

GENERAL BOOKBINDING CO.

74

1237A

2

013

1

S

2240

QUALITY CONTROL MARK

KANTSTUDIEN

ERGÄNZUNGSHEFTE

herausgegeben von Ingeborg Heidemann im Auftrage
der Kantgesellschaft Landesgruppe Rheinland-Westfalen

= 104 =

Form und Wesen

Ein Beitrag zur Deutung des Formbegriffs
in Kants ›Kritik der reinen Vernunft‹

von

HANS GRAUBNER

1972

BOUVIER VERLAG HERBERT GRUNDMANN · BONN

Göttinger philosophische Dissertation (1969)

ISBN 3 416 00720 6

Alle Rechte vorbehalten. Ohne ausdrückliche Genehmigung des Verlages ist es auch nicht gestattet, das Heft oder Teile daraus fotomechanisch zu vervielfältigen. (c) Bouvier Verlag Herbert Grundmann, Bonn 1972.

— D 7 — Printed in Germany. Gesamtherstellung: H. Simons, Inh. Franz Jakel, Sinzig.

INHALTSVERZEICHNIS

1. Teil: Form und Wesen	
A. Einleitende Interpretation eines Textabschnitts	1
B. Verschiedene Begriffe von „Wesen“ bei Kant	
I. Logisches Wesen und Realwesen	
1. Die Amphibolie des Wesensbegriffs	15
2. Das transzendente Wesen	25
II. Forma dat esse rei	
1. Die Tradition dieses Satzes bei Wolff, Baumgarten und Kant	37
2. Die weitere Verwendung des Satzes „forma dat esse rei“ durch Kant	
a) „Forma dat esse rei“ und „forma est differentia specifica“	45
b) Auftreten und Bedeutung des Satzes „forma dat esse rei“ in Kants opus postumum	52
3. Die Bedeutung des Satzes „forma dat esse rei“ für den kritischen Formbegriff	
a) Causa und Grund (ratio)	59
b) Äußerer Grund (Ursache)	64
c) Innerer Grund (Wesen)	70
d) Die Bedingung der Möglichkeit	81
2. Teil: Darstellung des Formbegriffs in der „Transzendentalen Ästhetik“ und im analytischen Teil der „Transzendentalen Logik“	
A. Form der Anschauung — Form der Erscheinung	
I. Die Unterscheidung zwischen „Form der Anschauung“ und „reine Anschauung“	93

II. Die reine Anschauung als Begriff	
1. Das Bewußtsein vom reinen Anschauen	
a) Das quantitative und qualitative Bewußtsein vom reinen Anschauen	105
b) Das relationale und modale Bewußtsein vom reinen Anschauen	123
2. Das reine Anschauen „als Gegenstand vorgestellt“	138
III. Das reine Anschauen als Form oder: die selbständige Leistung des reinen Anschauens	169
1. Die Form des Anschauens als „Synopsis“	169
2. Der modale Charakter der Form des Anschauens	
a) Der Zusammenhang des Problems mit dem ersten Teil der Untersuchung	176
b) Die objektive Deduktion der Anschauungsformen	180
c) Das Verhältnis zwischen objektiver und subjektiver Deduktion	184
d) Die subjektive Deduktion der Anschauungsformen	189
 B. Form des Verstandes — Form der Erfahrung	
I. Form des Urteils und Kategorie	203
II. „Form des Denkens überhaupt“ und „Form des Denkens eines Gegenstandes überhaupt“	
1. Die reine Kategorie und der Formbegriff der formalen Logik	210
2. Der Modalcharakter der reinen Kategorie	221
III. Der Modalcharakter der „Form der Erkenntnis eines Gegenstandes“ bzw. der „Form der Erfahrung“	227
 C. Die Form im Kapitel über die „Amphibolie der Reflexionsbegriffe“	243
 D. Zusammenfassende Darstellung des Untersuchungsganges	256
 Literaturverzeichnis	268

Kants Schriften werden zitiert aus der Inseausgabe von Kants Werken (ed. Weischedel) nach der dort angegebenen Paginierung der jeweiligen Erstveröffentlichung, gekennzeichnet durch A vor der Seitenzahl. Außer bei Zitaten aus der „Kritik der reinen Vernunft“, die, wie üblich, nach der 1. und 2. Aufl. mit einfachem A bzw. B wiedergegeben werden, steht in allen anderen Fällen vor dem A der abgekürzte Titel der jeweiligen Schrift. Unveröffentlichtes wird zitiert nach Band und Seitenzahl, bei den Reflexionen zusätzlich nach der Numerierung der Akademieausgabe von Kants Werken (Ak. Ausg.); Vorlesungsnachschriften, soweit sie noch nicht in die Ak. Ausg. aufgenommen sind, nach den Seitenzahlen der Erstveröffentlichung durch die jeweiligen Herausgeber. Interpretierende Zusätze innerhalb von Zitaten sind in Doppelklammern eingeschlossen; gesperrt gedruckte Hervorhebungen in Zitaten stammen vom jeweiligen Autor, kursive Hervorhebungen vom Verfasser dieser Untersuchung.

Folgende Abkürzungen für Kants Schriften werden verwendet:

de mundi	De mundi sensibilis atque intelligibilis forma et principii (1770)
Kr. d. r. V.	Kritik der reinen Vernunft (1781 und 1787)
Prolegomena	Prolegomena zu einer jeden künftigen Metaphysik, die als Wissenschaft wird auftreten können (1783)
M. A. d. N.	Metaphysische Anfangsgründe der Naturwissenschaft (1786)
teleol. Prinzipien	Über den Gebrauch teleologischer Prinzipien in der Philosophie (1788)
Kr. d. U.	Kritik der Urteilskraft (1790)
Entdeckung	Über eine Entdeckung, nach der alle neue Kritik der reinen Vernunft durch eine ältere entbehrlich gemacht werden soll (Streitschrift gegen Eberhard, 1790)
Fortschritte	Welches sind die wirklichen Fortschritte, die die Metaphysik seit Leibnizens und Wolffs Zeiten in Deutschland gemacht hat? (von etwa 1790, herausgeg. von Rink 1804)
vorn. Ton	Von einem neuerdings erhobenen vornehmen Ton in der Philosophie (1796)
op. post.	Opus postumum (1796—1803)
Anthropologie	Anthropologie in pragmatischer Hinsicht (1798)

- Jäsche Immanuel Kants Logik, ein Handbuch zu Vorlesungen (herausgeg. von G. B. Jäsche 1800)
- Pölitz Immanuel Kant's Vorlesungen über die Metaphysik (herausgeg. von C. H. L. Pölitz 1821, vgl. Lit.verz.)
- Heinze Vorlesungen Kants über Metaphysik aus drei Semestern (herausgeg. von M. Heinze 1894, vgl. Lit.verz.)

1. Teil: *Form und Wesen*

A. EINLEITENDE INTERPRETATION EINES TEXTABSCHNITTS

Die Arbeit setzt es sich zur Aufgabe, in der Verschiedenheit und Mannigfaltigkeit der Kantischen Verwendung des Formbegriffs einen ihr zugrunde liegenden systematischen Zusammenhang aufzudecken und zu beschreiben. Daß ein solcher Zusammenhang bestehe, ist zunächst eine Hypothese, deren Stichhaltigkeit nur der Verlauf der Untersuchung selbst erweisen kann.

Da es nur sehr wenige Stellen gibt, in denen Kant den Formbegriff selbst thematisiert, eine Fülle von Stellen aber, wo er ihn benutzt, wo er mit Hilfe dieses Begriffs und seiner Abwandlungen bestimmte Gedankengänge vorträgt und erklärt, ohne doch das Hilfsmittel selbst dabei einer Klärung zu unterwerfen, wird man Texte der ersten mit denen der zweiten Art vergleichen müssen, wenn eine einheitliche oder heterogene Verwendung des Formbegriffs bei Kant nachgewiesen werden soll.

Dieser Weg des Textstellenvergleichs wird im folgenden durchaus gegangen — er gehört ja zu den philologischen Grundlagen von Untersuchungen dieser Art —, für sich allein aber bleibt er unbefriedigend. Denn es stellt sich bald heraus, daß der Formbegriff Kants nicht nur als begriffliches Hilfsmittel, sondern als Bestandteil wesentlich zum Entwurf seines Systems gehört. Er ist daher nicht nur dort im Spiel, wo er explizit verwendet wird. Diese Einsicht zwingt dazu, mit dem Textstellenvergleich eine solche Erörterung des Kantischen Systems zu verbinden, daß eine Interpretation des Formbegriffs und seiner Abwandlungen an Einzelstellen zugleich eine Interpretation des Orts und der Funktion dieses Begriffs im System darstellt.

Es wäre daher voreilig, aus der Tatsache, daß Kant in den meisten Fällen die Begriffe „Form“, „formal“ usw. ohne ausdrückliche Begriffserklärung verwendet, zu schließen, daß er diesen Begriffen keinen Teil an dem Neuartigen seiner Philosophie überlasse, sondern sie im landläufigen Sinn der Tradition benutze, den er beim philosophisch gebildeten Leser seiner Zeit voraussetzen durfte. Eine solche Schlußfolgerung wird bei der gleichzeitigen Vergegenwärtigung des systematischen Orts des Formbegriffs vermieden, denn dabei zeigt es sich, daß er für Kant gar nicht vor seiner entwickelnden Darstellung des Systems vorgetragen und definiert werden kann: seine Definition geschieht erst durch diese Darstellung, ist diese Darstellung selbst.

Von diesen Überlegungen her ist die Auswahl des Textes geleitet, mit dessen Interpretation die Untersuchung auf den Weg gebracht werden soll. Dieser Text

ermöglicht es, die systematische Dimension des Kantischen Formbegriffs von vornherein ins Blickfeld zu rücken und die für seine Erörterung nötigen Fragestellungen zu erarbeiten.

Schon zu seinen Lebzeiten hatte sich Kant gegen den Vorwurf des Formalismus zu verteidigen, der gegen seine Philosophie erhoben wurde. So wendet er sich in seiner Schrift: *Von einem neuerdings erhobenen vornehmen Ton in der Philosophie* gegen die

„wegwerfende Art, über das Formale in unserer Erkenntnis (welches doch das hauptsächlichste Geschäft der Philosophie ist) als eine Pedanterei, unter dem Namen ‚einer Formgebungsmanufaktur‘ abzusprechen . . .“¹

Da Kant das „Geschäft der Philosophie“ an das „Formale in unserer Erkenntnis“ bindet, muß für ihn jede Philosophie, die das „Formale“ mißachtet, den Sinn von Philosophie überhaupt angreifen. Solche Mißachtung beabsichtige nichts anderes als „unter dem Aushängeschilde der Philosophie in der Tat alle Philosophie zu verbannen . . .“²

Fragt man, warum die Etikettierung seiner Philosophie als „Formgebungsmanufaktur“ Kant überhaupt zu einer so scharfen Reaktion zwingt, so ist es zunächst der Vorwurf des leeren Formalismus, dem er sich ausgesetzt sieht. „Pedanterei“ wäre demnach seine Philosophie, ihr „hauptsächlichstes Geschäft“ etwas Nebensächliches, Außerliches, etwa „bloß“ Formales, abstrakt und bedeutungslos. Diesen groben Tadel aber kann Kant leicht abwehren durch eine differenzierte Darstellung seines Formbegriffs. Schwerer zu wiegen, weil schwerer zu widerlegen, scheint für Kant jedoch ein weiterer im Wort „Formgebungsmanufaktur“ anklingender Vorwurf. Er sagt in einem späteren Satz desselben Zusammenhangs von seiner Behandlung des „Formalen“: sie sei „nicht eine plan- oder gar fabrikenmäßig . . . eingerichtete willkürliche Formgebung . . .“³ Das Wort „willkürlich“ zeigt an, welcher Einwand gemeint ist: der Vorwurf des Subjektivismus ist es, der trifft oder doch soweit zu treffen scheint, daß eine ausdrückliche Widerlegung nötig ist. Denn wenn dies stimmt, daß Kants Behandlung des „Formalen“ als des „hauptsächlichsten Geschäfts“ der Philosophie der Willkür entspringt, dann gibt es keinen überzeugenden Grund, der Mißachtung des „Formalen“ entgegenzutreten, dann ist in der Tat dem Versuch, „unter dem Aushängeschilde der Philosophie . . . alle Philosophie zu verbannen“, Tor und Tür geöffnet. „Wie wenig aber dieser Versuch, unter Beleuchtung einer immer wachsenden Kritik, gelingen könne,“ — so schreibt Kant und verweist mit dem Wort „Kritik“ darauf, mit welchen Mitteln er den für ihn entscheidenden Vorwurf zurückzuweisen gedenkt, — „ist aus folgendem Beispiel zu ersehen.“⁴

¹ Vorn. Ton, A 420; Kant richtet diese Schrift gegen Johann Georg Schlosser, der ihn in seinen „Anmerkungen zu Platons Briefen“ angegriffen hatte. (Vgl. dazu Ak. Ausg., Bd. 13, S. 439 und das Register dieses Bandes).

² Vorn. Ton, A 421.

³ Vorn. Ton, A 422.

⁴ Vorn. Ton, A 421.

Kant gibt in diesem Beispiel eine kurze Darstellung seines philosophischen Ansatzes vom Formbegriff her. Das Interessante an dieser Darstellung ist, daß er von einem Satz der Tradition über den Formbegriff ausgeht. Er sagt:

„In der Form besteht das Wesen der Sache (forma dat esse rei, hieß es bei den Scholastikern), sofern dieses durch Vernunft erkannt werden soll.“⁵

Kant nimmt hier den Begriff des Wesens zur Erläuterung des Formbegriffs in Anspruch. Er tut dies in einer Weise, wie es so in der Kr. d. r. V. nicht geschieht. Dennoch betrifft diese Erläuterung genau diejenigen Formbegriffe, die in der Kr. d. r. V. im Mittelpunkt stehen, wie die Fortsetzung der zitierten Stelle zeigen wird. Es soll daher versucht werden, aus der von Kant selbst vorgenommenen Konfrontierung von „Form“ und „Wesen“ einige Aspekte bereitzustellen, die für die Interpretation des Formbegriffs wichtig werden. Der erste Teil des zitierten Satzes will nichts anderes sein als eine sinngemäße Übersetzung des scholastischen Satzes „forma dat esse rei“, obwohl die Wiedergabe des „dat“ mit „besteht“ das Verhältnis von Form und Wesen in den beiden Sätzen verschieden erscheinen läßt. Auch für Kant gibt es ein aktives Moment an der Form, wie später dargetan wird, nur besteht dieses nicht in bezug auf das Wesen („dat“); dieser Bezug ist vielmehr in Kants Übersetzung so gedacht, daß das Wesen in der Form seinen Bestand hat, mehr noch, das „besteht“ kann im Sinne von „ist“ genommen werden: die Form ist das Wesen der Sache. Der zweite Teil des Satzes aber zeigt erst, daß und warum diese Formulierung für Kant einen Sinn hat. Hier wird die Verknüpfung von „Form“ und „Wesen“ hineingehoben in den besonderen Ansatz der Philosophie Kants und gibt ihr — was immer der Sinn des scholastischen Satzes gewesen sein mag — einen spezifisch Kantischen Sinn. „In der Form besteht das Wesen der Sache . . . , sofern dieses durch Vernunft erkannt werden soll.“ Nur dann also, wenn das „Wesen der Sache“ „durch Vernunft erkannt werden soll“, besteht es in der Form (der Sache). In bezug auf das Wesen der Sache läßt dieser Satz also offen, ob es irgendwas sein mag, sofern nicht die erkennende Vernunft darauf gerichtet ist, stellt aber fest, daß es, wenn es „durch Vernunft erkannt werden soll“, Form sein muß. Von der Form dagegen wird gesagt, daß sie nur etwas im Rahmen der erkennenden Vernunft bedeutet, und dort das „Wesen der Sache“. Für die erkennende Vernunft ist das Wesen der Sache ihre Form. Die Form ist also wesentlich in den Erkenntnisvorgang der Vernunft einbezogen und bedeutet in ihm das „Wesen der Sache“. Damit ist für die Auffassung der „Form“, so wie Kant sie versteht, eine gewisse Vororientierung gewonnen. Die Form hat einen wesentlichen Sachbezug, sie ist das Wesen der Sache; aber sie ist es nur, insofern das Wesen der Sache für die erkennende Vernunft in Frage steht. Sie ist nicht das Wesen der Sache an sich selbst, sondern nur für die erkennende Vernunft. Nun ist aber erkennende Vernunft im Kantischen Sinne immer Erkenntnisvermögen des Subjekts; also hat die Form einen ebenso wesentlichen Subjekt-

⁵ A.a.O.

bezug, ist wesentlich subjektiv. Dies: als „Wesen der Sache“ subjektiv zu sein, führt zum Kern des Kantischen Formbegriffs.

Mit dem Hervorheben dieses Subjektbezuges der wesentlich sachlichen Form wird auch deutlich, daß Kant besonders den Vorwurf subjektivistischer Willkür von seiner Formkonzeption abwehren muß. Was er hier diesem Vorwurf entgegenhält, zeigt zugleich, welches Gewicht der Formbegriff in dem bisher entwickelten Sinne in seiner Philosophie besitzt. Kant sagt von seiner Auffassung des „Formalen“, es sei

„nicht eine plan- oder gar fabrikenmäßig . . . eingerichtete *willkürliche* Formgebung, sondern eine vor aller das gegebene Objekt handhabenden *Manufaktur*, ja ohne einen Gedanken daran, vorübergehende fleißige und sorgsame Arbeit des *Subjekts*, sein eigenes (*der Vernunft*) Vermögen aufzunehmen und zu würdigen . . .“⁶

Der Subjektbezug des Formalen besteht also darin, zur Erkenntnis und Beurteilung des Erkenntnisvermögens des Subjekts der Vernunft Anleitung zu geben. Es ist also zum Selbstverständnis des Subjekts als eines erkennenden Subjekts wesentlich gehörig. Da diese Erklärung dasjenige ist, was Kant dem Willkürvorwurf entgegenhält, so wird er — weit entfernt, den subjektiven Charakter des Formalen zu leugnen — eben in dieser „fleißigen und sorgsamen Arbeit des Subjekts, sein eigenes (der Vernunft) Vermögen aufzunehmen und zu würdigen“, die Widerlegung des Vorwurfs meinen geleistet zu haben, indem er ihn in ebendieser „fleißigen und sorgsamen Arbeit des Subjekts“ unter die obengenannte „Beleuchtung einer immer wachsamten Kritik“ stellt. Es ist deutlich, daß diese „Kritik“ nichts anderes sein kann als die Kr. d. r. V., und so gehört der Formbegriff in seiner angedeuteten Struktur und um dieser Struktur willen wesentlich in den besonderen Entwurf der Kr. d. r. V. als solcher hinein. Die Widerlegung des Vorwurfs der Willkür gegen den Formbegriff wird danach nicht im Leugnen seines subjektiven Charakters liegen, sondern in der kritischen Klärung dessen, was eine Erkenntnis durch ein Subjekt und damit, was Subjektivität im Rahmen der Erkenntnis überhaupt bedeutet.

Die vorliegende Untersuchung wird diese kritische Klärung im Hinblick auf Kants Formbegriff herauszuarbeiten haben.

Näheren Aufschluß über die Zugehörigkeit des als „Wesen der Sache“ aufgefaßten Formbegriffs zur Problementwicklung der *Kritik der reinen Vernunft* und damit genauere Anweisung für die Interpretation gibt die Analyse des Textes, in dem Kant die Übertragung des scholastischen Satzes „*forma dat esse rei*“ auf seine Formkonzeption differenziert:

„In der Form besteht das Wesen der Sache . . . Ist diese Sache ein Gegenstand der Sinne, so ist es ((scil. das Wesen)) die Form der Dinge in der Anschauung (als Erscheinungen), und selbst die reine Mathematik ist nichts anders als eine Formenlehre der reinen *Anschauung*; sowie die Metaphysik, als reine Philosophie, ihr Erkenntnis zuoberst auf *Denkformen* gründet, unter welche nachher jedes Objekt (Materie der Erkennt-

⁶ Vorn. Ton, A 422.

nis) subsumiert werden mag. Auf diesen Formen beruht die Möglichkeit alles synthetischen Erkenntnisses a priori, welches wir zu haben doch nicht in Abrede ziehen können.“⁷

Die Konstruktion des zweiten Satzes ist nicht ganz klar.

