkeit, überhaupt »deutliche«³¹ Begriffe von Dingen zu haben. Der »berühmte Gelehrte«, gegen den Kant sich hier wendet, ist der Wolffianer Georg Friedrich Meier, der in seinem *Versuch eines Lehrgebäudes von den Seelen der Thiere* von 1749 die Verwendung von ebensolchen Begriffen durch Tiere behauptet.³² Man kann dem Kontext zwar entnehmen, dass Kant vernunftlosen Tieren äußere Wahrnehmungen zusprechen würde, d. h. bewusste, wenn auch nicht mit *Selbstbewusstsein* verbundene Vorstellungen von äußeren Gegenständen; außerdem auch die Fähigkeit, Dinge irgendwie, wenn auch nicht durch Urteile, voneinander zu unterscheiden. Kant sagt

31 Für Kant sind »deutliche« Begriffe durch analytische Urteile in ihren allgemeinen »Merkmalen« (Bedeutungen) bestimmt und »klar« (bewusst): Wenn ich von etwas einen deutlichen Begriff habe, dann weiß ich, welche Bedeutungen der Begriff, den ich gebrauche, impliziert, während dies für einen »undeutlichen« Begriff nicht gilt – seine Merkmale sind mir nicht bewusst.

32 Der Sache nach vertritt Kant im Bezug auf die Urteilskraft der Tiere, gegen Meier, hier eine ähnlich negative Position wie Hermann Samuel Reimarus in dessen *Allgemeine Betrachtungen über die Triebe der Thiere, hauptsächlich über ihre Kunsttriebe* (1762).

dies hier zwar nicht explizit. Aber er tut es an vielen anderen Stellen, die sich alle um dieselbe Unterscheidung zwischen einem »unteren« und einem »oberen« Erkenntnisvermögen sinnlicher Wesen drehen.

Kant sucht nach einem Unterscheidungskriterium zwischen vernunftlosem und vernünftigem Tier, weil ihn das menschliche Tier, die menschliche Vernunft interessiert. Er möchte wissen: Welche Leistungen sind nur durch Vernunft möglich? Deshalb sondert er nun all diejenigen Erkenntnisleistungen von der Vernunft ab, die auch durch ein »unteres«, d. h. ein rein sinnliches Vermögen erklärbar wären. Auf diese Weise möchte er das vernünftige Erkenntnisvermögen in seiner Reinheit und Spezifität isolieren. In diesem Kontext wird nun aber zugleich deutlich, dass Kant, anders als beispielsweise Descartes, den vernunftlosen Tieren ein hochentwickeltes sinnliches Erkenntnisvermögen zuspricht. Über die gesamte kritische Phase hinweg hält Kant so an einem weiten Begriff der Sinnlichkeit als Vermögen singulärer und unmittelbarer Anschauungen von Gegenständen fest, demzufolge dieses Vermögen von einem höheren intellektuellen Erkenntnisvermögen völlig unabhängig ist. Möchte man Kant also nicht eklatante Blindheit und andauernde Widersprüchlichkeit im eigenen Denken vorwerfen, muss man eine Antwort auf die Frage suchen, wie dieser weite Begriff der sinnlichen Erkenntnis mit dem engen aus der *Kritik* kompatibel ist.

Kants weiter Begriff eines rein sinnlichen Vorstellungsvermögens gehört zu seinem Begriff des Lebens. In der *Metaphysik der Sitten* findet sich die grundlegende Definition: »Das Vermögen eines Wesens, seinen Vorstellungen gemäß zu handeln, heißt das Leben.« (MSE 6: 211) Das Leben als das Vermögen des Handelns »gemäß« eigener Vorstellungen nennt Kant in seinen Vorlesungen sodann auch eine »innere aktive Kraft«, ein »inneres Prinzip« oder eine »Vorstellungskraft« (*vim repraesentativam*):

Eine innerlich wirkende Kraft in einem Wesen nennt man Leben, unser eigener Zustand ist status repraesentativus, demnach können wir uns bey einem lebenden Wesen immer eine vim repraesentativam vorstellen [...]. [S]oll es [...] lebend seyn, so hat es ein Vermögen aus einem innern princip zu handeln, und dies princip ist ein Subject das vires repraesentativas hat. Leben heißt eigentlich ein Vermögen haben conform seinen Vorstellungen Handlungen auszuüben. Ein Thier nennen wir lebend, weil es Vermögen hat zu Folge seinen eignen Vorstellungen selbst seinen Zustand zu verändern. (ME Volckmann 28: 448 f.)

Auch in der folgenden Passage aus der *Kritik der Urteilskraft* recurriert Kant auf diese Definition des Lebens. Er spricht hier von einem Vermögen,

»nach Vorstellungen [zu] handeln«, das wir als lebendige Wesen mit anderen Tieren teilen (wir sind vom selben *Genus* der Lebewesen, wenn auch eine eigene *Spezies*). Denn wir können das offensichtlich zweckmäßige Verhalten anderer Tiere nicht nach mechanischen Gesetzen erklären, wodurch das Tier in seinem Verhalten rein äußerlich determiniert wäre wie ein bloßer physikalischer Körper. Tiere sind also nicht, wie Descartes meinte, bloße Körpermaschinen. In den Worten der traditionellen Metaphysik heißt das für Kant, wir müssen schließen: Tiere haben eine Seele, eine innere Vorstellungskraft durch die sie ihre Umwelt subjektiv (zweckmäßig) repräsentieren, und die es ihnen derart ermöglicht, je situativ »conform« ihren eigenen Vorstellungen zu handeln (vgl. MEK 28:753 ff.; ME Pölitz 28:274 ff.).

Deswegen aber kann ich daraus, weil der Mensch zu seinem Bauen Vernunft braucht, nicht schließen, daß der Biber auch dergleichen haben müsse [...]. Aber aus der ähnlichen Wirkungsart der Thiere (wovon wir den Grund nicht unmittelbar wahrnehmen können), mit der des Menschen (dessen wir uns unmittelbar bewußt sind) verglichen, können wir ganz richtig nach der Analogie schließen, daß die Thiere auch nach Vorstellungen handeln (nicht, wie Cartesius will, Maschinen sind) und ungeachtet ihrer spezifischen Verschiedenheit doch der Gattung nach (als lebende Wesen) mit dem Menschen einerlei sind. (KU 5:464n1)

Kant beobachtet eine dem Menschen ähnliche »Wirkungsart« in anderen Tieren. Er bemerkt, wie viele höchst zweckmäßige Leistungen diese Tiere vollbringen. Solche Leistungen sind nur dann erklärbar, wenn Tiere ein Vermögen haben, nach ihren eigenen Vorstellungen zu handeln – zum Beispiel sich zu vergegenwärtigen, wie in diesem Fluss das Wasser fließt, um dann nach dieser Vorgabe *so zu bauen*, dass hier ein Damm entsteht. (Man muss sich klar machen, wie stark diese Aussage ist. Obwohl sie in der *Metaphysik der Sitten* und in der *Kritik der Urteilskraft*, also in zwei der Hauptwerke Kants nachzulesen ist, behaupten maßgebliche Forschungen zu Kants praktischer Philosophie meist, dass man mit Kant von »Handlung« überhaupt nicht in Bezug auf nicht-vernünftige Tiere sprechen könne, da alles Handeln nach Kant *per definitionem* Vernunft voraussetze.) Und zugleich argumentiert Kant, dass dies vollständig durch ein sinnliches Erkenntnisvermögen erklärbar sei. Zwar gäbe es keinerlei Beweis gegen die These, dass auch andere Tiere möglicherweise ein höheres Erkenntnisvermögen besäßen. Kant will also nur behaupten, dass wir zur Erklärung tierischen Verhaltens kein Selbstbewusstsein des Tiers voraussetzen

müssen. Wir können die hochkomplexen Handlungen der Tiere demnach heuristisch erklären, ohne dasjenige Vermögen (des Selbstbewusstseins oder der Apperzeption) vorauszusetzen, durch das nach Kant der spezifisch menschliche Verstand (im weiten Sinn) allein möglich ist.

Wir können uns Wesen denken, die nur das untere Erkenntniß Vermögen haben und denen das obere gänzlich fehlt [...]. Haben Thiere nicht das obere Erkenntniß Vermögen, oder ist es nur in ihnen bloß vergraben? Daß sie es nicht haben, können wir nicht demonstrieren. Warum aber sollen wir zur Erklärung gewisser Erscheinungen mehr annehmen, als nöthig ist. – Daher nehmen wir an, daß Thiere in Ewigkeit fortdauern und an ihren Kräften wachsen können und doch nicht Verstand bekommen werden, weil dann zu ihrer Sinnlichkeit ein wesentliches Stück dazu kommen muß, wodurch nur eben der Verstand möglich ist, nemlich Apperzeption. (»Von den Seelen der Thiere«, ME *Mrongovius* 29: 906)

Kant braucht einen weiten Begriff der Sinnlichkeit also gerade deshalb, weil er anders an einer Spezifität der Vernunft als der irreduziblen Differenz zwischen vernünftigen und vernunftlosem Leben nicht festhalten könnte. Daher geht Kant sogar so weit, den Tieren ein sinnliches Darstellungsvermögen von Phänomenen beizulegen, das unserer menschlichen Sinnlichkeit in seiner »bildenden Kraft« sogar überlegen ist. Aufgrund dessen Ähnlichkeit mit der menschlichen Vernunft, im Hinblick auf die Wirkung und handlungssteuernde Zweckmäßigkeit beider Erkenntnisvermögen, nennt Kant dies ein »Analogon rationis«:

Wir können den Thieren ein Analogon rationis beilegen, welches Verknüpfungen der Vorstellungen sind nach den Gesetzen der Sinnlichkeit, aus denen dieselben Wirkungen folgen, als aus der Verknüpfung nach Begriffen. Die Thiere sind demnach nicht dem Grade nach von der menschlichen Seele unterschieden, sondern der Species nach; denn wenn die thierischen Seelen in ihrem sinnlichen Vermögen noch so sehr zunehmen, so kann doch dadurch das Bewußtseyn ihrer selbst, der innere Sinn, nicht erreicht werden. *Wenn sie gleich in der Sinnlichkeit bessere Phänomene, als wir ausüben; so fehlt ihnen doch der innere Sinn [...].* Das Bewußtseyn seiner selbst, der Begriff vom Ich, findet bei solchen Wesen, die keinen innern Sinn haben, nicht statt; demnach kann kein unvernünftiges Thier denken: Ich bin [...]. *Wir sehen aber von den Thieren Handlungen unternehmen, die wir nicht anders, als durch Verstand und Vernunft würden zu Stande bringen können. Demnach ist die Sinnlichkeit bei uns ein solcher Zustand wie bei den*

Thieren; doch daß die ihrige der unsern weit vorzuziehen ist. Diesen Verlust haben wir aber ersetzt bekommen durch das Bewußtseyn unserer selbst, und durch den Verstand, der daraus folget. Auch sind wir gar nicht genöthiget, bei den Thieren Ueberlegung anzunehmen, sondern wir können dieses alles aus der bildenden Kraft herleiten. Wir eignen demnach diesen Wesen ein Empfindungsvermögen, Imagination u.s.w. zu, aber alles nur sinnlich als unteres Vermögen, und nicht mit Bewußtseyn verbunden. (ME Pölitz 28: 276 ff.)

In dieser Vorlesungsmitschrift finden wir die Erklärung tierischer »Handlungen« durch die Annahme einer »bildenden Kraft« in vernunftlosen Tieren. Dazu gehört »Empfindungsvermögen« und auch »Imagination«; insgesamt also, wie wir auch anderen im Folgenden diskutierten Texten entnehmen können, das Vermögen der sinnlichen Anschauung sowohl bei aktueller Gegenwart wie auch bei aktueller Abwesenheit desjenigen Gegenstands, der anschaulich vorgestellt wird. Aber die zitierte Mitschrift ist vor allem deshalb interessant, weil es hier einerseits heißt, »die Sinnlichkeit [ist] bei uns ein solcher Zustand wie bei den Thieren; doch daß die ihrige der unsern weit vorzuziehen ist«; andererseits aber gesagt wird, dass die Anschauung und Imagination der Tiere niemals, wie bei uns, mit Bewusstsein verbunden sei, sondern als rein sinnliche Vorstellung eines »unteren« Erkenntnisvermögens gedacht werden müsse. »Bewußtseyn« steht hier, das ist deutlich gekennzeichnet, wie in verschiedenen anderen Texten Kants kurz für »Selbstbewusstsein«. Implizit gebraucht Kant hier also *zugleich* einen weiten und einen engen Begriff der Sinnlichkeit als Erkenntnisvermögen. Denn einmal führt das Argument auf den Begriff einer rein sinnlichen Anschauung, die auch ganz ohne Verstand möglich ist. Gleichzeitig spricht Kant den Tieren das Grundprinzip unseres »höheren« Erkenntnisvermögens, das alle unsere bewussten Vorstellungen verbindende »Ich denke«, ab. (Die obige Mitschrift geht noch davon aus, dass das Selbstbewusstsein mit dem Vermögen eines inneren Sinns gleichzusetzen sei, demnach hätten vernunftlose Tiere nur einen äußeren, aber keinen inneren Sinn.) In diesem zweiten Argument ist der enge Begriff der sinnlichen Anschauung implizit. Denn implizit ist hier der Begriff einer durch Selbstbewusstsein vereinigten Form der Anschauung von Gegenständen. Die folgenden zwei Passagen machen diese Kant durchaus bewusste, ja von ihm hier sogar explizit thematisierte Doppelsinnigkeit des Begriffs der sinnlichen Anschauung noch deutlicher:

Wie können wir nun die Thiere concipiren als Weesen unter dem Menschen? [Wir denken sie als] Wesen, [...] deren Vorstellungen der specie

nicht bloß dem Grad nach [von unseren] unterschieden sind. Wir nehmen in uns ein specifisch Merkmal des Verstandes und der Vernunft, nemlich das Bewustseyn, wahr, nehme ich dieses hinweg so bleibt doch noch etwas übrig nemlich sensus, imaginatio, erstres ist die Anschauung bey der Gegenwart, leztres ohne Gegenwart des Gegenstandes, auch können wir uns eine reproduction, praevision denken, ohne das mindeste Selbstbewustseyn, nur könnte sich ein solches Wesen nicht Regeln vorschreiben, denn das Bewustseyn sich selbst zum eignen Gegenstand seiner Anschauung zu machen gehört zur Möglichkeit einer Regel. (ME Volckmann 28:449)

Hier definiert Kant die »imaginatio«, die Einbildungskraft, wie in anderen bekannten Texten aus der kritischen Phase, als Anschauung eines Gegenstands während seiner Abwesenheit. Der Gegenstand ist den Sinnen aktuell nicht gegeben. Kant unterteilt dieses Vermögen der Einbildungskraft nun wiederum in drei verschiedene Erkenntnisvermögen (Neuzusammensetzungen von Gegenständen der Anschauung, Reproduktionen vergangener Anschauungen und Antizipationen künftiger erwarteter Wahrnehmungen). Wie der *sensus*, die sinnliche Wahrnehmung oder Anschauung bei Gegenwart des Gegenstands, wie es oben heißt, sind auch die drei Unterarten der sinnlichen *imaginatio* daher alle doppelt denkbar, jeweils mit oder ohne Selbstbewusstsein. Oder wie es nun auch heißt, mit oder ohne Apperzeption:

Die Facultas imaginandi kann eingetheilt werden a. in Facultas praevivendi oder fingendi, wenn meine Seele neue Vorstellungen durch die Einbildungskraft hervorbringt und b. in Facultas reproducendi, wenn sie bloß die gehabten erneuert. [...] Mit ihr ist verbunden: C. Facultas praevisionis [...]. Es ist also bloß eine Anwendung des Gesetzes der reproductiven Einbildungskraft auf die künftige Zeit. Alle diese 3 Erkenntniß Vermögen können mit Apperception begleitet werden oder nicht. Sind sie es, so gehören sie bloß dem Menschen zu, wo nicht – so haben sie auch die Thiere. *Wir sollten daher von iedem 2 verschiedene Namen haben, aber das ist nur von einem, nemlich der reproductiven Einbildungskraft; denn diese heißt, mit Apperception begleitet, Gedächtniß.* (ME Mrongovius 29:883 f.)

Nicht nur finden wir im Zusammenhang der Tier-Diskussion bei Kant hier explizite Überlegungen zur terminologischen Unterscheidung von sinnlicher Anschauung und Einbildungskraft im weiten und im engen Sinn. Kant nimmt auch die Imagination der Tiere gegenüber seinen Studenten zum

Ausgangspunkt einer Erklärung der wesentlichen Leistung des menschlichen Erkenntnisvermögens. Der menschliche Verstand im weiten Sinn, als Vermögen der Begriffe oder »Vermögen der Regeln« und »Vermögen zu urteilen« beruht für Kant also insgesamt, so zeigt sich hier, auf dem Prinzip der Apperzeption als Vermögen des Bewusstseins der eigenen Vorstellungskraft. Betrachten wir dazu noch zwei weitere Passagen:

Vom Bewusstsein der Vorstellung oder Apperzeption

Dies ist das Vorstellungsvermögen in Beziehung auf einen Gegenstand [der] bei der Apprehension noch gar nicht da ist, sondern gleichsam hervorgebracht <gegriffen> wird. In dem Gedanken, daß der Mensch sagen kann: Ich bin – liegt ausnehmend viel. Das Bewußtsein unserer Begriffe ist immer schwer. [(...) *Aus dem Mangel des Bewußtseins sind auch Tiere keiner Begriffe fähig – Anschauung haben sie. Das Bewußtsein ist eine ganz aparte Dimension des Erkenntnisvermögens (daher nicht Gradation von den Tieren zum Menschen stattfindet).*] (Logik Dohna-Wundlacken 24: 702)

Der Begriff ist das Bewußtsein, daß in einer Vorstellung desselben dasselbe enthalten ist als in einer andern, oder daß in mannigfaltigen Vorstellungen einerlei Merkmale enthalten sind. *Dieser setzt also das Bewußtsein oder die Apperception voraus. Thiere vergleichen zwar Vorstellungen mit einander, aber sie sind sich nicht bewußt, worin sie mit einander harmoniren oder disharmoniren. Daher haben sie auch keine Begriffe, und weil aus diesen das obere Erkenntniß Vermögen besteht, auch kein Oberes Erkenntniß Vermögen.* Dieses unterscheidet sich also durch Apperception vom untern Erkenntniß Vermögen. Das letztere haben wir als Thiere mit den letztern gemein, das erstere aber erhebt uns als denkende Wesen über die Thiere [...]. Der Verstand ist das Vermögen, verschiedene Vorstellungen unter eine Regel zu bringen. Es beruht auf Apperception [...]. Wie sind aber die Begriffe durch Apperception möglich? Dadurch, daß ich mir die Identität meiner Apperception in vielen Vorstellungen vorstelle. (ME *Mrongovius* 29: 888 f.)

Vor dem Hintergrund dieser verschiedenen Passagen, die auf verschiedene Weise immer wieder dasselbe Grundargument wiederholen, sollte nun unmissverständlich klar geworden sein: Insofern »Bewusstsein« kurz für »Selbstbewusstsein« oder »Apperzeption« steht, gibt es Kant zufolge bewusste ebenso wie unbewusste Anschauungen (und Einbildungen) einer Sinnlichkeit. Denn sinnliche Anschauung ist auch ganz ohne die Spontaneität einer oberen Erkenntniskraft möglich. Entsprechend nennt Kant in

seiner *Logik* »das Bewußtsein die wesentliche Bedingung aller logischen Form der Erkenntnisse« (*Jäsche-Logik* 9:33). Dies ist die Bestimmung, die auch in der Transzendentalen Logik der *Kritik* den durchgehenden argumentativen Leitfaden bildet. Und nachdem Kant in der *Jäsche-Logik* nochmals präzisiert, worin ein solches Bewusstsein besteht – »[e]igentlich ist das Bewußtsein eine Vorstellung, daß eine andre Vorstellung in mir ist« (ebd.) – unterscheidet Kant nun solche in diesem Sinne »bewussten« Vorstellungen als »klare« Vorstellungen von *in diesem Sinne* »unbewussten« oder »dunklen« Vorstellungen (vgl. ebd. und *Logik Pölitz* 24: 510; ME *Pölitz* 28:227). Gemäß dieser Definition können vernunftlose Tiere nach Kant offenbar nur dunkle, nicht aber klare Vorstellungen von Gegenständen haben.

Was kann es aber heißen, dass dem nichtmenschlichen Tier all seine Vorstellungen unbewusst (dunkel) seien? Wir haben gerade gesehen, was es mit Kant heißt: Die Vorstellungen vernunftloser Tiere sind unbewusst, weil sie nicht durch ein Selbstbewusstsein verbunden sind, weil sie also nicht als gemeinsame Vorstellungen eines »Ich-denke« reflektiert werden können. Es heißt *nicht*, dass andere Tiere nach Kant kein Bewusstsein im Sinne von Empfindung (z. B. eines Schmerzes) hätten, dass sie sich nicht fokussiert, aufmerksam und zweckmäßig in Bezug auf ein in der Umwelt Wahrgenommenes verhalten würden. Nur wer kein Verständnis von Kants Begriff eines *Selbstbewusstseins* (Apperzeption) hat, kann meinen, indem Kant *dieses* (Selbst)Bewusstsein den vernunftlosen Tieren abspräche, spräche er ihnen jegliches kognitive Vermögen, also selbst Empfindung, Wahrnehmung, Aufmerksamkeit u. a. ab. Für Kant war der Doppelsinn des deutschen »Bewusstseins«, als ein Terminus, der sich einerseits auf das lateinische *perceptio* der neuzeitlichen Philosophie und damit auch auf Leibniz' *petites perceptions*, andererseits aber auf Leibniz' *apperception* bezieht, vielleicht allzu selbstverständlich, so dass er nicht jedes Mal daran dachte – zumindest nicht in jeder seiner Vorlesungen – ihn im Deutschen durch zwei klar unterschiedene Termini zu ersetzen. Andererseits kann man aber auch mit gutem Grund argumentieren, dass Kant sich zumindest in der *Kritik* um genau solche definatorische Klarheit bemüht.

In der *Kritik* setzt Kant »Wahrnehmung« nämlich mit »empirischem Bewusstsein« gleich (vgl. B 160). Wahrnehmung ist das Bewusstsein einer empirischen Anschauung bzw. einer Erscheinung (vgl. ebd.). Ein *bloßes* Wahrnehmungsbewusstsein einer Anschauung bzw. des von oder in der Anschauung repräsentierten sinnlichen Gegenstands (der Erscheinung) ist aber zunächst nichts anderes als eine auf die Vorstellung des Gegenstands bezogene, oder mit der Vorstellung verbundene, Empfindung:

Empfindung ist also dasjenige, was eine Wirklichkeit im Raume und der Zeit bezeichnet, nachdem sie auf die eine, oder die andere Art der sinnlichen Anschauung bezogen wird. [...] Empfindung [...], wenn sie auf einen Gegenstand überhaupt, ohne diesen zu bestimmen, angewandt wird [heißt] Wahrnehmung. (A 373 f.)

Als bloße sinnliche Empfindung ist empirisches Bewusstsein eines unbestimmten Gegenstands also nicht dasselbe wie dasjenige rein intellektuelle *Selbstbewusstsein* von Vorstellungen, das Kant in der *Kritik* explizit und durchgängig »transzendente Apperzeption« nennt. Bedenkt man diese Doppelsinnigkeit des Bewusstseinsbegriffs bei Kant, sollte auch die folgende oft diskutierte Schlüsselstelle aus der *Logik* keine Rätsel mehr aufgeben:

Der erste Grad der *Erkenntniß* ist: sich etwas vorstellen; Der zweite: sich mit *Bewußtsein* etwas vorstellen oder wahrnehmen (*percipere*); Der dritte: etwas kennen (*noscere*) oder sich etwas in der Vergleichung mit andern Dingen vorstellen sowohl der Einerleiheit als der Verschiedenheit nach; Der vierte: mit *Bewußtsein* etwas kennen, d.h. *erkennen* (*cognoscere*). *Die Thiere kennen auch Gegenstände, aber sie erkennen sie nicht.* (*Jäsche-Logik* 9:64 f.)

In dieser Passage gebraucht Kant die Termini »Erkenntnis« und »Bewusstsein« beide im Zusammenhang, und beide offenbar zugleich in einem weiten und in einem engen Sinn. Der enge Sinn ist der von bewusster Erkenntnis als *cognoscere*, da diese Art Erkenntnis den Tieren abgesprochen wird, also nur durch Verstand – und d.h.: nur durch transzendente Apperzeption der eigenen Vorstellungen – möglich sein kann. Hier heißt »Bewusstsein« Selbstbewusstsein. Die weite Verwendung beider Begriffe liegt aber zugleich vor, denn selbst die unterste Stufe, ebenso wie alle weiteren, wird hier ja schon als »Erkenntnis« bezeichnet, und schon die zweite Stufe ist darum auch eine »bewusste Erkenntnis« – allerdings offenbar in einem völlig anderen Sinn, als die bewusste Erkenntnis des vierten Grads.³³

33 Stefanie Grüne trifft unter anderem auf Basis dieser Passage aus der *Jäsche-Logik* (9:64 f.) eine völlig andere Unterscheidung zwischen einem engen und einem weiten Begriff der Erkenntnis bei Kant, als diejenige, die in diesem Buch rekonstruiert wird. Grüne meint, »Erkenntnis« im engen Sinn involviere eine sinnliche Anschauung und ein Urteil über den Gegenstand der Anschauung; »Erkenntnis« im weiten Sinn bestehe dagegen schon in einer sinnlichen Anschauung und einem »dunklen« Begriff, der dieser Anschauung erst die Beziehung auf einen Gegenstand gäbe (vgl. Stefanie Grüne, *Blinde Anschauung. Die Rolle von Begriffen*

Bezweckt doch diese Stufenleiter insgesamt nichts anderes, als höhere und niedrigere Grade von »Erkenntnis« zu unterscheiden: Alle hier aufgelisteten Arten von Vorstellungen sind »Erkenntnisse« im weiten Sinn (Vorstellungen von Gegenständen als einem »Etwas« überhaupt). Und da Kant den vernunftlosen Tieren selbst den dritten Grad solcher Erkenntnis zuspricht, kann ihnen offenbar auch der zweite Grad solcher Erkenntnis, nämlich *Wahrnehmung* von Gegenständen, zugesprochen werden.³⁴ Diese wird aber hier als Vorstellung mit Bewusstsein definiert. Tiere haben also *bewusste* Vorstellungen, insofern damit gemeint ist: Sie haben ein ihre Anschauungen und Einbildungen begleitendes Wahrnehmungsbewusstsein, d. h. mit diesen Anschauungen und Einbildungen unmittelbar verbundene Empfindungen. Nicht aber heißt es, dass vernunftlose Tiere nach Kant *klare* Vorstellungen hätten, denn Klarheit setzt für Kant Apperzeption voraus. Die Vorstellungen der Tiere sind also in Kants Terminologie allesamt »dunkel« zu nennen, können aber dennoch bewusst, d. h.: Wahrnehmung sein.

Wir haben nun gesehen: Kant gebraucht einen weiten Begriff von Wahrnehmung (empirisches Bewusstsein) ebenso wie einen weiten Begriff der sinnlichen Anschauung. Gemäß diesen Begriffen ist die bloße Wahrnehmung, ebenso wie bloße Anschauung, von einem intellektuellen Vermögen prinzipiell unabhängig. Kant denkt Wahrnehmung also ebenso doppel-sinnig wie die sinnliche Anschauung. Er widerspricht also nicht der unbezweifelbaren Tatsache, dass Tiere schon aufgrund ihrer bloßen Natur als Lebewesen Gegenstände *wahrnehmen* können. Das impliziert jedoch nicht, dass für Kant im Menschen, der ja auch ein Lebewesen ist, zwei Arten von

in Kants Theorie sinnlicher Synthesis, Frankfurt am Main 2009, S. 27–33). Nach Grünes Lesart impliziert also jede sinnliche Anschauung (gemäß Kants Definition: eine einzelne und unmittelbare Vorstellung eines Gegenstands) Begriffe, was Grüne in meiner Terminologie zu einer Vertreterin der »intellektualistischen« Lesart Kants macht, die ich in Kapitel III diskutiere. Ich weise an dieser Stelle nur auf einige zentrale Probleme von Grünes Interpretation hin, die mir im Kontext des vorliegenden Kapitels wesentlich scheinen: Erstens kann es m. E. für Kant keine »dunklen« Begriffe geben; vielmehr müssen alle Begriffe als solche klare sein (und alle dunklen Vorstellungen Anschauungen oder bloße Empfindungen). Denn die Klarheit einer Vorstellung besteht für Kant in der logischen Form dieser Vorstellung, und Begriffe als solche haben notwendigerweise diese Form. Zweitens können vernunftlose Tiere nach Grünes Lesart entweder keine Anschauungen haben, oder aber sie müssten (dunkle) Begriffe von Gegenständen zur Synthesis von Anschauungen gebrauchen. Dies sagt Grüne auch explizit so (vgl. Grüne, a. a. O., 2021n16). Das widerspricht aber allem, was wir von Kant in diesem Kapitel über die Tiere gehört haben.

34 Zu dieser Lesart vgl. auch Steve Naragon, »Kant on Descartes and the Brutes«, in: *Kant-Studien* (81) 1990, S. 1–23, Lucy Allais, »Kant, Non-Conceptual Content and the Representation of Space«, in: *Journal of the History of Philosophy* (47) 2009, S. 383–413 und Colin McLearn, »Kant on Animal Consciousness«, in: *Philosophers' Imprint* (11) 2011, S. 1–16.

»Bewusstsein« – nämlich Wahrnehmung (Perzeption) und Apperzeption – einfach getrennt nebeneinander bestehen würden. Wie wir in den folgenden Kapitel sehen werden, ist es mit der menschlichen Wahrnehmung vielmehr genau wie mit allen anderen Arten menschlicher Anschauung: Mit dem ersten Beginn der Tätigkeit des spontanen menschlichen Erkenntnisvermögens spaltet sich die menschliche Wahrnehmung in selbstbewusste, vom spontanen Vermögen bestimmte, und blinde, noch unbestimmte Wahrnehmung (die im Sinne von Empfindung »bewusst« ist).

Dazu sei hier nur so viel vorweggenommen: Indem sich das Vermögen des Selbstbewusstseins in seiner ursprünglichen, »ersten« Tätigkeit auf Wahrnehmung bezieht (und zwar auf alle möglichen Wahrnehmungen, die es »seine« nennen oder, als Kleinkind, vielleicht auch nur sehr unvollkommen als seine »fühlen« kann³⁵), macht es seine Wahrnehmung zu der Vorstellung eines Gegenstands, der in einem ganz spezifisch menschlichen, durch das Subjekt selbst vereinigten Bezug zu anderen (möglichen) Gegenständen stehend wahrgenommen wird (vgl. B160 ff. für »Wahrnehmung« in diesem engen Sinn). Selbstbewusste Wahrnehmungen sind durch diese spezifisch menschliche Form der Vereinigung gegenüber den Perzeptionen eines anderen möglichen Naturwesens ausgezeichnet (die möglicherweise durch ein ganz anderes Prinzip der Einheit verbunden sind).

Kants Aussage über die verschiedenen »Grade« der Erkenntnis (*Jäsche-Logik* 9: 64 f.) wirft in diesem Zusammenhang eine neue weitreichende Frage auf. Was in dieser Schlüsselpassage der *Logik* als zweiter Grad der Erkenntnis von einem ersten unterschieden wird, ist eine Art der Erkenntnis, die auch Tieren zukommt. Diese Art der Erkenntnis ist Wahrnehmung, mithin eine bewusste Vorstellung, aber keine klare. Denn alle klaren Vorstellungen haben logische Form, sind nach *Jäsche-Logik* 9: 64 f. demnach Erkenntnisse des vierten Grads. Man kann sich also fragen: Was ist dann aber der erste Grad der Erkenntnis nach *Jäsche-Logik* 9: 64 f., die bloße Vorstellung ohne Bewusstsein? Es muss eine dunkle Vorstellung sein – aber unserer Lesart zufolge sind auch der zweite und dritte Grad der Erkenntnis noch dunkle Vorstellungen. Der erste Grad der Erkenntnis muss aber auf irgendeine Weise noch unter dem zweiten Grad liegen. Ersterer wäre demnach gleichsam die »Vorstellung von etwas«, d. h. die Vorstellung irgendeines unbestimmten Gegenstands, *die noch nicht einmal Wahrnehmung ist* – die also noch nicht einmal durch einen ausreichend intensiven Grad der Empfindung ins Wahrnehmungsbewusstsein eines lebendigen Wesens gelangt

35 Vgl. Andrea Kern, »Kant über selbstbewusste Sinnlichkeit und die Idee menschlicher Entwicklung«, in: A. Kern und C. Kietzmann (Hg.), *Selbstbewusstes Leben*, S. 270–301, S. 298 f.

(wir könnten auch sagen: die noch nicht einmal stark genug ist, um die Aufmerksamkeit des Wesens zu erregen, in dessen Seele sie liegt), das danach sein Verhalten zweckmäßig ausrichten würde.

Im Textkorpus der kritischen Phase finden sich in der Tat auch Passagen, in denen Kant dunkle Empfindung und Anschauung diskutiert, die einige Rückschlüsse darauf zulassen, was denn einen allerersten Grad der Erkenntnis – gleichsam die allerdunkelsten Vorstellungen in Menschen und anderen Tieren – von (dunklen) Wahrnehmungen unterscheiden könnte. Eine längere Ausführung dazu findet sich in der *Anthropologie* (vgl. 7:135 ff.), eine andere in der Vorlesungsabschrift *Metaphysik Pölitz*. In diesen Texten wird eine zweite fundamental leibnizianische Position deutlich, die Kant wie vermutlich auch die Unterscheidung zwischen vernunftlosem und vernünftigen Tier anhand der Unterscheidung zwischen perzipierenden und apperzipierenden Monaden direkt von Leibniz übernimmt, auf den er sich hier auch explizit beruft.³⁶ Kant folgt Leibniz insbesondere in Bezug auf die These, dass sinnliche Seelen die ganze Welt unbewusst repräsentieren – und dass daher das »Feld« dunkler Anschauungen und Empfindungen, in Menschen ebenso wie in anderen Tieren, »unermesslich« sei, viel größer als der unendlich kleine Teil klarer Vorstellungen, deren wir uns bewusst seien.

Daß das Feld unserer Sinnenanschauungen und Empfindungen, deren wir uns nicht bewußt sind, ob wir gleich unbezweifelt schließen können, daß wir sie haben, d. i. dunkeler Vorstellungen im Menschen (und so auch in Thieren), unermesslich sei, die klaren dagegen nur unendlich wenige Punkte derselben enthalten, die dem Bewußtsein offen liegen; daß gleichsam auf der großen Karte unseres Gemüths nur wenig Stellen illuminirt sind: kann uns Bewunderung über unser eigenes Wesen einflößen; denn eine höhere Macht dürfte nur rufen: es werde Licht!, so würde auch ohne Zuthun des Mindes-

36 Nach einer heute noch weit verbreiteten Lesart ist das Vermögen der Apperzeption bei Leibniz als ein Vermögen der Selbstreflexion und des Selbstbewusstseins konzipiert (vgl. Robert McRae, *Leibniz: Perception, Apperception, and Thought*, Toronto 1976; Mark Kulstad, *Leibniz on Apperception, Consciousness, and Reflection*, München 1991). Diese Lesart bezieht sich vor allem auf Werke, die Leibniz' sogenannte reife monadologische Metaphysik enthalten und die auch für Kant und die universitäre Philosophie seiner Zeit die wesentliche Leibniz-Referenz gebildet haben dürften, vgl. insbesondere *Principes*, §§ 4 f. und *Monadologie*, §§ 14 u. §§ 28 ff., aber auch Leibniz, *New Essays*, S. 133 f. und *Discours*, §§ 34 f. Wenn Leibniz in seiner monadologischen Metaphysik zwischen drei Typen von Monaden unterscheidet: einfache Monaden, Tierseelen und rationale Seelen, so folgt ihm Kant im Bezug auf die anthropologische Differenz darin, dass Tierseelen (wie alle Monaden) perzipieren, aber nur rationale Seelen das Vermögen der Selbstreflexion (Apperzeption) besitzen.

ten (z. B. wenn wir einen Litterator mit allem dem nehmen, was er in seinem Gedächtniß hat) *gleichsam eine halbe Welt ihm vor Augen liegen. Alles, was das bewaffnete Auge durchs Teleskop (etwa am Monde) oder durchs Mikroskop (an Infusionsthierchen) entdeckt, wird durch unsere bloßen Augen gesehen*; denn diese optischen Mittel bringen ja nicht mehr Lichtstrahlen und dadurch erzeugte Bilder ins Auge, als auch ohne jene künstliche Werkzeuge sich auf der Netzhaut gemalt haben würden, sondern breiten sie nur mehr aus, um uns ihrer bewußt zu werden. – Eben das gilt von den Empfindungen des Gehörs, wenn der Musiker mit zehn Fingern und beiden Füßen eine Phantasie auf der Orgel spielt, und wohl auch noch mit einem neben ihm Stehenden spricht, wo so eine Menge Vorstellungen in wenig Augenblicken in der Seele erweckt werden, deren jede zu ihrer Wahl überdem noch ein besonderes Urtheil über die Schicklichkeit bedurfte, weil ein einziger der Harmonie nicht gemäßer Fingerschlag sofort als Mißlaut vernommen werden würde, und doch das Ganze so ausfällt, daß der frei phantasirende Musiker oft wünschen möchte, manches von ihm glücklich ausgeführte Stück, dergleichen er vielleicht sonst mit allem Fleiß nicht so gut zu Stande zu bringen hofft, in Noten aufbehalten zu haben. *So ist das Feld dunkler Vorstellungen das größte im Menschen.* (*Anthropologie* 7:135 f.)

Kant stellt hier gleichzeitig mehrere weitreichende Thesen auf, die unter einer komplexen Metaphorik kartografischen Wissens (»Feld« der Sinnenanschauungen, »große Karte« des Gemüts, »Illumination«, die Entgegensetzung von technisch »bewaffnetem« und »bloßem« Auge etc.) nur halb verborgen werden, und die sich auch nicht ohne Weiteres in das bisher Gesagte einfügen. Da die zweite oben schon erwähnte Textstelle mit der hier zitierten aus der *Anthropologie* ganz eindeutig im engsten Zusammenhang steht – sie verwendet dieselbe Metaphorik und dieselben Beispiele des Teleskops, Mikroskops und des Wissensschatzes eines Gelehrten, ebenso das Gedankenexperiment einer unmittelbaren, simultanen Illumination des »gesamten Umfanges der Seele« durch eine übernatürliche Handlung Gottes – möchte ich die in beiden Texten impliziten Thesen hier unmittelbar in einem Zusammenhang diskutieren. Die zweite Passage spricht zudem von der Unerreichbarkeit eines »Schatzes« im »Felde der dunklen Vorstellungen«, die wiederum der Aussage der oben zitierten Passage aus der *Anthropologie* entspricht, dass die meisten unserer Vorstellungen, die wir »unbezweifelt«, soll heißen: *zweifellos* haben, uns immer unbewusst blieben. Sie lautet wie folgt:

Wenn wir uns aller unserer dunkeln Vorstellungen und des ganzen Umfanges der Seele möchten auf einmal unmittelbar durch ein übernatürliches Verhältniß bewußt werden; so möchten wir über uns selbst, und über den Schatz in unserer Seele erstaunen, welchen Reichthum sie von Erkenntnissen an sich enthält. Wenn wir durch ein Telescop unsere Augen auf die entferntesten Himmelskörper werfen; so thut das Telescop nichts weiter, als daß es nur in uns das Bewußtseyn von unzähligen Himmelskörpern erweckt, die mit bloßen Augen nicht können gesehen werden, welches aber schon dunkel in unserer Seele lag. Würde sich der Mensch alles dessen bewußt seyn können, was er an den Körpern durch Mikroskope wahrnimmt; so würde er eine große Kenntniß von den Körpern haben, die er auch anjetzt schon wirklich weiß, nur daß er sich derselben nicht bewußt ist. [...] Würde Gott auf einmal unmittelbar Licht in unsere Seele bringen, daß wir uns aller unserer Vorstellungen könnten bewußt seyn, so würden wir alle Weltkörper ganz klar und deutlich sehen, eben so, als wenn wir sie vor Augen hätten.

Wenn demnach im künftigen Leben unsere Seele sich aller ihrer dunkeln Vorstellungen bewußt seyn wird; so wird der Gelehrteste nicht weiter kommen, als der Ungelehrteste; nur daß sich der Gelehrte schon hier etwas mehreren bewußt ist. Wenn aber in beider Seelen ein Licht aufgehen wird, so sind sie beide gleich klar und deutlich.

Es liegt also im Felde der dunkeln Vorstellungen ein Schatz, der den tiefen Abgrund der menschlichen Erkenntnisse ausmacht, den wir nicht erreichen können. (ME Pölitz 28:227 f.)

Kant behauptet hier nicht geradezu, die Rezeptivität sinnlicher Seelen sei *unendlich* – wenn auch die Antinomien der *Kritik der reinen Vernunft*, wie wir sehen werden, auf genau diese Schlussfolgerung hinauslaufen.³⁷ Die Aussagen der beiden hier zitierten Texte implizieren aber zumindest eine *Unermeßlichkeit* der unmittelbaren Rezeptivität sinnlicher Seelen. Und nicht nur behaupten sie dieses Vermögen als *potentialis*, sondern aktual seien »alle Weltkörper« von jeder Tierseele unmittelbar (dunkel) empfangen, empfunden, repräsentiert. Dies gilt zumindest gemäß der letzten

37 Vgl. Kapitel II zu Kants Schluss auf eine *positive, sinnliche erfüllte* Unendlichkeit in jeder empirischen Anschauung. Freuds Theorie unbewusster Bilder wird damit in der *Kritik* auch insofern vorweggenommen, als bei Kant – wie später bei Freud, nicht aber in den Theorien des Unbewussten im Rationalismus des 18. Jahrhunderts – ein Ich-Bewusstsein gedacht wird, das einem Begriff des Unbewussten notwendig korrespondiert, weil es darin dialektisch gedacht ist: *Für* das endliche, weil nur diskursiv erkennende Ich ist die Unendlichkeit der rein sinnlich gegebenen Anschauungen *notwendig* (und nicht nur zufällig, rein quantitativ) unerreichbar.

Textstelle, die sich explizit auf Leibniz beruft und damit auf den platonischen Schluss hinausläuft, der Unwissende und Ungelehrte wisse (unbewusst) exakt eben so viel wie der, der bewusst mehr wisse.

In der *Anthropologie* ist Kant vorsichtiger. Hier versteckt er die weitreichenden Annahmen, die dem Abschnitt zugrunde liegen, in metaphorischen Wendungen. Er sagt nur, dass im Unbewussten beispielsweise eines belesenen »Litterators [...] gleichsam eine halbe Welt« zu entdecken sei. In der Tat sind zwar nach der *Anthropologie* die unbewussten Vorstellungen »unermesslich« und machen weitaus die meisten aller unserer Vorstellungen aus. Nichts aber erlaubt dort den Schluss der Vorlesung, dass jede sinnliche Rezeptivität »alle Weltkörper« dunkel repräsentiere. Andererseits wird aber auch in der *Anthropologie* gesagt, wir empfänden oder empfangen in unserer Seele »gleichsam« alles – das mikroskopisch kleinste Teilchen, die unermesslich weit entfernten Mondkrater, deren »Bilder« sich auf unserer Netzhaut »malen«, die feinsten Modulationen einer Musik. Was die »Waffen« und technischen Werkzeuge der Sinne bewirken, sei allein dies: dass sie uns zeigen, was wir auch ohne sie, durch unsere »bloßen« Sinne, schon »wissen«, weil wir es nämlich unbewusst empfinden und anschauen, also unbewusst repräsentieren. Die Technik der Wissenschaften entpuppt sich hier als eine bloße Technik der Bewusstwerdung. Sie generiert nicht eigentlich neues Wissen, sondern dient nur der Vergrößerung desjenigen Bereichs auf der »großen Karte« des Gemüts, der entdeckt und bekannt ist. Auch in diesem Argument ist aber die Annahme implizit, dass wir gar nicht anders können, als zu empfinden und unbewusst »Bilder« von alledem mit uns herumzutragen, was unserer Seele unmittelbar sinnlich gegeben ist. Es gibt jedoch eine graduelle Differenz, eine Differenz im Grad der Empfindungsintensität verschiedener unbewusster Anschauungen. So viel machen die Überlegungen zu Mikroskop und Makroskop ja deutlich, dass die »Waffen« der Sinne eben diesen Grad vergrößern können. Und sie können ihn oft so weit vergrößern, dass wir gewisse sinnliche Gegenstände nun wahrnehmen, die ohne technische Hilfsmittel für uns gar nicht wahrnehmbar wären.

Das heißt aber, dass es, ähnlich wie schon bei Leibniz, auch nach Kant gleichsam »kleinste« Vorstellungen geben muss, die eine so niedrige Empfindungsintensität haben, dass wir uns ihrer durch unsere »bloße« Sinnlichkeit nie bewusst werden können. Solche dunklen Anschauungen sind unterschieden von dunklen *Wahrnehmungen*, die mit einem ausreichend hohen Grad an Empfindung verbunden sind – so, dass der wahrgenommene Gegenstand, obwohl *als* das, was er ist, nur dunkel vorgestellt, beispielsweise eindeutig die Aufmerksamkeit eines Kleinkinds fesseln oder – auch von einem Erwachsenen – als unangenehm oder angenehm wahrgenommen

werden könnte. Die weniger dunklen Vorstellungen (Erkenntnisse »zweiten« Grades) sind Wahrnehmungen all dessen, was wir allein durch unsere Sinne klar und deutlich unterscheiden können; es sind »Wahrnehmungen« in einem ursprünglichen Sinn, der Kants doppelsinnigem Gebrauch dieses Terminus nicht widerspricht: Denn Wahrnehmung bezeichnet in der kritischen Philosophie eine bewusste Vorstellung, deren Bewusstsein aber an sich nicht schon notwendig die logische Form der Apperzeption hat. (Es gibt Wahrnehmungen die durch ihre Apperzeption logisch vereinigt sind, und solche, die dies nicht sind; oder mit anderen Worten, sinnliche Wahrnehmungen sind nicht immer klar, können es aber sein.) Noch unterhalb des Levels der *dunklen* Wahrnehmung gibt es nach Kant aber sehr viel, das wir empfinden, ja das wir sogar *anschaulich, d. h. in einer konkreten Komplexität repräsentieren* – ohne es selbst je (weder klar noch dunkel) wahrgenommen zu haben. Solcher Art sind sogar die allermeisten unserer Vorstellungen. Es sind Vorstellungen des »ersten Grads« der Erkenntnis nach *Jäsche-Logik* 9: 64 f.

Die Differenz zwischen dunklen Erkenntnissen ersten Grads und Wahrnehmungen als dunklen Erkenntnissen zweiten Grads ist demnach eine völlig andere als die zwischen dunklen und klaren Wahrnehmungen (Erkenntnissen des vierten Grads). Verdeutlichen wir uns dies abschließend noch einmal.

Klarheit einer Wahrnehmung bedeutet nach Kant so viel wie: Ich sehe etwas vor mir, und bin mir zugleich bewusst, dass und vielleicht sogar wie ich da etwas vor mir sehe. Tiere nehmen auch wahr, wie Kant meint, denn sie empfinden (sehen, hören, fühlen, riechen, ertasten) und schauen Dinge und Vorgänge an. Zudem können sie ihre Vorstellungen »miteinander vergleichen« und sie auch höchst zweckmäßig gebrauchen. Sie können also nach eigenen Vorstellungen der assoziativen, reproduktiven und vorausschauenden »bildenden Kraft« ihrer Seelen handeln. – Oft schneller, angemessener und akkurater als wir es tun, die mit dem reflexiven Denken Zeit verlieren, dass unsere *Intuitionen* und unsere Instinkte durchbricht, wie nicht nur die Romantiker nach Kant sagen werden, sondern wie er selbst auch schon andeutet. Aber die Wahrnehmungen und Imaginationen anderer Tiere sind mit Kant, anders als menschliche Wahrnehmungen, niemals klar, sondern allesamt dunkel. Denn auch wenn die je eigene Wahrnehmungsweise anderer Tiere die Gegenstände ihrer Wahrnehmung höchst zweckmäßig *für* das Leben der jeweiligen Tiergattung hervor- oder zurücktreten lassen kann, fehlt ihnen das Bewusstsein, *dass* sie so wahrnehmen, das Bewusstsein ihrer eigenen Subjektivität. Mit anderen Worten heißt das, den vernunftlosen Tieren fehlt nach Kant das Selbstbewusstsein

eines (immer schon auf bestimmte Weise objektbezogenen, objektbestimmenden) »Ich erkenne (x/so)«, oder »Ich sehe (x/so)«, denn sie haben kein Bewusstsein von sich als einem Subjekt von Erkenntnis. Wenn Kant davon spricht, dass andere Tiere »in der Sinnlichkeit bessere Phänomene« als wir Menschen vorstellen, hält er damit zugleich die plausible Möglichkeit offen, dass die intensive Empfindungskapazität ebenso wie die Einbildungskraft anderer Tiere in vieler Hinsicht stärker, komplexer und differenzierter entwickelt ist als in Menschen. Andere Tiere hätten demnach (quantitativ) viel mehr Erkenntnisse des zweiten Grads als es Menschen je möglich wäre, und damit auch (qualitativ) viel komplexere Wahrnehmungen, Erinnerungen und Assoziationsmöglichkeiten von individuell unterscheidbaren sinnlichen Gegenständen (einzelnen Erscheinungen). Kant spricht sogar von einem »Verlust« eines Erkenntnisvermögens unserer Gattung, dessen Mangel wir durch das abstrahierende, wahrnehmungsvereinigende Selbstbewusstsein wie durch ein künstliches Organ »ersetzt« bekommen hätten.

Singularität und Allgemeinheit

In diesem Kapitel wurden zentrale Grundbegriffe herausgearbeitet, die Kant von der rationalistischen Schulphilosophie seiner Zeit aufnimmt und von denen sein erkenntniskritisches Projekt seinen Ausgang nimmt. Diese begrifflichen Oppositionen und Unterteilungen bleiben als solche aber leer und abstrakt. Die methodische Leistung und Radikalität von Kants transzendentalphilosophischen Schriften besteht ja gerade darin, mit der abstrakten Begriffsarbeit der neuzeitlichen Philosophie zu brechen und eine Erkenntnistheorie auf synthetischen Urteilen *a priori* zu begründen, in denen reine Begriffe immer schon auf Anschauungen bezogen sind. Umgekehrt ist jede überhaupt positiv beschreibbare und analysierbare Anschauung nach Kant immer schon begrifflich geformt. Betrachten wir deshalb nun noch eine letzte begriffliche Fundamentalunterscheidung, die Kant aus der traditionellen Logik adaptiert, um zu sehen, wie Kant durch die Frage nach ihrer Einheit zu seiner eigentlichen Transzendentalphilosophie übergeht.

Kants logische Unterscheidung zwischen Anschauung und Begriff enthält im Kern die Unterscheidung zwischen Allgemeinheit, als »Form« der Begriffe (*Jäsche-Logik* 9: 91), und Singularität, als Form der Anschauung. Anschauungen sind singuläre oder synonym »einzelne« Vorstellungen, Begriffe dagegen allgemeine, »reflektierte« oder »diskursive« Vorstellungen:³⁸

38 Wir kommen unten auf die Frage zurück, warum der Begriff als allgemeine Vorstellung

Die Anschauung ist eine einzelne Vorstellung (*repraesentatio singularis*), der Begriff eine allgemeine (*repraesentatio per notas communes*) oder reflektierte Vorstellung (*repraesentatio discursiva*). (Ebd.)

Die Allgemeinheit von Begriffen ist der Form der Singularität oder Einzelheit der Anschauung entgegengesetzt. Denn anders als eine Anschauung, die nichts anderes als einzig und unmittelbar den Gehalt (den Gegenstand), den sie anschaulich umfasst, vorstellt, beziehen sich Begriffe als solche immer schon auf etwas, das mehreren möglichen Gegenständen gemeinsam ist:

Der Begriff ist der Anschauung entgegengesetzt, denn er ist eine allgemeine Vorstellung oder eine Vorstellung dessen, was mehreren Objecten gemein ist, also eine Vorstellung, sofern sie in verschiedenen enthalten sein kann. (Ebd. n1)

Die logische Form der Begriffe, die Allgemeinheit, ist die Form der Gemeinsamkeit als Einheitlichkeit oder Einheit von Verschiedenem. Diese Form der Einheit verschiedener Mannigfaltigkeiten ist das erste Prinzip eines diskursiven Verstands. Sie gründet, wie Kant in der *Kritik* beweist, in der transzendentalen Apperzeption. Im Herzen der *Kritik* steht damit die Differenz von Einzelheit und Einheit, von Vereinzelttem, Zerstreutem, Singulärem und der Einheit einer Mannigfaltigkeit. Kant erläutert ihre Unterscheidung und Beziehung an einer Stelle durch einen bemerkenswerten Vergleich:

Verstand, als das Vermögen zu denken (durch Begriffe sich etwas vorzustellen), wird auch das obere Erkenntnißvermögen (zum Unterschiede von der Sinnlichkeit, als dem unteren) genannt, *darum weil das Vermögen der Anschauungen (reiner oder empirischer) nur das Einzelne in Gegenständen, dagegen das der Begriffe das Allgemeine der Vorstellungen derselben, die Regel, enthält*, der das Mannigfaltige der sinnlichen Anschauungen untergeordnet werden muß, um Einheit zur Erkenntniß des Objects hervorzu bringen. – *Vornehmer ist also zwar freilich der Verstand als die Sinnlichkeit, mit der sich die verstandlosen Thiere nach eingepflanzten Instincten schon nothdürftig behelfen können; so wie ein Volk ohne Oberhaupt; statt dessen ein Oberhaupt ohne Volk (Verstand ohne Sinnlichkeit) gar nichts vermag. Es ist also zwischen beiden kein Rangstreit, obgleich der eine als Oberer und der*

durch Merkmale (*repraesentatio per notas communes*) immer schon eine reflektierte (synonym, eine »diskursive«) Vorstellung ist.

andere als Unterer betitelt wird. Es wird aber das Wort Verstand auch in besonderer Bedeutung genommen: da er nämlich als ein Glied der Eintheilung mit zwei anderen dem Verstande in allgemeiner Bedeutung untergeordnet wird, und da besteht das obere Erkenntnißvermögen [...] aus Verstand, Urtheilskraft und Vernunft. (*Anthropologie* 7:196 f.)

Sinnlichkeit heißt für Kant also deshalb das »untere« Erkenntnisvermögen, weil Sinnlichkeit als Vermögen der Anschauung, sei diese rein oder empirisch, »nur das Einzelne in Gegenständen [enthält].« Darum kann dieses Vermögen schon in »verstandlosen« Tieren angenommen werden. Denn es enthält an sich noch nicht die Form der Einheit des Mannigfaltigen, die nur in einem Verstand, als »oberem« Erkenntnisvermögen, ihren Ursprung haben kann. Und, so erklärt Kant weiter, sinnliche Erkenntnis ohne Verstand sei deshalb wie »ein Volk ohne Oberhaupt« oder Regierung.

Wie ein Volk ohne Oberhaupt, ohne Regel und Gesetz gar keine verfassungsmäßige Einheit besitzt, so hat also auch die sinnliche Anschauung ohne Verstand nach Kant keine Einheit. Allerdings zeigt der umgekehrte Vergleich, dass es um den Verstand ohne Sinnlichkeit noch schlimmer bestellt wäre, nämlich so schlimm wie um ein Oberhaupt ohne Volk: Während ein Volk ohne Oberhaupt zumindest noch ein Tiervolk ist, wäre ein Oberhaupt ohne Volk *gar kein Oberhaupt*. Es wäre wie eine souveräne Macht, die keine ist, weil sie »gar nichts vermag«. So ist es auch mit dem menschlichen (nicht dem göttlichen) Verstand, sagt Kant. Er könnte ohne Sinnlichkeit nichts erkennen, weil sein Begriff ohne Anschauung völlig leer bliebe. Denn ihm fehlte ohne eine Sinnlichkeit das Wesentliche, das seine Erkenntnishandlung als solche ausmacht: Eine Sinnlichkeit zu bestimmen, und dadurch das Mannigfaltige singulärer Anschauungen zu verbinden. Hier sehen wir das Argument verbildlicht, das Kant in seiner kritischen Erkenntnistheorie voll entfaltet hat. Der menschliche Verstand ist ein Vermögen, das nicht in Abgehobenheit von, sondern ursprünglich überhaupt nur als bzw. *in* der Bestimmung einer Sinnlichkeit tätig ausgeübt werden und seine Gesetze realisieren kann.

Singularität und Allgemeinheit: Dies sind die zwei Formen der Erkenntnis nach Kant, die im Menschen ihren Ursprung in zwei irreduzibel verschiedenen Vermögen haben. Während bloße sinnliche Anschauungen einzelne Vorstellungen von (unendlich singulären, d. h. unendlich mannigfaltigen) Erscheinungen sind, ist Erkenntnis im engen Sinn ein Gegenstandsbezug, der zugleich anschaulich und begrifflich ist, der die Form der Singularität immer schon mit der Form der Allgemeinheit verbindet. Die Frage nach einer möglichen Einheit von Singularität und Allgemeinheit ist

daher die Frage nach der Möglichkeit spezifisch menschlicher Erkenntnis, die die *Kritik der reinen Vernunft* durchzieht und strukturiert.

In den folgenden drei Kapiteln sollen dazu die zentralen Schritte von Kants transzendentalphilosophischer Behandlung dieser Frage nachvollzogen werden. Hier betreten wir den Raum der Vernunftkritik, in dem sich alle verschiedenen Funktionen des Verstands (der theoretischen Vernunft) als Funktionen der Einheit von Mannigfaltigkeiten erweisen. Auf dieser Grundlage beweist Kant nicht zuletzt auch den Ursprung der Form der Singularität einer jeden menschlichen Anschauung in der reinen Sinnlichkeit. Denn sie ist eine Form, die ihren Ursprung *nicht* in einem endlichen Verstand haben kann (Kapitel II). Die ursprüngliche oder »erste« Handlung des menschlichen Verstands (als Einbildungskraft), die die Bestimmung einer Sinnlichkeit ist, verdoppelt diese bloße Form (der Singularität) sinnlicher Anschauung in die zwei singularär-allgemeinen Formen von Raum und Zeit (Kapitel III). »Conflationism« ist die Nichtunterscheidung zwischen (der Form) bloßer sinnlicher Anschauung (einer Mannigfaltigkeit) und bestimmter sinnlicher Anschauung (in der Form) von Raum und Zeit. Conflationism unterscheidet also weder die reine Form der Sinnlichkeit vom reinen Raum und reiner Zeit, noch die bloße sinnliche Anschauung (Erscheinung) überhaupt von der bestimmten Anschauung räumlicher Gegenstände und zeitlicher Bewegungen. Singularität als Form anschaulicher, unmittelbarer Vorstellungen von Gegenständen ist aber die gemeinsame Form der göttlichen Erkenntnis, der nicht-allgemeinen Erkenntnis eines Tiers und der menschlichen Erfahrung raumzeitlicher Gegenstände, die sich allein durch die Form und Art ihrer Bestimmung bzw. Nicht-Bestimmung durch einen Verstand voneinander unterscheiden. Gegen den Conflationism kann vor diesem Hintergrund gezeigt werden, dass und wie Kant die Singularität und Unmittelbarkeit einer bloßen sinnlichen Anschauung in Tieren – und also auch in menschlichen Tieren – annehmen kann, ohne damit einer empiristischen Dogmatik zu verfallen, die die Differenz von Menschen und anderen Tieren nicht zu denken vermag (Kapitel III und IV).

Die verschiedenen in diesem Kapitel eingeführten begrifflichen Distinktionen nimmt Kant vor oder bezieht sich auf sie, um sich von der rationalistischen Philosophie, die an den deutschen Universitäten Mitte des achtzehnten Jahrhunderts gelehrt wurde, abzusetzen. Sie alle begründen, auf je verschiedene Weise, eine Unterscheidung zwischen Sinnlichkeit und Verstand als den zwei Grundvermögen des menschlichen Gemüts. Sie verorten den Menschen noch auf einer Stufenleiter der Erkenntnis zwischen Tier und Gott, deren lineare Rangordnung (hoch/niedrig) aber bereits von der

logischen Unterscheidung zwischen Anschauung und Begriff durchbrochen wird, in der die Form der Erkenntnis eines Tiers und der des reinen Intellekts eines Gottes in der Form unmittelbarer, singulärer und unendlicher Anschauung zusammenfallen.

II. Die Unendlichkeit der Anschauung

If the doors of perception were cleansed, everything would appear to man as it is – infinite. (William Blake, 1757–1827)

Die einzige Handlung endlicher Spontaneität

Am Anfang der Transzendentalen Deduktion der Kategorien, im Herzstück und zugleich am Nullpunkt der *Kritik der reinen Vernunft*, steht Kants Aussage,

Verbindung [...] eines Mannigfaltigen überhaupt [ist] unter allen Vorstellungen [...] *die einzige* [...], die nicht durch Objekte gegeben, sondern nur vom Subjekte selbst verrichtet werden kann, weil sie ein Actus seiner Selbsttätigkeit ist. (B 129 f.)

Dieser Satz besagt: Verbindung ist die *einzige* Handlung, oder genauer, die *einzige Form der Handlung* einer endlichen Spontaneität (Selbsttätigkeit). Diese Handlungsweise ist »ursprünglich einig« (ebd.). Das heißt, sie manifestiert sich in jedem Gebrauch des menschlichen Verstands. Denn sie ist die »Vorstellung« einer »synthetischen Einheit eines gegebenen Mannigfaltigen« (vgl. B 130 f.) und ihre Einheit ist keine andere als die Einheit der transzendentalen Apperzeption (vgl. B 131 f.). Ihr Prinzip enthält so auch »den Grund der Einheit verschiedener Begriffe in Urteilen, mithin [den Grund] der Möglichkeit des Verstands [überhaupt], sogar in seinem logischen Gebrauche« (B 131; vgl. B 133n1; B 137; A 118n1).

Worin besteht nun für Kant diese einzige Form der Handlung eines diskursiven Verstands, der sich zu jeder ihm möglichen Erkenntnis auf ein ihm sinnlich Gegebenes beziehen muss? Was ist Verbindung als die eine, einzige Handlungsweise unserer spontanen Erkenntniskraft, die wir in jedem Verstandesgebrauch finden? Die Frage stellt sich deshalb: Wenn es nur *eine* solche spontane Handlung(sart) des Denkens gibt, so kann es keine andere als diese sein, durch die uns auch unsere Anschauung selbst bewusst wird und die Form von Raum und Zeit erhält.

Folgen wir Kants Argument hier zunächst überblicksartig. Kant sagt, wir können den menschlichen Verstand insgesamt als ein Vermögen zu urteilen definieren, da wir »alle Handlungen des Verstandes auf Urteile zurückführen [können]« (A 69/B 94). Aber auch die verschiedenen Funktionen des

Urteilens sind nichts anderes als verschiedene Funktionen der Produktion einer Einheit von gegebenen Vorstellungen (vgl. ebd.). Darum beruhen selbst Begriffe als solche – die Art Vorstellungen, deren Form nach Kant im reinen Verstand ihren Ursprung hat – auf der »Einheit der Handlung, verschiedene Vorstellungen unter einer gemeinschaftlichen zu ordnen« (A 68/B 93) und d. h. wiederum auf dem Vermögen zu urteilen. Und so gilt auch entsprechend im Bezug auf abstraktere, explizit begriffliche (propositionale) Verstandestätigkeit: Der logische Gebrauch des Verstands ist das Urteilen durch Begriffe (vgl. A 68/B 93) und zugleich der einzig mögliche Gebrauch von Begriffen überhaupt (vgl. ebd.). Das ist kein tautologisches Argument. Kants Grundgedanke ist einfach und überall derselbe. Der menschliche Verstand erkennt (oder handelt) nur urteilend, durch begriffliche, oder genauer: durch mehr oder weniger abstrakte Vorstellungen eben derjenigen Formen der Einheit eines gegebenen Mannigfaltigen, die er selbst ursprünglich durch synthetische Einheit der Apperzeption, die einige und einzige Handlung der menschlichen Spontaneität, hervorbringt. In allen seinen Funktionen und in jedem Gebrauch hat der menschliche Verstand nur dieses einzige Mittel zur Verfügung. Denn er kann nur erkennen mittels begreiflicher Vorstellungen seiner einigen Selbsttätigkeit. Diese besteht aber in nichts anderem als in der Verbindung von Mannigfaltigkeiten:

Verbindung liegt aber nicht in den Gegenständen und kann von ihnen nicht etwa durch Wahrnehmung entlehnt und in den Verstand dadurch allererst aufgenommen werden, sondern ist allein eine Verrichtung des Verstandes, *der selbst nichts weiter ist, als das Vermögen, a priori zu verbinden, und das Mannigfaltige gegebener Vorstellungen unter Einheit der Apperzeption zu bringen*, welcher Grundsatz der oberste im ganzen menschlichen Erkenntnis ist. (B 134 f.)

Die verschiedenen Abschnitte der Transzendentalen Analytik erheben den Anspruch, das gesamte Erkenntnisvermögen unseres menschlichen Verstands *positiv* zu bestimmen. Sie sollen vor diesem Hintergrund die durchgängige Verbindung aller verschiedenen Ebenen menschlicher Erkenntnis (von hohen Abstraktionsgraden in Mathematik und Logik bis hin zur konkreten Wahrnehmung) aufzeigen: Überall soll die *eine* Form der spontanen Verbindung von Mannigfaltigkeiten herausgestellt werden, die sich zuerst auf der Ebene der sinnlichen Erfahrung, in der Anschauung raumzeitlicher Gestalten manifestiert.

So wird im § 16 der Transzendentalen Deduktion gezeigt, dass die analytische Einheit des Selbstbewusstseins – die Vorstellung einer durchgän-

gigen Identität meines denkenden Ichs – ursprünglich auf der Vorstellung der einigen Handlung meiner Selbsttätigkeit als Einheit meiner synthetischen Verbindungen der mir gegebenen Mannigfaltigkeiten beruht. Ebenso beruht alles analytische Urteilen über Gegenstände auf einer ursprünglich synthetischen Verbindung von Vorstellungen (vgl. A 77/B 103; B 131n1; B 133n1). Bereits in der Metaphysischen Deduktion der reinen Verstandesbegriffe konnte daher gezeigt werden, dass die Gesamtheit der Kategorien, *als begrifflicher Ausdrücke der Funktionen synthetischer Verbindung von Vorstellungen*, in den verschiedenen logischen Funktionen des Urteilens implizit und vollständig enthalten ist (vgl. A 77 ff./B 103 ff.). Schon hier geht Kant von der Prämisse aus, der Verstand sei eine »absolute[n] Einheit« (A 67/B 92) (einige Grundkraft), so dass die komplexen Funktionen seines Urteilens durch *ein* »gemeinschaftliche[s] Prinzip« (A 80 f./B 106) »systematisch« (A 80/B 106) vereinigt seien, und die Totalität bekannter logischer Urteilsfunktionen auch auf den konkreteren Ebenen des Verstandesgebrauchs (Begriffsbildung, raumzeitliche Anschauung) eine exakte Entsprechung in einer systematischen Totalität reiner Verstandesbegriffe und der diesen wiederum entsprechenden transzendentalen Schemata der Einbildungskraft finde.³⁹ Alle Funktionen unseres Verstandes sind demnach nichts als Funktionen seiner systematischen Einheit, die, wie Kant meinte, vollständig linguistisch (z. B. in der Form, »alle S sind P«) ausgedrückt werden können. Denn in der Metaphysischen Deduktion leitet Kant aus diesen expliziten linguistischen Formen logischen Urteilens die Gesamtheit derjenigen reinen Begriffe ab, die im Verstand ihren Ursprung haben, und durch die wir uns synthetisch verbindend auf sinnliche (Anschauungen als) Gegenstände beziehen.