So scheint eine Intention die Auffächerung des Ausgangssatzes „In der Form besteht das Wesen der Sache . . . sofern dieses durch Vernunft erkannt werden soll“ anzustreben, indem nun für den weiten Begriff „Sache“ ein engerer: „Gegenstand“ eingesetzt wird, der nach Maßgabe der verschiedenen Aspekte im Erkenntnisvermögen der Vernunft selbst verschieden sein kann: „Ist diese Sache ein Gegenstand der Sinne, so ist es ((scil. das Wesen)) die Form der Dinge in der Anschauung“. Nun könnte man sich diesen Duktus nach dem eben Gesagten weiter fortgesetzt denken: ist diese Sache ein Gegenstand der reinen Mathematik, so besteht sein Wesen in der „Formenlehre der reinen Anschauung“; und weiter: ist diese Sache ein Gegenstand der Metaphysik, so besteht sein Wesen in „Denkformen“. Kant hätte durchaus so formulieren können, wenn es ihm hier um eine analytische Aufgliederung des Erkenntnisvermögens gegangen wäre, denn der Begriff „Gegenstand“ ist weit genug, um die unterschiedlichen Bereiche der genannten Disziplinen umfassen zu können. Dennoch bleibt der „Gegenstand der Sinne“ einziges Beispiel für eine „Sache“, deren von der Vernunft erkennbares „Wesen“ in der „Form“ bestehen soll. Das hat zwei Gründe: 1. einen polemischen: Kant kommt es hier bei der Erwähnung z. B. der Mathematik weniger darauf an, im besonderen zu zeigen, daß auch ihr Gegenstand eine „Sache“ ist, deren Wesen durch die Vernunft erkannt werden kann, sondern auf die Tatsache, daß die Mathematik überhaupt in diesen Zusammenhang gehört. Deswegen mag er die Intention des Satzes geändert und geschrieben haben: „selbst die reine Mathematik ist *nichts anders* als eine *Formenlehre* . . .“ Gemeint ist dann: wenn sogar die Mathematik nur eine Formenlehre ist, dieser Inbegriff des Nicht-Willkürlichen, Gesetzmäßigen, dann richtet sich jene „wegwerfende Art, über das *Formale* in unserer Erkenntnis . . . abzusprechen“, selbst; 2. einen sachlichen: unter welchen Gesichtspunkten es auch immer sinnvoll sein mag, von „Gegenständen“ der Mathematik und der Metaphysik und der Erkennbarkeit ihres Wesens zu reden, hier spricht Kant nur von dem Wesen derjenigen Sache, die „ein Gegenstand der Sinne“ ist. Das legt zwei Vermutungen nahe, die jetzt zu bestätigen sein werden: a) der Gesichtspunkt, unter dem hier über das „Wesen der Sache“ gesprochen wird, läßt es nur zu (auch wenn die oben besprochene Intention durchaus in dem Satze enthalten sein mag), von einem „Gegenstand der Sinne“ als Beispiel zu reden; b) damit in engem Zusammenhang: die Formen, mit denen Mathematik und Metaphysik zu tun haben, werden hier deswegen aufgeführt, weil diese Formen in gewisser Weise selbst zum „Wesen“ eines „Gegenstandes der Sinne“ gehören, „sofern dieses durch Vernunft erkannt werden soll“, d. h. daß sie in diesem Zusammenhang eine Erläuterung, eine Verdeutlichung des Formbegriffs in bezug auf einen „Gegenstand der Sinne“ darstellen.

⁷ Vorn. Ton, A 421.

Wenn diese Vermutungen zu Recht bestehen, dann muß sich aus der Formulierung, die Kant im ersten Teil des Satzes für das „Wesen“ derjenigen Sache wählt, die „ein Gegenstand der Sinne“ ist, zeigen lassen, daß diese Formulierung gar nicht verständlich ist, ohne daß in ihr jene Formen, mit denen Mathematik und Metaphysik zu tun haben, mitgedacht werden. Mit anderen Worten: Da die „reine Mathematik“ mit den Formen „der reinen Anschauung“, die Metaphysik aber mit „Denkformen“ zu tun hat, müssen sich in der Formulierung, mit der Kant das „Wesen“ eines „Gegenstandes der Sinne“ beschreibt, die Formen „der reinen Anschauung“ und die „Denkformen“ als konstitutiv erweisen lassen.

Die Formulierung lautet: „Ist diese Sache ein Gegenstand der Sinne, so ist es ((scil. das Wesen)) die Form der Dinge in der Anschauung (als Erscheinungen) . . .“ Es fällt in diesem kurzen Passus die Verwendung eines dreifach verschiedenen Gegenstandsbegriffs auf: „Sache“, „Gegenstand“, „Ding“. Das ist ein so auffälliger Befund, daß die weitere Interpretation von ihm auszugehen hat. Zwar besitzt in Kants System keiner dieser Begriffe eine immer eindeutig von den jeweils anderen abgesetzte Bedeutung. Dennoch sind sie nicht einfach synonym, und im vorliegenden Text läßt sich für jeden dieser Begriffe ein eigenes, in der obigen Reihenfolge jeweils enger bestimmtes Bedeutungsfeld ablesen.

Sache: Die in der scholastischen Formel enthaltene „res“ ist von Kant mit „Sache“ übersetzt worden. Dieser Begriff selbst ist ein im Kantischen System weniger gebrauchter, jedenfalls nicht insofern festgelegter Begriff, daß in ihm schon eo ipso eine im Kantischen Sinne erkennbare oder unerkennbare „res“ gedacht ist. Dennoch bleibt bei diesem Begriff zu bedenken, daß er, wenn er auch für sich neutral sein mag, hier die Übersetzung für „res“ darstellt. Wenn Kant nun nicht Gefahr laufen will, mit der Formel: *forma dat esse rei*, einen Begriff von „res“ zu übernehmen, der in seinem System keinen Platz hat, dann muß er das Wort „Sache“ in einer solchen Weise kennzeichnen oder einschränken, daß diese Gefahr vermieden wird. Eine solche Einschränkung geschieht durch den Zusatz zu der Übersetzung der scholastischen Formel. Kant sagt darin: wenn vom „Wesen“ einer Sache sinnvoll gesprochen werden soll, dann muß dieses „durch Vernunft erkannt werden“ können. Nun gibt es bei Kant einen Begriff von „res“, von dem „durch Vernunft“ überhaupt nichts, also auch kein „Wesen“ erkannt werden kann, das ist das „Ding an sich“. Also schränkt der Zusatz: „sofern dieses ((scil. das Wesen)) durch Vernunft erkannt werden soll“, den Begriff „Sache“ insofern ein, als er sagt: „In der Form besteht“ *nur dann* das „Wesen der Sache“, wenn unter „Sache“ nicht „Ding an sich“ verstanden wird. Vergegenwärtigt man sich diesen Hintergrund, dann wird hier schon deutlich, daß an dieser Stelle in der Tat unter einem Gesichtspunkt vom „Wesen der Sache“ gesprochen wird, der es Kant nicht ermöglicht, mehrere, sondern nur ein einziges für ihn sinnvolles Beispiel zu bringen.

Gegenstand: Nun folgt auf den für sich ganz unbestimmten Begriff „Sache“ der Begriff „Gegenstand“. Auch in diesem Begriff als solchem muß für Kant noch nichts, was in seinem Sinne eine „res“ ausdrückte, gedacht werden.

Dennoch kommt über den Begriff „Sache“ hinaus im Begriff „Gegenstand“ eine Bestimmung hinzu: Gegenstand ist immer Gegenstand für etwas, steht also in Beziehung zu etwas. In diesem Fall wird „Sache“ zum „Gegenstand“ für die „Sinne“ näher bestimmt. Das „Wesen“ dieses „Gegenstandes der Sinne“ soll als Form „durch Vernunft erkannt werden . . .“ Was läßt sich unter dieser Forderung aus der bloßen Formulierung „Gegenstand der Sinne“ entnehmen? Aus der transzendentalen Ästhetik ist klar, wie die Beziehung eines Gegenstandes der Sinne zu den Sinnen zu denken ist: er wird empirisch angeschaut, und den so angeschauten Gegenstand nennt Kant „Erscheinung“. „Der unbestimmte *Gegenstand* einer empirischen Anschauung heißt *Erscheinung*“⁸. Da die „empirische Anschauung“ nach A 22/B 36 die Verknüpfung von „Empfindung“ einerseits und „reiner Anschauung“ als „Form der Erscheinung“ andererseits bedeutet, ist der „unbestimmte Gegenstand einer empirischen Anschauung“ genau dasjenige, was im Begriffe „Gegenstand der Sinne“ als solchem ausgedrückt ist, weil diese Verknüpfung den gesamten Bereich zusammenfaßt, der als Sinnlichkeit bezeichnet wird. Und aus dieser Verknüpfung kann auch die „Form der Erscheinung“, also des „Gegenstandes der Sinne“, a priori als Form der reinen Anschauung durch die Vernunft eingesehen werden, wie die transzendente Ästhetik darlegt⁹. Also wird das als „Form“ zu denkende „Wesen“ eines „Gegenstandes der Sinne“ jedenfalls auch auf der „Form der reinen Anschauung“ beruhen müssen. Mit dieser Form hat es aber gerade die „reine Mathematik“ zu tun. Damit bestätigt sich die oben aufgestellte zweite Vermutung, soweit sie die Mathematik betraf, daß nämlich die Form, mit der diese es zu tun hat, zum „Wesen“ der Sache gehört, die als „Gegenstand der Sinne“ aufgefaßt wird.

Damit ist aber die zur Diskussion stehende Formulierung Kants noch nicht voll ausgeschöpft. Wenn nur die „Form der Anschauung“ als „Wesen“ des „Gegenstandes der Sinne“ gemeint wäre, hätte Kant formulieren können: „Ist diese Sache ein Gegenstand der Sinne, so ist“ das Wesen die Form der Gegenstände der Anschauung (als Erscheinungen). Aber Kant formuliert anders, er sagt: daß dieses Wesen „die Form der *Dinge in* der Anschauung (als Erscheinungen)“ sei. Diese Formulierung ist aus der „Form der reinen Anschauung“ allein nicht zu erklären.

Ding: Um den vollen Sinn des hier verwendeten Formbegriffs als „Wesen“ zu verstehen, sei nochmals von dem genannten Zitat aus der transzendentalen Ästhetik ausgegangen. Wichtig ist an diesem Zitat, daß der auf das sinnliche Erkenntnisvermögen hin präzisierte „Gegenstand der Sinne“ erstens weiterhin als „Gegenstand“, zweitens aber genauer als der „unbestimmte Gegenstand“ (der Sinne) bezeichnet wird. Das Wort „Gegenstand“ umfaßt gegenüber dem für sich

⁸ A 20/B 34.

⁹ Die Untersuchung wird auf diese Sachverhalte in dem Kap. „Form der Anschauung — Form der Erscheinung“ unter der Frage nach der Leistung des Formalen in ihnen sehr genau eingehen. Hier kommt es nur darauf an, die Elemente eines bestimmten als „Form“ bezeichneten Wesensbegriffs zusammenzutragen.

neutralen Begriff „Sache“ eine weitere Bestimmung: die Beziehung zu etwas, ist also immer Gegenstand für etwas. Im Begriff „Gegenstand“ als solchem ist aber noch nicht eine für Kant erkennbare oder unerkennbare „res“ gedacht. Das bedeutet, daß für Kant der Begriff „Gegenstand der Sinne“, wenn seine Beziehung auf die Sinne nur unter dem Aspekt der Anschauung betrachtet wird, noch in keiner Hinsicht eine „res“ bezeichnet. Da nun Kant auch sonst, wenn er ausdrücklich nur über den Anschauungsaspekt des „Gegenstandes der Sinne“ spricht, das Wort „Gegenstand“, (nicht „Ding“) verwendet¹⁰, so darf zweierlei angenommen werden: 1. daß in dem zu interpretierenden Zitat erst beim Übergang vom Gegenstand (der Sinne) zum „Ding“ „in der Anschauung“ ein Begriff erreicht ist, der für Kant eine „res“ bedeutet; 2. daß dieser „res“-Charakter der „Dinge in der Anschauung“ nicht durch die bloße Anschauung geleistet ist, daß also auch in der „Form der Dinge in der Anschauung“ nicht die Form der reinen Anschauung allein gemeint sein kann, weswegen auch der „Gegenstand einer empirischen Anschauung“ „unbestimmt“ heißt.

Es wird also im Übergang vom „unbestimmten Gegenstand einer . . . Anschauung“ zum bestimmten Gegenstand „in der Anschauung“ der Übergang von „Gegenstand“ zu „Ding“, d. h. zu „res“ im Kantischen Sinne gesucht werden müssen. Nun lehrt die transzendente Analytik, daß alle „Bestimmung der Erscheinungen in Raum und Zeit . . .“¹¹, also die Bestimmung des bloßen Gegenstandes der Sinne „in der Anschauung“ auf die „Form des Verstandes in Beziehung auf Raum und Zeit, als ursprüngliche Formen der Sinnlichkeit“¹² zurückzuführen ist¹³. Da nun der Verstand das „Vermögen zu denken“¹⁴ darstellt, besteht die „Form des Verstandes“ in „Denkformen“. Durch „Denkformen“ also wird der „unbestimmte Gegenstand einer . . . Anschauung“ zu einem bestimmten Gegenstand „in der Anschauung“ oder zu einem „Ding“, d. h. zu einer „res“ im Sinne Kants.

Daß der Begriff „Ding“ tatsächlich bei Kant auf „res“ zielt und sowohl seinen Begriff von einer erkennbaren als auch von einer unerkennbaren „res“ bezeichnet, und daß dieser „res“-Charakter des „Dinges“ wesentlich durch „Denkformen“ geleistet wird, läßt sich leicht zeigen. In seiner von Pölitz herausgegebenen Metaphysikvorlesung sagt Kant: „Ein jedes Ding ist Realität. Die Ding-

¹⁰ Die wichtigsten Stellen sind: A 89/B 122: „ . . . mithin können uns allerdings Gegenstände erscheinen, ohne daß sie sich notwendig auf Funktionen des Verstandes beziehen müssen . . .“, und A 90 f./B 123: „Erscheinungen würden nichts destoweniger unserer Anschauung Gegenstände darbieten, denn die Anschauung bedarf der Funktionen des Denkens auf keine Weise.“

¹¹ B 168 f.

¹² B 169.

¹³ Die genaue Untersuchung dieses Sachverhalts unter dem Blickwinkel der Bedeutung des Formalen in ihm wird Gegenstand des späteren Kapitels „Form des Verstandes — Form der Erfahrung“ sein; hier kommt es wiederum nur darauf an, zu zeigen, daß die „Form des Verstandes“ im „Wesen“ des Dinges enthalten ist.

¹⁴ A 126.

heit, so zu sagen, beruht bloß auf Realität.“¹⁵ In der Kr. d. r. V. steht statt „Dingheit“: „Sachheit, Realität“¹⁶.

Diese „Sachheit“ oder „Dingheit“ wird an einem Gegenstande durch die Kategorie der Realität, d. h. durch eine „Denkform“, nicht durch eine Anschauungsform festgestellt (bestimmt). Der Übergang von „Gegenstand“ zu „Ding“ geschieht also tatsächlich durch eine „Denkform“. Die Formulierung des zur Rede stehenden Zitats: „... die Form der Dinge in der Anschauung (als Erscheinungen)“ ist demnach nur voll verständlich, wenn in der „Form der Dinge“ mit den Anschauungsformen zugleich „Denkformen“ beteiligt gedacht werden. Das bestätigt die oben aufgestellte zweite Vermutung, daß nämlich das „Wesen“ eines „Gegenstandes der Sinne“, das als „Form der Dinge in der Anschauung“ gedacht wird, sich ebenso wie auf Formen der Anschauung auch auf „Denkformen“ stützen muß, also nicht nur auf dasjenige, womit es die „reine Mathematik“, sondern auch auf dasjenige, womit es die „Metaphysik, als reine Philosophie“ zu tun hat.

Reduziert man alles hier in großen Zügen über den Kantischen Begriff des „Dinges“ Gesagte auf das Unterscheidungsmerkmal, das den Begriff „Gegenstand“ zu dem des „Dinges“ näher bestimmt, so kann folgendes gesagt werden: im Begriff „Gegenstand“ ist über den neutralen Begriff „Sache“ hinaus die Beziehung eines etwas als Gegenstand auf etwas, dessen Gegenstand es ist, gedacht. Zu einem „Ding“ wird dieser Gegenstand dann näher bestimmt, wenn danach gefragt wird, was in dieser Beziehung dasjenige ist, das nur dem Gegenstand selbst, also „an sich“ zukommt. „Dingheit“ ist das „Was“ des in Beziehung stehenden Gegenstandes „an sich (die Sachheit, Realität)“¹⁷. Wenn also mit „Ding“ das „An-sich“ des in Beziehung stehenden Gegenstandes gemeint ist, dann ist mit dem Hinweis auf das „An-sich“ eines Gegenstandes überhaupt erst eine „res“ im Kantischen Sinne erfaßt. Die Unterscheidung zwischen erkennbarer und unerkennbarer „res“ wird sich für Kant nicht an der Frage des „An-sich“ eines Gegenstandes, ja nicht einmal an dem Wort „Ding an sich“ entscheiden (obwohl dieses Wort im allgemeinen bei Kant als *terminus technicus* für die unerkennbare „res“ erscheint), sondern an der Art der Beziehung, in der ein Gegenstand steht, dessen An-sich-Sein als „Sachheit, Realität“ oder „Dingheit“ durch die Kategorie der Realität gedacht werden soll; denn diese Kategorie als solche ist nichts anderes als eine Möglichkeit, das An-sich-Sein eines Gegenstandes, mithin einen Gegenstand als „Ding“ zu denken.

Nun unterscheidet Kant zwei wesentliche Vermögen, zu denen ein Gegenstand in Beziehung stehen, deren Gegenstand er also sein kann: Sinnlichkeit und Verstand. Ist diese Beziehung die auf den Verstand, d. h. ist der Gegenstand ausschließlich ein „Gegenstand des Verstandes“, so richtet sich die Kategorie der

¹⁵ Pöhlitz, S. 50.

¹⁶ A 143/B 182.

¹⁷ A 143/B 182.

Realität auf den Gegenstand „an sich“ in seiner Beziehung zum Verstand. Da nun aber ein Gegenstand des Verstandes nichts anderes ist als ein Entwurf des Verstandes selbst, findet die Kategorie der Realität nichts, worin sie an diesem Gegenstande ein „an sich“ als „Dingheit“ bestimmen könnte. Mithin ist der Gegenstand des Verstandes, als „Ding“, also „an sich“ vorgestellt, unbestimmbar. Er läßt sich zwar denken, aber nichts an ihm „an sich“ als seine „Dingheit“ oder „Sachheit“ bestimmen. So kann der Gegenstand des Verstandes zwar als „Ding an sich“ entworfen werden, weil das entwerfende Vermögen, der Verstand, selbst in der Kategorie der Realität die Denkbarkeit alles An-sich-Seins enthält, er liefert aber nichts, was als „Dingheit“ dieses Dinges bestimmbar wäre. Mithin bleibt er als „Ding an sich“ eine leere Bestimmung. Diesem Begriff eines Dinges bleibt als unerkennbare „res“ die Bezeichnung „Ding an sich“ vorbehalten.

Ist aber die Beziehung eines Gegenstandes eine solche zur Sinnlichkeit, ist er also ein „Gegenstand der Sinne“, so kann sich die Kategorie der Realität tatsächlich auf etwas richten, was dem Gegenstand in dieser Beziehung zu den Sinnen „an sich“ zugesprochen werden kann, was also als „Dingheit“, als „Sachheit“ dieses Gegenstandes bestimmbar ist. Es ist dasjenige, was nicht durch die Sinnlichkeit hervorgerufen wird (wie die Kategorie der Realität durch den Verstand), sondern was in der Sinnlichkeit die Empfindung hervorruft. Der Grad dieser Empfindung kann nun durch die Kategorie der Realität in der Beziehung des Gegenstandes auf die Sinne als „an sich“ dieses Gegenstandes bestimmt werden; er ist die „Dingheit“ aller erkennbaren, d. h. wirklich bestimmbaren „res“, also der Gegenstände der Sinne „als Dinge an sich (die Sachheit, Realität).“¹⁸

Nur ein Gegenstand der Sinne ist somit als „Ding“, als „res“ bestimmbar, und solche Dinge sind die „Dinge in der Anschauung (als Erscheinungen)“. Das erklärt auch, warum Kant, bei der Übersetzung von „*forma dat esse rei*“ von vornherein auf eine „res“ zielend, nur ein einziges und nicht — wie es der Duktus des Satzes anzudeuten schien — mehrere Beispiele nennen kann. Weil es für ihn nur eine einzige Art von Gegenständen gibt, von denen sinnvoll gesagt werden kann, daß etwas, das als „Wesen“ einer „res“ bezeichnet wird, „durch Vernunft erkannt werden“ kann, nämlich die „Dinge in der Anschauung (als Erscheinungen)“.

Nachdem auf diese Weise deutlich geworden ist, von welchen Dingen Kant sagt, daß ihr Wesen ihre Form bedeutet, kann jetzt darauf eingegangen werden, welche Bestimmungen zur näheren Erläuterung der Begriffe „Wesen“ und „Form“ aus dem Gesamtzitat zu entnehmen sind. Es wurde schon gesagt, daß in der „Form der Dinge in der Anschauung (als Erscheinungen)“ ein Zusammenwirken derjenigen „Form“ gedacht werden muß, mit denen es „reine Mathematik“ einerseits und „Metaphysik, als reine Philosophie“ andererseits zu tun haben. „Auf diesen Formen“, so sagt Kant zusammenfassend, „beruht die Möglichkeit alles synthetischen Erkenntnisses a priori . . .“ Hier wird nun abermals der Begriff

¹⁸ A 143/B 182.

der „Erkenntnis“ ins Spiel gebracht. Kant sagt nicht, wie es die bisherigen Ausführungen erwarten lassen könnten: auf diesen Formen beruht das Wesen der Dinge als Erscheinungen, sondern eben „die Möglichkeit alles synthetischen Erkenntnisses a priori“. Darin liegt der eigentliche Sinn dieses Gedankenganges. Denn da in der „Form“ das „Wesen der Sache“ nur besteht, „sofern dieses durch Vernunft *erkannt* werden soll“, besagt der zusammenfassende Satz nichts anderes als: das Wesen der Dinge als Erscheinungen ist, wenn es als „Form“ aufgefaßt wird — und nur so kann es für Kant sinnvoll aufgefaßt werden — „die Möglichkeit . . . synthetischen Erkenntnisses a priori“ der Dinge als Erscheinungen. Somit erweist sich der Formbegriff als *Vermittlung*¹⁹ zwischen der erkennenden Vernunft und den Dingen als Erscheinungen. Diese Vermittlung ist aus der vorliegenden Textstelle so zu denken: das „Wesen“ bringt die Dinge ins Spiel, deren Wesen es ist; die „Form“ aber die Vernunft, deren Erkenntnisart sie ist. Indem Kant nun die Einsicht ausdrückt, von „Wesen“ könne sinnvoll nur gesprochen werden, wenn man es als „Form“ versteht, kennzeichnet er dadurch den wesentlichen Dingbezug in den Formen der Vernunfterkennnis.

Es muß nun versucht werden, zu dem in der beschriebenen Weise zu verstehen den Formbegriff den richtigen Zugang zu gewinnen. Welche Wissenschaft handelt von den „Formen“, die zum Wesen der „Dinge in der Anschauung (als Erscheinungen)“ gehören? Es wurde mehrfach mit Bedacht formuliert, daß „reine Mathematik“ und „Metaphysik als reine Philosophie“ nur mit den Formen zu tun haben, die das Wesen der Dinge als Erscheinungen ausmachen. Damit sollte angedeutet werden, daß weder „reine Mathematik“ die Form der reinen Anschauung, noch Metaphysik als solche die „Denkform“ in der Hinsicht thematisieren, in der diese Formen das erkennbare Wesen der Dinge betreffen. Das leistet vielmehr als besonderer Teil der Metaphysik die Ontologie:

„Die Ontologie ist der erste Theil, der wirklich zur Metaphysik gehört. Das Wort selbst kommt aus dem Griechischen her, und bedeutet soviel als die Wissenschaft der Wesen, oder recht nach dem Wortverstande die allgemeine Wesenlehre.“²⁰

Kant betont hier deutlich „nach dem Wortverstande“. Das will sagen: nur was die Wortbedeutung anlangt, handelt dasjenige, was er Ontologie nennt, von demselben, was „aus dem Griechischen her“ Ontologie heißt. Dem Sachverstande nach aber wird „Ontologie“ durch die Kr. d. r. V. in demselben Sinne verändert sein, wie der Begriff „Wesen“ durch die Bedeutung „erkennbares Wesen“, d. h. „Form der Dinge in der Anschauung (als Erscheinungen)“, verändert worden ist. Genau diese Veränderung drückt Kant aus, wenn er sagt:

„Die Ontologie ist diejenige Wissenschaft (als Teil der Metaphysik), welche ein System aller Verstandesbegriffe und Grundsätze, *aber nur, so fern sie auf Gegenstände gehen, welche den Sinnen gegeben, . . . ausmacht.*“²¹

¹⁹ „Vermittlung“ wird hier nicht verstanden als Verknüpfung der getrennten Seiten Vernunft und Ding durch das „Mittel“ Form, sondern als Einsicht in den Charakter von Ding und Vernunft aus ihrer „Mitte“ Form.

²⁰ Pölit, S. 20.

²¹ Fortschritte, A 10.

Die so von Kant neu verstandene Ontologie muß diejenige Wissenschaft sein, von der eine Klärung des Kantischen Formbegriffs zu erwarten ist.

Faßt man die einleitende Deutung des Textabschnitts aus Kants Schrift *Von einem neuerdings erhobenen vornehmen Ton in der Philosophie* zusammen, so hat sich ergeben, daß Kant an der interpretierten Stelle einen für ihn gültigen Wesensbegriff anführt, der als das a priori Erkennbare von Dingen gilt; darin ist impliziert, daß nur bei solchen Dingen von einem Wesen gesprochen werden kann, von denen sinnvoll gesagt werden kann, sie seien als Dinge erkennbar. Solche Dinge sind die „Dinge in der Anschauung (als Erscheinungen)“. Das an ihnen von der Vernunft Erkennbare nennt Kant „Wesen“, und das so bestimmte Wesen ist die „Form der Dinge in der Anschauung (als Erscheinungen)“. Da der Nachweis der Erkennbarkeit nur eben dieses Dinges eines der Grundanliegen der Kr. d. r. V. darstellt und da dieser Nachweis vor allem mit Hilfe des Formbegriffs in seinen Ausprägungen als „Form der Anschauung“ und als „Denkform“ vollzogen wird, müßte der hier entwickelte Wesensbegriff eine entscheidende Rolle in der Kr. d. r. V. spielen. Das ist zwar, wie sich zeigen wird, der Sache nach, aber keineswegs in den Formulierungen der Fall. Dieser Tatbestand beruht darauf, daß in der Kr. d. r. V. erst derjenige Formbegriff entwickelt wird, der in dem hier beschriebenen Sinne als „Wesen“ der Dinge ausgelegt werden kann. Genauer, und der gegenwärtigen Problemstellung entsprechender formuliert: die mit Hilfe des Formbegriffs in der Kr. d. r. V. dargelegte Auffassung von einem erkennbaren Ding ermöglicht es Kant, einen Begriff des Wesens wieder so zur Geltung zu bringen, daß er a priori etwas über das Sein von Dingen aussagen, also eine ontologische Komponente auch in der kritischen Philosophie zu erkennen geben kann, ohne daß damit zugleich die Übersteigerungen und Abwege der bisherigen Ontologie und Metaphysik wieder Eingang fänden.

Damit dieser ontologische Hintergrund der in der Kr. d. r. V. auseinandergelegten Problematik des Formalen durch dessen Bezug auf den Wesensbegriff erfaßt werden kann, sollen zunächst verschiedene Bedeutungsweisen von „Wesen“ bei Kant durchlaufen und mit dem bisher Dargelegten verglichen werden.

Die Behandlung des Wesensbegriffs vollzieht sich bei Kant unter drei verschiedenen Problemstellungen: 1. in der Diskussion über logisches Wesen und Realwesen; 2. in der Darstellung des Verhältnisses von Wesen und Form; 3. in der Unterscheidung von Wesen und Natur. Für die Erörterung des Kantischen Wesensbegriffs müssen zunächst einmal diese drei Bereiche als *verschiedene* gesehen werden; weiter ist dann zu untersuchen, worauf diese Verschiedenheit beruht, d. h. warum Kant denselben Begriff unter diesen unterschiedlichen Aspekten behandelt. Bei dieser Fragestellung wird sich ergeben, daß man einerseits nicht nur einen der drei Bereiche berücksichtigen darf, um Kants Meinung über den Wesensbegriff zu erfahren; daß es aber andererseits auch nicht nötig ist, die den drei verschiedenen Problemstellungen folgenden Ansätze Kants zur

Behandlung des Wesensbegriffs völlig miteinander auszugleichen. H. Heimsoeth²² stützt sich bei seiner Klärung dieses Begriffs bei Kant vor allem auf die Diskussion über das logische Wesen und das Realwesen und hält trotz Kants ablehnender Haltung gegenüber dem letzteren einen ontologischen Sinn in Kants Begriff vom Wesen fest. P. Plaass dagegen behandelt nur Kants Unterscheidung von Wesen und Natur und bemerkt demzufolge notwendig den Unterschied seines Ergebnisses zu dem Heimsoeths²³. Beide Autoren berücksichtigen aber Kants Darstellung des Verhältnisses von Wesen und Form überhaupt nicht. Gerade diese Problemstellung kann aber für Heimsoeths ontologische Deutung des Kantischen Wesensbegriffs wichtiges Unterstützungsmaterial liefern, ergiebigeres, so scheint es, als die von ihm selbst behandelten Stellen; bei Plaass kann sie dazu dienen, zu weit gehende Folgerungen einzuschränken.

Frägt man nun über den Nachweis der drei genannten Problemstellungen hinaus nach dem Grund ihrer Verschiedenheit, so entdeckt man zunächst nicht einen systematischen, sondern einen historischen Ursprung. Alle drei Bereiche entstammen der vorkantischen Metaphysik. Wenn man ihre Erörterungen in Kants Druckwerken zurückverfolgt, so führen diese sämtlich auf seine aus der vorkritischen Zeit bis in die neunziger Jahre fortschreitenden Reflexionen zur Metaphysik und erweisen sich als kritische Kommentare zu vornehmlich drei verschiedenen Paragraphen aus Baumgartens Lehrbuch der Metaphysik, das Kant seinen Metaphysikvorlesungen zugrunde legte. Man wird also die Kantische Bedeutung des Wesensbegriffs nicht aus der Tatsache seiner Behandlung unter verschiedenen Aspekten und ihrer möglichen Vereinbarkeit entnehmen müssen, sondern aus der Art und Absicht der Kritik Kants an der Verwendung dieses Begriffs innerhalb der bisherigen Metaphysik, wie sie ihm u. a. in Baumgartens Lehrbuch vorlag. Dieser Weg zur Interpretation des Kantischen Wesensbegriffs wird in den beiden folgenden Kapiteln gegangen²⁴.

²² Heinz Heimsoeth, *Studien zur Philosophie Immanuel Kants. Metaphysische Ursprünge und ontologische Grundlagen*, Kantstudien, Erg. H. 71, Köln 1956, 1. Aufs.: Chr. Wolffs Ontologie und die Prinzipienforschung I. Kants, Kap.: Wesen und Existenz, S. 23 ff.

²³ Peter Plaass, *Kants Theorie der Naturwissenschaft. Eine Untersuchung zur Vorrede von Kants „Metaphysischen Anfangsgründen der Naturwissenschaft“*, Göttingen 1965, S. 25 Anm. 2.

²⁴ Die Darstellung der Kantischen Unterscheidung zwischen Wesen und Natur und damit eine genauere Auseinandersetzung mit der Arbeit von Plaass wird in dieser Untersuchung nicht geliefert; das hat einen ökonomischen und zugleich einen systematischen Grund: eine solche Darstellung und Auseinandersetzung müßte eine Vielzahl von Problemen behandeln, die nicht unmittelbar zur Klärung des Kantischen Formbegriffs und seines ontologischen Charakters als Wesen gehören, auf die sich die gegenwärtige Untersuchung aber beschränken muß. Der systematische Grund dafür liegt darin, daß die Unterscheidung von Natur und Wesen von Kant im Anschluß an einen Paragraphen Baumgartens entwickelt wird, der nicht zum ersten Teil von dessen *Metaphysica*, zur „Ontologia“, gehört, sondern erst im zweiten Teil, in der „Cosmologia“ auftritt. (Alexander Gottlieb Baumgarten, *Metaphysica*, 4. Aufl., Halle/Magdeburg 1757, § 430; zitiert wird aus

dem Abdruck dieser Schrift in der Ak.Ausg., Bd. 17, nach der Paragrapheneinteilung Baumgartens). Die Paragraphen hingegen, an denen Kant seine Vorstellungen von der Unterscheidung zwischen logischem Wesen und Realwesen, sowie von der Identität von Form und Wesen entwickelt, gehören in die „Ontologia“; ihre Behandlung hat daher bei der Intention der gegenwärtigen Untersuchung Vorrang. Eine ausdrückliche Darstellung der Unterscheidung zwischen Wesen und Natur müßte hingegen, um für die ontologischen Implikationen des Formbegriffs relevant zu sein, das Verhältnis zwischen Ontologie und Kosmologie, und das heißt bei Kant: das Verhältnis zwischen der „transzendentalen Analytik“ und dem Antinomienkapitel der „transzendentalen Dialektik“ eigens thematisieren, was aber Absicht und Umfang dieser Untersuchung weit überstiege. Soweit der Naturbegriff in diese Arbeit einbezogen und auch zur Plaass'schen Abhandlung kurz Stellung genommen wird, vgl. unten das Kapitel über den „Modalcharakter der ‚Form der Erkenntnis eines Gegenstandes‘, bzw. der ‚Form der Erfahrung‘“, S. 227 ff., sowie die Anmerkungen S. 239, Anm. 27 und S. 241, Anm. 34.

B. VERSCHIEDENE BEGRIFFE VON „WESEN“ BEI KANT

I. Logisches Wesen und Realwesen

1. Die Amphibolie des Wesensbegriffs

Im ersten Teil von Baumgartens *Metaphysica*, der „Ontologie“, wird im ersten Hauptstück, das die „praedicata entis interna universalia“¹ behandelt, unter dem dritten Abschnitt „ens“ der Begriff des Wesens eingeführt:

„§. 40.

Complexus essentialium in possibili, seu possibilitas eius interna est ESSENTIA * (esse rei, ratio formalis, natura, cf. §. 430, quidditas, forma, formale totius, ουσια, τινοτις, substantia . . . , conceptus entis primus).

* das Wesen.“

„Wesen“ ist also die innere Möglichkeit des Inbegriffs der „ersten oder wesentlichen Bestimmungen“² (in einem möglichen Seienden). Diese Definition Baumgartens soll nicht für sich erörtert werden: sie ist hier nicht Thema. Sie dient nur als Ausgangspunkt für das Verständnis der verschiedenen Erläuterungen, die Kant im Verlaufe seiner Vorlesungstätigkeit zu diesem Paragraphen und mit deutlichem Anschluß daran in einigen seiner Druckschriften gegeben hat. Der Tenor dieser Erläuterungen kann durch eine vorwegnehmende Beobachtung angedeutet werden. Kant ist in keiner seiner Bemerkungen zu diesem Paragraphen auf die Reihe der Synonyma zu sprechen gekommen, die Baumgarten einer langen Tradition folgend zu seinem Wesensbegriff anbietet. Das ist nicht weiter verwunderlich bei den Begriffen, die nur als andere Worte für „Wesen“ aufgefaßt werden können wie „esse rei“, „quidditas“, „ουσια“, „τινοτις“; das ist aber wohl bemerkenswert bei Begriffen wie „ratio formalis“, „natura“, „forma“, „formale totius“, „substantia“ und „conceptus entis primus“, die nahezu alle in Kants eigener Philosophie eine wichtige Rolle spielen. Als Grund für diese Zurückhaltung muß auf einen Sachverhalt aufmerksam gemacht werden, der sich mehr und mehr in den Vordergrund schieben wird. Geht man von dem Begriff der „ratio formalis“ aus und sucht Baumgartens Bestimmung von „ratio“ auf, so findet man:

„§. 14.

RATIO * . . . (condicio, hypothesis,) est id, ex quo cognoscibile est, cur aliquid sit . . .

* ein Grund.“

¹ Baumgarten, *Metaphysica*, Überschrift zu den §§ 7—100.

² Baumgarten, *Metaphysica*, § 39; Baumgartens Übersetzung von „ESSENTIALIA“.

„Wesen“ als „ratio formalis“ ist demnach formaler Erkenntnisgrund. Es finden sich also unter den Definitionen Baumgartens für „Wesen“ nebeneinander Bezeichnungen des Seins und der Erkennbarkeit eines Seienden. Dieses Nebeneinander wird für Kant zum Problem, wofür eben schon das Übergehen der genannten Synonyma einen Hinweis abgibt.³

Im Zusammenhang mit der Beachtung dieses Problems steht eine der wichtigsten Intentionen, die Kant in den Reflexionen zu Baumgartens Lehrbuch verfolgt und die sich klar schon in der vorkritischen Zeit erkennen läßt: die sorgfältige Trennung der ontologischen und metaphysischen von den logischen Elementen.

Um eine solche Trennung bemüht sich auch die von Kant in den Reflexionen zu den §§ 39 und 40 seiner Vorlage vorgenommene Unterscheidung zwischen logischem Wesen und Realwesen. Aus dem Ende der sechziger Jahre stammt eine Reflexion, die diese Unterscheidung im wesentlichen festlegt. Das „logische Wesen“ ist dasjenige, was den „Begriff, den wir vom Dinge haben . . . ausdrückt.“ Vom Realwesen dagegen heißt es: „*Alles, was da ist, hat ein realwesen, was immer bleibt, und das übrige sind Bestimmungen.*“⁴ Das logische Wesen also betrifft den Begriff von einem Dinge. Es umgreift alles dasjenige, was aus dem bloßen Begriff eines Dinges zu entnehmen ist. Das Realwesen aber geht auf das Seiende selbst als das, was es ist, sofern es von seinem Begriff unterschieden wird. Eine nächste, etwas spätere Reflexion erläutert diese grundlegende Unterscheidung der beiden Weisen von „Wesen“, indem sie diese unter dem Aspekt der Erkennbarkeit betrachtet:

„Die Erkenntnis des logischen Wesens erwirbt sich bloß analytisch, die des Realwesens synthetisch. Jenes ist der erste subjective Grundbegriff, dieses der erste objective.“⁵

³ Daß Kants Aufmerksamkeit für diesen Punkt als Ansatz für die Kritik an der Leibniz-Wolffschen Metaphysik auf Crusius zurückzuführen ist, legen die Forschungen zu Crusius von Heimsoeth (Metaphysik und Kritik bei Chr. A. Crusius, in: *Studien zur Philosophie Immanuel Kants*, Kantstudien, Erg. H. 71, Köln 1956, S. 125—188) und Max Wundt (*Kant als Metaphysiker*, Stuttgart 1924, S. 60—81) nahe. Heimsoeth schreibt, daß „für Crusius‘ Philosophie sonst die vollkommen klare und scharfe Unterscheidung der Erkenntnis samt ihren Gebilden von ‚der Beschaffenheit der Dinge selbst‘ und ‚außerhalb unserer Gedanken‘ besonders charakteristisch ist (entgegen Wolffs Vermischung von Erkenntnis- und Seinsgründen) . . .“ Freilich macht Heimsoeth an dieser Stelle darauf aufmerksam, daß Crusius „Begriff‘ und ‚Wesen‘ . . . promiscue gebraucht“ und damit gerade hier die „alte Unklarheit“ beibehält. (Heimsoeth, *Studien*, S. 139, Anm. 33) Wundt schreibt sogar: „Ein Bedenken, auf welchem Grunde denn diese Gleichheit der Beziehung in Vorstellung und Gegenstand beruhe, die Frage, von der Kants Kritik ausging, kommt Crusius dabei nicht.“ (Wundt, *Kant*, S. 73). Es geht somit bei Crusius wie noch beim vorkritischen Kant nur um die Unterscheidung; Folgerungen daraus werden noch nicht gezogen.

⁴ Refl. 3884 (Ak. Ausg., Bd. 17, S. 326); die Datierungen entsprechen den Angaben von Adickes zu den einzelnen Reflexionen in: Ak. Ausg., Bd. 14, S. XXXVI ff.

⁵ Refl. 4016 (Ak. Ausg., Bd. 17, S. 386 f.); weitere Reflexionen, die diese Unterscheidung behandeln oder auf sie hinweisen: 4797, 4799, 4800 (Ak. Ausg., Bd. 17); 5224, 5705, 5706 (Ak. Ausg., Bd. 18); und aus dem Logiknachlaß (Ak. Ausg., Bd. 16): 2311, 2312, 2314, 2316, 2320, 2322, 2323, 2324 (vorwiegend für das log. Wesen ergeblich).

Die Erkenntnis des logischen Wesens ist deswegen analytisch, weil dieses lediglich auf den Begriff eines Dinges geht und aus den verschiedenen Bestandteilen (den log. essentialia) besteht, auf welche eine Zergliederung des Begriffs führt. Es ist subjektiv, weil der Begriff von einem Dinge als solcher nur dem erkennenden Subjekt angehört.⁶ Die Erkenntnis des Realwesens dagegen ist objektiv, weil dieses das Ding selbst und nicht seinen Begriff betrifft. Inwiefern aber eine solche Erkenntnis des Realwesens synthetisch ist, läßt sich aus dem Zitat nicht entnehmen. Jedenfalls ist die Synthesis so gedacht, daß sie die Objektivität der Erkenntnis als Erkenntnis des Dinges selbst und nicht nur seines vollständigen Begriffs verbürgt.

Es wurde schon gesagt, daß die Unterscheidung von logischem Wesen und Realwesen im Zusammenhang mit Kants Intentionen steht, die einzelnen philosophischen Disziplinen voneinander nach sachlichen Gesichtspunkten zu trennen. Da die hier behandelte spezifische Unterscheidung in der Vorlesung über die Ontologie, dem ersten Teil der Metaphysik, vorgenommen wird, hat sie also den besonderen Zweck, den Gegenstand der Ontologie, soweit er unter dem Begriff „Wesen“ abzuhandeln ist, scharf herauszustellen. Man kann daher annehmen, daß der von Kant entwickelte Begriff des Realwesens der einzige Begriff von „Wesen“ ist, der an dieser Stelle zum Thema der Ontologie gehören soll, weil er im Gegensatz zum logischen Wesen dasjenige ist, was unabhängig vom erkennenden Subjekt dem Seienden an sich selbst zukommt, was unter dem Blickwinkel der Erkennbarkeit als „obiectiver Grundbegriff“ synthetischer Erkenntnis erworben wird. Hierin bekundet sich, wie schon erwähnt, gegenüber Baumgarten insofern ein Fortschritt, als Kant die Begriffe des Seins und die des Erkennens auseinandertrennt, ohne daß aber schon damit ihre Unvereinbarkeit behauptet würde. Das Problem ist jedoch gestellt, und damit kann sich die Frage erheben, ob fortan die Seinsbegriffe, wie sie in der bisherigen Ontologie entwickelt worden sind, bei der steigenden Aufmerksamkeit für die Erkennbarkeit des Seienden noch ihr Recht und ihren alten Sinn behaupten dürfen. Die Antwort wird über das Schicksal der bisherigen Ontologie entscheiden. Sie wird in der Kr. d. r. V. gegeben, die man unter diesem Gesichtspunkt als Entscheidung des Problems auffassen kann, ob und wie das Realwesen der Dinge erkennbar ist.

Explizit, d. h. anhand der Begriffe: logisches Wesen — Realwesen, wird diese Entscheidung in der Kr. d. r. V. nicht vorgenommen; daß sie implizit durch die Kr. d. r. V. geleistet ist, zeigen die späteren Erörterungen Kants über das logische Wesen und das Realwesen. Diese Erörterungen findet man in Kants Auseinandersetzung mit Eberhard und — mit minderer Autorität — in der von Pölitz herausgegebenen Metaphysikvorlesung⁷ sowie in Jäsches Bearbeitung der

⁶ Vgl. Refl. 3966 (Ak. Ausg., Bd. 17, S. 369): „Das logische Wesen ist der subjective Grundbegriff und gilt nicht vor alle, ist auch Wandelbar; das realwesen ist obiectiv; ienes geht auf die Bedeutung eines Worts, welche sich freylich allmahlig abschleift und durch den Gebrauch einstimmig wird“.