Auf solche Weise entspringen gerade so viele reine Verstandesbegriffe, *welche a priori auf Gegenstände der Anschauung überhaupt gehen*, als es in der vorigen Tafel logische Funktionen in allen möglichen Urteilen gab: denn der Verstand ist [...] [dadurch] völlig erschöpft, und sein Vermögen dadurch gänzlich ausgemessen. (A 79/B 105)

Die Kategorien, mittels der wir Gegenstände der Anschauung denken, sind demnach wiederum nichts anderes als abstrakt-begriffliche Ausdrücke bzw.

³⁹ Für eine ausführlichere Diskussion der Metaphysischen Deduktion der Kategorien vgl. Béatrice Longuenesse, »Kant on *a priori* concepts«, in P. Guyer (Hg.), *The Cambridge Companion to Kant and Modern Philosophy*, Cambridge/New York 2006, S. 129–168, S. 140 ff.; Michael Forster, *Kant and Skepticism*, Princeton 2008, S. 70–75; Paul Guyer, »The Deduction of the Categories«, in: P. Guyer (Hg.), *The Cambridge Companion to Kant's Critique of Pure Reason*, Cambridge/New York 2010, S. 118–150, S. 120 f.; 125 ff.

allgemeine Vorstellungen ursprünglich figürlicher Synthesen der transzendentalen Einbildungskraft. Kant behauptet also nicht, dass jeder Mensch mit einer Tafel begrifflicher Ausdrücke (wie »Quantität«, »Qualität« usw.) im Kopf geboren sei, sondern dass diese abstrakten Zeichen nur allgemeine Vorstellungen derjenigen apriorischen, aber nichts destotrotz *konkreten* Formen figürlicher Verbindung sind, mittels derer sich unsere menschliche Spontaneität ursprünglich auf ein ihr gegebenes Mannigfaltiges der sinnlichen Anschauung bezieht.

Dieselbe Function, welche den verschiedenen Vorstellungen in einem Urtheile Einheit giebt, die giebt auch der bloßen Synthesis verschiedener Vorstellungen in einer Anschauung Einheit, *welche, allgemein ausgedrückt, der reine Verstandesbegriff* heißt. (A 79/B 104 f.)

»Die reine Synthesis [der Einbildungskraft], *allgemein vorgestellt*, gibt [...] den reinen Verstandesbegriff« (A 78/B 104), schreibt Kant auch. Transzendente Einbildungskraft ist daher, wie sich in der Transzendentalen Deduktion herausstellt, nichts anderes als der Name für die Form der »ersten« oder ursprünglichen Erkenntnishandlung des menschlichen Verstands, seiner apriorischen Bestimmung der Sinnlichkeit. Sie ist »Synthesis der Anschauungen, den Kategorien gemäß« (B 152) und als »figürliche« (ebd.) Verbindung (*synthesis speciosa*) des Mannigfaltigen in einer Anschauung Gegebenen, im Bild einer Linie, im reinen Bild von Raum und Zeit, die »Wirkung des Verstandes auf die Sinnlichkeit und *die erste Anwendung desselben (zugleich der Grund aller übrigen)* auf Gegenstände der uns möglichen Anschauung« (ebd.). Dass Kant die »einzige« Handlung der menschlichen Spontaneität insgesamt mit dem Terminus der *Verbindung* benennt, verweist schon auf diese basale Manifestation ihrer Selbsttätigkeit, auf ihre erste und ganz ins stofflich Konkrete eingelassene Dimension eines kontinuierlichen und fließenden Linienziehens. Im Verbinden einer sinnlichen Mannigfaltigkeit nimmt das Band bildliche Gestalt an. Das ist die erste Leistung unseres Vermögens zu denken, zu urteilen: Die figürliche Verbindung (die zugleich, wie wir sehen werden, eine linienziehende Trennung ist) von Raum und Zeit. Die diversen »Schemata« (oder synonym »transzendente Zeitbestimmungen«) der transzendentalen Einbildungskraft sind nichts anderes als behelfsmäßige Ausdrücke der Regeln solcher verbindenden Synthesis von Anschauungen, diskursive Bezeichnungen der verschiedenen, wie Kant dachte: *kategorialen* Formen menschlicher Verbindung von sinnlich Mannigfaltigem.

Überall finden wir also das gleiche Grundargument, überall geht es Kant um den Aufweis, dass ein und dieselbe Funktion unserer Spontaneität – Ver-

bindung als selbsttätige Hervorbringung der synthetischen Einheit gegebener Mannigfaltigkeit – der einzige, weil, obwohl in sich funktional komplexe, *einige* und notwendige Beitrag unseres intellektuellen Erkenntnisvermögens zu aller uns möglichen Erkenntnis von Gegenständen ist. »Aber nicht die Vorstellungen, sondern die reine Synthesis der Vorstellungen auf Begriffe zu bringen, lehrt die transz[endentale] Logik« (A 78/B 104), wie es Kant ausdrückt.

Wie beginnt Kant sein Unternehmen einer vollständigen positiven Ausmessung des menschlichen Verstands? Am Anfang der Transzendentalen Analytik bezieht sich Kant noch einmal auf die in Kapitel I eingeführte metaphysische Opposition von Spontaneität (Verstand) und Rezeptivität (Sinnlichkeit), sowie auf die logische Unterscheidung zwischen den zwei einzigen Arten von Erkenntnis (Anschauung vs. Begriff). Er beginnt mit der Feststellung, dass, da alle menschlich mögliche Anschauung sinnlich sei, unser menschlicher Verstand kein intuitives, sondern ein rein diskursives Erkenntnisvermögen sein müsse: Ein Vermögen, das nur durch begriffliche Vorstellungen erkennt (vgl. A 67 f./B 92 f.). Im Ausgang von dieser einfachen Feststellung zeigt Kant in den verschiedenen folgenden Abschnitten der Analytik, dass jeder spezifisch menschlichen Erkenntnis (Erkenntnis im engen Sinn) – von der konkreten Wahrnehmung bis zur abstraktesten logischen Deduktion – eine spezifische Form der spontanen Verbindung gegebener Mannigfaltigkeit zugrunde liegt. Wie gerade gesehen, kann das Mannigfaltige gegebener Vorstellungen, die der Verstand verbindet, dabei entweder (schon) eine Mannigfaltigkeit von abstrakten Begriffen sein, oder aber eine noch ursprüngliche Mannigfaltigkeit der Anschauung.⁴⁰ Auf allen verschiedenen Argumentationsebenen der Analytik steht also die Überlegung im Hintergrund, dass ein nicht-intuitiver Verstand sich zur ihm allein möglichen Erkenntnis notwendig auf eine gegebene Mannigfaltigkeit beziehen muss, die er vereinigen und dadurch als seine Materie bestimmen kann. Die Feststellung, dass alle menschliche Anschauung sinnlich sei, kann Kant dabei voraussetzen, weil er bereits in der Transzendentalen Ästhetik gezeigt hat, dass die Formen der menschlichen Anschauung (Raum und Zeit) als *singuläre, intrinsisch unendliche* Vorstellungen, ihren Ursprung *nicht* im Vermögen einer *endlichen* Spontaneität (wie der des Menschen) haben können. Auf diese Weise beweist die Transzendente Ästhetik den Ursprung der menschlichen Anschauung in der reinen Sinnlichkeit.

40 »Diejenige Handlung des Verstandes aber, durch die das Mannigfaltige gegebener Vorstellungen (*sie mögen Anschauungen oder Begriffe sein*) unter eine Apperzeption überhaupt gebracht wird, ist die logische Funktion der Urteile.« (B 143)

Wir wenden uns nun diesem Argument der Transzendentalen Ästhetik zu, das im Ausgang von einer zunächst quasi-phänomenologischen Analyse menschlicher Wahrnehmung zeigt, was an unserer raumzeitlichen Wahrnehmung nicht von einer endlichen Spontaneität produziert sein kann. Wie sich zeigen wird, ist dies die Form der Singularität, die mit der Unendlichkeit der Anschauung intrinsisch verbunden ist. Das Argument der Transzendentalen Ästhetik ist daher nicht nur grundlegend dafür, zu verstehen, wie Kant die sinnliche Anschauung als solche denkt. Es ist auch die entscheidende und meist vernachlässigte Voraussetzung dafür, überhaupt den Sinn der Rede von einer dem Verstand »gegebenen Mannigfaltigkeit« zu verstehen, auf die dessen verbindende Handlung sich ursprünglich bezieht. Nur dadurch können wir auch die spontane Handlungsweise eines spezifisch menschlichen Erkenntnisvermögens, wie Kant sie als Erster gedacht hat, richtig verstehen: dadurch, dass wir uns darüber im Klaren sind, wie die reine Form der Sinnlichkeit beschaffen ist, auf die sich ein diskursiver Verstand im Kleid der transzendentalen Einbildungskraft bezieht, und wie diese sinnliche Form durch diese Beziehung verwandelt wird.

Reine Anschauung

Gegenstand der Transzendentalen Ästhetik ist die »reine Form der Sinnlichkeit«, die Kant auch »reine Anschauung« nennt (A 20/B 34 f.). An gegebener empirischer Anschauung soll »die bloße Form der Erscheinungen« (A 22/B 36) isoliert werden, »welches das einzige ist, das die Sinnlichkeit *a priori* liefern kann« (ebd.). Damit ist das umfassende Ziel der Transzendentalen Ästhetik benannt: Der Nachweis, dass die »bloße Form« sinnlicher Erscheinungen ihren Ursprung weder im Verstand, noch in materieller Empfindung haben kann, sondern dass dieser Ursprung in der Sinnlichkeit als subjektivem Erkenntnisvermögen liegen muss.⁴¹ Zu diesem Zweck analysiert Kant in den zwei Abschnitten, die er in der B-Ausgabe der *Kritik* als »Metaphysische Erörterung« der Begriffe von Raum und Zeit betitelt hat, unsere Vorstellungen von Raum und Zeit. In der Sekundärliteratur ist es mittlerweile Standard geworden, diese zwei einander sehr genau korre-

41 Dieser Nachweis erlaubt für Kant (fast) unmittelbar den weiterführenden Schluss auf den transzendentalen Idealismus, also die Folgerung, dass die Formen unserer Anschauung (Raum und Zeit) *nichts* als bloße Formen unserer Sinnlichkeit, d. h.: nicht Formen der Dinge an sich sind. Ich übergehe hier die in der Literatur viel diskutierte Frage, wie denn Kants Argument gegen den schon von Lesern seiner Zeit vorgebrachten Einwand zu verteidigen sei, dass Raum und Zeit doch *zugleich* apriorische Anschauungen *und* Formen der Dinge an sich sein könnten.

spondierenden Abschnitte in jeweils vier Argumente zu unterteilen: Kant zeige in einer Analyse unserer Vorstellung vom Raum anhand zweier Teilargumente, dass die Raumvorstellung nicht-empirisch, d. h. *a priori* sei, und zeige anschließend anhand zweier Teilargumente, dass sie nicht begrifflich, sondern Anschauung sei. Dem korrespondieren laut der geläufigen Lesart exakt vier Argumente über die Vorstellung der Zeit (zwei Argumente sollen zeigen, dass die Vorstellung der Zeit nicht empirisch ist, und die zwei folgenden Argumente sollen zeigen, dass sie Anschauung ist).

Gegen diese Standardlesart der »Metaphysischen« Erörterungen von Raum und Zeit werde ich im Folgenden argumentieren, dass die verschiedenen Teile der zwei Abschnitte jeweils in einem Zusammenhang zu verstehen sind. Denn die Apriorität von Raum und Zeit, wie sie Kant denkt, ist untrennbar von ihrer ursprünglich anschaulichen Form. Die Abschnitte lassen also nur im Zusammenhang, jeweils als Ganze, den Schluss zu, dass Raum- bzw. Zeitvorstellung einen nicht-empirischen Ursprung in der Form eines Vermögens der Anschauung haben müssen. Aufgrund der Unendlichkeit der Anschauung kann ein solches Vermögen im Menschen aber kein spontanes, sondern nur ein rezeptives Vermögen sein. Derart beweist Kant den Ursprung der menschlichen Anschauung von Raum und Zeit in der reinen Sinnlichkeit.

Apriorische Vorstellungen als »ursprünglich erworben«

Kants erstes üblicherweise isoliertes Teilargument über die Raumvorstellung lautet:

Der Raum ist kein empirischer Begriff, der von äußeren Erfahrungen abgezogen worden. Denn damit gewisse Empfindungen auf etwas außer mir bezogen werden (d. i. auf etwas in einem andern Orte des Raumes, als darin ich mich befinde), imgleichen damit ich sie als außer und neben einander, mithin nicht bloß verschieden, sondern als in verschiedenen Orten vorstellen könne, dazu muß die Vorstellung des Raumes schon zum Grunde liegen. Demnach kann die Vorstellung des Raumes nicht aus den Verhältnissen der äußern Erscheinung durch Erfahrung erborgt sein, sondern diese äußere Erfahrung ist selbst nur durch gedachte Vorstellung allererst möglich. (A 23/B 39)

Kant folgert bereits in diesem kurzen Absatz aus einer durchaus nicht trivialen Überlegung, dass unsere Raumvorstellung nicht empirisch, durch

Erfahrung von räumlichen Verhältnissen gewonnen sein kann. Die Überlegung ist folgende: Alle Vorstellung von bestimmten bzw. bestimmbaren räumlichen Verhältnissen zwischen Gegenständen setzt voraus, dass diese Gegenstände in einem zusammenhängenden, *gemeinsamen* Raum⁴² vorgestellt werden. Das Analoge gilt nach Kant für bestimmbare zeitliche Verhältnisse wie »vorher als«, »später als«, »gleichzeitig« und »nacheinander«, aber es gilt nicht von anderen, bloß empirischen Verhältnissen, wie z. B. graduellen Farbunterschieden zwischen Gegenständen der Erfahrung.⁴³

Kant richtet sich mit diesem Argument gegen Leibniz, nach dessen Theorie Raum und Zeit als solche abhängig von individuellen Dingen sind, die darum auch erst sekundär in (räumlichen und zeitlichen) Verhältnissen stehen. Da Leibniz Raum und Zeit als den jeweiligen Dingen nachträglich denkt, kann man mit Leibniz sagen, die universale Vorstellung von Raum (und Zeit) »überhaupt« sei von Erfahrung abstrahiert, nämlich von der Erfahrung je verschiedener raumzeitlicher Verhältnisse zwischen Gegenständen und deren eigenen Raumzeiten.

Man sieht nun schnell, dass Kant bloß mit dem, was er in dem kurzen oben zitierten Absatz sagt, nicht genug in der Hand hat, um einen Leibnizianer – der, was diese Frage der Raumvorstellung angeht, sogar Empiriker sein könnte – von seiner Position zu überzeugen. Kants Zeitgenosse J. G. Maaß argumentierte beispielsweise im Jahr 1789, er gestehe gerne, räumliche Verhältnisse seien nur dadurch vorzustellen, dass man die räumlichen Gegenstände dieser Verhältnisse in einem gemeinsamen Raum vorstelle. Beides – die Vorstellung von räumlichen Verhältnissen und die Vorstellung eines geteilten Raums, in dem sich die Gegenstände dieser Verhältnisse befänden – seien in der Erfahrung untrennbar. Das beweise aber nicht die Priorität der einen Vorstellung gegenüber der anderen.⁴⁴

In der Sekundärliteratur hat man sich vor diesem Hintergrund auf die Position zurückgezogen, Kant könne mit dem sogenannten »ersten« Raumargument immerhin zeigen, dass es nicht möglich sei, eine Vorstellung von Raum daraus zu gewinnen, dass man sie aus vereinzelt, unabhängig von einander empfungenen Empfindungen von äußeren Gegenständen nach-

42 Das heißt genauer: Gegenstände, die in räumlichen Verhältnissen stehen, müssen vorgestellt werden als sich an (verschiedenen) prinzipiell bestimmbar Orten eines gemeinsamen Raumes befindend.

43 Vgl. Daniel Warren, »Kant and the Apriority of Space«, in: *The Philosophical Review* (107) 1998, S. 179–224; Lorne Falkenstein *Kant's Intuitionism. A Commentary on the Transcendental Aesthetic*, Toronto/Buffalo/London 2004, S. 170 f.

44 Vgl. Henry Allison, *The Kant-Eberhard Controversy*, Baltimore 1973, S. 35 f.

träglich zusammensetze.⁴⁵ Diese Verteidigung Kants ist allerdings geradezu absurd. Denn jede bewusste Empfindung, d. h.: Wahrnehmung von äußeren Gegenständen ist immer schon räumlich zu nennen – anders ist sie gar nicht beschreibbar. Sie enthält auch immer schon die Erfahrung eines räumlichen Verhältnisses zwischen meinem empfindenden Leib und dem Gegenstand, den ich ertaste, sehe oder sonstwie wahrnehme. Jeder Gegenstand einer äußeren Empfindung wird also immer schon als untrennbar von seiner räumlichen Form und damit von (irgend)einer Form eines Raums »überhaupt« wahrgenommen – darin kann man Maaß in der Tat nur zustimmen.

Kants gegen Leibniz angeführte Position führt uns auf die Frage nach dem Sinn von Apriorität, der der Transzendentalen Ästhetik zugrunde liegt. Kant hat in der Einleitung der *Kritik* bereits unmissverständlich deutlich gemacht, dass die Apriorität einer Vorstellung nicht zeitlich bestimmt ist. Dass eine Vorstellung, wie zum Beispiel die des Raums, *a priori* sei, heißt also nicht, dass sie im Leben eines Subjekts zeitlich *vor* anderen (nicht apriorischen) Vorstellungen vorgestellt würde.

Der Zeit nach geht also keine Erkenntnis in uns vor der Erfahrung vorher, und mit dieser fängt alle an. Wenn aber gleich alle unsere Erkenntnis mit der Erfahrung anhebt, so entspringt sie darum doch nicht eben alle aus der Erfahrung. (B 1)

Zeitlich beginnt alle menschliche Erkenntnis in der Kindheit, mit Erfahrung, oder genauer noch, mit »zerstreuten Wahrnehmungen«, wie Kant in der *Anthropologie* präzisiert. »Der Zeit nach« machen wir also ganz zu Anfang noch nicht einmal »Erfahrungen« im engen Sinn, weil in der frühen Kindheit das Vermögen des vereinigenden Selbstbewusstseins von Wahrnehmungen noch nicht voll entwickelt ist:

Die Erinnerung seiner Kinderjahre reicht aber bei weitem nicht bis an jene Zeit, weil sie nicht die Zeit der Erfahrungen, sondern bloß zerstreuter, unter den Begriff des Objects noch nicht vereinigter Wahrnehmungen war. (*Anthropologie* 7:128)

In den ersten Kapiteln der *Anthropologie* diskutiert Kant die kindliche Entwicklung des Ich-Bewusstseins. Erfahrung, d. h. für Kant: vollgültige Erkenntnis im engen Sinn, die von Verstandesgesetzen bestimmt ist, wird von Kindern in den ersten Lebensjahren noch nicht gemacht, da das

45 Vgl. Falkenstein, *Kant's Intuitionism*, S. 173 f.

angeborene Vermögen der Vernunft zu dieser Zeit noch nicht voll ausgeübt werden kann (vgl. *Anthropologie* 7:127f.).⁴⁶ Aus diesem Grund kann man sich auch nicht an seine ersten Lebensjahre erinnern.

Nicht-empirische Vorstellungen, die wir wirklich haben, sind nach Kant also nicht Vorstellungen, deren wir uns *zeitlich vor* aller sinnlichen Wahrnehmung bewusst werden. Es sind vielmehr solche Vorstellungen, die der selbstbewussten Erfahrung einer Denkenden immer schon implizit sind. Sie bilden die Form der menschlichen Erfahrung von Welt, weil sie ihr *notwendig* zugrunde liegen, weil sie die raumzeitliche Ordnung dieser Erfahrung ermöglichen, auf deren Grundlage wiederum die mögliche Einheitlichkeit und Gesetzlichkeit des menschlichen Wissens beruht. Nach Kant sind diese reinen Vorstellungen aber keineswegs einfach angeboren, sondern vielmehr in der Kindheit »ursprünglich erworben«. Kant meint nämlich – und auch hier geht er mit Leibniz – dass frühkindliche Wahrnehmungen bzw. sinnliche Affektionen die spontane Erkenntnistätigkeit erst anstoßen, initiieren müssen. Die reine Form der menschlichen Selbsttätigkeit im Erkennen, die später die Anschauungen und Erfahrung eines Erwachsenen überall durchzieht, hat zwar ihre »Quelle« oder ihren »Ursprung« im angeborenen Vermögen des Verstands – so wie auch die reine Form der Anschauung ihre »Quelle« im angeborenen seelischen Vermögen der Rezeptivität hat – aber sie aktualisiert sich erst mit der Zeit, durch Erfahrung. Die Terminologie einer »ursprünglichen Erwerbung« (*aquisitio originaria*) apriorischer Vorstellungen im Gegensatz zu einer »derivativen Erwerbung« (*aquisitio derivativa*) empirischer Vorstellungen findet sich in der Abhandlung *Über eine Entdeckung, nach der alle neue Kritik der reinen Vernunft durch eine ältere entbehrlich gemacht werden soll* von 1790, in der Kant in Verteidigung seiner *Kritik* penibel erläutert, wie man die kritische Rede von reinen Anschauungen (von Raum und Zeit) und reinen Verstandesbegriffen als transzendentalphilosophisch isolierbaren »Bedingungen der Möglichkeit« von Erfahrung richtig zu verstehen habe. Kant legt in diesem Zusammenhang dar, was in der Literatur sein »dispositionales« Verständnis⁴⁷ von

46 Vgl. Kern, »Kant über selbstbewusste Sinnlichkeit und die Idee menschlicher Entwicklung«, S. 298–301. Wie Kern argumentiert, impliziert Kants Begriff der anthropologischen Differenz, dass jeder Mensch, wie klein er auch sei, bereits in seinen allerersten sinnlichen Wahrnehmungen immer schon ein Vermögen erprobe, das in Kants Begriff des Menschseins enthalten ist, nämlich ein Vermögen des Selbstbewusstseins der eigenen (sinnlichen) Vorstellungskraft. Wir können also nicht sagen, dass kleine Menschen dieses Vermögen noch nicht haben oder noch nicht ausüben, sondern wir müssen stattdessen sagen, dass sie es noch (sehr) unvollkommen ausüben.

47 Vgl. Desmond Hogan, »Kant's Copernican Turn and the Rationalist Tradition«, in: P. Guyer (Hg.), *The Cambridge Companion to Kant's Critique of Pure Reason*, S. 21–40, S. 25.

Apriorität genannt wird, das sich gegen jegliche Annahme von »angeborenen« Vorstellungen richtet. Kant hatte eine solche Annahme bereits in seiner *Inaugural Dissertation* kritisiert und ausgeschlossen (vgl. ID 2:406). In seiner Verteidigungsschrift von 1790 findet sich diese Auffassung nun noch einmal ausführlich dargelegt: Angeboren sind nur die subjektiven »Beschaffenheiten« der Erkenntnisvermögen und damit erstens eine *Disposition*, sinnlich *auf eine bestimmte Art und Weise* affiziert zu werden und dieser spezifischen Weise entsprechend wahrzunehmen. Zweitens sind uns nicht irgendwelche fixen Begriffe, sondern ist nur das *Vermögen* angeboren, spontan Vorstellungen zu produzieren, durch die wir uns selbstbewusst auf unsere Wahrnehmungen beziehen können:

Es giebt [...] eine ursprüngliche Erwerbung [...] auch dessen, was vorher gar noch nicht existirt, mithin keiner Sache vor dieser Handlung angehört hat. Dergleichen ist, wie die Kritik behauptet, erstlich die Form der Dinge im Raum und der Zeit, zweitens die synthetische Einheit des Mannigfaltigen in Begriffen; denn keine von beiden nimmt unser Erkenntnißvermögen von den Objecten, als in ihnen an sich selbst gegeben, her, sondern bringt sie aus sich selbst a priori zu Stande. Es muß aber doch ein Grund dazu im Subjecte sein, der es möglich macht, daß die gedachten Vorstellungen so und nicht anders entstehen und noch dazu auf Objecte, die noch nicht gegeben sind, bezogen werden können, und dieser Grund wenigstens ist angeboren. [...] Der Grund der Möglichkeit der sinnlichen Anschauung [...] ist die bloße eigenthümliche Receptivität des Gemüths, wenn es von etwas (in der Empfindung) afficirt wird, seiner subjectiven Beschaffenheit gemäss eine Vorstellung zu bekommen. Dieser erste formale Grund z. B. der Möglichkeit einer Raumesanschauung ist allein angeboren, nicht die Raumvorstellung selbst. Denn es bedarf immer Eindrücke, um das Erkenntnißvermögen zuerst zu der Vorstellung eines Objects (die jederzeit eine eigene Handlung ist) zu bestimmen. So entspringt die formale Anschauung, die man Raum nennt, als ursprünglich erworbene Vorstellung (der Form äusserer Gegenstände überhaupt), deren Grund gleichwohl (als bloße Receptivität) angeboren ist, und deren Erwerbung lange vor dem bestimmten Begriffe von Dingen, die dieser Form gemäss sind, vorhergeht; die Erwerbung der letzteren ist acquisitio derivativa, indem sie schon allgemeine transcendentale Verstandesbegriffe voraussetzt, die eben so wohl nicht angeboren, sondern erworben sind, deren acquisitio aber wie jene des Raumes, eben so wohl originaria ist und nichts Angebornes, als die subjectiven Bedingungen der Spontaneität des Denkens (Gemässheit mit der Einheit der Apperception), voraussetzt. Über diese Bedeutung des Grundes der Möglichkeit einer reinen sinnlichen Anschauung kann niemand zweifelhaft*

seyen als der, welcher die Kritik etwa mit Hülfe eines Wörterbuchs durchstreift, aber nicht durchdacht hat. (*Über eine Entdeckung* 8: 221 ff.)

Um Kants hier durchaus komplizierte Unterscheidungen zusammenzufassen: Angeboren ist dem Menschen, wie jedem lebendigen Wesen, eine »eigentümliche Receptivität«, durch sinnliche Affektion »seiner subjectiven Beschaffenheit gemäss eine Vorstellung zu bekommen«. Außerdem sind dem Menschen »die subjectiven Bedingungen der Spontaneität des Denkens« von Geburt an eigen. Erst auf der Grundlage von Affektion, Empfindung und Wahrnehmung wird das menschliche Erkenntnisvermögen (im engen Sinn) jedoch überhaupt angeregt, durch seine eigene, spontane (Art) der Handlung eine Vorstellung von bestimmten Gegenständen dieser Empfindungen und Wahrnehmungen zu produzieren, zum Beispiel also die Vorstellung von räumlichen Gegenständen. In diesem Sinn sind sowohl die apriorischen Formen der Gegenstände raumzeitlicher Anschauung als auch die reinen Verstandesbegriffe, die in selbstbewusster Erfahrung implizit gedacht sind, »ursprünglich erworben«: Sie werden erst durch einen ursprünglichen Anstoß (Affektion) selbsttätig hervorgebracht. Die »derivative« oder empirische Erwerbung von Vorstellungen ist demgegenüber eine solche, die einen spezifischen Gehalt der Vorstellung selbst von Erfahrung abstrahiert (zum Beispiel der empirische Begriff eines Baumes).

Vor diesem Hintergrund unterscheidet Kant in der zitierten Passage einen angeborenen »ersten formalen Grund der Möglichkeit einer Raumesanschauung« von einer ursprünglich erworbenen »formalen Anschauung, die man Raum nennt«. Die letztere ist die Vorstellung der Form äußerer Gegenstände überhaupt, die in jeder Erfahrung eines räumlichen Gegenstands immer mitenthalten, oder: (als Eigenschaft des Gegenstands) mit-vorge stellt ist. Die erstere ist »die bloße eigenthümliche Receptivität des Gemüths, wenn es von etwas (in der Empfindung) afficirt wird, seiner subjectiven Beschaffenheit gemäß eine Vorstellung zu bekommen«. Aus dieser Unterscheidung ergibt sich im Hinblick auf das sogenannte »erste« Teilargument der »Metaphysischen Erörterung« des Raumbegriffs folgende Frage:

Wenn Kant dort argumentiert, dass äußere Erfahrung von räumlichen Verhältnissen durch eine ihr zugrunde liegende »Vorstellung« des Raums »allererst möglich« sei – worauf bezieht sich in diesem Fall »die zugrunde liegende Vorstellung des Raums«? Meint Kant damit, in der Terminologie von *Über eine Entdeckung* ..., den »ersten formalen Grund der Möglichkeit« einer sinnlichen Anschauung, dem dann formal die »Vorstellungen« ent-

sprechen, die wir bei sinnlicher Affektion durch ebendiese unsere »eigenthümliche Receptivität« empfangen? Oder meint er damit die durch die spontane Handlungsweise des Denkens (transzendente Apperzeption) selbsttätig produzierte »formale Anschauung« vom Raum als Form aller äußeren Gegenstände? Es ist diese Frage, die den Leitfaden für die folgenden Überlegungen bilden wird, und deren Beantwortung der Schlüssel zu Kants Theorie der Anschauung ist.

Reine Form, doppelt

Kant bezieht sich auch in einer vieldiskutierten Fußnote zum §26 der transzendentalen Deduktion der Kategorien auf eine »formale Anschauung«, die er dort der »bloßen Form der Anschauung« gegenüberstellt. Die jüngere Debatte in der Kantforschung um Kants vermeintlichen (non-)conceptualism bzw. die Konfrontation von intellektualistischen und empiristischen Lesarten der *Kritik* kreist immer wieder um die Frage, welche dieser beiden apriorischen Anschauungen, die in der Fußnote zu §26 unterschieden werden (bloße Form der Anschauung und formale Anschauung) Gegenstand der Argumente der Transzendentalen Ästhetik sei. Um dem Leser den hermeneutischen Nachvollzug der komplexen Doppelsinnigkeit des Begriffs einer reinen Form der Anschauung in der *Kritik* zu erleichtern, soll hier vorweg ein Überblick über die in diesem Buch vertretene Lesart der diesbezüglich relevanten Passagen und die Entsprechungen ihrer jeweiligen Terminologien gegeben werden:

Metaphysischer Raum (Über Kästner)	Geometrischer Raum (Über Kästner)
Bloße Form der Erscheinungen oder reine Form der Sinnlichkeit (in den Anfangspassagen der Transzendentalen Ästhetik als synonym behandelt, vgl. A 20 f./B 34 ff.)	
Erster formaler Grund der Möglichkeit einer sinnlichen Anschauung = »die bloße eigenthümliche Receptivität des Gemüths, wenn es von etwas (in der Empfindung) afficirt wird, seiner subjectiven Beschaffenheit gemäß eine Vorstellung zu bekommen« (Über eine Entdeckung ..., 8: 221 ff.)	Formale Anschauung des Raums , »ursprünglich erworben« (Über eine Entdeckung ..., 8: 221 ff.)

bloÙe Form der Anschauung (in der Transzendentalen Deduktion der Kategorien, § 26)	Formale Anschauung des Raums oder Vorstellung des Raums als Objekt (in der Transzendentalen Deduktion der Kategorien, § 26)
<i>ens imaginarium</i> , Nichts (für die Erkenntnis), kein Gegenstand der Erkenntnis (im Appendix zum Amphibolie-Kapitel, A 291 f./B 347 ff.)	

Die Unterteilung der Tafel in zwei Hälften entspricht zwei verschiedenen Begriffen vom »Raum« als reiner Form der sinnlichen Anschauung. Diese wiederum entsprechen einer Unterscheidung Kants zwischen »Zeit« als bloÙer Form der Anschauung (in einem »metaphysischen« Sinn) und dem gegenständlichen Vorstellen bzw. Darstellen der reinen Form der Zeit im Bild einer (indefinit begrenzten) Linie. Die hier angegebenen terminologischen Zuordnungen werden im weiteren Verlauf begründet.

Kant unterscheidet zwischen Raum im metaphysischen Sinn (bezeichnet mit den Termini auf der linken Seite der Tafel) und dem reinen Raum als durch Darstellung gegenständlich vorgestellt (bezeichnet mit den Termini auf der rechten Seite der Tafel). An einer zentralen Stelle der posthum veröffentlichten Schrift *Über Kästner*, der wir uns zum Nachvollzug dieser Unterscheidung zunächst zuwenden können, fasst Kant grundlegende Aspekte und Dimensionen der Unterscheidung bündig zusammen:

Die Metaphysik muß zeigen, wie man die Vorstellung des Raumes haben, die Geometrie aber lehrt, wie man einen beschreiben, d. i. in der Vorstellung *a priori* (nicht durch Zeichnung) *darstellen* könne. In jener wird der Raum, *wie er, vor aller Bestimmung desselben, einem gewissen Begriffe vom Objecte gemäß, gegeben ist*, betrachtet; in dieser wird einer *gemacht*. In jener ist er *ursprünglich* und nur *ein* (einiger) Raum, in dieser ist er *abgeleitet* und da gibt es (*viel*) Räume, von denen aber der Geometer, einstimmig mit dem Metaphysiker, zu Folge der Grundvorstellung des Raumes gestehen muß, daß sie *nur als Theile des einigen ursprünglichen Raumes gedacht werden können*. (*Über Kästner* 20: 419)

Kant sagt: Die Metaphysik erklärt die Möglichkeit einer *vor aller Bestimmung* durch Begriffe *gegebenen* Vorstellung des Raums (»wie man die[se] Vorstellung [...] haben [kann]«). »Raum« im metaphysischen Sinn ist mit Kant demnach eine *ursprünglich unbestimmte* Vorstellung. Und zwar ist es eine nicht abgeleitete, nicht vom Subjekt selbst »gemachte«, d. h. ursprünglich unab-

leitbar oder unmittelbar gegebene Vorstellung eines numerisch einzigen »Raums«. Im Gegensatz dazu sind alle geometrisch konstruierbaren Räume – alle Räume, die der »Geometer« darstellen, »beschreiben«, im emphatischen Sinn: »machen«, hervorbringen kann – viele verschiedene mögliche Räume. Sie sind von der Grundvorstellung eines ursprünglich gegebenen Raums »abgeleitet«, denn sie sind nur als Teile des metaphysischen Raums – also nur mittelbar – überhaupt darstellbar und damit denkbar.

Die euklidische Geometrie beschäftigt sich gemäß der hier verwendeten Terminologie also mit der »Darstellung« oder der »Beschreibung« von Räumen. Damit ist jedoch nicht etwa eine wortreiche Beschreibung oder die empirische Zeichnung von Linien oder anderen geometrischen Figuren auf einem äußeren, materiellen Bildträger gemeint, sondern die Konstruktion des Begriffs solcher Figuren in der Vorstellung des Mathematikers. Im § 24 der B-Deduktion der Kategorien argumentiert Kant, dass eine solche darstellerische »Raumbeschreibung«, als eine Form subjektiver Bewegung der Selbstaffektion, nicht nur in geometrischen Beweisführungen vollzogen wird, sondern noch grundlegender auch einer transzendentalen Einbildungskraft zugeschrieben werden muss.⁴⁸ Das heißt, wie wir sehen werden, dass die Form solcher Darstellung in aller Erfahrung als eine figural-diskursive Schreibhandlung implizit enthalten ist. In ihr besteht die »erste Anwendung« unseres Verstands auf unsere Sinnlichkeit und zugleich »der Grund aller übrigen«; durch sie werden alle Räume menschlicher Erfahrung »gemacht«. Zugleich wird in der transzendentalen Deduktion der Kategorien deutlich, dass die *Bestimmung* einer Anschauung für Kant in nichts anderem besteht als in eben solcher *bestimmten Darstellung* des Raums, den sie umfasst (wir kommen darauf in Kapitel III im Detail zurück). Zur weiteren Erläuterung der Abhandlung *Über Kästner* können wir hier also einige Punkte vorwegnehmen, die wir später im § 24 der B-Deduktion wiederfinden und genauer betrachten werden:

Die gegenständliche Vorstellung eines Raums, die in jeder (empirischen oder geometrischen) Vorstellung eines bestimmten räumlichen Gegenstands enthalten ist, wird vom Verstand durch Einbildungskraft, nämlich durch figurale *Darstellung* (*synthesis speciosa*) produziert. Eine solche Vorstellung ist (oder enthält, neben ihren möglichen empirischen Bestandteilen)

48 »Bewegung eines Objects im Raume gehört nicht in eine reine Wissenschaft, folglich auch nicht in die Geometrie, weil, daß Etwas beweglich sei, nicht *a priori*, sondern nur durch Erfahrung erkannt werden kann. Aber *Bewegung als Beschreibung eines Raumes ist ein reiner Actus der successiven Synthesis des Mannigfaltigen in der äußeren Anschauung überhaupt durch productive Einbildungskraft und gehört nicht allein zur Geometrie, sondern sogar zur Transscendentalphilosophie.*« (B 155n1)

formale Anschauung im Sinn der Fußnote zu § 26 und sie setzt eine unbestimmte »bloße Form der Anschauung« (Raum im metaphysischen Sinn) als gegeben voraus, weil jeder bestimmte Raum nur *als Teil* eines »einigen«, das Dargestellte ganz umfassenden Raums vorgestellt werden kann. Denn jeder bestimmte Raum (also: jeder ausgedehnte Gegenstand) wird vorgestellt, oder besser: *bestimmt* durch eine Handlung seiner Darstellung. Räumliche Darstellung ist aber keine *creatio ex nihilo*, sondern ein sukzessiver, zeitlicher Prozess einer figuralen Konstruktion durch virtuelle Linienziehung zwischen virtuellen Schnittpunkten *in* einem (gegebenen) Raum, von dem diese Linien nur einen begrenzten Teil umreißen oder gleichsam ausschneiden. Die Schemata zu konstruierender Begriffe wie z. B. Linie, Triangel, Kreis fungieren dabei als »Regeln der Synthesis« (A 141/B 180), als Vorstellungen eines »allgemeinen Verfahrens« der Einbildungskraft (A 140/B 179 f.). Das Schema eines Triangels entspräche also beispielsweise einer Operationsanweisung der Konstruktion seiner Figur aus drei einander schneidenden Linien, deren zwei zusammen genommen größer als die dritte sind.

Wir haben oben begonnen mit der Frage, wie Kant in der Transzendentalen Ästhetik die Apriorität von Raum und Zeit beweist. Dies hat auf die Frage nach dem Sinn von Apriorität im »ersten« Raumargument der Ästhetik geführt, und sodann auf die Frage nach der (Art) Vorstellung, von der Kant in diesem Argument behauptet, dass sie aller Erfahrung von räumlichen Verhältnissen zwischen äußeren Gegenständen immer schon »zum Grunde« liege. Hier sehen wir nun bereits, dass Kants Unterscheidung vieler verschiedener formal beschreibbarer Räume (im Plural) von einer bloßen singulären Form der Anschauung (Raum im metaphysischen Sinn, als transzendental ideal oder als bloße Form der Rezeptivität des Subjekts), die zur Möglichkeit der ersteren notwendig vorausgesetzt werden muss, im Kern auf ein Argument führt, das wir auch im ersten Absatz der »Metaphysischen Erörterung« der Raumvorstellung angetroffen haben. Auch was gemeinhin als Kants »erstes« kritisches Argument für die Apriorität der Raumvorstellung isoliert wird, enthält ja die Behauptung, dass die Vorstellung von räumlichen Verhältnissen zwischen verschiedenen (räumlichen) Gegenständen die Vorstellung eines umfassenden gemeinsamen Raums voraussetze, in dem diese Gegenstände allesamt verortet seien. Das legt bereits nahe, dass Kant mit der »Vorstellung« des gemeinsamen Raums, die laut diesem Argument räumlichen Verhältnissen verschiedener (räumlicher) Gegenstände immer schon zugrunde liege, den Raum im metaphysischen Sinn meint.

Der Sinn von Apriorität im ersten Raumargument verwies damit auf den Begriff der Apriorität in der rationalistischen Tradition, auf den sich

Kant zum Beispiel auch in der folgenden Reflexion bezieht: »Vernunft begreift durch Erkenntnis *a priori*, d. h. durch Gründe.« (*Reflexionen* 17: 511) Für Crusius oder Leibniz war ein »metaphysischer Grund« einer Wahrheit ihr wirklich existierender Grund, durch den sie allein erkannt werden konnte.⁴⁹ Und es war ebenfalls Crusius, der ähnlich wie später Kant gegen die leibnizianisch-wolffianische Raumtheorie argumentierte, alle mögliche Erkenntnis von räumlichen Verhältnissen setzte den Raum als *gegebenen Grund* voraus.⁵⁰ Vor diesem Hintergrund sollte man sich zudem daran erinnern, dass der junge vorkritische Kant den Raum noch im Anschluss an Newton konzipierte. Newton dachte den Raum wie Gott: als absolute Substanz und real existierender Grund aller wirklichen und möglichen Dinge und ihrer Verhältnisse. Auch wenn Kant in der *Transzendentalen Ästhetik* letztlich beweisen will, dass Raum und Zeit *transzendental* ideal seien, zeigt sich hier eine Analogie, die Kants kritisches Verständnis von Raum und Zeit, in Verbindung mit einem alten rationalistischen Begriff von Apriorität, noch zu dem Newtonschen bewahrt. Denn metaphysischer Raum ist auch in der *Kritik* ein *wirklicher* Existenzgrund aller äußeren Gegenstände und ihrer Verhältnisse, und zugleich ist seine (unbestimmte, sinnliche) Vorstellung rationalistisch gesprochen der »*a priori* Grund«, durch den allein wir bestimmte räumliche Formen und Verhältnisse überhaupt vorstellen (erfahren oder erkennen) können. Darauf verweist schon Kants Ausdrucksweise im ersten Raumargument:

Denn damit gewisse Empfindungen auf etwas außer mir bezogen werden (d. i. auf etwas in einem andern Orte des Raumes, als darin ich mich befinde), imgleichen damit ich sie als außer und neben einander, mithin nicht bloß verschieden, sondern als in verschiedenen Orten vorstellen könne, *dazu muß die Vorstellung des Raumes schon zum Grunde liegen.* (A 23/B 39)

Unendliche Teilbarkeit

Nicht allein jede geometrische Erkenntnis, sondern auch alle raumzeitliche Erfahrung setzt Handlungen der Darstellung durch Einbildungskraft voraus. Diese Handlungen implizieren eine durchgängige innere Kontinuität der ihnen in der Vorstellung zugrundeliegenden Form der Anschauung. *In* dieser kontinuierlichen Form beschreibt die transzendente Einbildungs-

49 Vgl. Crusius, *Entwurf*, § 38 und Leibniz, *Théodicée*, G IV., § 44.

50 Vgl. Crusius, *Entwurf*, § 50.

kraft, als »Wirkung« oder »Anwendung« des Verstands auf die Sinnlichkeit, ihre formalen Anschauungen. Wenn Kant in der Abhandlung *Über Kästner*, in der Transzendentalen Ästhetik oder in anderen Texten sagt, der in der Form der Sinnlichkeit gegebene Raum (im metaphysischen Sinn) müsse »ein einiger« sein, so meint er *diese* Kontinuität. Sie liegt der unendlichen Teilbarkeit eines arbiträren euklidischen Raums zugrunde, die der »Geometer« durch figurale Synthesis der darstellenden Einbildungskraft (Grenzlinienziehung und Konstruktion durch Schnittpunkte) exemplarisch demonstriert. In der Abhandlung *Über Kästner* heißt es entsprechend, dass die Möglichkeit aller verschiedenen geometrisch darstellbaren Räume, die »ins Unendliche geht«, in einem »einigen« Raum »gegeben« sein muss (vgl. *Über Kästner* 20:420 ff.). Denn die Geometrie kann prinzipiell unendlich viele mögliche von ihr bestimmbare Räume zueinander in Beziehung setzen, sie kann also prinzipiell die räumlichen Verhältnisse jedes möglichen Teilraums zu einem anderen Teilraum bestimmen. Dies setzt aber die durchgängige Kontinuität eines umfassenden Raums voraus, in dem unendlich viele mögliche Teilräume verortbar sind. Kants Überlegungen zur Möglichkeit der Demonstration geometrischer Erkenntnis (durch exemplarische Darstellung) führen ihn somit auf die Einsicht in die notwendige Kontinuität der dieser Erkenntnis zugrundeliegenden Form als einer Form singulärer (numerisch einziger) und einiger Anschauung. Die Form der Singularität *menschlicher* Anschauung zeigt sich also an der notwendigen Kontinuität von Raum und Zeit im metaphysischen Sinn: Sie zeigt sich an der Tatsache, dass wir einen umfassenden lückenlosen zugrundeliegenden Raum bzw. eine umfassende lückenlose zugrundeliegende Zeit immer schon *vor* aller räumlichen bzw. zeitlichen Bestimmung von Gegenständen und ihren raumzeitlichen Verhältnissen vorstellen müssen.

Kant führt diese Begründungszusammenhänge in der Abhandlung *Über Kästner* und im sogenannten »dritten« Raumargument der Metaphysischen Erörterung der Raumvorstellung (in der Transzendentalen Ästhetik) aus. Verfolgen wir zuerst wieder die detailliertere Argumentation in *Über Kästner*:

Nun kan man eine Größe, in Vergleichung mit der jede anzugebende gleichartige nur einem Theile derselben gleich ist, nicht anders als unendlich benennen. *Also stellt sich der Geometer, so gut wie der Metaphysiker, den ursprünglichen Raum als unendlich vor und zwar als unendlich-gegeben vor. Denn das hat die Raumesvorstellung (und überdem noch die der Zeit) Eigenthümliches, dergleichen in gar keinem anderen Begriffe angetroffen wird, an sich: daß alle Räume nur als Theile eines einzigen möglich und denkbar sind.*

Wenn nun der Geometer sagt, daß eine Linie, so weit man sie auch fortgezogen hat, immer noch weiter verlängert werden könne; so bedeutet das nicht, was in der Arithmetik von der Zahl gesagt wird, daß man sie durch Hinzusetzung anderer Einheiten oder Zahlen immer und ohne Ende vergrößern könne (denn die hinzugesetzten Zahlen und Größen, die dadurch ausgedrückt werden, sind für sich möglich, ohne daß sie mit den vorigen als Theile zu einer Größe gehören dürfen), sondern eine Linie kan ins Unendliche fortgezogen werden heißt so viel als: der Raum, in welchem ich die Linie beschreibe, ist größer als eine jede Linie, die ich in ihm beschreiben mag; und so gründet der Geometer die Möglichkeit seiner Aufgabe, einen Raum (deren es viele giebt) ins Unendliche zu vergrößern, auf der ursprünglichen Vorstellung eines einigen unendlichen, subjectiv gegebenen Raumes. (Über Kästner 20: 419 f.)

Das hier wiedergegebene Argument geht aus von dem Satz der euklidischen Geometrie, eine Linie sei unendlich verlängerbar. Die Möglichkeit, eine jede Linie arbiträr ins Unendliche zu verlängern, kann, so Kant, aber nur durch Darstellung der Regel eines allgemein möglichen (d. h.: an jeder möglichen Linie durchführbaren) Verfahrens in der reinen Anschauung demonstriert werden.⁵¹ Die Repräsentation euklidischer Unendlichkeit setzt nach Kant die Form der *Singularität* einer Anschauung voraus. Mathematische Erkenntnisse, die einen Begriff von Unendlichkeit involvieren, waren mit der traditionellen monadischen Prädikatenlogik nicht begründbar. Zu Kants Lebzeit war die polyadische Logik noch nicht entwickelt, die später verschiedene Unendlichkeiten rein begrifflich repräsentierbar machte.⁵² So konnte beispielsweise in der euklidischen Geometrie (analog zur unendlichen Verlängerbarkeit einer jeden Linie) nur dadurch gezeigt

51 Kant spricht bezüglich der mathematisch synthetischen Erkenntnis *a priori* nicht von »Beweisen«, sondern von der unmittelbaren Demonstration eines Postulats als einem »praktischen Satz« durch seine anschauliche Darstellung. Denn mathematische Sätze würden nicht etwa – in der Form einer propositionalen Aussage – *erst* (als fragwürdig oder bezweifelbar) gegeben, um dann *anschließend* (durch einen Syllogismus o. a.) bewiesen zu werden. Sie sind für Kant also deshalb nicht beweisbar, weil sie den Gegenstand ihrer Erkenntnis im Vollzug der Darstellung einer allgemeinen Regel seiner Konstruktion überhaupt erst herstellen: »Nun heißt ein Postulat in der Mathematik der praktische Satz, der nichts als die Synthesis enthält, wodurch wir einen Gegenstand uns zuerst geben, und dessen Begriff erzeugen, z. B. mit einer gegebenen Linie, aus einem gegebenen Punkt auf einer Ebene einen Zirkel zu beschreiben, und dergleichen Satz kann darum nicht bewiesen werden, weil das Verfahren, was er fordert, gerade das ist, wodurch wir den Begriff von einer solchen Figur zuerst erzeugen.« (A 234/B 287)

52 Vgl. Michael Friedman, »Kant's Theory of Geometry«, in: *The Philosophical Review* (94) 1985,

werden, dass eine jede Linie unendlich teilbar ist, indem durch exemplarische Konstruktion einer wiederholbaren Teilung gezeigt wurde, dass jedes arbiträr gewählte Teilstück einer Linie weiter teilbar ist, die Reihe weiterer möglicher Teilungen also unendlich ist.

Um noch einmal zu rekapitulieren: Wir stoßen in der Abhandlung *Über Kästner* zunächst auf einen euklidischen Begriff von Unendlichkeit als unendliche *Verlängerbarkeit* einer jeden Linie im Raum. Und wie Kant in der obigen Passage argumentiert, gründet eine solche euklidische Beweisführung auf einem »einigen, unendlichen, subjektiv [d. h.: in der Form der Anschauung des Subjekts] gegebenen« Raum, der »größer [vorgestellt ist] als eine jede Linie, die ich in ihm beschreiben mag.«⁵³ Die Form der Singularität menschlicher Anschauung (anders verhielte es sich womöglich mit der Singularität einer rein intellektuellen Anschauung, oder mit der Singularität einer sinnlichen Anschauung, die keine menschliche Anschauung ist) wird hier aus der Notwendigkeit einer durchgängigen Kontinuität von Raum und Zeit abgeleitet. Denn die unendlich vielen verschiedenen möglichen Konstruktionen geometrischer Räume, die einen gegebenen (»metaphysischen«) Raum an jedem Punkt durchschneiden (teilen) können, setzen einen einzigen kontinuierlichen, alle seine möglichen Teile *ganz umfassenden* Raum als gegeben *voraus*. Ein durchgängiges Raumganzes, ohne Leere und ohne jedes Loch, muss notwendig *vor* seinen (unendlichen) möglichen denkbaren Teilen und Schnittpunkten vorgestellt werden. Dasselbe besagt nun aber der folgende Satz: Teilungen und Schnittpunkte sind nur *in* einem (numerisch) *einzig* gegebenen Raum denkbar, als »Einschränkungen« eines *Unendlichen*, *Uneingeschränkten*. Dieses Argument ist also zugleich Kants Argument für unendliche Teilbarkeit oder Kontinuität von Raum und Zeit *und* für die Form der Singularität (Anschauung) ihrer

S. 455–506 und ders., »Kant on Geometry and Spatial Intuition«, in: *Synthese* (186/1) 2012, S. 231–255.

53 Die Transzendente Ästhetik beweist auf diese Weise die Bedingungen der Möglichkeit der reinen Geometrie. Wie Lisa Shabel argumentiert, ist es der Raum im metaphysischen Sinn, der »alone [...] explains the possibility of and provides the condition for the derivation of mathematical truths« (Lisa Shabel »The Transcendental Aesthetic«, in: P. Guyer [Hg.], *The Cambridge Companion to Kant's Critique of Pure Reason*, S. 93–117, S. 104). Vgl. auch: »Kant evidently takes the original a priori representation of the single and infinite space to be the fundamental source of [...] all mathematical cognition (a. a. O., S. 106).« Shabel zeigt, dass diese Einsicht und die aus ihr folgenden Überlegungen die gesamte Transzendente Ästhetik implizit durchziehen, auch wenn Kant erst in der »Transzendentalen Erörterung« der Raumvorstellung (die er erst der zweiten Auflage der *Kritik* hinzufügte) explizit argumentiert, dass die Möglichkeit synthetischer Urteile *a priori* in der Mathematik nur durch die Apriorität und Anschaulichkeit der ursprünglichen Raumvorstellung erklärt werden kann.

ursprünglichen Vorstellung.⁵⁴ Die Singularität (als Form) der Anschauung hat demnach zumindest im Fall nicht-empirischer Anschauung nichts mit einer qualitativen Einzigartigkeit zu tun. Das sehen wir auch, wenn wir das sogenannte »dritte« Raumargument nun vor dem Hintergrund der oben zitierten Abhandlung *Über Kästner* lesen. Im Kern enthält es nämlich nichts als eine Kurzfassung dessen, was Kant in den bereits diskutierten Passagen der Abhandlung *Über Kästner* zur Beziehung von geometrischen Räumen (im Plural) und metaphysischem Raum (im Singular) sagt:

Der Raum ist kein discursiver oder, wie man sagt, allgemeiner Begriff von Verhältnissen der Dinge überhaupt, sondern eine reine Anschauung. Denn erstlich kann man sich nur einen einigen Raum vorstellen, *und wenn man von vielen Räumen redet, so versteht man darunter nur Theile eines und desselben alleinigen Raumes*. Diese Theile können auch nicht vor dem einigen allbefassenden Raume, gleichsam als dessen Bestandtheile (daraus seine Zusammensetzung möglich sei) vorhergehen, *sondern nur in ihm gedacht werden. Er ist wesentlich einig, das Mannigfaltige in ihm, mithin auch der allgemeine Begriff von Räumen überhaupt, beruht lediglich auf Einschränkungen. Hieraus folgt, daß in Ansehung seiner eine Anschauung a priori*

54 Kants *Dissertation* entwickelt in §§ 14 und 15 im Kern schon (fast) alle Thesen der Transzendentalen Ästhetik, was zweifellos ein Grund dafür ist, dass dieser Abschnitt der *Kritik* derart kondensierte, geradezu kryptisch verkürzte Argumentationen enthält – Kant hat bezüglich der ursprünglich sinnlichen Vorstellungen von Raum und Zeit in der *Kritik* nur noch einmal knapp zusammengefasst, was er bereits in seiner Jugendschrift durchdacht und ausgearbeitet hatte. Überlegungen, die in der Transzendentalen Ästhetik halb versteckt eine zentrale Rolle spielen, lassen sich deshalb in der *Dissertation* im Detail nachvollziehen. Kant beruft sich dort auf den »einfachen Beweis« (vgl. ID 2: 403n3), dass Raum und Zeit *quanta continua*, d. h. unendlich teilbar seien. Denn dies sei dadurch gezeigt, dass jeder Teil eines Raums (oder einer Zeit) wiederum ein Raum (bzw. eine Zeit) sei und extensionslose Punkte, Momente bzw. Augenblicke *gerade keine* Teile, sondern nur gedachte »Grenzen« zwischen bestimmten Räumen (oder Zeiten) (vgl. ebd. und ID 2: 399). Und genau dieses Argument ist es auch, was Kant von der *wirklichen* Gegebenheit einer *unendlichen* Zeit auf die Singularität als Einzelheit und damit auf die ursprüngliche Anschaulichkeit der Raum- bzw. Zeitvorstellung schließen lässt: »Die Vorstellung der Zeit ist eine einzelne und keine allgemeine. Denn jede Zeit wird nur vorgestellt als ein Theil derselben unermesslichen [*immensi*] Zeit. *Man kann sich nicht zwei Jahre vorstellen, wenn man nicht ihre Stellung zu einander bestimmt, und folgen sie nicht unmittelbar einander, nur dadurch, daß eine gewisse Zwischenzeit mit ihnen verbunden wird. Deshalb ist jeder Theil der Zeit eine Zeit.* Das Einfache [*simple*] in der Zeit, also die Augenblicke, sind keine Theile derselben, sondern Grenzen zwischen der Zeit. *Denn wenn zwei Augenblicke gegeben werden, so ist damit noch keine Zeit gegeben, als soweit innerhalb ihrer Wirkliches einander folgt; deshalb muß neben dem Augenblicke auch eine Zeit gegeben sein, an deren letztem Theile ein anderer Augenblick ist.*« (ID 2: 399)

(die nicht empirisch ist) allen Begriffen von demselben zum Grunde liegt. So werden auch alle geometrische Grundsätze, z. E. daß in einem Triangel zwei Seiten zusammen größer sind, als die dritte, niemals aus allgemeinen Begriffen von Linie und Triangel, sondern aus der Anschauung und zwar *a priori* mit apodiktischer Gewißheit abgeleitet. (A 25/B 39)

Kant argumentiert, dass Raum und Zeit ursprünglich nur durch eine (numerisch) einzelne, d. h.: *singuläre* Vorstellung und nicht durch viele verschiedene, nachträglich additiv zusammengesetzte Vorstellungen vorgestellt werden können. Das zeigt sich daran, dass in jeder möglichen räumlichen Anschauung die Vorstellung *eines* kontinuierlichen und umfassenden Raumganzen die Vorstellung aller in ihm möglichen bestimmbarer raumzeitlichen Gestalt-Teile bedingt, und nicht, wie in diskursiver Vorstellung, umgekehrt allgemeine Teilvorstellungen einem sie enthaltenden Begriff vorhergehen. In jeder Wahrnehmung zeigt sich diese Singularität menschlicher Anschauung daran, dass ich den Ausschnitt von Welt, den ich (gerade jetzt, von meinem aktuellen raumzeitlichen Standpunkt aus) wahrnehme – beispielsweise der Kinderspielplatz mit den Kastanienbäumen auf der anderen Straßenseite schräg gegenüber meiner Wohnung, so, wie ich ihn vom Schreibtischfenster aus sehe – als Ganzes wahrnehme, und meine Wahrnehmungen aller darin unterscheidbaren und raumzeitlich verortbaren Teile (hintereinander stehende Bäume, Klettergerüste, zwischen denen Kinder hin und her rennen) unmittelbar immer schon von der ganzen Anschauung dieses Ausschnitts abhängig sind (und nicht umgekehrt, die ganze Anschauung von ihren Teilen). In der Gestalttheorie des 20. Jahrhunderts finden sich diese und andere Einsichten wieder, die allesamt auf die traditionelle Philosophie der Anschauung (*intuitus*) zurückgehen.

Positive Unendlichkeit

Die ausführliche Abhandlung *Über Kästner* erlaubt uns nun, den Unterschied zwischen einem singulären Raum im metaphysischen Sinn und den von den Darstellungshandlungen produktiver Einbildungskraft (in der Geometrie wie im wirklichen Weltverhältnis) hervorgebrachten besonderen, jeweilig-singulären Räumen weiter zu verfolgen. Dort heißt es nämlich, dass metaphysischer Raum und geometrischer Raum zwar beide *als unendlich* gedacht werden. Die *Art* ihrer jeweiligen Unendlichkeit ist jedoch nicht dieselbe.

Der geometrische Begriff von Unendlichkeit bleibt immer nur negativ. Er sagt nur: Die Reihe hat *kein* Ende. Demgegenüber wäre eine Vorstellung positiver Unendlichkeit eine solche, die wirklich eine Menge unendlich vieler Teile (oder Teilvorstellungen) in sich enthielte. Der negative Begriff von Unendlichkeit der euklidischen Geometrie, wie ihn Kant denkt, hat damit zu tun, dass die Reihe der wirklich durch den Mathematiker ausführbaren Konstruktionen endlich ist (weil seine Zeit endlich ist). Der Mathematiker hat es darum, wie sich Kant in der Fortsetzung der Abhandlung *Über Kästner* ausdrückt, immer nur »mit einem infinito potentiali zu thun« – er kann nur zeigen, dass die *Möglichkeit* (nicht die Wirklichkeit) seiner bestimmten figuralen Konstruktionen im Raum unendlich ist. Allein um *dies* (dies: die bloße Potenzialität der Unendlichkeit) zu zeigen, so argumentiert Kant nun im selben Atemzug, muss der Mathematiker aber eine aktuelle oder wirkliche Unendlichkeit (*actu infinitum*) *als gegeben* voraussetzen:

Daß aber der metaphysisch, d. i. ursprünglich, aber blos subjectiv gegebene Raum, der (weil es dessen nicht viel giebt) unter keinen Begriff gebracht werden kan, welcher einer Construction fähig wäre, aber doch den Grund der Construction aller möglichen geometrischen Begriffe enthält, unendlich sey, damit wird [...] gesagt: daß er in der reinen Form der sinnlichen Vorstellungsart des Subjects als Anschauung a priori besteht, folglich in dieser, als einzelnen Vorstellung, die Möglichkeit aller Räume, die ins Unendliche geht, gegeben ist. Hiemit stimmt auch ganz wohl zusammen [...]: daß der Mathematiker es jedesmal nur mit einem infinito potentiali zu thun habe, und actu infinitum (das Metaphysisch gegebene) non datur a parte rei, sed a parte cogitantis, welche letztere Vorstellungsart aber darum nicht erdichtet und falsch ist, vielmehr denen ins Unendliche fortgehenden Constructionen der geometrischen Begriffe zum Grunde liegt, und die Metaphysik auf den subjectiven Grund der Möglichkeit des Raumes, d. i. die Idealität desselben führt, mit welchem und dem Streit über diese Lehre, der Geometer schlechterdings nichts zu thun hat. (Über Kästner 20: 420 ff.)

An diesem Punkt der Argumentation *Über Kästner* wird die Bedeutung von Kants Unterscheidung zwischen metaphysischem und geometrischem Raum hervorragend deutlich. Geometrischer Raum ist die Menge aller möglichen durch Darstellung der Einbildungskraft gegenständlich (als zwei- oder dreidimensionale Figur) konstruierbaren und auf dieser Basis mathematisch denkbaren Räume. Metaphysischer Raum dagegen ist die bloße Form der sinnlichen Anschauung des Subjekts, die der Möglichkeit

aller Konstruktionen unmittelbar (als durch unmittelbare Vorstellung *gegeben*) zugrunde liegt. Während geometrische Erkenntnis nur potenziell unendlich ist, ist eine *wirkliche* Unendlichkeit in der Form singularer Anschauung als unmittelbar gegeben (als notwendiger Ermöglichungsgrund *potenziell* unendlich vieler verschiedener Konstruktionen) vorgestellt – weshalb diese Vorstellung oder: diese Form gerade keine ist, die selbst durch eine *Konstruktion* produktiver Einbildungskraft hervorgebracht sein kann. Mit gleicher Emphase bezog sich Kant schon in seiner *Dissertation* auf die wirkliche *Gegebenheit* von *unendlichem* Raum und Zeit, als Grund der Möglichkeit aller denkbaren definierenden Teile und Punkte räumlicher Darstellungen. In der *Dissertation* führte ihn dieses Argument auf die irreduzibel sinnlich-anschauliche Darstellungsweise von Raum und Zeit,⁵⁵ die deshalb begrifflich inkommensurabel ist, weil ihre Form eine uneingeschränkte, umfassende Unendlichkeit immer schon *vor* aller möglicher Bestimmung von Teilen und Grenzpunkten repräsentiert. Als Grund der Möglichkeit der Synthesen transzendentaler Einbildungskraft, die, wie wir sehen werden, gerade *umgekehrt* (im Ausgang von Teilen zum Ganzen) operiert, Teile mit Teilen *sukzessiv* zu einem bestimmten Ganzen verbindet und eine jede räumliche Figur erst im Ausgang von (Linienziehung zwischen) Punkten konstruiert, ist die ursprüngliche Form der Anschauung selbst mittels produktiver Einbildungskraft nicht darstellbar.

In der Transzendentalen Ästhetik ist zwar nicht explizit von einer »wirklichen« Unendlichkeit die Rede. Eine Vorstellung von positiver Unendlichkeit – die Vorstellung der unmittelbaren *Gegebenheit* einer Unendlichkeit von potenziell bestimmbareren Teilen – liegt aber auch hier dem Begründungsverhältnis von metaphysischem und erfahrbarem bzw. geometrisiertem Raum zugrunde, das Kant in der Transzendentalen Ästhetik behandelt. In der Metaphysischen Erörterung der Raumvorstellung macht Kant

55 »Dies sind also die zwei Prinzipien der sinnlichen Erkenntnis, nicht allgemeine Begriffe, wie im Fall der intellektuellen Erkenntnis, sondern einzelne Anschauungen, die nichtsdestotrotz rein sind. In diesen [Anschauungen] ist es nicht so, dass die Teile, und insbesondere die einfachen Teile, den Grund der Möglichkeit des Zusammengesetzten enthalten, wie es die Gesetze der Vernunft vorschreiben; sondern vielmehr ist es gemäß dem Beispiel der sinnlichen Anschauung so, dass die Unendlichkeit den Grund der Möglichkeit jedes vorstellbaren Teils enthält, und schließlich auch den Grund des Einfachen, oder vielmehr der Grenze. *Denn nur wenn unendlicher Raum und unendliche Zeit gegeben sind, kann irgendein bestimmter Raum oder eine bestimmte Zeit bezeichnet werden, durch deren Begrenzung [des Unendlichen], und kein Punkt oder Moment kann an sich selbst vorgestellt werden, sie können nur in schon gegebenem Raum oder Zeit erkannt werden, als deren Grenzen. Deshalb liegen alle ursprüngliche Bestimmungen dieser Begriffe diesseits der Gesetzgebung der Vernunft und können in keiner Weise intellektuell erklärt werden.*« (ID 2: 405)

den Bezug auf positive innere Unendlichkeit in dem (vierten) Absatz explizit, der auf den oben zuletzt zitierten (dritten) folgt:

Der Raum wird als eine unendliche gegebene Größe vorgestellt. Nun muß man zwar einen jeden Begriff als eine Vorstellung denken, die in einer unendlichen Menge von verschiedenen möglichen Vorstellungen (als ihr gemeinschaftliches Merkmal) enthalten ist, mithin diese unter sich enthält, *aber kein Begriff als ein solcher, kann so gedacht werden, als ob er eine unendliche Menge von Vorstellungen in sich enthielte. Gleichwohl wird der Raum so gedacht (denn alle Theile des Raumes ins Unendliche sind zugleich).* Also ist die ursprüngliche Vorstellung vom Raume Anschauung *a priori* und nicht Begriff. (B 39 f.)

In der Literatur wird auch dieser Absatz als das sogenannte »vierte« Raumargument isoliert betrachtet. Seine Standardinterpretation lautet, dass mit der ursprünglichen Vorstellung vom Raum als »unendliche gegebene Größe« nichts anderes gemeint sei, als der indefinit und unbegrenzt sich erstreckende räumliche Horizont, der jeden bestimmten räumlichen Gegenstand in der Anschauung stets vollkommen umgibt und daher immer größer ist als jede bestimmte, endliche Gestalt, die wir anschauen.⁵⁶ Dies wäre aber nichts anderes als eine negative Vorstellung von Unendlichkeit. Die Standardlesart verneint daher auch, was Kant doch im obigen Absatz sagt, nämlich dass wir eine positiv *gegebene* Unendlichkeit *vorstellen*,⁵⁷ weil wir immer schon voraussetzen, dass *in* der ursprünglichen Raumvorstellung eine unendliche Menge von *Teilen* (Teilvorstellungen) *zugleich* enthalten sei. Dieses »zugleich«, die vorgestellte Simultaneität unendlich vieler Teilvorstellungen in einer sinnlichen Anschauung, drückt Kant im korrespondierenden Absatz über die Zeit mit dem Wort »unmittelbar« (B 48) aus. Unendlich viele (noch ununterschiedene, unbestimmte) Teilvorstellungen sind im metaphysischen Raum und in der metaphysischen Zeit als unmittelbar simultan enthalten vorgestellt; und ebendies begründet für Kant, über den Gegensatz zum immer nur *mittelbaren* Begriff,⁵⁸ die Form der Einzelheit (Form der Anschauung) ihrer ursprünglichen Vorstellung. Denn auf

56 Vgl. Henry Allison, *Kant's Transcendental Idealism: an Interpretation and Defense. Revised and Enlarged Edition*, New Haven 2004, S. 112 ff.

57 Vgl. Allison, a. a. O., S. 113 f.

58 Die Mittelbarkeit der Begriffe besteht für Kant darin, dass Begriffe sich nur über ihre Teilvorstellungen, als in ihnen enthaltene allgemeine Merkmale, auf Gegenstände beziehen. Ich komme unten darauf zurück, wie im Gegensatz dazu der unmittelbare Gegenstandsbezug der Anschauung zu denken ist.

diesen Gegensatz zur Mittelbarkeit von diskursiven Begriffen bezieht sich ja der Beweis. Argumentiert Kant doch wie folgt:

Allgemeine oder (komparativ) »höhere« Begriffe enthalten zwar unendlich viele spezifischere oder »niedrigere« Begriffe unter sich. Als »Merkmale« oder »Teilbegriffe« sind die höheren Begriffe so auch in allen ihnen untergeordneten Begriffen enthalten (so ist z. B. der Begriff eines Baums im Begriff einer Linde enthalten, vgl. *Jäsche-Logik* 9: 91; 9: 95 f.). Aber kein für uns in all seinen Merkmalen deutlicher Begriff kann mit Kant unendlich viele definierende Merkmale oder Teilbegriffe in sich enthalten. Raum bzw. Zeit enthalten aber unendliche viele Teile *unmittelbar* oder simultan in sich. Darum kann ihre ursprüngliche Vorstellung nur Anschauung sein und nicht Begriff. Soweit das »vierte Raumargument«.

Kants Argumente für die Form der Singularität und Unmittelbarkeit der ursprünglichen (metaphysischen) Vorstellung von Raum und Zeit, die die nichtbegriffliche Form dieser Vorstellung beweisen sollen, erschließen sich also zunächst vor dem Hintergrund der Beziehung von geometrisch (dargestelltem und bestimmtem) Raum und metaphysischem Raum. Jeder geometrisch denkbare Raum ist mittels der Regel seiner exemplarischen Konstruktion durch produktive Einbildungskraft, die selbst unseren Verstandesgesetzen unterliegt, bestimmbar. Während die Menge derart wirklich dargestellter Räume immer endlich bleibt, ist sie potenziell und negativ unendlich – die Reihe weiterer konstruierbarer Räume geht an jedem Punkt des gegebenen Raums, in dem die Einbildungskraft ihre Linien beschreibt, ins Unendliche. Dies führt, wie Kant in den Texten, die wir hier untersucht haben, argumentiert, auf die Vorstellung eines numerisch einzigen (»einzelnen« oder »singulären«), kontinuierlichen und wirklich innerlich unendlichen Raums, der allen verschiedenen geometrischen Räumen unmittelbar zu Grunde liegen muss (weil nur so deren unendlich viele mögliche Beziehungen, als bestimmbare Beziehungen, denkbar sind).

Wenden wir uns vor diesem Hintergrund nun noch einmal zurück zu der umfassenden Frage nach Kants Begründung der These, dass Raum und Zeit ursprünglich reine sinnliche Anschauungen seien. Diese These besagt: Raum und Zeit sind Vorstellungen, die ihren *Ursprung* in der reinen (Form einer) Sinnlichkeit haben müssen. Kant begründet sie durch vier Teilargumente, die in der Forschung meist isoliert betrachtet und beurteilt werden. Wir können diese vier Teilargumente nun in ihrem Zusammenhang verstehen.

Die Apriorität von Raum und Zeit

Wir haben oben gesehen, dass bereits Kants Zeitgenosse Maaß einen plausiblen Einwand gegen die Thesen vorbrachte, mit denen sich Kant im ersten nummerierten Absatz (1) seiner »Metaphysischen Erörterung« der Raumvorstellung gegen Leibniz' Relationismus richtet. Maaß sagte sinngemäß, er gestehe gerne, dass man räumliche Verhältnisse von Gegenständen nur dadurch vorstellen könne, dass man die Gegenstände an verschiedenen Orten *eines* gemeinsamen allumfassenden Raums vorstelle. Beides – die Vorstellung von räumlichen Verhältnissen und die Vorstellung eines geteilten Raums, in dem sich die Gegenstände dieser Verhältnisse befinden – seien in der Erfahrung untrennbar. Das beweise aber nicht die Priorität der einen Vorstellung gegenüber der anderen.

Man hat in der Sekundärliteratur vermutet, dass Kant diesen Einwand antizipiert habe und das zweite Argument für die Apriorität des Raums auf ihn antworte.⁵⁹ Dieses lautet wie folgt:

Der Raum ist eine notwendige Vorstellung *a priori*, die allen äußeren Anschauungen zum Grunde liegt. Man kann sich niemals eine Vorstellung davon machen, daß kein Raum sei, ob man sich gleich ganz wohl denken kann, daß keine Gegenstände darin angetroffen werden. Er wird also als die Bedingung der Möglichkeit der Erscheinungen, und nicht als eine von ihnen abhängende Bestimmung angesehen, und ist eine Vorstellung, *a priori*, die notwendigerweise äußeren Erscheinungen zum Grunde liegt. (A 24/B 38 f.)

Vor dem Hintergrund des analogen zweiten Arguments für die Apriorität der Zeit in A 31/B 46 ist deutlich, dass Kant sich hier auf das Verhältnis von empirisch gegebenen, d. h. *wirklichen* äußeren Erscheinungen und ihre raumzeitliche Form bezieht. »[A]lle Wirklichkeit der Erscheinungen« (ebd.) ist »allein« in (Raum und) Zeit »möglich« (ebd.), darum sind Raum und Zeit allgemeine Bedingungen der Möglichkeit von Erscheinungen. Umgekehrt ist jedoch eine reine Vorstellung von Raum oder Zeit (z. B. in der Geometrie) sehr wohl ohne etwas Reales, dass sie empirisch erfüllt, möglich (vgl. ebd.).⁶⁰ Kant sagt also nicht, dass es unmöglich sei, sich einen Begriff eines

59 Vgl. Warren, *Kant and the Apriority of Space*, S. 212; Herbert J. Paton, *Kant's Metaphysics of Experience*, Bd. 1, London 1970, S. 112.

60 Vgl. eine ähnliche Lesart in Charles Parsons, »The Transcendental Aesthetic«, in: P. Guyer (Hg.), *The Cambridge Companion to Kant*, S. 62–100, S. 69; Rolf-Peter Horstmann, *Bausteine kritischer Philosophie. Arbeiten zu Kant*, Bodenheim 1997, S. 21 f. u. Allison, *Kant's Transcendental*

nicht raumzeitlichen Gegenstands zu denken. Sondern er sagt: Wenn man sich (äußere) Erscheinungen vorstellt, stellt man sich (Raum und) Zeit vor. Das heißt aber nichts anderes als: (Äußere) Erscheinungen haben immer schon zeitliche (und räumliche) Form; während umgekehrt die Vorstellung von Raum oder Zeit an sich nicht notwendig irgendeinen empirischen Gehalt haben muss. So enthält beispielsweise die reine Vorstellung eines geometrischen Raums oder die Darstellung der Zeit im reinen Bild einer Linie nichts Empirisches.

Allerdings kann selbst ein Empirist wie Maaß auch diesem weiteren Argument jederzeit zustimmen. Maaß kann sagen, was Kant selbst in der Einleitung in die *Transzendente Ästhetik* sagt, dass nämlich (z. B. zu philosophischen Analysezwecken) die reine Vorstellung von Raum und Zeit von Erfahrung abstrahierbar ist:

In der transzendentalen Ästhetik also werden wir zuerst die Sinnlichkeit isolieren, dadurch, daß wir alles absondern, was der Verstand dabei denkt, damit nichts als empirische Anschauung übrigbleibe. Zweitens werden wir von dieser noch alles, was zur Empfindung gehört, abtrennen, damit nichts als reine Anschauung und die bloße Form der Erscheinungen übrigbleibe. (A 22/B 36)

Wenn ich die bloße raumzeitliche Form der Erscheinungen aber von Erfahrung abstrahieren kann, dann kann ein Empirist wie Maaß gegen Kant ins Feld führen, dass wir diese »reine« Vorstellung womöglich gar nicht anders bekommen »haben« als eben dadurch, dass wir sie von Erfahrung abstrahiert haben. Das hieße aber, dass diese Vorstellung *ursprünglich* empirisch ist. Mit dem ersten und zweiten Raumargument allein ist ein solcher Einwand nicht widerlegbar.

Kant hat mindestens zwei Möglichkeiten angedeutet, wie er dennoch begründen kann, dass unsere ursprünglich sinnliche Vorstellung von Raum und Zeit ursprünglich auch *rein* ist, d. h. ursprünglich nicht empirisch, sondern nur durch die spezifische Form des sinnlichen Erkenntnisvermögens des Subjekts (einer spezifischen Art und Weise der unmittelbaren seelischen Rezeptivität von Vorstellungen) gegeben sein kann. Eine Möglichkeit deutet er in seiner *Dissertation* an, wenn er sagt: »Gegenstände affizieren

Idealism. Revised and Enlarged Edition, S. 107: »We cannot represent outer appearances that don't have spatial form, but we can intuit in outer sense objects devoid of sensational content (i. e., devoid of that which for Kant belongs to sensation, hardness, impenetrability, color etc., see A 20 f./B 35).«

unsere Sinne nicht durch ihre Form [*Nam per formam seu speciem obiecta sensus non feriunt*]« (ID 2:392 f.). Auf die weitreichenden Implikationen dieses Satzes kommen wir am Ende des Kapitels zurück. Das andere mögliche Argument ist das Folgende:

Die metaphysische Vorstellung von Raum und Zeit kann ursprünglich nicht von Erfahrung abstrahiert worden sein, weil sie in aller Erfahrung und geometrischer Erkenntnis immer schon vorausgesetzt, d. h. (implizit) vorgestellt werden muss. Denn das bedeutet, dass sie auch in einem Akt der Abstraktion der raumzeitlichen Form von gegebenen Erscheinungen bereits vorausgesetzt ist. Dieses Argument ist jedoch nur dann ohne Widerspruch zu der oben zitierten Behauptung in A 22/B 36 (über die Abstrahierbarkeit der reinen Form der Anschauung von Erfahrung) zu verstehen, wenn man berücksichtigt, dass die Transzendente Ästhetik durchgängig von der Differenz zwischen geometrischem Raum (bzw. gegenständlich vorgestellter Zeit) und metaphysischem Raum (bzw. Zeit) durchzogen ist.

In A 22/B 326 bezieht sich Kant nach meiner Lesart auf die reine gegenständliche Form von Erscheinungen, die nachträglich von Erfahrung abstrahierbar ist. Von dieser Form nehmen seine Argumente in den Metaphysischen Erörterungen von Raum und Zeit überhaupt erst ihren Ausgang. Beweisen kann Kant dann, dass Raum und Zeit *im metaphysischen Sinn* nicht von Erfahrung abstrahiert sein können – dass sie also reine Vorstellungen sein müssen, die ihren Ursprung nur im Gemüt des Subjekts haben können – weil sie für jede raumzeitliche Erfahrung und darum auch für jenen Akt der Abstraktion schon vorausgesetzt: schon als *unmittelbar gegeben vorgestellt werden müssen*, und zwar als singuläre, kontinuierliche und positiv gegebene Unendlichkeit von bestimmbareren Teilen.

Nach meiner Lesart sind deshalb die Argumente, die die Intuitivität der Vorstellungen von Raum und Zeit beweisen sollen (die Teilargumente drei und vier), untrennbar von einem Schluss auf die Apriorität derselben. Denn diese Argumente beziehen sich auf die Kontinuität und die unmittelbar gegebene Unendlichkeit von Raum und Zeit, die aller Darstellung und Beziehung von verschiedenen Räumen und allen möglichen Erscheinungen in Raum und Zeit in der Vorstellung zugrunde liegen muss. Umgekehrt ist schon das erste Teilargument gegen Leibniz' Relationismus, das Kant durch das zweite Argument für die Apriorität von Raum bzw. Zeit ergänzt, genau genommen ebenso und untrennbar ein Argument für die Apriorität wie für die Intuitivität (die Singularität und unmittelbare Gegebenheit) der ursprünglichen Vorstellung von Raum bzw. Zeit. Denn im Kern beschreibt die zentrale Behauptung dieses ersten Arguments – dass alle beschreibbaren räumlichen Verhältnisse zwischen bestimmten Gegenständen als *in*

einem gemeinsamen, lückenlosen, alle diese Gegenstände ganz umfassenden Raum vorgestellt werden müssen – exakt die Form der Singularität unmittelbarer Anschauung (durch die eine numerisch einzelne Ganzheit vor allen möglichen Teilen als unmittelbar gegeben vorgestellt ist). Auch hervorragende Interpreten des ersten Raumarguments, deren Rekonstruktion ich sonst folge, haben dies deshalb nicht gesehen, weil sie Kants Begriff der Singularität von Raum und Zeit fundamental missverstanden haben. Dies wird beispielsweise bei Warren deutlich, der die Singularität in diesem Kontext nicht, wie Kant sie doch definiert, als bloße Form einer nicht-begrifflichen, unmittelbaren Vorstellungsart versteht, sondern, wie mir scheint, als Kriterium der deiktischen Individuation von bestimmten (anschaulichen) Gegenständen *in der einen und einzigen* raumzeitlichen Totalität unserer geteilten Welt der Erfahrung.⁶¹ Warrens Lesart der Singularität ist ein typisches Beispiel von Conflationism, der Nichtunterscheidung zwischen Kants Begriff der Singularität (*Einzelheit*) der Anschauung und Kants Begriff der Anschauung vereinigenden Funktion des menschlichen Verstands (*Einheit*).

Kants Begriff einer Welt als Totalität des realen Raums möglicher Erfahrung, der in einer einzigen vom Bewusstsein vereinigten Zeit existiert, umfasst den gesamten indefinit ausgedehnten Bereich möglicher gesetzlicher Erfahrungserkenntnis. Er schließt die Existenz anderer für uns erfahrbarer Welten aus. Der raumzeitliche Zusammenhang (der Welt) menschlich geteilter Erfahrung ist deshalb zwar singulär in dem Sinne, dass unsere wirkliche Welt eine numerisch einzige ist. Aber erstens ist der Begriff der Welt nicht Gegenstand der Argumente der Transzendentalen Ästhetik. Zweitens impliziert Kants Begriff von Singularität als die Anschauung im Unterschied zum allgemeinen Begriff definierende Form einer Vorstellungsart weder den Begriff der Totalität einer Welt, noch den der gesetzlichen Einheit einer Natur. Die Singularität von Raum und Zeit ist nichts anderes als die Form unserer ursprünglich sinnlichen, unmittelbaren Vorstellung von Raum und Zeit. Sie bezeichnet die numerische Einzelheit von metaphysischem Raum bzw. metaphysischer Zeit, die sich in jeder konkreten Anschauung, in jedem Augenaufschlag des Subjekts als

61 Warren schreibt, seine Rekonstruktion des ersten Raumarguments »should not be understood as requiring that there be a single all-encompassing space. »[N]othing in this [...] argument would rule out that there might be a plurality of unconnected (spatially unrelated) spaces.« Aus dieser m. E. korrekten Beobachtung schliesst Warren aber fälschlicherweise: »[T]he considerations at work in the first apriority argument are separable from those that drive the ›intuition arguments‹, specifically the ›singularity‹ of space.« (Warren, *The Apriority of Space*, S. 203n3)

die Form seiner sinnlichen Anschauung je neu aktualisiert dadurch, dass die ganze Anschauung (eines kontingenten Raumausschnitts) die Anschauung aller darin unterscheidbaren Teile (Gegenstände, räumliche Verhältnisse) bestimmt und nicht umgekehrt. Aber egal wie oft ich die Augen schließe und wieder öffne, diese je singular-ganzheitliche, mereologische Form meiner unmittelbaren Anschauungen impliziert an sich selbst noch nicht, dass alle meine Wahrnehmungen in einer nach Gesetzen der Einheit zusammenhängenden Erfahrung (von Welt) verbunden sind.

Nach der hier vertretenen Lesart der Singularität sinnlicher Anschauung sind Kants Argumente für die Apriorität von Raum und Zeit in der Transzendentalen Ästhetik zugleich Argumente für die unmittelbare anschauliche Form ihrer ursprünglichen Vorstellung. Umgekehrt geben die Argumente für die Intuitivität von Raum und Zeit Kant letztlich ein weiteres entscheidendes Argument für die Apriorität ihrer Vorstellung an die Hand. Denn sie beziehen sich auf die Tatsache, dass Vorstellungen, die innere Unendlichkeit enthalten, nicht von Erfahrung abstrahiert sein können. Raum und Zeit sind nämlich nicht nur kontinuierlich (unendlich teilbar), sondern die Form (der Singularität) unserer sinnlichen Anschauung individuiert in jeder empirischen Anschauung auch wirklich eine unendliche Mannigfaltigkeit von Teilen – so müssen wir mit Kant zumindest schließen. Ich wende mich nun einer in der *Kritik* an später Stelle versteckten Ausführung und Weiterentwicklung dieser letzten These zu.

Sinnlich erfüllte Unendlichkeit

In der Transzendentalen Ästhetik beruft sich Kant an B 40 auf eine in der metaphysischen Raumvorstellung positiv und simultan enthaltene Unendlichkeit von (prinzipiell bestimmbar) Teilen. In den »Antinomien« der *Kritik* findet sich ein längerer Abschnitt, der auf einen damit zusammenhängenden Gedanken rekurriert. Kant unterscheidet darin die bloß potentielle (indefinite) Unendlichkeit der mathematischen Erkenntnis von einer wirklichen, weil sinnlich erfüllten Unendlichkeit *empirischer* Anschauung.

Von einer geraden Linie kann man mit Recht sagen, sie könne ins Unendliche verlängert werden, und hier würde die Unterscheidung des unendlichen und des unbestimmbar weiten Fortgangs (progressus in indefinitum) eine leere Subtilität sein. [...] [Doch] wenn nur vom Können die Rede ist, [dann ist] der erstere Ausdruck ganz richtig; denn ihr könnt sie ins Unendliche immer größer machen. [...] Ganz anders ist es mit der Aufgabe

bewandt: wie weit sich der Regressus, der von dem gegebenen Bedingten zu den Bedingungen in einer Reihe aufsteigt, erstrecke, ob ich sagen könne: er sei ein Rückgang ins Unendliche, oder nur ein unbestimmbar weit (in indefinitum) sich erstreckender Rückgang; [...]. *Ich sage demnach: wenn das Ganze in der empirischen Anschauung gegeben worden, so geht der Regressus in der Reihe seiner inneren Bedingungen ins Unendliche.* Ist aber nur ein Glied der Reihe gegeben, von welchem der Regressus zur absoluten Totalität allererst fortgehen soll: so findet nur ein Rückgang in unbestimmte Weite (in indefinitum) statt. *So muß von der Theilung einer zwischen ihren Grenzen gegebenen Materie (eines Körpers) gesagt werden: sie gehe ins Unendliche. Denn diese Materie ist ganz, folglich mit allen ihren möglichen Theilen, in der empirischen Anschauung gegeben.* Da nun die Bedingung dieses Ganzen sein Theil und die Bedingung dieses Theils der Theil vom Theile usw. ist, und in diesem Regressus der Decomposition niemals ein unbedingtes (untheilbares) Glied dieser Reihe von Bedingungen angetroffen wird, so ist nicht allein nirgend ein empirischer Grund, in der Theilung aufzuhören, *sondern die ferneren Glieder der fortzusetzenden Theilung sind selbst vor dieser weitergehenden Theilung empirisch gegeben, d. i. die Theilung geht ins Unendliche.* [...] [In diesem] Falle [kann] ich sagen: *es sind immer mehr Glieder da und empirisch gegeben, als ich durch den Regressus (der Decomposition) erreiche.* (A 511–514/B 539–543)

Kant beginnt seine Überlegungen wie folgt: Im Bezug auf die unendliche Verlängerbarkeit einer Geraden wäre die Unterscheidung zwischen einem unendlichen und einem nur unbestimmt (indefinit) weit gehenden »Fortgang« eine »leere Subtilität«. Denn wie wir bereits gesehen haben, erfasst solche mathematische Erkenntnis immer nur die *Potenzialität* von Unendlichkeit, erschöpft aber nicht wirklich eine unendliche Menge (von Theilen). Die genannte Unterscheidung hat ihre nicht zu vernachlässigende Bedeutung jedoch da, wo es um die Möglichkeit der Erfahrungserkenntnis unserer wirklichen Welt geht. Die Welt als Totalität möglicher raumzeitlicher Erfahrung ist der Gegenstand der Antinomien der reinen Vernunft. Im Bezug auf die hier unter anderem verhandelte dialektische Frage: Ob die Welt endlich oder unendlich (groß) sei, lautet Kants kritische Antwort bekanntlich, weder-noch, denn ihre Grenzen sind unbestimmt (indefinit). Das heißt mit anderen Worten, wir können nie sagen, die Welt, oder besser: das All unserer möglichen Erfahrung wird irgendwo ein definitives Ende haben. Wir können aber auch nicht sagen, es erstrecke sich an sich schon – unabhängig von und vor unseren Erkenntnishandlungen, die seine Grenzen ständig weiter verschieben – wirklich unendlich weit.

Wie der obige Passus deutlich macht, besteht für Kant jedoch ein entscheidender Unterschied zwischen der immer nur *unbestimmt* (indefinit) weiten *Ausdehnung* unserer Welt und ihrer wirklichen *inneren Unendlichkeit*. Denn Kant behauptet hier, die in jeder begrenzten empirischen Anschauung (d. h. in jeder Anschauung eines Körpers) vorgestellte Materie enthalte unendlich viele Teile – und zwar *vor* jeder möglichen Dekomposition des Körpers, die wir in seiner ihn zerlegenden empirischen Untersuchung vornehmen könnten. Wie jede menschliche Tätigkeit bliebe solche Untersuchung notwendig endlich, könnte sich also nur indefinit weit erstrecken und daher, wie Kant meinte, nur eine endliche Menge von Teilen enumerieren. So beschließt Kant sein Argument mit der emphatischen Aussage, in der empirischen Anschauung seien »immer mehr Glieder da und empirisch gegeben, als ich durch den Regressus (der Decomposition) erreiche.«

Kant sagt damit: Die Totalität (das Ganze) der gegliederten Materie eines Körpers ist in empirischer Anschauung gegeben, und diese Totalität enthält eine *wirkliche*, nicht bloß potenzielle Unendlichkeit – noch vor aller ihre Teile-bestimmenden Teilung. Kants Position impliziert offenbar einen Unterschied zwischen der in der bloßen empirischen Anschauung sinnlich gegebenen Erscheinung und einem durch den Verstand (mehr oder weniger) bestimmten Gegenstand dieser Anschauung. Denn sie besagt, dass die ganze unendlich besondere Materie eines Körpers in der bloßen empirischen Anschauung gegeben ist *vor und unabhängig von* der (prinzipiell unabschließbaren) Bestimmung irgendwelcher Teile oder spezifischer Eigenschaften dieses Körpers.

Wir werden im folgenden Kapitel (III) sehen, dass der bereits eingehend erörterten Unterscheidung Kants zwischen der bloßen Form sinnlicher Anschauung im Singular (Raum bzw. Zeit im metaphysischen Sinn) und der vom Verstand bestimmten formalen Anschauungen (Raum und Zeit als dargestellte Gegenstände möglicher geometrischer Erkenntnis) in der Tat eine fundamentale Unterscheidung zwischen bloßen sinnlichen Erscheinungen und bestimmten Gegenständen möglicher Erfahrung (*Phaenomena*) korrespondiert. Denn unabhängig vom Verstand ist uns eine Mannigfaltigkeit unbestimmter Erscheinungen durch bloße sinnliche Anschauung gegeben; durch die Bestimmung (und Vereinigung) des Verstands bleiben diese sinnlichen Gegenstände aber nicht in sich selbst gleich, sondern werden sich anders. Worin diese Differenz genauer besteht, ist Gegenstand des nächsten Kapitels. So viel muss hier aber schon vorweggenommen werden:

Der unbestimmte Gegenstand empirischer Anschauung, die sinnliche Erscheinung, ist nach dem transzendentalen Idealismus selbst nichts

anderes als ihre anschauliche Vorstellung, die bloß in der Form der Rezeptivität des Subjekts existiert, in der sie empfangen und individuiert wird (die *bloße* Erscheinung ist also nach Kant, ohne Verstand, von ihrer empirischen Anschauung durch nichts unterschieden).⁶² Raum und Zeit sind aber kontinuierlich. Und ihre Kontinuität erstreckt sich auf alles, was sie erfüllt. Daher sind »alle Erscheinungen überhaupt [...] kontinuierliche Größen«, und zwar »sowohl ihrer Anschauung nach als extensive« als auch »der bloßen Wahrnehmung (Empfindung und mithin Realität) nach als intensive Größen«:

Raum und Zeit sind *quanta continua*, weil kein Theil derselben gegeben werden kann, ohne ihn zwischen Grenzen (Punkten und Augenblicken) einzuschließen, mithin nur so, daß dieser Theil selbst wiederum ein Raum oder eine Zeit ist. Der Raum besteht also nur aus Räumen, die Zeit aus Zeiten. Punkte und Augenblicke sind nur Grenzen, d. i. bloße Stellen ihrer Einschränkung; *Stellen aber setzen jederzeit jene Anschauungen, die sie beschränken oder bestimmen sollen, voraus*, und aus bloßen Stellen als aus Bestandtheilen, die noch vor dem Raume oder der Zeit gegeben werden könnten, kann weder Raum noch Zeit zusammengesetzt werden. [...] Alle Erscheinungen überhaupt sind demnach kontinuierliche Größen sowohl ihrer Anschauung nach als extensive, oder der bloßen Wahrnehmung (Empfindung und mithin Realität) nach als intensive Größen. (A 169/B 211 f.)

Wie Kant hier argumentiert, setzt die Erkenntnis *bestimmter* Räume und Zeiten der Erfahrung durch Linienziehung zwischen »Punkte[n] oder Augenblicke[n]« – als »Stellen der Einschränkung« oder Umgrenzung von bestimmten raumzeitlichen Gegenständen – unbestimmte Anschauung(en) dieser Gegenstände, d. h.: bloße in der Form der Sinnlichkeit gegebene Erscheinungen schon voraus. Kant behauptet also: Vor ihrer Bestimmung durch Verstand-cum-Einbildungskraft müssen Erscheinungen schon in der bloßen Form der Sinnlichkeit (Raum bzw. Zeit im metaphysischen Sinn) gegeben sein bzw. als darin gegeben vorausgesetzt (vorgestellt) werden. Der Raum im metaphysischen Sinn muss demnach mit jeder Affektion schon unendlich erfüllt sein, bevor die transzendente Einbildungskraft darin die besondere raumzeitliche Gestalt einer Erscheinung bestimmen und beschreiben kann. Sie entdeckt die Formen, die sie bestimmt, in der

62 Vgl.: »Erscheinungen machen [...] einen Gegenstand aus, der bloß in uns ist, weil eine bloße Modification unserer Sinnlichkeit außer uns gar nicht angetroffen wird.« (A 129) Ich komme auf diesen zentralen Punkt im folgenden Kapitel zurück.

Mannigfaltigkeit gegebener sinnlicher Anschauung(en). Als Exekutive der Regeln eines bloß diskursiven, endlichen Verstands, der die Gegenstände seiner Erkenntnis nicht selbst spontan produzieren kann, kann ihre Tätigkeit ja auch gar nichts anderes sein als Einschränkung und Bestimmung eines ursprünglich unbegrenzt, unbestimmt, unendlich Gegebenen. Verfolgen wir die Implikationen dieser Auffassung Kants nun vor dem Hintergrund der zentralen Passage aus dem Antinomie-Kapitel.

Oben war die Frage: Was ist eine Vorstellung *a priori*? Kants Antwort lautet, wie gesehen: Keine angeborene, sondern eine »ursprünglich«, durch die selbsttätige Handlung des Erkenntnissubjekts »erworbene« Vorstellung. Erinnern wir uns dazu an die Terminologie der Abhandlung *Über eine Entdeckung ...*: Allein der »erste formale Grund der Möglichkeit einer Raumesanschauung«, der Raum im metaphysischen Sinn, die bloße Form der Rezeptivität des Subjekts, ist angeboren. Diese bloße Form unmittelbarer Rezeptivität individuiert äußere Empfindungen in der Form einer Anschauung. Nicht aber angeboren ist die »formale Anschauung, die man Raum nennt«, d. h. Raum bzw. Zeit als ein durch die transzendente Handlung der Einbildungskraft dargestellter (und dadurch überhaupt erst hervorgebrachter), unterscheidbarer Gegenstand der geometrischen Erkenntnis im engen Sinn. Das heißt vor dem Hintergrund der Antinomien jedoch auch, dass die angeborene Form der Rezeptivität, die weder Raum noch Zeit im gegenständlichen Sinn, sondern nichts als eine Form rezeptiver (durch Affektion empfangener) Vorstellungen von Gegenständen ist, bereits mit der ersten Affektion⁶³ (unendlich) erfüllt sein muss. Sie enthält also immer schon eine Mannigfaltigkeit unendlich vieler, unendlich besonderer wirklicher Teile (Erscheinungen) in sich. Mit anderen Worten, die angeborene Form unserer Rezeptivität gibt nach Kants Auffassung im Gegensatz zur bloß potenziellen Unendlichkeit mathematischer Erkenntnis ein sinnliches *actu infinitum*, *datur a parte cogitantis*, wie Kant in der Abhandlung *Über Kästner* schreibt. Denn sobald unsere äußere Rezeptivität (der äußere Sinn) affiziert wird, individuiert (Kant sagt: »gibt«) sie unmittelbar eine der Empfindung entsprechende empirische Anschauung, deren Materie Erscheinung ist. Die Form unserer sinnlichen Anschauung ist aber kontinuierlich. Also differenziert sie die jeweilige Totalität der in einer empirischen Anschauung ganz gegebenen (enthaltenen) Materie in eine Mannigfaltigkeit unendlich

63 Man möchte fragen: *Wann* findet diese erste Affektion statt, wann also beginnt das Leben einer empfindenden Seele? Wann empfängt sie die Unendlichkeit der Welt in der ganz besonderen Konstellation des Moments ihres Anfangs? Aber wie nach dem Moment eines Anfangs in der Zeit fragen, der vor aller Zeit liegen müsste?

vieler materieller Teile, und zwar entsprechend ihrer realen, d. h. empfindbaren Spezifikation.

Der endliche, noch im Kleid der Einbildungskraft *sukzessiv* operierende Verstand kann die unendliche in der Sinnlichkeit gegebene Mannigfaltigkeit der Erscheinungen nicht vollständig bestimmen und selbst bewusst *als* unterschiedene und intrinsisch bestimmte Vielheit vorstellen. Und selbst das bloße Wahrnehmungsbewusstsein eines Tiers (das das menschliche, wie Kant meint, bei Weitem übertrifft) unterscheidet nicht alle unendlich vielen Glieder der Materie einer Erscheinung. Der größte Teil der infinitesimal kleinen, in jeder empirischen Anschauung enthaltenen Teilvorstellungen muss immer unbewusst (»dunkel«) bleiben. Daher kann Kant in der *Anthropologie* behaupten, »das unermessliche Feld« unbewusster Vorstellungen sei das größte im Menschen – ebenso wie in anderen Tieren (vgl. *Anthropologie* 7: 135 f.). Kants Theorie des Unbewussten, die wir bereits aus Kapitel I kennen, erklärt sich vor dem Hintergrund des hier erläuterten Abschnitts der Antinomien, in dem Kant die in jeder empirischen Anschauung positiv enthaltene, unendliche Mannigfaltigkeit als gegeben voraussetzt. Wir können deshalb schließen, dass »alle Weltkörper« dunkel »in unserer Seele« vorgestellt sind, weil selbst die mikroskopisch kleinsten Teilchen irdischer Materie, die weit entferntesten Sterne, durch empirische Anschauungen von unendlich kleiner Empfindungsintensität von jeder lebendigen Seele empfangen werden (vgl. ebd.; ME *Pölitz* 28: 227 f.). In jeder empirischen Anschauung sind unendlich viele Teilvorstellungen wirklich gegeben und darum in der Form sinnlicher Anschauung mit-vorge stellt, wenn auch größtenteils nur dunkel und selbst vom bloßen Wahrnehmungsbewusstsein nicht differenziert.

Wenn Kant in diesen Zusammenhängen auf die terminologische Unterscheidung des Rationalismus zwischen »deutlichen« und »undeutlichen« Vorstellungen rekurriert, stellt sich heraus, dass es im Rahmen seiner Transzendentalphilosophie außer in der reinen Mathematik überhaupt keine vollkommen deutliche Erkenntnis geben kann. Denn erstens bezieht sich diese Unterscheidung überhaupt nur auf zusammengesetzte Vorstellungen, also auf solche Vorstellungen, die aus Teilvorstellungen zusammengesetzt sind oder solche enthalten. »Einfache« oder nicht zusammengesetzte Vorstellungen können laut Kant prinzipiell nur »undeutlich« genannt werden (vgl. *Jäsche-Logik* 9: 35; *Logik Pölitz* 24: 511). »Deutlich« ist eine zusammengesetzte Vorstellung aber nur dann, wenn ich all ihre Teile »klar« voneinander unterscheiden kann (*Anthropologie* 7: 135; *Jäsche-Logik* 9: 34; *Logik Blomberg* 24: 41; *Logik Pölitz* 24: 510). Das ist bei empirischer Anschauung aber prinzipiell nicht möglich. Darum sind empirische Anschauungen, auch dann, wenn

sich ein Selbstbewusstsein auf sie bezieht und sie als Wahrnehmungen eines Gegenstands der Erfahrung bestimmt, prinzipiell immer undeutlich. Kant denkt also, dass die meisten in einer empirischen Anschauung wirklich enthaltenen Teilvorstellungen nur dunkel vorgestellt, nicht voneinander unterschieden werden können – weder sukzessiv durch Verstand noch durch die relative Empfindungsintensität des bloßen Wahrnehmungsbewusstseins (vgl. *Jäsche-Logik* 9: 34; *Logik Blomberg* 24: 41; *Logik Pölitz* 24: 510).

Eine unendliche Menge von Teilen ist nach dieser Theorie in jeder Erscheinung simultan enthalten. Die Form eines Gegenstands, die Unendlichkeit enthält, kann aber nicht von Erfahrung abstrahiert sein. Sie kann nur als kontinuierliche Form unserer sinnlichen Anschauung gedacht werden, die durch Affektion unendlich erfüllt wird. Umgekehrt jedoch sind die apriorischen Vorstellungen von Raum und Zeit *im geometrischen Sinn* tatsächlich in gewissem Sinn von Erfahrung abstrahiert. Denn sie sind erworben durch eine Handlung ihrer unterscheidenden Darstellung. Solche darstellende »Beschreibung eines Raums« durch transzendente Einbildungskraft muss sich aber auf Raum bzw. Zeit im metaphysischen Sinn, d. h. auf eine *wirkliche* Unendlichkeit⁶⁴ der sinnlich erfüllten Form der Rezeptivität (im Singular) beziehen: In dieser Form zieht sie ihre Linien und setzt ihre Punkte, als »Stellen der Einschränkung« bestimmter Gestalten bzw. Anschauungen und ihrer unendlich vielen möglichen Verhältnisse. Auf der ersten Ebene der Erkenntnis im engen Sinn, der Wirkung des diskursiven Verstands auf die Sinnlichkeit als *synthesis speciosa* einer Einbildungskraft, beruht seine Abstraktionsleistung demnach auf genau derjenigen linienziehenden Beschränkung der Mannigfaltigkeit bloßer empirischer Anschauungen, die die Formen möglicher Gegenstände von Erfahrung überhaupt erst hervorbringt und dadurch bestimmt.

Die Ununterscheidbarkeit von Raum und Zeit (Form der Anschauung im Singular)

Wir befinden uns auf der Schwelle eines Übergangs. In diesem Kapitel wurden Kants Untersuchungen der raumzeitlichen Anschauung und ihres

64 »Man muss diesen paradoxen, aber richtigen Satz wohl merken: daß im Raume nichts sei, als was in ihm vorgestellt wird. Denn der Raum ist selbst nichts anderes, als Vorstellung, folglich was in ihm ist, muß in der Vorstellung enthalten sein, und im Raume ist gar nichts, außer, so fern es in ihm wirklich vorgestellt wird. Ein Satz, der allerdings befremdlich klingen muss [...], der aber hier das Anstößige verliert, weil die Sachen, mit denen wir es zu tun haben, nicht Dinge an sich, sondern nur Erscheinungen, d. i. [sinnliche] Vorstellungen, sind.« (A 375n1)

Ursprungs in der reinen Sinnlichkeit (in der Transzendentalen Ästhetik) betrachtet. Mit Kapitel III betreten wir die Theorie der »raumbeschreibenden« Handlung transzendentaler Einbildungskraft (in der Transzendentalen Logik), die diese Anschauung produziert, und nur produzieren kann, indem sie sich auf Grundlage einer bereits rein sinnlich gegebenen, aber noch völlig unbestimmten Form der Anschauung vollzieht: indem sie ihre Figuren *in* eine solche sinnliche Form ein-bildet. Für diesen Übergang müssen wir Kants erkenntniskritischen Begriff einer »metaphysischen« Vorstellung von Raum und Zeit nun noch einmal genauer betrachten. Wie wir gerade gesehen haben, behauptet Kant, dass diese Grundvorstellung die sinnlich-unmittelbare Form einer Anschauung aufweist. Denn sie kann nicht von einem diskursiv gesetzgebenden Verstand selbst, oder seiner Exekutive, der grenzziehenden und unterscheidenden Einbildungskraft produziert sein. Sie muss also in der bloßen Form unserer seelischen Rezeptivität gegeben sein, auf die sich die Einbildungskraft zu allen ihren Konstruktionen notwendig beziehen muss. Da Raum und Zeit im metaphysischen Sinn mit Kant aber positiv unendliche Mannigfaltigkeiten individuierten und zugleich Grund der Möglichkeit aller anschaulichen Erkenntnis raumzeitlicher Gegenstände und Verhältnisse (im engen Sinn) sind, so können sie selbst keine bestimmbareren Gegenstände einer Erkenntnis (im engen Sinn) sein. Daraus folgt zudem, dass sie als bloße Form(en) unserer sinnlichen Anschauung nicht voneinander unterscheidbar sind. Betrachten wir diese beiden Folgerungen genauer.

Raum und Zeit als bloße Formen sinnlicher Anschauung sind keine möglichen Gegenstände der Erkenntnis im engen Sinn. Dies drückt Kant auch so aus, dass er sie in der Tafel des Nichts im Anhang zur Amphibolie der Reflexionsbegriffe als *entia imaginaria* definiert (vgl. dazu Kapitel VI):

Die bloße Form der Anschauung ohne Substanz ist an sich kein Gegenstand, sondern die bloße formale Bedingung desselben (als Erscheinung), wie der reine Raum und die reine Zeit, die zwar Etwas sind, als Formen anzuschauen, aber selbst keine Gegenstände sind, die angeschauet werden (*ens imaginarium*). (A 291/B 347)

Was wir oben in der Diskussion des Aufsatzes *Über Kästner* als Raum und Zeit im metaphysischen Sinn bezeichnet haben, nennt Kant hier *entia imaginaria*. Als »formale Bedingungen« aller Erscheinungen sind sie *nichts als* die zugrundeliegenden Formen einer sinnlichen Anschauung. Sie liegen also »bloß im Subjekte, als die formale Beschaffenheit desselben, von Objekten affiziert zu werden, und dadurch unmittelbare Vorstellung

derselben d. i. Anschauung zu bekommen.« (A 25/B 41) An sich selbst sind sie jedoch keine bestimmbar(n) Gegenstände, die als oder in einer bestimmte(n) Gestalt angeschaut werden könnten. Von bloßen »Wesen der Einbildungskraft« als »Form der Receptivität der Anschauungen« spricht Kant auch in dem Aufsatz *Über eine Entdeckung ...*, in dem zugleich die Wortwahl und Ausdrucksweise der Abhandlung *Über Kästner* anklingt (wo es heißt, dass die wirkliche Unendlichkeit des metaphysischen Raums »aber darum nicht erdichtet und falsch ist«, weil sie nicht im, oder als, Ding an sich [*non datur a parte rei*] sondern in der bloßen sinnlichen Vorstellungsart des Subjekts [*sed a parte cogitantis*] gegeben sei):

[Man] kann und muß [...] einräumen, daß Raum und Zeit bloße Gedankendinge und Wesen der Einbildungskraft sind, nicht welche durch die letztere gedichtet werden, sondern welche sie allen ihren Zusammensetzungen und Dichtungen zum Grunde legen muß, weil sie die wesentliche Form unserer Sinnlichkeit und der Receptivität der Anschauungen sind, dadurch uns überhaupt Gegenstände gegeben werden, und deren allgemeine Bedingungen nothwendig zugleich Bedingungen *a priori* der Möglichkeit aller Objecte der Sinne, als Erscheinungen, sein und mit diesen also übereinstimmen müssen. (*Über eine Entdeckung* 8: 203)

Auch hier heißt es wieder, Raum bzw. Zeit im metaphysischen Sinn (als bloße Form einer Sinnlichkeit), seien »bloße Gedankendinge und Wesen der Einbildungskraft«, *entia imaginaria*. Hier wird aber nun dieser Ausdruck genauer erklärt. Er ist nämlich gerade nicht so zu verstehen, dass metaphysischer Raum bzw. Zeit durch Einbildungskraft gemacht oder hervorgebracht (»gedichtet«) würde. Sondern der Ausdruck meint im Gegenteil gerade dies: Dass Raum und Zeit ursprünglich *gar nicht* als Gegenstände bestimmt und erkannt, sondern von einem bestimmenden Verstand bloß *negativ* gedacht werden können – aber *als* notwendige Voraussetzung aller darstellenden Handlungen produktiver Einbildungskraft, als »Grund« der Möglichkeit all ihrer bestimmten Formbildungen – auch gedacht werden müssen. Denn die raumzeitlichen Formen der Gegenstände unserer Erfahrung, so wie sie sich anschaulich darstellen (lassen), haben *durch diese Voraussetzung* ihren einzig denkbaren Ursprung in einer *reinen* Sinnlichkeit.

Die bloße Form der Receptivität eines sinnlichen Subjekts muß deshalb nicht nur grundsätzlich unterschieden werden von Raum und Zeit als formalen Gegenständen der wissenschaftlichen Erkenntnis im engen Sinn. Letztere können wie alle bestimmbar(n) und (definit oder indefinit) begrenzten Formen durch Handlungen produktiver Einbildungskraft durch

gegenständliche (zwei- oder dreidimensionale) Darstellung konstruiert werden. Auch im Bezug auf die bloße Form der sinnlichen Anschauung selbst muß zwischen *zwei Weisen*, über sie philosophisch als Form zu reflektieren, unterschieden werden: Aus der Perspektive der Transzendentalen Logik, wo über Vorstellungen im Ausgang vom Verstand reflektiert wird und die Sinnlichkeit nichts als Materie für die bestimmende Form des Verstands ist, ist alles mögliche Denken der bloßen Form einer sinnlichen Anschauung negativ. Denn die rein sinnliche Form der Affizierbarkeit einer Seele ist ein Nichts für unseren diskursiven Verstand, der ja nur eine Materie erkennen kann, die er selbst durch *seine* Form bestimmt hat (vgl. VI). Zugleich muß aber aus der Perspektive der Transzendentalen Ästhetik – wo über den Ursprung von Vorstellungen in der reinen Sinnlichkeit reflektiert wird, die all unserer Anschauung von Gegenständen als ermöglichende Bedingung »zum Grunde« liegt – auf eine *in* der Form der menschlichen Rezeptivität von Anschauungen *unmittelbar* vorgestellte, *positiv gegebene* Unendlichkeit geschlossen werden.

In vielen Passagen (so wie beispielsweise in der hier letztzitierten aus *Über eine Entdeckung ...*) schleicht sich dabei im Übergang von Kants Rede von Raum und Zeit »als bestimmten Anschauungen« (die als die »bestimmten Formen« empirischer Gegenstände in aller Erfahrung enthalten »sind«) zur bloßen Form »einer« Anschauung immer wieder beiläufig ein Übergang vom Plural (Raum *und* Zeit als zwei »unterscheidbare« Formen sinnlicher Anschauung des selbstbewussten Subjekts) zum Singular (die bloße Form einer Sinnlichkeit) ein. In der oben zuletzt zitierten Textstelle wird dieser Übergang grammatisch besonders deutlich: »... weil sie die wesentliche Form unserer Sinnlichkeit und der Rezeptivität der Anschauungen sind.« Woher rührt dieser meist unbemerkte oder unkommentiert gelassene Übergang vom Plural zum Singular (oder umgekehrt) bei Kant? Die Antwort, die ich in diesem Buch vertrete, lautet: *Vor* ihrer selbstbewussten und gegenständlichen Darstellung in formaler Anschauung, d. h. als unbewusste, unbestimmte Form einer bloßen seelischen Rezeptivität, sind Raum und Zeit nicht voneinander unterscheidbar. Denn sie sind als ursprünglich sinnlich gegebene Formen, also vor ihrer sie bestimmenden Beschreibung durch produktive Einbildungskraft, die zugleich ihre *Unterscheidung* ist, *keine* möglichen Gegenstände der Erkenntnis. Sie sind mithin formal nicht näher bestimmt und auch nicht näher bestimmbar. Raum und Zeit im metaphysischen Sinn fallen daher für die Erkenntnis zusammen. Sie sind nichts als die einzige ununterscheidbare Form sinnlicher Anschauung: die Form einer (irgendeiner!) singulären und unmittelbaren Vorstellung eines Mannigfaltigen durch Affektion Gegebenen.

Genau so (und im Singular) beschreibt sie Kant auch im ersten Satz der Transzendentalen Deduktion der Kategorien (Auflage B):

Das Mannigfaltige der Vorstellungen kann in einer Anschauung gegeben werden, die bloß sinnlich, d. i. *nichts als Empfänglichkeit* ist, und die Form dieser Anschauung kann *a priori* in unserem Vorstellungsvermögen liegen, *ohne doch etwas anderes, als die Art zu sein, wie das Subjekt affiziert wird.*
(B 129)

Gewisse synthetische Erkenntnisse, die wir wirklich haben oder die uns zumindest normalerweise praktisch jederzeit gelingen, wie beispielsweise die Unterscheidung inkongruenter Gegenstände wie linke und rechte Ohren (oder Socken, oder Handschuhe) sind – zumindest vor der Entwicklung polyadischer Logiken (und im Alltag benützen wir auch heute keine polyadische Logik) – allein durch die singuläre und unmittelbare Vorstellungsform sinnlicher Anschauung repräsentierbar. Die Metaphysischen Erörterungen von Raum und Zeit in der Transzendentalen Ästhetik handeln davon, wie wir Raum und Zeit als ermöglichende Bedingungen solcher Erfahrungserkenntnis ursprünglich immer schon vorstellen. Ihre Argumente gehen daher aus von irgendeiner, in der konkreten Erfahrung raumzeitlicher Gegenstände oder in der reinen geometrischen Anschauung vom Subjekt selbst durch Darstellung gegebenen *formalen Anschauung* von Raum und Zeit. Die Analyse solcher Vorstellungen zeigt, dass ihnen die bloße Form einer rein sinnlichen Anschauung notwendig zugrunde liegt.⁶⁵ Denn sie zeigt, dass die (metaphysische) Vorstellung von Raum oder Zeit, die in aller Erfahrung notwendig vorausgesetzt ist, keine begriffliche sein kann. Als singuläre und unmittelbare Vorstellungsform – als Form einer Anschauung – muss sie ihren Ursprung vielmehr in der reinen Sinnlichkeit des Subjekts haben.

⁶⁵ Dies ist was Karl Ameriks als eine »regressive« Beweisführung definiert hat. Denn Kant geht in seiner transzendentalen Argumentation von Erfahrungserkenntnis *als Faktum* aus und beweist auf dieser Basis, was die notwendigen und allgemeinen, d. h. apriorischen Bedingungen der Möglichkeit dieser Erkenntnis sind. Vgl. Karl Ameriks, »Kant's Transcendental Deduction as a Regressive Argument«, in: *Kant-Studien* (69) 1978, S. 273–287.

III. Einbildungskraft

Dieser Schematismus unseres Verstandes, in Ansehung der Erscheinungen und ihrer bloßen Form, ist eine verborgene Kunst in den Tiefen der menschlichen Seele, deren wahre Handgriffe wir der Natur schwerlich jemals abratzen, und sie unverdeckt vor Augen legen werden. (A 141/B 180 f.)

Der Gegenstand dieses Kapitels ist die transzendente Rolle der Einbildungskraft bei Kant. Hier wird also die Wirkungsweise von Einbildungskraft behandelt, die für die Ermöglichung von Erkenntnis *im engen Sinn* notwendig ist. An sich ist Einbildungskraft für Kant ein auch unabhängig vom Verstand, regellos und blind operierendes, rein sinnliches Vermögen.⁶⁶ Auch andere Tiere haben sie. *Transzendente* Einbildungskraft – das, was Einbildungskraft als, und *nur* als menschliches Erkenntnisvermögen ist – ist jedoch vom Verstand bestimmt. *Synthesis speciosa*, figürliche Synthesis der Einbildungskraft in ihrer transzendentalen Funktion, ist für Kant nämlich zuletzt nur ein anderer, genauerer und deshalb vielleicht besserer Name für das Resultat einer »Wirkung des Verstandes auf die Sinnlichkeit und die erste Anwendung desselben (zugleich der Grund aller übrigen) auf Gegenstände der uns möglichen Anschauung« (B 152). In seiner allerersten Bezugnahme auf sinnliche Anschauung, die zugleich das notwendige Fundament aller höheren, d.h. abstrakteren Formen von theoretischer Erkenntnis herstellt, wirkt der menschlich-diskursive Verstand also als eine *Kraft*, bestimmte figürliche – anschaulich gestalthafte – Verbindungen in die unendliche Mannigfaltigkeit des in der Sinnlichkeit Gegebenen *einzubilden*.⁶⁷ Denn *Verbindung* (synthetische Einheit eines Mannigfaltigen) ist die einzige Weise der Tätigkeit und das einzige Resultat der Tätigkeit menschlicher Spontaneität (II). Mir kommt es im Folgenden darauf an, die Plausibilität dieser Konzeption Kants, und damit zugleich die genuine Erkenntnisfunktion einer *Einbildungskraft* nachvollziehbar zu machen, die erst dann völlig deutlich wird, wenn wir ihn hier ganz beim Wort nehmen.

Das bedeutet: Transzendente Einbildungskraft ist nicht irgendeine mysteriöse bilderausspuckende Kraft neben Verstand und Sinnlichkeit.

66 Regellos heißt nicht formlos, denn auch Vorstellungen der reinen Sinnlichkeit haben mit Kant eine Form, nämlich die Form einer Anschauung. »Sinnlichkeit gibt uns Formen (der Anschauung), der Verstand aber Regeln.« (A 126)

67 Die unendliche »Mannigfaltigkeit« des Sinnlichen ist bei Kant demjenigen nachgebildet, was Deleuze bei Leibniz die »Falte« nennt (vgl. Deleuze, *Die Falte. Leibniz und der Barock*).

Sie manifestiert sich vielmehr in der spontanen Aktivität, durch die wir unser sinnliches Erkenntnisvermögen selbst affizieren. Es ist diese Einsicht Kants, die den Anbruch der Moderne in der Philosophie markiert: Als denkende Wesen wirken wir immer schon effektiv auf unser eigenes Vermögen sinnlicher Anschauung ein. Das heißt auch, dass wir dasjenige, was uns in der Form unserer Sinnlichkeit gegeben ist, durch den Akt seiner Erkenntnis selbst verändern, dass ein ursprünglich rein sinnlich Angeschautes *für uns* also *unerkenntlich* ist. Wir haben alles, was wir sinnlich erfahren, immer schon selbst verbunden, gebildet und beschränkt. Nicht aber besagt Kants These einer ursprünglichen Wirkung des menschlichen Verstands auf Sinnlichkeit (in der Funktion von Einbildungskraft), dass diese Wirkungsweise die Form einer Anschauung als solche allererst hervorbringen würde, dass wir ohne Verstand also überhaupt keine Anschauung von Gegenständen haben könnten. Denn unser *nicht-intuitiver, bloß diskursiv operierender* Verstand bildet für Kant in all den verschiedenen Manifestationen seiner komplexen Tätigkeit eine absolute Einheit. Er stellt darum durch *seine* Spontaneität auch nichts anderes her als verschiedene Formen der Einheit von gegebenen Mannigfaltigkeiten. Dieses spezifische Prinzip einer immer und überall *diskursiven* (unendlich Mannigfaltiges sukzessiv durchlaufenden) Verbindungsweise des menschlichen Verstands muss eine Interpretation der kantischen Konzeption transzendentaler Einbildungskraft vor allem berücksichtigen. Tut sie dies nicht, so bricht sie mit dem Herzstück der *Kritik*, mit Kants philosophisch revolutionärer Konzeption des Selbstbewusstseins als transzendentaler Einheitsfunktion eines *menschlichen, endlichen, in der Zeit* operierenden Verstands.

Heidegger hat dieses »umwegige«, das »durchlaufend[e] – diskursiv[e]« Wesen des menschlichen Denkens nach Kant, in dem sich seine Endlichkeit »bekundet«, eindrücklich dargelegt.⁶⁸ Viele der Lesarten, die ich im Folgenden intellektualistisch nenne, begehen im Gegensatz dazu den Fehler, dass sie Kants Verstand-cum-Einbildungskraft als eine genuin *intuitive* Manifestation der intellektuellen Erkenntniskraft des Menschen verstehen, in ihr also die ursprünglich *spontane* Quelle sinnlicher Anschauung sehen. Laut diesen Interpretationen produziert erst die Tätigkeit des menschlichen Verstands überhaupt Vorstellungen von anschaulicher Form und darum auch überhaupt erst das, was Kant *Erscheinung* nennt. Denn eine Erscheinung ist der unmittelbare Gegenstand einer sinnlichen Anschauung, der sie als ihr Gehalt ganz erfüllt und der von ihr selbst ursprünglich nicht unterschieden ist. (Darin besteht die Unmittelbarkeit, der unmittelbare Gegenstands-

68 Heidegger, *Phänomenologische Interpretation von Kants Kritik der reinen Vernunft*, S. 172.

bezug einer sinnlichen Anschauung im Unterschied zum bloß mittelbaren Begriff, der immer nur die Vorstellung der Vorstellung eines Gegenstands ist: re-flektierte, um-wegige Vorstellung.) Erscheinungen sind selbst nichts anderes als »bloße sinnliche Vorstellungen«, wie Kant nicht müde wird zu betonen. Die Form der sinnlichen Anschauung, die einen Gegenstand (die Erscheinung) unmittelbar »gibt«, der nur durch sie und nur in ihr existiert, ist nach Kant aber die Form der *Rezeptivität* einer Seele, die von einer *noumenalen* Affektion des Gemüts ursprünglich abhängig ist.⁶⁹ Diese muss vom spontanen Vermögen eines *menschlichen* Verstands aber strikt unterschieden werden.

Eine *Spontaneität*, die in der Fähigkeit besteht, eine anschauliche Vorstellung mitsamt ihrem Gegenstand rein selbsttätig zu produzieren, ist nach Kant kein menschliches, ja überhaupt kein kreatürliches, sondern ein göttliches Vermögen. In einem Brief an Marcus Herz von 1789 erläutert Kant ausführlich seine Replik auf Salomon Maimons Lesart der Transzendentalen Deduktion, der als ein prototypisch intellektualistischer Leser Kants im gerade genannten Sinn gelten kann.⁷⁰ Kant beschließt die Kritik an dessen Missverständnis mit dem folgenden Satz:

Die Theorie des Hrn. Maymon ist im Grunde: die Behauptung eines Verstandes (und zwar des menschlichen) nicht bloß als eines Vermögens zu denken, wie es der unsrige und vielleicht aller erschaffenen Wesen ist, sondern eigentlich als eines Vermögens anzuschauen. (*Korrespondenz* 11: 49 f.)

Die intellektualistische Lesart, dass wir durch eine Selbstaffektion unserer Sinnlichkeit (durch unseren Verstand) unsere (Form der) Anschauung ursprünglich selbst produzieren, läuft für Kant also auf eine unrechtmäßige Überhöhung des menschlichen Verstands hinaus: Auf die Anmaßung, uns gottgleich zu machen. Die erste Herausforderung für eine Interpretation der transzendentalen Einbildungskraft besteht damit darin, Kants kritische Auffassung des Verstands als einem *ausschließlich diskursiven Vermögen des Denkens* (vgl. B 134; B 145)⁷¹ gerecht zu werden. Gezeigt werden muss, dass und wie Kant die ursprüngliche (»erste«) Handlung unseres Verstands

69 Vgl. Desmond Hogan, »Noumenal Affection«, in: *Philosophical Review* (118) 2009, S. 502–532.

70 Ich habe dies an anderer Stelle im Detail diskutiert. Vgl. Villinger, »Recovering the ›True Meaning‹ of the Pre-Established Harmony«.

71 Kant fasst es sogar noch emphatischer: »[Unser] Verstand, dessen ganzes Vermögen im Denken besteht [...], der also für sich gar nichts erkennt, sondern nur [...] die Anschauung, die ihm durchs Objekt gegeben werden muß, verbindet und ordnet.« (B 145)

(als transzendente Einbildungskraft) als eine *diskursive* Handlung denkt, und warum wir sie mit ihm als eine solche denken müssen. Zugleich muss die Interpretation aber die Rede von der ursprünglich *bildenden* oder *darstellenden Wirkungsweise* ebendieses diskursiven Vermögens auf der *figürlichen Ebene der sinnlichen Anschauung* sinnhaft nachvollziehbar machen. Was sich dabei zeigt, ist die ursprüngliche Verschränkung von bildlicher Darstellung und begrifflichem Denken nach Kant: Die Untrennbarkeit von versprachlichender Diskursivität und ihrer zeichnerischen, graphischen oder beschreibenden (»Raum-beschreibenden«) Manifestation, in der das Denken seine Materie formt (Linien einkerbt).

Um vorab einige der ersten Argumentationslinien, die dieses zentrale Kapitel verfolgt, grob zusammenzufassen: Die Wirkung transzendenter Einbildungskraft besteht nach der in diesem Buch vorgelegten Interpretation zunächst in der Beschränkung von bestimmten Gegenständen möglicher Erfahrung. Die Einbildungskraft schneidet oder hebt deren Gestalten gleichsam aus der unendlich veränderlichen in der Form der Sinnlichkeit gegebenen Mannigfaltigkeit von Erscheinungen heraus. Sie tut dies nach dem Kriterium ihrer Verbindbarkeit mit anderen möglichen Gestalten. Ihre Tätigkeit, das Mannigfaltige der Anschauung »in ein Bild [zu] bringen« (A 120) besteht also nicht in einer additiven Aufsammlung und erstmaligen anschaulichen Zusammensetzung von Teilen des »Mannigfaltigen in der Anschauung Gegebenen« (denn diese sind unendlich viele, und sie sind selbst schon anschaulich gegeben). Sondern sie besteht, vorläufig gesagt, im linienziehenden Umgrenzen, gleichsam im Stilllegen, Festhalten und Verbinden bestimmter Anschauungen. Sie legt das unendliche Spiel der Erscheinungen auf (wenige) bestimmte und nur auf bestimmte gesetzliche Weise untereinander verbindbare Formen fest. Schon hierin kann man einen Akt der Verallgemeinerung und Abstraktion erkennen, der dem begrifflichen Denken immer und wesentlich eignet, nämlich einer Abstraktion von mannigfaltigen Erscheinungsweisen eines sinnlichen Gegenstands, die nicht zu denjenigen Formaspekten gehören, die durch apriorische Naturgesetze bestimmbar sind. Wie wir sehen werden, nennt Kant die bestimmten und mehr oder weniger abstrakten Gegenstände möglicher Naturwissenschaft im Unterschied zu bloßen wandelbaren Erscheinungen »Phaenomena«. Erst durch die raumbeschreibende Handlung der Einbildungskraft, die bloße vereinzelte Wahrnehmungen in *meine* Wahrnehmung, *meine* Erfahrung verwandelt, indem sie sie zu anderen möglichen Wahrnehmungen in eine (gesetzlich) bestimmte Beziehung setzt, wird *zugleich* auch die reine Form der Zeit (als Sukzession) vom reinen Raum (als extensive geometrisch darstellbare Größe) unterscheidbar und begrifflich abstrahierbar. Denn die

linienziehende »Bewegung« diskursiver Tätigkeit, die den Raum als bloße (aber immer schon erfüllte) Form der Sinnlichkeit sukzessive durchzieht, beschreibt ihn überhaupt erst *als einen bestimmten Raum*, und kann sich auf dieser Basis, in Rückbezug auf sich selbst *als eine bestimmte Linie im Raum*, auch erst als eine Form der Zeit darstellen.

Die Nichtunterscheidung zwischen einer weiten und engen Konzeption sinnlicher Erkenntnis in der kritischen Philosophie verfehlt die durchgehende Doppelsinnigkeit des kantischen Begriffs einer sinnlichen Anschauung. Diese Doppelsinnigkeit wird in der *Kritik* auf zwei Ebenen ausgetragen: Auf der apriorischen Ebene, wo sich Kants Rede auf die reine Form der Sinnlichkeit als Erkenntnisvermögen bezieht, und auf einer empirischen Ebene, wenn von empirischer Anschauung die Rede ist, deren materielle Mannigfaltigkeit der Erscheinung diese Form erfüllt. Im Bezug auf die apriorische Ebene unterscheidet Kant zwischen einer bloßen Form der Anschauung im Singular vs. Raum und Zeit als zwei verschiedenen, formal dargestellten Formen der Anschauung. Im Bezug auf die empirische Ebene unterscheidet Kant entsprechend zwischen mannigfaltigen unbestimmten Erscheinungen, die nichts als sinnliche, in einer bloßen Form der Anschauung gegebene Vorstellungen sind, und bestimmten Anschauungen von Gegenständen möglicher Erfahrung (*Phaenomena*). Im eigentlichen Erfahrungsvollzug, in der immer schon stattfindenden verbindend-bestimmenden Einflussnahme eines diskursiven Denkens auf sinnliche Anschauung sind diese zwei transzendentalphilosophisch unterschiedenen Ebenen (*a priori* und *a posteriori*) aber natürlich nicht getrennt. Wenn anders man Kant nicht so verstehen möchte, dass jeder Mensch etwa im Alter von fünf Jahren erst eine reine mathematische Synthesis von Raum und Zeit durchführen muss, bevor er wirkliche Erfahrungserkenntnis machen kann. (Eine Erfahrung machen, das heißt zum Beispiel: Entdecken, dass der geliebte immer zu Ostern erscheinende Plüschhase das ganze Jahr über hinter dieser Tür versteckt ist!) Die Möglichkeit einer Abstraktion der reinen geometrischen Begriffe von Raum und Zeit ist sogar erst nachträglich gegeben. Denn sie resultiert erst aus einer Abstraktion von der sukzessiven, in der Zeit stattfindenden Handlungsweise des raumbeschreibenden Bewusstseins, das eine gegebene Mannigfaltigkeit von Erscheinungen linienziehend durchläuft (sie unterscheidend-begrenzt und dabei zugleich auf bestimmte Weise verbindet). Unser Zeitbewusstsein und so auch die Vorstellung räumlicher Verhältnisse, wie Distanz, Ausdehnung, topografische und kartografische Ordnung usw., gewinnen wir demnach erst durch eine Reflexion auf unsere *spezifisch menschliche* Erkenntnisweise, die *diskursiv* ist.

Alle möglichen Anschauungen sind nach Kant im Unterschied zum

Begriff *singuläre und unmittelbare* Vorstellungen von Gegenständen. Die bloße sinnliche Anschauung ist nichts als eine vereinzelte und unmittelbare (Form einer) Erscheinung. Demgegenüber ist eine vom Verstand bestimmte Anschauung (deren Mannigfaltiges in einem möglichen Begriff vereinigt und verbunden ist) bezogen auf einen gesetzlichen Zusammenhang aller möglichen Gegenstände von Erfahrung überhaupt. Eine so bestimmte Anschauung ist *als* sinnliche Anschauung deshalb immer schon mehr als nur sinnliche Erscheinung: Die diskursiv bestimmte Anschauung ist streng genommen eine hybride Vorstellung, nicht bloß einzelne und unmittelbare, sondern zugleich immer auch eine allgemeine und mittelbare (begriffliche) Vorstellung eines möglichen *Phaenomenons*.

Im vorliegenden Kapitel wird diese grundlegende Unterscheidung Kants zwischen bloßen Erscheinungen und Gegenständen möglicher Erfahrung bzw. wissenschaftlich überprüfbarer Erkenntnis nachvollzogen, indem gezeigt wird, dass sie aus der Handlung der transzendentalen Einbildungskraft unmittelbar resultiert. Richtig verstanden handelt sogar der größte Teil der B-Deduktion von nichts anderem als von dieser Unterscheidung: Von der Verwandlung von metaphysischem Raum bzw. Zeit (bloße ununterscheidbare und unbestimmte Form der sinnlichen Anschauung im Singular) in einen bestimmten, dargestellten Raum (in eine formale, gegenständlich dargestellte Anschauung), der von einer Zeit, in der er existiert, unterscheidbar ist. Diese Verwandlung und Verdoppelung der sinnlichen Form der Anschauung selbst wird dadurch vollzogen, dass eine gegebene empirische Anschauung erstmals zur bestimmten Anschauung *für* ein Ich wird, indem dieses Ich-denke die Mannigfaltigkeit ihrer Erscheinung bildlich vereinigt (sie in einer raumzeitlichen Darstellung ihres Gegenstands verbindet). Im Vermögen der Darstellung zeigt sich nach Kant somit die erste Manifestation des Selbstbewusstseins.

So soll im Folgenden einerseits Kants Konzeption der Wirkung einer genuinen Ein-Bildungs- und Darstellungskraft als einer verändernden Affektion der Sinnlichkeit durch die *Diskursivität* – die immer und überall sukzessiv verbindende Form der Tätigkeit – des Subjekts nachvollzogen werden. Das Kapitel eröffnet hier also auch eine Perspektive auf die grundlegende Frage: Was ist und worin besteht diskursive (versprachlichende, begriffsbildende) Tätigkeit nach Kant ursprünglich? Worauf gründet sie, woraus entspringen ihre Begriffe? Dabei soll andererseits und zugleich die Frage im Blick behalten werden, wie Kant unter der vorgestellten Interpretation das Ziel seiner transzendentalen Deduktion der reinen Verstandesbegriffe erreichen kann, den Beweis der These, dass diejenigen Begriffe, die allein in der spezifischen Tätigkeit unseres Verstands ihren Ursprung haben, *a priori* für alle Gegen-

stände möglicher Erfahrung Geltung haben. Kant kann diese These nach unserer Lesart beweisen, obwohl er in seiner Argumentation überall daran festhält, ja sogar notwendig voraussetzen muss, dass uns Anschauungen durch unser sinnliches Erkenntnisvermögen schon unabhängig von aller Verstandestätigkeit blind vor-gegeben sind. Unendlich erfüllte Anschauungen (von Erscheinungen) haben wir schon als Kleinkinder, schon vor der vollen Verwirklichung unseres Vermögens zu denken. All das steht nicht im Widerspruch zum Ziel der Deduktion. Denn die erfüllte Unendlichkeit der Erscheinung, die in der Mannigfaltigkeit der bloß sinnlich gegebenen Anschauung liegt, ist *Nichts* für das Ich: Kein möglicher Gegenstand einer selbstbewussten, selbstbestimmten Erfahrung. Die für Kant unbezweifelbare Existenz eines für uns unerreichbaren, unendlichen »Abgrunds« dunkler Erscheinungen (»Schatz in den Tiefen der Seele«) widerspricht also nicht der Tatsache, dass der Inbegriff aller möglichen naturgesetzlichen *Phaenomena* aus genau derjenigen Handlungsweise entspringt, durch die wir uns Gegenstände der uns möglichen Anschauung überhaupt darstellen – und damit: begrifflich vorstellen können. (Die vollständige Auflösung der Frage nach Kants Beweis der apriorischen Gültigkeit der Kategorien für alle möglichen *Phaenomena* der Natur können wir daher erst in Kapitel IV geben, in dem das Nichts der reinen Sinnlichkeit Thema ist.)