⁷ Pölitz, S. 37—39.

Kantischen Logik⁸. Man wird die Überlegungen und Entscheidungen, die Kant hier zu diesem Problem vornimmt, nicht angemessen verstehen können, wenn man sich nicht genau vor Augen hält, daß und warum diese Erörterungen Kants an den genannten Stellen in engstem Zusammenhang mit Baumgartens Metaphysik stehen.

Eberhard hatte im ersten Band seines philosophischen Magazins die Grundformel Kants für seine Vernunftkritik, „wie sind synthetische Urteile a priori möglich?“⁹ als nicht neu bezeichnet. Sie sei schon in der bisherigen Metaphysik aufgestellt und die in ihr enthaltene Frage aufgelöst worden. Eberhard stützt sich hierbei auf Leibniz und will vor allem zeigen, daß die Beantwortung dieser Frage ohne die Kantische Restriktion aller Vernunftkenntnis auf die Gegenstände der Erfahrung möglich ist. Das Recht der Berufung Eberhards auf Leibniz wird von Kant bezweifelt, er läßt es aber dahingestellt sein; er hat einen anderen, näherliegenden Hintergrund für Eberhards Argumentationen entdeckt: „Eberhard exponirt seinen Baumgarten“¹⁰, schreibt Kant in den „Vorarbeiten zur Schrift gegen Eberhard“. Und in der Schrift selbst heißt es in direktem Zusammenhang mit den zur Rede stehenden Begriffen, daß Eberhard analytische Sätze als synthetisch zu beweisen versuche, wobei der „Beweisgrund“ derjenige ist, durch den die bisherige Metaphysik

„zu täuschen pflegt, und der auch der einzige mögliche ist, um Bestimmungen . . . , die, auf das *logische Wesen* (*des Begriffs*) bezogen, eine gewisse Bedeutung haben, nachher vom *Realwesen* (*der Natur des Objekts*) in ganz anderer Bedeutung zu brauchen. Der Leser darf sich daher nicht durch dilatorische Antworten (die am Ende doch auf den lieben Baumgarten auslaufen werden, der auch *Begriff für Sache* nimmt) hinhalten lassen, sondern kann auf der Stelle selbst urteilen.“¹¹

Dieses Zitat ist in vieler Hinsicht bestätigend und weiterführend. Der abermalige Hinweis auf Baumgarten, zudem die Erwähnung der Termini „logisches Wesen“ und „Realwesen“, die bisher nur in Kants Reflexionen zu Baumgartens Metaphysik begegnet waren, schließlich die genaue Bezeichnung des kritischen Punkts: die Verwechslung von „Begriff“ und „Sache“, die oben schon als Grund für Kants Unterscheidung der beiden Arten von „Wesen“ in den Reflexionen aufgezeigt wurde, machen deutlich, daß es richtig ist, die Diskussion dieser terminologischen Unterscheidung Kants im Hinblick auf seine Bemerkungen zu Baumgartens Metaphysik vorzunehmen, zumal sich Schwierigkeiten bei der Interpretation nur durch Beachtung dieses Zusammenhanges erklären.

Die entscheidende Neuerung in diesem Zitat gegenüber den behandelten Reflexionen ist die negative Herausstellung der Verwechslung von Begriff und Sache und damit der von logischem Wesen und Realwesen. Sie ist eine Täuschung durch die Metaphysik. Diese Beurteilung ist ein Ergebnis der inzwischen erfolgten

⁸ Jäsche, A 90 f.

⁹ B 19; vgl. Entdeckung, „Zweiter Abschnitt“, A 77 ff.

¹⁰ Ak. Ausg., Bd. 20, S. 365.

¹¹ Entdeckung, A 99.

Kritik der reinen Vernunft, wie es in der Schrift gegen Eberhard mit aller Deutlichkeit zum Ausdruck kommt, und bedeutet die Antwort auf die in den Reflexionen noch offengehaltene Frage nach der möglichen Erkennbarkeit des Realwesens. Das soll an einem ausführlichen Zitat erläutert werden, das einem Briefe Kants an C. L. Reinhold entnommen ist, in welchem er seine Kritik an Eberhard zuerst entwickelt:

„Wie denn überhaupt das ganze Capitel vom Wesen, Attributen etc. schlechterdings nicht in die Metaphysik (wohin es *Baumgarten* mit mehreren andern gebracht hat) sondern bloß zur Logik gehört. Denn das logische Wesen, nämlich das, was die ersten constitutiva eines gegebenen Begriffs ausmacht, imgleichen die Attribute, als *rationata logica* dieses Wesens, kan ich durch die Zergliederung meines Begriffs in alles das, was ich darunter denke, leicht finden: aber das Realwesen (die Natur) d. i. der erste innere Grund alles dessen, was einem gegebenen Dinge nothwendig zukommt, kan der Mensch von gar keinem Objecte erkennen . . . ; eben darum, weil das logische Wesen analytisch, das Realwesen synthetisch und a priori erkannt werden soll, da dann ein Grund der Synthesis der erste seyn muß, wobey wir wenigstens stehen bleiben müssen.“¹²

Auch ohne den ausdrücklichen Hinweis auf *Baumgarten* ist der enge sachliche Zusammenhang dieses Textes mit den besprochenen Reflexionen Kants zu *Baumgartens* Metaphysik unübersehbar. Zu der Grundunterscheidung von logischem Wesen und Realwesen kommt hier wie in Refl. 4016 (vgl. oben S. 16) die Frage nach der Erkenntnis der beiden Arten von Wesen ins Spiel, wobei wieder die Erkenntnis des logischen Wesens als „analytisch“, die des Realwesens aber als „synthetisch“ bezeichnet wird. Jetzt ist jedoch das Problem der Möglichkeit einer solchen Erkenntnis nicht mehr offengehalten, sondern entschieden. Nur das logische Wesen ist erkennbar; das Realwesen hingegen, wie es in der bisherigen Metaphysik als das Wesen von einem „gegebenen Dinge“ aufgefaßt wurde, ist es nicht. Wenn daher *Baumgarten* und andere dennoch etwas von ihm zu erkennen glaubten, dann nur, weil sie die Trennung von logischem Wesen und dem von ihnen intendierten Realwesen nicht vollzogen haben und so die Erkennbarkeit des logischen Wesens für die des Realwesens nahmen. Sie unterlagen einer Täuschung der bisherigen Metaphysik. Da demnach die Metaphysik *Baumgartenscher* Prägung, wenn sie vor die Frage nach der Erkennbarkeit der beiden ihr möglichen Wesensbegriffe gestellt wird, diese nur für das logische Wesen nachzuweisen vermag, das logische Wesen also der einzige Wesensbegriff ist, der unter den Denkvorsetzungen solcher Metaphysik tatsächlich entwickelt werden kann, so ist es zu verstehen, daß Kant im Hinblick auf sie sagt: „Wie denn überhaupt das ganze Capitel vom Wesen, Attributen etc. schlechterdings nicht in die Metaphysik . . . sondern bloß zur Logik gehört.“¹³

¹² Brief an Reinhold vom 12. Mai 1789 (Ak. Ausg., Bd. 11, S. 36 f.).

¹³ Mit eben diesem Satz beginnt auch die Erörterung des Wesens in der von Pölitz herausgegebenen Metaphysikvorlesung Kants, deren Entstehungszeit man, was den als „Ontologie“ bezeichneten Teil betrifft, für den Winter 1790/91 angesetzt hat (Überweg-Heinze, S. 308), also kurz nach der Abfassungszeit des Briefes an Reinhold: „Der Begriff vom Wesen gehört eigentlich in die Logik“. (Pölitz, S. 37). Trotz dieses Einleitungssatzes wird

Fragt man weiter nach dem Grund dieser entschiedenen Ablehnung der möglichen Erkennbarkeit des Realwesens, so ist natürlich auf die Ergebnisse der Kr. d. r. V. hinzuweisen. Es sei dazu noch einmal der Kern der Unterscheidung zwischen logischem Wesen und Realwesen vergegenwärtigt.

„Demnach ist das logische Wesen der erste innere Grund alles dessen, was im Begriffe enthalten ist. Ein Realwesen ist aber der erste innere Grund alles dessen, was der Sache selbst zukommt“¹⁴, oder, mit den Worten des Briefes an Reinhold: „was einem gegebenen Dinge nothwendig zukommt“. Das Realwesen gehört also unabhängig vom Begriffe zu dem Dinge selbst.

Nimmt man nun diese Unterscheidung zwischen logischem Wesen und Realwesen gar nicht vor und glaubt trotzdem, über das Wesen der Dinge etwas sagen zu können, indem man tatsächlich aber wie die bisherige Metaphysik nur etwas über das logische Wesen des Begriffs von einem Dinge aussagt, so nimmt man „Begriff für Sache“, was „am Ende doch auf den lieben Baumgarten auslaufen“ wird. Dieses „Begriff für Sache“-Nehmen ist in der Kr. d. r. V. immer wieder der Angelpunkt für Kants Kritik an der bisherigen Metaphysik, besonders aber in dem Kapitel über die „Amphibolie der Reflexionsbegriffe“ für die Kritik an Leibniz. Die Vertauschung von Begriff und Sache oder diejenige von logischem Wesen und Realwesen bezeichnet exakt das in dem Kapitel über die Reflexionsbegriffe vom Standpunkt der Kr. d. r. V. aus beschriebene unzureichende Tun der bisherigen Ontologie. Diese nahm an, daß die Dinge uns gegeben werden, wie sie an sich sind. Wenn das zutrifft, dann können wir das Realwesen dieser Dinge, so wie sie an sich sind, bestimmen, indem wir sie bloß mit dem reinen Verstande betrachten. Der Begriff von einem solchen Dinge würde dann eine Vorstellung enthalten, wie es an sich selber ist, mithin sein Realwesen ausdrücken. So würde es aber nur sein können, „wenn der reine Verstand unmittelbar auf Gegenstände bezogen werden könnte“¹⁵, also mit seinen Begriffen die Dinge dächte, wie sie an sich selber sind. Dagegen hat aber die Kr. d. r. V. gezeigt, daß die Dinge keineswegs in dieser Weise unmittelbar, sondern nur durch unsere eigenen subjektiven und sinnlichen Erkenntnisbedingungen mittelbar dem Verstande gegeben werden, also nur wie sie uns erscheinen, nicht wie sie selber sind. Wenn Kant daher im Lichte dieses Ergebnisses der Kritik das Vorgehen der bisherigen Metaphysik am Beispiel von Leibniz einzuordnen versucht, kommt er zu dem Schluß: „Leibniz nahm die Erscheinungen als Dinge an sich

dieser Begriff als „Realwesen“ abgehandelt: es „ist das Realwesen der Dinge uns unerforschlich, ob wir gleich viele wesentliche Stücke erkennen“. (Pölitz, S. 39). Man kann an diesem Kapitel gut studieren, wie Kant auch in der Zeit nach der Kr. d. r. V. in seiner Metaphysikvorlesung die Vermittlung der Schulmetaphysik durchzuhalten versucht.

¹⁴ Pölitz, S. 38.

¹⁵ A 267/B 323; vgl. dazu die oben (S. 9 f.) vorgenommene Diskussion des Dinges, wenn es als „Gegenstand des Verstandes“ aufgefaßt wird.

selbst, mithin für Intelligibilia, d. i. Gegenstände des reinen Verstandes . . .“¹⁶, er „intellektuierte die Erscheinungen“¹⁷ und unterlag damit „einer transzendentalen Amphibolie, d. i. einer Verwechslung des reinen Verstandesobjekts mit der Erscheinung“¹⁸.

Diese Amphibolie ist natürlich nicht dasselbe wie die Vertauschung von logischem Wesen und Realwesen oder die dahinter stehende Verwechslung von Sache mit Begriff, die Kant Eberhard und Baumgarten vorwirft; aber sie hat mit dieser Vertauschung zu tun, und zwar so, daß nur der Zusammenhang mit der Amphibolie erklären kann, warum Kant die Erkennbarkeit des in der Kritik an Eberhard und Baumgarten entworfenen Realwesens grundsätzlich verwirft. Dieser Zusammenhang muß folgendermaßen gesehen werden: Die Verwechslung von logischem Wesen und Realwesen ist eine vom Erkenntnisstand der Kr. d. r. V. her vorgenommene Beschreibung desjenigen, was geschieht, wenn man der Amphibolie der Reflexionsbegriffe unterliegt. Sie bezeichnen also gemeinsam nur die eine, die verfehlt Weise, mit den Reflexionsbegriffen umzugehen. Das kann an Kants Leibnizkritik gezeigt werden:

„ . . . durch die Amphibolie der Reflexionsbegriffe hintergangen“, — denn „Erscheinung war ihm die Vorstellung des Dinges an sich selbst . . .“ — „errichtete der berühmte Leibniz ein intellektuelles System der Welt, oder glaubte vielmehr, der Dinge innere Beschaffenheit zu erkennen, indem er alle Gegenstände nur mit dem Verstande und den abgesonderten formalen Begriffen seines Denkens verglich . . . und fand, wie natürlich, keine andere Verschiedenheiten, als die, durch welche der Verstand seine reinen Begriffe von einander unterscheidet.“¹⁹

Hier ist von jener Vertauschung von Begriff und Sache die Rede. Leibniz „glaubte . . ., der Dinge innere Beschaffenheit zu erkennen“ und die Dinge an sich selbst voneinander zu unterscheiden, indem er in der Tat nichts anderes als logische Zergliederungen und Unterscheidungen bloßer Begriffe vornahm. Diese logischen Verschiedenheiten hielt er für die Verschiedenheiten der Dinge an sich selbst. Der Versuch einer realen Erkenntnis der Dinge an sich selbst erweist sich als bloß logische Erkenntnis von Begriffen; die Dinge an sich aber bleiben, wie die Kr. d. r. V. mit allem Nachdruck immer wieder einschärft, prinzipiell unerkennbar. Das also ist das Ergebnis einer Ontologie, die von der Amphibolie der Reflexionsbegriffe „hintergangen“ wird. Vom erreichten Standpunkt der Kritik her beurteilt, bewegt sie sich in einer Vertauschung von Sache und Begriff, von unerkennbarem Ding an sich und bloß logischer Erkenntnis von Begriffen. Wie dagegen eine Ontologie aussieht, die der Amphibolie nicht unterliegt, die die uns begegnenden Dinge als Erscheinungen und nicht als Dinge an sich selbst auffaßt, und die möglicherweise einen Dingbegriff entwickeln kann, von dem nicht, wie vom Ding an sich, die grundsätzliche Unerkennbarkeit gelten müßte, darüber

¹⁶ A 264/B 320.

¹⁷ A 271/B 327.

¹⁸ A 270/B 326.

¹⁹ A 270/B 326.

ist auf dem Stande der bisherigen Überlegungen noch nicht das geringste entschieden.

Es ist aber nicht schwer einzusehen, daß eben diese Überlegungen der Kantischen Unterscheidung zwischen logischem Wesen und Realwesen zugrunde gelegt werden müssen, wenn man die scharfe Beurteilung verstehen will, die Kant an dem letzteren in dem Briefe an Reinhold vornimmt. Kant will an dieser und an den anderen Stellen, wo diese Unterscheidung auftaucht, nichts anderes damit zeigen als den Charakter einer Ontologie, die von der Amphibolie der Reflexionsbegriffe getäuscht worden ist. Das Realwesen ist in dieser Ontologie entworfen als das erkennbare Wesen der Dinge wie sie an sich selbst sind; deswegen heißt es von ihm, daß es „der Mensch von gar keinem Objecte erkennen“²⁰ kann, deswegen „übersteigt“ seine Erkenntnis „bey weitem alles menschliche Vermögen . . .“²¹ Und auch keiner dieser Metaphysiker hat das intendierte Realwesen je erkannt; alles, was sie erkennen konnten und erkannt haben, ist das „logische Wesen“, das „ich durch die Zergliederung meines Begriffs in alles das, was ich darunter denke, leicht finden“²² kann, das aber über Dinge gar nichts auszusagen vermag und eben deswegen gar nicht in die Metaphysik, sondern in die Logik gehört.

Was aber mit dem Begriff des Wesens geschieht in einer Ontologie, die nicht von der Amphibolie der Reflexionsbegriffe „hintergangen“ wird²³, in der also die uns begegnenden Dinge nicht als Dinge an sich, sondern als Erscheinungen aufgefaßt werden, darüber wird weder in dem Briefe an Reinhold noch an den anderen Stellen, wo die Unterscheidung von logischem Wesen und Realwesen eine Rolle spielt, überhaupt gehandelt, geschweige denn entschieden.

Diesen Hintergrund für das Zitat aus dem Brief an Reinhold und für die Kantische Unterscheidung zwischen logischem Wesen und Realwesen überhaupt hat H. Heimsoeth in der genannten Abhandlung nicht berücksichtigt. Alle Zitate, die Heimsoeth bringt, lassen sich auf dem beschriebenen Wege auf Kants Reflexionen zu Baumgartens Metaphysik § 40 zurückführen; d. h. in allen diesen Beispielen beschreibt Kant einen Wesensbegriff, der in einer Ontologie, die durch die Amphibolie der Reflexionsbegriffe hintergangen worden ist, entworfen werden muß und nicht eingelöst werden kann. Aus keinem dieser Beispiele läßt sich also ein schlagender Hinweis entnehmen, wie Kant über die mögliche Rolle des

²⁰ Brief an Reinhold, Ak. Ausg., Bd. 11, S. 36.

²¹ A.a.O., S. 37.

²² A.a.O., S. 36.

²³ Die Untersuchung hat es bisher vermieden, auf einzelne Reflexionsbegriffe einzugehen, weil der hier verfolgte Gedankengang nur den grundsätzlichen Sinn der „transzendentalen Amphibolie, d. i. einer Verwechslung des reinen Verstandesobjekts mit der Erscheinung“ (A 270/B 326) voraussetzt. Wenn jetzt der Begriff des Wesens ganz in die Nähe der Reflexionsbegriffe rückt, indem er je nach der metaphysischen Entscheidung über den Begriff von einem Dinge eine andere ontologische Bedeutung einzunehmen scheint, so wird sich diese Rolle des Wesensbegriffs im weiteren Verlaufe der Untersuchung als sachgemäß erweisen.

Wesensbegriffs in seinem System wirklich gedacht hat. Heimsoeth schreibt im Anschluß an das Zitat aus dem Brief an Reinhold über Kants Feststellung von der grundsätzlichen Unerkennbarkeit des Realwesens:

„In diesen Sätzen liegt eine erstaunlich weitgehende Abkehr von Grundgehalten der großen ontologischen Tradition, welche doch der Sache nach . . . Kants Denken immerfort beschäftigt haben.“²⁴

Der Gedankengang, von dem her diese Aussagen Kants „erstaunlich“ erscheinen müssen, ist folgender: Kant lehnt die Erkennbarkeit des Realwesens ab und hält nur die des logischen Wesens für möglich; folglich muß alles, was Kant in seiner Philosophie an wesentlichen apriorischen Aussagen über Dinge macht, als Erkenntnis des logischen Wesens aufgefaßt werden. Heimsoeth zeigt, daß dies nicht möglich ist, daß Kant vielmehr, wenigstens für den Bereich der Erfahrungsgegenstände, zu apriorischen Aussagen komme, die nur als Sachfeststellungen und keineswegs als Erkenntnisse des logischen Wesens verstanden werden könnten; so spreche er im Grunde doch „von Realwesen (im Felde möglicher Erfahrungsgegebenheiten) . . .“²⁵ Wenn etwa in dem Briefe an Reinhold gesagt wird,

„Daß . . . Ausdehnung (und auch noch Undurchdringlichkeit!) zum Wesen des Körpers gehört“, so ist das „doch eine Sachfeststellung (Realwesen in einem nicht nur vom Logischen, sondern auch noch vom Mathematischen verschiedenen Sinne!). Daß, um ein anderes Beispiel aus Kant zu nehmen, alles Ausgedehnte als solches unbegrenzt teilbar ist . . . , stellt auch eine Wesenseinsicht in sachhaft Gegebenes (Realwesen) dar und insofern doch nichts bloß ‚Logisch-Analytisches.“²⁶

Heimsoeth kommt also zu dem Ergebnis, Kants Behauptung, nur das logische, nicht das Realwesen sei erkennbar, werde in dieser Radikalität durch Kants eigenes Tun widerlegt. Diese Unausgeglichenheit erklärt sich aber dadurch, daß Kant mit der im Brief an Reinhold radikal formulierten Ablehnung der Erkennbarkeit des Realwesens nur den „Anspruch begriffsrealistischer oder rationalistischer Metaphysik (‚Dogmatismus‘)“²⁷ bekämpfe, der Sache nach aber das Realwesen auch in seiner Philosophie im Auge habe:

„Der ontologische Sinn des Terminus vom Wesen bleibt offenbar bestehen, wenn auch die Weise und der Umfang der Wesenserkennnis für Kant . . . problematisch geworden ist.“²⁸

Diese grundlegende These Heimsoeths vom „ontologischen Sinn“ auch desjenigen Wesensbegriffs, der innerhalb der Philosophie Kants Gültigkeit besitzen soll, wird in den folgenden Überlegungen dieser Untersuchung zum Leitfaden genommen. Es wird aber bezweifelt, daß sie sich an Kants Begriff vom „Realwesen“ bewähren läßt und daß sie mit der Annahme einer gewissen Widersprüchlichkeit in

²⁴ Heimsoeth, *Studien*, S. 24.

²⁵ Heimsoeth, *Studien*, S. 25.

²⁶ Heimsoeth, *Studien*, S. 26, Anm. 51.

²⁷ Heimsoeth, *Studien*, S. 24.

²⁸ Heimsoeth, *Studien*, S. 24, Anm. 50.