Conflationism

Was Kant schon in der ersten Fassung seiner transzendentalen Deduktion der Kategorien dargelegt hatte, macht er in der zweiten noch deutlicher: Produktive Einbildungskraft ist die Weise, in der sich die menschliche Tätigkeit des Denkens in der Form unserer sinnlichen Anschauung manifestiert. Erkenntnis, streng definiert, wird nur durch ihre Wirkung erzeugt, transzendente Einbildungskraft, die darum auch »produktive« heißt, ist also von Verstandesgesetzen bestimmt (vgl. B 152; A 119; A 123 ff.). Diese unmissverständlich klare Aussage Kants hat eine Reihe von einflussreichen Interpreten dazu verleitet, transzendente Einbildungskraft als ein nicht-diskursives oder »pre-diskursives«⁷² Prinzip des menschlichen

⁷² Vgl. Longuenesse, *Kant and the Capacity to Judge*, S. 211–242 und dies., *Kant and the Human Standpoint*, Cambridge 2005, S. 33 ff. u. S. 66–69. Zum Beispiel schreibt die Autorin, »space and time as a whole [...] result from an ›affection of sensibility by the understanding‹. [...] To describe this, I have used the expression ›pre-discursive understanding‹, [which] [...] generates the representation in imagination of one, undivided space, and one, undivided time.« (a. a. O., S. 68 f.)

Verstands zu verstehen, das die Form der sinnlichen Anschauung von Gegenständen ursprünglich produziert.⁷³ Solche Lesarten nehmen offenbar in Kauf, mit einem der fundamentalsten Grundsätze der *Kritik* zu brechen, nämlich mit Kants Gedanken der absoluten Einheit des menschlichen Verstands als einer endlichen, d. h. *nicht-intuitiven*, durch und durch diskursiven Spontaneität.⁷⁴ Weshalb tun sie dies?

Da sich eine jede diskursive Handlung *sukzessiv* (*in der Zeit*) und *im Ausgang von oder im Durchlauf durch Teile(n)* zu einem (unter dem Begriff einer möglichen Einheit gedachten) Ganzen vollzieht, kann keine solche Handlung die Form einer Anschauung ursprünglich hervorbringen.⁷⁵ Denn in der Form unserer sinnlichen Anschauung ist ein Ganzes, das simultan eine positive Unendlichkeit von Teilen enthält, gegeben *vor* aller möglichen Differenzierung und Bestimmung dieser Teile. Die positive Unendlichkeit sinnlicher Anschauung besteht deshalb auch nicht bloß in einem quantita-

73 Vgl. z. B. Hermann Cohen, *Kants Theorie der Erfahrung*, Berlin 1885; Paul Natorp, *Die logischen Grundlagen der exakten Wissenschaften*, Leipzig 1910; Longuenesse, *Kant and the Capacity to Judge*; dies., *Kant and the Human Standpoint*; Friedman, »Kant on Geometry and Spatial Intuition«, S. 247 ff. Auch wenn nicht alle dieser Interpreten explizit von einem »nicht-diskursiven« oder »pre-diskursiven« Prinzip sprechen, läuft ihre Position darauf hinaus. Denn sie legen dem menschlichen Verstand die Spontaneität – die erste und ursprüngliche Hervorbringung – einer sinnlichen Anschauung als solcher bei. (Zur Erinnerung: Da es, wie in Kapitel I dargelegt, keine leere oder gehaltlose Anschauung gibt, steht »sinnliche Anschauung« hier wie überall in diesem Buch auch kurz für »sinnliche Anschauung eines Gegenstands«. Der unmittelbare Gegenstand einer sinnlichen Anschauung ist der Gehalt, der ihre Form *qua* Anschauung ganz erfüllt.)

74 Vgl. Michel Fichant, »Pour conclure«, in: *Philosophie* (60) 1998, S. 70–101, S. 92 und Christian Onof und Dennis Schulting, »Space as Form of Intuition and as Formal Intuition: On the note to B160 in Kant's Critique of Pure Reason«, *Philosophical Review* (124/1) 2015, S. 1–58, S. 17 ff. für eine detailliertere Version dieses Kritikpunkts, spezifisch gegen Longuenesse.

75 Grüne steht paradigmatisch für zahllose Interpretationen besonders in der angloamerikanischen Literatur, die das hieraus resultierende Regress-Problem einer zeitlich (»prozessual«) gedachten Synthesis übersehen und die Produktion von Anschauungen als quasi-mechanistisches »output« einer Maschine mit Namen »Verstand« denken: »[A]n intuition is [...] the outcome of an activity of mental processing which Kant calls synthesis of the understanding« (Stefanie Grüne, »Is there a Gap in Kant's B Deduction?«, in: *International Journal of Philosophical Studies* [19] 2011, S. 465–490, S. 476) und »no intuitions are formed without the categories functioning as rules for synthesis« (a. a. O., S. 480). Ähnlich wie Longuenesses Rede von einem »pre-diskursiven« Verstand spricht Grüne dabei zugleich von einem erkenntnistheoretischem »non-conceptualism« Kants (Kant sei »the founder of Non-Conceptualism«, a. a. O., S. 474n27; und vgl. Grüne, *Blinde Anschauung*, S. 251–254). Obwohl Kant *der* Denker einer philosophisch entscheidenden Erweiterung des Begriffs vom Begrifflichen ist – weil er das Begriffliche erstmals in seiner sinnlichen Darstellung denkt – wird das Etikett des »non-conceptualism« auf ihn häufig angewandt, meistens aber nicht von intellektualistischen Lesarten (wie derjenigen Grünes), sondern von empiristischen Interpretationen.

tiven »immer mehr« von additiv zu enumerierenden Teilen. Sie erzeugt sich aus der Form der Singularität einer unmittelbaren Anschauung selbst, in der jede Modifikation, jede Bewegung alle Teile des Ganzen und ihr Verhältnis zueinander simultan – und damit diskursiv uneinholbar – differenziert. Hierin gründet die irreduzible Differenz zwischen der diskursiven Form des Denkens und der Form sinnlicher Anschauung nach Kant.

Es ist aber eine weit verbreitete Grundannahme, dass Kant das Ziel seiner transzendentalen Deduktion der reinen Verstandesbegriffe – der Beweis, dass diese Begriffe *a priori* auf alle möglichen Gegenstände, die wir sinnlich erfahren können, mit Gültigkeit anwendbar sind – *nur* unter folgender Bedingung erreichen kann: Diese zwei verschiedenen Formen müssen letztlich doch ein und denselben Ursprung haben, und zwar in einer transzendentalen Apperzeption von Raum und Zeit. Das ist die Annahme, aufgrund derer namhafte Interpreten die erste Manifestation transzendentaler Apperzeption als *nicht-diskursive* Handlung einer Einbildungskraft fassen: als nicht-sukzessive, also instantane, schlagartig-intuitive⁷⁶ Hervorbringung einer sinnlich-anschaulichen Form als solcher. Wenn unser Selbstbewusstsein die positive Unendlichkeit von Raum und Zeit nicht derart selbst zur Einheit gebracht hat – und anders als intuitiv kann es sie nicht zur Einheit bringen – so scheinen diese Lesarten zu meinen, dann können wir nicht ausschließen, dass es irgendwo in dieser Unendlichkeit nicht doch Gegenstände möglicher Erfahrung gibt, die den Gesetzen unseres Verstands entkommen, die nicht *a priori* von ihm erfasst sind.

Eine solche Lesart kann die fundamentale Differenz von begrifflicher und anschaulicher Vorstellung nach Kant nicht erklären. Auf die grundlegende philosophische Problematik, auf die dies führt, kommen wir später zurück.⁷⁷ Bleiben wir hier zunächst bei den unmittelbaren Problemen der Interpretation für Kants Argument. Lesarten wie die gerade genannten opfern Kants Prinzip der Einheit des diskursiven Vermögens für die, wie sie meinen, einzig mögliche Durchführbarkeit einer transzendentalen Deduktion reiner Verstandesbegriffe. Sie sind aber deshalb blind für eine

76 Vgl. Longuenesse, *Kant and the Capacity to Judge*; dies., *Kant and the Human Standpoint*; Friedman, »Kant on Geometry and Spatial Intuition«, S. 49; James Messina, »Kant on the Unity of Space and the Synthetic Unity of Apperception«, in: *Kant-Studien* (105) 2014, S. 5–40, S. 6 u. 22 f.

77 In der fundamentalen Inkommensurabilität von sinnlicher Anschauung und Begriff liegt der Grund der Möglichkeit von ästhetischer Erfahrung. Die Linie philosophischen Denkens nach Kant, die man oft als »kontinentale Tradition« bezeichnet, hat das hervorragend verstanden. Ästhetik wurde in dieser Tradition darum auch zu einem Herzstück des philosophischen Denkens als solchem.

alternative Lesart dieses Beweises (eine Lesart, die mit der durchgängigen *Diskursivität* menschlicher Spontaneität kompatibel ist), weil sie eine Spielart dessen darstellen, was ich als »Conflationism« bezeichne. Conflationism ist die Nichtunterscheidung zwischen bloß sinnlicher Anschauung und ihrer Bestimmung, durch ein Vermögen zu denken. Genauer: Conflationism ist die Nichtunterscheidung zwischen einer rein sinnlichen, streng genommen bloß negativ denkbaren Form der Anschauung (von Erscheinungen) und ihren gegenständlich-geometrischen Darstellungen als formale Anschauungen (von Raum und Zeit) durch die linienziehende Handlung transzendentaler Einbildungskraft. Conflationism unterscheidet also nicht zwischen bloßen Erscheinungen, die in einer Form der Rezeptivität unmittelbar gegeben (und streng negativ bloß als unbestimmte Mannigfaltigkeit denkbar) sind und den darstellbaren Gegenständen möglicher Erfahrung *in* Raum und Zeit. Nicht erstere (ein *Nichts* für das Ich), aber letztere unterliegen den allgemeinen physikalischen Gesetzmäßigkeiten eines einheitlich zusammenhängenden, weil einheitlich darstellbaren Raumes in einer einheitlich-linear bestimmten Zeit. Es gibt verschiedene Versionen von Conflationism in Lesarten der *Kritik*. Was ich in diesem Buch als intellektualistische und empiristische Interpretationen des kritischen Begriffs der Sinnlichkeit als Erkenntnisvermögen (Vermögen der Anschauung) bezeichne, haben im Conflationism ihren gemeinsamen blinden Fleck.

Intellektualistische Lesarten der sinnlichen Anschauung, zu denen diejenige Maimons, Longuenesses oder Friedmans gehören, besagen, dass nach Kant jede sinnliche Anschauung *als solche, d. h.: als bloße einzelne und unmittelbare Vorstellung eines Gegenstands*, im Menschen eine Handlung des Verstands (oder der transzendentalen, vom Verstand bestimmten Einbildungskraft) voraussetzt.⁷⁸ Empiristisch sind dagegen all jene Positionen,

⁷⁸ Kants Student Jacob Sigismund Beck gehört zu seinen frühesten intellektualistischen Interpreten (vgl. *Korrespondenz* 11: 311). Zu exemplarischen und einflussreichen intellektualistischen Lesarten der Sekundärliteratur gehören neben vielen anderen Cohen, *Kants Theorie der Erfahrung*; Natorp, *Die logischen Grundlagen der exakten Wissenschaften*; Peter F. Strawson, *The Bounds of Sense. An Essay on Kant's Critique of Pure Reason*, New York/London 1966; Wilfried Sellars, *Science and Metaphysics: Variations on Kantian Themes*, London 1968; Dieter Henrich, »The Proof-structure of Kant's Transcendental Deduction«, *Review of Metaphysics* (22) 1969, S. 650–659; Robert Pippin, *Kant's Theory of Form: An Essay on the Critique of Pure Reason*, New Haven 1982; ders., »Concept and Intuition: On Distinguishability and Separability«, in: *Hegel Studien* (40) 2005, S. 25–40; Patricia Kitcher, *Kant's Transcendental Psychology*, New York 1990; dies., *Kant's Thinker*, New York 2011; John McDowell, *Mind and World*, Cambridge, MA 1996; ders., »Lecture II: The Logical Form of an Intuition«, in: *The Journal of Philosophy* (95/9) 1998, S. 451–470; ders., »Lecture III: Intentionality as a Relation«, *The Journal of Philosophy* (95/9) 1998, S. 471–491; Longuenesse, *Kant and the Capacity to Judge*; dies., *Kant on the Human*

die behaupten, nach Kant seien empirische (Teil)Anschauungen von wirklichen *Phaenomena* (Gegenständen möglicher Erfahrung) unabhängig von und bereits vor jeder Verstandesleistung gegeben.⁷⁹ Gemeinsam ist beiden

Standpoint; James Van Cleve, *Problems from Kant*, Oxford 1999; Allison, *Kant's Transcendental Idealism*; Stephen Engstrom, »Understanding and Sensibility«, in: *Inquiry* (49) 2006, S. 2–25; Thomas Land, »Kant's Spontaneity Thesis«, in: *Philosophical Topics* (34) 2006, S. 189–220; Hannah Ginsborg, »Kant and the Problem of Experience«, in: *Philosophical Topics* (34) 2006, S. 59–106; dies., »Was Kant a Nonconceptualist?«, in: *Philosophical Studies* (137) 2008, S. 65–77; Johannes Haag, *Erfahrung und Gegenstand*, Frankfurt a. M. 2007; Grüne, *Blinde Anschauung*; dies., »Is there a Gap in Kant's B Deduction?«; Höppner, »Kants Begriff der Funktion«; Friedman, »Kant on Geometry and Spatial Intuition«; Conant, »Die Einheit des Erkenntnisvermögens bei Kant«. Andrea Kern erarbeitet mit McDowell einen Begriff der menschlichen Sinnlichkeit bei Kant als ein wesentlich selbstbewusstes Erkenntnisvermögen, das zwei unterscheidbare Aspekte (die logische Form der Allgemeinheit des Verstands und die sinnliche Form der Anschauung) *a priori* vereinigt und dadurch von der Sinnlichkeit als Vermögen der Anschauung in anderen Tieren *logisch* unterschieden ist (vgl. Andrea Kern, »Spontaneity and Receptivity in Kant's Theory of Knowledge«, in: *Philosophical Topics: Analytical Kantianism* [34] 2006; dies., »Der Mensch und die Kunst. Autonomie und Spiel. Zum Verhältnis von Anthropologie und Ästhetik bei Schiller und Kant«, in: M. Hofer [Hg.], *Über uns Menschen. Philosophische Selbstvergewisserungen*, Transcript 2010, S. 117–144; dies., »Kant über selbstbewusste Sinnlichkeit«). Dieser bei Kern nachvollzogene Begriff der menschlichen Sinnlichkeit entspricht in seinen wesentlichen Bestimmungen dem, was ich in diesem Buch Kants Begriff der Sinnlichkeit als Erkenntnisvermögen *im engen Sinn* nenne. Meine Anstrengungen in vorliegendem Kapitel gehen dahin zu zeigen, dass ein Verständnis der *Vollzüge der Handlungen* dieses menschlichen Erkenntnisvermögens (durch Einbildungskraft), die Kant als erster in der Geschichte der Philosophie zu denken unternimmt, immer *auch* eine bloß negativ denkbare, unbestimmte Anschauung (Sinnlichkeit als Erkenntnisvermögen im weiten Sinn) voraussetzt. Gegen Kern und McDowell verneine ich daher, »dass es unmöglich ist, die [...] Abhängigkeit des Verstands von der Sinnlichkeit anzuerkennen, ohne dabei den spontanen, selbstbewussten Charakter des Verstands zu bestreiten, solange wir das Vermögen der Sinnlichkeit als ein Vermögen verstehen, das vom Vermögen des Verstands unabhängig ist« (Kern, »Kant über selbstbewusste Sinnlichkeit«, S. 277). Denn ich möchte sagen, dass wir das Vermögen der Sinnlichkeit als Erkenntnisvermögen mit Kant immer *auch* als ein Vermögen verstehen müssen, das vom Vermögen des Verstands ursprünglich unabhängig ist.

79 Es gibt in der älteren Kantrezeption kaum empiristische Lesarten, in der jüngeren angloamerikanischen Kantforschung allerdings nicht wenige. Zu paradigmatischen Vertretern gehören Robert Hanna, »Kant and Nonconceptual Content«, in: *European Journal of Philosophy* 2005, S. 247–290; ders., »Kant's Non-Conceptualism, Rogue Objects, and The Gap in the B Deduction«, in: *International Journal of Philosophical Studies* (19) 2011, S. 399–415; Allais, »Kant, Non-Conceptual Content and the Representation of Space«; dies., »Transcendental Idealism and the Transcendental Deduction«, in: D. Schulting und J. Verburgt (Hg.), *Kant's Idealism. New Interpretations of a Controversial Doctrine*, Dordrecht 2011, S. 91–107; Sacha Golob, »Kant on Intentionality, Magnitude, and the Unity of Perception«, in: *European Journal of Philosophy* (22/4) 2011, S. 505–528; Colin McLear, »Two Kinds of Unity in the Critique of Pure Reason«, in: *Journal of the History of Philosophy* (53) 2015, S. 79–110.

Lesarten erstens, dass sie sinnliche Anschauung ausschließlich als ein *objektiv gegebenes Resultat* denken. Sie denken nicht die Bewegung der bestimmenden Darstellung der (Form der) sinnlichen Anschauung für und durch das Bewusstsein eines Ichs. Darum denken sie weder den fundamentalen Unterschied zwischen der bloßen Form der Anschauung und ihren zwei formalen Anschauungen, noch den Unterschied zwischen bloßen sinnlichen Erscheinungen und den bestimmten Gegenständen möglicher Erfahrung. Das ist die zweite Gemeinsamkeit, die empiristische und intellektualistische Lesarten der *Kritik* vereint und einander zugleich unversöhnlich gegenüberstellt.

Kant ist der Erfinder der kritischen Philosophie des Urteilens: des Unterscheidens und Grenzziehens. Die Negativität jeder Handlung des Denkens ist der *Kritik* überall eingeschrieben, auch und gerade da, wo es um die produktive Kraft seiner Spontaneität geht. Kant denkt die Möglichkeit der bestimmten Wahrnehmung oder Anschauung eines äußeren Gegenstands daher nicht vom fertig gegebenen Objekt her. Er denkt die menschliche Anschauung aber auch nicht als einem intellektuellen Subjekt simultan entspringendes Produkt. (Und auch nicht als quasi-mechanistisches »output« einer Synthesis-Maschine mit Namen »Verstand«.) Sondern er denkt *die Handlung der Bestimmung* (der Anschauung) eines Gegenstands *selbst*, durch die seine subjektive (sinnliche) Vorstellung von diesem (immer schon) unterschieden und dadurch selbst bewusst wird.

Der unversöhnliche Gegensatz zwischen Intellektualismus und Empirismus in der Literatur zu Kants Begriff der Anschauung resultiert aus ihrer gemeinsamen Annahme, dass die Einzelheit (Singularität) der menschlichen Anschauung, die diese als solche individuiert und definiert, nur in ihrer Beziehung auf einen Gegenstand möglicher Erfahrung bestehen kann. Sie meinen also beide, dass der Gegenstand, den eine empirische Anschauung unmittelbar »gibt«, wie Kant es ausdrückt, nichts anderes sein kann als ein besonderes hier und jetzt angeschauts *Phaenomenon* der Natur. Der Empirismus der Kantinterpretation kann daher die transzendente Deduktion nicht als validen Beweis rekonstruieren,⁸⁰ während der Intellektualismus

80 Hanna gesteht dies in »Kant's Non-Conceptualism« explizit zu. Allais argumentiert in ihren hier zitierten Arbeiten dagegen, ihre empiristische Kantinterpretation sei kompatibel mit Kants transzendentaler Deduktion der reinen Verstandesbegriffe. Das Problem ihrer Lesart ist weit verbreitet. Sie meint nämlich, Kant wolle nur beweisen, dass immer dann, wenn wir einen Gegenstand *als* Gegenstand erkennen, in dieser Erkenntnis Verstand involviert sei. Kant möchte aber viel mehr als nur das behaupten. Er möchte sagen, dass die Kategorien unseres Verstands *a priori* für *alle möglichen* Gegenstände der menschlichen Erfahrung gültig sind, d. h. auch für solche möglichen *Phaenomena* der Natur, die noch nie jemand wahrgenommen hat,

absichtlich zahllose Textstellen ignoriert, in denen Kant wiederholt betont: Dass uns sinnliche Anschauungen schon unabhängig von jeder Verstandes-tätigkeit gegeben sind.⁸¹ Das heißt aber, dass beide Positionen nicht unter-scheiden zwischen einer bloß vereinzelt, unmittelbaren Erscheinung, die schon *per definitionem* ihren Ursprung nicht im Vermögen der Begriffe haben kann, und ihrer reflektierten Anschauung, die von einem Selbstbe-wusstsein bestimmt und darum nicht mehr nur einzeln und unmittelbar, sondern auch allgemeine und mittelbare Vorstellung ist (Conflationism). Im Gegenstand einer reflektierten Anschauung ist das Mannigfaltige vieler (wirklicher oder möglicher) Erscheinungen verbunden – darin besteht ihre Allgemeinheit – und sie enthält (reflektiert) den Unterschied zwischen sich und diesem – darin besteht ihre Mittelbarkeit.

Darstellen ist Unterscheiden

In der zweiten (B) Fassung der transzendentalen Deduktion der Kategorien, an der ich mich im Folgenden primär orientiere, führt Kant seinen Begriff einer transzendentalen Einbildungskraft erst in § 24 ein. Erst in diesem Abschnitt gelangt Kant also zu einem Nachvollzug der konkreten Hand-lungsform der Darstellung, die in jeder wirklichen Erfahrung – und schon in jeder selbstbewussten Anschauung eines Gegenstands («Ich sehe da einen Hasen!») – gemacht wird. Zugleich ist (war) solche Darstellung für Kant die erste effektive, verändernde Einwirkung der diskursiven Spontaneität auf menschliche Sinnlichkeit, die alle »übrigen« (B 152), d. h.: abstrakteren Formen menschlicher Gegenstandserkenntnis («Anwendung[en] [des Ver-stands] ... auf Gegenstände der uns möglichen Anschauung«, ebd.) ermög-licht hat. Denn alle höheren, wie z. B. propositionale Formen synthetischer Verbindungen von Mannigfaltigkeiten sind nach Kant von ursprünglich konkreten Formen figürlicher Darstellung in der Form der Anschauung abstrahiert: Die Kategorien des Verstands und so auch die Funktionen des logischen Urteilens entsprechen, wie er zeigen will, eins zu eins den transzendentalen Schemata der Einbildungskraft, durch die sich uns natur-gesetzliche Verhältnisse ursprünglich anschaulich, in konkreter raumzeitli-cher Erfahrung darstellen. In der transzendentalen Deduktion selbst geht

die vielleicht erst in Zukunft entstehen und die vielleicht auch – vielleicht zufälligerweise – nie jemand wahrnehmen wird. Vgl. dazu Guyer, »The Deduction of the Categories«, S. 121 f.

81 Vgl. z. B. A 15 f./B 30; A 19/B 33; B 67; A 50 ff./B 74 ff.; A 67 f./B 92 f.; A 89 f./B 122 f.; B 132; B 146; *Jäsche-Logik* 9: 35 f.

es Kant aber noch nicht um die konkrete Differenzierung und die Vollständigkeit von verschiedenen Schemata (verschiedenen »transzendentalen Zeitbestimmungen«), die die Einbildungskraft zur Darstellung gesetzlicher Erfahrungszusammenhänge anwendet. Sondern es geht ihm noch grundlegender um *die allgemeine Form solcher Darstellung selbst*, um die Weise also, in der sich der diskursive Verstand überhaupt als Affektion einer Sinnlichkeit, d. h.: als *Einwirkung* auf unsere *spezifische*, nämlich nur raumzeitlich darstellbare Form der Anschauung manifestieren kann. Erinnern wir uns an das in der Einleitung angesprochene Prinzip der Matrjoschka: Im § 24 ist damit die erste, begründende Ebene (die kleinste Puppe, der konzentrierteste Kern) des Arguments erreicht, das die *Kritik* enthält.⁸²

Die strukturelle Zweiteilung der B-Deduktion wurde in der Forschung viel diskutiert.⁸³ Auch sie entspricht im Kleinen der architektonisch übergreifenden Tendenz des Buchs, vom äußersten Rahmen des Arguments in einer allgemeinen und abstrakten Fassung zu konkreteren Ebenen der Ausführung vorzustoßen. Kant markiert das Ende der ersten Argumenthälfte selbst in § 21 (vgl. B 144). Bis hierhin, sagt er, habe ich mein Argument einer transzendentalen Deduktion der reinen Verstandesbegriffe *in Abstraktion von der spezifisch menschlichen Form* sinnlicher Anschauung vorgestellt. Wir werden gleich sehen, dass es entscheidend ist, wie Kant dies formuliert: Dass er von der *spezifischen Form* einer *sinnlichen* Anschauung abstrahiert hat, heißt nämlich nichts anderes, als dass er von dem *Wie*, von der »Art« und Weise abstrahiert, »*wie in der Sinnlichkeit die empirische Anschauung gegeben wird*« (B 144 f.).⁸⁴ Bis zu diesem Abschnitt

82 Nach der hier vertretenen Lesart integriert die *synthesis speciosa* der B-Deduktion alle drei Komponenten der Synthesis der Einbildungskraft, die Kant in der A-Deduktion umständlich voneinander unterschieden hatte (vgl. A 99–A 110). Denn die verbindende Handlung des Linienziehens, die in der B-Deduktion beispielhaft im Zentrum steht, ist nichts anderes als ein Zusammen-Ziehen (in der A-Deduktion: Apprehension, Reproduktion, Rekognition) des unendlichen Auseinanders einer sinnlichen Mannigfaltigkeit. Die apriorische Einheit dieser Synthesis: Das Bewusstsein, dass alle diese Teile zu ein und derselben Linie gehören, entspringt auch hier dem Bewusstsein der Einheit der *Handlung* des Linienziehens, das diese Handlung *a priori* begleitet.

83 Vgl. Henrich, »The Prof-Structure of Kant's Transcendental Deduction«. Zur breiten Rezeption dieses Aufsatzes in der Forschung vgl. Peter Baumanns, »Kants transzendente Deduktion der reinen Verstandesbegriffe (B). Ein kritischer Forschungsbericht (Erster Teil)«, in: *Kant-Studien* (82/3) 1991, S. 329–348; ders., »Kants transzendente Deduktion der reinen Verstandesbegriffe (B). Ein kritischer Forschungsbericht (Zweiter Teil)«, in: *Kant-Studien* (82/4) 1991, S. 436–455.

84 Vgl. auch die zwei weiteren Formulierungen im selben Abschnitt (§ 21): Kant hatte bisher abstrahiert »von der Art, wie das Mannigfaltige zu einer empirischen Anschauung gegeben werde« (B 144) oder »[wie] die Anschauung noch vor der Synthesis des Verstandes, und unab-

hat die Transzendente Logik insgesamt, wie man hinzufügen kann, von diesen Fragen noch abgesehen. Am Anfang von §24 erinnert Kant den Leser deshalb noch einmal daran, dass er seinen zentralen Begriff der Verbindung (vgl. II), die einzige (Art) Vorstellung, die das menschliche Erkenntnisvermögen selbsttätig produziert (vgl. B 130), bisher als eine rein intellektuelle Vorstellung gefasst hatte (vgl. B 151). Das heißt, Kant hatte »Verbindung« in seinem Argument bisher nur als abstrakte und leere Gedankenform selbstbewusster Gegenstandserkenntnis begriffen (als die Form eines reinen Verstandesbegriffs oder die Form einer logischen Funktion zu urteilen überhaupt), unabhängig von einem jeweiligen sinnlich-konkreten Gegenstand bzw. Verhältnis, durch dessen Bestimmung sie sich erfüllen (bzw. gehaltvoll) würde. So hatte er zwar in den Abschnitten §§20 und 21, im Übergang zur zweiten Argumenthälfte, bereits seine These vorgestellt, dass in *Einer* Anschauung »das mannigfaltige in einer sinnlichen Anschauung Gegebene« oder synonym »das Mannigfaltige in einer gegebenen Anschauung« durch kategoriale Verbindung vereinigt sei (vgl. B 143). Aber die Präsentation dieser These erfolgte hier noch in allgemeinsten Begriffen und in aller kürzester, abbreviatorisch-überschauartiger Form, in Erinnerung an A 79/B 104 f. der metaphysischen Deduktion der Verstandesbegriffe, wo ja schon festgehalten wurde, dass die Kategorien des Verstands nichts anderes als »allgemeine Ausdrücke« der Funktionen einer *Einheit der Synthesis* (Verbindung) »verschiedener Vorstellungen in einer Anschauung« sind. Auch hier hatte Kant aber noch von den spezifischen Darstellungsformen der menschlichen Anschauung abstrahiert, auf die die Kategorien unseres Verstands ursprünglich immer schon bezogen sind – wie er nun zeigen möchte. An dieser Stelle folgt dann in §24 die Definition »figurativer Synthesis« der transzendentalen Einbildungskraft. Sie ist eine »Synthesis der Anschauungen, den Kategorien gemäß« (B 152), aber nicht eine bloß denkbare Synthesis irgendwelcher möglicher sinnlicher Anschauungen, sondern Verbindung des Mannigfaltigen *spezifisch menschlicher* Anschauung.

Der streng angelegte Bauplan der *Kritik* wird von Kant in seiner eigentlichen Argumentation immer wieder durch Vorwegnahmen und Erinnerungen an schon Gesagtes durchbrochen. So ist es auch in der B-Deduktion. Vorgeblich möchte Kant in der ersten Hälfte der B-Deduktion von der bloßen Form der Tätigkeit (Verbindung) sprechen, die das Bewusstsein der durchgängigen Identität eines Denker-Ichs (durch die Zeit

hängig von ihr, gegeben [sei]« (B 145). Dieses »wie aber« (ebd.), blieb in der Beweisführung bis hierher »unbestimmt« (ebd.).

hindurch) und zugleich die Bestimmung *Eines* (identischen) Gegenstands mannigfaltiger in der Sinnlichkeit gegebener Anschauungen konstituiert. Auch zur Darstellung dieser Grundthese muss Kant aber schon auf Raum bzw. Zeit als die spezifische Form der menschlichen Rezeptivität Bezug nehmen. Anders wird das Argument gar nicht verständlich. Ebenso wie in der Transzendentalen Ästhetik wird damit die linienziehende, darstellende Handlung transzendentaler Einbildungskraft hier schon vorausgesetzt, ohne dass sie bisher als solche eingeführt und terminologisch definiert worden wäre. Kant schreibt:

So ist die bloße Form der äußeren sinnlichen Anschauung, der Raum, noch gar keine Erkenntniß; er giebt nur das Mannigfaltige der Anschauung *a priori* zu einem möglichen Erkenntniß. Um aber irgend etwas im Raume zu erkennen, z. B. eine Linie, muß ich sie ziehen, und also *eine bestimmte Verbindung des gegebenen Mannigfaltigen* synthetisch zu Stande bringen, so, daß die Einheit dieser Handlung zugleich die Einheit des Bewußtseins (im Begriffe einer Linie) ist, und *dadurch allererst ein Object (ein bestimmter Raum) erkannt wird*. Die synthetische Einheit des Bewußtseins ist also eine objective Bedingung aller Erkenntniß, nicht deren ich bloß selbst bedarf, um ein Object zu erkennen, sondern *unter der jede Anschauung stehen muß, um für mich Object zu werden*. (B 137 f.)

Die Rede ist hier von der Möglichkeit von Erkenntnis im engen Sinn: Die selbstbewusste Erkenntnis eines *bestimmten*, nämlich durch die Tätigkeit (Spontaneität) des erkennenden Subjekts selbst bestimmten, Gegenstands. Nur einer solchen Erkenntnis ist der Gegenstand ein Gegenstand *für* ein Ich (Selbstbewusstsein). »[D]ie bloße Form der äußeren sinnlichen Anschauung, der Raum«, die nicht in der Spontaneität, sondern der Rezeptivität des Subjekts ihren Ursprung hat, ist aber *kein* Gegenstand einer solchen Erkenntnis im engen Sinn, kein Gegenstand für ein Ich. Kant zieht hier die in Kapitel II bereits wiederholt besprochene Unterscheidung zwischen der bloßen unbestimmten Form der Sinnlichkeit und ihrer formal-gegenständlichen Darstellung im Bild einer Linie: »Um aber irgendetwas im Raume zu erkennen, z. B. eine Linie [als solche]«, nämlich als einen *bestimmten* (zweidimensionalen) Raum, eine *bestimmte* räumliche Figur, »muß ich sie ziehen.« In dieser Aussage ist nicht nur betont, dass *ich* jeden möglichen sinnlichen Gegenstand, der überhaupt ein Gegenstand für mich, ein Gegenstand meines denkenden Bewusstseins sein kann, mir *selbst* anschaulich vorgestellt haben muss. *Ich* muss mir *selbst* das mir auf unbestimmte Weise in der Form sinnlicher Anschauung Gegebene schon gemäß einem mir fass-

lichen Begriff von einem möglichen sinnlichen Gegenstand dargestellt bzw. verbunden haben – sonst ist das anschaulich mannigfaltig Gegebene *Nichts* für mich (als denkendes Subjekt). Die Betonung liegt damit auf der Form der Einheit selbstbewusster Tätigkeit – aber sie liegt nicht nur auf dieser. Sie liegt zugleich auch auf der Zeitlichkeit, der Sukzessivität der Tätigkeit des *Linienziehens*. Ich muss die Linie im Raum *ziehen* – das heißt auch, dass ich sie in einer bestimmten Zeit ziehen muss. Jede imaginative Darstellung von Gegenständen der uns möglichen Wahrnehmung ist also – genauso wie eine jede wirklich materielle Darstellung (auf Papier, auf Leinwand) – eine Darstellung in der Form von Raum *und* Zeit. Genauer: Die Darstellungshandlung des Bewusstseins ist mit Kant selbst zeitlich (sie findet in einer bestimmten Zeit statt) und stellt virtuell (imaginär) immer schon einen bestimmten Raum (eine bestimmte räumliche Figur) dar. Damit ist die erste Handlung der diskursiven Gegenstandserkenntnis, die nach Kant in jeder menschlichen Wahrnehmung vollzogen wird, eine genuine Bildproduktion. Das »Beispiel«, das Kant in der oben zitierten Textstelle scheinbar bloß geben will, ist nämlich kein bloßes Beispiel, das durch ein beliebiges anderes Beispiel austauschbar wäre. Sondern es beschreibt die apriorische Form der Darstellung eines jeden möglichen Gegenstands von Erfahrung für ein menschliches Bewusstsein, weil der hier beispielhaft gewählte Gegenstand die Form unserer sinnlichen Anschauung selbst ist. Da wir uns jeden möglichen empirischen Gegenstand in dieser Form darstellen müssen, stellen wir diese in jeder Wahrnehmung empirischer Gegenstände auch immer mit dar.

In B 137 f. erklärt Kant darum nicht nur, wie ein sinnlicher Gegenstand im engen Sinn »erkannt« werden kann. Er erklärt zugleich auch, wie oder wodurch mir meine sinnliche Anschauung selbst als solche bewusst wird: »Die synthetische Einheit des Bewußtseins ist also eine objective Bedingung aller Erkenntniß, nicht deren ich bloß selbst bedarf, um ein Object zu erkennen, sondern unter der jede Anschauung stehen muß, um für mich Object zu werden.« Die hier beschriebene Handlung der Darstellung impliziert also nicht nur eine Unterscheidung zwischen der bloßen unbestimmten Form unserer Rezeptivität und ihren zwei formalen Anschauungen als Raum oder Zeit (im Bild einer Linie). Sie impliziert nach Kant auch und noch grundlegender einen Unterschied zwischen bloßer sinnlicher Anschauung, die (noch) *kein* Gegenstand für ein Ich ist, und ihrer bestimmten, reflektierten Vorstellung durch und für ein Selbstbewusstsein (Vorstellung einer Vorstellung). Die bestimmte Darstellung einer Anschauung als solche, die sie zum Bild macht, erlaubt damit, ihren unmittelbaren Gegenstand bzw. Gehalt erstmals von ihr selbst, als subjektive Vorstellung, zu unterscheiden. Daraus resultiert die in jedem Bild enthaltene Differenz zwischen einem

sinnlichen »Bildvehikel« und einem darauf oder darin erkennbaren virtuellen »Bildobjekt« (oder allgemeiner, »Bildinhalt«).⁸⁵ In jeder sinnlichen Wahrnehmung machen wir derart ein Stück Natur zu einem Bild: Wir sehen in der Mannigfaltigkeit ihrer sinnlichen Erscheinung z. B. einen Baum oder eine Rose.

Die Bildproduktion der Einbildungskraft

Bis zum Schluss des letzten Abschnitts haben wir den Terminus »Bild« in diesem Buch so verwendet, wie Kant es selbst tut: relativ lose und vage. Wir haben mit Kant von einer »bildenden Kraft« des Erkenntnisvermögens nicht-menschlicher Tiere gesprochen und sogar von unendlichen dunklen Anschauungen als »Bildern«, die in Kants Worten allesamt »in« der sinnlichen (tierischen) Seele empfangen und gespeichert, gleichsam eingegraben sind. Kant nennt diese dunklen Vorstellungen »Bilder«, obwohl sie nie eine Betrachterin hatten, die die betreffenden Anschauungen bewusst *als* Bilder gesehen oder erlebt hat. Eine Anschauung *als* Bild sehen, das nämlich heißt: In ihr etwas Anderes (wieder) zu erkennen, etwas, das diese Anschauung *für* mich darstellt, das aber mit seiner bloßen sinnlichen Anschauung selbst nicht identisch ist. Das Bildsehen impliziert ein Subjekt, das sich vom Bild nicht restlos täuschen lässt,⁸⁶ das die ikonische Differenz⁸⁷ des Bilds *als*

85 Vgl. dazu grundlegend W. Pichler und R. Ubl, *Bildtheorie zur Einführung*, Hamburg 2016, insbesondere S. 20–25, deren Konzeption und Terminologie ich in diesem Buch folge. Während der Ausdruck »Bildträger« in der Kunstgeschichte üblicherweise bloss die Leinwand, das Holz, Kupfer, Schiefer o. a. meint, auf die eine bildgebende Schicht (z. B. die Malschicht) aufgetragen wird, gehört zum »Bildvehikel« nach Pichler und Ubl auch die aufgetragene Farbe, Umrisse und andere Linien, die das Bildfeld unterteilen, insgesamt aber alles, was das Bild als materiellen Artefakt oder auch als Teil der Natur ausmacht (so kann auch beispielsweise eine Wolke oder ein Baum für Pichler und Ubl ein Bildvehikel sein, nämlich ein sinnlich wahrnehmbares Etwas, in dem eine Betrachterin etwas Anderes sehen kann, was faktisch nicht da, in der Wolke, im Baum, ist – z. B. ein Gesicht, ein Seepferdchen, eine menschliche Figur). Unter »Bildinhalt« verstehen die Autoren hingegen das Gesamt dessen, was in einem bildgebenden Vehikel erkennbar ist, was sich also aus dem Vehikel »speist« und von ihm nicht zu trennen ist, obwohl es nicht zu dessen materiellen Eigenschaften gehört und keine physische, sondern nur virtuelle Existenz besitzt. Ein »Bildobjekt« ist für die Autoren ein bestimmter Teil des Bildinhalts, z. B. eine im Bildraum lokalisierbare Person u. a. Diese Bestimmung umfasst auch analoge und digitale Bewegtbilder. Auch die virtuellen Bildinhalte solcher Bilder gäbe es nicht ohne ihre Bildvehikel, die stets eine mehr oder weniger umfangreiche materielle Komponente haben (z. B. einen Computer, vgl. a. a. O., S. 28 ff.).

86 Vgl. a. a. O., S. 119.

87 Zum Begriff der »ikonischen Differenz« vgl. Gottfried Boehm, der diesen Begriff in

solche erkennt, wie z. B. wenn man im Halbschlaf bemerkt, dass man gerade träumt.

Wolfram Pichler und Ralph Ubl, deren Konzeption ich zur Darstellung des kantischen Bilddenkens hier folge, definieren den Terminus »Bild« daher selbst in einem engen Sinn, demzufolge ein Bild stets einer Betrachterin bedarf, die die »zwiespältige Einheit« eines Bildvehikels mit einem darin erkennbaren und davon zugleich unterschiedenen virtuellen Bildinhalt bzw. virtuellen Bildobjekt erfasst, noch unabhängig davon, ob das Bild darüber hinaus auch einen Referenten hat.⁸⁸ Der gesamte Bildinhalt und die im Bildinhalt möglicherweise unterscheidbaren Bildobjekte (z. B. ein Baum, zwei Reiter, drei Picknickende, eine Sonne usw.) sind virtuell und unwirklich, denn sie sind nicht wirklich da (z. B. auf der Leinwand im Museum) sondern nur im Bildvehikel *erkennbar*. Etwas ist für Pichler und Ubl, die hierin anderen Bildtheoretikern folgen, also *nur und gerade dadurch* ein Bild, dass in einem Faktischen etwas Anderes zu erkennen ist, das selbst nicht faktisch da ist. Das heißt genauer, etwas ist nur dann ein Bild, wenn es eine Betrachterin hat (oder zumindest wenn es sich für eine Betrachterin als ein Bild erweisen könnte), die diese Fähigkeit zur Distanznahme und Transzendenz besitzt: die den Unterschied begreift zwischen dem faktisch gegebenen, sinnlichen Bildvehikel und dem darin erkennbaren, sich virtuell darstellenden Inhalt – und die also begreift, dass dieser Inhalt bloß virtuell ist, dass das, was sie da sieht, (bloß) ein Bild ist.⁸⁹

In einem bildtheoretisch strengen Sinn könnte (oder sollte) Kant also nicht von dunklen »Bildern« sprechen. Ohne ein ihm korrespondierendes

verschiedenen Arbeiten entwickelt, prominent z. B. in »Die Wiederkehr der Bilder«, in: ders. (Hg.) *Was ist ein Bild?*, München 1994, S. 11–38.

88 Vgl. Pichler und Ubl, *Bildtheorie zur Einführung*, S. 119. Zur Problematik des Bildreferenten vgl. a. a. O., S. 43–93. In aller Kürze hier nur einige Beispiele: Wenn für mich eine Wolke zum Bild eines Reiters wird, so wäre das mit Pichler und Ubl ein Beispiel für ein Bild ohne Referent. Ein Bild mit Referent wäre beispielsweise die Fotografie des Apfelbaums in meinem Garten oder eine malerische Allegorie der Gerechtigkeit, wo das Bildobjekt, z. B. eine Frau mit einer Waage, auf den allgemeinen Begriff der Gerechtigkeit referiert.

89 »Bei all dem ist es freilich keineswegs so, dass man etwa die Wolke als Reiter sehen würde; das hieße ja, sie mit etwas Anderem, von ihr Verschiedenen zu verwechseln. Gemeint ist vielmehr, dass, wer die Wolke betrachtet, durch dieses Betrachten etwas von ihr Verschiedenes erkennt, und zwar als ein von ihr Verschiedenes und doch mit ihr eng Verbundenes.« (a. a. O., 21 f.) Und: »Das Bild-Sein des Bildes setzt, allgemeiner und zugleich genauer gesagt, voraus, dass das ihm korrelierende »Bildbewusstsein« (Husserl) bereit ist, beides einzuräumen: sowohl dass das Bildobjekt kein wirkliches Exemplar seiner Art ist (der im Stoffding erkannte Bär ist kein wirklicher Bär, man tut nur so, als ob man ihn für einen solchen hielte), wie auch dass ihm ein wirkliches anderes Ding zugrunde liegt (zum Beispiel werden die Augen des Bären in farbigen Glasknöpfen erkannt, an deren Wirklichkeit zu zweifeln man keinen Grund hat).« (a. a. O., 58 f.)

Bildbewusstsein, das eine Unterscheidung und zugleich die Verbindung zwischen einem sinnlichem Bildvehikel und einem virtuellem Bildinhalt enthält, ist in einem solchen strengen Sinn noch kein veritables »Bild« gegeben. Nun ist es aber interessanterweise nicht nur bei Kant, sondern auch bei vielen anderen, ja nahezu bei allen frühneuzeitlichen Philosophen üblich, von sinnlichen Vorstellungsbildern oder sinnlichen »Ideen« zu sprechen (z. B. Berkeley), die viele dieser Philosophen zudem problemlos mit der Annahme eines Unbewussten und der Annahme von (unendlich mannigfaltigen) Bildern in den Seelen nichtmenschlicher Tiere verknüpfen (neben Leibniz zum Beispiel auch Herder oder Baumgarten). Das hat offenbar damit zu tun, dass sich die gesamte Erkenntnistheorie seit Platon am Modell des Visuellen in Verbindung mit dem Ideellen (und also dem Virtuellen) orientiert – auch die für Kant noch grundlegendere Termini »Erscheinung« und »Anschauung« gehören ja bereits in diesen Bereich. Wie wir oben schon gesehen haben, spricht Kant insbesondere dann von unbewussten »Bildern« einer tierischen Einbildungskraft, wenn es sich dabei um Reproduktionen und Speicherungen vergangener sinnlicher Anschauungen handelt. Zwar ist das in der Vergangenheit sinnlich wirklich Angesehene und vielleicht auch Wahrgenommene (z. B. die Beute des Löwen) mittlerweile abwesend (tot und vom Löwen selbst im Kampf vernichtet), ihre Anschauung oder dann eben: ihr »Bild« aber für die Ewigkeit in der Seele des Löwen gespeichert. Insofern es sich um bloße sinnliche (dunkle) Vorstellungen handelt, verwendet Kant den Terminus »Bild« darum an vielen Stellen auch wieder synonym mit dem Terminus »dunkle Anschauung« – in beiden Fällen handelt es sich um konkrete, unmittelbar gehaltvolle (erfüllte) Formen, deren philosophische Konzeption sich am Modell visueller Wahrnehmung orientiert, und in beiden Fällen fehlt der Vorstellung ein diskursives Bewusstsein, das den virtuellen Inhalt der konkreten Vorstellung von ihr selbst unterscheidet. In der Terminologie von Pichler und Ubl könnte man also sagen: Wie Leibniz versteht Kant die Seele lebendiger Wesen gleichsam als ein unendliches und unendlich bewegliches Bildvehikel, als unendliche bildgebende und bildbewahrende Kapazität, die – wie ein jedes Bildvehikel – einer materiellen Komponente notwendig bedarf, um ihr Potenzial zu aktualisieren – nämlich sinnliche Affektion – , der jedoch (bis auf Weiteres) eine Bildbetrachterin fehlt, die die unendlich mannigfaltigen im Bildvehikel prinzipiell erkennbaren Bildinhalte unterscheiden und als Bildobjekte bestimmen würde.

Äußerst fruchtbar auch auf eine strenge Bildtheorie zu beziehen ist Kant jedoch am Punkt seiner kritischen Wende zur Bewusstseinsphilosophie eines transzendentalen Idealismus. Ab der kopernikanischen Revo-

lution der Philosophie wird das Sein ausschließlich von der Tätigkeit des selbstbewussten Subjekts her gedacht. Nur darüber ist nun noch positiv etwas aussagbar, nichts mehr aber, wie der frühneuzeitliche Rationalismus und Empirismus es taten, über ein ideell oder materiell gegebenes Ding an sich. Diese Revolution beginnt mit der Einführung einer transzendentalen Einbildungskraft als »erster Anwendung« – als erster, figürlicher Manifestation – des Verstands bzw. Selbstbewusstseins in der menschlichen Anschauung. Hier nämlich entdeckt Kant den vollen aufklärerischen Sinn einer produktiv tätigen Einbildungskraft, die bereits »ein notwendiges Ingredienz der Wahrnehmung selbst [ist]« (A 120n1) – woran »wohl noch kein Psychologe gedacht [hat]« (ebd.), wie er in der ersten Auflage der *Kritik* von 1781 schreibt. Hier hat die Bildtheorie – zumindest in derjenigen europäischen Tradition, die Kant über Edmund Husserl folgt – ihren Ursprung. Der Anfang des Bilddenkens ist mit doppeltem Erkenntnis der *Kritik* gegeben, dass erstens jedes Bild (von dem wir, anders als von den Bildern in den Seelen der Tiere, überhaupt sprechen können) immer schon die Unterscheidung eines Bewusstseins zwischen seinem sinnlichen Vehikel, seiner bildgebenden, konkret anschaulichen Form als solcher, und seinem Inhalt impliziert, und dabei beide Seiten der Unterscheidung zugleich als eine »zweispältige Einheit« begreift, und dass zweitens eine jede Wahrnehmung eines sinnlichen Etwas (*als* Etwas für uns) schon ein solches Bild enthält oder genauer, ein solches Bild *ist*: ein *Bild* der Natur *für uns*, die wir so, wie sie an sich selbst ist, nicht erkennen können. (Dieses Bild der Natur ist für Kant kein »bloßes« Bild, sondern ihr wahres. Denn das will Kant mit seiner transzendentalen Deduktion der reinen Verstandesbegriffe ja beweisen: dass sie apriorische Gültigkeit für alle möglichen uns begegnenden sinnlichen Phänomene haben, welche durch jene Kategorien naturgesetzlich miteinander verbunden sind; dass also der transzendente Idealismus mit einem empirischen Realismus kompatibel ist.)

Die Tätigkeit transzendental produktiver Einbildungskraft, das Mannigfaltige der Anschauung »in ein Bild [zu] bringen« (A 120), muss daher mit Kant in einem umfassenden und bildtheoretisch strengen Sinn verstanden werden:

Sie beinhaltet *nicht*, wie es der Intellektualismus der Kantforschung meint, die Produktion einer Form der Anschauung als solcher! Dafür beinhaltet sie aber die folgenden drei Aspekte, die mit Kant als in einer Handlung vereinigt gedacht werden müssen.

1. Zur Bildproduktion transzendentaler Einbildungskraft gehört erstens eine Unterscheidung der sinnlichen Anschauung als solcher (als

sinnlichem Bildvehikel) von ihrem Gehalt (Bildinhalt). Dies macht die Anschauung zu einer reflektierten Vorstellung, der Vorstellung einer bloßen sinnlichen Anschauung durch eine zweite, nämlich selbstbewusste Vorstellung: Ich bin mir bewusst, oder kann mir zumindest jederzeit bewusst machen, dass ich da etwas anschau. Indem sie zum Bild wird, wird die singuläre Anschauung selbst zum ersten Mal ein Gegenstand für ein Ich. Dies macht die Anschauung zu einer mittelbaren Vorstellung, zu einer Vorstellung, deren ursprünglich rein unmittelbarer Gegenstandsbezug nun auch über eine andere Vorstellung oder Vorstellungskraft vermittelt wird.

2. Die Bildproduktion der transzendentalen Einbildungskraft beinhaltet, auf apriorischer, raumzeitlicher und empirischer, konkret-materieller Ebene zugleich, zweitens die *Verbindung* und *Bestimmung* des (unendlich) mannigfaltigen in einer Anschauung gegebenen Bildinhalts: Die Herstellung einer *synthetischen Einheit einer konkreten sinnlichen Mannigfaltigkeit*. Dies tut die Einbildungskraft diskursiver und endlicher Wesen, indem sie das Mannigfaltige der Anschauung unterscheidend durchläuft und es zugleich überhaupt erst *als Eines* (als *Eine bestimmte*, intrinsisch differenzierte, mereologische Vielheit) in den simultan-überschauartigen Blick nimmt. Aus der spezifischen Verbindung des Bildinhalts resultiert jeweils eine endliche Reihe von bestimmten und unterscheidbaren Bildobjekten, die in einem vereinigten Bildraum dargestellt sind. Das ist die *eigentliche Handlung* der beschreibenden und bestimmenden *Darstellung*, der *Einbildung* von bestimmten (wieder-) erkennbaren oder identifizierbaren Figuren und Gestalten in das Mannigfaltige der in der sinnlichen Anschauung gegebenen Materie.
3. Die Bildproduktion beinhaltet in ihrer Verbindung beider Ebenen (apriorisch in Bezug auf die reine raumzeitliche Form und empirisch in Bezug auf die materielle Konkretion) drittens die *Möglichkeit* einer referierenden Beziehung dieser singulären Bildobjekte der bestimmten Anschauung auf naturgesetzlich verbundene Gegenstände allgemeingültiger Erfahrung (*Phaenomena*). Nicht in jeder bestimmten Anschauung, die ich mir von etwas machen kann, referieren die Bildobjekte wirklich auf einen Gegenstand der Natur. Sie tun es zum Beispiel nicht, wenn ich mir ein ganz besonders schönes fliegendes Einhorn vorstelle, auf dem eine Prinzessin sitzt. Trotzdem ist auch in solchen Bildern der dritte Punkt beinhaltet, denn es gehört für Kant zum Bildbewusstsein der transzendentalen Einbildungskraft, dass sie mir durch ihren Ursprung im Verstand mit seinen Kategorien Kriterien an die Hand gibt, bloße

Einbildungen von wirklichen bzw. möglichen *Phaenomena* der Natur zu unterscheiden.

Beschreibende Kraft. Die Diskursivität der Bilder

Im ersten Satz der (B)-Deduktion macht Kant zwei Aussagen. 1. Es gibt Anschauung (die eine Mannigfaltigkeit von Vorstellungen enthält), »die bloß sinnlich d. i. nichts als Empfänglichkeit ist« (vgl. B 129). 2. Die Form dieser Anschauung ist *nicht* empirisch, »ohne doch etwas anderes, als die Art zu sein, wie das Subjekt affiziert wird« (vgl. ebd.). Die Form einer bloß sinnlich empfangenen, *in keiner Weise selbst gebildeten* Anschauung ist und enthält mit Kant also nichts anderes als die *Art und Weise, wie* das Vorstellungsvermögen oder traditionell: die »Seele« eines leiblichen Subjekts affiziert wird. Kant denkt, dass verschiedene Seelen möglicherweise verschiedene Weisen der Rezeptivität haben. Der Begriff der Sinnlichkeit als Erkenntnisvermögen (Vermögen der Anschauung) impliziert für Kant demnach keine spezifische Form. Es kann verschiedene Formen sinnlicher Anschauung geben. Nur so viel ist gewiss, auch wir Menschen sind sinnliche Wesen und empfangen alle unsere Anschauung in der bloßen Form der Rezeptivität unserer Seelen. Das ist nicht nur der Ausgangspunkt der transzendentalen Deduktion der Kategorien, sondern der schulphilosophische Ausgangspunkt der *Kritik der reinen Vernunft* als ganzer. Kants radikal grenzziehender Gestus setzt genau hier ein: Als völlig unabhängig von unserer Spontaneität des Denkens, die ein *rein diskursives* Vermögen der Bestimmung von Gegenständen ist, ist die bloße Form unserer sinnlichen Anschauung an sich (die rezeptive *Natur* unserer Seelen) von uns – und deshalb auch für uns – völlig unbestimmt. Sie ist an sich selbst unerkennbar, *Nichts* für uns als denkende, nur durch diskursive Darstellung erkennende Wesen. Wie können wir dann aber überhaupt etwas über die Form unserer sinnlichen Anschauung sagen? Diese Frage beantwortet Kant in der transzendentalen Deduktion reiner Verstandesbegriffe.

Wir haben oben gesehen: Produktive Einbildungskraft ist nach Kant der Name für die Einwirkung eines nicht-intuitiven Verstands auf die menschliche Sinnlichkeit, eine Wirkung, die sich in der spezifischen Form der dann als »menschlich« bezeichnbaren Rezeptivität selbst manifestiert. Denn in jeder Handlung der Darstellung der Einbildungskraft wird diese Form anschaulich (mit-)dargestellt (im Bild einer Linie). Und eine Reflexion auf die Form – die *Verfahrens- oder Vollzugsweise* – der einbildenden, raum-

beschreibenden Darstellung selbst zeigt, *wie* sich die menschliche Sinnlichkeit durch unseren Verstand einzig und allein affizieren und dadurch bestimmen lässt, nämlich: nur sukzessiv. Nicht auf einmal, nicht mit einem Schlag, sondern *nacheinander*. Die Einbildungskraft spuckt nicht instantan fertige Bilder aus, sondern sie beschreibt Linien im Raum. Ihre darstellende Tätigkeit vollzieht sich also in einer bestimmten Zeit.⁹⁰

Im Folgenden sollen nun diejenigen Abschnitte des zweiten Teils der B-Deduktion einer detaillierten Lektüre unterzogen werden, in denen Kant diese Zusammenhänge konkret demonstriert. Hier *zeigt* er erst, was er in der Transzendentalen Ästhetik nur abstrakt, aus bloßen Begriffen entwickeln konnte, nämlich dass sich die Form der menschlichen Sinnlichkeit auf genau *zweierlei* Weise *begreifen* lässt: Als reiner Raum und als reine Zeit. Denn anders können wir uns die Form unserer Anschauung gar nicht positiv-konkret vorstellen – nicht anders als durch eine bestimmte, gegenständlich dargestellte Form (formale Anschauung) von Raum oder Zeit. Eine solche bestimmte Anschauung (unserer Anschauung) ist aber nicht mehr *bloß*, *ausschließlich* sinnlich (empfangen), sondern ihre Form ist auch immer schon von uns selbst gebildet (dargestellt). Demgegenüber ist die bloße unbestimmte Form unserer Sinnlichkeit – so, wie sie an sich selbst und unabhängig von der Tätigkeit unserer Spontaneität des Denkens blind vorgestellt ist – für uns gar nicht positiv darstellbar (sie ist kein möglicher Gegenstand einer bestimmten Anschauung). Wie sie nach Kant trotzdem negativ gedacht werden kann und muss, ist Thema des folgenden Kapitels IV. Im vorliegenden Kapitel liegt das Augenmerk dagegen auf der *Zeitlichkeit* der Tätigkeit transzendentaler Einbildungskraft. Damit steht hier die These im Zentrum, dass bildliche Darstellung nach Kant eine ursprünglich *diskursive* Tätigkeit ist, die das sukzessive Durchlaufen und unterschei-

90 Vgl. Friedrich Kaulbach: »Das schreibende Bewusstsein befindet sich selbst nicht in dem Raume und in der Zeit, in die hinein es seine Schriftzüge produziert, aber im Zuge des Hervorbringens der Schrift dehnt sich dieses Bewusstsein in der Form der Schriftzüge in den Raum und in die Zeit aus. [...] Das Bewusstsein als ein Unausgedehntes geht in der Bewegung des Ziehens der Schriftzüge in Raum und Zeit ein.« (Friedrich Kaulbach, »Schema, Bild und Modell nach den Voraussetzungen des Kantischen Denkens«, in: G. Prauss (Hrsg.), *Kant. Zur Deutung seiner Theorie von Erkennen und Handeln*, Köln 1973, S. 105–129, hier S. 105 f.) Diesem ganz richtigen Kommentar ist hinzuzufügen, dass, wie Kant wiederholt betont, wir die Handlungen unseres Bewusstseins selbst nicht anders als durch die spezifische Form unserer sinnlichen Anschauung beobachten können. Das heißt, wir können unser Selbstbewusstsein nur so beobachten, wie es sich uns darstellt: Als Tätigkeit in der Zeit. Kant drückt das auch so aus, dass er sagt, wir erkennen uns selbst als denkende Wesen nicht wie wir *sind*, sondern nur so, wie wir *erscheinen* (vgl. B 158 f.; A 278/B 334). Über ein zeitloses und unausgedehntes Bewusstsein wissen wir nichts.

dende Bestimmen einer anschaulichen Mannigfaltigkeit immer schon mit der Vereinigung eines Bildobjekts unter einem möglichen Begriff verbindet: Die *Beschreibung* eines Raums.

Kants transzendente Deduktion der reinen Verstandesbegriffe kann als eine Abhandlung über die Frage verstanden werden, worin unser diskursives Vermögen grundlegend besteht, und zwar spezifisch die Form unseres Denkens, die überhaupt positive Erkenntnis generieren kann. Es geht hier um ein Denken, das nicht leer bleibt. Gegenstände (neu) erkennen, überhaupt neue Erkenntnis produzieren – und jede genuine Erkenntnis ist auf ihre Weise neu – können *wir* mit *unserem* Verstand aber nur dadurch, dass er sich auf ein ihm Anderes bezieht: Auf ein ihm durch ein anderes Vermögen gegebenen Gegenstand, den er auf seine eigene, selbstbestimmte Weise mit anderen möglichen Gegenständen verbinden kann. »Mannigfaltigkeit« ist nun Kants Ausdruck für eine unbestimmte, ununterschiedene Vielheit. Und dies setzt Kant überall in der *Kritik* kommentarlos voraus: Sinnliche Anschauung als solche »gibt« oder »enthält« eine Mannigfaltigkeit. (Man kann sich darüber wundern, dass Interpreten kaum nach der Voraussetzung dieser Annahme fragen. Wir haben in Kapitel II gesehen, dass für Kant dahinter ein gültiger Schluss auf eine positiv unendliche sinnliche Fülle liegt, die uns im Spiel der Erscheinungen gegeben ist; und wir werden im Kapitel IV auf den kritischen Begriff des Nichts zu sprechen kommen, unter dem die positive Unendlichkeit des unmittelbar Sinnlichen für ein Bewusstsein allein zu fassen ist. Der kleine Raum zwischen Nichts und Unendlichkeit, den die darstellende Beziehung von menschlichem Verstand und Sinnlichkeit eröffnet, ist streng genommen das Einzige, wovon die kritische Erkenntnistheorie sprechen kann.) Deshalb ist *Verbindung* die Grundform aller produktiven Tätigkeit unseres diskursiven Erkenntnisvermögens: Die Herstellung einer *synthetischen Einheit eines Mannigfaltigen*, die vieles Gegebene unterscheidend durchläuft und dabei zugleich *als Eines* (als *Eine bestimmte*, intrinsisch noch unendlich zu differenzierende Vielheit) umfasst und verbindet. Die verschiedenen uns möglichen Formen dieser prozessualen Tätigkeit des unterscheidenden Verbindens einer Mannigfaltigkeit – d.h.: alle möglichen Begriffe von Gegenständen – sind nach Kant dabei von einem Begriff (als möglichem Bewusstsein) ihrer Verbindung abhängig. Denn nur die mögliche Einheit des Bewusstseins im Begriff eines Ichs kann einer prozessual-diskursiven Tätigkeit als solcher die Form der Einheit geben, die auch die Einheit ihrer Erkenntnis konstituiert. Kant schreibt in § 24 der B-Deduktion:

Das, was den inneren Sinn bestimmt, ist der Verstand und dessen ursprüngliches Vermögen das Mannigfaltige der Anschauung zu verbinden, d.i. unter eine Apperception [...] zu bringen. Weil nun der Verstand in uns Menschen selbst kein Vermögen der Anschauungen ist [...] und gleichsam das Mannigfaltige seiner eigenen Anschauung zu verbinden [daher nicht fähig ist], so ist seine Synthesis, wenn er für sich allein betrachtet wird, nichts anderes, als *die Einheit der Handlung [...] durch die er [...] selbst die Sinnlichkeit innerlich in Ansehung des Mannigfaltigen, was der Form ihrer Anschauung nach ihm gegeben werden mag, zu bestimmen vermögend ist. [...] [D]er innere Sinn [enthält] die bloße Form der Anschauung, aber ohne Verbindung des Mannigfaltigen in derselben, mithin noch gar keine bestimmte Anschauung [...], welche nur durch das Bewußtsein der Bestimmung desselben durch die transscendentale Handlung der Einbildungskraft [...], welche ich die figürliche Synthesis genannt habe, möglich ist.* (B 153 f.)

Die grundlegende, erste und ursprüngliche Anwendung eines rein diskursiven Verstands auf eine ihm durch ein ihm *anderes, intuitives* Vermögen gegebene Mannigfaltigkeit kann nur *figürlich* sein: Keine Verbindung einer Mannigfaltigkeit von gegebenen Begriffen, sondern Verbindung einer gegebenen Mannigfaltigkeit der sinnlichen Anschauung. Die transzendente Handlung (*synthesis speciosa*) der Einbildungskraft, wie sie Kant in der hier zitierten Passage aus § 24 einführend fasst, ist deshalb letztlich nichts anderes als eine Bestimmung unseres inneren Sinns. Denn der innere Sinn ist die Form, in der uns *alle* unsere Anschauungen (innere und äußere) gegeben sind.

»[D]er innere Sinn [enthält] die bloße Form der Anschauung, aber ohne Verbindung des Mannigfaltigen in derselben«, schreibt Kant nun. Wir erinnern uns: Verbindung ist die einzige Art der uns möglichen Vorstellungen, die spontan von uns selbst produziert sein kann – und dies auch stets sein muss. Jede für uns erkennbare Verbindung ist also schon ursprünglich von uns selbst bestimmt. Darum ist jede Verbindung auch eine Bestimmung. Und darum ist und enthält der innere Sinn als bloße Form der Anschauung auch »noch gar keine bestimmte Anschauung«: Weder eine bestimmte Anschauung *a priori* (eine formale Anschauung seiner selbst⁹¹), noch eine bestimmte empirische Anschauung. Wie ist eine bestimmte Anschauung eines Gegenstands also überhaupt möglich?

Kant sagt: »Nur durch das Bewußtsein der Bestimmung [des inneren Sinns] [...] durch die transscendentale Handlung der Einbildungskraft.« Im

91 Darum sind sinnliche Anschauungen an sich selbst »blind«. Denn sie sehen nicht, und wissen also nicht, was sie vorstellen. Ich komme darauf in Kapitel IV zurück.

Bewusstsein der Einheit meiner verbindend-bestimmenden Tätigkeit, d. h.: in einem inhärenten *Selbstbewusstsein* der ein-bildenden Tätigkeit, liegt der Grund der Möglichkeit aller *bestimmten* Anschauungen von Welt. Diese sind immer schon *selbstbestimmt*, von Subjekt *selbst* gebildet (mit anderen Anschauungen so-und-so verbunden und unterschieden), und sie stellen diese Verfasstheit auch selbst reflexiv aus. Denn jede bestimmte Anschauung ist die (reflektierte) Anschauung einer ursprünglich unbestimmten Anschauung. Sie ist anschauliche Vorstellung einer sinnlich-unmittelbaren Vorstellung, durch welche diese erstmals überhaupt *als* subjektive Vorstellung herausgestellt und von einem durch sie gegebenen Gegenstand (Bildobjekt) unterschieden wird. Wenn Kant an der oben diskutierten Stelle an B 137f. beispielsweise sagt, erst durch eine von mir selbst bestimmte Anschauung erkenne ich *etwas* im Raum *als* einen bestimmten Raum (z. B. *als* eine bestimmte Linie) – und zwar weil ich dieses »etwas« selbst so und so aufgefasst habe, weil ich selbst diese bestimmte Linie gezogen habe, die diese und jene Punkte so und so, auf diese bestimmte Weise verbindet – dann ist damit das anschaulich-unmittelbar Gegebene, die bloße sinnliche Mannigfaltigkeit, von einem bestimmten Gegenstand, *den sie mir darstellt* (re-präsentiert), unterschieden. Hier wird das Sinnliche erstmals zu einem Symbol, zu einem Darstellenden, das von einem durch es Dargestellten unterschieden werden kann. Nirgendwo anders als hier liegt der Ursprung der Sprache nach Kant.

Selbstbewusste Wahrnehmung eines Gegenstands ist mit Kant also die unterscheidende Verbindung einer Mannigfaltigkeit für ein Ich. Solche Wahrnehmung enthält implizit die Form einer Aussage, denn sie artikuliert die Beziehung von »x als y für mich«. Hegel wird dies später nachdrücklich unterstreichen: Wahrnehmung besagt nicht unmittelbar den sinnlich wahrgenommenen Gegenstand (die bloße sinnliche Erscheinung), denn das wäre noch gar keine Form einer Aussage. Schon bei Kant besagt sie, *ich* nehme dieses (x) da als ein solches (y) wahr, *ich* sehe in dieser Fülle, in dieser Mannigfaltigkeit *das*, *ich* unterscheide dies von dem da so, *für mich* stellt dieses x ein y dar ... usw. Die bilderproduzierende Handlung der transzendentalen Einbildungskraft ist also eine diskursiv beschreibende, versprachlichende Tätigkeit. Die Bilder, die sie produziert, sind Manifestationen von ersten Sprachhandlungen, denn sie unterscheiden ein sinnlich Darstellendes von einem dadurch Dargestellten – halten wir dies hier schon fest, denn darauf kommen wir noch detaillierter zurück. Zugleich wird in jeder solchen Darstellung die apriorische Form unserer Anschauung anschaulich mit-dargestellt und *als* Raum und Zeit verdoppelt. In der Tätigkeit produktiver Einbildungskraft liegt also auch der Ursprung des Raum- und Zeit-

bewusstseins. Und zwar gewinnen wir dieses dadurch, wie Kant nun direkt im Anschluss an die oben zuletzt zitierte Textstelle argumentiert, dass wir *auf die Form unserer darstellenden Tätigkeit*, d. h.: *auf die Art und Weise selbst reflektieren* (»Acht haben«), *wie wir unseren inneren Sinn allein affizieren können*, indem wir das in ihm unmittelbar Gegebene verbindend bestimmen. Denn dadurch unterscheiden wir den in ihm darstellbaren Gehalt von seiner Form – von der reinen Form unserer Rezeptivität – so, wie sie sich uns, *als denkenden Wesen*, darstellt:

Dieses nehmen wir auch jederzeit in uns wahr. Wir können uns keine Linie denken, ohne sie in Gedanken zu ziehen, keinen Cirkel denken, ohne ihn zu beschreiben, die drei Abmessungen des Raums gar nicht vorstellen, ohne aus demselben Punkte drei Linien senkrecht auf einander zu setzen, und selbst die Zeit nicht, ohne, indem wir im Ziehen einer geraden Linie (die die äußerlich figürliche Vorstellung der Zeit sein soll), bloß auf die Handlung der Synthesis des Mannigfaltigen, dadurch wir den inneren Sinn successiv bestimmen, und dadurch auf die Succession dieser Bestimmung in demselben Acht haben. Bewegung als Handlung des Subjects (nicht als Bestimmung eines Objects)*[1], folglich die Synthesis des Mannigfaltigen im Raume, wenn wir von diesem abstrahiren und bloß auf die Handlung Acht haben, dadurch wir den inneren Sinn seiner Form gemäß bestimmen, bringt sogar den Begriff der Succession zuerst hervor. (B 154 f.)

Die Frage, die Kant hier verhandelt, ist: *Wie bestimmen wir unseren inneren Sinn durch unseren Verstand?* Mit anderen Worten: *Was ist die spezifische Form der darstellenden Handlung, durch die uns unsere Anschauung erstmals selbst bewusst wird?* Und seine Antwort lautet: *Wir bestimmen den inneren Sinn sukzessive, durch eine sukzessive »Synthesis des Mannigfaltigen im Raume«.* Unsere Handlung stellt also eine *Bewegung* dar. Darum setzt Kant der oben mit einem * markierten Stelle auch die folgende Bemerkung in eine Fußnote:

[...] *Bewegung als Beschreibung eines Raumes ist ein reiner Actus der successiven Synthesis des Mannigfaltigen in der äußeren Anschauung überhaupt durch productive Einbildungskraft* und gehört nicht allein zur Geometrie, sondern sogar zur Transscendentalphilosophie. (B 155n1)

Bewegung ist die zeitliche Form der Tätigkeit des denkenden Subjekts, wie sie sich uns *darstellt* (erscheint). Es ist die Form einer apriorischen

Raumbeschreibung durch produktive Einbildungskraft. Denn wenn wir die Handlung(sform) unserer Einbildungskraft selbst beobachten, so stellt sich ihre »Synthesis des Mannigfaltigen in der äußeren Anschauung überhaupt« als »successive« dar. Während transzendente Einbildungskraft einerseits einen bestimmten Gehalt (Bildinhalt bzw. Bildobjekt) des in der Form der äußeren Anschauung Gegebenen darstellt, also virtuell einen bestimmten Raum beschreibt, zeigt demnach eine Reflexion auf die Form ihrer Tätigkeit, dass die Form des »Wie« – die Form, *wie uns sinnlich Gegebenes bewusst wird* – zeitlich ist. In der Transzendentalen Ästhetik hatte Kant diesen Punkt bereits ausgedrückt, indem er sagte, die Zeit sei »die formale Bedingung der Art, wie wir [...] [die Vorstellungen äußerer Sinne] im Gemüthe setzen« (B 67).



Exkurs: § 26 der B-Deduktion

Ich möchte behaupten, dass die produktive Tätigkeit unseres menschlichen Erkenntnisvermögens nach Kant durchgängig diskursiv ist. Darum ist ihre Form auch durchgängig zeitlich. Die Tätigkeit unseres Verstands ist selbst da noch diskursiv, vollzieht sich mithin sukzessiv-prozessual, wo sich ihre Intentionalität ursprünglich als Einbildungskraft, in der Form sinnlicher Anschauung selbst darstellt. Dies steht nicht im Widerspruch zu dem Kernargument der Transzendentalen Analytik, das Kant im berühmten § 26 der B-Deduktion exponiert. Kant sagt dort, dass die Einheit des Selbstbewusstseins der formalen Anschauungen von Raum und Zeit *a priori* auch die Einheit (Konformität mit reinen Verstandesbegriffen) alles Empirischen garantiere, was überhaupt als möglicher erfahrbarer Gegenstand *in* Raum und Zeit »vorkommen« kann. Es geht also um die apriorische Einheit der Erfahrungsform alles dessen, was uns überhaupt sinnlich begegnen kann, weil es *für uns* einen Gegenstand einer möglichen sinnlichen Anschauung darstellt. Die in diesem Buch vertretene Interpretation der kantischen Einbildungskraft behauptet, dass diese apriorische Einheit in jeder möglichen darstellenden Tätigkeit produktiver Einbildungskraft immer schon mit-konstituiert (durch Darstellung mit-vorge stellt) ist, egal ob diese Tätigkeit sich im Bereich reiner Anschauungen der Geometrie oder auf der empirischen Ebene der Wahrnehmung vollzieht. Denn die zwei bestimmten, formalen Anschauungen von Raum und Zeit sind nichts anderes als der reine Gehalt und die reine Form der virtuellen Raumbeschreibung produktiver Einbildungskraft als solcher. Sie sind der reine

Gehalt und die reine Form jeder Aktualisierung dieses Vermögens, das die bloße unbestimmte Form unserer sinnlichen Anschauung durch Darstellung verdoppelt. In jeder ihrer Darstellungen beschreibt die transzendente Einbildungskraft virtuell einen bestimmten Raum und in jeder dieser Darstellungen stellt sie sich damit selbst als eine bestimmte zeitliche Bewegung im Raum der möglichen Erkenntnis dar.

§ 26 ist aber vor allem deshalb interessant und wichtig, weil sich Kant hier explizit auf die Transzendente Ästhetik rückbezieht (vgl. B 161). Dies erlaubt vor dem Hintergrund der Einführung einer »transzendentale Einbildungskraft« das in der Transzendentalen Ästhetik verhandelte Gründungsverhältnis von Raum bzw. Zeit im geometrischen und metaphysischen Sinn noch einmal neu zu fassen. Wir haben in Kapitel II gesehen: Kant zeigt in den metaphysischen Expositionen der Begriffe von Raum und Zeit, dass die formalen Anschauungen von Raum und Zeit (Raum und Zeit im geometrischen Sinn, als zu analysierende Gegenstände *für* das transzendentalphilosophische Bewusstsein) einen nicht-diskursiven Ursprung in der bloßen Form der Anschauung (Raum bzw. Zeit als ununterscheidbare, undarstellbare und daher unbestimmte Form menschlicher Rezeptivität) haben müssen, weil intuitive Formen wie sie von einem diskursiven Vermögen nicht ursprünglich produziert sein können. Unser Verstand kann eine Form der Anschauung nur verbinden und durch darstellende Beschreibung bestimmen, nicht aber ursprünglich hervorbringen. Wie eine jede Darstellung verändert diese Darstellung zwar das durch sie Dargestellte. Die bloße Form der Sinnlichkeit wird durch ihre diskursive Bestimmung also verwandelt. Eine jede Handlung menschlicher Darstellung setzt aber andererseits eine Form konkreter Anschauung als solche immer schon voraus, weil sie sich nur so als zeitlich-prozessual verfasst, als konkrete Beschreibung eines Raums überhaupt denken lässt, ohne in einen infiniten Regress zu geraten.

Im Hinblick auf die hier verhandelte Frage unterscheidet sich darum die Transzendente Deduktion der Kategorien nur darin wesentlich von der Transzendentalen Ästhetik, dass ihre Sprache erst hier völlig kritisch wird: Erst hier stellt Kant sein Argument auch sprachlich in der strengen Form dar, die seinem Gehalt völlig entspricht. Erst hier wird völlig deutlich, dass von Raum und Zeit streng genommen nur im geometrischen Sinn überhaupt die Rede sein kann. Raum und Zeit *als solche* sind formale Produkte transzendentaler Einbildungskraft. Sie sind das, *wie sich uns* die Affizierbarkeit (Rezeptivität) unseres Erkenntnisvermögens unter einem möglichen Begriff seiner Einheit darstellt. *Wie* die Form unserer Sinnlichkeit aber unabhängig von ihrem für uns allein möglichen Bewusstsein (unabhängig von unserer Beobachtung) an sich gegeben ist, wissen wir nicht. Die rein sinnli-

che Form der Anschauung, in der Raum und Zeit gründen müssen – in der sie metaphysisch gedacht ihren Ursprung haben müssen, weil dieser *nicht* im Vermögen der Begriffe liegen kann – kann deshalb streng genommen weder »Raum« noch »Zeit« heißen. Denn darin sind beide unterschiedslos, bloß als unbestimmte Mannigfaltigkeit gegeben. Genau dies sagt Kant in der berühmten Fußnote zu B 161:

Der Raum, als Gegenstand vorgestellt, (wie man es wirklich in der Geometrie bedarf) enthält mehr, als bloße Form der Anschauung, nämlich Zusammenfassung des Mannigfaltigen nach der Form der Sinnlichkeit Gegebenen in eine anschauliche Vorstellung, so daß die Form der Anschauung bloß Mannigfaltiges, die formale Anschauung aber Einheit der Vorstellung giebt. Diese Einheit hatte ich in der Ästhetik bloß zur Sinnlichkeit gezählt, um nun zu bemerken, daß sie vor allem Begriffe vorhergehe, ob sie zwar eine Synthesis, die nicht den Sinnen angehört, durch welche aber alle Begriffe von Raum und Zeit zuerst möglich werden, voraussetzt. Denn da durch sie (indem der Verstand die Sinnlichkeit bestimmt) der Raum oder die Zeit als Anschauungen zuerst gegeben werden, so gehört die Einheit dieser Anschauung *a priori* zum Raume und der Zeit und nicht zum Begriffe des Verstandes (§ 24). (B 161n1)

Nur im letzten Satz dieser Fußnote scheint Kant gewissermaßen eine Ausflucht zu nehmen. Denn er bezieht sich hier zurück auf die gerade behandelte *synthesis speciosa* der Einbildungskraft in § 24, die Bestimmung des inneren Sinns durch unseren Verstand, durch den die formalen Anschauungen von Raum und Zeit, die der Untersuchungsgegenstand der Ästhetik sind, überhaupt erst hervorgebracht werden. Aber Kant scheint seinem eigenen Argument in § 24 nun zugleich zu widersprechen, wenn er sagt, dass die Einheit dieser formalen Anschauungen *a priori* nicht zum Begriffe des Verstandes gehört. (Denn wir haben ja gesehen, dass der Ausgangspunkt von § 24 die These ist, dass transzendente Einbildungskraft nichts anderes als eine Einwirkung des Verstands auf unsere Form der Sinnlichkeit sei.) Kant sagt hier nun aber auch nicht, diese Einheit gehöre zur Sinnlichkeit. Er sagt, sie gehöre »zum Raume und der Zeit«. Damit kann er also nur meinen, diese apriorische Einheit stellt sich nur mereologisch (als intuitives Ganzes *vor* allen in ihm möglichen Teilen), in den konkret-intuitiven Formen von Raum und Zeit dar, nicht in abstrakten Begriffen. Nur in diesen Formen ist sie überhaupt eine mögliche Vorstellung für uns. Kant bezieht sich hier also auf die Differenz zwischen der ursprünglich notwendigen *Darstellung* der Einheit formaler Anschauung durch transzendente Ein-

bildungskraft und den anderen Formen der apriorischen Synthesis des Verstands auf Ebenen propositionalen Urteilens, die nicht mehr konkret sinnlich demonstriert werden müssen. Das erklärt auch, warum sich Kant am Ende der vieldiskutierten Fußnote auf § 24 zurückbezieht. Denn in § 24 wurde Einbildungskraft als ursprüngliche Weise der Aktualisierung diskursiver Intentionalität überhaupt erst eingeführt.



Wir haben in diesem Exkurs gesehen, dass die »erste Anwendung« des menschlichen Verstands, als produktives Vermögen einer *Einbildungskraft*, eine *diskursiv* beschreibende Darstellung ist. Die spontane Tätigkeit des menschlichen Erkenntnisvermögens ist also *durchgängig* diskursiv. Sinnlichkeit ist daher, wir wiederholen es noch einmal, notwendige Materie für den endlichen Verstand. Sofern er in ihrer unendlichen Mannigfaltigkeit überhaupt irgendeinen bestimmten Gegenstand erkennen will, muss er ihn *in* ihr darstellen, seine bestimmte Form *in* ihre Materie einbilden. Kant hat den Terminus einer produktiven *Einbildungskraft* durchaus mit Sinn erfüllt. Verbalsprache und Formen künstlerischer Bildproduktion können nach Kant damit als gleichursprünglich betrachtet werden: Sie gründen beide in der virtuellen *Schrift* der transzendentalen Einbildungskraft, die in eine sinnlich unmittelbar gegebene Mannigfaltigkeit die Differenz von Darstellendem und Dargestelltem einzieht. Diese Differenz wird in den verschiedenen symbolischen Formen menschlichen Darstellens mehr oder weniger explizit ausgeprägt, sie liegt aber in jeder Darstellung als solcher. (In vielen Kunstwerken wird sie verdeckt und so über ihre Tatsächlichkeit hinweggetäuscht. Die nachkantische Ästhetik wird dies damit begründen, dass in der schönen Kunst Darstellendes und Dargestelltes tendenziell wieder ununterscheidbar werden sollen, oszillieren. Denn nur dies gibt den Schein des nicht-menschlich Gemachten, der sinnlichen Erscheinung der Natur selbst.) Damit ist auch gesagt, dass Sprache nach Kant immer schon bildliche Darstellung ist, und zugleich, dass Bilder nach Kant immer schon diskursiv verfasst sind: Sie stellen nicht nur das Resultat, sondern auch die Form der prozessualen Handlung einer unterscheidenden Linienziehung dar, die in einer gegebenen Mannigfaltigkeit bestimmte Objekte differenziert und verbindet. Deshalb ist es mit Kant auch richtig zu sagen, dass Bilder etwas *zeigen*, dass sie stumm sprechen und denken.

Sprache, Bilder und alle Formen menschlichen Darstellens differenzieren die sinnlich unmittelbare Anschauung nämlich *sowohl* im Verhältnis zu einem (möglichen) Begriff des Bildobjekts, den die bestimmte, durch die

Handlung der Einbildungskraft beschriebene Anschauung darstellen soll (dies wird unten im Detail behandelt) als auch *intrinsisch* (und diese intrinsische Differenzierung ist, aufgrund der Form der Singularität einer jeden Anschauung, positiv unendlich). Denn in jeder bestimmten Anschauung (die als bestimmte Anschauung schon eine Darstellung, eine unterscheidende Verbindung enthält) ist ein *räumlich*-extensiv dargestellter Gehalt von der *zeitlichen* Form seiner Darstellung – seiner Gegebenheit *für* ein Bewusstsein unterscheidbar. Jedes Bild trägt diese basale Differenz in sich aus, die nie stabil und nie völlig eindeutig bestimmbar ist: Zwischen dem Haus (dem bestimmten Bildobjekt), dessen Gestalt sich in der farbig-geformten Schicht des anschaulichen Bildvehikels erkennbar abhebt, und dem *Wie* seiner Darstellung, dem besonderen *Wie-es-sich-als-Haus* (als ein Gutshof oder eher als eine arme Hütte, als alt oder neu, als schattig oder eher sonnig, als vereinsamt oder voller Leben usw.) darstellt.⁹² Darum liegt die anthropologische Differenz nach Kant nicht einfach nur darin, dass Menschen selbstbestimmte Anschauungen von Gegenständen haben und andere Tiere keine. (Und schon gar nicht liegt sie einfach nur trivial, rein definitorisch darin, dass Menschen einen Verstand und damit ein Selbstbewusstsein haben und andere Tiere keines.) Viel genauer liegt die Differenz darin, dass nur dem Menschen seine *subjektive, spezifische Form* sinnlicher Anschauung *selbst* bewusst und dadurch anders wird. Das nämlich heißt, dass er nicht nur reflektieren kann, *was* er anschaut und erfährt, sondern vor allem auch: *wie*. Eine Reflexion auf dieses *Wie* verändert aber bekanntlich auch immer das *Was*. Der Mensch ist darum nach Kant das Tier, das seine eigene Anschauungs- und Handlungsweise selbst kritisieren, sie selbstbestimmt – motiviert oder grundlos, aus vernünftigen oder unvernünftigen Gründen, durch einen plötzlichen einsichtigen Entschluss oder durch allmähliche bewusste Übung – ändern kann. Der Mensch ist nach Kant deshalb auch das einzige Tier, dem die Zeitlichkeit seiner Erfahrung bewusst ist. In dieser Hinsicht haben Schopenhauer, Nietzsche und Heidegger Kant am genauesten verstanden und weiter gedacht. Auch das Leben und Verhalten anderer Tiere vollzieht sich prozessual, aus der Perspektive unserer Beobachtung vollzieht es sich sogar, wie wir sagen können,

92 Analog für die Sprache: Die unbestimmbare, bewegte Differenz zwischen dem konventionell mit der materiellen Buchstabenfolge beispielsweise eines Verses, den konkreten darin identifizierbaren Worten, die da nacheinander stehen, Gemeinten (den konventionellen Bedeutungen, die die Worte mit sich tragen) und dem *wie* ihr Sinn in genau dieser bestimmten Abfolge, in der sie hier stehen, in genau *diesem* Versbau, in *dieser* Melodie, Rhythmik usw., im spezifischen Zusammenhang und historischen Kontext des Gedichts neu hörbar wird: sich neu differenziert, entfaltet und artikuliert.

in einer bestimmten, messbaren Zeit. Aber nur der Mensch macht mit Kant die Erfahrung von Raum und Zeit *als* Erfahrung von Distanz und Nähe, Abwesenheit und Vergänglichkeit. Denn nur der Mensch nimmt sich selbst in Raum und Zeit wahr.⁹³

Bilder und Schemata

[Uns] können [...] Gegenstände erscheinen, ohne dass sie sich notwendig auf Funktionen des Verstands beziehen müssen [...]: denn [auch] ohne Funktionen des Verstandes können allerdings Erscheinungen in der Anschauung gegeben werden [...]. (B 122/A 89 f.)

Unabhängig von allen Funktionen unseres Verstandes – und so auch unabhängig von seiner selbstdarstellenden Funktion durch produktive Einbildungskraft – können uns Gegenstände sinnlich erscheinen. Denn sie können uns in der Form einer sinnlichen Anschauung unmittelbar gegeben werden. Nur durch Verstand allerdings ist es möglich, etwas auch »als einen Gegenstand zu erkennen« (A 92/B 125). Das formuliert Kant auch so, dass er sagt:

Es sind aber zwei Bedingungen, unter denen allein die Erkenntnis eines Gegenstands möglich ist, erstlich *Anschauung*, dadurch derselbe, *aber nur als Erscheinung*, gegeben wird: zweitens *Begriff*, dadurch ein Gegenstand gedacht wird, der dieser Anschauung entspricht. (A 92 f./B 125)

Und:

Sinnlichkeit und Verstand müssen vermitteltst [...] [der] transzendenten Funktion der Einbildungskraft notwendig zusammenhängen; weil jene sonst zwar *Erscheinungen*, *aber keine Gegenstände eines empirischen Erkenntnisses* [...] geben würden. (A 124)

Erscheinungen, so fern sie als Gegenstände nach der Einheit der Kategorien gedacht werden, heißen *Phaenomena*. (A 248 f.)

Kant unterscheidet also zwischen bloßen in der sinnlichen Anschauung unmittelbar gegebenen Erscheinungen und dem Begriff einer solchen empirischen

⁹³ Vgl. Rödl, *Kategorien des Zeitlichen*, S. 77–82.

risch unmittelbar erfüllten Anschauung *als* Gegenstand *für* ein Ich. Nur ein Gegenstand, der ein Gegenstand für ein Ich ist, kann mit Kant »Phaenomenon« heißen. Die *Kritik* trennt und isoliert die jeweiligen Bedingungen der Möglichkeit von Erscheinungen und *Phaenomena*. Zum Beispiel:

Wenn wir denn also sagen: die Sinne stellen uns die Gegenstände vor, wie sie erscheinen, der Verstand aber, wie sie sind, so ist das letztere nicht in transscendentaler, sondern bloß empirischer Bedeutung zu nehmen, nämlich wie sie als Gegenstände der Erfahrung, im durchgängigen Zusammenhange der Erscheinungen müssen vorgestellt werden. (A 258/B 313f.)

Denn Gesetze existiren eben so wenig in den Erscheinungen, sondern nur relativ auf das Subject, dem die Erscheinungen inhären, so fern es Verstand hat, als Erscheinungen nicht an sich existiren, sondern nur relativ auf dasselbe Wesen, so fern es Sinne hat. (B 164)

Rein terminologisch ist es trotzdem schwierig, eine Konsistenz in Kants Gebrauch des Begriffs der Erscheinung festzumachen. Es ist aus dem Obigen auch klar, warum das so ist. Denn die sachliche Unterscheidung zwischen bloßer sinnlicher Erscheinung und dem bestimmten, begriffenen Gegenstand einer selbstbewussten Anschauung (als einem möglichen *Phaenomenon* der Natur) ist für Kant terminologisch auch durch zwei verschiedene Sinne von »Erscheinung« ausdrückbar: Entweder meint dieser Terminus »bloße Erscheinung« und bezeichnet damit eine rein sinnliche Vorstellung, die nicht unter der Einheit eines möglichen Begriffs gedacht und dargestellt ist, oder er meint Erscheinung *als* unter der Einheit ihres möglichen Begriffs gedacht. »Erscheinung« im zweiten Sinn ist der Gegenstand einer sinnlichen Anschauung, wie ihn sich die transzendente, erkenntnismöglichende Einbildungskraft darstellt – und allein darstellen kann.

Anschauung ist eine *einzelne* Vorstellung (*repraesentatio singularis*), die *unmittelbar* auf ihren Gegenstand bezogen ist (vgl. A 19/B 33; A 32/B 47; A 68/B 93; A 320/B 377; *Jäsche-Logik* 9:91). Diese Bestimmung ist grundlegend, denn sie, und nur sie, definiert die Fundamentaldifferenz zwischen Anschauung und Begriff nach Kant. Kant denkt Anschauung und Begriff durch ihren Gegensatz. Trotzdem gilt die Grunddefinition der Anschauung, wie ich nun argumentieren möchte, für bloß sinnliche Anschauung (bloße Erscheinung) ebenso wie für begrifflich bestimmte Anschauungen, die Produkte der Darstellung transzendentaler Einbildungskraft sind. Die verschiedene Beziehung der zwei verschiedenen Erkenntnisvermögen (Sinnlichkeit

und Verstand) auf sinnliche Gegenstände, wie sie Kant denkt, lässt sich dadurch nachvollziehen: Dass man sieht, inwiefern die Anschauung einer sinnlich gegebenen Mannigfaltigkeit der Erscheinung *als* einem bestimmten (möglichen) *Phaenomenon* der Natur nach Kant *zugleich* einzeln und allgemein, mittelbare und unmittelbare Vorstellung von Gegenständen ist. Dies nachzuvollziehen, wird nun einen längeren Umweg erfordern, der über Kants Konzeption eines Schemas der Darstellung sinnlicher Begriffe führt. Denn ein solches Schema ist ein »Verfahren der Einbildungskraft, einem Begriff sein Bild zu verschaffen«, d. h.: einer *allgemeinen* Vorstellung ihre *einzelne, anschauliche, beispielhafte* Repräsentation zu geben.

Kant entwickelt seinen Begriff eines endlichen, rein diskursiven Verstands aus dem Gegensatz zu der Idee eines göttlichen Verstands, der deshalb unendlich ist, weil er intuitiv ist. Da dieser Kants Grundmodell von Erkenntnis darstellt, sind Begriffe für Kant (im Gegensatz zu den einzelnen und unmittelbaren Vorstellungen eines intuitiven Intellekts) *allgemeine* Vorstellungen, die nur eine *mittelbare* Beziehung auf mögliche Gegenstände haben. Allgemeinheit heißt, dass Begriffe immer nur etwas vorstellen, das verschiedenen möglichen Gegenständen gemeinsam ist. Zwar gibt es, was Kant einen einzelnen *Gebrauch* von Begriffen nennt, die deiktische Anwendung eines allgemeinen Begriffs auf eine einzelne empirische Anschauung, ein ganz bestimmtes »dieses da« (»dieses Haus da«). Aber unsere Begriffe selbst sind niemals singular.⁹⁴ Gegen Leibniz steht in der *Logik*: Es gibt keinen Begriff einer niedrigsten Art (*infima species*) (vgl. *Jäsche-Logik* 9: 97). Denn ein solcher Begriff wäre keine allgemeine, sondern eine einzelne Vorstellung, eine Vorstellung, die ein Individuum bestimmen würde.⁹⁵ »Die Vorstellung, die nur durch einen einzigen Gegenstand gegeben werden kann, ist aber Anschauung« (A 32/B 47), sagt Kant. Genauer noch ist eine solche Vorstellung, »die nur durch einen einzigen Gegenstand gegeben werden kann«, *sinnliche* Anschauung. Denn eine nicht-sinnliche Anschauung wäre nicht durch ihren Gegenstand gegeben, sondern sie gäbe ihn.

Durch bloße sinnliche Rezeptivität gegebene Gegenstände sind unbestimmt. Denn prädikative *Bestimmung* eines Gegenstands ist ja nur durch die Tätigkeit eines diskursiven Subjekts möglich, *für* welches der Gegen-

94 »Es ist eine bloße Tautologie, von allgemeinen oder gemeinsamen Begriffen zu reden – ein Fehler, der sich auf eine unrichtige Eintheilung der Begriffe in allgemeine, besondre und einzelne gründet. Nicht die Begriffe selbst, nur ihr Gebrauch kann so eingetheilt werden.« (*Jäsche-Logik* 9: 91)

95 Der Begriff Gottes als eines *ens realissimum* ist deshalb ein Ideal der Vernunft, weil er die einzig mögliche Ausnahme von der allgemeinen Form der Begriffe darstellt, den durchgängig bestimmten Begriff eines einzelnen Wesens (vgl. A 576/B 604).

stand gegeben ist. Wir haben oben gesehen: Jede Form von Bestimmung ist nach Kant eine Form von Selbstbestimmung. »Unbestimmt« heißt also »in keiner Weise vom Subjekt selbst bestimmt«. Genau dies ist deshalb auch Kants Begriff einer sinnlichen Erscheinung: Sie ist »der unbestimmte Gegenstand einer empirischen Anschauung« (A 20/B 34).⁹⁶

Eine bloße sinnliche Erscheinung ist nach dem transzendentalen Idealismus aber *überhaupt nichts anderes als* eine sinnliche Vorstellung. Erscheinungen »existieren nicht an sich«, sagt Kant in der B-Deduktion, sondern nur »in« der jeweiligen Sinnlichkeit, der sie gegeben sind (vgl. B 164).⁹⁷ Als »bloße Modifikation unserer Sinnlichkeit« (A 129) ist eine Erscheinung von ihrer sinnlichen Vorstellung deshalb nicht unterschieden. Sie ist nichts anderes als der völlig unbestimmte Gehalt, der in der bloßen Form eines rezeptiven *Erkenntnisvermögens* (Vermögen der Anschauung) empfangen wurde, nichts an sich und nichts für ein Ich. Deshalb hat es aber auch Sinn zu sagen, dass eine bloß sinnliche Vorstellung eines Gegenstands *Anschauung* ist: Unmittelbare Vorstellung eines numerisch einzigen Gegenstands.⁹⁸ Denn die rein sinnliche Vorstellung ist unmittelbar auf ihren Gegenstand

96 Hans Vaihinger führt diesen Punkt in seinem Kommentar der *Kritik* sehr genau aus. Er beruft sich in dem Zusammenhang interessanterweise gerade auf Cohen, den er mit den Worten zitiert: »Darauf kommt es an, den Nachdruck zu legen: dass der Gegenstand als Gegenstand der Anschauung, *unbestimmt* ist, und dass diese Unbestimmtheit seinen Begriff, den Begriff der Erscheinung bildet. Der Gegenstand bleibt unbestimmt, solange er innerhalb der Sinnlichkeit gegeben ist.« (Hans Vaihinger, *Commentar zu Kants Kritik der reinen Vernunft*, Bd. 1, Stuttgart 1881–1892, S. 31) Man vergleiche auch A 92 f./B 125; B 128; A 266/B 322 f.; A 373 f.

97 Vgl. die Formulierung in der A-Deduktion: »Erscheinungen machen [...] einen Gegenstand aus, der bloß in uns ist, weil eine bloße Modification unserer Sinnlichkeit außer uns gar nicht angetroffen wird.« (A 129)

98 Während die Einzelheit (Singularität) der Anschauung in der Kant-Literatur zumindest grundsätzlich genau so verstanden wird (sie besteht in der Beziehung einer Anschauung auf einen numerisch einzigen Gegenstand), scheint eine positive Interpretation des unmittelbaren Gegenstandsbezugs der sinnlichen Anschauung für viele Interpreten eine nicht überwindbare Schwierigkeit darzustellen. Das hat mit der grundsätzlichen Problematik des Conflationismus zu tun. Kirk Dallas Wilson z. B. meint, die Unmittelbarkeit der menschlichen Anschauung sei am Besten als eine »isomorphe Identität« zwischen Vorstellung und Gegenstand zu verstehen (vgl. Kirk Dallas Wilson, »Kant on Intuition«, in: *The Philosophical Quarterly* [25] 1975, S. 247–265; S. 263 ff.). Charles Parsons beschränkt sich auf eine Umschreibung, nämlich dass der Gegenstand einer Anschauung dem Geist »direkt präsent« sei, »wie in der Wahrnehmung« (Parsons, »The Transcendental Aesthetic«, S. 66). Grüne und Smit meinen gar, die Unmittelbarkeit unserer Anschauung bestehe in einem Gegenstandsbezug, der über Merkmale definiert sei (vgl. Houston Smit, »Kant on Marks and the Immediacy of Intuition«, in: *The Philosophical Review* [109/2] 2000, S. 235–266 und Grüne, *Blinde Anschauung*). Dagegen spricht eindeutig, dass der Gegenstandsbezug einer Vorstellung durch allgemeine Merkmale für Kant per definitionem ein begrifflicher, und gerade *kein* intuitiver ist.

bezogen, weil sie von ihm (als ihrem Gehalt) in keiner Weise unterschieden ist. Und darum ist sie auch die Vorstellung eines einzigen Gegenstands: Ihr Gehalt ist eine einzige ununterschiedene Mannigfaltigkeit, wie sie nur in einem einzigen Moment⁹⁹ eines Hier und Jetzt gegeben war.

Begriffe sind *mittelbar* auf Gegenstände bezogen: Nicht direkt, sondern vermittelt über eine andere Vorstellung. Jeder Begriff ist Vorstellung einer Vorstellung (eines Gegenstands) – er ist also eine reflektierte Vorstellung. Begriffe von Gegenständen uns möglicher Erfahrung sind darum ursprünglich Vorstellungen von sinnlichen Anschauungen, denn nur diese stellen unmittelbar einen Gegenstand vor (vgl. A 68 f./B 93 f.). Wäre ein Begriff nicht letztlich auf irgendeine (mögliche) Anschauung eines Gegenstands, sondern immer nur auf weitere bloß mittelbare Begriffe bezogen, verbliebe der mögliche Gegenstandsbezug des Begriffs immer unerfüllt, sein Gehalt unendlich leer. So ist beispielsweise der empirische Begriff eines Hauses eine allgemeine Vorstellung verschiedener möglicher Häuser, deren Gestalten konkret in der sinnlichen Anschauung dargestellt werden können (dieses Beispiel: »ich zeichne [in der Vorstellung] gleichsam [...] die Gestalt [eines Hauses]«, gibt Kant in der B-Deduktion, B 162). Das heißt nichts anderes, als dass der Begriff eines Hauses eine allgemeine Vorstellung von verschiedenen möglichen Gegenständen bestimmter empirischer Anschauungen ist. Ursprünglich ist dieser Begriff von verschiedenen wirklichen Gegenständen – von wirklichen Anschauungen später so genannter Häuser – abstrahiert, die der Begriff unter eine ihnen spezifische Gemeinsamkeit fasst. Der Begriff vereinigt so verschiedene an sich vereinzelt Phänomene. Diese empirische (historisch also veränderliche) Gemeinsamkeit ist dann aber auch auf bloß mögliche, auf alle überhaupt nur in architektonischer Imagination vorstellbaren Häuser anwendbar.

Es wird nun oft übersehen, dass ebenso die allgemeine Form *reiner* Begriffe nach Kant ursprünglich von Anschauung abstrahiert ist (vgl. *Jäsche-Logik* 9: 93 ff.), obwohl der Ursprung dieser Begriffe nicht-empirisch ist. Wie ist dies möglich? Nach unserer in diesem Kapitel vorgestellten Lesart der Handlung transzendentaler Einbildungskraft sind die Kategorien nichts anderes als abstrakte Vorstellungen der verschiedenen möglichen Formen darstellender Verbindung einer in der sinnlichen Anschauung gegebenen Mannigfaltigkeit *für* ein Selbstbewusstsein. Genauer noch entsprechen die reinen

99 »Jede Anschauung enthält ein Mannigfaltiges in sich, welches doch nicht als solches vorgestellt werden würde, wenn das Gemüt nicht die Zeit, in der Folge der Eindrücke auf einander unterschiede: denn als in einem Augenblick enthalten, kann jede Vorstellung niemals etwas anderes, als absolute Einheit sein.« (A 99)

Verstandesbegriffe den transzendentalen Schemata der Einbildungskraft: denjenigen selbst noch allgemeinen, *nicht-anschaulichen Regeln* der Bestimmung der Zeit, in deren Einheit alle möglichen Erscheinungen der Natur allein gesetzlich verbunden sein können. Diese wiederum entsprechen den möglichen Formen der Bestimmung des inneren Sinns, die durch und für ein Selbstbewusstsein (gemäß der durchgängigen Einheit aller möglichen Erfahrung eines Selbstbewusstseins) an Gegenständen der Natur darstellbar sind (vgl. A 145 f./B 185). Reine sinnliche Begriffe (z. B. mathematische Begriffe) wiederum sind von den möglichen Formen der räumlichen Darstellung in reiner sinnlicher Anschauung abstrahiert. Sie sind also reine Begriffe der reinen anschaulichen Darstellungsform von Gegenständen *für ein Ich*.

Wir müssen hier nun zwischen *einem Schema der Darstellung eines Begriffs* und einem *Bild* unterscheiden. Ihre Differenz ist die Differenz zwischen allgemeinem Begriff und einzelner (konkreter) Anschauung wie sie sich auf der Ebene der Darstellung – in der Sphäre der produktiven Einbildungskraft – manifestiert. Und sie gilt für alle drei Arten von Begriffen, die nach Kant gültige Anwendung auf mögliche sinnliche Gegenstände und damit überhaupt konkretisierbare Bedeutung haben, also als Schemata gebraucht werden: Für die Kategorien des Verstands, für reine sinnliche Begriffe und für empirische Begriffe. Kant sagt nun:

Das Schema ist an sich selbst jederzeit nur ein Produkt der Einbildungskraft; aber indem die Synthesis der letzteren *keine einzelne Anschauung*, sondern *die Einheit in der Bestimmtheit der Sinnlichkeit allein zur Absicht hat*, so ist das Schema doch vom Bilde zu unterscheiden. (A 140/B 179)

Warum ist ein Schema prinzipiell von einem Bild zu unterscheiden? Deshalb, weil das *telos* schematisierender Einbildungskraft, wenn wir sie transzendental, d. h. in ihrer Funktion betrachten, allgemein gültige Erkenntnis zu generieren, nicht *eine einzelne Anschauung* als solche, sondern *Bestimmtheit der Einheit der Sinnlichkeit* ist. Ihr geht es allein darum, wie etwas dargestellt werden muss, damit es *a priori* in den gesetzlichen raumzeitlichen Zusammenhang aller möglichen *Phaenomena* einer Natur passt (in der Schematisierung der Kategorien), bzw. die Allgemeingültigkeit mathematischer Erkenntnis erfüllt (in der Schematisierung rein sinnlicher Begriffe), bzw. einen allgemeinen Begriff einer Spezies oder eines technischen Produkts instantiiert (in der Schematisierung empirischer Begriffe), nicht aber um die irreduzible Besonderheit der Darstellung einer einzelnen Erscheinung. Das Schema gibt, kurz gesagt, nichts anderes an die Hand als eine allgemeine *Regel* der Darstellung, nicht aber eine konkrete anschauliche

Darstellung selbst. In ihrer durchgängigen, unendlich besonderen Konkretion ist die einzelne anschauliche Gestalt dem Begriff bzw. seinem Schema sogar prinzipiell inadäquat. Während so einerseits die Unendlichkeit des Besonderen der diskursiven Endlichkeit immer inkommensurabel bleibt, kann umgekehrt die Singularität seiner Anschauung nie »die Allgemeinheit des Begriffs erreichen«.

Damit ist zugleich auch schon die zweifache irreduzible Differenz zwischen Schema und Bild ausgedrückt. Denn wie wir im letzten Abschnitt gesehen haben, ist ein Bild in Kants Erkenntnistheorie ja nichts anderes als eine durch Darstellung verbundene und bestimmte Anschauung einer sinnlichen Mannigfaltigkeit. (Zur Wiederholung: Ein Bild ist eine Anschauung, die mir einen Bildinhalt gibt, der von seinem Bildvehikel, der sinnlichen Form der Anschauung, aus der der gegenständliche Inhalt erwächst und von der er nicht abzulösen ist, dennoch – als ein oder mehrere virtuelle Bildobjekte: z. B. Rose, Baum, Stuhl in einem vereinigten Bildraum, z. B. einer Terrasse mit Blick aufs Meer – unterscheidbar ist.) Menschliches Wahrnehmen ist mit Kant nichts anderes als ein aktives *Bildersehen*, ein Wahrnehmen-als, Sehen-als. In der unendlichen sinnlichen Mannigfaltigkeit des unmittelbar anschaulich Gegebenen bildet der denkend Wahrnehmende eine bestimmte Gestalt, Form oder Struktur ein, hält sie fest und sieht in ihr darum ein Anderes als die bloße unendlich veränderliche Erscheinung.

Für Kant ergibt sich so aus der irreduziblen Differenz zwischen Anschauung und Begriff, die sich in der Differenz zwischen dem singulären, besonderen Bild und dem allgemeinen Schema wiederholt und manifestiert, die zentrale Schwierigkeit des Schematismuskapitels und zuletzt die Grenze des Sagbaren, an die er erkenntnistheoretisch stößt. Nehmen wir zuerst Kants Beispiel eines reinen sinnlichen Begriffs, den mathematischen Begriff einer Triangel, und dazu ein konkretes, auf einer Tafel mit Kreide gezeichnetes Bild einer Triangel. Kant sagt:

Dem Begriffe von einem Triangel überhaupt würde gar kein Bild desselben jemals adäquat sein. *Denn es würde die Allgemeinheit des Begriffs nicht erreichen*, welche macht, daß dieser für alle, recht- oder schiefwinklichte etc., gilt, sondern immer nur auf einen Theil dieser Sphäre eingeschränkt sein. Das Schema des Triangels *kann niemals anderswo als in Gedanken existiren und bedeutet eine Regel der Synthesis* der Einbildungskraft in Ansehung reiner Gestalten im Raume. (A 141/B 180)

Das Schema sagt mir also ganz allgemein, und nur allgemein: *Wie* muss ich verfahren, wenn ich mir ein Dreieck darstellen will, unabhängig davon,

d. h.: in Abstraktion davon, *was für ein Dreieck konkret*. Ein Schema sinnlicher Begriffe ist darum bloß »[d]ie Vorstellung [...] von einem allgemeinen Verfahren der Einbildungskraft, einem Begriff sein Bild zu verschaffen« (A 140/B 179 f.). Im Fall des Schemas eines Dreiecks wäre dies einfach eine mathematische Konstruktionsregel. Kant denkt aber, dass ebenso auch allen empirisch gebildeten Begriffen Schemata ihrer anschaulichen Darstellung entsprechen. Auch sie enthalten Verfahrensregeln, »einem Begriff sein Bild zu verschaffen«. In der Einseitigkeit, in der die Frage empirischer Begriffsbildung in der *Kritik der reinen Vernunft* derart problematisch wird, schlägt noch die Anschauungslastigkeit, der Platonismus eines vormodernen Wissenschaftsverständnisses durch, der mit dem transzendentalen Idealismus der Erscheinung Hand in Hand geht.¹⁰⁰

Auch das Schema eines empirischen Begriffs versteht Kant also als eine Regel, die orientierend ist *für* bzw. ursprünglich orientiert ist *an* der anschaulichen Gestalt dessen, das der jeweilige Begriff bezeichnen soll. Dies kann beispielsweise eine Tiergattung oder eine bestimmte Art Gebäude sein. Auch das Schema eines empirischen Begriffs ist demnach, ganz analog den Schemata reiner sinnlicher Begriffe,

eine Regel der Bestimmung unserer Anschauung, gemäß einem gewissen allgemeinen Begriffe [...] ohne auf eine einzige besondere Gestalt, die mir die Erfahrung darbietet, oder auch ein jedes mögliche Bild, was ich in concreto darstellen kann, eingeschränkt zu sein. (A 141/B 180)

Kant formuliert die Differenz zwischen Schema und Bild, zwischen der Regel der Bestimmung der Anschauung und der bestimmten Anschauung selbst, hier zunächst positiv. Das Schema gibt mir die Freiheit des Bildens. Seine Regel schränkt mich nicht auf besondere Gestalten ein, ja sie lässt mir prinzipiell sogar unendlich viele verschiedene Möglichkeiten der Konkretion. Ich bin erkenntnistheoretisch durch das Schema eines bloß empirischen Begriffs nur in so weit gebunden, als meine Einbildungskraft in der materiellen Gestaltung der Erscheinung – die sie im unendlich wechselnden Spiel einer gegebenen Mannigfaltigkeit einbildend festhält und in diesem Sinn ja überhaupt erst für mich hervorhebt – immer noch derjenigen

¹⁰⁰ Mit Foucault könnte man sagen, die *Kritik der reinen Vernunft* entstamme in dieser Hinsicht noch der klassischen Episteme, die alle Dinge und Wesen auf einem Tableau anordnen konnte. Anders als die historischen Wissenschaften des Lebens, anders als Kants *Kritik der Urteilskraft* und andere seiner späteren Schriften behandelt sie noch nicht die innere biologische Selbstorganisation lebendiger Wesen und die pragmatische Bildung von Begriffen aus kulturellen, historischen und ethnologischen Verschiedenheiten der Lebensformen.

allgemeinen Regel (Schema) folgen muss, die mir die dargestellte Gestalt als ein spezifisch solches Etwas erkennbar macht, das ich mit einem dem Schema entsprechenden Begriff bezeichnen kann, z. B. dem Begriff eines Hundes oder dem eines Hauses.

Im Falle empirischer Begriffe ist es vor diesem Hintergrund noch leicht erklärlich, wie ein *allgemeiner* Begriff *besonderer* sinnlicher Gegenstände überhaupt möglich ist. Denn das allgemeine Schema der Darstellung einer spezifischen Art von Gegenständen der Erfahrung, das dem Begriff entspricht, wurde hier nach und nach gebildet, durch Erfahrung oder kulturelle Konvention. Es steht nicht notwendig fest, sondern ist historisch veränderlich. Empirische Begriffsbildung setzt aber voraus, dass ich etwas überhaupt als einen Gegenstand einer Erfahrung identifizieren kann und sogar bereits identifiziert habe. Denn erst dann kann ich ihn mit anderen besonderen *Phaenomena* vergleichen und daraus verschiedene Schemata der Darstellung verschiedener Arten und Spezies abstrahieren.

Jede Wahrnehmung, die wirkliche Wahrnehmung *für* ein Ich ist, besitzt daher immer schon diejenige transzendente Form der Darstellung eines Gegenstands, die den Gegenstand im naturgesetzlichen Zusammenhang aller möglichen Phänomene überhaupt erst erfahrbar macht. Man muss diese kategoriale Form also mit der jeweilig-kontingenten, sich konkret-bildlich darstellenden Gestalt einer bestimmten materiellen Erscheinung zusammendenken. Beide werden durch dasselbe Vermögen der produktiven Einbildungskraft bestimmt, sind in der Erfahrung untrennbar und können deshalb nur *in Einem* dargestellt werden. Zusammen ergeben sie die konkret-anschauliche, bildliche Wahrnehmung einer einzelnen Erscheinung *als* einem möglichen *Phaenomenon* der Natur.

Nun ist allerdings das Schema einer Kategorie, anders als das Schema eines empirischen oder rein sinnlichen Begriffs, für Kant etwas, das »in gar kein Bild gebracht werden kann« (A 142/B 181). Weshalb? Die Kategorien ergeben nach Kant zusammen das vollständige Regelwerk der gesetzlichen Verknüpfungen von verschiedenen wirklichen und möglichen Erscheinungen in der Zeit. Entsprechend geben ihre Schemata – Kant nennt sie »transzendente Zeitbestimmungen« – die Regeln der Darstellung dieser Verknüpfung für ein verkörpertes Ich. Zum Beispiel: Wenn ein Schiff stromabwärts fährt, und ich stehe an einem Punkt, der weiter stromabwärts liegt als der Punkt, an dem sich das Schiff in diesem Moment befindet, dann ist das Schiff im weiteren Verlauf der Zeit zuerst entfernter, dann näher bei mir, und nicht umgekehrt. So nehme *ich* es auch *notwendig* wahr – zuerst als entfernter, dann schon näher – weil sich mir *meine* Wahrnehmungen *a priori* gemäß den kategorialen Naturgesetzlichkeiten verbinden, anders

wären es nicht mehr *meine*. (Das setzt voraus, dass ich nicht gerade mit Drogen experimentiere oder mich in anderen Ich-entgrenzenden Erfahrungen übe, die meine Wahrnehmung indirekt verändern können. Es gibt verschiedene Möglichkeiten für das Subjekt, sich momentan vom Verlauf der Zeit zu befreien.) Der konkrete Zusammenhang wirklicher leiblicher Erfahrung, in der sich mein eigener raumzeitlicher Standpunkt und ebenso alles, was sich in der von mir überhaupt sinnlich wahrnehmbaren Umgebung befindet, *de facto* ständig verändert, stellt sich also niemals als ein einziges stehendes Bild dar, sondern wenn überhaupt, dann als ein umfassendes, sich zeitlich erstreckendes Schauspiel. Es ist eher wie ein totaler Film, in dem wir selbst vorkommen, und den wir darum auch immer nur ausschnitthaft sehen: In wirklicher Erfahrung werden viele Wahrnehmungsbilder durchgängig gesetzlich verbunden, ohne dass wir ständig stillstehen und sie alle *als einzelne*, in ihrer konkreten Besonderheit isoliert betrachten und reflektieren würden oder auch nur könnten. Darum sind auch die Schemata der reinen Verstandesbegriffe, die bloß die grundlegende raumzeitliche Einheit meiner und auch aller möglichen Erfahrung anderer menschlicher Subjekte garantieren, nicht in ein einzelnes Bild zu bringen.

Im Unterschied zu den Schemata der Kategorien abstrahieren die Schemata reiner sinnlicher Begriffe (wie z. B. Kreis, Triangel, Linie usw.) vom zeitlich-kausalen Zusammenhang wirklicher Erfahrung. Sie sind bloße Konstruktionsregeln rein formaler Anschauungen, Regeln der Darstellung bestimmter zwei- oder dreidimensionaler Gestalten. Darum lassen *sie* sich auch jeweils in einem einzelnen Bild exemplifizieren, wie z. B. im Bild der Triangel, das der Lehrer mit Kreide an die Tafel malt. Denn sie sind oder enthalten nichts anderes als das, was nach Kant auch *in jedem Schema eines empirischen Begriffs a priori enthalten ist*: eine Regel der Darstellung einer bestimmten räumlichen Gestalt oder Figur *als solcher*.

[D]as Bild ist ein Produkt des empirischen Vermögens der produktiven Einbildungskraft, das Schema sinnlicher Begriffe (als der Figuren im Raume) ein Produkt und gleichsam Monogramm der reinen Einbildungskraft *a priori*, wodurch und wornach die Bilder allererst möglich werden, die aber mit dem Begriffe nur immer vermitteltst des Schema, welches sie bezeichnen, verknüpft werden müssen, und an sich demselben nicht völlig kongruieren. (A 141 f./B 181)

Das Bild stellt also den möglichen oder wirklichen Gegenstand eines (reinen oder empirischen) sinnlichen Begriffs in materieller, kontingenter,

unendlich besonderer Konkretion dar. Es ist darum das Produkt der Einbildungskraft in ihrem *empirischen* Vermögen, Gestalten von Gegenständen entsprechend einer wirklichen materiellen Gegebenheit der Erscheinung darzustellen (z. B. als weiß, mit weißer Kreide auf schwarzer Tafel). Dabei werden – im Falle der bildlichen Darstellung eines empirischen Begriffs ebenso wie im Fall der bildlichen Demonstration eines mathematischen Postulats – jeweils zwei Arten von bildermöglichenden Schemata verbunden: eine Konstruktionsregel der *besonderen* Gestalt bzw. Figur (eines Hauses, eines Hundes, eines Triangels) und die allgemeine Regel der Darstellung eines Raums als solchem (die allgemeine Regel transzendentaler Raumbeschreibung überhaupt, der Darstellung eines zwei- oder dreidimensionalen Gegenstands als bestimmter Gegenstand bzw. als bestimmtes Bildobjekt *in* einem kontinuierlichen Raumganzen bzw. Bildinhalt). Denn nur durch die Verbindung dieser zwei Regelarten ist die jeweilige Einheit jedes für uns vorstellbaren Raums, und so jedes *für uns anschaulich darstellbaren* Gegenstands, als einem einzigen, kontinuierlichen Ganzen ohne Lücken und Loch garantiert. Im Schema *eines jeden* sinnlichen Begriffs wird also die Handlung transzendentaler Raumbeschreibung (der produktiven Einbildungskraft) spezifiziert und damit anwendbar auf eine *bestimmte Art* räumlicher Figuren. (Das heißt nicht, dass alle möglichen Räume der Imagination mit dem realen Raum der wirklichen Welt gesetzlich verbunden oder kompatibel sein müssen. Erst die kategorialen Schemata naturgesetzlicher Zusammenhänge geben uns das Kriterium, die Räume des Traums und der Fiktionen von dem einzigen wirklichen Raum der Realität zu unterscheiden.) Darum kann Kant in der zuletzt zitierten Passage auch sagen, dass allen Bildern (auch den Bildern empirischer Begriffe) ein Schema der *reinen*, d. h. apriorischen Form oder Handlungsart menschlicher Einbildungskraft zugrunde liegt. Mit anderen Worten, den Worten der B-Deduktion: Die Einheit einer empirischen Anschauung setzt die Einheit formaler Anschauung voraus, und zwar nicht zeitlich, sondern *a priori*.

Vor diesem Hintergrund können wir nun schließlich die Frage nach der doppelten Bestimmung einer sinnlichen Anschauung als einzelne, unmittelbare *und zugleich* allgemeine und mittelbare Vorstellung eines möglichen *Phaenomenons* der Natur beantworten.

Jede bestimmte Anschauung ist *qua* sinnliche Anschauung einzeln und unmittelbar, denn ihr kontinuierlich-mereologischer Gehalt oder Bildinhalt, der sie ganz erfüllt, *ist* der numerisch einzige Gehalt, den sie »gibt« oder »vorstellt«. Ihr konkret-anschaulicher Gehalt existiert aber nirgendwo anders als in der Form seiner raumzeitlichen Anschauung selbst, er ist bildtheoretisch gesprochen von seinem Bildvehikel (der bloßen sinnlichen

Anschauung) nicht zu trennen, sondern *unmittelbar* – ohne ein weiteres dazwischen geschobenes Medium – mit ihm verbunden. Noch hier sieht man, wie streng Kant die Analogie der sinnlichen Anschauung zur intellektuellen Anschauung dachte. Anders hätte er sich wohl nicht berechtigt gefühlt, einer sinnlichen Vorstellung den Namen der Vorstellungsart zu geben, die er einem göttlichen Wesen beilegte. Denn wie die sinnliche Anschauung ist die intellektuelle Anschauung deshalb singulär und unmittelbar, weil die Existenz und die Beschaffenheit des individuellen Dings oder Wesens, das ihr Gegenstand ist, von ihrer Form, im göttlichen Fall: die Form schöpferischer Spontaneität (Hervorbringung) einer Anschauung, nicht zu trennen sind. Das Individuum existiert nur durch sie.

Jede *bestimmte* Anschauung ist *als bestimmte*, d. h.: *als vom diskursiven Subjekt selbst bestimmte*, dabei zugleich eine reflektierte, mittelbare Vorstellung für ein Ich: Denn sie stellt, durch die virtuelle Darstellung eines Bildobjekts gemäß einem Schema, dem Subjekt eine andere, begriffliche Vorstellung *bildlich* vor. Dabei – in dieser darstellenden, raumbeschreibenden Handlung der Einbildungskraft, die von transzendentalen, reinen sinnlichen und empirischen Begriffsschemata angeleitet bzw. bestimmt ist – hat sich das Subjekt nun also indirekt, nämlich denkend auf einen virtuellen Inhalt der sinnlichen Anschauung bezogen. Die Darstellung bzw. das dargestellte Bildobjekt instantiiert Zeichen (Schemata), die zusammen den allgemeinen Begriff oder die Begriffe bezeichnen, die die bestimmte Anschauung (bzw. genauer: das in der Anschauung bestimmte Bildobjekt), exemplarisch darstellen. Dabei ist bzw. bleibt die Anschauung stets ein konkretes, irreduzibel besonders gestaltetes Bild, also eine singuläre Vorstellung. Wie jedes Bild aber stellt sie *etwas dar für* einen Betrachter – und zwar etwas, das mit der bloßen materiellen Gegebenheit bzw. der imaginären Konkretion des Bilds nicht identisch ist, und das als *Etwas* überhaupt nach Kant immer schon einen allgemeinen Begriff von einem Gegenstand voraussetzt. Damit ist die bestimmte und reflektierte Vorstellung nicht mehr nur singulär, sondern immer auch schon allgemein.

Im Fall der bewussten Wahrnehmung verändert sich das Erscheinungsbild des Wahrgenommenen durch die Bewegung und den Verfall der Materie im Verlauf der Zeit mehr oder weniger schnell, mehr oder weniger deutlich wahrnehmbar. Tatsächlich ist jede empirische Anschauung einer Erscheinung in jedem Moment eine andere.¹⁰¹ Der mittelbare, begriffliche

101 Da Zeit, die Form des inneren Sinns, die Form ist, in der sich uns (als selbstbewusstem Wesen), die Gegebenheit aller unserer Anschauungen darstellt, gibt uns jeder unterscheidbare Moment der Zeit eine andere Anschauung. Vgl. Manley Thompson, »Singular Terms and

Gegenstand der anschaulichen Erscheinung ist dagegen ein Gegenstand möglicher Erfahrung für verschiedene Subjekte und von verschiedenen raumzeitlichen Standpunkten aus. Er bleibt in seinem empirischen Gehalt über relativ lange Zeit stabil (auch wenn sich die Erscheinung des Baums, den ich gerade betrachte, und so meine sinnliche Anschauung des Baums, im Verlauf meiner Betrachtung ständig verändert – die Blätter werden vom Wind bewegt, das Licht beleuchtet ihn bald so, bald anders, ich gehe um den Baum herum und sehe ihn deshalb nun von einer anderen Seite – bleibt es doch die ganze Zeit über ein Baum, den ich da wahrnehme); in seinem apriorischen Gehalt sogar die ganze Zeit einer möglichen menschlichen Erfahrung hindurch. Man sieht also, dass das anschaulich konkretisierte Bildobjekt der unmittelbaren Erscheinung, wie ich sie nur zu einem bestimmten Moment von einem bestimmten räumlichen Blickwinkel aus wahrnehme, von einem substanziellen *Phaenomenon* allgemein überprüfbarer Erfahrung fundamental unterschieden ist. Dieser Unterschied – zwischen dem Bildobjekt einer bestimmten Anschauung (einer Erscheinung) und dem bestimmten Gegenstand der Natur – ist *nicht* der Unterschied zwischen dem sinnlichen Bildvehikel (der sinnlichen Form) der bestimmten Anschauung und dem darin virtuell dargestellten Bildobjekt, sondern ein weiterer Unterschied! Wenn man so will, ist es der Unterschied zwischen einem Wahrnehmungsbild und seinem Referenten.

Ein *Phaenomenon* der Natur ist nach Kant nämlich offensichtlich der begriffliche Referent vieler möglicher und wirklicher empirischer Anschauungen. In ihm, als einem Gegenstand kategorialer und empirischer Begriffe, ist eine prinzipiell unendliche Mannigfaltigkeit möglicher Erscheinungen bzw.: empirischer Anschauungen naturgesetzlich verbunden und vereinigt. Es ist ein Gegenstand der Natur, über den wir Urteile mit Wahrheitswert fällen können.¹⁰² Ein solcher Gegenstand (*Phaenomenon*) ist an sich unsicht-

Intuitions in Kant's Epistemology», in: *Review of Metaphysics* (26) 1973, S. 314–343, S. 327 f. Die Rede ist hier natürlich überhaupt nur von sinnlichen Anschauungen, die Anschauungen für ein diskursives Selbstbewusstsein sind.

102 Vgl. Reinhard Hiltcher, »Einheit der Anschauung vom Gegenstand und Einheit des Gegenstandes der Anschauung in Kants Transzendentaler Deduktion«, in: C. Krijnen und K. W. Zeidler (Hg.), *Gegenstandsbestimmung und Selbstgestaltung. Transzendentalphilosophie im Anschluss an Werner Flach*, Würzburg 2011, S. 123–159, besonders S. 136 und S. 140–145. Hiltcher schreibt a. a. O., S. 140: »Der eigentliche objektive Gegenstand ist für Kant ein solcher, der im Urteil gültig oder ungültig bestimmt werden kann. Der eigentliche Gegenstand ist der im Urteil geltungsdifferent *gedachte* Gegenstand der Anschauung. Geltungsdifferentes Denken des objektiven Gegenstandes der Anschauung bedeutet – paradox gewendet – nichts anderes, als den Gegenstand im Urteil als einen solchen zu bestimmen, der *gerade nicht* in seiner Anschauung aufgeht.« Hiltcher argumentiert also, dass die vereinigte Anschauung

bar. Er ist kein bestimmtes Bildobjekt. Er wird niemals von uns unmittelbar angeschaut, niemals wirklich *gesehen*, sondern nur mittelbar gedacht. Und zwar insofern, als ich seine bildliche Erscheinung *als* Erscheinung eines *Phaenomenons* nehme, und dies kann ich tun, weil sich mir die anschauliche Erscheinung nach transzendentalen Zeitbestimmungen (Schemata) immer schon *als im oder aus dem gesetzlich wirkenden Zusammenhang der Natur heraus erscheinend* darstellt. Davon lässt sich auch in ästhetischer Naturbetrachtung nie ganz abstrahieren. Meine zufällige empirische Anschauung eines natürlichen *Phaenomenons*, über deren *individuelle Besonderheit* ich allerdings keine apriorisch gültigen Aussagen machen kann, ist von diesem also nicht zu isolieren. Wir dürfen Kant nicht so missverstehen, wie ihn die empiristische Lesart missverstanden hat: dass der bestimmten Anschauung einer Erscheinung der Gedanke des *Phaenomenons* einer Natur nur nachträglich und äußerlich aufgestockt wäre. Denn das wäre so, als könnte etwas für mich eine wirkliche Wahrnehmung sein, ohne dass ich das Wahrgenommene *als im* Kontext des raumzeitlichen Erfahrungszusammenhangs, in dem ich mich selbst vis-à-vis dem hier und jetzt Wahrgenommenen befinde, auf eine bestimmte Weise verortet erfahren würde. Was verbal nur äußerst kompliziert zu artikulieren ist, ist aber in unserer intuitiven Erfahrung von Welt immer schon der Fall. Es ist deshalb auch äußerst irreführend (und je nach Interpretationsanlage sogar falsch), davon zu sprechen, dass die bloße Einheit einer einzelnen Anschauung, die Anschauung für ein Selbstbewusstsein ist, nicht die Totalität der Kategorien voraussetze. Man macht eine falsche Reduktion, wenn man meint, *diese* Einheit bedürfe einzig der Kategorie der Quantität zur Erzeugung der bildlichen Darstellung des Raums als des »reine[n] Bild[s] aller Größen« (A 142/B 182), d. h. als allgemeines Schema bildlicher Darstellung von äußeren Gegenständen überhaupt. Wenn ich wirklich träume – und also nicht erlebe, dass ich träume – dann (re)produziere ich *bloß* Anschauungen, in

eines Gegenstands, die vom kontingenten raumzeitlichen Standpunkt des sinnlichen Subjekts abhängig ist, unterschieden werden muss von und zugleich bezogen werden muss auf den im Urteil gedachten Gegenstand möglicher Erfahrung. Vgl. auch ders., »Kants Begründung der Adäquationstheorie der Wahrheit in der transzendentalen Deduktion der Ausgabe B«, in: *Kant-Studien* (83) 1993, S. 426–447, S. 429f.: »Der Sinn des in der Anschauung gegebenen bestimmbaren Gegenstandes und der Sinn des im Urteil gedachten und erkannten Gegenstandes muss zwar einerseits derselbe sein, andererseits aber müssen beide Sinne auch differieren.« Die systematische Totalität der Kategorien ist nach Hiltcher dabei konstitutiv für die Einheit des gedachten Gegenstands der Natur (*Phaenomenon*) und die Beziehung jeder möglichen subjektiven Anschauung auf diesen, nicht aber für die Einheit einer sinnlichen Anschauung als solcher (zur Hervorbringung dieser bloß anschaulichen Einheit brauchen wir nicht alle Kategorien, vgl. Hiltcher, »Einheit der Anschauung«, S. 137 u. S. 156).

einem bildtheoretisch strengen Sinn sehe ich im Traum des Tiefschlafs, von dem ich nichts weiß, ja noch nicht einmal Bilder. Nehme ich aber wirklich etwas wahr, so nehme ich es mit Kant *als in dem* umgreifenden raumzeitlichen Zusammenhang einer Erfahrung wahr. Und dabei sind immer schon alle Kategorien im Spiel. – Und sie sind es implizit ebenso, wenn ich fantasie oder tagträume oder halbschlafe, und bemerke, dass ich es tue. Denn dann geben die Kategorien mir das Kriterium an die Hand, meine Träume oder Fantasien *als* Träume oder Fantasien von der wirklichen Wahrnehmung, die ich gleichzeitig mache, zu unterscheiden.

Ursprung der Sprache

An den bisherigen Resultaten dieses Kapitels wurde deutlich: Kants Theorie transzendentaler Einbildungskraft bildet den Ursprung eines Denkens der Sprache. Kant schreibt in der *Kritik der reinen Vernunft* eine Theorie der Sprache *avant la lettre*. Damit meine ich nicht eine Theorie des Ursprungs irgendeiner faktisch gesprochenen, empirisch-historisch untersuchbaren Verbalsprache, sondern eine Theorie des Ursprungs einer Sprache der Menschen überhaupt¹⁰³ als der spezifischen Erkenntnis- und Kommunikationsweise, in der sich die Einwirkung eines diskursiven Vermögens auf die Form sinnlicher Anschauung manifestiert – und allein manifestieren kann. Diese spezifische Form menschlicher, nämlich *diskursiv darstellender* Handlungsweise ist die Form von sinnlicher Erkenntnis im engen Sinn, die unter allen sinnlich erkennenden Wesen nur und spezifisch den Menschen eigen ist. Sie enthält das Vermögen einer Verbindung des Zeichenhaften und Verallgemeinerbaren mit der bildlichen Konkretion eines unendlich Besonderen. Die Philosophie nach Kant wird auf der Basis dieser Einsicht der transzendentalen Deduktion der Kategorien, in deren Zentrum ein Denken des Ursprungs der Sprache formuliert steht, nicht mehr, wie Kant

103 Wir haben in Kapitel I gesehen, auch nicht-menschliche Tiere haben nach Kant die Kraft der Imagination. Diese Kraft ist in einem sinnlichen Wesen, das kein intellektuelles Vermögen besitzt, aber nicht diskursiv, nicht beschreibend. Die ›Bilder‹, die sie hervorbringt, unterscheiden nicht zwischen dem sinnlichen Gehalt, den sie *unmittelbar-unvermittelt* vorstellen und sich selbst als bloßer subjektiver Repräsentation dieses Gehalts. Sie sind darum im Sinn der Bildtheorie, auf die wir uns hier beziehen (Pichler/Ubl), streng genommen nicht einmal Bilder. Weil ihnen die Dimension immanenter Reflektiertheit mangelt, verzeitlichen sie die Wahrnehmung der Tiere nicht. Darum sagt Kant über die Imagination verstandloser Tiere: Wir (Menschen) können uns die Sinnlichkeit anderer Tiere nur so vorstellen, dass sie immer präsent (nie abwesend oder zu spät) und in der Genauigkeit ihrer Wahrnehmung unübertreffbar sind.

selbst noch, einen Verstand als reines Denkvermögen von der Einbildungskraft als sinnlich darstellendem Vermögen unterscheiden. Sondern sie wird sagen – und durch ihre eigene Form der Darstellung unmittelbar zu beweisen suchen – alles Denken, alle Erkenntnis ist überhaupt nichts anderes als dies: Sprachliche Darstellung von Begriffen.