Kants Äußerungen über das Wesen verbunden sein muß. Denn wenn die in der bisherigen Untersuchung vorgenommene Herleitung der Thesen Kants über das logische Wesen und das Realwesen aus seiner Kritik an Baumgarten zutrifft, und wenn der Zusammenhang dieser Kritik mit der Amphibolie der Reflexionsbegriffe richtig ist, dann dürfen diese Thesen überhaupt nicht auf Kants eigene Philosophie bezogen werden. Die Erkennbarkeit des logischen Wesens und die Unerkennbarkeit des Realwesens betreffen nicht die in dieser Philosophie gültigen Dinge als „Dinge in der Anschauung (als Erscheinungen)“. Sie haben, wie gezeigt wurde, vielmehr die Aufgabe, das Vorgehen der bisherigen, durch die Amphibolie der Reflexionsbegriffe getäuschten Metaphysik aus der Sicht der kritischen Philosophie heraus zu charakterisieren; dabei bezeichnet dann das Realwesen dasjenige, was diese Metaphysik zu erkennen glaubte: das Wesen des Dinges an sich; das logische Wesen hingegen dasjenige, was sie faktisch erkannte: die wesentlichen Merkmale eines Begriffs. Wenn daher das Begriffspaar: logisches Wesen — Realwesen nur das Tun und die Absicht der bisherigen Metaphysik, also die negative Seite der Amphibolie vertritt, dann darf dasjenige, was Kant an apriorischer Erkennbarkeit des Erscheinungsdinges zuläßt und was in der Tat nicht als logisches Wesen aufgefaßt werden kann, dennoch nicht in den Kantischen Begriff des Realwesens hineingetragen werden. Man ist sonst genötigt, diesem Begriff entgegen Kants Versicherungen eine positive Bedeutung zuzuschreiben, d. h. aber, die unvereinbaren Seiten der Amphibolie miteinander ausgleichen zu müssen. Dabei läuft man Gefahr, daß sich die Grenze zwischen der bisherigen und der Kantischen Ontologie in dem Maße verwischt, wie der versuchte Ausgleich zu gelingen scheint.

Um daher der Auffassung Heimsoeths folgen zu können, daß die Kantische Konzeption des Wesens im Zusammenhang mit der ontologischen Tradition stehe, d. h. einen „ontologischen Sinn“ auch für ihn besitze, muß sich die Untersuchung eines Wesensbegriffs bei Kant versichern, der wirklich für seine Philosophie Geltung hat und nicht bloß zur Charakterisierung des unzureichenden Tuns der bisherigen Metaphysik dient. Es müßte dieser Wesensbegriff nicht eine Art Restontologie im Sinne der bisherigen, sondern eine solche Ontologie repräsentieren, die der „Umänderung der Denkart“²⁹ erwächst, mit der Kant dem „bisherigen Verfahren der Metaphysik“ begegnen und „eine gänzliche Revolution mit derselben vornehmen“³⁰ will. Dieser Begriff vom Wesen scheint sich zu ergeben, wenn man der nahegelegten Deutung folgt, daß „Wesen“ bei Kant den Charakter eines Reflexionsbegriffs besitzt.

²⁹ B XXII, Anm.

³⁰ B XXII.

2. Das transzendente Wesen

Geht man dem Reflexionsbegriffscharakter des „Wesens“ bei Kant nach, d. h. fragt man also nach der Bedeutung dieses Begriffs in einer nicht von der Amphibolie hintergangenen Metaphysik, die die Dinge nicht als Noumena, sondern als Phänomene aufzufassen in der Lage ist, so eröffnet sich die Möglichkeit eines Wesensbegriffs als des Wesens der Dinge als Erscheinungen, von dem aus den dargelegten Gründen in der Alternative: logisches Wesen — Realwesen gar nicht die Rede sein kann. Die Frage nach einem möglichen „ontologischen Sinn“ dieses dritten Wesensbegriffs kann nur sinnvoll gestellt werden unter Voraussetzung der These der ontologischen Kantinterpretation, daß Kants Lehre von den Dingen als Erscheinungen eine neue Ontologie, eine Ontologie der Erscheinungsdinge impliziere. Das Neue dieser Ontologie würde unter dieser Voraussetzung darauf beruhen, daß ihr ein neues Fundament gelegt wird. Worin dieses Fundament besteht, wird aus den Gründen ersichtlich, die Kant zur Ablehnung der bisherigen Ontologie gezwungen haben: sie verfocht die Auffassung von einem Dinge, dessen Wesen sich als grundsätzlich unerkennbar erwies. Dagegen entwickelt er seine Konzeption von den erkennbaren Dingen als Erscheinungen. Demnach müßte das Fundament der neuen Ontologie in der von diesen Dingen möglichen Erkenntnis selbst liegen. Das würde bedeuten, daß der „ontologische Sinn“ des hier möglichen Begriffs vom Wesen und die „Wesenserkenntnis“ keineswegs mehr einander widerstrebende Gesichtspunkte wären, wie sie es unter der kritischen Beleuchtung der Auffassung vom Realwesen in der bisherigen Metaphysik notwendig sein mußten, sondern daß der „ontologische Sinn“ geradezu in der Art der „Wesenserkenntnis“ der Dinge seinen Grund hätte. Das Recht, einen solchen Sachverhalt noch Ontologie zu nennen, statt ihn unter den geläufigen Titel „Erkenntnistheorie“ zu subsumieren, müßte sich aus dem Nachweis ergeben, daß in dem entworfenen Sachverhalt nicht zwei vorausgesetzte unterschiedene Bezugspunkte: Subjekt und Objekt durch das Mittel „Erkenntnis“ teilweise übereinstimmen, sondern daß aus der Mitte des Erkennens heraus erst ein aufeinander bezogenes Sein von Subjekt und Objekt bestimmbar wird, oder, auf die Dinge allein bezogen: daß die Erkenntnisart des Dinges in eins seine Seinsart als Objekt für das erkennende Subjekt vermittelt, d. h. als Wesen dieses Objekts auftreten kann. Daß der in Kants Philosophie gültige Wesensbegriff in der Tat einen so bestimmbaren „ontologischen Sinn“ besitzt, zeigen die folgenden Abschnitte im engen Anschluß an die in der Ausgangsinterpretation dieser Arbeit erschlossene Dimension der Problemstellung.

Durch einen Vergleich mit den beschriebenen Positionen des logischen Wesens und des Realwesens kann eine genauere Bestimmung des Orts dieses zunächst allgemein entworfenen Wesens der Erscheinungsdinge in Angriff genommen werden. Aus der Einsicht in die Erkennbarkeit des logischen Wesens bei gleichzeitiger ontologischer Irrelevanz und in die Unerkennbarkeit des Realwesens bei

gleichzeitigem ontologischen Anspruch ergibt sich die Forderung nach einem Wesensbegriff, der einerseits der Erkennbarkeit nicht widerspricht, andererseits aber einen eindeutig ontologischen Sinn besitzen muß, der also mit dem ontologischen Wesen die Erkennbarkeit, mit dem bisherigen Realwesen die Gültigkeit für die Seinsart der Dinge gemeinsam haben muß.

Genau diese dritte Position wird bei näherem Zusehen in dem schon herangezogenen Zitat aus dem Brief an Reinhold entworfen:

„ . . . das logische Wesen, nämlich das, was die ersten constitutiva eines gegebenen Begriffs ausmacht, imgleichen die Attribute, als *rationata logica* dieses Wesens, kan ich durch die Zergliederung meines Begriffs in alles das, was ich darunter denke, leicht finden: aber das Realwesen (die Natur) d. i. der erste *innere Grund* alles dessen, was einem gegebenen Dinge notwendig zukommt, kan der Mensch von gar keinem Objecte erkennen . . .; eben darum, weil das logische Wesen analytisch, das Realwesen synthetisch und *a priori* erkannt werden soll, da dann ein Grund der Synthesis der erste seyn muß, wobey wir wenigstens stehen bleiben müssen.“

Drei Formulierungen in diesem Text fallen durch eine gewisse Ähnlichkeit auf: vom logischen Wesen heißt es, es sei das, „was die *ersten constitutiva* eines gegebenen Begriffs ausmacht“: vom Realwesen, es sei „der *erste innere Grund* alles dessen, was einem gegebenen Dinge notwendig zukommt“; und schließlich, nach Begründung der Ablehnung des Realwesens, ohne daß noch einmal der Begriff des Wesens aufgenommen wird: „da dann ein *Grund* der Synthesis der *erste* seyn muß, wobey wir wenigstens stehen bleiben müssen“. In allen drei Formulierungen ist in einer bestimmten Weise vom „Grund“ die Rede. In den beiden ersten dient diese Bezeichnung der näheren Bestimmung des logischen und des Realwesens; in ihr scheint offenbar der Schlüssel für das Geltenlassen der einen und für die Ablehnung der anderen Auffassung vom Wesen zu liegen. Als ein solcher Schlüssel müßte diese nähere Bestimmung einerseits das Gemeinsame der beiden Auffassungen in dem Sinne enthalten, daß aus ihm deutlich wird, warum in beiden vom „Wesen“ gesprochen werden kann; andererseits aber auch eine Vororientierung liefern über die Richtlinien, nach denen über die Art der Gegenstände entschieden werden kann, von denen ein Wesen sinnvoll ausgesagt werden soll. Wenn das zutrifft, dann müßten sich aus dieser näheren Bestimmung notwendig Hinweise entnehmen lassen, daß und wie eine dritte Weise von Wesen als Wesen der Dinge als Erscheinungen bei Kant gedacht werden muß. Ebendieser Hinweis ist, wie die genauere Interpretation zeigen wird, in der dritten, zunächst etwas dunklen Formulierung enthalten: „da dann ein Grund der Synthesis der erste seyn muß . . .“ Um das einsehen zu können, sei der mit Hilfe des Begriffs vom Grunde vorgenommenen dreifachen Erläuterung des Wesensbegriffs näher nachgegangen.

1. In der Beschreibung des logischen Wesens liegt die Verwendung des Begriffs vom Grunde nicht ganz offen zutage; sie läßt sich aber leicht nachweisen. Die genannten „ersten constitutiva eines gegebenen Begriffs“ sind die ersten we-

sentlichen Bestandstücke, d. h. die „essentialia in sensu strictissimo“¹. Diese wiederum „gehören zu einander als coordinirte Merkmale in einem Aggregat, d. i. dem Wesen“². Als „coordinirte Merkmale“ werden die essentialia und demzufolge als „Aggregat“ das logische Wesen deswegen aufgefaßt, weil die essentialia nicht voneinander abgeleitet werden können, also nebeneinander ursprünglich das „Erste“ eines Begriffs ausmachen. Daher ist das logische Wesen selbst das „Erste“ eines Begriffs, das selbst nicht ableitbar, wohl aber der „Grund“ aller abgeleiteten Merkmale des Begriffs ist. Solche Ableitungen sind die „Attribute, als rationata logica dieses Wesens“. Aus ihrer Charakterisierung als „rationata“ des Wesens ergibt sich die Bedeutung des logischen Wesens als „ratio“, Grund der Attribute.³ So heißt es denn auch an anderen Stellen:

¹ Jäsche, A 89; die folgenden Überlegungen stützen sich neben Jäsche vor allem auf Kants Logikreflexionen (Ak. Ausg., Bd. 16, Refl. 2312 — 2326) und auf die jüngst veröffentlichten Logiknachschriften aus Kants Kolleg (Ak. Ausg., Bd. 24, 2 Halbbde.). Zu Jäschens Bearbeitung muß gesagt werden, daß sie das hier behandelte Thema nicht klar belegen kann. Kant hat seine Logikvorlesung nie als Darstellung der reinen, sondern als eine der angewandten Logik verstanden (vgl. dazu Klaus Reich, *Die Vollständigkeit der kantischen Urteilstafel*, 2. Aufl., Berlin 1948, S. 24). Für das obige Thema heißt das, er hat bei der Behandlung des logischen Wesens nicht scharf Begriff und Ding voneinander geschieden. Dennoch zeigen die Nachschriften, daß Kant das Bewußtsein von der Notwendigkeit dieser Unterscheidung immer wieder geweckt hat. „Wir reden aber hier vom Wesen des Begriffs nicht vom Wesen der Dinge.“ (Logik Pöhlitz, Ak. Ausg., Bd. 24 II, S. 535). „Wenn wir vom Wesen der Dinge reden, so geschieht es vom logischen Wesen (das im Begriff besteht) . . .“ (Logik Dohna-Wundlacken, Ak. Ausg., Bd. 24 II, S. 728). Jäsche berücksichtigt die Hinweise Kants auf diese Notwendigkeit nicht in seiner Darstellung vom logischen Wesen (Jäsche, A 89—91). Er schreibt immer „Wesen des Dinges“. In seiner Unterscheidung des logischen Wesens vom Realwesen heißt es sogar, daß in der Logik „nur von dem logischen Wesen der Dinge die Rede sein (kann).“ (Jäsche, A 90).

² Refl. 2316 (Ak. Ausg., Bd. 16, S. 313).

³ Das Verhältnis von Wesen und Attributen ist nach den Reflexionen Kants, der Logik Jäschens und den verschiedenen Kollegnachschriften nicht eindeutig zu bestimmen. Auf der einen Seite wird nur der Inbegriff der essentialia als Wesen gefaßt, die Attribute dagegen als „außerwesentlich“ (Refl. 2322, Ak. Ausg., Bd. 16, S. 314), wogleich als notwendige Folgen der essentialia; so in den oben verwendeten Stellen: dem Zitat aus dem Brief an Reinhold und der Refl. 2316; ebenso Logik Dohna-Wundlacken: „der Inbegriff aller Essentialien heißt das Wesen“ (Ak. Ausg., Bd. 24 II, S. 727) oder Logik Blomberg: Die Merkmale, welche zusammen genommen das Wesen eines Dinges ausmachen, sind die Essentialia. Die Folgen . . . aber aus dem Wesen, das sind die Attribute“ (Ak. Ausg., Bd. 24 I, S. 115). Daneben steht in den Reflexionen und in nahezu allen Nachschriften unausgeglichen eine andere Auffassung, in der die Attribute mit zur essentia gehören. Sie geht aus von dem Satz: „ad Essentiam pertinentia sunt vel Essentialia, vel attributa“ (Logik Blomberg, Ak. Ausg., Bd. 24 I, S. 115), der sich auf Formulierungen Kants gründet (vgl. Refl. 2313). Explizit sagt das Jäsche, wenn er von den essentialia und den Attributen spricht: „Die erstern sind primitive und konstitutive Merkmale (constitutiva, essentialia in sensu strictissimo); die andern heißen Attribute (consectaria, rationata), und gehören zwar auch zum Wesen des Dinges, aber nur, so fern sie aus jenen wesentlichen Stücken desselben erst abgeleitet werden müssen; wie z. B. die drei Winkel im Begriffe eines Triangels aus den drei Seiten.“ (Jäsche, A 89). Gerade von den Winkeln im Begriffe des Triangels heißt es dagegen in der Logik Dohna-Wundlacken, sie seien

„Der erste complete Grund . . .“⁴ oder: „Der erste logische Grund . . .“⁵ oder gar: „Der erste innere Grund alles, was zum Begriff eines Dinges nothwendig gehört, ist das logische Wesen.“⁶ Die Bedeutung von „erster Grund“ ist nach dem obigen deutlich: „erster“ heißt unableitbarer, ursprünglicher, heißt einziger Grund.⁷ Als Grund (ratio) ist das logische Wesen also einmal deswegen aufzufassen, weil aus ihm die Attribute als seine „rationata“ abgeleitet werden. Doch scheint in dieser Bestimmung noch mehr enthalten zu sein:

„extraessentialia (ohne die der Begriff gedacht werden kann)“ (Ak. Ausg., Bd. 24 II, S. 728). — Der Grund dieses Schwankens bei der Zuordnung von Attributen und Wesen liegt darin, daß sie in jeder der beiden Auffassungen unter einem anderen Einteilungsprinzip stehen. Diese verschiedenen Einteilungsprinzipien gehen schon auf den „Autor“ zurück, nach dem Kant Logik gelesen hat, auf George Friedrich Meier. Im § 120 seiner *Vernunftlehre* teilt er die Merkmale in notwendige und zufällige ein: „Jene sind so beschaffen, daß ohne denselben die Sache nicht vorgestellt werden kann, z. E. die Vernunft des Menschen; diese aber sind so beschaffen, daß ohne ihnen die Sache doch vorgestellt werden kann . . .“ (Ak. Ausg., Bd. 16, S. 310). Der § 121 fügt zu dieser Einteilung diejenige in innere und äußere Merkmale hinzu. Die letzteren betrachten die Sache „im Zusammenhange mit andern Sachen außer ihr“, die ersteren ohne diesen Zusammenhang. Diese „innerlichen Merkmale (notae internae)“ sind „entweder nothwendig oder zufällig“. Die notwendigen inneren Merkmale „sind entweder die Gründe aller übrigen Bestimmungen, oder nicht. Diese sind die Eigenschaften (attributa), z. E. das Vermögen zu denken bei einem Menschen. Jene heißen die wesentlichen Stücke (essentialia), z. E. die Vernunft des Menschen. Der Inbegriff aller wesentlichen Stücke ist das Wesen (essentia).“ (Ak. Ausg., Bd. 16, S. 311 f.). In diesem letzten Satz bezieht sich „Wesen“ eindeutig nur auf die essentialia, nicht auf die Attribute. Der Unterschied liegt innerhalb der inneren notwendigen Merkmale eines Begriffs und ist erst durch die Unterscheidung zwischen „Gründen“ (rationes) und Abgeleitetem (rationata) gegeben. Nun bringt aber der § 120 als Beispiel für die notwendigen Merkmale dasselbe, was in § 121 als Beispiel nur für die essentialia steht: „die Vernunft des Menschen“. Von daher lag es nahe, wenn nur die Unterscheidung zwischen notwendigen und zufälligen Merkmalen beachtet wird, die notwendigen als wesentliche, die zufälligen als außerwesentliche Merkmale aufzufassen. Dann würden die Attribute zum Wesen gehören und die Unterscheidung zwischen Attributen und Essentialien innerhalb des Wesens getroffen werden. Kant hat, wie an den gegebenen Zitaten zu ersehen, offenbar beide Bestimmungen verwandt: Wesen als Inbegriff der „Gründe“, also als „Grund“ — ohne Attribute; und Wesen als Inbegriff der notwendigen Merkmale — mit Attributen. Zum letzteren ein Zitat:

„Nothwendige oder Zufällige Merkmale.

ad essentiam pertinentia vel extraessentialia.

ad essentiam pertinentia ut rationes vel ut rationata. essentialia et attributa.

extraessentialia vel modi vel relationes.“ (Refl. 2313, Ak. Ausg., Bd. 16, S. 312). In der vorliegenden Untersuchung, die das Entscheidende des Kantischen Begriffs vom Wesen in der besonderen Fassung als „Grund“ nachzuweisen unternimmt, ist deshalb vor allem dieser Aspekt der Kantischen Darstellung des Wesenbegriffs berücksichtigt.

⁴ Refl. 4799 (Ak. Ausg., Bd. 17, S. 732).

⁵ Refl. 5706 (Ak. Ausg., Bd. 18, S. 331).

⁶ Ebenda; ebenso Pölit, S. 38: „Demnach ist das logische Wesen der erste innere Grund alles dessen, was im Begriffe enthalten ist.“

⁷ Die Bedeutung dieses „erst“ als „einzig“ nimmt in einem ähnlichen Zusammenhang auch P. Plaass an. (Plaass, *Theorie*, S. 26).

„Alles einem Begriff angehörige gehört ihm entweder (nothwendig) wesentlich an (d. i. *der Begriff kan ohne dasselbe nicht bestehen*) oder ausserwesentlich. Der Begriff enthält constitutiva als Theile, *daraus er allererst möglich ist*, und rationata, folgen, davon die erstere zusammen das Wesen, jedes der übrigen aber attributum heißt.“⁸

Hier wird das logische Wesen nicht nur zu den Attributen, sondern zu dem Begriff selbst, dessen Wesen es ist, in Beziehung gesetzt. Und das ist offenbar die wichtigere Beziehung des Wesens, weshalb es überhaupt Wesen heißt. Denn es ist ja Wesen als Wesen des Begriffs, nicht des Attributs. Diese wichtigere Beziehung des Wesens zu seinem Begriff muß also vor allem in der Bestimmung des Wesens als „Grund“ gegeben sein. Sie ist nach dem angeführten Zitat so zu denken: das logische Wesen ist der Grund des Bestehens des Begriffs (er „kan ohne dasselbe nicht bestehen“), der Grund seiner Möglichkeit („daraus er allererst möglich ist“), es ist also der Grund dafür, daß es diesen Begriff überhaupt als diesen gibt. Darin liegt die eigentliche Bestimmung des logischen Wesens als eines Wesens: es ist das „*esse conceptus*“⁹. Da in der Bezeichnung „Grund“ als solcher noch nicht die Unterscheidung des logischen Wesens als Grund der Attribute von der als Grund des Begriffs liegt, andererseits aber in der genauen Bezeichnung des letzteren erst das eigentlich Wesenhafte des Wesens sichtbar wird, muß diese genaue Bezeichnung in den Zusätzen gesucht werden, die Kant der Bestimmung des Wesens als „Grund“ beifügt. Der Zusatz „erster“ (einziger) Grund ist noch nicht hinreichend; erster Grund ist das Wesen sowohl bezüglich der Attribute als auch des Begriffs überhaupt. Erst in der Bezeichnung „erster innerer Grund“ ist diese genaue Bezeichnung geleistet. Denn das Wesen als Inbegriff der essentialia ist nichts seinen Attributen Innerliches; diese sind vielmehr als deutlich unterschiedenes anderes die logischen Folgen des Wesens. In bezug auf seinen Begriff ist das logische Wesen aber keineswegs etwas anderes oder Verschiedenes, sondern sehr wohl dem Begriff innerlich; und zwar so, daß es als Bezeichnung „*der inneren Möglichkeit des Begriffs*“¹⁰ aufgefaßt werden muß. In der Formulierung „innerer“ im Zusammenhang mit „erster Grund“ wird also erst das Wesenhafte des Wesens sichtbar.

Das logische Wesen, solchermaßen als erster innerer Grund des Begriffs bestimmt, wird nun im Ausgangszitat aus dem Brief an Reinhold unter den Blickwinkel der Erkennbarkeit gerückt; und da „kan ich (es) durch die Zergliederung meines Begriffs in alles das, was ich darunter denke, leicht finden . . . , weil das logische Wesen *analytisch* . . . und a priori erkannt werden soll . . .“ Durch die Zergliederung und Unterscheidung des in einem gegebenen Begriff ohnehin schon Gedachten werden die wesentlichen und außerwesentlichen Merkmale des Be-

⁸ Refl. 2322 (Ak. Ausg., Bd. 16, S. 314).

⁹ Refl. 2323 (Ak. Ausg., Bd. 16, S. 314); vgl. auch Log. Dohna-W., Ak. Ausg., Bd. 24 II, S. 727; Jäsche, A 91.

¹⁰ Entdeckung, A 82; dazu die Anm. Kants an dieser Stelle zum Begriff der „essentia“: „Damit bei diesem Worte auch der geringste Schein einer Erklärung im Zirkel vermieden werde, kann man, statt des Ausdrucks ad essentiam, den an diesem Ort gleichlautenden, *ad internam possibilitatem pertinentia*, brauchen.“

griffs gefunden und in den wesentlichen Merkmalen dasjenige, was nicht aufgehoben werden kann, ohne daß der gegebene Begriff als dieser Begriff aufgehoben wird. Das heißt: im logischen Wesen als dem Inbegriff dieser wesentlichen Merkmale wird der Grund des Bestehens des gegebenen Begriffs entdeckt. Darin, daß dieser Weg der Erkenntnis des Begriffs, der in der Erkenntnis des logischen Wesens als des Grundes des Begriffs besteht, analytisch genannt wird, liegt die Einsicht, daß dieser Erkenntnisvorgang nichts anderes ist als der Vorgang der Begründung des Begriffs durch sein logisches Wesen. Mit anderen Worten: das logische Wesen als Grund des Bestehens des Begriffs ist eben darin der Erkenntnisgrund des Begriffs.

2. Unter den beiden Gesichtspunkten der näheren Bestimmung des Wesens als Grund und der Frage nach seiner Erkennbarkeit muß auch das Realwesen betrachtet werden anhand des noch in Rede stehenden Zitats: „das Realwesen (die Natur) d. i. der erste innere Grund alles dessen, was einem gegebenen Dinge nothwendig zukommt, kan der Mensch von gar keinem Obiecte erkennen . . . ; eben darum, weil . . . das Realwesen synthetisch und a priori erkannt werden soll . . .“ Der entscheidende Unterschied zum logischen Wesen ist die Tatsache, daß das Realwesen nicht als Grund des gegebenen Begriffs, sondern als „erster innerer Grund“ des gegebenen Dinges aufgefaßt wird. Deswegen heißt es Realwesen: das Wesen der res selbst, nicht des Begriffs. Nach der am logischen Wesen gewonnenen allgemeinen Bestimmung des Wesens als Grund müßte der erste innere Grund des gegebenen Dinges dasjenige sein, was unmittelbar im Dinge selbst den Grund des Bestehens des Dinges ausmacht, den Grund dafür, daß es dieses Ding gibt, mit einem Wort: den Seinsgrund des Dinges. Es hätte das Realwesen also eine klare ontologische Bedeutung. Der so zu verstehende erste innere Grund eines gegebenen Dinges soll nun „synthetisch und a priori erkannt werden“. Analytisch könnte er nicht erkannt werden, denn dadurch würde dem erkennenden Verstande nur das Wesen eines Begriffs, nicht aber das eines Dinges zugänglich. Es müßte also aus dem Begriff hinausgegangen und etwas anderes zu ihm hinzugedacht werden können, damit etwas anderes als nur ein Begriff erkannt würde. Dieses andere müßte a priori dem reinen Verstande gegeben sein, da es a priori erkannt werden soll. Da nun das Realwesen eines Dinges als dessen erster innerer Grund dasjenige ist, was als synthetische Erkenntnis vom reinen Verstande gefordert wird, so müßte jenes andere, das dem Verstande a priori zu geben wäre, das Ding selber sein. Nun ist aber nach Kant alles, was dem reinen Verstande a priori gegeben werden kann, und was etwas anderes ist als ein Begriff, nur die reine Anschauung der Sinnlichkeit. Würde diese reine Anschauung a priori Dinge selbst dem Verstande geben, so wäre die geforderte Erkenntnis des Wesens dieser Dinge (als deren erster innerer Grund) möglich. Die reinen Anschauungen des menschlichen Erkenntnisvermögens geben aber keineswegs Dinge a priori, wie die Kr. d. r. V. lehrt, sondern nur apriorische Bedingungen dafür, wie etwas, dessen Grund wir nicht einzusehen vermögen, uns erscheinen kann. Daher bedeutet die Forderung nach der Erkennt-

nis des Realwesens als des ersten inneren Grundes des gegebenen Dinges selbst ein Absehen von den Bedingungen der menschlichen Anschauung a priori und das Postulat einer apriorischen Anschauungsweise, welche die „gegebenen Dinge“ als Dinge dem reinen Verstande a priori darbietet — einer Anschauungsweise also, die dem Menschen versagt ist. In dieser anderen Anschauungsweise würde das dem Menschen bloß Erscheinende als a priori gebbares Ding dem reinen Verstande zur Wesensbestimmung übergeben. Dieser bestimmte dann nicht den ersten inneren Grund der Erscheinung als Erscheinung, also den Inbegriff apriorischer Erscheinungsbedingungen des Erscheinenden, sondern, da ihm ja die erscheinenden Dinge selbst a priori gegeben sein sollen, den ersten inneren Grund der Erscheinung als das Realwesen des Dinges selbst, das erscheint. Das aber wäre nichts anderes als das Wesen eines Dinges an sich. Dieses nennt Kant, eben weil die postulierte Anschauung nicht die des Menschen ist, „den uns völlig unerkennbaren Grund der Erscheinung“¹¹.

Aus der dargelegten falschen Auffassung vom Realwesen eines „gegebenen Dinges“ heraus entstehen

„... unsere Klagen über die Schranke unseres Verstandes . . . : daß wir nemlich das real wesen nicht einsehen können denn das geht über unsern Verstand“¹².

Daß der beschriebene Sachverhalt als angemessene Darstellung der Kantischen Gedanken über die Unerkennbarkeit des Realwesens gelten kann, möge ein Zitat aus dem Amphibolie-Kapitel der Kr. d. r. V. zeigen. Es liefert dazu die Bestätigung der oben (S. 29) vertretenen Auffassung, daß in der Kantischen Erläuterung des Wesens als „erster innerer Grund“ erst in dem Zusatz „innerer“ das eigentlich Kennzeichnende des Wesens zum Ausdruck kommt. Ist nämlich in der eben zitierten Stelle aus der Logik Pölitz die Rede von den „Klagen . . . daß wir . . . das *real wesen* nicht einsehen können . . .“, und spricht eine Reflexion aus der Zeit der Kr. d. r. V. „Von der Klage, das uns das *Wesen der Dinge* verborgen bleibe“¹³, so steht das in deutlichem stilistischen und eben auch sachlichen Zusammenhang mit dem nun folgenden Zitat aus dem Amphibolie-Kapitel:

„Wenn die Klagen: Wir sehen das Innere der Dinge gar nicht ein, so viel bedeuten sollen, als, wir begreifen nicht durch den reinen Verstand, was die Dinge, die uns erscheinen, an sich sein mögen: so sind sie ganz unbillig und unvernünftig; denn sie wollen, daß man *ohne Sinne doch Dinge erkennen, mithin anschauen könne*, folglich daß wir ein von dem menschlichen nicht bloß dem Grade, sondern so gar der Anschauung und Art nach, gänzlich unterschiedenes Erkenntnisvermögen haben, also nicht Menschen, sondern Wesen sein sollen, von denen wir selbst nicht angeben können, ob sie einmal möglich, vielweniger, wie sie beschaffen sein.“¹⁴

¹¹ Entdeckung, A 33; vgl. auch A 277 / B 333, sowie Prolegomena, A 169.

¹² Logik Pölitz, Ak.Ausg., Bd. 24 II, S. 536.

¹³ Refl. 5706 (Ak.Ausg., Bd. 18, S. 331).

¹⁴ A 277 f. / B 333 f.

Als Ergebnis der Überlegungen zum Realwesen von der näheren Bestimmung des Wesens her als des „ersten inneren Grundes“ eines Dinges ist festzuhalten, daß mit ihm ein Entwurf des Wesens als *Seinsgrund* der Dinge gegeben ist, der zwar nicht wegen seiner ontologischen Qualität, wohl aber wegen seiner grundsätzlichen Unerkennbarkeit verworfen wird.

3. Es bleibt noch, die dritte Formulierung des Zitats aus dem Brief an Reinhold unter den bereitgestellten Gesichtspunkten der näheren Bestimmung des Grundes und der Erkennbarkeit zu betrachten. Es wurde oben (S. 26) schon angedeutet, daß in dieser dritten Formulierung die Konzeption einer dritten, erkennbaren Weise von Wesen als Wesen der Dinge als Erscheinungen enthalten ist. Das sei nun genauer gezeigt. Die Formulierung lautete nach der begründeten Ablehnung des Realwesens, „weil es synthetisch und a priori erkannt werden soll, (:) da dann ein Grund der Synthesis der erste seyn muß, wobey wir wenigstens stehen bleiben müssen“. Daß hier die nähere Bestimmung eines dritten Wesensbegriffs intendiert ist, legt zunächst die in dem Zusammenhang schon zweimal auf den Begriff des Wesens hindeutende Formulierung vom „Grund“ nahe, „der der erste seyn muß“. Ob dieser Grund wie in den beiden anderen Fällen sogar ein „erster innerer Grund“ ist, also endgültig auf seine Bedeutung als Wesen hinweist, ergibt sich dann, wenn sich — in Anlehnung an die bisher erschlossene Bedeutung vom „Inneren“ — zeigen läßt, daß der hier gemeinte Grund entweder der Grund des Bestehens eines Begriffs oder der Seinsgrund eines Dinges oder beides ist. Aus dem direkten Anschluß an die Bedingung, daß das „Realwesen synthetisch und a priori *erkannt* werden soll“, ist klar, daß es sich bei der Synthesis, deren Grund zu beschreiben ist, eben um eine solche synthetische und apriorische Erkenntnis handelt. Der Grund dieser Synthesis ist also jedenfalls ein *Erkenntnisgrund*. Das ist dem in diesem Grund gemeinten Wesen mit dem logischen Wesen gemeinsam: es erfüllt die Grundforderung nach der Erkennbarkeit des Wesens. Der Unterschied liegt aber darin, daß im logischen Wesen der Grund einer analytischen, hier aber der einer synthetischen Erkenntnis bezeichnet wird. Da aber die analytische Erkenntnis nur die Zergliederung in die Elemente eines „gegebenen Begriffs“ bedeutet, muß in der Struktur der synthetischen Erkenntnis dasjenige liegen, was über die analytische Erkenntnis eines Begriffs hinausgeht, also ein anderes als das logische, aber dennoch ein erkennbares Wesen ermöglicht. Daß jenes, wohin aus dem gegebenen Begriffe hinausgegangen, und das zu ihm synthetisch und a priori hinzugefügt werden kann, für den Menschen nur die reine sinnliche Anschauung und kein Ding sein kann, wurde schon im vorigen Abschnitt ausgeführt. Jetzt sei ein Zitat eingefügt, das diesen Zusammenhang und auch die Richtigkeit der Bestimmung der synthetischen Erkenntnis als „Hinausgehen über“ den gegebenen Begriff bestätigt:

„Denn, daß etwas außer dem gegebenen Begriffe noch als Substrat hinzu kommen müsse, was es möglich macht, mit meinen Prädikaten über ihn hinaus zu gehen, wird durch den Ausdruck der Synthesis klar angezeigt, mithin die Untersuchung auf die Möglichkeit

einer Synthesis der Vorstellungen zum Behuf der Erkenntnis überhaupt gerichtet, welche bald dahin ausschlagen mußte, *Anschauung*, für das Erkenntnis a priori aber *reine Anschauung*, als die unentbehrlichen Bedingungen derselben anzuerkennen¹⁵.

Hier tritt an die Stelle des Begriffs vom Grunde, wie auch schon bei der Erläuterung der beiden anderen Weisen von Wesen, der Begriff der Möglichkeit. Die Untersuchung des ersten Grundes synthetischer Erkenntnis a priori ist die Untersuchung der „*Möglichkeit* einer Synthesis“. Nach dem Bisherigen ergibt sich also: der erste Grund synthetischer Erkenntnis a priori oder die Möglichkeit solcher Erkenntnis besteht im Hinausgehen aus dem Begriffe zu der „*unentbehrlichen Bedingung*“ der reinen Anschauung.

Es läßt sich nun zeigen, daß diese Möglichkeit synthetischer Erkenntnis a priori die gesuchte dritte Weise des Wesens als eines erkennbaren Wesens der Dinge als Erscheinungen darstellt, in dem der Seinsgrund dieser Dinge sich als ihr Erkenntnisgrund erweist, daß dieses Wesen also als Grundbegriff der umgeänderten Ontologie auf der Grundlage der Erkennbarkeit der Dinge auftreten kann und daß es vom logischen Wesen des Begriffs sowie vom Realwesen der Dinge in der bisherigen Metaphysik hinreichend unterschieden ist; denn

„*die Frage, ob etwas ein erkennbares Wesen sei oder nicht ist keine Frage, die die Möglichkeit der Dinge selbst, sondern unserer Erkenntnis derselben angeht.*“¹⁶

Nach dieser für das hier behandelte Thema grundlegenden Formulierung Kants wird also das „*erkennbare Wesen*“ der Dinge, ihr erkennbarer Seinsgrund, in der „*Möglichkeit . . . unserer Erkenntnis derselben*“ d. h. im ersten Grund synthetischer Erkenntnis a priori von den Dingen als Erscheinungen gesucht werden müssen. Da das diese Erkenntnis begründende erkennbare Wesen ein Wesen der Dinge bedeuten soll, liegt darin die Gemeinsamkeit mit dem verworfenen Realwesen; die Unterscheidung von ihm aber beruht darauf, daß dieses erkennbare Wesen in einer synthetischen Erkenntnis a priori gründet, die aus dem Begriff des reinen Verstandes nicht zu einem Dinge a priori, sondern nur zu der Erkenntnisbedingung eines Dinges, nämlich der reinen Anschauung a priori hinausgehen kann, also nur das a priori erkennbare Wesen der Dinge als Erscheinungen, nicht das der Dinge an sich selbst verbürgt.

Zu dieser Ausdeutung der dritten Formulierung des Briefes an Reinhold als eines Hinweises auf das dritte, das erkennbare Wesen der Dinge als Erscheinungen, scheint der Nachsatz in dieser Formulierung nicht recht zu passen: „*da dann ein Grund der Synthesis der erste seyn muß, wobey wir wenigstens stehen bleiben müssen.*“ Unabhängig davon, daß der erste Grund synthetischer Erkenntnis a priori etwas grundsätzlich anderes ist als der erste innere Grund eines Dinges, erweckt der Nachsatz den Eindruck, als ob jener nur ein vorzeitiges

¹⁵ Entdeckung, A 114; Martin Heidegger benutzt diese Stelle fruchtbar für die Bestimmung der synthetischen Urteile a priori (M. Heidegger, *Die Frage nach dem Ding*, Tübingen 1962, S. 128).

¹⁶ Kr. d. U., A 449.

Stehenbleiben auf dem Wege zu diesem bedeute und im Grunde doch in der selben Richtung gesucht werden müsse. Dieser Eindruck könnte zu der Annahme verleiten, mit der „Umänderung der Denkart“ sei es doch nicht so weit her und Kants Auffassung vom Wesen böte eben doch nur eine Restontologie der bisherigen. Aber das ist durchaus nicht der Fall. Kant betrachtet hier, wie er es oft tut, die Ergebnisse seiner eigenen Metaphysik aus der Sicht der Intentionen der bisherigen, und nur unter diesem Blickwinkel erscheinen sie als ein bloß vorzeitiges Stehenbleiben auf demselben Wege. Es ist nichts anderes als die bekannte Restriktion aller unserer Erkenntnis auf die Gegenstände der Erfahrung, die aber aus der Sicht der Kritik sehr wohl auf einer „Umänderung der Denkart“ beruht. So ist auch der hier besprochene Nachsatz keineswegs ein Indiz für den Charakter des für Kant gültigen Wesensbegriffs als eines Überbleibels aus der bisherigen Ontologie; er läßt vielmehr die Möglichkeit durchaus offen, in diesem Wesensbegriff den Grundbegriff einer neuen Ontologie zu erblicken, die sich auf die Erkennbarkeit der Dinge gründet.¹⁷

Zusammenfassend sei nun die gewonnene Position des erkennbaren Wesens als des Wesens der Dinge als Erscheinungen an Hand des bisher Erarbeiteten beschrieben. Das logische Wesen gilt als erster innerer Grund alles dessen, was zu einem gegebenen Begriffe notwendig, d. h. a priori gehört; es ist Erkenntnisgrund und auch Grund des Bestehens des Begriffs. Als dieser Grund ist es die Möglichkeit oder auch die innere Möglichkeit des Begriffs. Das Realwesen gilt als erster innerer Grund alles dessen, was einem gegebenen Dinge notwendig, d. h. a priori zukommt; es soll Grund des Seins des gegebenen Dinges sein, kann aber als solcher Grund nicht erkannt werden; daher gilt es als das unerkennbare Innere eines gegebenen Dinges. Das Wesen der Dinge als Erscheinungen soll weder das logische Wesen, also nicht nur das eines Begriffs, noch das Realwesen, also das Wesen unerkennbarer Dinge an sich selbst, sein. Es soll dennoch mit dem logischen Wesen die Erkennbarkeit, mit dem Realwesen die ontologische Gültigkeit für das Sein der Dinge gemeinsam haben. Diese Bedeutung kann das Wesen der Dinge als Erscheinungen dann besitzen, wenn es unter Verwendung des bisherigen Ergebnisses wie folgt bestimmt wird: das Wesen der Dinge als Erscheinungen gilt als erster innerer Grund alles dessen, was notwendig, d. h. a priori dazu gehört, daß ein gegebener Begriff von einem gegebenen Dinge gilt. Als dieser Grund ist es die Möglichkeit oder die innere Möglichkeit der Gültigkeit eines Begriffs von einem Dinge. Auf Grund dieser Bestimmung hat das Wesen der Dinge als Erscheinungen eine ontologische Qualität, denn es gehört um eben dieser Bestimmung willen zum

¹⁷ Unter diesen Überlegungen muß auch der von Heimsoeth (Heimsoeth, *Studien*, S. 24, Anm. 50) besprochene Satz aus Kants *Metaphysikvorlesung* gesehen werden: es „ist das Realwesen der Dinge uns unerforschlich, ob wir gleich viele wesentliche Stücke erkennen.“ (Pölitz, S. 39).

„ersten Stadium der Metaphysik, welches darum das der *Ontologie* genannt werden kann, weil es nicht etwa das Wesentliche unserer Begriffe von Dingen durch Auflösung in ihre Merkmale zu erforschen lehrt, welches das Geschäft der Logik ist, sondern *wie, und welche wir uns a priori von Dingen machen*“¹⁸.

Dieses Wesen erfüllt weiterhin auch die Forderung der Erkennbarkeit, weil die Gültigkeit eines Begriffs von einem Dinge nichts anderes ist als die Erkenntnis eines Dinges. Also ist das Wesen als der erste innere Grund alles dessen, was notwendig, d. h. a priori dazu gehört, daß ein Begriff von einem Dinge gilt, der erste innere Grund apriorischer Erkenntnis eines Dinges, also dessen Erkenntnisgrund. Als dieser Grund ist es die Möglichkeit oder die innere Möglichkeit der Erkenntnis a priori eines Dinges. Für die Charakterisierung eines solchen Sachverhalts hat Kant das Wort „*transzendental* (d. i. *die Möglichkeit der Erkenntnis* oder der Gebrauch derselben *a priori*)“¹⁹ bereitgestellt. Es besteht daher die sachliche Rechtfertigung, die gegebene Bestimmung des in der Kantischen Philosophie gültigen Wesensbegriffs im Unterschied zum logischen Wesen und zum Realwesen der bisherigen Metaphysik als das *transzendente* Wesen der Dinge als Erscheinungen zu bezeichnen.²⁰

Bei der abschließenden Frage dieses Kapitels, wo dieses transzendente Wesen der Dinge als Erscheinungen in der Kantischen Philosophie zu fixieren ist, wo sein Charakter als Seinsgrund und als Erkenntnisgrund genauer beschrieben werden kann, wird die Untersuchung auf die einleitende Interpretation und deren Ergebnis zurückgeführt. Dort wurde das erkennbare Wesen der Dinge als „Form der Dinge in der Anschauung (als Erscheinungen)“ bestimmt und darin eine ontologische Komponente des Formbegriffs aufgedeckt. Diese Form fächerte sich auf in Anschauungs- und „Denkformen“ und es hieß: „Auf diesen Formen beruht die Möglichkeit alles synthetischen Erkenntnisses a priori.“²¹ Hierin kam die Erkenntnisbedeutung des Formbegriffs zum Ausdruck. Dieselben Züge sind bei der Charakterisierung des transzendentalen Wesens gewonnen worden. Das transzendente Wesen ist das Wesen der Dinge als Erscheinungen als deren

¹⁸ Fortschritte, A 82.

¹⁹ A 56 / B 80.