Mit Kant sind also zwar die Handlungen der Darstellung menschlicher Einbildungskraft vom rein logischen Denken noch unterscheidbar. Zugleich zeigt sich aber schon an Kants eigener Darstellung der transzendentalen Einbildungskraft, dass alle menschenmögliche Erkenntnis und Kommunikation nach Kant (exemplarische) Bildgebung mit begrifflicher Sprache verbindet. Mit Kant kann man darum sagen, dass, wie schon die menschliche Wahrnehmung, auch alle anderen Bilder denken und stumm sprechen. Und umgekehrt zeigt sich, dass alle Verbalsprache immer schon bildlich ist – dass sie stets Bilder braucht und stets Bilder schafft – so sehr das Reinheitsideal verschiedener Wissenschaftssprachen auch gebietet, ihre figural-bildlichen Dimensionen zu reduzieren. Es wäre ein Gegenstand für eine groß angelegte Studie, Bildbegriff und Sprachbegriff nach Kant im Detail zu explizieren. Sie hätte auf der Grundlage der fundamentalen Gemeinsamkeit von Bild und Sprache, die Kant denkt, auch etwas über die Verschiedenheit beider Formen zu sagen. Dies kann hier nicht geleistet werden. Im Rest dieses Kapitels verfolge ich bescheidenere Ziele, die mit den angedeuteten Fragen jedoch zusammenhängen. Ich werde hier nur zwei wesentliche Eigenschaften dessen herausstellen, was nach Kant im umfassendsten Sinn *Sprache* genannt werden müsste, und was sich in allen Formen menschlichen Erkennens und Darstellens manifestiert. Jede menschliche Erkenntnis, ästhetische Erfahrung oder künstlerische Produktion ist mit Kant nämlich schon deshalb sprachlich verfasst, weil all diese Tätigkeiten *Darstellungen* enthalten, die Bilder und Begriffe, oder das Vermögen der Bilder und das Vermögen der Begriffe, auf eine gewisse Weise in Verbindung setzen. Und in jeder Darstellung – ob bloß als imaginäre Komponente von Erfahrung und Erkenntnis oder ob auch schriftlich, technisch oder künstlerisch auf einem materiellen Träger veräußert – finden wir mit Kant, wie wir gesehen haben, zwei verschiedene Unterscheidungen verbunden:

Die Handlung der Darstellung der Einbildungskraft unterscheidet ein anschaulich-unmittelbar Gegebenes, eine bloße sinnliche Mannigfaltigkeit, von einem bestimmten »Gegenstand« bzw. Gehalt (Bildobjekt bzw. Bildinhalt), *der sich in dieser Mannigfaltigkeit bildlich darstellt* (re-präsentiert). Hier wird das Sinnliche zu einem Darstellenden, das von einem durch es Dargestellten unterschieden ist. Dieses bildlich Dargestellte, ein jedes Bildobjekt einer bestimmten Anschauung, hat nun aber bei Kant selbst wiederum

einen zwiespältigen Status. Und in dieser Zwiespältigkeit liegt der Ursprung seiner Sprachlichkeit. Einerseits nämlich ist das Bildobjekt mit seinem sinnlichen Vehikel, (gegeben in) der Form der Anschauung, untrennbar und unmittelbar verbunden. Es ist darum auch ein singuläres, sinnlich unendlich konkretes Objekt. Andererseits aber instantiiert oder exemplifiziert das Bildobjekt durch seine besondere Gestalt stets mindestens einen allgemeinen Begriff bzw. dessen Schema und fungiert insofern auch wie ein Zeichen, das etwas Anderes, Allgemeines bezeichnet, wodurch es eine gewisse Verbindung mit allen anderen wirklichen oder möglichen Gegenständen auf den Plan ruft, die unter denselben oder dieselben Begriff(e) fallen, wie das betreffende Bildobjekt selbst. Das sinnlich Unmittelbare und Ununterschiedene (die bloße sinnliche Mannigfaltigkeit der Anschauung, das materielle Bildvehikel) wird durch seine Darstellung (Beschreibung) *für ein Ich* also zugleich die konkrete Erscheinung *eines* Anderen (ein virtuelles Bildobjekt) *und* ein Erinnerungszeichen *vieler* Anderer. Es erscheint als *und* verweist auf ihm Anderes. Es präsentiert nie bloß unmittelbar sich selbst *als* singuläres Bildobjekt, sondern repräsentiert darüber hinaus immer auch Abwesende.

1. Die *Kritik der reinen Vernunft* enthält damit, *erstens*, eine Theorie der Sprache als der spezifischen Form der Begrifflichkeit aller menschlichen Anschauung, der Diskursivität ihrer Bilder. *Sprachlich* nenne ich eine sinnliche Anschauung hier insofern, als die transzendente Schrift – die Linienziehung und Zeichensetzung – der Einbildungskraft, die das Mannigfaltige der Anschauung gemäß formal-gestalthaften Schemata unterscheidend und verbindend durchzieht, einen oder mehrere (mögliche) Begriffe *bezeichnet*. Eine bestimmte sinnliche Vorstellung (Repräsentation) ist demnach eine Vorstellung, mit der etwas gemeint ist, durch die etwas bezeichnet oder gedacht ist, die auf etwas referiert. Sie ist in diesem ganz allgemeinen Sinn bereits sprachlich, und zwar unabhängig davon, ob ihr materielles Vehikel künstlich und konventionell geformt (Buchstaben auf dem Papier, Zeichen auf einer Tafel o. a.), oder schlicht Teil natürlicher Materie (eine Erscheinung der Natur) ist. Die Frage nach der Unterscheidung zwischen Natur und Kunst stellt sich hier offensichtlich noch einmal neu. Worauf es aus der grundlegenden erkenntnistheoretischen Perspektive der *Kritik der reinen Vernunft* ankommt, ist allein dies: dass jede *bestimmte* Erscheinung schon eine reflektierte, mittelbare Vorstellung *für* ein Ich ist. Sie stellt dem Subjekt eine andere, begriffliche Vorstellung vor. Sie stellt – nicht nur, aber *auch* – ein Zeichen (Schema) dar, das einen allgemeinen Begriff

bezeichnet. Dabei ist bzw. bleibt sie als materielle Erscheinung stets ein irreduzibel konkretisiertes Bild – darum kann sie mir auch (unendlich viel) mehr darstellen als bloß ein abstraktes Zeichen. Und doch stellt sie immer *Etwas Bestimmtes (und prinzipiell stets weiter Bestimmbares)* dar für einen Betrachter, und zwar Etwas, das mit der bloßen materiellen Gegebenheit und der unendlichen sinnlichen Konkretion der Erscheinung nie einfach identisch ist. Dieses Etwas muss nicht einmal weiter spezifiziert sein. Eine jede Erscheinung, die überhaupt für jemanden Erscheinung ist – und nicht vielmehr Nichts (vgl. IV) – bezeichnet mit Kant schon den allgemeinsten Begriff von einem Gegenstand als einem *Etwas überhaupt*. Kants Gegenstandsbegriff ist so weit, dass er auch Dinge umfasst, die wir normalerweise nicht »Gegenstände« nennen. So wäre beispielsweise auch eine nichtgegenständliche Malerei mit Kant ganz allgemein ein *Gegenstand für* ein betrachtendes Subjekt. Und auch die bloße Farblichkeit eines Bilds könnte natürlich ein solcher Gegenstand sein. Insofern der menschliche Verstand Anschauungen bzw. Bilder gebraucht, um durch sie (etwas Bestimmtes oder überhaupt irgendein *Etwas*) zu erkennen, gebraucht er sie also als Zeichen, als Etwas, das transzendierend über das bloße unmittelbare Hier und Jetzt hinausgeht. In diesem Sinn kann man dann auch sagen, dass Bilder mit Kant immer auf einen bzw. mehrere Begriffe referieren, selbst Bilder der bloßen Fiktion. Man muß ein Bild aber natürlich nicht auf diese Weise gebrauchen oder betrachten (und viele Bilder der Kunst erschweren bzw. verunmöglichen einen solchen Gebrauch auch geradezu absichtlich) sondern kann seine Zeichenhaftigkeit, durch die uns alles, was wir anschauen, stets mit der ganzen Welt, ihrer Vergangenheit und Zukunft verbinden kann, auch ausklammern. Man kann das Bild auch einfach rein ästhetisch, als reines Bild der Natur, nur im Hinblick auf seine *immanente* Differenz bzw. seine »zwiespältige Einheit« von Bildvehikel und Bildinhalt betrachten.

2. Sprache, Bilder und alle anderen Formen menschlichen Darstellens differenzieren nach Kant die sinnlich unmittelbare Anschauung nämlich nicht nur im Verhältnis zu einem oder mehreren (möglichen) Begriffen, die die bestimmte, durch die Handlung der Einbildungskraft beschriebene Anschauung darstellen soll, sondern, wie wir gesehen haben, zugleich immer auch *intrinsisch*. Das ist die *zweite* Dimension menschlicher Sprache nach Kant. Diese »zweite« Dimension ist eigentlich sogar die erste, oder genauer, als eine ikonische Differenz zwischen sinnlichem Bildvehikel und virtuellem Bildinhalt, liegt sie, wie wir gesehen haben, noch vor dem, was gerade als »erste« Dimension der

Sprache beschreiben wurde. Denn das, was unter 1) als die sprachliche Differenz zwischen singular-konkreten Bildobjekten der Anschauung und begrifflichen Schemata bzw. Zeichen begriffen wurde, wird ja durch eine ikonische Differenz zwischen einem materiellen Bildvehikel und einem virtuellen Bildinhalt der Anschauung überhaupt erst möglich. Wenn wir die ikonische Differenz hier unter 2) als »zweite Dimension« *der Sprache* bezeichnen, dann deshalb, weil sie sich *auf Basis* der von mir so genannten »ersten« Differenz *der Sprache* noch einmal potenziert. Denn *in* jeder bestimmten Anschauung ist ein konkret bildlich dargestellter Gehalt (Bildinhalt) von der *zeitlichen* Form seiner Darstellung – seiner singulären Gegebenheitsweise *für* ein subjektives Bewusstsein – unterscheidbar. Wir haben dies oben an dem Beispiel der malerischen Darstellung eines Hauses verdeutlicht. Diese Differenz *innerhalb* der anschaulichen Darstellung selbst ist nicht die Differenz zwischen dem konkreten Bildobjekt und dem darin semantisch-schematisch Begriffenen, dem allgemein oder konventionell oder figürlich Gedachten, Gemeinten oder Erkannten. Sondern es ist die Differenz zwischen dem bestimmten Bildobjekt, der Figur oder Gestalt (die *als* ein oder verschiedene *x* erkennbar, lesbar oder deutbar ist) und dem spezifischen *Wie* seiner anschaulichen Erscheinungsweise und Gestaltung (Darstellung, Beschreibung).¹⁰⁴ Es ist also wieder die offene und bewegliche Differenz zwischen einem sinnlichem Bildvehikel und einem virtuellen Bildobjekt bzw. Bildinhalt, aber hier erscheint diese verbindende Unterscheidung nun aufgrund der Sprachlichkeit (und der weiteren möglichen Versprachlichung) des Bildobjekts um ein Vielfaches potenziert. Diese Potenziertheit, d. h. die Offenheit und Unbestimmbarkeit der zweiten Differenz menschlicher Sprache zeigt sich wesentlich darin, dass die bloße Gestalt einer bestimmten Erscheinung zwar eindeutig (wieder) erkennbar sein kann, das spezifische *Wie* ihrer Darstellung für ein Subjekt aber dennoch begrifflich unbestimmbar ist. Auf ein virtuel-

104 In der verbalen Schriftsprache wäre das die Differenz zwischen der empirisch bestimmten Folge der Buchstaben, Worte, Verse, die konventionell auf *x*-Weisen lesbar sind, und dem sinnlich-besonderen *Wie* dieser materielle Bau *x* darstellt, erzählt, hervorruft oder beschreibt. Während sich die Philosophie traditionell mit der ersten Differenz der Sprache (zwischen Anschauung und Begriff) befasst, und die zweite oft vernachlässigt, hat die frühromantische Poetik unmittelbar im Anschluss an Kant ihre zweite, intrinsische Differenz (noch einmal, diese zweite ist die Differenz zwischen den Buchstaben einer Sprache und der besonderen, eigengesetzlichen Darstellungsweise- oder form ihrer Bedeutung) in den Mittelpunkt gerückt. Man denke hier beispielsweise an Novalis' *Monolog*, der nicht zufällig als ein Gründungstext dieser Poetik gilt.

les Bildobjekt kann ich (oft) fast schon zeigen, das *Wie*-es-mir-erscheint aber nicht begrifflich definieren – wohl aber auf sehr viele verschiedene Weisen zu denken und in Worte zu fassen suchen. Das hat auch damit zu tun, dass der raumzeitliche Betrachterstandpunkt eines sinnlichen Subjekts stets singular und irreduzibel kontingent ist. Nichts anderes als dieses *Wie* der Form der Darstellung einer Erscheinung der Natur oder eines künstlerisch dargestellten Gegenstands *für* einen subjektiven Betrachter ist nach Kant daher auch der unbestimmbare Gegenstand eines ästhetischen Urteils.

Poetische Sprache

Nehmen wir Kants eigenes Beispiel, das Urteil, »diese Rose ist schön« (vgl. KU 5: 215). Als reines Geschmacksurteil wird dieses Urteil nicht durch Begriffe, über alle wirklichen und möglichen Rosen gefällt. Sondern es bezieht sich auf eine singuläre, einzelne Erscheinung – auf eine besondere Rose, die ein Betrachter von einem bestimmten Standpunkt aus hier und jetzt vor sich in Erscheinung sieht. Dem Betrachter fällt es wahrscheinlich leicht, in der materiellen Gestalt der Erscheinung eine Rose zu erkennen. Und diese Gestalt selbst ließe sich heute sogar technisch exakt reproduzieren. Beides ist für die rein ästhetische Beurteilung der Rose aber nicht von Belang.¹⁰⁵ Was nach Kant ästhetisch beurteilt wird, ist allein das singuläre *Wie* der Form der Erscheinung *für* einen menschlichen Betrachter, und das heißt: Das *Wie* der Form der Erscheinung für einen Betrachter, dessen Formen der Anschauung von einem Vermögen allgemeiner Vorstellung bestimmt und darum – auch im empirisch Besonderen – immer schon auf dieses Vermögen bezogen sind.

Urteilkraft ist mit Kant insgesamt das Vermögen, die verschiedenen möglichen Beziehungen von Besonderem und Allgemeinem zu denken, zu kritisieren und zu verhandeln (vgl. KU 5:179). In Erkenntnishandlungen dient Urteilkraft entweder dazu, ein einzelnes der Anschauung gegebenes Phänomen – *dieses da* – unter einen allgemeinen (bekannten) Begriff

¹⁰⁵ Damit ist nicht gesagt, dass der Verfall der Aura durch technische Reproduzierbarkeiten nach Kant für eine Theorie ästhetischer Erfahrung irrelevant wäre, denn auch Kants Theorie der Schönheit ist die Theorie einer mit Benjamin auratisch zu nennenden Erfahrung. Ich möchte hier nur sagen, dass die prinzipielle *Möglichkeit* der künstlichen Reproduktion im gegebenen Beispiel irrelevant ist, sofern der Betrachter glaubt, eine wirkliche Erscheinung der Natur zu erblicken. Mit Kant reicht es für die Erfahrung von Naturschönheit, dass der Betrachter *glaubt* es sei Natur (und kein Kunstprodukt), was er betrachtet. Vgl. KU 5: 302 f.

zu subsumieren und auf diese Weise zu bestimmen (bestimmende Urteilskraft), oder dazu, für ein Kollektiv neuartiger Phänomene überhaupt erst einen gemeinsamen Begriff zu finden (reflektierende Urteilskraft). Hierbei fungieren Beispiele als »Gängelwagen« (A 134/B 174) der Urteilskraft – an ihnen kann sich der Biologe, der Mediziner oder der Rechtswissenschaftler orientieren; das gute, paradigmatische Beispiel kann die Einordnung ihm ähnlicher Phänomene (Rechtsfälle, Krankheitsbilder) anleiten; das neue Beispiel kann ihm verwandte Phänomene in einem neuen Licht erscheinen lassen, ja vielleicht sogar darauf hindeuten, ein Feld von vergleichbaren Phänomenen noch einmal neu zu unterteilen, sie im Hinblick auf andere Aspekte zu untersuchen und zu erfassen. Grundsätzlich steht die Urteilskraft in all diesen Fällen aber im Dienst der allgemein überprüfbaren wissenschaftlichen Erkenntnis, in der die Besonderheit einzelner Phänomene letztlich (wieder) verschwinden soll, aufgesogen von ihrem allgemeinen Begriff. Nun basiert jedoch auch das ästhetische Geschmacksurteil nach Kant auf einer reflektierenden Tätigkeit der Urteilskraft. In diesem Fall – im ästhetischen Urteilen – wird aber der einzelne, besondere Gegenstand, der als schön beurteilt wird, nicht auf einen bestimmten Begriff gebracht und auch kein Begriff für ihn gefunden. Seine Besonderheit, seine Singularität wird nicht ausradiert, sondern gerade sie ist es, die im ästhetischen Urteil beurteilt wird. Das ästhetische Urteil ist mit Kant vom Erkenntnisurteil deshalb strikt unterschieden. Wie konzipiert Kant also die urteilende Tätigkeit der Reflexion im Bereich der Ästhetik, in dem das Reflektieren (die Urteilskraft) frei und autonom ist? Was ist Urteilskraft als »Geschmack«, als eine Kraft, die nicht im Dienst des erkennenden Verstands, sondern dem rein ästhetischen Lustprinzip folgt? Worüber wird hier reflektiert und zu welchem Ende kommt die Reflexion, wenn es nicht die Auffindung eines bestimmten Begriffs ist, unter welchen das Besondere subsumiert werden kann? Kant schreibt:

Der Geschmack ist [...] das Vermögen, die Mitteilbarkeit der Gefühle, welche mit gegebener Vorstellung (ohne Vermittlung eines Begriffs) verbunden sind, *a priori* zu beurteilen. (KU 5:296)

Was durch ästhetische Urteilskraft beurteilt wird, ist also die allgemeine »Mitteilbarkeit der Gefühle« die, wie Kant hier sagt, mit einer – beispielsweise durch ein Kunstwerk – »gegebenen« Vorstellung »verbunden« sind. Das heißt nun aber gerade nicht, dass ein ästhetisches Urteil immer ein Urteil darüber sei, dass und inwiefern es einem Künstler gelungen ist, *Gefühle darzustellen*. Es heißt viel grundlegender, dass ästhetische Urteils-

kraft ein Vermögen ist, etwas *nicht* durch allgemeine Begriffe, sondern durch ein *bloßes Gefühl* zu beurteilen, und zwar durch ein Gefühl für die allgemeine (Mit)Teilbarkeit eben desjenigen Gefühls, welches sich mir durch den ästhetischen Gegenstand, in seiner Beurteilung, mitteilt. Ästhetische Lust ist eine Lust an ihrer Teilbarkeit mit anderen, an ihrer Sprachfähigkeit. Kant nennt dieses Prinzip darum auch »Gemeinsinn« (*sensus communis*).

[Wir gründen] unser Urteil [...] nur auf unser Gefühl [...], welches wir [...] [aber] nicht als Privatgefühl, sondern als ein gemeinschaftliches zum Grunde legen. (KU 5: 239)

Kant sagt: Wir urteilen ästhetisch nur durch unser eigenes, subjektives Gefühl. Darum lässt sich die Gültigkeit eines ästhetischen Urteils nicht beweisen, die Zustimmung anderer zu ihm nicht erzwingen, so, wie ein logischer Beweis zwingend ist. Trotzdem aber – und das ist das Rätselhafte und Paradoxe an der besonderen Art Gefühl, das Kant als ein Vermögen, ästhetisch zu urteilen, entdeckt – erheben wir mit einem ästhetischen Urteil Anspruch auf die Zustimmung anderer. Denn wir urteilen rein ästhetisch bloß durch das Gefühl eines Gemeinsinns, durch nichts anderes als das Gefühl also, dass unser Gefühl der Lust an diesem Schönen mit anderen teilbar sei: durch ein Gefühl der (Mit)teilbarkeit unserer Lust. Dies drückt Kant auch wie folgt aus. Ästhetische Urteile erheben Anspruch auf bloß »exemplarische Gültigkeit« (KU 5: 239) oder: die »Notwendigkeit, die in einem ästhetischen Urteile gedacht wird, [kann] nur exemplarisch genannt werden« (KU 5: 237). Das heißt, wie Kant ergänzt, sie wird gedacht als »eine Notwendigkeit der Beistimmung aller zu einem Urteil, was wie ein Beispiel einer allgemeinen Regel, die man nicht angeben kann, angesehen wird« (ebd.).

Gemeinsinn ist nach Kant also das Vermögen eines reflexiven, eines selbstbezüglichen und zugleich politischen Gefühls. Durch Gemeinsinn haben wir *ein Gefühl für die Mitteilbarkeit eines subjektiven Gefühls*: ein Gefühl für das Exemplarische von (noch) unbegriffenen, besonderen, vielleicht auch historisch neu auftretenden Phänomenen – Texten, Werken, Formen, Verhältnissen – an die Viele (auf viele verschiedene Weise) anschließen können. Die Frage, die sich vor diesem rezeptionsästhetischen Hintergrund der *Kritik der Urteilskraft* aufdrängt, ist damit in unserem Zusammenhang die folgende: Was für eine Form der Darstellung ist das, die das Sprechende eines Gefühls erfahrbar macht, obwohl wir den schönen Gegenstand nicht durch Begriffe beurteilen? Und was heißt es überhaupt, dass wir Schönheit ästhetisch nicht durch Begriffe beurteilen – da doch nach Kant zumindest

gewisse Begriffe immer schon im Spiel sind, um etwas überhaupt *als* eine besondere Erscheinung der Natur, *als* ein Bild zu sehen?

Wenden wir uns dazu dem zweiten, produktionsästhetischen Teil von Kants »Kritik der ästhetischen Urteilskraft« zu. Der §51 der *Kritik der Urteilskraft* wird mit den folgenden Sätzen eröffnet, die in der Rezeption der dritten *Kritik* in der nachkantischen Poetik und Ästhetik in den Mittelpunkt der Aufmerksamkeit rücken sollten. Sie können daher auch leicht dazu verleiten, Kants Kunsttheorie selbst als idealistisch misszuverstehen:

Man kann überhaupt Schönheit (sie mag Natur- oder Kunstschönheit sein) den Ausdruck ästhetischer Ideen nennen. (KU 5:320)

Ob es sich um eine schöne Form der Natur oder ein schönes Kunstwerk handelt, in beiden Fällen wird die sinnliche Erscheinung von Kant »als der Ausdruck« (ebd.), als »Erweckung und Mitteilung [...] [einer] Idee [...] betrachtet« (ebd.). Dabei handelt es sich jedoch nicht um Ideen der Vernunft. Sondern es handelt sich um *ästhetische* Ideen einer *poetisch darstellenden Einbildungskraft*. Auch wenn die Ausdrucksleistung künstlerischer Darstellung nach Kant in einer gewissen Beziehung zu einer Vernunftidee steht, ist sie selbst, wie wir sehen werden, deshalb etwas völlig anderes als die sinnliche Verkörperung einer bestimmten Idee der Vernunft, wie sie im deutschen Idealismus konzipiert wurde.

Kant unternimmt vielmehr den »Versuch von der Verbindung der [verschiedenen] schönen Künste unter einem [gemeinschaftlichen] Prinzip, [und zwar dem Prinzip] des Ausdrucks ästhetischer Ideen (nach der Analogie einer Sprache)« (KU 5:323n1 und vgl. auch KU 5:320). Worum es dem Autor geht, ist

die Analogie der Kunst mit der Art des Ausdrucks, dessen sich Menschen im Sprechen bedienen, um sich, so vollkommen als möglich ist, einander, d. i. nicht bloß ihren Begriffen, sondern auch Empfindungen nach mitzuteilen. (KU 5:320)

Die verschiedenen schönen Künste sind also insgesamt als *sprachanaloge Praktiken* der Darstellung zu verstehen. Und mit »sprachanalog« meint Kant hier nun gerade eine solche Ausdrucksweise, der es gelingt, »den Ausdruck zu treffen« (KU 5:317), durch den auch Gefühle, Anschauungen, Empfindungen und insgesamt »Gemütszustände« oder »Gemütsstimmungen« allgemein mitteilbar werden, für die wir keine bestimmten Begriffe haben (vgl. ebd.). In diesem Sinn sind die Künste insbesondere den will-

kürlichen und unwillkürlichen Dimensionen von Wortwahl, Gebärde, Gestik und Tonfall im mündlichen Kommunizieren – den gesamten Dimensionen des *Wie* ich das sage, was ich sage – als analog zu betrachten (vgl. KU 5:320). Denn gerade durch diese indirekten, sinnlichen Dimensionen der Kommunikation teilen sich ja zumindest innerhalb eines gemeinsamen Kulturkreises Empfindungen und Gefühle hervorragend mit. Zum Beispiel kann ich etwas respektvoll sagen, oder zum Beispiel auch mit Überschwang und Begeisterung, oder ich kann mich demütig zeigen, zerknirscht oder beschämt, usw. Schon an diesen wenigen Beispielen sieht man, dass es beim indirekten, begleitenden Ausdruck von Gefühlen in menschlicher Kommunikation offenbar weder um etwas geht, das faktisch gegeben und identifizierbar wäre, noch um etwas, das sich sinnlich unmittelbar – durch eine bestimmte Anschauung – darstellen ließe, so, wie ich beispielsweise einen Gebäudetyp oder den Typus einer gewissen Hunderasse direkt durch Zeichnung darstellen kann. Denn es geht in diesen Beispielen nicht um das Rotwerden eines Gesichts oder die Bewegung einer Hand. Es geht um gar keine bestimmte oder bestimmbar sinnliche Gestalt. Es geht vielmehr um etwas Anderes, was zwar *in* diesem (unwillkürlichen) Rotwerden oder in dieser (unwillkürlichen oder willkürlichen) Bewegung (fälschlicher- oder richtigerweise) gesehen bzw. erkannt werden kann, was mit dem körperlichen Vehikel, in dem es erscheint, aber keine sinnliche Ähnlichkeit besitzt: Scham oder Respekt oder Höflichkeit oder Zärtlichkeit usw.

Analog verhält es sich nun auch mit der Kunstschönheit, die nach Kant Ausdruck einer ästhetischen Idee ist. Um das spezifisch Sprachanaloge der Ausdrucksleistung künstlerischer Darstellung bei Kant zu verstehen, müssen wir also klären, was eine »ästhetische Idee« ist und wie sie durch Darstellung ausgedrückt werden kann. Dabei wird, wie oben bereits angekündigt, zugleich die Frage beantwortet werden müssen, was es heißt, wie Kant sagt, dass das Prädikat »schön« einem Kunstwerk »eigentlich überhaupt nur« [!] (KU 5:313) dadurch zukomme, dass schöne Kunst, *ohne ihren Gegenstand begrifflich zu bestimmen*, »die Form der Darstellung eines Begriffs ist, durch welche dieser allgemein mitgeteilt wird« (ebd.).

Zunächst einmal ist Kunstschönheit nach Kant bloß die »schöne Vorstellung von einem Dinge« (KU 5:311), nicht aber die Vorstellung eines schönen Dings (vgl. ebd.). Kunstschönheit hat für Kant also (fast) gar nichts damit zu tun, *was* für ein Gegenstand oder Thema uns als oder durch das Bildobjekt präsentiert wird, und (fast) alles damit, *wie*:

Die schöne Kunst zeigt darin eben ihre Vorzüglichkeit, dass sie [auch] Dinge, die in der Natur häßlich oder mißfällig sein würden, schön

beschreibt. Die Furien, Krankheiten, Verwüstungen des Krieges u. dgl. können, *als Schädlichkeiten*, sehr schön beschrieben, ja sogar im Gemälde vorgestellt werden. (KU 5:312)

Die Hervorhebung in der zitierten Passage soll unterstreichen, dass Kant hier von einer Darstellung von Schädlichkeiten *als* Schädlichkeiten spricht. Schöne Kunst beschönigt die Dinge nicht durch ihre Schönheit. Ihre Schönheit gründet vielmehr darin, *wie* sie das, *was* sie darstellt oder beschreibt, auf eine konkret sinnliche Weise darstellt. Zwar müssen wir, wie Kant noch meinte, um das Kunstwerk beurteilen zu können, einen gewissen Begriff von diesem *Was* haben und den Gegenstand des Werks also erkennen können (vgl. KU 5:311), z. B. als ein durch den Krieg verwüstetes Haus, und darin übertragen: die *Schädlichkeit* des Kriegs, die an sich selbst ja gar kein sinnlicher Gegenstand ist. Dessen sinnliche Darstellung selbst aber – das besondere *Wie* der Darstellung eines Bildinhalts durch oder in einem sinnlichen Bildvehikel – ist nicht durch Begriffe bestimmbar.

Inwiefern besteht hierin aber der Ausdruck bzw. die Darstellung einer ästhetischen Idee? Eine ästhetische Idee nämlich ist definiert als eine solche durch künstlerische Einbildungskraft produzierte Vorstellung, »die viel zu denken veranlasst, ohne dass ihr doch ein bestimmter Gedanke, d. i. Begriff, adäquat sein kann« (KU 5:314). Und Kant fügt hinzu:

Man sieht leicht, dass sie [d. h.: die ästhetische Idee] das Gegenstück (Pendant) von einer Vernunftidee sei, welche umgekehrt ein Begriff ist, dem keine Anschauung (Vorstellung der Einbildungskraft) adäquat sein kann. (Ebd.)

Kant hebt in dieser Passage die Worte »Begriff« und »Anschauung« hervor. Und er tut es, um zu verdeutlichen, inwiefern eine ästhetische Idee einer Vernunftidee diametral entgegengesetzt ist.¹⁰⁶ Während uns die Gegenstände reiner Vernunftbegriffe wie »Gott«, »Seele«, »Freiheit« an sich selbst nicht sinnlich-anschaulich darstellbar sind (und wir darum die Möglichkeit ihrer Existenz auch nicht durch Anschauung demonstrieren können), ist eine ästhetische Idee im Gegensatz dazu eine anschaulich dargestellte Vorstellung (Kant sagt oben kurz: eine Anschauung), für die wir keinen bestimmten Begriff finden können. »[S]o erreicht bei einer ästhetischen Idee der Verstand durch seine Begriffe nie die ganze innere Anschauung

¹⁰⁶ Vgl. für eine ausführliche Rekapitulation dieses Gegensatzes in einem späteren Abschnitt der *Kritik der Urteilskraft* KU 5:342 ff.

der Einbildungskraft, welche sie mit einer gegebenen Vorstellung verbindet.« (KU 5:343) Trotz oder gerade aufgrund dieses prinzipiellen Gegensatzes stehen die ästhetischen Ideen künstlerischer Einbildungskraft nach Kant mit reinen Vernunftbegriffen aber in einer gewissen Beziehung.

Das mag man zunächst daran festmachen, dass Kunst ja in der Tat immer wieder versucht (hat), ganz bestimmte Vernunftideen wie z. B. christliche Ideen: »das Reich der Seligen, das Höllenreich, die Ewigkeit, die Schöpfung u. dgl.« (KU 5:314) sinnlich darzustellen bzw. anschaulich zu beschreiben. Dies ist aber nach Kants Begriff eines schönen Kunstwerks nicht notwendig der Fall. Denn weder Kants Werkbegriff noch sein Schönheitsbegriff erfordert, dass der im Werk dargestellte Gegenstand eine *bestimmte* oder *bestimmbare* Vernunftidee eines Übersinnlichen sei. Vielmehr ist es sogar so, wie wir gerade gesehen haben, dass das bestimmmbare *Was* des Bildobjekts oder des Referenten einer künstlerischen Darstellung für das Urteil über ihre Schönheit kaum in Betracht fällt. Die wesentliche Beziehung der künstlerischen Darstellung auf Vernunftideen besteht nach Kant nämlich nur auf eine *indirekte* Weise. Kant schreibt:

Man nennt diejenigen Formen, welche nicht die Darstellung eines gegebenen Begriffs selber ausmachen, sondern nur, als Nebenvorstellungen der Einbildungskraft, die damit verknüpften Folgen und die Verwandtschaft desselben mit anderen ausdrücken, Attribute (ästhetische) eines Gegenstandes, *dessen Begriff als Vernunftidee nicht adäquat dargestellt werden kann.* [...] Sie stellen nicht wie die logischen Attribute das, was in [...] [den gegebenen Vernunftbegriffen selbst] liegt, *sondern etwas anderes vor*, was der Einbildungskraft Anlass gibt, sich über *eine Menge von verwandten Vorstellungen* zu verbreiten, *die mehr denken lassen, als man in einem durch Worte bestimmten Begriff ausdrücken kann*; und geben eine ästhetische Idee, die jener Vernunftidee statt logischer Darstellung dient, *eigentlich aber um das Gemüt zu beleben, indem sie ihm die Aussicht in ein unabsehliches Feld verwandter Vorstellungen eröffnet.* (KU 5:315)

Wir verstehen diese schwierige, aber zentrale Schlüsselpassage, wenn wir mit einem Nachvollzug der Aussage ihres letzten Satzes beginnen. Das eigentliche *telos*, das Ziel des künstlerischen Ausdrucks ästhetischer Ideen ist bloß das Be-Leben des menschlichen Gemüts (als reiner Selbstzweck). Denn durch die Darstellung ästhetischer Ideen werden die »Gemütskräfte zweckmäßig in Schwung versetzt, d. i. in ein solches Spiel, welches sich von selbst erhält und von selbst die Kräfte dazu stärkt« (KU 5:313). Das auto-poietische Spiel von Verstand und Einbildungskraft (dies sind die sich in

solchem Spiel wechselseitig belebenden »Gemütskräfte«) und damit die Autopoiesis der Lust am Schönen, die dieses Spiel bewirkt, wurden von Kant an einer früheren Stelle bereits in Bezug auf reine Naturschönheit erläutert (vgl. KU 5: 222).¹⁰⁷ Eine solche absichtslose, bloß durch ein Gefühl der Lust bewusste und sich selbst erhaltende Tätigkeit der Erkenntnisvermögen, wie sie auch eine bloße Form der Natur im Betrachter hervorrufen kann, *selbst* durch Darstellung einer ästhetischen Idee zu erwecken, ist nach Kant also der eigentliche und einzige (Selbst)Zweck der Kunst. (In diesem Sinn,

107 »Diese Lust [...] hat aber doch Kausalität in sich, nämlich den Zustand der Vorstellung selbst und die Beschäftigung der Erkenntniskräfte ohne weitere Absicht zu erhalten. Wir weilen bei der Betrachtung des Schönen, weil diese Betrachtung sich selbst stärkt und reproduziert.« (KU 5: 222) Die Lust am Schönen ist mit Kant also die Wirkung und Empfindung einer blossen sich selbst erhaltenden und selbst reproduzierenden Tätigkeit der Reflexion (der Urteilskraft) (vgl. auch KU 5: 313). Das Urteilen/Reflektieren über das Schöne ist deshalb unabschließbar, weil es in seiner Autopoietizität der Form nach positiv unendlich ist. Worüber reflektiert wird bzw. was hier beurteilt wird, ist das Verhältnis des schieren *Vermögens* der Einbildungskraft – als Vermögen, Konkretes in anschaulicher Darstellung aufzufassen, das uns einzelne, besondere Erscheinungen als solche, das heisst in ihrer je singulären Erscheinungsweise erfahrbar macht (»in der Anschauung [gibt]«) – und des *Vermögens* des Verstands als das Vermögen allgemeiner Begriffe. Und zwar wird im Geschmacksurteil dasjenige Verhältnis beurteilt, in das beide treten, wenn sie sich in einem freien Spiel wechselseitiger Belebung und Beförderung ihrer je eigentümlichen Tätigkeit befinden, wodurch beide Vermögen als solche fühlbar werden. Weil aber »Urteilskraft« für Kant nur ein Name für ein Vermögen des In-Beziehung-Setzens der Vermögen von Einbildungskraft (Besonderem) und Verstand (Allgemeinem) ist, ist darum auch das Reflektieren der ästhetischen Urteilskraft über die freie Beziehung dieser beiden kein introspektives, intellektuelles Nachdenken über dieses Spiel, sondern nichts als das ästhetische Vermögen eines Gefühls der Lust an diesem, sich wechselseitig belebenden und erhaltenden Tätigsein beider Vermögen in ihrer Bezogenheit aufeinander. Die dabei nur spielerische und zugleich höchst tätige (gesteigerte) Ausübung der Kräfte wird als »Lebensgefühl« (KU 5: 204) empfunden, wie Kant die ästhetische Lust am Schönen auch nennt. Diese Beurteilung ist deshalb selbstreproduktiv, weil darin hervorgerufene Vorstellungen der Einbildungskraft das Denkvermögen anregen und dessen Anführung eines Potenzials von möglichen Begriffen wiederum zur weiteren – lustvollen – Produktion passender Anschauungen durch Einbildungskraft führen. Und so fort *ad infinitum*. Das rein ästhetische Bewusstsein (*bloß durch Gefühl*) eines solchen unbestimmten und unbestimmbaren, sich-selbst-unendlich-veränderlich-generierenden- und erhaltenden Erkenntnispotenzials ist das, was Kant das Bewusstsein der »Form der Zweckmäßigkeit« des Schönen (für Erkenntnis bzw. Mit/Teilbarkeit) nennt. Darum sagt Kant: »Das Bewußtsein der bloß formalen Zweckmäßigkeit im Spiele der Erkenntniskräfte des Subjekts, bei einer Vorstellung, wodurch ein [schöner] Gegenstand gegeben wird, ist die [ästhetische] Lust [am Schönen] selbst, weil es [»es«, d. i.: das Bewusstsein] [...] eine innere Kausalität (welche zweckmäßig ist) in Ansehung der Erkenntnis überhaupt, aber ohne auf eine bestimmte Erkenntnis eingeschränkt zu sein, mithin eine bloße Form der subjektiven Zweckmäßigkeit einer Vorstellung in einem ästhetischen Urteile enthält.« (KU 5: 222)

und nur in diesem, ist alle Kunst nach Kant Mimesis der Natur.)¹⁰⁸ Ihr geht es gar nicht um die allgemeine Mitteilung eines Vernunftbegriffs oder um den treffenden Ausdruck eines bestimmten Gefühls oder einer besonderen Empfindung – sonst wäre es keine Kunst. Ganz absichtslos wird aber ebendies durch die begehrte Belebung der Erkenntniskräfte, durch den poetischen »Geist, der [...] [die] Werke belebt« (KU 5: 315), im Ausdruck einer ästhetischen Idee erreicht.

Denn die bildlichen Attribute (»Nebenvorstellungen«), die die poetische Einbildungskraft des Genies zur Umschreibung, zur figürlichen Rahmung (Kant sagt: »Unterlegung«) und Übertragung¹⁰⁹ eines »gegebenen Begriffs« der Vernunft verwendet, sind nicht »logisch«, d. h. aus diesem Begriff deduktiv ableitbar. (Wenn man die logischen Attribute eines Vernunftbegriffs sinnlich darstellen könnte, könnte man ihn auch selbst darstellen, d. h. durch Anschauung bestimmen. Und zwar durch eine mögliche Anschauung seiner raumzeitlichen Gestalt.) Sie sind »ästhetisch,« und d. h. hier: Sie sind metaphorisch, figürlich, allegorisch. Sie sind dem Gegenstand des Begriffs bloß durch frei imaginierte *Übertragbarkeit* »beigesellt« (wie das Bild des schönen Pfaus der »prächtigen Himmelskönigin«, vgl. KU 5: 315), und die metaphorischen oder metonymischen Verbindungen und anderen sinnlichen Ähnlichkeitsbeziehungen dieser bloß imaginierten, *bloß unterstellten* (»unterlegten«) Übertragbarkeit (wer hat die »Majestät der Schöpfung«, die Liebe oder die Gerechtigkeit je von Angesicht zu Angesicht gesehen?)¹¹⁰ sind in sich so vieldeutig und vervielfachen sich intrinsisch derart ins »Unabsehbliche« und »Unbegrenzte«, dass sie »mehr zu denken« geben »als sich in einem Begriffe, mithin in einem bestimmten Sprachausdruck zusammenfassen

108 »[D]ass [...] die ungesuchte unabsichtliche subjektive Zweckmäßigkeit in der freien Übereinstimmung der Einbildungskraft zur Gesetzlichkeit des Verstandes eine solche Proportion und Stimmung dieser Vermögen voraussetze, als keine Befolgung von Regeln, es sei der Wissenschaft oder mechanischen Nachahmung, bewirken, sondern bloß die Natur des Subjekts hervorbringen kann.« (KU 5: 317 f.)

109 Vgl. Ludwig Jäger, »Das schreibende Bewusstsein. Transkriptivität und Hypotypose in Kants »Andeutungen zur Sprache«, in: E. Birk und J. G. Schneider (Hg.), *Philosophie der Schrift*, Tübingen 2009, S. 99–124.

110 Die damit notwendig einhergehende Fiktionalität (Scheinhaftigkeit) der Kunst beurteilt Kant nicht negativ: »[Die Darstellung ästhetischer Ideen] stärkt das Gemüt, indem sie es sein freies, selbsttätiges [...] Vermögen fühlen lässt, die Natur, als Erscheinung, nach Ansichten zu betrachten und zu beurteilen, die sie nicht von selbst, weder für den Sinn noch den Verstand in der Erfahrung darbietet, und sie also zum Behuf und gleichsam zum Schema des Übersinnlichen zu gebrauchen. Sie spielt mit dem Schein, den sie nach Belieben bewirkt, ohne doch dadurch zu betrügen; denn sie erklärt ihre Beschäftigung selbst für bloßes Spiel.« (KU 5: 326 f.)

lässt« (KU 5: 315).¹¹¹ Es ist also die irreduzible Vieldeutigkeit und Ambiguität bildlicher Sprache als solcher, die in der angestrebten Darstellung eines Vernunftbegriffes, welche sich im Kunstwerk als unmöglich erweist, *statt seiner* Bestimmung durch Anschauung, die Darstellung einer ästhetischen Idee gibt. Gerade darin besteht mit Kant der Geist der Sprache und die Schönheit der Kunst. Die indirekte Darstellung einer Vernunftidee durch eine ästhetische Idee wird im Kunstwerk also dadurch erreicht, dass Erfahrung zwar den »Stoff« des sinnlich dargestellten Bildobjekts gibt, dass die Darstellung aber dennoch »die [bloÙe] Natur übertrifft« (vgl. KU 5: 314). Denn das *Was* dessen, was das schöne Bildobjekt bildlich vermittelt (eine gewisse traurige Stimmung, die Verwüstung eines Hauses o. a.) und der Vernunftbegriff, auf den es damit figural oder allegorisch referiert (z. B. die Schädlichkeit des Krieges, die Gerechtigkeit oder die Herrlichkeit Gottes und seiner Schöpfung), kann derart wieder »über die Schranken der Erfahrung« hinaus liegen.

Mit einem Worte, die ästhetische Idee ist eine, einem gegebenen Begriffe beigesellte Vorstellung der Einbildungskraft welche mit einer solchen Mannigfaltigkeit der Teilvorstellungen in dem freien Gebrauche derselben verbunden ist, dass für sie kein Ausdruck, der einen bestimmten Begriff bezeichnet, gefunden werden kann, *der also zu einem Begriffe viel Unnennbares hinzudenken lässt, dessen Gefühl die Erkenntnisvermögen belebt und mit der Sprache, als bloÙem Buchstaben, Geist verbindet.* (KU 5: 316)

Die poetische »Unterlegung«, »Begleitung« oder Umschreibung eines Vernunftbegriffs durch Bilder, deren Mannigfaltigkeit diese Umschreibung geradezu einer Umwucherung gleich macht, lässt zu diesem Begriff »viel Unnennbares hinzudenken.« Ein gegebener Begriff wird dadurch »auf unbegrenzte Art ästhetisch erweitert« (KU 5: 315). Wäre der gegebene Begriff z. B. der Begriff der Liebe, dann hieÙe das, dass das Kunstwerk uns sehr viel über Liebe zu denken gäbe, *obwohl* bzw.: *gerade indem* es uns eine mögliche Definition dieses Begriffs verweigerte. Dadurch macht das Kunstwerk etwas Unsagbares, zum Beispiel ein besonderes Gefühl, das in ihm mit Liebe verbunden wird, und das derart den *Begriff der Liebe selbst erweitert*, allgemein mitteilbar.

[S]o besteht das Genie eigentlich in dem glücklichen Verhältnisse, welches keine Wissenschaft lehren und kein Fleiß erlernen kann, zu einem

¹¹¹ Vgl. eine fast gleichlautende Formulierung im selben Abschnitt: »[...] so viel zu denken [...], als sich niemals in einem bestimmten Begriff zusammenfassen lässt.« (Ebd.)

gegebenen Begriffe [ästhetische] Ideen aufzufinden, und andererseits zu diesen den *Ausdruck* zu treffen, durch den die dadurch bewirkte subjektive Gemütsstimmung, als Begleitung eines Begriffs, anderen mitgeteilt werden kann. Das letztere Talent ist eigentlich dasjenige, was man Geist nennt; denn das *Unnennbare* in dem Gemütszustande bei einer gewissen Vorstellung *auszudrücken und allgemein mitteilbar zu machen*, der Ausdruck mag nun in Sprache oder Malerei, oder Plastik bestehen: das erfordert ein Vermögen, das schnell vorübergehende Spiel der Einbildungskraft aufzufassen und *in einen neuen Begriff (der eben darum original ist und zugleich eine neue Regel eröffnet, die aus keinen vorhergehenden Prinzipien oder Beispielen hat gefolgert werden können)* zu vereinigen, der sich ohne Zwang der Regel mitteilen lässt. (KU 5: 317)

Man muss sich klar machen, wie groß der scheinbare Widerspruch ist, der mit diesen wenigen Sätzen umspannt wird. Denn hier wird gesagt, erstens, dass ein Kunstwerk etwas *Unnennbares allgemein mitteilbar* mache. Schon darin scheint ein Widerspruch zu liegen, denn wie kann etwas Unnennbares allgemein mitteilbar sein? Aber mehr noch, Kant sagt zweitens, dass uns das Kunstwerk einen völlig »neuen« (»originalen«) *Begriff* seines Gegenstands (beispielsweise: einen neuen Begriff von Liebe) eröffne. Obwohl also die Schönheit der Kunst wesentlich in der Begrifflosigkeit ihrer Darstellung besteht, darin, dass sie den Gegenstand, den sie bildlich vorstellt, ja gerade nicht begrifflich bestimmt, ja sogar seine begriffliche *Unbestimmbarkeit* bezeugt, gibt sie uns nach Kant einen *neuen Begriff* dieses Gegenstands. Wie ist dies vereinbar?

Für eine Antwort auf diese Frage muss man noch einmal daran erinnern, was mit der These einer »allgemeinen Mitteilbarkeit« eines ästhetischen Urteils über das Schöne bei Kant überhaupt gemeint ist. *Nicht* gemeint ist damit, wie wir gesehen haben, dass ein solches Urteil aus Regeln abgeleitet und also durch Begriffe als *objektiv* allgemeingültig beweisbar sei. Sondern die Rede ist hier immer nur von einer »bloß subjektiven Allgemeingültigkeit«, das heißt von dem *bloßen Gefühl* einer allgemeinen Mitteilbarkeit *eben dieses bloßen Gefühls*, das jeder Einzelne durch die konkrete Erfahrung des betreffenden Schönen *selbst* beurteilen muss. (Wir erinnern uns an die Definition aus der Einleitung: Eine bloß subjektive Vorstellung ist nach Kant eine solche, die sich bloß auf den Zustand der Empfindung des Subjekts bezieht.)

Wir haben oben schon gesehen: Das Gefühl der Lust an einem Schönen – das völlig autonome, vom logischen Prinzip der Erkenntnis unabhängige Prinzip der menschlichen Urteilskraft, das Kants dritte *Kritik* entdeckt –

ist eine Lust an der allgemeinen Teilbarkeit und Mitteilbarkeit eben dieser Lust. Es ist ein Gefühl für das Exemplarische (vgl. KU 5:308; 5:318), d. h.: für die *Anschließbarkeit* anderer an die beispielhafte Darstellung einer besonderen subjektiven Erfahrung, die etwas allgemein (Mit-)Teilbares und Kommunizierbares über ihren Gegenstand vermittelt, dessen begriffliche Unbestimmbarkeit sie zugleich bezeugt. Sie tut dies, indem sie eine irreduzibel subjektive Erfahrung auch für andere Individuen imaginativ nachvollziehbar, d. h.: indem sie ihre frei zusammen-spielenden Bilder auf sehr viele verschiedene konkrete Weisen lesbar macht, ohne doch eine völlige Willkür der Interpretation zuzulassen. Hierin liegt die Lösung des scheinbaren Widerspruchs. Indem uns ein Kunstwerk durch bildlich um-schreibende, metaphorisch-metonymisch übertragende Darstellung einer menschlichen Erfahrung (beispielsweise der Liebe, oder aber auch des Krieges) – aufgrund der Exemplarizität seiner Bildlichkeit, deren besondere Form einen *mitteilbaren*, auf viele verschiedene Weisen anschlussfähigen Ausdruck eben dieser einen Erfahrung trifft – diese Erfahrung selbst *in der Form einer sinnlichen Erfahrung* (nämlich konkret anschaulich, bildlich) vermittelt, vermittelt es uns nichts anderes als eine neue Form von Erfahrung (z. B. von Liebe, z. B. vom Krieg). Nichts anderes meint auch der Satz: Das schöne Kunstwerk (als schöne Vorstellung eines Gegenstands) »[ist] eigentlich nur die Form der Darstellung eines Begriffs, durch welche dieser allgemein mitgeteilt wird.« (KU 5:312)

Das Exemplarische eines Werks der schönen Kunst besteht mit Kant demnach gerade darin, dass es durch eine Anhäufung von vielen frei zusammenspielenden, sich unter einander bei-spielenden Bildern eine neue Form und damit neue Potenziale von anschliessbarer Erfahrung, Gemeinschaft und Sprache eröffnet. Der Ursprung neuer Formen von Erfahrung und menschlicher Gemeinschaft liegt dieser Theorie zufolge in der Kraft der produktiven Imagination als *sinnlichem* Erkenntnisvermögen, in der (zweiten) *Natur* des künstlerischen »Genies«, das einzelne Anschauungen der Natur als Bilder einer Vernunft gebraucht.¹¹² Noch einmal Kants Beispiel: Der schöne Pfau als Bild der prächtigen Himmelskönigin. Unter dem Mantel einer vermeintlich überkommenen Genieästhetik schreibt Kant hier die

¹¹² Die Natur des »Genies«, die nach Kant »der Kunst die Regel gibt« (vgl. KU 5:307), wird durch Betätigung des kritischen Geschmacksvermögens (ästhetische Urteilskraft) kulturell gebildet und ist daher immer schon zweite Natur. Kant führt das sehr genau aus: Die »regellosen« und an sich »unsinnigen« Produktionen der Einbildungskraft des Genies müssen sich mit der ästhetischen Urteilskraft, d. h. mit dem Gefühl des Künstlers für eine allgemeine Mitteilbarkeit seiner Werke verbinden, damit die Form der Darstellung einen gelungenen: einen *allgemein mitteilbaren* Ausdruck trifft.

Grundlagen eine Theorie der Geschichte (des Ursprungs neuer Formen), die *gerade nicht* aus den universalen Gesetzen einer apriorischen Vernunft abgeleitet sind. Denn die neuen Begriffe, die logisch *unableitbar* waren, entspringen aus der bloßen Form der beispielhaft umschreibenden Darstellung selbst, die die begriffliche als unmöglich erweist.

Nach Kant ist das Kunstwerk also gerade kein Ausdruck einer Einheit von Sinnlichkeit und Vernunft, Anschauung und Begriff. Vielmehr ist es die irreduzible, unüberbrückbare Kluft zwischen dem, was wir denken können und dem, was wir sinnlich anschauen können, die der menschlichen Einbildungs- und Urteilskraft den Raum gibt, Vernunftbegriffe auf eine je eigene (autonome), je besondere und je unableitbar *neue* Weise darzustellen, die mit anderen teilbar ist. Kunstwerke schaffen neue Begriffe vom menschlichen Leben nicht durch ihre Konformität mit *Einer* universalen Vernunft, sondern allein dadurch, dass *ein bloßes Gefühl* für Teilbarkeit mit anderen die künstlerische Produktion der Darstellung ebenso bestimmt wie ihre Beurteilung durch den Rezipienten.



Exkurs: Symbolische Darstellung oder die Grenze sinnlicher Erkenntnis

§ 59 der *Kritik der Urteilskraft* behandelt die »symbolische Darstellung« als einer Art der »indirekten Darstellung« eines Begriffs »nach einer Analogie« (vgl. KU 5:352). Damit rekapituliert Kant nicht etwa noch einmal die gerade nachgezeichnete schöpferische Sprachleistung von Kunst anhand einer exemplarischen rhetorischen Figur, die neben anderen Tropen zum Ausdruck ästhetischer Ideen gebildet und verwendet würde. Vielmehr geht es um eine Weise der Übertragung, die nach Kant für menschliche Sprache überhaupt zentral ist und zu ganz bestimmten Erkenntniszwecken gebraucht wird. Das gilt auch und gerade für die Alltagssprache. Es handelt sich bei dieser Art der Darstellung nämlich um eine behelfsmäßige »Vorstellungsart« übersinnlicher Gegenstände oder Verhältnisse, die nicht theoretisch, d. h. für Kant: die nicht positiv durch Anschauung erkannt werden können. Die Sprache, die nichtsdestotrotz nach dieser Erkenntnis sucht, erfindet dafür einen Ersatz: »Unsere Sprache ist voll von dergleichen indirekten Darstellungen nach einer Analogie« (ebd.). Und Kant fügt hinzu: »Wenn man eine bloße Vorstellungsart schon Erkenntnis nennen darf [...]: so ist alle unsere Erkenntnis von Gott bloß symbolisch.« (KU 5:353) Symbolisch Darstellung ist also bloß eine gewisse »Vorstellungsart«, die allerdings zu einer gewissen Art »praktischer Erkenntnis« (vgl. ebd.) dient

und daher auch als solche bezeichnet werden kann. Genauer noch dient sie der pädagogischen oder disziplinären Bestimmung dessen, was aus unserer Idee des betreffenden Gegenstands der Vernunft (z. B. aus unserer Idee von Gott oder aus unserer Idee von einem Staat) und dem »zweckmäßigen Gebrauch« dieser Idee »werden soll« (vgl. ebd.). Kant definiert eine symbolische Darstellung folgendermaßen:

Hypotypose (Darstellung) [...] [ist] symbolisch [...], [wenn] einem Begriffe, den nur die Vernunft denken und dem keine sinnliche Anschauung angemessen sein kann, eine solche [Anschauung] unterlegt wird, mit welcher das Verfahren der Urteilskraft [...] *bloß der Regel dieses Verfahrens* [der Darstellung], nicht der Anschauung selbst, *mithin bloß der Form der Reflexion, nicht dem Inhalte nach übereinkommt.* (KU 5: 351)

Kants Beispiele für eine symbolische Hypotypose (Umschreibung, Unterlegung) erläutern diese schwer verständliche Definition. So wird beispielsweise durch das Bild eines »beseelten Körper[s]« – man denke an das Frontispiz des Hobbes'schen *Leviathan* – ein »monarchischer Staat« symbolisch dargestellt. Eine solche Darstellung ist nach Kant insofern »symbolisch«, als die unterstellte Ähnlichkeit, die beide verbinden und ihre bildliche Beziehung stiften soll, hier bloß »in der Regel, über beide und ihre Kausalität zu reflektieren« (KU 5: 352), besteht. Was sich hier ähneln soll, sind nach Kant also nicht die beiden Dinge Staat und Körper an sich, sondern einzig die Regel oder die *Form* der Reflexion (der Urteilskraft) über die innere Kausalität eines monarchischen Staats, einerseits, und die Regel oder Form der Reflexion über die innere Kausalität eines Lebendigen (beseelten Körpers), andererseits. Die symbolische Übertragung wird über eine angenommene formale Ähnlichkeit der inneren Gesetzmäßigkeit von Bildobjekt und Referent hergestellt. Im gegebenen Beispiel gleichen sich für Kant die Formen der Reflexion über die zwei Kausalitäten, weil Bildobjekt (Körper) und Referent (Staat) mit Kant beide organisierte Wesen sind, deren innere Selbstorganisation wir nur dadurch verstehen können, dass wir ein jedes Teil ihres Ganzen jeweils zugleich als Mittel und Zweck desselben begreifen. Man könnte auch andere Beispiele finden, deren Analogien nicht im Bezug auf eine innere Verbindung der Gegenstände durch ihnen inhärente, eigengesetzliche Kräfte der Selbstorganisation bestehen. Wesentlich ist, dass

[S]ymbolische Hypotyposen und Ausdrücke für Begriffe nicht vermittelt einer direkten Anschauung [verfahren], sondern nur nach einer Analogie mit derselben, d. i. der Übertragung der Reflexion über einen Gegenstand

der Anschauung auf einen ganz andern Begriff, dem vielleicht nie eine Anschauung direkt korrespondieren kann. (KU 5:352 f.)

Symbolische Darstellungen werden also da gebildet, wo keine direkte Anschauung des Gegenstands möglich ist, die seinen Begriff selbst unmittelbar bestimmen würde. Am Beispiel des Staats sieht man das sehr gut. Ein institutionell organisierter Zusammenhang ist kein konkretes erscheinendes Etwas, das ich unmittelbar sinnlich wahrnehmen könnte. Die einzig mögliche anschauliche »Vorstellungsart« seiner Organisationsweise kann daher nur symbolisch und indirekt sein. Anhand einer Darstellung eines menschlichen Körpers, dessen innere Verfasstheit nach Kant *formal-gesetzlich* als analog zu derjenigen des Vernunftgegenstands (Staats) zu betrachten ist, soll vielmehr eine indirekte bildliche Veranschaulichung davon gegeben werden, *wie* der Vernunftbegriff selbst zu denken sei. Die Form der Darstellung des zur symbolischen Übertragung herangezogenen Begriffs (des lebendigen Körpers) soll hier also die Form der Reflexion der Urteilskraft, d. h. das spezifische Verfahren anleiten, das zum Verständnis des in Frage stehenden Zusammenhangs erforderlich ist. Symbolische Hypotyposen beruhen demnach auf der Vorstellung (oder genauer, der poetischen *Unterstellung*) einer Übertragbarkeit *der Form des Verfahrens*, *wie* der endliche Verstand über einen gegebenen Vernunftbegriff reflektieren kann bzw. *soll*, und dem *Wie* einer Reflexion der Urteilskraft über einen Zusammenhang eines Gegenstands der sinnlichen Anschauung.

Allerdings kann ich ja auch, um bei Kants erstem Beispiel zu bleiben, die Selbstorganisation eines Lebendigen nicht wirklich unmittelbar anschaulich machen. Auch sie kann ich nur denken, nicht aber ihren Begriff durch den konkreten Inhalt einer möglichen empirischen Anschauung bestimmen. Das Bild des Leviathan bei Hobbes zeigt mir nur viele kleine Menschenkörper als in einem großen Menschenkörper enthalten, es zeigt mir aber nicht das, worauf es für Kant eigentlich ankommt, nämlich die Form der wechselseitigen Abhängigkeit von Teilen und Ganzem der politischen Verfassung bzw. des Lebewesens. Man sieht also schon an diesem Beispiel, dass in der symbolischen Vorstellungsart gleich mehrere fiktionale Unterstellungen im Spiel sind und miteinander verbunden werden, um eine mögliche »Erkenntnis« des in Frage stehenden Vernunftbegriffs vorzugeben. Kant hat das sehr genau beobachtet. Um immer noch beim Beispiel der formalen Analogie von beseeltem Körper und monarchischem Staat zu bleiben: Vorausgesetzt wird hier nicht nur, dass beide – so zumindest lautet ja Kants eigene Theorie in der »Kritik der teleologischen Urteilskraft« – als innerlich selbstorganisiert zu denken seien. Unterstellt wird darüber

hinaus, dass die bloße *äußere* Anschauung eines Menschenkörpers einer Betrachterin diejenige *innere* Form seiner Selbstorganisation *veranschaulichen* oder anzeigen würde, durch die wir die *innere* Form des Vernünftigen gemäß unseren endlichen Erkenntnismöglichkeiten heuristisch denken können – und durch die wir sie zu praktischen Zwecken auch denken *sollen*. Das geht aber offensichtlich nur dann, wenn das Bild von einer Anweisung darüber begleitet ist, wie es gelesen werden muss.

Wenn also unsere Sprache, wie Kant meint, »voll von« dergleichen symbolischen Hypotyposen ist, so bedeutet das auch, dass sie voll von kulturellen Konventionen der Übertragung ist, die rein natürlich – bloß durch sinnliche Anschauung und Bestimmung von Erscheinungen – weder gebildet noch kommuniziert werden könnten. Hier stößt die Darstellung unserer sinnlichen Anschauung und mit ihr das gesamte am Visuellen orientierte Modell der theoretischen Philosophie Kants an ihre Grenzen.

IV. Das Nichts

Es ist ein Wunder: der Augenblick, im Husch da, im Husch vorüber, vorher ein Nichts, nachher ein Nichts, kommt doch noch als Gespenst wieder und stört die Ruhe eines späteren Augenblicks. Fortwährend löst sich ein Blatt aus der Rolle der Zeit, fällt heraus, flattert fort – und flattert plötzlich wieder zurück, dem Menschen in den Schooss. Dann sagt der Mensch ›ich erinnere mich‹ und beneidet das Thier, welches sofort vergisst, und jeden Augenblick wirklich sterben, in Nacht und Nebel zurücksinken und auf immer erlöschen sieht.

(Nietzsche, *Vom Nutzen und Nachtheil der Historie für das Leben*)

Am Ende der Transzendentalen Analytik fügt Kant eine kurze, kaum mehr als zwei Buchseiten umfassende Ergänzung an, die »zur Vollständigkeit des Systems erforderlich scheinen dürfte« (A 290/B 346). Hier heißt es: dass der »höchste [anzugebende] Begriff« von dem aus man »eine Transzendentalphilosophie anfangen« kann, der problematische Begriff von einem Gegenstand überhaupt sei (vgl. ebd.). Damit ist zunächst noch gar nichts weiter über den Gegenstand ausgesagt. Es ist durch einen bloß problematischen Begriff eines Gegenstands selbst noch »unausgemacht, ob er Etwas oder Nichts sei« (ebd.).

Auf diese knappe Einleitung folgt sodann die Ableitung einer Tafel des Nichts. Von ihr wird all das erfasst, wozu man aus transzendentalphilosophischer Perspektive »Nichts« sagen muss, dass es Nichts sei, oder genauer, *Nichts für uns*. Sie ergibt sich aus einer eins-zu-eins Opposition zur Tafel der Kategorien als der Inbegriffe aller für uns erkennbaren Gegenstände, d. h. also Gegenstände, die *Etwas* (Gegebenes) *für uns* sein können. Denn nur über Gegenstände, die für uns ein solches Etwas sind, kann etwas Bestimmtes ausgesagt werden. Etwas sind also solche Gegenstände, die sich uns als etwas Bestimmtes bzw. (weiter) Bestimmbares und auf eine bestimmte Weise positiv darstellen lassen. Das heißt: Nichts meint transzendentalphilosophisch nicht ein »Nichts« in dem Sinne, dass es überhaupt nicht denkbar oder nicht einmal sinnlich gegeben sein könnte. Zum Nichts gehören für Kant so auch alle *Noumena* (ens rationis), die wir »nicht für unmöglich ausgeben müssen« (A 290/B 347), weil sie immerhin denkbar und damit möglich sind. Denn Nichts ist schon all das, was den Begriffen eines Gegenstands, von dem aussagbar ist, dass er Etwas sei, überhaupt negativ entgegengesetzt ist. Es ist nach Kant dasjenige, das deshalb durchgängig negativ zu denken ist, weil es von unserem Verstand nicht positiv bestimmt, und das heißt, wie wir nun wissen: nicht *dargestellt* werden kann.

In der Transzendentalen Analytik selbst kann deshalb vom Nichts nicht eigentlich die Rede sein. Worüber wir nichts aussagen können, kann kein Gegenstand sein, dem ein bestimmter Platz im System des möglichen Wissens zugewiesen werden könnte. Trotzdem muss die *Kritik* aber auf das Nichts negativ Bezug nehmen. Nur so kann sie den Bereich des apriorisch Wissbaren umgrenzen und damit die Bedingungen der nur in diesem Bereich möglichen, positiven Erkenntnis benennen. So ist die Beziehung der Kategorien auf uns mögliche Anschauung *zugleich* die ermöglichende Bedingung von Erkenntnis, die den Gehalt dieser Begriffe überhaupt erst mit Bedeutung erfüllt, *und* ihre Restriktion: Außer in ihrer Beziehung auf sinnliche Anschauung können wir durch die reinen Begriffe des Denkens Nichts erkennen. Daraus ergibt sich in der Transzendentalen Analytik, aus der Perspektive des Verstands, der Gegensatz zwischen positiv bestimmbareren *Phaenomena* und nicht erkennbaren *Noumena*, die keine Gegenstände möglichen Wissens, trotzdem aber negativ denkbar sind.

In der Transzendentalen Ästhetik ist noch nicht von diesem Gegensatz die Rede, sondern sie mündet zunächst in die Unterscheidung zwischen *Erscheinung* und *Ding an sich*. Und auch hier benennt die Ableitung der spezifisch sinnlichen Bedingungen der Möglichkeit von Erkenntnis zugleich eine Grenze des Wissbaren, aber ganz anders als in der Transzendentalen Analytik: Im ersten Teil der *Kritik* geht es nicht um die Selbstbestimmung des theoretischen Erkenntnisvermögens als diskursivem Verstand (um die eigene Ausmessung und Umgrenzung des positiven Vermögens unseres Verstands durch sich selbst). Vielmehr geht es um die Analyse der *sinnlichen* Formen bzw. Bedingungen aller den Menschen möglichen Erkenntnis. Hier kann sich der transzendentalphilosophische Verstand also nicht auf sich selbst, sondern muss sich auf ein ihm anderes Erkenntnisvermögen beziehen. Wie wir oben gesehen haben, kann er sich auf dieses andere Vermögen aber nur so beziehen, wie es sich ihm darstellt oder genauer: wie *er* es sich allein darstellen kann. Er muss in der Transzendentalen Ästhetik also analytisch ausgehen von bestimmter empirischer Anschauung und formaler Anschauung, d. h. von Anschauungen, die überhaupt *etwas Darstellbares für ihn* sind (auch wenn dies in der Transzendentalen Ästhetik noch nicht explizit so gesagt werden kann, weil ja erst in der Transzendentalen Analytik überhaupt geklärt wird, was es heißt, dass etwas ein bestimmtes *Etwas für uns* ist). Erinnern wir uns an den Aufbau der Transzendentalen Ästhetik. Auf den Beweis, dass Raum und Zeit zwei reine Formen der Anschauung sind, folgt ein weiteres Argument, nämlich dass sie *nichts sind als* Formen (des Wie) der *sinnlichen Erscheinung* von Dingen *für uns*, nicht aber Formen von Dingen an sich. Dieses weitere Argument ist an dieser Stelle aber nur deshalb sinnvoll

anschließbar, weil Kant schon mit den metaphysischen Deduktionen von Raum und Zeit negativ zeigt, dass diese ursprünglich nichts als die Form unserer *Sinnlichkeit* sein können, dass Raum und Zeit ihren Ursprung also *nicht* im Verstand selbst, als bloßem Vermögen der Begriffe, sondern einzig in der Form einer Sinnlichkeit (als einzige menschenmögliche Form einer Anschauung) haben können. Die Argumente der Transzendentalen Ästhetik sind also nicht allein auf den negativen Begriff eines Dings an sich bezogen. Zuvor noch sind sie bezogen auf den Begriff einer bloßen sinnlichen Form der Anschauung und damit auf den Begriff einer bloßen sinnlichen Erscheinung. Diese beiden sind aber ursprünglich Nichts für unseren Verstand.

Wir können an dieser Stelle die erkenntniskritische Radikalität, die Kants gesamte theoretische Philosophie bestimmt, erstmals in ihrem vollen Ausmaß in den Blick nehmen. Dadurch kann nun insbesondere die kritische und systematische Bedeutung der »Unendlichkeit« einer sinnlichen Anschauung deutlich werden, die in Kapitel II noch in der uneigentlichen Redeweise von Kants nicht transzendentalphilosophischen Schriften dem »Raum« bzw. der »Zeit« in einem »metaphysischen« Sinn zugeordnet wurde. Diese Redeweise erwies sich schon am Ende von Kapitel II als uneigentlich, weil der Ursprung der zwei Formen menschlicher Anschauung (die bloße Form einer Sinnlichkeit) transzendentalphilosophisch weder als Raum noch als Zeit bestimmt werden kann. (Raum und Zeit haben *als solche* ihren Ursprung in der ursprünglich verzeitlichenden und deshalb selbst nur als zeitlich zu fassenden Handlung eines menschlichen Selbstbewusstseins *qua* Einbildungskraft). Wie im Folgenden gezeigt werden soll, beruht erstens das fundamentale Argument von Kants Transzendentaler Deduktion der Kategorien – das Herzstück der gesamten *Kritik* – auf dem negativen Begriff der bloßen sinnlichen Erscheinung als einem Nichts. Zweitens zeigt sich erst dem Denken des Nichts der unmittelbaren sinnlichen Erkenntnis die volle erkenntnistheoretische Bedeutung des positiv unendlichen, weil autopoietischen Spiels ästhetischer Erfahrung nach Kant. Sie ist die lustvolle Erfahrung unserer unergründlichen sinnlichen Natur, die sich aus der Unerschöpflichkeit einer sinnlichen Fülle generiert.