²⁰ Vgl. dazu die Reflexionen Kants aus den Jahren 1785—88: Refl. 5738 (Ak.Ausg., Bd. 18, S. 340): „Bestimmung eines Dinges in Ansehung seines Wesens (als Ding) ist *transzendental*.“ Refl. 5741 (Ak.Ausg., Bd. 18, S. 341): „*transzendente* Eigenschaften der Dinge sind die, welche mit dem Begriffe eines Dinges überhaupt *wesentlich* verbunden sind.“ Es scheint recht aufschlußreich zu sein, diese Reflexionen mit dem § 73 von Baumgartens *Metaphysik* zu vergleichen, zu dem sie gehören. Dieser § handelt vom „Unum“: „Unum est, cuius determinationes sunt inseparabiles, et *transcendentaliter* quidem, cuius determinationes sunt per se inseparabiles. Ergo omne ens est unum *transcendentale*.“ Zu dem Wort „*transcendentaliter*“ macht Baumgarten eine Anmerkung, in der als deutsche Übersetzung dieses Wortes „*wesentlich*“ angegeben wird. Nach der oben gegebenen Bestimmung des für Kant gültigen Wesens als des transzendentalen Wesens der Erscheinungen scheint es mir wahrscheinlich, daß im Kantischen Begriff „*transzendental*“ jeweils ein nach der „Umänderung der Denkart“ auf neue Weise gültiges „*wesentlich*“ im ontologischen Sinne mitzudenken ist.

²¹ Vorn. Ton, A 421.

Seinsgrund — darin liegt auch hier die ontologische Komponente, und es ist der Grund oder die Möglichkeit der synthetischen Erkenntnis a priori von diesen Dingen — darin liegt seine Bedeutung als Erkenntnisgrund. Diese Strukturgleichheit zwischen dem transzendentalen Wesen und der Form heißt demnach, daß in Kants Formbegriff das transendentale Wesen der Dinge als Erscheinungen näher bestimmt und seine Rolle in der Kantischen Philosophie aufgedeckt werden kann. Umgekehrt heißt diese Übereinstimmung, daß aus der Kennzeichnung als transzendentales Wesen der erkennbaren Dinge Kants Begriff der Form seine ontologische Relevanz gewinnt.

II. Forma dat esse rei

1. Die Tradition dieses Satzes bei Wolff, Baumgarten und Kant

In dem zu Beginn dieser Untersuchung interpretierten Text aus der Schrift *Von einem neuerdings erhobenen vornehmen Ton . . .* hat Kant den Satz: „In der Form besteht das Wesen der Sache (forma dat esse rei . . .)“ in einer solchen Weise auf seine kritische Philosophie bezogen, daß es sinnvoll erschien, für die Klärung des Kantischen Formbegriffs auf diese Verknüpfung mit einem der wichtigsten Begriffe der bisherigen Ontologie genauer einzugehen. Das führte zunächst auf Kants Erörterungen über das logische Wesen und das Realwesen. Aus der Analyse dieser Erörterungen hat sich als der in der kritischen Philosophie gültige Wesensbegriff das transzendente Wesen der Dinge als Erscheinungen ergeben. Die nähere Bestimmung dieses Wesensbegriffs hatte weiter auf die nämlichen Bestimmungen geführt, die Kant in dem eingangs interpretierten Text für seinen in der Kritik gültigen Formbegriff gegeben hat. Dadurch ist die systematische Bedeutung von Kants Verwendung des Satzes: „forma dat esse rei“, die nun keineswegs mehr als eine zufällige Reminiszenz an die Tradition erscheint, einleuchtender geworden, und die einleitende Interpretation dieser Untersuchung hat eine wichtige Bestätigung und Vertiefung erfahren: für die kritische Philosophie Kants heißt der Satz „forma dat esse rei“: in der Form besteht das transzendente Wesen der Dinge als Erscheinungen.

In diesem Kapitel soll nun der bisher nur an einem Zitat aufgezeigten Verwendung des Satzes „forma dat esse rei“ weiter nachgegangen und ein Überblick über dessen Auftreten bei Kant geliefert werden; sodann sollen aus den bisher gewonnenen Charakterisierungen des Begriffs vom Wesen als „erster innerer Grund“ und als „innere Möglichkeit“ die Konsequenzen für den Formbegriff gezogen werden, um dadurch die Interpretation dieses Begriffs, wie er in der Kr. d. r. V. vorliegt, angemessen vorzubereiten.

Wie oben (S. 13) schon gesagt wurde, ist es auch für die Diskussion des Verhältnisses von Form und Wesen anhand des Satzes „forma dat esse rei“ sinnvoll, von Kants Reflexionen zu dem einschlägigen Paragraphen in Baumgartens *Metaphysik* auszugehen. Der Begriff der Form taucht bei Baumgarten recht selten auf.¹ Er wird in dem Kapitel „causa et causatum“ unter den „reliqua causarum genera“ zusammen mit der Materie abgehandelt:

¹ Dasselbe gilt für Christian Wolffs Ontologie; das ist bemerkenswert vor allem im Vergleich mit dem häufigen Auftreten des Formbegriffs bei Kant, namentlich in der Kr. d. r. V. Hierin bekundet sich, wie unten genauer zu zeigen sein wird, daß in Kants Verwendung des Begriffspaars Form-Materie nicht, wie man leicht anzunehmen geneigt ist, ein wenig signifikantes Gebrauchen traditioneller Vokabeln vorliegt, sondern ein kontrolliertes und korrigiertes Eingliedern eines traditionellen philosophischen Motivs in das kritische System.

Materia et forma cum actualis determinationis rationem contineant . . . causae sunt . . . Illa materialis, haec formalis . . .“

Das Gewicht dieses Satzes liegt auf dem Wort „actualis“; Form und Materie werden „causae“ genannt, weil sie den Grund wirklicher Bestimmung enthalten. Das entspricht der Definition, die Baumgarten von der „causa“ überhaupt einleitend gegeben hat: sie ist das „Principium existentiae“ (§ 307). Warum aber Form und Materie den Charakter von solchen „principia existentiae“ besitzen, geht aus Baumgartens Bestimmungen an dieser Stelle weniger deutlich hervor. Für die Materie verweist er auf die Unterscheidung zwischen „materia ex qua“, „circa quam“ und „in qua“, wobei die „Materia circa quam“ die Materie „in ipso determinationis actu“ (§ 344) bedeutet; da aber der „actus“ selber offenbar nicht der Materie zugehören soll, bleibt trotz dieses Hinweises der causa-Charakter der Materie unklar. Für die Form führt Baumgartens Verweisung auf den oben (S. 15 ff.) besprochenen § 40, in welchem die Form als eines der Synonyma zu „essentia“ auftritt, also zum Inbegriff der „determinationes possibilis inter-nae“ (§ 39) gehört; so kann sie natürlich Grund für weitere Bestimmungen sein; warum aber und wie für wirkliche Bestimmungen wird nicht recht deutlich.

Die Kürze und Beiläufigkeit, mit der Baumgarten vor allem den Formbegriff behandelt, hat Kant offenbar als unzureichend aufgefaßt. Er ist in mehreren Reflexionen auf diesen Paragraphen eingegangen². Reflexion 3852³ lautet:

„Forma dat esse rei. nam per intellectum solummodo formam cognoscimus. Materia continet data, e quibus varia oriri possunt diversimode determinando; ideoque determinatum esse alicuius rei pendet a forma. Forma est differentia specifica.“

Neben der genaueren Erklärung der Materie als desjenigen, was das Gegebene zu verschiedenen Bestimmungen enthält, womit bereits der kritische Materiebegriff der Formulierung nach vorweggenommen ist, fällt vor allem die enge Verknüpfung auf, die Kant zwischen der Form und der Erkennbarkeit setzt: „nam per intellectum solummodo formam cognoscimus.“ Im Blick auf diese Verknüpfung und die aus ihr sich ergebenden Konsequenzen muß die nun folgende Erörterung des „esse“ in dem von Kant herangezogenen Satz „forma dat esse rei“ und in der Formulierung „determinatum esse alicuius rei pendet a forma“ vollzogen werden. Wenn man die Reflexion als Kommentar zu Baumgartens auffaßt, darf dieses „esse“ nicht als „Wesen“ verstanden werden, sondern als

² Diese Reflexionen stammen sämtlich nach Adickes' Angaben aus den Jahren 1764—oder aus dem Jahre 1769.

³ Ak. Ausg., Bd. 17, S. 312.

„actualitas“ oder Existenz⁴; denn die Form soll ja zu den *causae*, also zu den „*principia existentiae*“ gehören und muß daher als „*ratio actualis determinationis*“ aufgefaßt werden können. Daß ein solches Verständnis des „esse“ in den Kantischen Ergänzungen möglich, wenngleich nicht hinreichend ist, zeigt sich dann, wenn man die vermutliche Quelle der Kantischen Reflexion heranzieht. Kants Ergänzungen zu Baumgarten entsprechen den Bemerkungen zur Form in Christian Wolffs *Ontologie*. Bei Wolff findet sich sowohl der Hinweis auf die scholastische Tradition, als auch, damit in Zusammenhang, eine Darlegung des *causa*-Charakters der Form. Wolff definiert die Form als „die wesentlichen Bestimmungen“: „*Determinationes essentialis sunt id, quod Forma appellari solet, item causa formalis.*“⁵ Der nächste Paragraph Wolffs bringt dann die von Kant in seinen Ergänzungen zu Baumgarten aufgenommenen Sätze: „*forma dat esse rei*“ und „*forma est differentia specifica*“ und beschreibt deren Zusammenhang:

»§. 945.

Quoniam itaque differentia specifica ex determinationibus essentialibus constat . . . & genus atque species entis per easdem determinatur . . . ; Ens a forma habet, ut sit hujus generis vel speciei atque ab aliis distinguatur . . . Hinc Scholastici ajunt, formam dare esse rei, dare distingui.“⁶

Dieser Paragraph zieht die Konsequenzen aus der Definition der Form als „*determinationes essentialis*“. Denn nun gilt von der Form, was von den essen-

⁴ Bei Baumgarten wird „*actualitas*“ und „*existentia*“ gleichbedeutend gebraucht (§ 55), ebenso bei Christian Wolff, *Philosophia prima sive ontologia*, 2. Aufl. Frankfurt und Leipzig 1736 — neu herausgegeben von J. Ecole, Hildesheim und Darmstadt 1962, § 174.

⁵ Wolff, *Ontologia*, § 944.

⁶ Hier mögen einige Bemerkungen über den Ursprung des Satzes „*forma dat esse rei*“ am Platze sein. Wolff sagt: „*Scholastici ajunt, formam dare esse rei . . .*“ ebenso Kant: „*forma dat esse rei*, hieß es bei den *Scholastikern*“ (vorn. Ton, A 421). Neuere Forschungen, die diesen Satz erwähnen, sprechen ebenfalls nur von „dem alten *scholastischen* Satze“ (E. Cassirer, *Philosophie der symbolischen Formen*, 4. Aufl. Darmstadt 1964, Bd. I, S. 284) oder dem „Satz der *Scholastik*“ (M. Wundt, *Die deutsche Schulmetaphysik des 17. Jahrhunderts*, Tübingen 1939, S. 33, Anm. 1, u. ö.) ohne Fundstellen anzugeben (bei Wundt wird allerdings nicht deutlich, ob er an solche Fundstellen in der mittelalterlichen Scholastik denkt, da er auch die Schulmetaphysik des 17. Jh. zuweilen Scholastik nennt und in ihr ein häufiges Vorkommen dieses Satzes nachweist). Der Versuch nun, etwa in Thomas v. Aquino den Urheber der Formel zu entdecken, führt zwar häufig auf die gemeinte Sache, nicht aber auf die genaue Formulierung. Thomas sagt zwar „*forma dat esse materiae*“ (z. B. *de ente et essentia*, Kap. 4) aber nicht „*forma dat esse rei*“. Ein Zitat, das der Sache am nächsten kommt, findet sich bei Thomas, *Quaest. de anima*, Art. 9: „*Est autem hoc proprium formae substantialis, quod dat materiae esse simpliciter; ipsa enim est per quam res est hoc ipsum quod est.*“ Das Fehlen der genauen Formulierung „*forma dat esse rei*“ bei Thomas wird bestätigt durch den Herausgeber des neuen Nachdrucks von Wolffs *Ontologie*, der dem Ursprung der Formel offenbar genauer nachgegangen ist, ohne doch die explizite Formulierung in der mittelalterlichen Scholastik zu finden. Er gibt in einer Anmerkung (Wolff, *Ontologie*, S. 757) zwei Stellen bei Thomas an: *Sum. theol.*, I, 76, 2: „*forma est essendi principium*“, und I, 5, 5: „*unumquodque . . . (est) id quod est per suam formam . . . per formam unumquodque in specie constituatur.*“ Dazu schreibt er: „*Unde formula a Wolffio citata . . .*“, gibt aber außerdem noch einige Fundstellen bei Scherzer, Scharf und Clauberger an. — Nach Ab-

talia gilt. Wolff verweist auf zwei frühere Paragraphen, von denen der eine den Satz „Genera et species per essentialia determinatur“⁷, der andere den Satz „Differentia specifica constat ex essentialibus“⁸ erläutert. Beides wird auf die Form übertragen, die daher als „differentia specifica“ dat rei „distingui“ und mit der Bestimmung von genus und species „dat esse rei“. Fragt man nun nach dem Charakter dieses „esse“ bei Wolff, so wird durch die Identifikation der Form mit den Essentialia nahegelegt, es als „essentia“ aufzufassen. Dabei erhebt sich aber die Schwierigkeit, den causa-Charakter der Form aufrechtzuerhalten. Denn ebenso wie bei Baumgarten ist auch bei Wolff die causa ein

„principium, a quo *existentia sive actualitas* entis alterius ab ipso diversi dependet tum quatenus existit, tum quatenus tale existit.“⁹

Hierbei „wird betont, daß die causa nicht nur den Daseins- sondern auch den Soseinsgrund umfasse; dies geschieht in der . . . Unterscheidung von simpliciter existens und talis existens“¹⁰, was für die Differenzierung der verschiedenen causae von Bedeutung ist.

Wie kann nun die Form in dieser Weise eine causa, ein „principium existentiae“ sein und sich von der „essentia“, welche die Möglichkeit begründet („Per essentiam ens possibile est“¹¹), unterscheiden, wenn doch beide auf den Essentialia beruhen? Wolff kommt auf dieses Problem ausdrücklich, wenn auch nicht ausführlich zu sprechen; er sagt:

„Refertur forma inter causas, quatenus est principium actualitatis entis, a quo nimirum pendet, ut ens tale existat, ut adeo forma & essentia, etsi utraque per essentialia determinationes constituatur, diverso tamen respectu, quem ad ens habent, distinguantur.“¹²

Die Form wird hier also ausdrücklich als „principium actualitatis entis“ d. h. als Prinzip der Existenz bezeichnet und zwar deswegen, weil von ihr abhängt, daß ein „ens tale existat.“ Hierin ist ihr causa-Charakter gewährleistet, indem sie zwar nicht den Grund des Daseins, wohl aber den Grund des Soseins eines „ens“ enthält. Somit werden für Wolff die Existenz-begründende Form und das Möglichkeit-begründende Wesen, „wenngleich sie beide durch die wesentlichen Bestimmungen gesetzt werden, dennoch durch die verschiedene Beziehung, welche sie zum ‚ens‘ besitzen, unterschieden.“ Es ist demnach das „esse“ in der von

schluß der Arbeit wurde ich auf das wörtliche Vorkommen der Formel bei Petrus Hispanus hingewiesen: „Forma est, quae dat esse rei, et conservat eam in esse.“ (zit. aus: Summulae Petri Hispani Logicales cum Versorii Parisiensis clarissima Expositione, Venedig 1593, S. 294).

⁷ Wolff, *Ontologia*, § 247.

⁸ Wolff, *Ontologia*, § 252.

⁹ Wolff, *Ontologia*, § 881.

¹⁰ H.-W. Arndt, *Der Möglichkeitsbegriff bei Christian Wolff und Johann Heinrich Lambert*, Diss., Göttingen 1959, S. 122.

¹¹ Wolff, *Ontologia*, § 153.

¹² Wolff, *Ontologia*, § 947.

Wolff angeführten Formel „forma dat esse rei“ nicht als Wesen, sondern als eine Weise des Existierens, als „tale existere“, als Sosein aufzufassen. Näher auf das Verhältnis von Möglichkeit und Wirklichkeit bei Wolff einzugehen, würde hier zu weit führen¹³; außerdem hat der Begriff der Form bei Wolff ein zu geringes Gewicht, als daß er einen sinnvollen Ansatzpunkt darstellen könnte, um Wolffs Existenzbegriff zu diskutieren. Für die gegenwärtigen Überlegungen genügt es, festzustellen, daß Wolff ausdrücklich Form und Wesen voneinander unterscheidet, indem er die Form als causa, als Existenzgrund, als „principium actualitatis“ auffaßt.

Vergleicht man diese Wolffschen Gedanken zur Form mit der zitierten Reflexion Kants, so scheinen sie weitgehend übereinzustimmen. Auffällig ist nur, wie schon erwähnt, daß Kant die Form sogleich in enge Beziehung zur Vernunft-erkenntnis setzt. Eine solche ausdrückliche Beziehung läßt sich aus den vorgelegten Überlegungen Wolffs nicht entnehmen. Zwar erwähnt Wolff in seinem Kapitel „De Causis“ auch das „principium cognoscendi“ als eine „propositio, per quam intelligitur veritas propositionis alterius“¹⁴, aber diese Erwähnung geschieht nur deswegen, weil Wolff am Anfang dieses Kapitels über die Prinzipien überhaupt spricht, unter welchen neben den „causae“ auch das „principium cognoscendi“ aufzuzählen war. Die Bedeutung dieses Prinzips bei Wolff darf aber offenbar nicht überschätzt werden. H. Pichler schreibt dazu in seiner Studie über Christian Wolffs Ontologie:

„Der Erkenntnisgrund hat in der Ontologie überhaupt keine Stelle, er wird auch nur einmal nebenbei erwähnt ((in eben obigem Satz)). Es ist Wolff keineswegs um die prinzipielle Trennung von Erkenntnisgrund und Seinsgrund zu tun. Denn es ist die erkenntnistheoretische Position Wolffs . . ., daß die Erkennbarkeit der Gegenstände von Seinsgründen, d. h. von Sachgründen durchaus abhängig ist, daß alle Erkenntnisgründe nur begrifflich erfaßte formale oder materiale Seinsgründe sind, modus praedicandi sequitur modum essendi.“¹⁵

Bei Wolff ist also das „principium cognoscendi“ keineswegs besonders signifikant. Es hat auch keine besondere Beziehung zu den „causae“, geschweige denn zu der Form als einer bestimmten unter ihnen. Somit ist die Bindung von Form und Erkenntnis, die Kant in seiner Reflexion so stark hervorhebt, eine Auszeichnung des Formbegriffs, die sachlich über das von Wolff Gesagte hinausgeht, und die damit einen ersten Anhaltspunkt für die Erklärung zu bieten verspricht, warum der Formbegriff bei Kant so viel häufiger auftritt als bei Wolff und Baumgarten¹⁶. Diese Erklärung wird auf den Nachweis hinauslaufen, daß Kant im Gegensatz zu Wolff die Seins- und Erkenntnisprinzipien der bisherigen Metaphysik scharf voneinander unterscheidet und daraus die kritischen Folge-

¹³ Dieses Problem behandelt ausführlich H.-W. Arndt bei der Erörterung des „complementum possibilitatis“, des Wolffschen Existenzbegriffs (Arndt, *Möglichkeitsbegriff*, S. 158—204, bes. S. 200 ff.).

¹⁴ Wolff, *Ontologia*, § 876.

¹⁵ Hans Pichler, *Über Christian Wolffs Ontologie*, Leipzig 1910, S. 19.

¹⁶ Vgl. oben S. 37, Anm. 1.

rungen zieht. Aus der vorliegenden Reflexion ist freilich zunächst nur die Betonung des Erkenntnisbezugs der Form zu entnehmen. Es ist aber zu überlegen, ob nicht schon diese Betonung eine veränderte Auffassung des „esse“ in dem Satz „forma dat esse rei“ gegenüber Wolff bekundet. Für Wolff repräsentieren die beiden Sätze „forma dat esse rei“ und „forma est differentia specifica“ die „causa“-Funktion der Form als eines „principium actualitatis entis“, also eines Grundes der Existenz einer Sache, und das „esse“ bedeutet eine Weise des Existierens als „tale existere“. Diese Sicht scheint Kant wenigstens hinsichtlich der Form als „differentia specifica“ zu übernehmen, wenn er diese Formel zur Erläuterung anführt für die Aussage „determinatum esse alicuius rei pendet a forma“. Dieses „determinatum esse“ ließe sich als das Wolffsche „tale existere“ auffassen. Keinen entgegengesetzten, aber doch einen anderen Sinn verfolgt Kant hingegen mit der Formel „forma dat esse rei“, denn an sie schließt sich begründend der Satz an: „nam per intellectum solummodo formam cognoscimus“. Dieser Nachsatz setzt eine Beziehung zwischen der Form und der erkennenden Vernunft, und zwar so, daß die Form als etwas an der Sache aufgefaßt werden muß, was wir nur durch die Vernunft, also auf keine andere Art erkennen können. In der Erkennbarkeit liegt somit die Beziehung zwischen Form und Vernunft. Der erste Satz hingegen, „forma dat esse rei“, setzt eine Beziehung zwischen Form und Sache, und zwar so, daß die Form der Sache das „esse“ verleiht. Im Geben des „esse“ liegt somit die Beziehung zwischen Form und Sache. Die Form erweist sich demnach als Vermittlung zwischen Vernunft und Sache. Diese Vermittlung kann sie aber nur dann leisten, wenn dasjenige, worin sie sich jeweils auf Sache oder Vernunft bezieht, in einem entscheidenden Sinne zusammengehört; mit anderen Worten: das zu deutende „esse“ der Sache und das Erkennen der Vernunft sind grundsätzlich miteinander verknüpft, und der Formbegriff wird zum Ausdruck dieser Verknüpfung. Das wird sehr deutlich, wenn man das Begründungsverhältnis der beiden Sätze „forma dat esse rei. nam per intellectum solummodo formam cognoscimus“ scharf faßt. Sie lauten dann: die Form gibt deswegen der Sache das „esse“, weil wir nur durch Vernunft die Form erkennen können. Wie muß nun dieses „esse“ gedacht werden, damit es ausschließlich das durch Vernunft Erkennbare einer Sache ausmacht? Wirklich als „existere“ im Sinne des „tale existere“ wie bei Wolff? Kant gibt die Antwort in einer weiteren Reflexion aus derselben Zeit zum selben Paragrafen in Baumgartens Metaphysik; sie lautet:

„forma dat esse rei. Denn das Wesentliche der Sache kan nur durch Vernunft erkannt werden; nun aber muß alle Materie der Erkenntnis durch Sinne gegeben seyn; also ist das Wesen der Sachen, so fern sie durch Vernunft erkannt werden, die Form.“¹⁷

¹⁷ Refl. 3850 (Ak. Ausg., Bd. 17, S. 312); es handelt sich bei diesen beiden Reflexionen um solche aus der vorkritischen Zeit. Man braucht ihren Wortlaut nur mit dem des eingangs interpretierten Textes aus dem vorn. Ton von 1796 zu vergleichen, um zu sehen, daß es hier um einen grundlegenden Sachverhalt geht, der durch die Kritik nicht zerstört, sondern nur einer neuen Deutung unterworfen wird.