Bloße Form sinnlicher Anschauung

Kant subsumiert »[d]ie bloße Form der Anschauung« als »ens imaginarium« (vgl. A 291/B 347) in der Tafel des Nichts unter den Titel der Position Nr. 3 »Anschauung ohne Gegenstand, ens imaginarium« (A 292/B 348). Die letzten Sätze der erläuternden Kommentare, die Kant an die Tafel

anhängt – dies sind zugleich die Sätze, die die gesamte Transzendente Analytik rahmend beschließen – lauten sodann:

Wenn das Licht nicht den Sinnen gegeben worden, so kann man sich auch keine Finsternis, und, *wenn nicht ausgedehnte Wesen wahrgenommen worden, keinen Raum vorstellen*. Die Negation sowohl als die bloße Form der Anschauung, sind, ohne Reales, keine Objekte. (A 292/B 349)

Wie ist dies zu verstehen? Kant bezieht sich hier zugleich auf Position Nr. 4 und Position Nr. 3 der Tafel des Nichts. An Position Nr. 4 steht das Nichts als *Negation* oder *Privation*, d. h. als »ein Begriff von einem Mangel des Gegenstands, wie der Schatten, die Kälte« (A 291/B 347). Die Negation und die bloße Form der Anschauung haben nämlich gemeinsam, dass sie beide ohne ein Reales bzw. Positives – das seiner Privation oder Negation vorangeht wie das Licht der Finsternis bzw. das die bloße Form der Anschauung in der Wahrnehmung wirklich substanziell erfüllt – *Nichts* sind, »keine Objekte«, oder genauer, »keine Gegenstände [...], die angeschaut werden«. ¹¹³

Kein Mensch wird sagen wollen, dass es Finsternis, Schatten oder Kälte nicht gibt. Ebenso gilt auch für die bloße Form der Anschauung (*ens imaginarium*), die *an sich selbst* kein Gegenstand *für uns* ist, dass sie sehr wohl eine zu analysierende Bedingung der Möglichkeit von Erfahrung ist. Diese Analyse kann jedoch nur ausgehen von Raum und Zeit als den notwendigen (apriorischen) Formen aller Erscheinungen, *in welchen* diese sich *für uns* gegenständlich darstellen. Die sich gegenständlich darstellende, raumzeitliche Form aller Erscheinungen, die Etwas für uns sind, ist aber *formale* Anschauung. Denn nur eine formale Anschauung, nicht aber die bloße Form der sinnlichen Anschauung an sich, ist eine *gegenständliche* Vorstellung eines Raums (oder einer Zeit) und darum auch Etwas für uns.

Genetisch, vom zeitlichen Ursprung her betrachtet, geht umgekehrt die wirkliche sinnliche Wahrnehmung, die die bloße Form der Sinnlichkeit durch Affektion unmittelbar erfüllt, einer formalen Anschauung voraus. Die formale Anschauung ist von wirklicher Wahrnehmung überhaupt erst abstrahiert. Genau das besagen ja die letzten Sätze der transzendentalen Analytik, »wenn nicht ausgedehnte Wesen wahrgenommen worden, [so kann man sich auch] keinen Raum vorstellen.«

113 »Die bloße Form der Anschauung [...] ist an sich kein Gegenstand, sondern die bloß formale Bedingung desselben (als Erscheinung), wie der reine Raum, und die reine Zeit, die zwar Etwas sind, als Formen anzuschauen, aber selbst keine Gegenstände sind, die angeschaut werden (*ens imaginarium*).« (A 291/B 347)

Erst ganz am Ende der transzendentalen Analytik erhalten wir also die vollständige Auflösung der Frage nach dem Sinn der Rede Kants von den apriorischen Vorstellungen von Raum und Zeit als »ursprünglich erworben« (vgl. Kapitel II). Wir hatten diese Frage in Kapitel II gestellt und dort bereits vorläufig beantwortet. Erst auf Basis eines Nachvollzugs des Grundarguments der Transzendentalen Analytik, in dem die durchgängige Einheit der *diskursiven* Form aller Erkenntnishandlungen des menschlichen Verstands herausgestellt wird (Kapitel III), kann aber vollständig beantwortet werden: Wie und durch welche Handlung sind die reinen Vorstellungen von Raum und Zeit ursprünglich erworben?

Wir haben in Kapitel III gesehen: Indem in der ursprünglichen Bestimmung *empirischer* Anschauung durch transzendente Einbildungskraft (»erste Anwendung« des Verstands auf die Sinnlichkeit und »zugleich der Grund aller übrigen«) zugleich Gehalt *und* Form einer sinnlichen Anschauung bestimmt und dadurch voneinander unterschieden werden, werden Raum und Zeit als zwei rein formale Anschauungen abstrahierbar. Denn jede bestimmte empirische Anschauung enthält immer schon die Darstellung einer rein formalen Anschauung, die bildlich-gegenständliche Darstellung der äußeren Form sinnlicher Anschauung *für ein Ich*, als Linie oder Raum, und die Sukzession als Form des *Wie* ihrer Erscheinung und Gestalthaftigkeit *für ein Ich*. (In der Einheit der Form einer bestimmten Anschauung ist dadurch zugleich das Mannigfaltige der in der bloßen Form der Anschauung gegebenen materiellen Erscheinung figürlich verbunden und vereinigt.) Die reinen geometrischen Begriffe von Raum und Zeit abstrahieren wir demnach von der sukzessiven, in der Zeit stattfindenden Handlungsweise des raumbeschreibenden Bewusstseins selbst, das eine gegebene Mannigfaltigkeit von Erscheinungen linienziehend durchläuft (sie unterscheidend-begrenzt und dabei zugleich auf bestimmte Weise verbindet). Dies erklärt, wie wir formale Anschauungen von Raum und Zeit haben können, obwohl die bloße sinnliche Form der Anschauung an sich kein Gegenstand ist, den wir anschauen können. Wir haben die formalen Anschauungen von wirklicher Wahrnehmung abstrahiert, genauer: von der Handlung der Darstellung *empirischer* Anschauung (Erscheinung) *für uns*, die zugleich ihre Bestimmung ist.

Man könnte hier einwenden, dass sich damit die Frage nach dem Ursprung menschlicher Erkenntnis nur verschieben würde. Die Frage würde nun lauten: Aber wie kann eine bloße sinnliche Erscheinung überhaupt von einem Verstand bestimmt werden? Oder anders gewendet: Wie kann sich ein Vermögen des Denkens, ein rein intellektuelles Vermögen des Selbstbewusstseins, überhaupt auf eine ursprünglich bloß sinnlich

gegebene Vorstellung beziehen? Diese Frage ist deshalb falsch, weil sie auf einer falschen Voraussetzung beruht, die Kant nicht teilt. Zwar wird in der *Kritik versucht* – auf der abstrakten transzendentalphilosophischen Ebene und zu Zwecken der klarsten möglichen Begrenzung möglichen apriorischen Wissens – das Prinzip der Spontaneität eines menschlichen Gemüts von seinem rezeptiven Vermögen zu isolieren bzw. zu unterscheiden. Im wirklichen Leben, in der wirklichen Erfahrung, und gerade in ihrem Anfang, in der Kindheit, sind diese Bedingungen aber nirgends klar geschieden. Denn ein endlicher Verstand kann sich nicht in einer bloß denkbaren Reinheit produktiv betätigen, wäre seine produktive Tätigkeit irgendwo vollkommen rein (intellektuell), dann wäre sie bereits göttlich. Wie wir in Kapitel II gesehen haben, wird unser Vermögen zu denken mit Kant überhaupt erst durch sinnliche Affektion ursprünglich tätig und allmählich geübt. Die *Kritik* geht deshalb auch ganz selbstverständlich von dem unbeweisbaren Faktum aus: dass Menschen wirklich Erfahrung machen. Sie stellt nicht skeptisch in Frage, dass wir wirklich(e) Gegenstände wahrnehmen. Ihr Ziel ist einzig, die Bedingungen der Möglichkeit dieser Erfahrung so weit wie möglich zu isolieren und damit zugleich die Grenzen eines menschenmöglichen Wissens von der Natur zu bestimmen.¹¹⁴ Man muss die Frage also umkehren. Man muss fragen, warum wir mit Kant den Ursprung unserer Erkenntnis nicht weiter ergründen können, warum wir also keine gemeinsame Wurzel ihrer zwei irreduzibel verschiedenen Stämme (Sinnlichkeit und Verstand) auffinden können. Kant selbst gibt uns darauf eine Antwort. Wir können den Ursprung unserer sinnlichen Wahrnehmung gerade deshalb nicht weiter erklären, weil die Form der sinnlichen Rezeptivität, die *erste* Natur unserer »Seelen«, in der alle unsere Anschauungen ursprünglich empfangen sind, *Nichts* für uns (als denkende Wesen), kein möglicher Gegenstand unserer diskursiven Erkenntnis sein kann:

Jene transzendentalen Fragen aber, die über die Natur hinausgehen, würden wir bei allem dem doch niemals beantworten können, wenn uns auch die ganze Natur aufgedeckt wäre, da es uns nicht einmal gegeben ist, unser eigenes Gemüt mit einer anderen Anschauung, als der unseres inneren Sinnes, zu beobachten. *Denn in demselben liegt das Geheimnis des Ursprungs unserer Sinnlichkeit. Ihre Beziehung auf ein Objekt [...] liegt [aber] ohne Zweifel zu tief verborgen, als daß wir, die wir so gar uns selbst nur durch innern*

¹¹⁴ Vgl. *Korrespondenz* 11: 51; Henrich, »Über die Einheit der Subjektivität«; Ameriks, »Kant's Transcendental Deduction as a Regressive Argument«.

Sinn, mithin als Erscheinung kennen, ein so unschickliches Werkzeug unserer Nachforschung dazu brauchen könnten, etwas anderes, als immer wiederum Erscheinungen aufzufinden, deren nichtsinnliche Ursache wir doch gern erforschen wollten. (A 278/B 334)

Kant behauptet mit seiner *Kritik* einzig, zu beweisen: *Dass* es eine apriorische, gesetzgebende Beziehung unseres Verstands auf alle möglichen sinnlichen Gegenstände gibt, die überhaupt *etwas Bestimmbares* für uns darstellen können – die uns überhaupt sinnlich *als Etwas* erscheinen können.

Weniger als ein Traum

Kant abstrahiert in der B-Deduktion bis fast zum Schluss (bis § 26) davon, ob es sich bei der gegebenen Anschauung, *die mir etwas vorstellt*, um wirkliche Wahrnehmung oder um ein reines Produkt der Einbildungskraft (z. B. eine Sinnestäuschung, eine Halluzination, eine freie Fantasie etc.) handelt. Für das grundsätzliche Argument – dass das Vermögen zu denken konstitutiv-gesetzgebende Beziehung auf jeden Gegenstand hat, der uns sinnlich als solcher erscheinen kann – macht das noch keinen Unterschied. Erst im zweiten Buch der transzendentalen Analytik wird über das Vermögen transzendentaler Urteilskraft verhandelt, wie sich unsere wirkliche Wahrnehmung *im Zusammenhang raumzeitlicher Erfahrung* konstituiert. Erst hier geht es so auch um die Frage nach den Kriterien der menschlichen Urteilskraft, mittels derer wir Wirklichkeit von Sinnestäuschungen oder Fiktionen unterscheiden können.

Rein formale Anschauungen wiederum sind für Kant bloß Abstraktionen von allem möglichen materiellen Gehalt und also von aller zufälligen, besonderen Konkretion empirischer Anschauung. Und selbst die fantastischsten, träumerischsten Produktionen dichterischer Einbildungskraft sind nichts als freie Reproduktionen und Rekombinationen empirischer Anschauungen (vgl. B 278; *Anthropologie* 7: 167 f.). Alle möglichen Produkte menschlicher Einbildungskraft setzen die ursprüngliche Empfängnis von sinnlichen Anschauungen in der bloßen Form der Rezeptivität unserer Seelen darum *genetisch* (nicht »*a priori*«!) voraus. Obwohl über diese Form nichts (weiter) sagbar ist, muss Kant in der Transzendentalen Deduktion der reinen Verstandesbegriffe also von den Vorstellungen ausgehen, die sie uns gibt. Und genau das tut er durch das Denken des Nichts. So artikuliert er die Differenz, die der Conflationism unterschlägt: Zwischen dem »blinden Spiel« (A 112) bloßer sinnlicher Erscheinungen, die *nichts für mich* (vgl.

B 132, *Korrespondenz* 11: 51 f.), »weniger als ein Traum« (A 112) sind, und der bestimmten Anschauung eines Gegenstands, der *mir* sinnlich *gegeben* ist.

Das: Ich denke, muß alle meine Vorstellungen begleiten können; denn sonst würde etwas in mir vorgestellt werden, was gar nicht gedacht werden könnte, welches eben so viel heißt als: die Vorstellung würde entweder unmöglich, oder wenigstens für mich nichts sein. (B 131 f.)

[Ohne einen] transzendentalen Grund der Einheit, [...] *würde es möglich sein, dass ein Gewühle von Erscheinungen unsere Seele anfüllte*, ohne dass doch daraus jemals Erfahrung werden könnte. Alsdenn fiel aber auch alle Beziehung der Erkenntnis auf Gegenstände weg, [...] mithin würde sie *zwar gedankenlose Anschauung, aber niemals Erkenntnis, also für uns so viel als gar nichts sein*. (A 111)

[O]hne dergleichen Einheit, die ihre Regel *a priori* hat, und die Erscheinungen sich unterwirft, würde durchgängige und allgemeine, mithin notwendige Einheit des Bewusstseins, in dem Mannigfaltigen der Wahrnehmungen, nicht angetroffen werden. Diese würden aber alsdenn auch zu keiner Erfahrung gehören, folglich [...] *nichts als ein blindes Spiel der Vorstellungen, d. i. weniger, als ein Traum sein*. (A 112)

Alle Anschauungen sind vor uns nichts, und gehen uns nicht im mindesten etwas an, wenn sie nicht ins Bewusstsein aufgenommen werden können. (A 116)

[O]hne das Verhältnis zu einem, wenigstens möglichen Bewusstsein, würde Erscheinung vor uns niemals ein Gegenstand der Erkenntnis werden können, und also vor uns nichts sein, und, weil sie an sich selbst keine objektive Realität hat, und nur im Erkenntnis existiert, überall nichts sein. (A 120)

In der Deduktion spricht Kant von bloßen sinnlichen Erscheinungen, die nicht unter der Einheit der transzendentalen Apperzeption eines (ihres) möglichen Selbstbewusstseins stehen, vor allem im Konjunktiv. Unter anderem deshalb haben intellektualistische Lesarten bezweifelt, dass es nach Kant bloße sinnliche Vorstellungen von Gegenständen überhaupt gibt. Wir wissen, er sagt, dass es sie geben muss: in den »dunklen Tiefen« unserer Seelen und ebenso in allen anderen, nicht-menschlichen Tieren, die wie wir lebendige Wesen sind. Warum dann aber die Sprache des Konjunkt-

tivs? Kant verwendet den Konjunktiv auf die Weise, wie er es in den hier zitierten Passagen tut, ausschließlich in den zwei Versionen der Transzendentalen Deduktion reiner Verstandesbegriffe und in späteren Texten, in denen er die dortige Argumentstruktur zusammenfasst. Und er tut das deshalb, weil es ihm an all diesen Stellen darum geht, den fundamentalen Ansatzpunkt, die Grundeinsicht der Deduktion ganz klar zu machen: dass eine jede Vorstellung, von der ich überhaupt *sagen* kann, dass sie meine ist, die also *für mich* »eine Vorstellung« sein kann, weil sie mir *irgendetwas vorstellt (oder vorstellen könnte)*, immer schon in Beziehung auf ein Vermögen des Selbstbewusstseins stehen muss. Um das unmissverständlich klar zu machen, kann man sagen: dass eine Vorstellung anders für mich nichts sein *könnte*, dass sie anders überhaupt nichts für mich *wäre*.

Nichts für uns und Nichts an sich

Erscheinungen [sind] nicht Dinge an sich selbst, sondern das bloße Spiel unserer Vorstellungen. (A 101)

[O]hne das Verhältnis zu einem, wenigstens möglichen Bewusstsein, würde Erscheinung vor uns niemals ein Gegenstand der Erkenntnis werden können, *und also vor uns nichts sein, und, weil sie an sich selbst keine objektive Realität hat, und nur im Erkenntnis existiert, überall nichts sein.* (A 120)

Kant fasst den Beweis der apriorischen Gültigkeit der Kategorien für alle möglichen *Phaenomena* der Natur, die uns sinnlich erscheinen können, in seinen beiden Versionen (A/B) jeweils am Ende zusammen (vgl. A 128f./B 164). Die beiden Zusammenfassungen stimmen in den relevanten Punkten überein, was ein weiterer Beleg für eine Lesart ist, die über Klarifikation, Struktur und Darstellungsform hinaus keine wesentliche Differenz in der Sache zwischen der ersten und zweiten Ausgabe des Arguments sieht. In diesen Zusammenfassungen wird nun hervorragend deutlich, warum Kant am Ende der transzendentalen Analytik eine Explikation des Nichts als »zur Vollständigkeit des Systems erforderlich« (A 290/B 346) bezeichnet. Denn Kant argumentiert hier gleich in zweifacher Hinsicht mit dem negativen Begriff des Nichts.

Erstens, so lautet die Zusammenfassung, bloße Erscheinungen sind nichts außer unserer Sinnlichkeit. Sie sind also *an sich selbst* nichts. Würden solche bloßen sinnlichen Anschauungen »blind« bleiben, das heißt nicht

durch transzendente Apperzeption insgesamt als Vorstellungen *Einer* äußeren Natur begriffen (gedacht) werden, so wären sie außerdem, zweitens, nichts *für uns* (als denkende, selbstbewusste Wesen). Dann aber konstituierten sie *weder* ein Ding an sich (das ganz unabhängig von uns unter uns unbekanntem Gesetzen stünde und so aller möglichen Erkenntnis entwischte) *noch* einen Gegenstand, den wir überhaupt *als Etwas* bezeichnen könnten. So kann Kant die prinzipielle Unabhängigkeit aller Anschauung vom diskursiven Verstand berücksichtigen, aber dennoch die apriorische Verstandesgesetzmäßigkeit aller möglichen Gegenstände sinnlicher Erfahrung beweisen. Man sieht die durchgängig negative Argumentationsform dieser Deduktion. Sie impliziert erstens die kritische Unterscheidung zwischen bloßer sinnlicher Erscheinung und Ding an sich, und zweitens die kritische Unterscheidung zwischen bloßer sinnlicher Erscheinung und den vielgesichtigen *Phaenomena* einer an sich unsichtbaren Natur.

Dunkel ist nicht blind

Kant hat die Vorgängigkeit und die prinzipielle Unabhängigkeit sinnlicher Anschauung von einer diskursiven Spontaneität in der *Kritik* von Anfang benannt. Trotzdem kann bloße sinnliche Anschauung zumindest negativ bestimmt werden.¹¹⁵ Denn die kritische Selbstbegrenzung und Selbstbestimmung unseres Verstands besteht nach Kant ja in gar nichts anderem als in der Unterscheidung zwischen dem, was allein durch unser Vermögen zu denken selbst, und dem, was nur durch ein ihm anderes, entgegengesetztes und irreduzibel verschiedenenes Erkenntnisvermögen »in« unsere Vorstellungen gekommen sein kann. Rein sinnliche Vorstellungen von Gegenständen sind demnach *nicht* mittelbar, sondern unmittelbar, *nicht* vereinigt, sondern vereinzelt, *nicht* bestimmt, sondern unbestimmt und vor allem: völlig gedankenlos, unreflektiert oder »blind« (A 51/B 75). Denn außer durch die sie bestimmende, vereinigende Tätigkeit eines Ichdenke, das aus ihnen Vorstellungen macht, die das Ich allesamt »seine« nennen kann, können rein sinnliche Vorstellungen nicht das sein, was wir unter einer »Vorstellung« verstehen: nicht vermittelnde, reflektierende Re-Präsentation eines Etwas *als* ein mögliches *Etwas für* ein Subjekt, sondern bloß die völlig unmittelbare, unvermittelte Präsentation einer Erscheinung selbst. Eine blinde Anschauung (die *für uns* gar nichts ist),

¹¹⁵ Vgl. Eckhart Förster, *Die 25 Jahre der Philosophie. Eine systematische Rekonstruktion*, Frankfurt a. M. 2011, S. 39.

wäre gleichsam wie ein blinder Spiegel, der nichts reflektieren kann, der kein Bild sichtbar machte. Ein Spiegel, der nichts widerspiegeln kann, ist aber gar kein Spiegel, sondern eine bloße opake Oberfläche. Er ist nichts als das materielle Ding selbst, das sinnlich erscheint. So meint auch die »Blindheit«, die Kant der rein sinnlichen Anschauung beilegt, zunächst das *Unvermögen* der Reflexion einer bloßen Sinnlichkeit durch sich selbst. Und das heißt auch: ihr Unvermögen der Selbstreflexion. Es geht bei dem Attribut der Blindheit also um den uneinholbaren, unüberbrückbaren Gegensatz der bloß sinnlichen Vorstellung zum menschlichen Vorstellen durch Selbstbewusstsein. Eine blinde Vorstellung ist eine solche, die deshalb nichts sehen, nichts erkennen kann, weil sie sich nicht selbst von anderem unterscheiden kann. Sie kann sich nicht selbst, *als* sinnliche Anschauung, von einem Gehalt, den sie re-präsentieren würde, unterscheiden. Darum können bloße sinnliche Vorstellungen von bloßen Erscheinungen nach Kant durch nichts unterschieden sein.

Kant redet nun einerseits von *blinder* Anschauung, andererseits von *dunklen* Empfindungen, Anschauungen und Imaginationen. Ebenfalls wird Einbildungskraft in der *Kritik* eingeführt als eine »blinde, obgleich unentbehrliche Funktion der Seele«, der wir uns zugleich »selten nur einmal bewusst sind« (A 78/B 103). Blind und dunkel (unbewusst) ist aber nicht das Gleiche. Gemäß der leibnizianisch-wolffianischen Schule, in deren Tradition Kants Denken auch in der kritischen Phase noch steht, sind dunkel alle solche Vorstellungen, die ein Subjekt zwar »hat«, die ihm aber selbst nicht *als solche*, *als verschiedene* bewusst sind – die es jedoch prinzipiell sein können. (Auf die Einschränkung »prinzipiell« komme ich im nächsten Abschnitt zurück.) Das heißt, eine dunkle Vorstellung wird aktuell nicht von einem »Ich denke« unterschieden, sie ist kein einzelner Gegenstand der bestimmenden Tätigkeit des logischen Bewusstseins, das sie *für sich* von anderen Vorstellungen unter einem Prinzip der Einheit unterscheidet. Sie *könnte* aber prinzipiell so unterschieden-verbunden werden, z. B. wenn ich mir meine kleinsten dunklen Anschauungen eines Pflanzenstiels mit einem Mikroskop klar mache. Dass eine gegebene Vorstellung zu einem gewissen Zeitpunkt dunkel ist, besagt also nicht, dass sie nie klar war oder werden kann.

In nicht-rationalen Wesen, denen wir zur Erklärung ihres zweckmäßigen Verhaltens dennoch auf ihre Umwelt bezogene Vorstellungen zuschreiben müssen – so argumentiert Kant (vgl. 1) – bleiben zwar alle Vorstellungen immer dunkel. Das ist jedoch eine uneigentliche Redeweise. Für verstandlose Tiere gibt es keine klaren Vorstellungen und damit auch keinen Unterschied zwischen Klarheit und Dunkelheit einer Vorstellung. *Für sie* ist keine Vorstellung, und darum ist für sie auch keine Vorstellung dunkel. Nur in rationalen

Wesen kann auf eine (dunkle) sinnliche Vorstellung prinzipiell das Licht des Verstands fallen. So kann sie klar beleuchtet und mit Selbstbewusstsein vorgestellt werden als eine Vorstellung, die meine ist: die ich mir klar gemacht habe. Wir erinnern uns an die grundlegende Erläuterung aus der *Jäsche-Logik*: »Eigentlich ist das Bewußtsein eine Vorstellung, daß eine andre Vorstellung in mir ist.« (*Jäsche-Logik* 9: 33) Dunkel oder klar ist eine Vorstellung also aus Perspektive des menschlichen Selbstbewusstseins gesprochen. Blindheit wird einer sinnlichen Anschauung dagegen zugesprochen im Ausgang vom Gedanken der prinzipiellen Unberührtheit dieser *Art* Vorstellung von einem diskursiven, d. h. selbstbewussten und stets reflexiv-sukzessiv operierenden Verstand. Mit Blindheit ist bei Kant derart die uneinholbare aber denknotwendige *Vorgängigkeit* der unmittelbaren sinnlichen Erkenntnis bezeichnet. Eine rein sinnliche Anschauung ist an sich blind, es ist nicht unser Verstand, der sie blind macht. Sie ist auch nicht blind *für* den Verstand – *für ihn* ist sie höchstens dunkel oder ihm (noch) unbekannt, nicht bewusst. Eine sinnliche Anschauung an sich ist blind, weil sie nicht erkennt, was sie darstellt oder vorstellt, weil sie ihren eigenen Gehalt – ihren unmittelbaren Gegenstand – nicht sieht. Anders als ein Bild trägt eine bloße sinnliche Anschauung keine Differenz zu sich selbst in sich aus.

Ursprünglich ästhetische Erfahrung

In § 16 und in anderen Abschnitten zu Anfang der B-Deduktion wird wiederholt eine schwer fassbare Überlegung betont. Kant sagt, dass »die mannigfaltigen Vorstellungen, die in einer gewissen Anschauung gegeben werden«, und die *meine* Vorstellungen sind, mir zwar nicht als solche selbst bewusst sein mögen, aber doch selbst bewusst (als *verschiedene* Vorstellungen, die allesamt meinem *einigen* Selbstbewusstsein angehören) sein können – und zwar, weil sie notwendig der Bedingung (der »ursprünglich-synthetischen Einheit der Apperzeption«) gemäß sein müssen, »unter der sie allein in einem allgemeinen Selbstbewusstsein zusammen stehen können« (vgl. B 132 ff.). Sonst wären es nicht *meine*, sonst würden sie »nicht durchgängig mir angehören« (B 132).

Wir können diese Behauptung nun zunächst mit dem Begriff der Dunkelheit von Vorstellungen weiter spezifizieren. Vorstellungen, die zwar nicht bewusst sind, aber zumindest sein können, meint nach unserer Lesart hier Anschauungen, die *dunkel* sind.¹¹⁶ Und zwar meint der Ausdruck alle (Teil)

¹¹⁶ Über *meine* Vorstellungen zu sagen, dass sie »zwar dunkel, aber *nicht blind*« seien, wie wir

Anschauungen, die in einer bestimmten sinnlichen Anschauung enthalten sein können.

Erinnern wir uns an die Diskussion des Antinomie-Kapitels der Transzendentalen Dialektik (Kapitel II). Dort heißt es, dass wir auf eine wirklich unendliche Mannigfaltigkeit von (für einen endlichen Verstand nie abschließend, nie vollständig) bestimmbareren Teilen schließen müssen, die in einer jeden bestimmten empirischen Anschauung enthalten ist. Die Überlegung am Anfang der B-Deduktion besagt damit, dass auch die unendliche Mannigfaltigkeit von *dunklen* Anschauungen (materieller Erscheinung), die in jeder bestimmten Wahrnehmung wirklich enthalten sein muss, *a priori* von transzendentaler Apperzeption vereinigt ist.

Was aber heißt hier nun »vereinigt«? Denn »die mannigfaltigen Vorstellungen, die in einer gewissen Anschauung gegeben werden«, können ja, wie wir nun wissen, niemals *alle* klar voneinander unterschieden und für ein Ich als verschiedene Vorstellungen bestimmt werden. Die wirkliche Unendlichkeit unserer empirischen Anschauung ist für uns Nichts: Nicht positiv darstellbar, nicht *als* Unendlichkeit erfahrbar, sondern nur eine materielle Gegebenheit, auf die wir transzendentalphilosophisch notwendig schließen müssen. Darum sind »dunkle« Vorstellungen auch solche, deren jede einzelne bloß »*prinzipiell*« einmal klar werden kann: Denn niemals können sie alle gemeinsam vollständig klar werden, ja nicht einmal können dies alle in einer einzigen empirischen Anschauung enthaltenen dunklen Vorstellungen. Was kann es also heißen, dass ein Ich sie dennoch durchgängig »seine« nennen kann?

Rekapitulieren wir hier noch einmal einige Ergebnisse aus Kapitel III. Eine bestimmte sinnliche Anschauung ist eine Vorstellung, auf die ein selbstbewusst denkendes Vermögen konstitutiv bezogen ist. Indem *die anschauliche Vorstellung selbst* zu *einem möglichen Gegenstand* für ein Denken gemacht ist, ist sie selbst als ein solcher, als Gegenstand eines diskursiven Verstands bestimmt. Die einzig mögliche Art der Vorstellung, die ein endliches Vermö-

Kant hier vielleicht gerne paraphrasieren wollen, ist streng genommen nicht möglich. Denn es ist unmöglich, der sinnlichen Anschauung ihre prinzipielle Vorgängigkeit und Unberührtheit vom sprechenden Verstand zu- oder abzusprechen, wenn (wie es in der Transzendentalen Logik der Fall ist, vgl. Kapitel I) nur aus seinem Mund und nur von seinem Standpunkt aus gesprochen bzw. dargestellt wird. Denn dieser Verstand, der »Ich« sagt, spricht rein logisch, und er stellt sich einzig und allein *seine* Anschauungen, auch der Möglichkeit ihrer Bewusstwerdung nach, *für sich* dar. Eine solche streng eingehegte Sprechweise, die diese Unmöglichkeit anerkennt und ihre Grenzen respektiert, hält Kant in der *Kritik* jedoch nur in einigen einzelnen Teilen der B-Deduktion durch, dazu gehört § 16. Es sind dies ihre für den deutschen Idealismus philosophisch attraktivsten Teile, die in der Rezeption Kants bis heute ein intensives Nachleben entfalten.

gen zu denken aus sich selbst hervorbringen kann, und über die es sich einzig und allein auf Gegenstände beziehen kann, ist aber allgemein und mittelbar. Sie hat immer mehrere mögliche sie erfüllende Instanzen in unmittelbar sinnlich gegebener Anschauung. Anders gesagt: Sie ist ursprünglich bloß *Verbindung* (synthetische Einheit) einer von anderswo her gegebenen Mannigfaltigkeit. Die wirkliche Unendlichkeit eines Mannigfaltigen, die uns nach Kant mit bzw. in der Form einer jeden empirischen Anschauung unmittelbar gegeben ist, kann vom endlichen Subjekt aber nicht nur nicht selbst hervorgebracht, sondern auch nicht vollkommen bestimmt, nicht vollkommen durchmessen werden. Sie wird also niemals *als solche* von einem Menschen durch Erfahrung erkannt. Das menschliche Bewusstsein kann immer nur einen begrenzten Teil der gegebenen Mannigfaltigkeit von Erscheinung verbindend unterscheiden (in verschiedene Teil-Anschauungen). Vom Rest muss es notwendig abstrahieren. So wird die einzelne und unmittelbare Anschauung, indem ein Selbstbewusstsein auf die in ihr simultan gegebene Mannigfaltigkeit der Erscheinung bezogen ist, vereinigte, allgemeine und mittelbare Vorstellung mehrerer (an sich unendlich vieler, aber immer nur teilweise unterschiedener, teilweise *klarer*) Teil-Anschauungen eines Gegenstands. Die apriorische Bestimmung der Sinnlichkeit als *Materie für* den Verstand resultiert so paradoxerweise wieder in einer Priorität, die die sinnliche Form als solche über die in ihr enthaltene Materie erhält: Denn die einheitliche Darstellung der *Form* sinnlicher Anschauung vereinigt *in einem Strich, in einem einzigen Zug* die in dieser Form simultan enthaltene Unendlichkeit besonderer Materie. So formuliert Kant hier den Grund (und den einzig möglichen Grund), weshalb prinzipiell eine jede dunkle Anschauung im Menschen auch einmal klar werden kann (der Grund der Hoffnung der Aufklärung), obwohl durch den endlichen Verstand eines Menschen niemals *all* seine dunklen Anschauungen klar gemacht werden können.

Nehmen wir ein Beispiel. Jede bestimmte sinnliche Anschauung – z. B. meine Anschauung dieser Vase hier – ist *qua* Anschauung zwar einerseits singular. Ihr numerisch einziger Gegenstand (Bildinhalt) ist genau und nur das, was sie als sinnliches Bildvehikel insgesamt simultan umfasst: diese Vase in diesem Moment in diesem Raum, der sich am Rand meines aktuellen Sichtfelds ins Unbestimmte weiter erstreckt. Andererseits ist meine Anschauung aber eine abstrakte und allgemeine Vorstellung all der unendlich vielen dunklen räumlichen Teile oder Teilvorstellungen, die jeder der unendlich vielen zeitlichen Momente der sinnlichen Anschauung dieser Vase simultan enthält.¹¹⁷ Denn diese eine identische Gestalt oder Form

117 »Ob die Vorstellungen selbst identisch sind, und also eine durch die andere analytisch

der Vase, wie ich sie sehe, wenn ich die Vase als *Einen Gegenstand für mich* sehe, enthält simultan unendlich viele kleinste (dunkle) Anschauungen, die in jedem Moment der Zeit an sich andere, einzelne sind, und deren unbestimmte Mannigfaltigkeit ich zum Zwecke der bestimmten Erkenntnis der Vase in einem radikalen Akt der Abstraktion – in einem einzigen Zug oder Strich – in diese einzige Gestalt zusammengefasst habe. Ob ich in einem Strich viele einzelne Teile zu einer gemeinsamen Gestalt verbinde, oder ob ich anhand von vielen empirisch beobachteten und verglichenen Wesen den Begriff ihrer gemeinsamen Art bilde: Dies sind mit Kant, wie wir gesehen haben, nur zwei Weisen ein und derselben Handlungsart eines diskursiven Vermögens. Man kann diese Handlungsart als gewalttätig oder ungerecht empfinden, aber man kann sie, solange man leben will, nicht ablegen oder ändern. Es ist ihr wesentlich eigen (es ist ihre Notwendigkeit), von vornherein über Vieles, ja über fast alles skrupellos hinwegzuziehen.

Wir haben gerade gesagt: Die wirkliche Unendlichkeit unserer empirischen Anschauung ist für uns *Nichts*. Sie ist weder additiv aufzählbar noch anders positiv darstellbar. Sie ist überhaupt nicht *als* Unendlichkeit erfahrbar, sondern nur eine materielle Gegebenheit, auf die wir transzendentalphilosophisch schließen müssen. Die unerschöpfliche Fülle der sinnlich erscheinenden Natur ist nach Kant aber *ästhetisch* erfahrbar. Ästhetisch heißt hier: Eine Unerschöpflichkeit oder unergründbare Fülle der Natur wird bloß durch ein sich in ihrer Betrachtung mitteilendes *Gefühl* der Lust vorgestellt oder beurteilt. Sie wird also nicht *als* unendlich oder *als* unerschöpflich erfahren, denn solche Erfahrung implizierte mit Kant schon

könne gedacht werden, das kommt hier nicht in Betracht. Das Bewusstsein der einen ist, so fern vom Mannigfaltigen die Rede ist, vom Bewusstsein der anderen doch immer zu unterscheiden, und auf die Synthesis dieses (möglichen) Bewusstseins kommt es hier allein an.« (B 131n1) Dieser Fußnotenkomentar Kants ist äußerst aufschlussreich. Er bezieht sich nämlich auf die Möglichkeit, dass Vorstellungen einerseits, *für den diskursiven Verstand*, (qualitativ) identisch (analytisch ununterscheidbar) sind, andererseits aber, als mannigfaltige Vorstellungen, numerisch unterscheidbar. Dies können aber nur Vorstellungen sein, die in der vereinigten (und dadurch bestimmten) Form einer sinnlichen Anschauung gegeben und für uns deshalb unterscheidbar sind, nämlich räumlich (bzw. topisch) oder zeitlich unterscheidbare Teilvorstellungen einer sinnlichen Erscheinung (vgl. B 319). Denn das ist eine Weise, wie sich der irreduzibel *sinnliche* Beitrag zu uns möglicher Erkenntnis (im engen Sinn) zeigt, ein Beitrag also, der durch allgemeine Begriffe nicht ersetzbar oder ableitbar ist, sondern ursprünglich nur durch die Form der sinnlichen Anschauung gegeben sein kann, die die Materie unendlich individuiert (anschauliche Vorstellungen entgehen dem Verstandesgesetz der Identität des qualitativ Ununterscheidbaren, vgl. ebd.). Diese Individuation stellt sich *für* das Bewusstsein in genau zwei Formen dar, nämlich in der Form des Raums und in der Form von Zeit. Es ist also die darstellende Synthesis dieses ursprünglichen Bewusstseins des uns anschaulich Gegebenen, der ursprünglichen transzendentalen Apperzeption von Raum und Zeit, auf die sich Kant hier bezieht.

einen Begriff ihrer Unerschöpflichkeit. Die Unendlichkeit unserer sinnlichen Anschauung – die Unendlichkeit eines *Nichts* – ist aber der Grund der Möglichkeit eines wirklich positiv unendlichen, weil autopoietischen Spiels von Einbildungskraft, als Vermögen sinnlicher Anschauung, und Verstand, als Vermögen der Begriffe. Denn dieses Spiel hat nicht irgendwo zufällig-, sondern *notwendigerweise* kein Ende, weil es sich wesentlich selbst erhält und reproduziert (darin besteht die »formale Zweckmäßigkeit« des Schönen nach Kant). Und dies vermag es, weil die einzelne anschauliche Gestalt (eines Schönen) in ihrer durchgängigen, unendlich besonderen Konkretion dem Begriff ebenso inadäquat, die Unendlichkeit des Besonderen der diskursiven Endlichkeit in dem Maße inkommensurabel ist, wie die Singularität seiner Anschauung nie die Allgemeinheit des Begriffs erreicht. Ihr Spiel erhält und reproduziert sich *eben dadurch*, dass eine jede Modifikation, jede Bewegung der Einbildungskraft in der auffassenden *Darstellung* einer angeschauten Form (Bildobjekt) *für mich*, simultan – und damit diskursiv uneinholbar – alle ihre Teile und ihr Verhältnis zueinander in der Anschauung (als sinnlichem Bildvehikel) immer schon differenziert hat. Sie bildet dadurch eine unendliche, uneinholbare Aufforderung für unseren Verstand, diese Bewegung selbst zu denken. Ästhetische Erfahrung kann darum auch jederzeit, an jeder möglichen Betrachtung einer Form der Natur (als Erscheinung) aufbrechen, die überhaupt für die Einbildungskraft simultan in eine einzelne Anschauung fasslich (und darum im Gegensatz zu erhabenen Formen der Natur als eine schöne zu beurteilen) ist. Denn die ästhetische Betrachtung kann die möglichen Beziehungen von gegebenen Teilanschauungen (möglichen Bildobjekten) eines anschaulichen Gegenstands (des gesamten virtuellen Bildinhalts in seiner beweglichen ikonischen Differenz zum bloßen sinnlichen Bildvehikel) *ad infinitum* artikulieren und differenzieren, ohne seine schöne Form auf einen bestimmten Begriff zu bringen. Auf dieses »kann«, auf dieses Können ist die Betonung zu legen. In diesem positiv unendlichen Vermögen, das paradoxerweise gerade in der fundamental inkommensurablen Beziehung von sinnlicher Anschauung und Begriff fühlbar wird, besteht die erkenntnistheoretische Basis der »Kritik der ästhetischen Urteilskraft«. Nur auf dieser Grundlage kann Kant in seiner dritten *Kritik* argumentieren, dass auch ein ganz besonderer, in seiner unendlichen Konkretion begrifflich unbestimmbarer Gehalt mit anderen Menschen *a priori* teilbar ist, weil sich das Gefühl der Lust an seiner bloßen anschaulichen Form jedem anderen *a priori* ansinnen lässt. Denn diese Lust ist in *eben dem Maße* eine Lust an ihrer allgemeinen Teilbarkeit mit anderen, wie sie eine Lust an einem Vermögen ästhetischer Kontemplation ist, die nicht zufälliger-, sondern *notwendigerweise* kein Ende hat.

Da Kant in der ersten *Kritik* nur die Bedingungen der Möglichkeit von apriorischer Erkenntnis ins Auge fassen will, kann er in diesem Unternehmen die ästhetisch erfahrbare Mannigfaltigkeit, die uns in jeder sinnlichen Erscheinung gegeben ist, als solche nicht zum Thema machen. Die Unendlichkeit der sinnlichen Natur, die auch *unsere Natur* ist: *die Unendlichkeit unserer sinnlichen Anschauung* kommt hier überhaupt nur als ein negativ gedachter Grund der Möglichkeit von Erfahrung vor. Dennoch zeigt sich bereits aus der erkenntnistheoretischen Perspektive Kants der Grund der Möglichkeit des ästhetischen Urteilens im Sinne der »Kritik der ästhetischen Urteilskraft«. Denn nur Kants Erkenntnistheorie erklärt, warum sinnliche Anschauungen nicht reduzierbar sind auf deiktische Ausdrücke wie »dieser Tisch hier«, die Kant als bloß »singulären Gebrauch« von Begriffen bezeichnet, deren Form auch in diesem Gebrauch immer noch die Form der Allgemeinheit ist, welche niemals die Singularität der Anschauung erreicht.

Genau an dieser Stelle hat Hegel und die ihm nachfolgende europäische Philosophie immer wieder angesetzt, um das Vermögen des Geistes und der Sprache aus der Bewegung ihrer ursprünglichen Anstrengung heraus zu denken, das unmittelbar sinnlich Gegebene auszusagen. (Hegel hat dabei auch, anders als die heutige, zum großen Teil positivistisch argumentierende Kantforschung, noch verstanden, dass dieser Versuch des Sagens auf ein Nichts kommen muss.)¹¹⁸ Die kritische zwei Stämme-Lehre der menschlichen Erkenntnis hat ihnen so viel gezeigt: dass und warum die Beziehung zwischen einem diskursivem Verstand und einer ihm gegenüber irreduzierbar eigenförmigen sinnlichen Anschauung prinzipiell unabschließbar, notwendig unendlich ist.¹¹⁹

118 So schreibt Hegel über die Wahrheit der sinnlichen Gewissheit, die nur deiktisch auf ein »Hier« und ein »Jetzt« verweisen kann: »[D]as sinnliche Diese, das gemeint wird, [ist] der Sprache, die dem Bewusstsein, dem an sich Allgemeinen angehört, unerreichbar. Unter dem wirklichen Versuche, es zu sagen, würde es daher vermodern; die seine Beschreibung angefangen, könnten sie nicht vollenden, sondern müssten sie anderen überlassen, welche von einem Dinge zu sprechen, *das nicht* ist, zuletzt selbst eingestehen würden.« (G.W.F. Hegel, *Phänomenologie des Geistes*, Hamburg 1988, S. 77 f.)

119 Auch Foucault fasst diese Irreduzierbarkeit ins Auge, wenn er von dem unendlichen Vorhaben einer Beziehung zwischen der Sprache des Begriffs und den Bildern (der Malerei) des Sichtbaren spricht. Der Eigenname, der hier wie alle deiktischen Ausdrücke als bloßes »Kunstmittel« offenbart wird, kann nur darüber hinwegtäuschen, nicht aber auslöschen, dass die sinnliche Anschauung und das diskursive Vermögen ursprünglich inkommensurabel sind: »[D]ie Beziehung der Sprache zur Malerei ist eine unendliche Beziehung; [...] Sprache und Malerei verhalten sich zueinander irreduzierbar: vergeblich spricht man das aus, was man sieht: das was man sieht, liegt nie in dem, was man sagt; und vergeblich zeigt man durch Bilder, Metaphern, Vergleiche das, was man zu sagen im Begriff ist. [...] Nun ist der Eigenname in

»... und die ganze Natur feiert, wie sie, diese offenbaren Mysterien ...«
Die Imagination der Tiere nach Kant

Kants theoretische Philosophie ist eine wesentlich erkenntniskritische. Die Reichweite dieser Kritik wird meist nicht voll ausgemessen. Sie richtet sich nicht nur gegen die Behauptung der Möglichkeit einer Erkenntnis transzendenter Gegenstände »über uns«, wie die Unsterblichkeit der Seele, Gott oder Freiheit. Sie zieht der Möglichkeit positiver Erkenntnis gleichzeitig eine Grenze im Bezug auf alles »unter uns«. Der Grund der Unendlichkeit dunkler bzw. unbewusster Anschauungen in Menschen und anderen Tieren ist ein unauslotbarer *Abgrund*. Dies tut die *Kritik*, indem sie sich selbst die uneinholbare Vorgängigkeit und Unabhängigkeit der sinnlichen Anschauung vom menschlichen Verstand voraussetzt, eine »blinde Anschauung« als den unergründlichen Ursprung unserer Natur (»das Geheimnis unserer Sinnlichkeit«), der noch vor oder unterhalb des umgrenzten und eingehegten Gebiets liegt, in dem und über das wir positive Aussagen des Wissens machen können. Kants *Kritik* wäre nicht möglich, sie könnte nicht anheben und beginnen, ohne sich diesen Grund blind vorzusetzen.

Die Philosophie nach Kant hat jedoch das, was für Kant *keine* mögliche theoretische oder praktische Erkenntnis war, den abgründigen Grund oder die sich in den »Tiefen« des Gemüts verlierende »Wurzel« unserer Erkenntnis, selbst zu denken begonnen. Diese Philosophie wird darum auch, weniger restriktiv und vorsichtig als Kant, von den Tieren sprechen, die an diesem Ursprung der Natur als Erscheinung ganz zu Hause sein sollen. Kant sagt, wir kennen die rein sinnlichen Formen tierischer Anschauung und Einbildung nicht (weder die anderer Tiere, noch die der Tiere, die wir sind oder waren), aber wir *dürfen* sie uns vorstellen: als besser, als elaborierter und genauer als die von uns selbst bestimmte. Ihr Ursprung aber bleibt ein »Geheimnis«, ein für immer ungeborgener »Schatz«. Dagegen verwendet die Philosophie nach Kant das Bild der Tiere, um die Wahrheit der Sinnlichkeit selbst darzustellen. Dieses Bild soll uns auch die Wahrheit unserer Natur (der Natur unserer sinnlichen Anschauung) darstellen – weil auch wir Tiere sind. Von den Tieren sollen also diejenigen (wieder) lernen, die noch

diesem Spiel nur ein Kunstmittel: er gestattet, mit dem Finger zu zeigen, das heißt, heimlich von dem Raum, in dem man spricht, zu dem Raum überzugehen, in dem man betrachtet, das heißt, sie bequem gegeneinander zu stülpen, als seien sie einander entsprechend. *Wenn man aber die Beziehung der Sprache und des Sichtbaren offenhalten will, wenn man nicht gegen, sondern ausgehend von ihrer Unvereinbarkeit sprechen will, so dass man beiden möglichst nahe bleibt, dann muß man die Eigennamen auslöschen und sich in der Unendlichkeit des Vorhabens halten.*« (Michel Foucault, *Die Ordnung der Dinge*, Frankfurt a. M. 1974, S. 38)

nicht verstanden haben, was die Wahrheit der sinnlichen Unmittelbarkeit ist. So sagt es nicht nur Hegel, in der für ihn charakteristischen ironischen Zuspitzung, sondern so sagen es auch ihm so fundamental opponierende Denker wie Kleist, Schopenhauer, Nietzsche und andere. Sie alle fanden die Wahrheit der sinnlichen Unmittelbarkeit »nichtig«. Viele ihrer Differenzen ließen sich vielleicht aber dadurch denken, dass man genau(er) unterscheiden würde, *wie* dieses Nichts interpretiert wurde: pejorativ (als negatives Gegenstück des wahren Seins) oder jubilierend, als Feier, Mysterium, Weisheit und Leben der Sinnlichkeit.

In dieser Rücksicht kann denjenigen, welche jene Wahrheit und Gewissheit der sinnlichen Gegenstände behaupten, gesagt werden, dass sie in die unterste Schule der Weisheit, nämlich in die alten Eleusinischen Mysterien des Ceres und des Bacchus zurückzuweisen sind, und das Geheimnis des Essens des Brotes und des Trinkens des Weines erst zu lernen haben; [...]. Auch die Tiere sind nicht von dieser Weisheit ausgeschlossen, sondern erweisen sich vielmehr am tiefsten in sie eingeweiht zu sein; *denn sie bleiben nicht vor den sinnlichen Dingen als an sich seienden stehen*, sondern [...] in der völligen Gewissheit ihrer *Nichtigkeit* langen sie ohne weiteres zu und zehren sie auf; und die ganze Natur feiert, wie sie, diese offenbaren Mysterien, welche es lehren, was die Wahrheit der sinnlichen Dinge ist.¹²⁰

Noch diesseits all der fundamentalen Differenzen zwischen den Autoren des deutschen Idealismus und der vernunftkritischen Philosophie, Literatur und Kunst nach Kant erscheint dem Denken der Moderne hier ein Feld, das sich überhaupt erst aus der radikalen kopernikanischen Wende einer Subjekt- und Bewusstseinsphilosophie eröffnen konnte. Der Grund – mit Kant: der unauslotbare Abgrund, der Ungrund – der dunklen und »verworrenen« Vorstellungen der Sinnlichkeit, der im Rationalismus des siebzehnten und achtzehnten Jahrhunderts noch seinen angestammten Platz innehatte, wurde von Kant, wie Gott, nicht nur zum Unendlichen, sondern auch zum *für uns Unerreichbaren, Unbegründbaren* gemacht. Mit der Selbstbegrenzung der Wissensansprüche eines endlichen Selbstbewusstseins wurden das Unbewusste, die Kindheit, der Traum ebenso wie die Intuitionen des Gefühls, das Tier und die Natur der sinnlichen Erscheinung zum *Nichts*. Sie wurden zum uneinholbaren, vorzeitigen Ursprung des von nun an (vor-)geschichtlichen Denkens und in der Imagination (nicht nur) der romantischen Kunst, Literatur und Poetik damit zugleich zum *objet*

120 Hegel, *Phänomenologie des Geistes*, S. 77.

de desir und Betätigungsfeld *par excellence*.¹²¹ Sie wurden zum irreduzibel Anderen der theoretischen Vernunft, zum Unsagbaren eines diskursiven Verstands. Man sieht mit der Verdrängung des Sinnlichen in der Moderne zugleich seine Überhöhung einhergehen. Ich habe versucht zu zeigen, welchen oft übersehenen Anteil Kant an dieser Bewegung hat, der die Erhöhung der Sinnlichkeit in eben dem Maße vorbereitet, angelegt und auch selbst emphatisch vollzogen hat, wie er sie aus dem Bereich des positiven Wissens verdrängte. Nach ihm war eine rein sinnliche Anschauung, deren absolute Singularität und Unmittelbarkeit die Vollkommenheit göttlicher Anschauung spiegelten, nur noch durch die Sprache der Bilder, die poetische Darstellung ihres Begriffs umschreibbar.

121 Die moderne Kulturgeschichte der Tierbilder enthält viele Linien. Dazu gehören auch solche, die eine kritische Reflexion des Unsagbaren vernachlässigen und/oder hochgradig moralistisch sind. Hier werden Tiere zum bloßen Gegenbild, Spiegelbild oder Projektionsfläche vorgeblicher Tugenden der Menschen: »Animals have long spelled out the social grammar of virtues and moral distinctions for the benefit of humans. This normative function was canonized in moral glossaries and cognitive bestiaries that turned animals into metaphorical referents for norms and values. Just think of the illustrious literary pedigree of the noble eagles, the deceitful foxes, the humble lambs and the crickets and bees that Livy and Moliere have immortalized. These metaphorical habits feed into the fantasmatic dimension of the human-animal interaction, which in contemporary culture is best expressed by the entertainment value of non-anthropomorphic characters, ranging from King Kong to the hybrid creatures of Avatar, without forgetting Spielberg's Jurassic Park star-dinosaurs.« (Rosi Braidotti, *The Posthuman*, Cambridge 2018, S. 69)

Schluss

Kants Posthumanismus ...

[D]as Denken des Tiers, wenn es denn eines gibt, kehrt zur Dichtung zurück/läuft auf Dichtung hinaus (*revient à*), das ist eine These, und es ist eben das, was die Philosophie ihrem Wesen nach entbehren musste. Es ist die Differenz zwischen einem philosophischen Wissen und einem poetischen Denken.

(Derrida, *Das Tier, das ich also bin*)

... oder wie Kant die Sprache der Menschen entdeckte

Dieses Buch hat den Weg verfolgt – einen scheinbaren Umweg –, der zur Abfassung einer Kritik der menschlichen Erkenntnis, ihrer ästhetischen Erfahrung, ihrer Poetik und ihrer Grenzen, über eine Konfrontation von Kants Denken mit den Tieren führt. (Wie wir gesehen haben spricht Kant von den *Seelen* der Tiere und ihren *Vorstellungen*, von zahllosen *Tieren* in dem Plural, den Derrida über zweihundert Jahre später für ein Denken der Tiere einfordern wird.¹²² DAS Tier oder DER Mensch sind für Kant überhaupt nicht unter einen bestimmbaren Begriff zu fassen; und schon gar nicht, gerade nicht, wie dieses Buch zu zeigen versucht hat, durch ihre einfache Opposition.) Wenn Kant fragt, »Was kann ich wissen?« und »Was ist der Mensch?«, dann bedenkt und berücksichtigt er, was aufgrund einer den Sinnen offenbaren Evidenz unleugbar ist: dass auch andere Tiere empfinden, wahrnehmen, träumen, Dinge anschauen, wieder erinnern und projizieren. Nichtsdestotrotz werden ihre Vorstellungen und Anschauungen unserem menschlich beschränkten Wissen, in einem strengen Sinn von Wissen, das objektiv beweisbar ist, immer verborgen bleiben.

Von den Tieren herkommend denkt Kant Sinnlichkeit als ein Erkenntnisvermögen. Der Begriff der sinnlichen Erkenntnis bei Kant umfasst darum alle überhaupt möglichen anschaulichen Vorstellungen, auch Träume, Halluzinationen, Sinnestäuschungen und Imaginationen, noch völlig unabhängig von dem Wahrheitswert, den eine Aussage über diese Vorstellungen haben könnte. Sinnlichkeit als Erkenntnisvermögen ist zunächst einfach ein Vermögen der subjektiv zweckmäßigen Anschauung und Einbildung von Gegenständen, dessen Ausübung in allen Lebewesen angenommen werden kann, ja zur einzig möglichen Erklärung gewisser beeindruckender und

¹²² Vgl. Jacques Derrida, *Das Tier, das ich also bin* [*L'animal que donc je suis*, 2006], 2. Auflage, Wien 2016, S. 58 f. und *passim*.

von uns beobachtbarer »Handlungen« (Kant) von Tieren (zum Beispiel der Dammbau des Bibers!) sogar angenommen werden muss. Diese Annahme widerspricht nicht der Tatsache, dass wir über die spezifischen Formen der Anschauung anderer Wesen nichts wissen können. Wie wir gesehen haben, sagt Kant: Es ist denkbar, dass es in verschiedenen uns bekannten oder unbekanntem Wesen sehr viele verschiedene Formen der Anschauung gibt, nicht nur in anderen Tieren, auch in Engeln, Geistern, Außerirdischen oder anderen. Wir kennen aber nur unsere Form der Anschauung, und diese auch nur so, wie sie *uns erscheint*, wie sie sich *uns sinnlich darstellt*, nämlich auf zweierlei Weise: *als* Raum und *als* Zeit.

Hinter alledem steht eine fundamentale und nicht weiter begründbare Annahme, die Kant sein Leben lang nicht in Frage stellen wird: Alle mögliche Erkenntnis *von Gegenständen* erfordert unmittelbare Anschauung. Das gilt für denkbare rein intellektuelle Wesen (Gott, Engel u. a.) ebenso wie für sinnliche Wesen. Alles mögliche positive Wissen ist in dieser Philosophie am Modell des unmittelbar Anschaulichen, des Visuellen orientiert. Wir Menschen sind aber sinnliche Wesen, Lebewesen. Und das heißt für Kant zuerst: Unser Verstand ist endlich.¹²³ Er kann sich zu aller ihm allein möglichen Erkenntnis nur auf die ihm in einer kreatürlichen Anschauung gegebenen Gegenstände beziehen. Es heißt, er kann seine Anschauung und die in ihr unmittelbar gegebenen Gegenstände *nicht* (wie ein Gott) selbst intellektuell produzieren.

Das ist, in einfachster und kürzester Fassung, der Ausgangspunkt von Kants *Kritik*.¹²⁴ Von diesem Anfang an verdoppelt und spaltet sich in

123 Um es noch einmal zu wiederholen: Die vor-zeitige Natur unserer Seele, die abgründige, unergründliche Tiefe des sinnlichen Gemüts, ist nach Kant nicht endlich zu nennen. Nur von einem diskursiven Verstand kann gesagt werden, dass seine Form der Erkenntnis endlich sei: Er muss immer eine schon gegebene Materie bestimmen; er erkennt also nur einen solchen Gegenstand, der ihm durch ein anderes Vermögen gegeben ist. Die Form der Sinnlichkeit ist aber Anschauung (*intuitus*) und deshalb ihrer Form nach nur als unendlich zu denken: Sie selbst gibt unmittelbar den Gegenstand (die Erscheinung), der nur durch sie und nur in ihr existiert. (Dass die sinnliche Form der Anschauung zu ihrer Erfüllung ursprünglich einer nicht selbst getätigten Affektion bedarf, darin besteht nach Kant der wesentliche Unterschied zwischen einer kreatürlichen und einer göttlichen Anschauung, aus dem vermutlich alle anderen Unterschiede zwischen ihnen folgen. Diese kennen wir aber nicht, da wir ja auch die göttliche Anschauung nur negativ denken, nicht aber positiv bestimmen können. Wann – in der Zeit oder außer der Zeit? – wo – an einem bestimmten Ort oder an keinem? – und wie diese ursprüngliche Affektion unserer Seele stattfindet, darüber kann kritisch also auch nicht gesprochen werden. Nicht einmal solche Fragen können in der *Kritik* vorkommen.)

124 Kant war also schon vor der Entdeckung seines Humanismus »Posthumanist«: Ein Denker, der verschiedenste wirkliche und mögliche nicht-menschliche Wesen immer mitdenkt und für den der Mensch gerade nicht das Maß aller Dinge und Wesen ist. Denn wie

der kritischen Sprechweise der Sinn von Kants Begriff eines sinnlichen Erkenntnisvermögens. Er spaltet sich (immerfort, mit jeder weiteren kritischen Unterscheidung und Begriffsbestimmung¹²⁵) in eine unbestimmte sinnliche (Form der) Anschauung, die nicht nur in jedem Vorstellen eines Menschen blind vorausgesetzt, sondern ebenso auch in anderen Tieren angenommen werden muss, und in eine spezifisch menschliche Anschauung (sweise- oder form), die von einem diskursiven Verstand als raumzeitlich bestimmt und in (virtuellem oder wirklichem) Raum und Zeit mit anderen möglichen und wirklichen Anschauungen verbunden ist. Mit dieser Verdoppelung und Spaltung beginnt Kants Denken der Sprache.

Ich will zum Schluss versuchen, die Ergebnisse des vorliegenden Buchs unter diesem Aspekt noch einmal (anders) zusammenzufassen. Denn dieser »Aspekt«, der oben in Kapitel III ausgeführt wurde, ist mehr als ein bloßer Aspekt der theoretischen Philosophie Kants. In ihm formuliert sich vielmehr die Einsicht, auf die die verschiedenen Fäden der *Kritik* (ebenso wie die bescheideneren Fäden dieses Buchs) zulaufen bzw. von der sie ausgehen: Unter den Namen »transzendente Einbildungskraft« oder »produktive Einbildungskraft« entdeckt Kant die kontinuierlich beschreibende Tätigkeit, die ursprüngliche Schriftsprachlichkeit des menschlichen Verstands, die sich bereits auf der Ebene der sinnlichen Wahrnehmung manifestiert. Immerfort, in jedem Akt der Erkenntnis, unterscheidet sie ein Nichts der blind vorausgesetzten, vorzeitigen Anschauung von einem bestimmten darauf bzw. darin (virtuell oder wirklich) dargestellten, eingebildeten Etwas. Die bloße Form sinnlicher Anschauung ist bei Kant gleichsam das nicht leere sondern sinnlich schon unendlich gefüllte Blatt, das natürliche materielle Bildvehikel (Höhlenwand, Baumrinde), das immer schon (vorzeitig)

könnte es ausgerechnet der Mensch sein, dieses schwierigste und kaum zu fassende Zwischenwesen, dieses Rätselwesen, das es ja erst zu entziffern gilt. Wenn es für Kant überhaupt ein solches Maß gibt, solche Maße, die seiner Frage nach dem Menschen als Orientierung dienen, dann sind es Gott und andere Tiere, wie wir in Kapitel I gesehen haben. Die Dinge an sich bleiben vom Menschen dabei völlig unberührt. Mit »Posthumanismus« meine ich hier und im Folgenden eine Position, die die kosmische (vorgebliche Vorrang-)Stellung des Menschen historisch-kritisch überdenken und/oder begrenzen möchte, vgl. dazu Ivan Callus und Stefan Herbrechter, »What is Posthumanist Reading?«, in: *Angelaki. Journal of the Theoretical Humanities* (13/1) 2008, S. 95–111; Nayar, Pramod K., *Posthumanism*, Cambridge 2014; Braidotti, *The Posthuman*.

125 Daraus resultiert, wie wir gesehen haben, eine Doppelsinnigkeit des Begriffs des (empirischen) Bewusstseins, der Erscheinung, der Wahrnehmung, der sinnlichen Anschauung, der Form der Anschauung, der Einbildungskraft usw. für alle Begriffe, die in die Domäne der Sinnlichkeit als Erkenntnisvermögen gehören, zu demjenigen Gemütsvermögen also, das wir ursprünglich mit anderen Tieren teilen, das *ursprünglich* keine spezifisch menschliche Kraft ist.

gegeben sein muss, um darauf die Welt zu beschreiben, um sie mit Träumen und Imaginationen anzureichern und darin zugleich Unterscheidungs-, Orientierungs- und Verbindungslinien einzuziehen. Sie ist dies aber nur gleichsam. Denn an sich ist eine bloße Form der Anschauung *Nichts* für uns, als denkende Wesen. Sie ist nicht positiv darstellbar und bestimmbar, sondern nur metaphorisch zu umschreiben.

Erinnern wir uns an diese Einsicht Kants, die den Anbruch der Moderne in der Philosophie markiert: Als denkende Wesen wirken wir immer schon effektiv auf unser sinnliches Vermögen der Anschauung ein. Was Kant als »transzendente Einbildungskraft« bezeichnet, manifestiert sich als sinnliche Selbstaffektion bereits in jeder Wahrnehmung. Das heißt nach der hier vorgelegten Interpretation, dass wir das, *Was* uns in der bloßen Form unserer Sinnlichkeit ursprünglich blind vor-gegeben ist, allein durch die *Form des Akts* seiner Erkenntnis verändern, durch das verzeitlichende *Wie des Verfahrens unserer Erfahrung*, durch unsere spezifisch menschliche, nämlich *diskursiv-prozessuale Form* seiner Darstellung *für uns*. Wir haben uns derart alles, was wir erfahren, was wir sinnlich überhaupt *als Etwas* wahrnehmen, imaginieren oder erträumen können, immer schon selbst (vor-)gebildet, selbst *so-und-so* vor-(Augen-)gestellt. Es heißt jedoch *nicht*, dass eine sinnliche Anschauung von Gegenständen als solche überhaupt erst durch Verstand möglich ist. Da sich mit Kant eine jede diskursive Handlung sukzessiv (in der Zeit) und im Ausgang von oder im Durchlauf durch Mannigfaltiges (Geteiltes) zu einem (unter dem Begriff einer möglichen Einheit gedachten) verbundenen Ganzen vollzieht, kann keine Handlung eines diskursiven Verstands die Form einer sinnlichen Anschauung ursprünglich produzieren. Denn *in* jeder sinnlichen Anschauung einer Erscheinung, die nie leer sein kann, ist eine unendlich besondere Mannigfaltigkeit wirklich (dunkel) gegeben. Diese mit Kant positiv erfüllte Unendlichkeit sinnlicher Anschauung liegt in der Form der Singularität der Anschauung selbst, die *für uns* jedoch nur oder gerade dadurch (negativ) erfahrbar ist, dass jeder Versuch, sie zu erfassen, instantan (»in einem einzigen Augenblick«) – und damit diskursiv uneinholbar – *alle* Teile und ihr Verhältnis zueinander immer schon differenziert hat.

Wie wir gesehen haben, verfällt eine Hauptlinie der Kantrezeption dennoch einem von mir so genannten Intellektualismus, der genau dies behauptet: Dass eine jede sinnliche Anschauung von Gegenständen das Vermögen eines Verstands voraussetze. Gemäß einer solchen Interpretation Kants wird unser Verstand letztlich nach einem Modell göttlich-intellektueller Anschauung konzipiert, die die Form der Singularität der Anschauung und den in ihr unmittelbar gegebenen Gegenstand selbst spontan aus sich

hervorbringt. Wäre dies die korrekte Lesart Kants, so könnte er weder an der irreduziblen Differenz von sinnlicher Anschauung und Begriff festhalten, noch an der prinzipiellen Vorgängigkeit und Unberührtheit blinder Anschauung von einem menschlichen Vermögen zu urteilen, das jedoch umgekehrt für jede ihm mögliche Erkenntnis auf jene notwendig angewiesen ist.¹²⁶ Er könnte also nicht die prinzipielle Endlichkeit des menschlichen Verstands denken. So folgt aus dieser vom achtzehnten bis ins einundzwanzigste Jahrhundert dominanten Lesart nicht zuletzt, dass Tiere mit Kant keinerlei Erkenntnisvermögen besitzen können. Denn alle Erkenntnis erfordert Anschauung.

Als »Conflationism« habe ich in diesem Buch sowohl intellektualistische als auch empiristische (man könnte auch sagen »positivistische«) Lesarten der sinnlichen Anschauung bei Kant bezeichnet. Beide gleichen sich in ihrer diametralen Entgegengesetztheit darin, dass sie eine kritisch negativ zu denkende tierische Anschauung nicht von einer vom menschlichen Verstand bestimmten Anschauung unterscheiden. Die empiristische Interpretation findet in der *Kritik* nur die erste, die intellektualistische nur die zweite. Conflationism ist also die Nichtunterscheidung zwischen bloß sinnlicher Anschauung und ihrer Bestimmung durch ein Vermögen zu denken. Genauer: Conflationism ist die Nichtunterscheidung zwischen einer bloß negativ denkbaren Form sinnlicher Anschauung (von Erscheinungen) und ihrer zweifachen gegenständlichen Darstellung als formale Anschauungen (von Raum und Zeit) durch die graphische Handlung menschlicher Einbildungskraft. Conflationism unterscheidet demnach nicht zwischen bloßen Erscheinungen, die in einer bloßen Form kreatürlicher Rezeptivität unmittelbar gegeben (und streng negativ bloß als unbestimmte Mannigfaltigkeit denkbar, *nicht* aber darstellbar) sind und den darstellbaren Gegenständen möglicher Erfahrung *in* Raum und Zeit. Dagegen wurde in diesem Buch gezeigt: Bloße Erscheinungen sind *Nichts* für das selbstbewusste Subjekt. Nur Gegenstände möglicher Erfahrung unterliegen den physikalischen Gesetzmäßigkeiten eines einheitlich zusammenhängenden, weil einheitlich darstellbaren Raumes in einer einheitlich-linear bestimmten Zeit.

Intellektualistische Lesarten der sinnlichen Anschauung meinen, nach Kant setze jede sinnliche Anschauung *als solche, d. h.: als bloße einzelne und unmittelbare Vorstellung eines Gegenstands*, eine Handlung des Verstands (oder der transzendentalen, d. h. vom Verstand bestimmten Einbildungs-

126 Kant sagt: Begriffe ohne Anschauungen bleiben immer leer, sehr wohl sind uns aber (blinde) Anschauungen von Erscheinungen gegeben noch vor und unabhängig von allen Begriffen und allem Verstand.

kraft) voraus. Empiristische oder positivistische Positionen behaupten, nach Kant seien empirische (Teil)Anschauungen von wirklichen *Phaenomena* (Gegenständen möglicher Erfahrung) schon unabhängig von aller Verstandesaktivität gegeben. Beide Lesarten denken sinnliche Anschauung ausschließlich als ein *objektiv gegebenes Resultat*. Sie denken nicht die (ver)zeitliche(nde) Bewegung einer ein-bildenden, unterscheidend-verbindenden Darstellung der (Form der) sinnlichen Anschauung für und durch das diskursive Bewusstsein. Deshalb können sie weder den fundamentalen Unterschied zwischen der bloßen Form der Anschauung und ihren zwei formalen Anschauungen, noch den Unterschied zwischen bloßen sinnlichen Erscheinungen und bestimmten Gegenständen möglicher Erfahrung denken. Daraus resultiert der Conflationism, der empiristische und intellektualistische Lesarten der *Kritik* vereint und einander zugleich unversöhnlich gegenüberstellt.¹²⁷

Sie übersehen oder ignorieren also beides: die Zeitlichkeit (und zuvor noch: die *Verzeitlichung*), die Vollzugsform *und* die Negativität der menschlichen Erkenntnis nach Kant. Denn Kant denkt die Anschauung eines äußeren Gegenstands nicht vom fertig gegebenen Objekt her. Er denkt sie aber auch nicht als einem intellektuellen Subjekt instantan entspringende Schöpfung. (Und auch nicht als quasi-mechanistisches »output« einer Synthesis-Maschine mit Namen »Verstand«.) Sondern er denkt *die prozessuale Handlung der Mannigfaltiges verbindenden* – der verbildlichenden *und* ver-

127 Wir haben gesehen: Der unversöhnliche Gegensatz zwischen Intellektualismus und Empirismus in der Literatur zu Kants Begriff der Anschauung resultiert aus ihrer gemeinsamen Annahme, dass die Einzelheit (Singularität) der menschlichen Anschauung, die diese individuiert und als solche definiert, nur in ihrer Beziehung auf einen Gegenstand möglicher Erfahrung bestehen kann. Sie meinen also beide, dass der Gegenstand, den eine empirische Anschauung unmittelbar »gibt«, wie Kant es ausdrückt, nichts anderes sein kann als ein besonderes hier und jetzt angeschautes *Phaenomenon* der Natur. Der Empirismus der Kantinterpretation kann daher die transzendente Deduktion nicht als validen Beweis rekonstruieren, während der Intellektualismus absichtlich zahllose Textstellen ignoriert, in denen Kant wiederholt betont, dass sinnliche Anschauung schon unabhängig von jeder Verstandesstätigkeit blind gegeben sein muss. Das heißt auch, dass beide Positionen nicht unterscheiden zwischen einer bloß vereinzelt, unmittelbaren Erscheinung, die schon *per definitionem* keinen Ursprung in einem diskursiven Vermögen der Verbindung haben kann, und ihrer reflektierten Anschauung, die von einem Selbstbewusstsein auf bestimmte Weise innerlich und äußerlich (mit anderen möglichen Vorstellungen) verbunden und darum nicht mehr nur einzeln und unmittelbar, sondern auch allgemeine und mittelbare Vorstellung ist (Conflationism). Im Gegenstand (Bildobjekt) einer reflektierten Anschauung ist das Mannigfaltige vieler (wirklicher und möglicher) Erscheinungen verbunden – darin besteht ihre Allgemeinheit – und sie enthält (reflektiert) den Unterschied zwischen sich (als sinnlichem Bildvehikel) und diesem (als virtuellem Bildinhalt oder Bildobjekt) – darin besteht ihre Mittelbarkeit.

bindlichen – *Darstellung* (der Anschauung) eines Gegenstands *selbst*, durch die seine sinnliche Vorstellung von diesem erstmals unterschieden wird. Der Erfinder einer kritischen Philosophie des Urteilens denkt damit das Nichts, das in jeder Erkenntnis durch Unterscheidung erneut voraus-gesetzt wird, gerade an dem Punkt, wo es ihm um die ursprünglich produktive Kraft des Denkens geht. Diese ursprünglich produktive Kraft unseres endlichen, bloß diskursiven (nicht-intuitiven) Vermögens zu denken manifestiert sich in seiner »ersten Anwendung« oder Veräußerung im Kleid einer Ein-Bildungskraft, in seiner gestaltenbildenden Ein-wirkung auf gegebene Anschauung. Denn in dieser ersten Manifestationsform kann selbst ein diskursiver Verstand, der sonst nur leere Begriffe hervorbringen würde, »produktiv« sein. Hier kann er unmittelbar gehaltvolle, anschauliche Erkenntnis produzieren, insofern er ein schon blind vorgestelltes, unendlich Mannigfaltiges der Erscheinung (ein bloßes Nichts!) in der für unseren beschränkten Verstand unvermeidlichen, radikalen und skrupellosen Abstraktion schlichtweg als bloße (*für ihn* noch völlig ununterschiedene, unbestimmte) Materie seiner Handlung sprachbildlicher Darstellung nimmt. Durch solche Darstellung wird – im Zug einer Linie – eine singuläre Mannigfaltigkeit sinnlicher Anschauung(en) intrinsisch artikuliert, differenziert und zugleich (*so-und-so* anschaulich) zu einer zeichenhaften Gestalt verbunden, die mit anderen Zeichen in Verbindung steht und Abwesendes aufruft.

Die Tätigkeit menschlicher Einbildungskraft bei Kant muss demnach als *Schreibtätigkeit*, als graphische (linieneinkerbende) und verzeitlichende Handlung gedacht werden, die Bildlichkeit, Figürlichkeit und Diskursivität schon auf der Ebene der Wahrnehmung verbindet. Sie ist Ursprung eines Denkens der Sprache, figürliche Darstellung oder poetische Umschreibung von Begriffen. Die transzendente Schrift der Einbildungskraft in der *Kritik* wird aber überhaupt nur dann erkennbar, wenn die Interpretation Kants Denken der Tiere ebenso mitbedenkt, wie Kant die Erkenntnisse anderer Tiere mitbedenkt, wenn für ihn ein *spezifisch menschliches* Vermögen der *sinnlichen* Erkenntnis in Frage steht. Dieser durchaus nicht einfach zu formulierende Zusammenhang ist entscheidend. Denn auch empiristische Kantlektüren beziehen sich typischerweise auf Kants Annahme eines tierischen Erkenntnisvermögens durch Anschauung und Einbildungskraft. Auch sie konstatieren, dass Kant tierische Anschauung von Gegenständen voraussetzt. Aber sie können nicht zwischen einer menschlichen Anschauung(sweise) und den Anschauung(sweis)en anderer Tiere unterscheiden. Sie können die Differenz der sinnlichen Anschauung nicht denken, die sie in sich selbst austrägt und die sie erst zum Sprach-Bild macht. Das können sie nicht, weil der Positivismus nicht diakritisch, sondern immer nur additiv

denken kann. Er verwendet stets »Schichtkuchenmodelle«, wie es Conant ausdrückt, oder anders gesagt, er denkt dualistisch: sinnliche Anschauung und darauf appliziert Begriffe, Körper und darauf appliziert Geist, Tier + Sahnehäubchen x = Mensch.

Dieses Buch wollte zeigen: Kants Denken einer Vorstellungskraft der Tiere bietet einen meist übersehenen, aber entscheidenden Schlüssel zu seinem kritischen Verständnis menschlicher Einbildungskraft. Erst durch diesen Schlüssel wird Kants doppelsinniges Denken sinnlicher Anschauung und damit seine Theorie der Einbildungskraft als Ursprung eines Denkens der Sprache rekonstruierbar. Und umgekehrt: Erst dadurch zeigt sich Kants negatives Denken des Unbewussten in seinen vollen epistemologischen und ästhetischen Dimensionen, die von der transzendentalen Bewusstseinstheorie nicht zu trennen sind. Intellektualismus und Positivismus der Kantrezeption haben diese Dimensionen bis heute verschlossen, weil sie das sinnliche Unbewusste bei Kant entweder als irrelevant abgetan oder verdinglicht haben. Es hätte ein weiteres Buch erfordert, um dies im Einzelnen darzulegen und nachzuweisen:

Kants Denken des Nichts darf – in viel stärkerem Maße als die noch nicht dialektisch verfassten Theorien des Unbewussten vor ihm – als Vorläufer und Begründer moderner Versuche der Auslotung eines Anderen der Vernunft gelten – von der deutschen Romantik über Nietzsche bis hin zum Primitivismus, Surrealismus, der Psychoanalyse Freuds und der Kritischen Theorie. Dass die revolutionäre Konzeption einer produktiven Einbildungskraft auf die deutschsprachige Poetik, Ästhetik und Literatur um 1800 allergrößte Auswirkungen hatte, ist gemeinhin unumstritten. Und wenn heute ästhetische Form(en) und die Zeitlichkeiten ihrer Darstellung im kritischen Form- und Bilddenken der Moderne wieder intensiv erforscht werden,¹²⁸ sind die kantischen Wurzeln dieser Zusammenhänge meist bedacht. Auch solche Bereiche transdisziplinärer Forschung, in denen Kants Erbe Gemeinplatz ist, müssten aber vor dem Hintergrund einer nichtdogmatischen Relektüre, die sein Denken der Sinnlichkeit als *irreduzibel* Anderes der Vernunft mit all seinen Konsequenzen in den Blick nähme, neu reflektiert werden.

Zentrale Grundlagentexte der ästhetischen und poetischen Moderne erschließen sich erst auf der Folie ihrer kantischen Grundlagen. Wenn dieses Buch einen Beitrag dazu leisten wollte, Kant jenseits der schlechten Dichotomien von Intellektualismus und Empirismus lesbar zu machen,

¹²⁸ Vgl. Markus Klammer, Malika Maskarinec, Ralph Ubl und Rahel Villinger, »Formbildung und Formbegriff. Zur Einleitung«, in: dies (Hg.), *Formbildung und Formbegriff. Das Formdenken der Moderne*, Paderborn 2018, S. 9–31.

dann auch deswegen, um diese Grundlagen moderner Ästhetik, Poetik und Bildtheorie frei zu halten von einem sich erneut ausbreitenden Dogmatismus, der die Geistes- und Kulturwissenschaften heute in der Gestalt des Positivismus herausfordert (um nicht zu sagen bedroht). Dieser Positivismus beruht auf Kriterien wissenschaftlicher Verfahren, die für bestimmte Wissenschaften gelten mögen, von dort aber falsch auf die sogenannten *humanities* übertragen werden, weil man wieder einmal vergessen zu haben scheint, dass Gegenstände möglicher Naturwissenschaft von Fragen, die die Geschichtlichkeit des menschlichen Lebens betreffen, unterschieden werden müssen – und zwar gerade dadurch, dass man die geschichtliche Beziehung beider denkt. Ein kritischer (Post-)Humanismus würde genau da ansetzen. Ihm wäre es damit um die Stärkung und Verteidigung kritischer Geistes- und Kulturwissenschaften (*critical humanities*) zu tun.¹²⁹ In dieser Zielsetzung (oder in einer Verständigung über sie) würde ein solcher Posthumanismus mit einem recht verstandenen Humanismus – zumindest über weite Strecken – konvergieren.¹³⁰

Vor dem Hintergrund dieses Interesses kann man das, was ich Kants Denken der Sprache genannt habe, auch als eine diakritische oder bildkritische Theorie sinnlicher Anschauung bezeichnen, die zeigt, dass jede mögliche Form menschlichen Darstellens geschichtliche Urteilkraft und Bildlichkeit verbindet. Denn diese fundamentale Verbindung gilt mit Kant ebenso für die Wahrnehmung wie für die Verbalsprache, und ebenso für die Sprache der Dichtung wie für die Sprachen anderer Formen und Medien menschlicher Darstellung (z. B. der bildenden Kunst). In dieser Übertragbarkeit auf verschiedenste Medien und Formen liegt ein bislang kaum untersuchtes Potential der kantischen Theorie der Einbildungskraft, das nicht nur als dezidiert philosophisches Desiderat, sondern auch für alle historisch informierten Bild-, Kunst-, Kultur- und Literaturwissenschaften von Interesse sein müsste.

Wie aber verbindet die Schreibhandlung der Einbildungskraft nach Kant

129 Dies wird ähnlich angedeutet bzw. dargelegt in Stefan Herbrechter, »Für einen kritischen Posthumanismus«, in: ders., *Posthumanismus. Eine kritische Einführung*, Darmstadt 2009, S. 6–30 und Braidotti, *The Posthuman*, insbesondere S. 11 u. S. 143–185. Solche oder ähnliche Ansätze müssten aber viel stärker und auch zahlreicher ausgearbeitet werden, auch von Geistes- und Kulturwissenschaftlerinnen, die ihre Arbeit nicht mit dem Label »Posthumanismus« etikettieren wollen.

130 Sehr viele Beiträge beschränken sich argumentativ leider stattdessen darauf, Strohrippen abzubrennen (gerne benutzt werden z. B. textbook-Versionen von Platon, Descartes oder Hegel). Umgekehrt ist es aber genauso selbstvernichtend, einen Pappkameraden namens »Poststrukturalismus« oder »Posthumanismus« zu konstruieren und dann zu behaupten, dass es dieser sei, der die Geisteswissenschaften zerstöre.

so irreduzibel verschiedene Elemente wie sinnliche Fülle und Urteilskraft, Bild und Sprache¹³¹, Anschaulichkeit und Diskursivität, Figürlichkeit und Begrifflichkeit, Singularität und Allgemeinheit? Zum Nachvollzug der kritischen Verbindung dieser Verschiedenheiten wurden in diesem Buch Ressourcen aus der jüngeren Bildtheorie herangezogen, die zweifellos auch deshalb so fruchtbar auf Kant anwendbar sind, weil dieser ein zentraler historischer Vorläufer insbesondere derjenigen Linien zeitgenössischer Bildkritik ist, die sich an Edmund Husserl orientieren.¹³² Rekapitulieren wir also diese zentralen poetologischen Ergebnisse noch einmal: Mit Kant besteht die Diskursivität aller menschlicher *Erkenntnisse* (d. h.: aller möglichen positiven *Darstellung von Gegenständen für uns*) in nichts anderem als darin, dass ein menschlicher Verstand ursprünglich nur durch sein *Vermögen zu ur-teilen* überhaupt etwas *als Etwas* erkennen kann. Nach Kant ist jede diskursive Tätigkeit, die überhaupt eine Erkenntnis produzieren kann, eine sukzessive, sich prozessual *von möglichen Teilen zu einem möglichen Ganzen* vollziehende Unterscheidung (Artikulation, innere Differenzierung, Analyse) einer gegebenen Mannigfaltigkeit, die diese Mannigfaltigkeit entweder (ursprünglich) überhaupt erstmals oder zumindest *auf eine neue Weise* als *Eine* Mannigfaltigkeit darstellt (verbindet). Es kann sich dabei bereits um eine Mannigfaltigkeit von Begriffen oder noch um eine Mannigfaltigkeit bloßer sinnlicher Anschauung(en) handeln. In beiden Fällen besteht die einzige Aufgabe eines diskursiven Vermögens, durch die es sich einzig und allein positiv manifestieren kann, in der (neu) unterscheidenden Verbindung einer gegebenen Mannigfaltigkeit zu einer (neuen, anschaulichen und/oder begrifflichen) Einheit. Auf der »ersten« Ebene seiner Anwendung, wo unser Vermögen zu urteilen von einer rein sinnlich gegebenen Mannigfaltigkeit blinder Anschauung (und nicht schon von einer Mannigfaltigkeit sprachlicher Begriffe) ausgehen muss, operiert es zwar notwendigerweise in der Form sinnlicher Anschauung selbst, d. h.: es operiert *bildkritisch*, es fungiert *als* Einbildungskraft. Auch hier ist seine Darstellung der gegebenen

131 Diese Frage erscheint möglicherweise missverständlich, da ich ja gerade sagen möchte, dass nach Kant jedes Bild (im bildtheoretisch strengen Sinn von Ubl/Pichler) implizit schon diskursiv verfasst ist, ebenso wie jede (menschliche) Sprache immer schon mit Bildern operiert. Man ist zwar gewohnt, das Letztere, kann aber auch das Erstere sagen, ohne die irreduzible Differenz von Verbalsprache und anderen durch Wahrnehmung erkennbaren Bildern zu nivellieren.

132 Das gilt in wesentlichen Grundannahmen für Pichler/Ubl, sowie für das Gros der französischen Bildtheorie, die im deutschsprachigen Raum über Bernhard Waldenfels, Iris Därmann, Emmanuel Alloa und andere rezipiert und weiterentwickelt wurde. Gottfried Boehm denkt das Bild auch direkt mit Kant, über Heidegger und Gadamer vermittelt.

Mannigfaltigkeit der Wahrnehmung aber *je besonders gebildet und begrifflich* schematisiert, je poetisch frei umschreibend *und* begrifflich neu einheitsbildend.

Denn eine Sprache der Menschen muss nach Kant immer beides verbinden: eine in gewissen Grenzen *freie* Darstellung und eine in gewissem Rahmen notwendige *begriffliche* Schematisierung. Selbst die strengste formalisierte Wissenschaft kommt nicht völlig ohne Bilder, ohne anschauliche Beispiele oder exemplarische Darstellungen aus und selbst die freieste künstlerische Produktion bezieht sich auch immer schon auf (vor)bestimmte Begriffe – sofern sie überhaupt irgendetwas ist, zeigt oder darstellt. Kants Theorie produktiver Einbildungskraft ist Theorie eines Ursprungs einer Sprache der Menschen als der spezifischen Erkenntnis- und Kommunikationsweise, in der sich die Einwirkung eines endlichen Vermögens zu urteilen auf eine Form unendlicher sinnlicher Anschauung ursprünglich manifestiert – und allein produktiv manifestieren kann. Diese spezifische Form menschlicher, nämlich diskursiver Darstellung eines an sich dem endlichen Vermögen *inkommensurablen*, *unendlichen* Nichts, enthält also überall eine Verbindung des Zeichenhaften und Verallgemeinerbaren mit der bildlichen Konkretion eines unendlich Besonderen, das als solches dem Verallgemeinerbaren entgeht. Darum ist jede Wahrnehmung (von etwas) auch eine Abstraktion.

Und so verbindet sich also die gerade beschriebene Diskursivität – die Urteilskraft! – menschlicher Erkenntnisproduktion auf ihren »ersten« sinnlich-konkreten Ebenen (der Wahrnehmung und der künstlerischen Darstellungen von Gegenständen) mit einer Bildproduktion im Sinne der Bildtheorie:

1. *Ur-teilende Hervorbringung der Differenz von Bildvehikel und Bildinhalt/Bildobjekt.* In den Termini von Kants Erkenntnistheorie ist ein Bild eine durch Darstellung verbundene und bestimmte Anschauung einer sinnlichen Mannigfaltigkeit. Zur Bildproduktion der Einbildungskraft gehört damit erstens eine Unterscheidung der sinnlichen Anschauung als solcher (als sinnlichem Bildvehikel) von ihrem Gehalt (Bildinhalt): Ein Bild ist eine Anschauung, die mir einen bestimmten Bildinhalt virtuell darstellt. Obwohl dieser Inhalt von seinem sinnlichen Bildvehikel, der unendlich konkreten Form einer (ursprünglich oder an sich *blinden*) Anschauung, aus der er mit all seinen darin unterscheidbaren Bildobjekten unmittelbar erwächst, nicht abzulösen ist, ist er dennoch reflexiv von seinem Vehikel unterschieden. Die Beziehung von sinnlichem Bildvehikel und virtuellem Bildinhalt/Bild-

objekt ist stets eine »zwiespältige Einheit«. In der unendlichen sinnlichen Mannigfaltigkeit eines unmittelbar anschaulich Gegebenen bildet der denkend Wahrnehmende eine bestimmte Gestalt oder Struktur ein, hält sie fest und sieht in ihr darum ein Anderes als die bloße unendlich veränderliche Erscheinung: Etwas, das nicht an sich da ist, sondern das erscheint, und zwar *erscheint als* ein *so-und-so* bestimmtes, besonderes Objekt. Diese erste bild- und schriftsprachliche Unterscheidung zwischen materiellem bzw. sinnlichem Bildvehikel und virtuellem Bildinhalt bzw. Bildobjekt(en) der Anschauung habe ich oben auch als die bewegliche Differenz von Darstellendem und Dargestelltem bezeichnet, die die virtuelle Schrift der transzendentalen Einbildungskraft in eine sinnlich unmittelbar gegebene Mannigfaltigkeit einzieht. Diese Differenz findet sich nicht nur in der menschlichen Wahrnehmung, sondern auch in allen verschiedenen symbolischen Formen menschlichen Darstellens nach Kant, die wir als verschiedene Künste voneinander unterscheiden können. Denn nur durch sie, nur durch diese bildtheoretische Unterscheidung von darstellendem Bildvehikel und dargestelltem Bildobjekt, kann uns unsere Anschauung von Welt überhaupt zum Gegenstand werden – zum Gegenstand der ästhetischen Erfahrung, der Wissenschaft oder der Philosophie. Menschliches Wahrnehmen ist mit Kant ein aktives *Bildersehen*, ein Wahrnehmen-als, Sehen-als.

2. *Urteilende Hervorbringung der Differenz verschiedener Bildobjekte in einem vereinigten Bildraum/Bildinhalt.* Ein jeder Bildinhalt einer Anschauung umfasst ein oder mehrere virtuelle Bildobjekte: z. B. Rose, Baum, Stuhl in einem vereinigten Bildraum, z. B. einer Terrasse mit Blick aufs Meer. Die Bildproduktion der Einbildungskraft beinhaltet deshalb, in einer zweiten Hinsicht, auch eine *je besondere* Verbindung und Bestimmung des (unendlich) mannigfaltigen in einer Anschauung gegebenen Bildinhalts: Aus der *je besonderen* (je neuen bzw. je zu wieder-holenden) Verbindung des Bildinhalts resultiert jeweils eine endliche Reihe von bestimmten und unterscheidbaren Bildobjekten, die in einem je schon vereinigten Bildraum dargestellt sind. Wenn ich um den Baum herumgehe, ändert sich das Erscheinungsbild dieses Baums; an der anderen Seite steht vielleicht ein Ast ab, das ist dann ein neues Bildobjekt, das in dem, was ich *als den immer noch selben* Raum dieser Terrasse (wahr) nehme, vorher noch nicht zu sehen war. Das ist die eigentliche Handlung der beschreibenden Darstellung, der *Einbildung* von bestimmten wieder-erkennbaren Figuren und Gestalten in das Mannigfaltige der in der sinnlichen Anschauung gegebenen Materie durch ein diskursives Bewusstsein seiner prinzipiell offenen Einheit. Zu ihnen kann immer

auch Neues hinzukommen, ohne das unser Bild von der Welt dadurch völlig zerstört würde.

3. *Urteilende Auffassung und Verbindung des Bildobjekts nach bzw. mit Begriffen.* Jedes bildlich Dargestellte, jedes Bildobjekt einer bestimmten Anschauung, hat bei Kant einen zwiespältigen Status. Und in dieser Zwiespältigkeit liegt der Ursprung seiner Sprachlichkeit. Einerseits nämlich ist das Bildobjekt mit seinem sinnlichen Vehikel, der singulären Form seiner sinnlichen Anschauung, untrennbar und unmittelbar verbunden. Es ist darum auch ein singuläres, sinnlich unendlich konkretes, so-noch-nie und so-nie-wieder gesehenes Objekt. Andererseits aber instantiiert oder exemplifiziert das Bildobjekt durch seine besondere Gestalt stets mindestens einen allgemeinen Begriff (z. B. den Begriff einer Rose, eines Baums, eines Stuhls usw.) bzw. dessen Schema und fungiert insofern wie ein Zeichen, das etwas Anderes, Allgemeines bezeichnet, wodurch es auch eine gewisse Verbindung mit allen anderen wirklichen oder möglichen Gegenständen auf den Plan ruft, die unter denselben oder dieselben Begriff(e) fallen, wie das betreffende Bildobjekt selbst. Das sinnlich Unmittelbare und Ununterschiedene (die bloße sinnliche Mannigfaltigkeit der Anschauung, das materielle Bildvehikel) wird durch seine Darstellung oder Beschreibung *für ein Ich* also zugleich die konkrete Erscheinung *eines* Anderen (ein virtuelles Bildobjekt) *und* ein Erinnerungszeichen *vieler* Anderer. Es erscheint *als und* verweist auf ihm Anderes. Es präsentiert nie bloß unmittelbar sich selbst *als* singuläres Bildobjekt, sondern repräsentiert darüber hinaus immer auch Abwesende.
4. *Beurteilung des Unterschieds zwischen bloßer subjektiver Einbildung und der Erfahrung einer mit anderen geteilten Welt.* Das anschaulich konkretisierte Bildobjekt einer unmittelbaren Erscheinung, die ich nur zu einem bestimmten Moment von einem bestimmten räumlichen Blickwinkel aus wahrnehme, ist von einem begrifflichen Gegenstand möglicher naturwissenschaftlicher Erkenntnis unterschieden. Ein *Phaenomenon* der Natur¹³³ ist nach Kant der begriffliche Referent vieler möglicher und wirklicher empirischer Anschauungen. Er ist ein Gegenstand kategorialer und empirischer Begriffe, in dem eine unendliche Mannigfaltigkeit möglicher Erscheinungen bzw. empirischer Anschauungen natur-

133 Aus alledem sollte noch einmal deutlich werden, was oben schon wiederholt festgestellt wurde: Der einfache Unterschied von Natur und Kunst oder Technik wird von Kant von Anfang an durchkreuzt. Denn Natur an sich ist uns gar nicht zugänglich. Und *Phaenomena* der Natur sind für Kant nichts anderes als die abstrakten Gegenstände der Physik, d. h. auch ein jedes von Menschenhand fabrizierte Ding, das aus Materie besteht, ist ein solches *Phaenomenon*.

gesetzlich verbunden und vereinigt ist. Ein solcher Gegenstand der Natur, über den wir Urteile mit Wahrheitswert fällen können, ist an sich unsichtbar. Er wird niemals von uns unmittelbar angeschaut, niemals wirklich *gesehen*, sondern nur mittelbar gedacht. Und zwar insofern, als seine bildliche Erscheinung *als* Erscheinung eines *Phaenomenons* wahrnehmbar ist: insofern, als sich mir seine Erscheinung nach transzendenten Zeitbestimmungen (Schemata) *als im oder aus dem gesetzlich wirkenden Zusammenhang der Natur heraus erscheinend* darstellt. Menschliche Bildproduktion beinhaltet nach Kant also viertens die *Möglichkeit* einer referierenden Beziehung singulärer Bildobjekte der Anschauung auf naturgesetzlich verbundene Gegenstände allgemeingültiger Erfahrung (*Phaenomene*). Nicht in jeder bestimmten Anschauung, die ich mir von etwas machen kann, referieren die Bildobjekte wirklich auf einen Gegenstand der Natur. Auch in Bildern, die nicht referieren, sind nach Kant aber die Kriterien menschlicher Urteilskraft implizit, bloße Einbildungen und Sinnestäuschungen von wirklichen bzw. möglichen *Phaenomene* einer mit anderen geteilten Welt der Erfahrung zu unterscheiden (oder zumindest: nach dieser Unterscheidung zu fragen).

5. *Reflexive Unterscheidung eines Was von einem Wie der Darstellung.* Die Darstellungshandlung der Einbildungskraft, die ich hier in der Terminologie der Unterscheidung und Verbindung von Bildvehikel und Bildobjekten der sinnlichen Anschauung beschrieben habe, vereinigt diese vier gerade genannten Aspekte, und sie verbindet sie noch mit einem fünften. Sie vollzieht sich als wirkliche Wahrnehmung (oder auch als ästhetische Erfahrung oder künstlerische Produktion) von Dingen und Ereignissen nicht statisch, sondern gleichsam filmisch. Denn sie vollzieht sich sprachlich und geschichtlich: Als eine zeitliche Bewegung, die ihre Veränderung (das, *was* und *wie* sie etwas durch die Form seiner endlichen Darstellung verändert) selbst reflektieren kann und damit die Entwicklung eines historischen Bewusstseins ermöglicht. In jeder bestimmten Anschauung ist ein *räumlich*-extensiv dargestellter Gehalt von der *zeitlichen* Form seiner Darstellung – seiner Gegebenheit *für* ein Bewusstsein unterscheidbar. Jedes Bild trägt diese basale Differenz in sich aus, die nie stabil und nie völlig eindeutig bestimmbar ist: Zwischen dem Bären (dem bestimmten Bildobjekt), dessen Gestalt sich in der farbig-geformten Schicht des anschaulichen Bildvehikels (der Höhlenwand) erkennbar abhebt, und dem *Wie* seiner Darstellung, dem besonderen *Wie*-er-sich-als-Bär darstellt. Schon die frühesten Höhlenmalereien stellen diese Unterscheidung aus, insofern sie Tiere einer bestimmten einfach zu identifizierenden Art in einer ganz besonderen

Weise ihrer Erscheinung und in ganz besonderer Anordnung und Bewegung darstellen (man denke an die filmisch-serielle Anordnung der vielen Pferde- und Löwenköpfe in Chauvet, die gleichsam die schnell dahinfliegende, graziöse Bewegung eines Tiers in verbildlichter Zeitlupe festhalten). Darum liegt die anthropologische Differenz nach Kant nicht einfach darin, dass Menschen selbstbestimmte Anschauungen haben und andere Tiere keine, sondern darin, dass nur den Menschen ihre *subjektive Form* sinnlicher Anschauung *selbst* bewusst wird. Das nämlich heißt, dass ein Mensch nicht nur reflektieren kann, *was* er anschaut und erfährt, sondern vor allem auch: *wie*. Der Mensch ist darum nach Kant das Tier, das seine eigene Anschauungs- und Handlungsweise kritisieren und ändern, und sie mit künstlichen Hilfsmitteln sogar verbessern und ergänzen kann.

Schon die bloße Wahrnehmung bestimmter Gegenstände ist nach Kant also eine gleichsam künstlerisch-schöpferische Hervorbringung einer je neuen Beschreibung oder Ansicht von Welt. Sie entspringt in der ersten Affektion einer Sinnlichkeit durch einen endlichen Verstand aus dem Nichts blinder tierischer Anschauung, an dem Punkt, an dem die *Kritik* Kants ihre Grenze findet. Dieser Punkt liegt in derjenigen »Wurzel« menschlicher Erkenntnis, über die wir nichts weiter wissen können. Kant versucht an keiner Stelle, die Wirklichkeit (das unbezweifelbare »Faktum«) menschlicher Erkenntnis genetisch zu erklären. Wenn Kant schreibt, seine *Kritik* biete die »eigentliche Apologie« des leibnizschen Systems (vgl. *Über eine Entdeckung* 8: 250) so erhellt sich diese erstaunliche Behauptung in einem Brief von 1789 an Marcus Herz, in dem Kant Herz seine Einwände gegen Salomon Maimons intellektualistisches Missverständnis der *Kritik* darlegt. Hier wird klar, dass Kant meinte, gerade durch die kritische Begrenzung aller Ansprüche auf eine Ursprungserklärung der menschlichen Erkenntnis an einen recht verstandenen Leibniz anzuschließen:

Wie aber eine solche sinnliche Anschauung (als Raum und Zeit) [als] Form unserer Sinnlichkeit oder solche Functionen des Verstandes, als deren die Logik aus ihm entwickelt, selbst möglich sey, oder wie es zugehe, daß eine Form mit der Andern zu einem möglichen Erkenntnis zusammenstimme, das ist uns schlechterdings unmöglich weiter zu erklären [...]. Aber diese Frage zu beantworten ist auch gar nicht nöthig. (*Korrespondenz* 11: 51)

Kant sagt es in unmissverständlicher Deutlichkeit: Weder können wir erklären, warum wir ursprünglich diese und nicht andere denkbare Formen

sinnlicher Anschauung haben, noch können wir erklären, warum unser Verstand zu aller ihm möglichen Erkenntnis von Gegenständen der Anschauung genau diese und nicht andere kategorische Begriffe und Prinzipien zur Verfügung hat, noch können wir die faktische Zusammenwirkung von Sinnlichkeit und Verstand letztursprünglich erklären, die ja gegeben sein muss, *weil wir doch wirkliche Erfahrungen machen*. Wenn Kant hinzufügt, es sei auch gar nicht nötig, all dies zu erklären – das, was die *Kritik* bewiesen haben wolle, sei dennoch allemal bewiesen, nämlich die *Rechtmäßigkeit der Anwendung* (»das quid juris«), d. h. die universale Gültigkeit der Anwendung unserer Verstandesbegriffe auf alle möglichen *Phaenomena* der Natur¹³⁴ – so unterstreicht er dies in der kurz darauf folgenden Passage des Briefs mit Referenz auf Leibniz' Begriff der prä-stabilisierten Harmonie:

[Gleichwohl] überrede ich mich sehr, daß Leibnitz mit seiner Vorherbestimmten Harmonie [...] nicht die Harmonie zweyer Verschiedenen Wesen, nämlich Sinnen und Verstandeswesen, sondern zweyer Vermögen eben desselben Wesens, in welchem Sinnlichkeit und Verstand zu einem Erfahrungserkenntnis zusammenstimmen, vor Augen gehabt habe, von deren Ursprung, wenn wir ja darüber urtheilen wollten, obzwar eine solche Nachforschung gänzlich über die Grenze der menschlichen Vernunft hinaus liegt, wir weiter keinen Grund, als den Gottlichen Urheber von uns selbst angeben können, wenn wir gleich die Befugnis, mittelst derselben *a priori* zu urtheilen, (d. i. das quid iuris) da sie einmal gegeben sind, vollkommen erklären können. (*Korrespondenz* 11: 52)

Das faktische Zusammenstimmen, das faktisch erfolgreiche Zusammenwirken der Sinnlichkeit lebendiger Wesen mit einem Vermögen zu urteilen bleibt, wie Kant mit Leibniz sagt, für uns für immer »vorherbestimmt«. Das soll heißen: Diesen ersten Ursprung aller menschlichen Erkenntnis können wir nicht erklären. Denn eine solche Erklärung würde ja erfordern, das *unendliche*, weil: *aus dem Unendlichen schöpfende, das Unendliche (unter-)teilende Vermögen endlicher Darstellung selbst durch eine endliche Darstellung darzustellen*. Wir können aber nur solche Zusammenhänge erklären, die wir auch selbst machen: selbst herstellen oder darstellen können. Nur was innerhalb dieser Grenzen liegt, ist nach Kant ein positiv Wissbares.

¹³⁴ Vgl. dazu die Darlegung des jungen Henrich in »Über die Einheit der Subjektivität«. Henrich hat in diesem Aufsatz seine vielleicht beste Kantlektüre vorgelegt, bevor er in seinen folgenden Arbeiten selbst zu dem intellektualistischen Interpreten Kants wurde, den er hier noch scharf kritisiert.

Darin besteht der unüberbrückbare Unterschied zwischen Kants kritischer Philosophie und den Ansprüchen des deutschen Idealismus. Positiv darstellen können wir nur die verbildlichende und verbindliche (festhaltende, verallgemeinernde) Kraft des spezifisch menschlichen Erkenntnisvermögens, bestimmte figürliche Verbindungen in eine unendliche Mannigfaltigkeit kreatürlicher Anschauung einzubilden (*synthesis speciosa*), die wir blind annehmen, blind voraussetzen müssen. Wir können auch begründen, warum die Grenzziehungen und Ein-Bildungen dieser Kraft verbindlich sind: Weil wir zeigen können, dass sie den Prinzipien transzendentaler Apperzeption entsprechen müssen. Nicht aber erklären können wir die Wurzel, den Grund der Möglichkeit dieser Tatsache: dass uns unsere tierische Anschauung beschrieben, selbstbewusst und also kritisierbar werden kann. Nur wenn man diesen Unterschied versteht, kann man sehen, dass sich in Kants kritischer Philosophie die Grundlagen eines Denkens von Geschichte finden, das, völlig anders als die Hegelsche Geschichtsphilosophie, ihren ersten Grund nicht in einer absoluten Vernunft hat, sondern im Sinne von Kants eigentümlichen Anschluss an Leibniz, in der irreduziblen und unauslotbaren Differenz von Sinnlichkeit und menschlichem Verstand (Verstand im weiten Sinn, d. h. als intellektuelles Vermögen überhaupt, Urteilskraft und Vernunft umfassend).

Die Frage nach der Geschichtlichkeit des menschlichen Lebens kann zwar erst in oder aus der Perspektive der *Kritik der Urteilskraft* wirklich aufkommen. Den Grund dafür kann man auf mindestens zweierlei Weise fassen. Erstens könnte man sagen, das liegt daran, dass Kant erst in diesem Buch ein transzendentales Prinzip der Urteilskraft untersucht, Mitteilbarkeit bzw. überhaupt die Möglichkeit freier Gemeinschaften zu beurteilen. Denn letztlich ist das Prinzip der ästhetischen Urteilskraft nichts anderes als dies: Ein Prinzip der Beurteilung der Möglichkeiten des freien Übereinstimmens oder Zusammenstimmens, und damit also auch des Zusammenlebens von Menschen (im Plural). Und diese Möglichkeiten sind nach Kant stets je neu und je-weilig zu beurteilen, so wie einzelne Kunstwerke: In jedem einzelnen Fall ist ein neues, ein eigenes Urteil erforderlich. Es gibt also kein übergreifendes Vernunftprinzip, von dem sie und damit »die« Geschichte abgeleitet werden könnte(n).¹³⁵

135 Ich formuliere hier stark zusammenfassend, was mir die Grundeinsicht von Hannah Arendts *Das Urteilen. Texte zu Kants politischer Philosophie*, München 1998 zu sein scheint. Auch bei Arendt geht es letztlich um die These, mit Kant böte sich die Möglichkeit, Geschichte fundamental anders zu denken, als es ein hegelianisch-marxistischer Ansatz vorschreibe. Es geht auch da um die Möglichkeit des freien Anfangs (im Sinne von: unableitbar, aus dem »Nichts«).

Man kann den Grund dafür, warum die Möglichkeit, menschliche Geschichte (anders) zu denken, überhaupt erst aus der Perspektive der dritten *Kritik* thematisch werden kann, aber auch so formulieren: Erst in diesem Buch kann die Frage nach der historischen Bildung und Veränderung von menschlichen Lebensformen in den Blick kommen. Und zwar deshalb, weil Kant in seiner Poetik der schönen Dichtkunst von Dingen spricht, die für ihn letztlich *bloß* Gegenstände poetischer Darstellung und Umschreibung (*Hypotypose*) sind, insofern sie über den Bereich des positiv und *a priori* Wissbaren (den Bereich reiner Naturwissenschaft), der der Bereich der ersten *Kritik* ist, weit hinaus liegen. Die schöne Dichtkunst stellt uns mit Kant etwas dar, was über eine jede sinnliche Anschauung bzw. Darstellung eines bloßen natürlichen Gegenstands hinausgeht. Wir haben gesehen: Es handelt sich dabei um die begrifflose Darstellung von mit Kant so genannten undemonstrierbaren »Vernunftbegriffen«, wie z. B. Liebe oder Gerechtigkeit oder Schändlichkeit. Das sind Begriffe, die das menschliche Leben betreffen, das ein Zusammenleben mit anderen ist, ein geteiltes und weiter mit-/teilbares Leben.

Schon mit dem, was uns die erste *Kritik* an die Hand gibt, könnte man aber gleichsam eine Geschichte menschlicher Naturerfahrung, d. h.: eine Geschichte empirischen Wissens schreiben. Denn schon hier fasst Kant die Handlung transzendentaler Einbildungskraft ja explizit als eine »subjektive Bewegung«, als »Beschreibung eines Raums«, die sich sukzessive vollzieht, als Durchmessung und Durchlaufen eines jeweiligen endlichen Raums, als *discursus* im unendlich gegebenen Raum. Schon damit kann man also sagen: Mit jedem Urteil, mit jeder unterscheidenden Verbindung eines mannigfaltigen Gegebenen spaltet die diskursive Raumbeschreibung die menschliche Anschauung von Welt erneut in ein *Nichts* der vor-zeitigen Sinnlichkeit und ein bestimmtes *Etwas* für uns. Sie tut dies, indem sie einerseits an vorherige Beschreibungen und deren Schematisierungen anschließt und andererseits deren Artikulationen des Unendlichen neu differenziert. Die Möglichkeit des Ursprungs einer neuen Form der Darstellung ergibt sich also gerade aus demjenigen (unendlichen) Residuum des Sinnlichen, das der endlichen Vernunft inkommensurabel ist, ohne je einen gewissen (und wieder: unendlich) durchgängigen Zusammenhang mit Vergangenen zu verlieren.

Verbinden wir diese sprachphilosophische Grundlage noch einmal mit Kants Theorie der schönen Dichtkunst von 1790. Ohne einen Begriff ihres Gegenstands zu bestimmen (oder auch nur bestimmen zu können), vermitteln Darstellungen der schönen Kunst uns nach Kant stets einen »neuen« (»originalen«, unableitbaren) Begriff ihres Gegenstands. Das ist der Grund, weshalb sie mit Recht »schön« genannt werden können. Wir erinnern uns:

Das schöne Kunstwerk (als schöne Vorstellung eines Gegenstands) »[ist] eigentlich nur die *Form der Darstellung* eines Begriffs, durch welche dieser allgemein mitgeteilt wird.« (KU 5: 312) Ein Kunstwerk gibt uns also einen neuen Vernunftbegriff, beispielsweise einen neuen Begriff von Liebe oder Gerechtigkeit, ohne diesen Begriff selbst begrifflich zu bestimmen – und es vermag dies, obwohl es keine unmittelbare sinnliche Anschauung von »Liebe« oder »Gerechtigkeit« gibt. Das ist möglich, sagt Kant, weil das Prinzip ästhetischer Urteilskraft ein *Gefühl* für die allgemeine Teilbarkeit und Mitteilbarkeit eines bloßen Gefühls ist. Es ist ein bloßes *Lebensgefühl* der Einzelnen (die Lust am Leben hat, weil sie sich nicht verlassen fühlt, weil sie ihre Anschauung als mit anderen teilbar empfindet), ein Gefühl für die *Anschließbarkeit* anderer an die beispielhafte Darstellung einer besonderen subjektiven Erfahrung, die etwas allgemein (Mit-)Teilbares und Kommunizierbares über ihren Gegenstand vermittelt, dessen begriffliche Unbestimmbarkeit sie zugleich bezeugt. Kunst macht eine irreduzibel subjektive Erfahrung auch für andere Individuen imaginativ nachvollziehbar, darin besteht die eigentliche künstlerische Leistung nach Kant, nicht in den bloß »unsinnigen« Produktionen eines Genies, dessen Geschmack völlig idiosynkratisch wäre. Kant begreift die geniale Idiosynkrasie als einen Mangel an Bildung oder als *Unbildung*, weil Bildung für ihn stets Bildung der Urteilskraft ist: Bildung des Vermögens, etwas mit anderen teilbar zu machen. Eine bildlich umschreibende, metaphorisch-metonymisch übertragende Darstellung einer menschlichen Erfahrung kann durch die Exemplarizität ihrer Bildlichkeit, deren besondere Form einen *mitteilbaren*, auf viele verschiedene Weisen anschlussfähigen Ausdruck dieser Erfahrung »trifft« (Kant), diese Erfahrung selbst *in der Form einer neuen Erfahrung* (nämlich konkret sinnlich-anschaulich, imaginativ-bildlich) vermitteln. Durch die Theorie der poetischen Darstellung ästhetischer Ideen kann Kant also *die historische Veränderbarkeit* menschlicher Vorstellungen von Gemeinschaft denken. Der Ursprung neuer Formen von Erfahrung und menschlicher Gemeinschaft liegt dieser Theorie zufolge in der Kraft der produktiven Imagination als sinnlichem Erkenntnisvermögen, in der zweiten, d. h. der *gebildeten Natur* des künstlerischen »Genies«, das einzelne Anschauungen der Natur als Bilder einer Vernunft gebraucht. Kant schreibt hier die Grundlagen einer Theorie der Geschichte (des Ursprungs neuer Formen), die gerade nicht aus den universalen Gesetzen der Vernunft abgeleitet sind. Denn die neuen Begriffe, die logisch *unableitbar* waren, entspringen aus der bloßen Form der beispielhaft umschreibenden Darstellung selbst, die die begriffliche als unmöglich erweist.

Nach Kant ist das Kunstwerk also gerade kein Ausdruck einer Einheit

von Sinnlichkeit und Vernunft, Anschauung und Begriff. Vielmehr ist es die irreduzible, unüberbrückbare Kluft zwischen dem, was wir denken und dem, was wir sinnlich anschauen können, die der menschlichen Einbildungs- und Urteilkraft den Raum gibt, Vernunftbegriffe – und damit auch: unsere Gedanken darüber, wie die Welt beschaffen ist und wie sie auch anders beschaffen sein könnte, in der wir miteinander leben – auf eine je eigene (autonome), je besondere und je unableitbar *neue* Weise darzustellen, die mit anderen teilbar ist. Kunstwerke schaffen neue Begriffe vom menschlichen Leben nicht durch ihre Konformität mit *einer* universalen Vernunft, sondern allein dadurch, dass *ein bloßes Gefühl* für Teilbarkeit mit anderen die künstlerische Produktion der Darstellung ebenso bestimmt wie ihre Beurteilung durch den Rezipienten.

Die Vieldeutigkeit künstlerischer Bildlichkeit – und damit das Potenzial neuer Begriffe eines menschlichen Lebens – ist nach Kants Ästhetik positiv unendlich. Denn sie wird aus der inneren Unendlichkeit der Form sinnlicher Anschauung (der Mannigfaltigkeit des Wahrnehmbaren) geschöpft. In dieser Hinsicht unterscheidet sich die Sprache der Menschen von der Einbildungskraft anderer Tiere, die ebenfalls sinnliche Anschauung reproduziert und so Abwesendes vorstellt, allein dadurch, dass *ihre* Bilder zwar auch, wie die Imagination der Tiere, ihren Stoff bloß aus der sinnlichen Anschauung (der Natur als Erscheinung) schöpfen, diesen aber im Bezug auf etwas bloß Denkbare (z. B. eine Idee von übermenschlichem Mut) so frei umbilden und kombinieren können, dass sich das Bild nun nicht mehr nur auf eine Erscheinung der Natur, sondern zugleich auch auf etwas bezieht, was über die Natur hinaus liegt. In ihnen wird mehr gedacht und ausgedrückt, als wir sinnlich anschauen können. Das macht sie zu Metaphern, Allegorien und anderen Tropen, wie das Bild des Löwen als Metapher für den Mut des Achill. Nur die Menschen sehen in den Tieren Götter.

Bibliographie

- Adams, Robert M., *Leibniz: Determinist, Theist, Idealist*, New York 1994.
- Adams, Robert M., »Things in Themselves«, in: *Philosophy and Phenomenological Research* (57) 1997, S. 801–825.
- Adickes, Erich, *Kant und das Ding an Sich*, Hildesheim 1977.
- Adorno, Theodor W., *Ästhetische Theorie*, Frankfurt a. M. 1973.
- Allais, Lucy, »Kant, Non-Conceptual Content and the Representation of Space«, in: *Journal of the History of Philosophy* (47) 2009, S. 383–413.
- Allais, Lucy, »Transcendental Idealism and the Transcendental Deduction«, in: D. Schulting und J. Verburgt (Hg.), *Kant's Idealism: New Interpretations of a Controversial Doctrine*, Dordrecht/ New York 2011, S. 91–107.
- Allison, Henry, *The Kant-Eberhard Controversy*, Baltimore 1973.
- Allison, Henry, *Kant's Transcendental Idealism: An Interpretation and Defense*, New Haven 1983.
- Allison, Henry, *Kant's Transcendental Idealism: An Interpretation and Defense. Revised and Enlarged Edition*, New Haven 2004.
- Alloa, Emmanuel, *Das durchscheinende Bild*, Zürich 2011.
- Ameriks, Karl, »Kant's Transcendental Deduction as a Regressive Argument«, in: *Kant-Studien* (69) 1978, S. 273–287.
- Ameriks, Karl, *Kant's Theory of Mind*, Oxford 1982.
- Ameriks, Karl, »Kant and Guyer on Apperception«, in: *Archiv für Geschichte der Philosophie* (65/2) 1983, S. 174–186.
- Ameriks, Karl, *Interpreting Kant's Critiques*, Oxford 2003.
- Arendt, Hannah, *Das Urteilen. Texte zu Kants politischer Philosophie*, München 1998.
- Baumanns, Peter, »Kants transzendente Deduktion der reinen Verstandesbegriffe (B). Ein kritischer Forschungsbericht (Erster Teil)«, in: *Kant-Studien* (82/3) 1991, S. 329–348.
- Baumanns, Peter, »Kants transzendente Deduktion der reinen Verstandesbegriffe (B). Ein kritischer Forschungsbericht (Zweiter Teil)«, in: *Kant-Studien* (82/4) 1991, S. 436–455.
- Beck, Lewis W. »Two Ways of Reading Kant's Letter to Herz: Comments on Carl«, in: E. Förster (Hg.), *Kant's Transcendental Deductions*, Stanford 1989, S. 21–26.
- Bennett, Jonathan F., *Kant's Analytic*, Cambridge 1966.
- Boehm Gottfried, »Die Wiederkehr der Bilder«, in: ders. (Hg.), *Was ist ein Bild?*, München 1994, S. 11–38.
- Braidotti, Rosi, *The Posthuman*, Cambridge 2018.
- Callus, Ivan; Herbrechter, Stefan, »What is Posthumanist Reading?«, *Angelaki. Journal of the Theoretical Humanities* (13/1) 2008, S. 95–111.
- Carl, Wolfgang, »Kant's First Draft of the Deduction of the Categories«, in: E. Förster (Hg.), *Kant's Transcendental Deductions*, Stanford 1989, S. 3–20.
- Carson, Emily, »Metaphysics, Mathematics, and the Distinction between the Sensible and the Intelligible in Kant's Inaugural Dissertation«, *Journal of the History of Philosophy* (42) 2004, S. 165–94.
- Cassirer, Ernst, »Kant und das Problem der Metaphysik. Bemerkungen zu Martin Heideggers Kant-Interpretation«, *Gesammelte Werke. Hamburger Ausgabe*, Bd. 17, hg. von B. Recki, Hamburg 2001, S. 221–250.

- Cicovacki, Predrag, »An Aporia of A Priori Knowledge: On Carl's and Beck's Interpretation of Kant's Letter to Markus Herz«, in: *Kant-Studien* (82/3) 1991, S. 349–60.
- Cohen, Hermann, *Kants Theorie der Erfahrung*, Berlin 1885.
- Conant, James, »Die Einheit des Erkenntnisvermögens bei Kant«, in: A. Kern und C. Kietzmann (Hg.), *Selbstbewusstes Leben. Texte zu einer transformativen Theorie der menschlichen Subjektivität*, Berlin 2017, S. 229–269.
- Deleuze, Gilles, *Die Falte. Leibniz und der Barock*, Frankfurt a.M. 2000.
- Derrida, Jacques, *Das Tier, das ich also bin [L'animal que donc je suis, 2006]*, Wien 2016.
- Egenhofer, Sebastian »Für eine Topik der Bildkritik«, in: *Zeitschrift für Ästhetik und allgemeine Kunstwissenschaft* (56/1) 2011, S. 143–150.
- Engstrom, Stephen, »Understanding and Sensibility«, in: *Inquiry* (49) 2006, S. 2–25.
- Engstrom, Stephen, »The Transcendental Deduction and Skepticism«, in: *Journal of the History of Philosophy* 32 (2008), S. 359–380.
- Falkenstein, Lorne, *Kant's Intuitionism. A Commentary on the Transcendental Aesthetic*, Toronto/ Buffalo/London 2004.
- Fichant, Michel »Pour conclure«, in: *Philosophie* (60) 1998, S. 70–101.
- Forster, Michael, *Kant and Skepticism*, Princeton 2008.
- Förster, Eckhart, *Die 25 Jahre der Philosophie. Eine systematische Rekonstruktion*, Frankfurt a. M. 2011.
- Foucault, Michel, *Die Ordnung der Dinge*, Frankfurt a. M. 1974.
- Freud, Sigmund, *Die Traumdeutung [1900]*, Frankfurt a. M. 1966.
- Friedman, Michael, »Kant's Theory of Geometry«, in: *The Philosophical Review* (94) 1985, S. 455–506.
- Friedman, Michael, *Kant and the Exact Sciences*, Cambridge, MA 1992.
- Friedman, Michael, »Kant on Geometry and Spatial Intuition«, in: *Synthese* (186/1) 2012, S. 231–255.
- Gamper, Michael; Hühn, Helmut, »Einleitung«, in: dies. (Hg.), *Zeit der Darstellung. Ästhetische Eigenzeiten in Kunst, Literatur und Wissenschaft*, Bd. 1, Hannover 2014, S. 7–23.
- Gardner, Sebastian, *Kant and the Critique of Pure Reason*, London 1999.
- Ginsborg, Hannah, »Lawfulness without a Law: Kant on the Free Play of Imagination and Understanding«, in: *Philosophical Topics* (25) 1997, S. 37–81.
- Ginsborg, Hannah, »Kant and the Problem of Experience«, in: *Philosophical Topics* (34) 2006, S. 59–106.
- Ginsborg, Hannah, »Was Kant a Nonconceptualist?«, in: *Philosophical Studies* (137) 2008, S. 65–77.
- Golob, Sacha, »Kant on Intentionality, Magnitude, and the Unity of Perception«, in: *European Journal of Philosophy* (22/4) 2011, S. 505–528.
- Grüne, Stefanie, *Blinde Anschauung. Die Rolle von Begriffen in Kants Theorie sinnlicher Synthesis*, Frankfurt a. M. 2009.
- Grüne, Stefanie, »Is there a Gap in Kant's B Deduction?«, in: *International Journal of Philosophical Studies* (19) 2011, S. 465–490.
- Guyer, Paul, »Space, Time, and the Categories. The Project of the Transcendental Deduction«, in: R. Schumacher (Hg.), *Idealismus als Theorie der Repräsentation?*, Paderborn 2001, S. 313–338.
- Guyer, Paul, »The Deduction of the Categories«, in: P. Guyer (Hg.), *The Cambridge Companion to Kant's Critique of Pure Reason*, Cambridge/New York 2010, S. 118–150.

- Haag, Johannes, *Erfahrung und Gegenstand*, Frankfurt a. M. 2007.
- Hanna, Robert, »Kant and Nonconceptual Content«, in: *European Journal of Philosophy* (13/2) 2005, S. 247–290.
- Hanna, Robert, »Kantian Non-Conceptualism«, in: *Philosophical Studies* (137) 2008, S. 41–64.
- Hanna, Robert, »Kant's Non-Conceptualism, Rogue Objects, and The Gap in the B Deduction«, in: *International Journal of Philosophical Studies* (19) 2011, S. 399–415.
- Hegel, G.W.F., *Phänomenologie des Geistes* [1807], Hamburg 1988.
- Heidegger, Martin, *Kant und das Problem der Metaphysik* [1929], Frankfurt a. M. 1991.
- Heidegger, Martin, *Phänomenologische Interpretation von Kants Kritik der reinen Vernunft* [1927–8], Frankfurt a. M. 1995.
- Heidegger, Martin, »Brief über den ›Humanismus: [1946]«, in: ders., *Wegmarken*, Frankfurt a. M. 1976, S. 313–364.
- Heimsoeth, Heinz, »Metaphysische Motive in der Ausbildung des kritischen Idealismus«, in: *Kant-Studien* (29) 1995, S. 121–159.
- Henrich, Dieter, »Über die Einheit der Subjektivität«, in: *Philosophische Rundschau* (3) 1955, S. 28–69.
- Henrich, Dieter, »The Proof-structure of Kant's Transcendental Deduction«, in: *Review of Metaphysics* (22) 1969, S. 650–659.
- Herbrechter, Stefan, *Posthumanismus. Eine kritische Einführung*, Darmstadt 2009.
- Hiltscher, Reinhard, »Kants Begründung der Adäquationstheorie der Wahrheit in der transzendentalen Deduktion der Ausgabe B«, in: *Kant-Studien* (83) 1993, S. 426–447.
- Hiltscher, Reinhard »Einheit der Anschauung vom Gegenstand und Einheit des Gegenstandes der Anschauung in Kants Transzendentaler Deduktion«, in: C. Krijnen und K. W. Zeidler (Hg.), *Gegenstandsbestimmung und Selbstgestaltung. Transzendentalphilosophie im Anschluss an Werner Flach*, Würzburg 2011, S. 123–159.
- Hintikka, Jaakko, »On Kant's notion of Intuition«, in: T. Penelhum und J. J. MacIntosh (Hg.), *The First Critique: Reflections on Kant's ›Critique of Pure Reason‹*, Belmont CA 1969, S. 38–53.
- Höppner, Till, »Kants Begriff der Funktion und die Vollständigkeit der Urteils- und Kategorientafel«, in: *Zeitschrift für philosophische Forschung* (65) 2011, S. 193–217.
- Hogan, Desmond, »How to Know Unknowable Things in Themselves«, in: *Nous* (43) 2009, S. 49–63.
- Hogan, Desmond, »Noumenal Affection«, in: *Philosophical Review* (118) 2009, S. 502–532.
- Hogan, Desmond, »Kant's Copernican Turn and the Rationalist Tradition«, in: P. Guyer (Hg.), *The Cambridge Companion to Kant's Critique of Pure Reason*, Cambridge/New York 2010, S. 21–40.
- Hogan, Desmond, »Metaphysical Motives of Kant's Analytic-Synthetic Distinction«, in: *Journal of the History of Philosophy* (51/2) 2013, S. 267–307.
- Horstmann, Rolf-Peter, *Bausteine kritischer Philosophie. Arbeiten zu Kant*, Bodenheim 1997.
- Howell, Robert, »Intuition, Synthesis, and Individuation in *The Critique of Pure Reason*«, in: *Nous* (7) 1973, S. 207–32.
- Jäger, Ludwig, »Das schreibende Bewusstsein. Transkriptivität und Hypotypose in Kants »Andeutungen zur Sprache«, in: E. Birk und J. G. Schneider (Hg.), *Philosophie der Schrift*, Tübingen 2009, S. 99–124.
- Kaulbach, Friedrich, »Schema, Bild und Modell nach den Voraussetzungen des Kantischen Denkens«, in: G. Prauss (Hg.), *Kant. Zur Deutung seiner Theorie von Erkennen und Handeln*, Köln 1973, S. 105–129.

- Kern, Andrea, »Kant über selbstbewusste Sinnlichkeit und die Idee menschlicher Entwicklung«, in: A. Kern und C. Kietzmann (Hg.), *Selbstbewusstes Leben. Texte zu einer transformativen Theorie der menschlichen Subjektivität*, Berlin 2017, S. 270–301.
- Kern, Andrea, »Spontaneity and Receptivity in Kant's Theory of Knowledge«, in: *Philosophical Topics: Analytical Kantianism* (34) 2006, S. 145–162.
- Kern, Andrea, »Der Mensch und die Kunst. Autonomie und Spiel. Zum Verhältnis von Anthropologie und Ästhetik bei Schiller und Kant«, in: M. Hofer (Hg.), *Über uns Menschen. Philosophische Selbstvergewisserungen*, Bielefeld 2010, S. 117–144.
- Khurana, Thomas, *Das Leben der Freiheit. Form und Wirklichkeit der Autonomie*, Berlin 2017.
- Kitcher, Patricia, *Kant's Transcendental Psychology*, New York 1990.
- Kitcher, Patricia, *Kant's Thinker*, New York 2011.
- Klammer, Markus; Maskarinec, Malika; Ubl, Ralph und Villinger, Rahel, »Formbildung und Formbegriff. Zur Einleitung«, in: dies (Hg.), *Formbildung und Formbegriff. Das Formdenken der Moderne*, Paderborn 2018, S. 9–31.
- Kulstad, Mark, *Leibniz on Apperception, Consciousness, and Reflection*, München 1991.
- Land, Thomas, »Kant's Spontaneity Thesis«, in: *Philosophical Topics* (34) 2006, S. 189–220.
- Land, Thomas, »Prescribing Unity to Intuition: Sensibility and Understanding in the Transcendental Deduction«, in: G. de Almeida (Hg.), *Law and Peace in Kant's Philosophy*, Berlin 2008, S. 419–430.
- Longuenesse, Béatrice, *Kant and the Capacity to Judge: Sensibility and Discursivity in the Transcendental Analytic of the Critique of Pure Reason*, Princeton 1998.
- Longuenesse, Béatrice, *Kant and the Human Standpoint*, Cambridge 2005.
- Longuenesse, Béatrice, »Kant on a priori concepts«, in: P. Guyer (Hg.), *The Cambridge Companion to Kant and Modern Philosophy*, Cambridge/New York 2006, S. 129–168.
- McDowell, John, *Mind and World*, Cambridge, MA 1996.
- McDowell, John, »Lecture II: The Logical Form of an Intuition«, in: *The Journal of Philosophy* (95/9) 1998a, S. 451–470.
- McDowell, John, »Lecture III: Intentionality as a Relation«, in: *The Journal of Philosophy* (95/9) 1998b, S. 471–491.
- McLaughlin, Kevin, *Poetic Force. Poetry After Kant*, Stanford 2014.
- McLear, Colin, »Kant on Animal Consciousness«, in: *Philosophers' Imprint* (11) 2011, S. 1–16.
- McLear, Colin »Two Kinds of Unity in the Critique of Pure Reason«, in: *Journal of the History of Philosophy* (53) 2015, S. 79–110.
- McRae, Robert, *Leibniz: Perception, Apperception, and Thought*, Toronto und Buffalo 1976.
- Melnick, Arthur, *Kant's Analogies of Experience*, Chicago 1973.
- Menke, Christoph Kraft. *Ein Grundbegriff ästhetischer Anthropologie*, Frankfurt a. M. 2008.
- Menke, Christoph. *Autonomie und Befreiung. Studien zu Hegel*, Berlin 2018.
- Messina, James, »Kant on the Unity of Space and the Synthetic Unity of Apperception«, in: *Kant-Studien* (105) 2014, S. 5–40.
- Naragon, Steve, »Kant on Descartes and the Brutes«, in: *Kant-Studien* (81) 1990, S. 1–23.
- Natorp, Paul, *Die logischen Grundlagen der exakten Wissenschaften*, Leipzig 1910.
- Nietzsche, Friedrich, »Unzeitgemässe Betrachtungen II: Vom Nutzen und Nachtheil der Historie für das Leben [1870–1873]«, in: *Kritische Studienausgabe*, Bd. 1, hg. von G. Colli und M. Montinari, München 1999, S. 245–334.

- Novalis, *Schriften. Die Werke Friedrich von Hardenbergs in vier Bänden und einem Begleitband*, hg. von P. Kluckhohn und R. Samuel, Darmstadt 1977 ff.
- Onof, Christian und Schulting, Dennis, »Space as Form of Intuition and as Formal Intuition: On the Note to B160 in Kant's Critique of Pure Reason«, in: *Philosophical Review* (124/1) 2015, S. 1–58.
- Oschmann, Dirk, »Formbewusstsein als Zeitbewusstsein. Die Anfänge moderner Zeitpoetik im 18. Jahrhundert«, in: Dirk Göttche (Hg.), *Critical Time in Modern German Literature and Culture*, Oxford u. a. 2016, S. 129–144.
- Oschmann, Dirk, »Zwischen Theorie und Performanz. Schillers Begriff der ›Form‹«, in: *Zeitschrift für Deutsche Philologie* (136/2) 2017, S. 187–204.
- Parsons, Charles, »Infinity and Kant's Conception of the ›Possibility of Experience‹«, in: *The Philosophical Review* (73) 1964, S. 182–197.
- Parsons, Charles, »Kant's Philosophy of Arithmetic«, in: C. Posy (Hg.), *Kant's Philosophy of Mathematics*, Dordrecht 1969, S. 43–79.
- Parsons, Charles, »The Transcendental Aesthetic«, in: P. Guyer (Hg.), *The Cambridge Companion to Kant*, Cambridge 1992, S. 62–100.
- Paton, Herbert J., *Kant's Metaphysics of Experience*, 2 Bd., London 1970.
- Perler, Dominik und Wild, Markus, »Der Geist der Tiere – eine Einführung«, in: dies. (Hg.), *Der Geist der Tiere*, Frankfurt a. M. 2004, S. 10–74.
- Pichler, Wolfgang und Ubl, Ralph, *Bildtheorie zur Einführung*, Hamburg 2016.
- Pippin, Robert, *Kant's Theory of Form: An Essay on the Critique of Pure Reason*, New Haven 1982.
- Pippin, Robert, »Concept and Intuition: On Distinguishability and Separability«, in: *Hegel Studien* (40) 2005, S. 25–40.
- Reimarus, Hermann Samuel, *Allgemeine Betrachtungen über die Triebe der Tiere, hauptsächlich über ihre Kunsttriebe*, Hamburg 1762.
- Rödl, Sebastian, *Kategorien des Zeitlichen. Eine Untersuchung der Formen des endlichen Verstands*, Frankfurt a. M. 2005.
- Rödl, Sebastian, *Self-Consciousness*, Cambridge, MA 2007.
- Sellars, Wilfried, *Empiricism and the Philosophy of Mind*, Cambridge, MA 1956.
- Sellars, Wilfried, *Science and Metaphysics: Variations on Kantian Themes*, London 1968.
- Shabel, Lisa, »The Transcendental Aesthetic«, in: P. Guyer (Hg.), *The Cambridge Companion to Kant's Critique of Pure Reason*, Cambridge/New York 2010, S. 93–117.
- Smit, Houston, »Kant on Marks and the Immediacy of Intuition«, in: *The Philosophical Review* (109/2) 2000, S. 235–266.
- Speaks, Jeff, »Is There a Problem about Nonconceptual Content?«, in: *Philosophical Review* (114) 2005, S. 359–398.
- Strawson, Peter F., *The Bounds of Sense. An Essay on Kant's Critique of Pure Reason*, New York/London 1966.
- Thompson, Manley, »Singular Terms and Intuitions in Kant's Epistemology«, in: *Review of Metaphysics* (26) 1973, S. 314–343.
- Vaihinger, Hans, *Commentar zu Kants Kritik der reinen Vernunft*, 2 Bd., Stuttgart 1881–1892.

- Van Cleve, James, *Problems from Kant*, Oxford 1999.
- Villinger, Rahel, »Beschreibung eines Raums. Zur Form der Bewegung der Einbildungskraft in Kants *Kritik der reinen Vernunft*«, in: G. Boehm, E. Alloa, O. Budelacci und G. Wildgruber (Hg.), *Imagination. Suchen und Finden*, Paderborn 2014, S. 147–165.
- Villinger, Rahel »Recovering the ›True Meaning‹ of the Pre-Established Harmony: On a Neglected Key to Kant's Theory of Intuition«, in: *Kant-Studien* (108/3) 2017, S. 338–377.
- Warren, Daniel, »Kant and the Apriority of Space«, in: *The Philosophical Review* (107) 1998, S. 179–224.
- Wellbery, David E. »Romanticism and Modernity. Epistemological Continuities and Discontinuities«, in: *European Romantic Review* (21/3) 2010, S. 275–289.
- Wilson, Kirk D., »Kant on Intuition«, in: *The Philosophical Quarterly* (25) 1975, S. 247–265.