Diese Reflexion Kants verschafft in vielerlei Hinsicht Klärung. Das „esse“ der Sache und das Erkennen der Vernunft sind deswegen über den Formbegriff miteinander verbunden, weil dieses „esse“ das „Wesen“ der Sache ist und nur die Vernunft das „Wesentliche der Sache“ erkennen kann; weil weiter der Formbegriff diese Doppelstruktur des Wesens als Beziehung auf die Sache und auf die Vernunft ausdrückt. Das sei näherhin dem logischen Zusammenhang innerhalb der Reflexion entnommen. Auch die Betonung des „nur durch Vernunft“ oder des „per intellectum *solummodo*“ der ersten Reflexion erfährt aus diesem Zusammenhang ihre Erklärung: sie soll den Gegensatz „durch Sinne“ ausschließen. Die Reflexion ist als Schlußfolgerung aufgebaut, die den Satz „*forma dat esse rei*“ für einen bestimmten Zusammenhang als richtig erweisen soll. Dabei arbeitet Kant mit drei vorauszusetzenden vollständigen Disjunktionen, ohne die der Schluß nicht verstanden werden kann. Diese sind: 1. alles, was nicht Form einer Sache ist, ist deren Materie; 2. alles, was nicht „durch Vernunft“ der Erkenntnis zukommt, fließt ihr „durch Sinne“ zu; 3. (als Verknüpfung von 1. und 2) durch die Vernunft oder die Sinne kann nur entweder die Form oder die Materie der Sache erkannt werden. Auf Grund dieser Voraussetzungen impliziert der Obersatz: „das Wesentliche . . . kan *nur durch Vernunft* erkannt werden“ zugleich die Folgerung: also kann „das Wesentliche der Sache“ nicht „*durch Sinne*“ der Erkenntnis zukommen; und der Untersatz: „nun aber muß alle *Materie* ((Der Sache)) der Erkenntnis durch Sinne gegeben seyn“ die Folgerung: also ist dasjenige, was die Vernunft erkennt, die Form der Sache. Mit diesen Voraussetzungen ist der Schlußsatz aus Ober- und Untersatz begründet: „also ist das Wesen der Sachen, so fern sie durch Vernunft erkannt werden, die Form.“ Da dieser Schlußsatz synonym sein soll mit dem zu beweisenden Satz „*forma dat esse rei*“, ergibt sich daraus, daß Kant das „esse“ in dem traditionellen Satz als das „Wesen der Sachen, so fern sie durch Vernunft erkannt werden“, versteht; und der Nachsatz: „so fern sie durch Vernunft erkannt werden“ qualifiziert dieses Wesen als „Form“. Auch dem „dat“ des zu beweisenden Satzes wird durch den Schlußsatz eine eindeutige Interpretation gegeben: es soll keine Relation setzen zwischen Form und Wesen, sondern Identifikation: es „*ist* das Wesen der Sachen . . . die Form.“¹⁸

Die Betonung des Erkenntnisbezuges der Form bei Kant schließt also tatsächlich bereits eine andere Fassung des „esse“ ein, als sie bei Wolff vorliegt. Sie ergibt sich daraus, daß Kant die *principia cognoscendi*, die Erkenntnisgründe der Dinge, im Gegensatz zu Wolff stärker betont; und sie zeigt sich in den besprochenen Texten darin, daß Kant die Begriffe Form und Wesen miteinander identifiziert, während Wolff sie auseinanderzuhalten bemüht ist, indem er das Wesen die Möglichkeit, die Form aber, als *causa*, eine Weise der Existenz der Dinge begründen läßt. Mit diesem Ergebnis wird nun allerdings das Verständnis der zuerst besprochenen Reflexion Kants erschwert. Sie schien bis auf die Betonung

¹⁸ Dem entspricht das in der Eingangsinterpretation zum „dat“ Gesagte (vgl. oben S. 3).

des Erkenntnisbezugs der Form mit den Aussagen Wolffs übereinzustimmen. Wenn jetzt aber das „esse rei“ als Wesen der Sache aufgefaßt werden soll und zudem als mit der Form identisch, so ist zu fragen, ob diese Deutung, die nur für den Satz „forma dat esse rei“ nachgewiesen wurde, auch für das zweite in der Reflexion auftretende „esse“ zu gelten habe sowie für den mit ihm verbundenen Formbegriff als „differentia specifica“. Wenn Kant also sagt: „determinatum esse alicuius rei pendet a forma. Forma est differentia specifica“, sollen dieses „determinatum esse“ und die „differentia specifica“ nun auch als Wesen verstanden werden oder nicht doch, wie bei Wolff, als „tale existere“, als Sosein? Der Charakter der Reflexion als Kommentar zu Baumgarten mit der Wolffschen Ontologie im Hintergrund läßt das letztere vermuten. Andererseits müßte man dann annehmen, daß Kant innerhalb der einen Reflexion zwei verschiedene Formbegriffe anwendet, wozu sich aber aus dem Wortlaut kein Anhaltspunkt bietet. Danach sieht es vielmehr so aus, als fasse Kant beide Formbegriffe als „Wesen“, also auch die „differentia specifica“, schlage also das Sosein zum Wesen und nicht mehr, wie Wolff, zur Existenz. Bei dieser Interpretation würde der Satz „forma dat esse rei“ das „Wesen“ der Sache ausdrücken, insofern es einen Bezug zur Vernunftkenntnis aufweist, die „differentia specifica“ hingegen dieses selbe „Wesen“, insofern es an der Sache eine Bestimmungsfunktion ausübt. In dieser Deutung würde allerdings der Formbegriff seinen traditionellen „causa“-Charakter als „principium existentiae“ verlieren und eine andere Rolle zu spielen haben als bei Wolff und Baumgarten.

Wie das Verhältnis dieses anderen Formbegriffs, der nicht mehr als Existenzgrund auftreten würde, zum Begriff der Existenz zu denken wäre, ob er überhaupt eine angebbare Beziehung zur Existenz der Dinge besäße, müßte sich bei genauerer Untersuchung dieses neuen Formbegriffs ergeben. Diese Untersuchung soll aber von den Überlegungen zu vorkritischen Reflexionen Kants in die Schriften der kritischen Zeit hineingetragen werden. Denn die geschilderten Abwandlungen des Formbegriffs ergeben sich zwar aus der Hervorhebung seiner Bedeutung für die Erkenntnis, implizieren aber noch nicht die kritische Konsequenz aus dieser Hervorhebung. Sie lassen, wie sich zeigen wird, das traditionelle Verhältnis von Seins- und Erkenntnisgründen noch unangetastet und gehen in dieser Hinsicht auch bei Kant noch nicht über die von Pichler skizzierte Reflexionsstufe Wolffs hinaus (vgl. das Zitat S. 41). Demgegenüber geht es aber hier vornehmlich um den Nachweis, daß der durch den Satz „forma dat esse rei“ ausgedrückte ontologische Sachverhalt auch in Kants kritischer Philosophie Geltung beanspruchen darf. Für diesen Nachweis liefern jedoch die besprochenen Abwandlungen nur die Ansatzpunkte, die es nun in die kritischen Schriften hinein zu verfolgen gilt.

Aus der Problematik, die sich bei der Besprechung der beiden Reflexionen Kants ergeben hat, lassen sich die oben (S. 37) angedeuteten Aufgaben für das gegenwärtige Kapitel genauer beschreiben; sie umfassen einmal die Untersuchung des Verhältnisses der beiden traditionellen Sätze „forma dat esse rei“ und „forma

est differentia specifica“ in Kants kritischer Philosophie. Die Bestimmung dieses Verhältnisses ist geeignet, besonders den methodischen Sinn zu erhellen, den der Satz „forma dat esse rei“ zugewiesen bekommt. Dabei werden auch die weiteren Stellen besprochen, an denen Kant diesen Satz erwähnt. Die zweite Aufgabe ist eine Untersuchung der Konsequenzen, die sich aus der Identifikation von Form und Wesen für die kritische Philosophie ergeben. Dabei wird vornehmlich auf die sachliche Bedeutung des kritischen Formbegriffs einzugehen sein. Diese Untersuchung impliziert eine Darlegung dessen, was bei Kant aus dem traditionellen causa-Charakter der Form wird und wirft damit das Problem auf, wie sich der als Wesen verstandene Formbegriff zur Existenz verhält. Für die Klärung¹⁹ dieses Verhältnisses werden die Ergebnisse des vorigen Kapitels über den Begriff des Wesens herangezogen und weitergeführt.

2. Die weitere Verwendung des Satzes „forma dat esse rei“ durch Kant

a) „Forma dat esse rei“ und „forma est differentia specifica“

Wie schon oben (S. 16 f.) gesagt wurde, hat Kant frühzeitig, wahrscheinlich angeregt durch Crusius (vgl. S. 16 Anm. 3), Seins- und Erkenntnisgründe scharf voneinander getrennt, ohne doch zunächst ihr traditionelles Verhältnis, das der Abhängigkeit der Erkenntnisgründe von den Seinsgründen¹, anzuzweifeln. Eine Wandlung in der Auffassung dieses Verhältnisses tritt zuerst in Kants Überlegungen zur sinnlichen Erkenntnis auf. Am Endpunkt dieser Überlegungen hat sich das Verhältnis völlig umgekehrt: nicht mehr die vorgegebenen Dinge bedingen die Art der sinnlichen Erkenntnis, sondern diese bestimmt die Art, wie Dinge überhaupt sinnlich wahrnehmbar sein können. Daraus entspringt die kritische Konsequenz für die Auffassung vom Dinge, daß dieses nicht wahrgenommen wird, wie es an sich ist, sondern wie es uns erscheint. Diese kritische Einsicht wird aber zunächst noch nicht auf die Verstandeserkenntnis ausgedehnt. Durch die Unterscheidung des „mundus sensibilis“ vom „mundus intelligibilis“ wird vielmehr für die intelligible Welt das alte Verhältnis der Abhängigkeit der Erkenntnisgründe von den Seinsgründen aufrechterhalten, weshalb der Intellekt die Dinge erkennt, wie sie (an sich) sind, nicht wie sie uns erscheinen. Dieser Stand der Kantischen Überlegungen ist bekanntlich in der Schrift von 1770 „De

¹⁹ Bevor diese Klärung nicht herbeigeführt ist, wird im folgenden das „esse“ des Satzes „forma dat esse rei“ neutral als „esse“ oder „Sein“ bezeichnet; damit soll einstweilen unentschieden bleiben, ob es sich jeweils um Wesen oder Existenz handelt. Dieses Verfahren ist deswegen nicht ungenau, weil es im zunächst folgenden Abschnitt über das Verhältnis der beiden Sätze „forma dat esse rei“ und „forma est differentia specifica“ nur darum geht, ob sich die in ihnen enthaltenen Formbegriffe im kritischen Sinne überhaupt auf Dinge beziehen, noch nicht darum, ob auf Wesen oder Existenz der Dinge.

¹ Vgl. das auf S. 41 gegebene Zitat von H. Pichler.

mundi sensibilis atque intelligibilis forma et principiis“ festgehalten und kommt prägnant in dem Satze zum Ausdruck:

„ . . . patet: sensitive cogitata esse rerum repraesentationes uti apparent, intellectualia autem sicuti sunt.“²

Auch die besprochene Reflexion Kants behandelt die Form im Zusammenhang mit der Erkenntnis durch den Intellekt: „nam *per intellectum* solummodo formam cognoscimus.“ Da als Abfassungszeit dieser Reflexion spätestens das Jahr 1769 in Frage kommt³, für das Jahr 1770 aber in bezug auf die intellektuelle Erkenntnis noch der vorkritische Standpunkt der Priorität des Seins der Dinge vor ihrer Erkenntnis gilt, so muß für diese Reflexion noch der vorkritische Standpunkt angenommen werden. Das bedeutet also, daß die Dinge an sich vorgegeben sind mit der ihnen das „esse“ verleihenden Form und daß diese Form durch den Intellekt erkannt werden kann.

Erst dieser Sachverhalt erklärt das unbefangene Auftreten des Satzes „forma est differentia specifica“ in der Reflexion Kants. Denn nur weil für die intellektuelle Erkenntnis noch gilt, daß sie in Abhängigkeit vom Sein der Dinge dieses Sein unverwandelt darbietet, kann für Kant dieser Satz überhaupt in der Metaphysik auftreten, d. h. einen ontologischen Sinn besitzen. Das läßt sich an der Bedeutung zeigen, die der „differentia specifica“ im weiteren Verlaufe der Kantischen Philosophie zugewiesen wird. Dazu sei zunächst ein etwas ausführlicheres Zitat besprochen, aus dem hervorgeht, wie Kant die „differentia specifica“ im Zusammenhang mit der metaphysischen Tradition auffaßt. Das Zitat steht in der von Pölitz herausgegebenen Metaphysikvorlesung und muß nach Inhalt und Stellenwert in Beziehung zu § 345 in Baumgartens Metaphysik gesehen werden, von dem oben (S. 37) der Ausgang genommen wurde. Kant sagt unter dem Titel „Von der Materie und Form“:

„Die Alten sagten: das universale oder das genus wäre die Materie, die differentia specifica die Form. Z. B. der Mensch wäre das genus, also Materie; aber gelehrter Mensch, differentia specifica, also die Form.“

Danach folgt ein Satz, der unschwer den Bezug auf das „forma dat esse rei“ erkennen läßt:

„Die Alten hielten viel auf die Form; sie sagten, sie wäre das Wesen der Sachen.“

Erst zu diesem so ganz allgemein gehaltenen Satz nimmt Kant Stellung und kommentiert ihn positiv, indem er dem Begriff des Wesens seinen speziellen Sinn verleiht:

„Es ist auch ganz richtig; denn *wir* können in keinem Stücke die Materie, sondern nur die Form hervorbringen; z. B. alle Künstler und Handwerker.“

² De mundi, A 7 f. (§ 4).

³ Vgl. die Anm. 2 auf S. 38 dieser Untersuchung.

Damit ist der Begriff des Wesens der Sachen als Form nicht mehr vom Sein der Sachen selbst hergenommen, sondern in das Vermögen der Menschen verlegt. Kant macht diesen Sachverhalt deutlich am Beispiel des schaffenden und des produzierenden Menschen. Im nächsten Satz aber wird schon der grundsätzliche, für das erkennende Vermögen des Menschen relevante Sinn dieses Sachverhalts sichtbar:

„In unserer Seele sind die Empfindungen Materie; aber alle unsere Begriffe und Urtheile sind die Form.“⁴

Es fällt auf, daß Kant hier die beiden traditionellen Aussagen zur Form wiedergibt, ohne sich explizit kritisch mit ihnen auseinanderzusetzen. Dennoch ist aus der Art dieser Wiedergabe zu entnehmen, daß Kant durchaus differenziert; und bei näherem Hinsehen zeigen zu offensichtliche Unvereinbarkeiten, daß keineswegs alles hier über die Form Gesagte als einheitliche Meinung Kants aufgefaßt werden soll: Zunächst wird die Lehre von der Form als „*differentia specifica*“ am Beispiel des logischen Verhältnisses zwischen der Gattung „Mensch“ und der Spezies „gelehrter Mensch“ völlig kommentarlos referiert: „Die Alten sagten . . .“; danach kommt Kant auf den Satz „*forma dat esse rei*“ zu sprechen, und erst dieser wird ausdrücklich gebilligt: „Die Alten hielten viel auf die Form . . . Es ist auch ganz richtig . . .“ Diese Billigung geschieht aber nur, indem Kant zugleich ausführt, wie dieser Satz in seinem Sinne verstanden werden muß. Es ist nun weder möglich noch nötig, dasjenige, was Kant zum Satze „*forma dat esse rei*“ zustimmend darlegt, mit dem kommentarlosen Referat des traditionellen Verständnisses der Form als „*differentia specifica*“ auszugleichen⁵. Die beiden in der oben besprochenen Reflexion noch zusammengehaltenen traditionellen Aussagen über die Form haben sich, wie im folgenden gezeigt wird, auf dem Wege der kritischen Philosophie grundsätzlich voneinander getrennt. Weder das Tun des Künstlers noch das Verhältnis von Begriff und Urteil zu den Empfindungen kann mehr als Spezifikation eines Genus angemessen bestimmt werden; wohl aber soll noch für beides gelten: „*forma dat esse rei*“.

Um den genauen Ort und Sinn des Auseinandertretens der von Kant zunächst in ihrer Verknüpfung aufgenommenen Sätze „*forma est differentia specifica*“ und „*forma dat esse rei*“ bestimmen zu können, muß ein ähnlicher Gedankengang verfolgt werden wie bei der Erörterung des logischen Wesens und des Realwesens.

Ein erster Ansatz zur Unterscheidung wurde schon in der besprochenen Reflexion Kants bemerkt: die beiden Sätze ließen sich kaum noch als zwei Bezeich-

⁴ Pölitz, S. 75 f.

⁵ Es gilt hier wie auch schon auf S. 19 f., Anm. 13, festgestellt wurde, daß Kant (möglicherweise aus pädagogischen Motiven) den „Autor“ und die Tradition referiert, vielleicht, um Diskussionsmaterial zum Problem seinen Hörern zur Verfügung zu stellen, daneben aber auch seine neuen Einsichten so setzt, daß der Verdacht, die Tradition gewinne hier wieder größere Macht über seine Philosophie als sie es nach der Kr. d. r. V. dürfte, kaum berechtigt ist.

nungen desselben Sachverhalts auffassen, wie in der von Wolff zitierten Formel, welche besagte: „formam dare esse rei, dare distingui“, vielmehr mußte nach den Folgerungen aus der Betonung des wesentlichen Erkenntnisbezugs der Form die Identität des „dare esse rei“ mit dem „dare distingui (rei)“ im Sinne Wolffs bezweifelt werden. Dennoch waren auf dieser Reflexionsstufe Kants beide Aspekte des Formbegriffs fest auf das „esse“ der Dinge bezogen.

Das genauere kritische Eingehen Kants auf den Erkenntnisbezug der Form bringt demgegenüber aber mehr und mehr zum Vorschein, daß die Erkenntnisbedeutung des „esse rei“ und der „differentia specifica“ nicht die gleiche sein kann, obwohl sie beide „Form“ genannt und nebeneinander in der Ontologie verwendet werden. Die Form als „differentia specifica“ bedeutet die Erkenntnis eines Verhältnisses zwischen Begriffen ihrer Gattung und Art nach; die Form als „esse rei“ dagegen müßte eine Erkenntnis meinen, die es mit dem Sein der Dinge zu tun hat. Solange nun die Erkenntnis vom Sein der Dinge abhängig gedacht wird, das Sein demnach seine ontologische Priorität bewahrt und die Erkenntnis nichts anderes darbietet als das Sein, die Begriffe also nichts anderes als die Dinge selbst, solange mag die getroffene Unterscheidung nur der Ausdruck sein für zwei Seiten derselben Sache. Wenn aber die Priorität des Seins der Dinge vor ihrer Erkenntnis in Frage gestellt oder gar aufgegeben wird und dennoch etwas über die Begründung des Seins der Dinge ausgesagt, also noch eine Ontologie entworfen werden soll, dann gewinnt die beschriebene Unterscheidung ein kritisches Gewicht. Denn da Form das nur durch die Vernunft Erkennbare sein soll, kann in einer derartigen Ontologie, in der unter Aufgabe der Priorität des Seins doch vom Sein die Rede sein soll, nur eine solche Form Bedeutung haben, die in ihrem Erkenntnisbezug zugleich als Bezogensein auf das Sein der Dinge konzipiert ist, nicht aber eine solche, von der, wenn ihr selbstverständlicher Charakter als Abbild eines vorgegebenen Seins fragwürdig geworden ist, nicht einmal mehr gesagt werden kann, ob sie es überhaupt mit Dingen zu tun hat, da sie von sich aus sich nur auf Begriffe bezieht.

Damit ist gesagt, daß der Formbegriff als „differentia specifica“ seine ontologische Relevanz in der bisherigen Metaphysik nicht seinem eigentlichen Charakter, sondern einer von diesem unabhängigen, vorgängigen Entscheidung über das Abhängigkeitsverhältnis zwischen Sein und Erkenntnis verdankt. Er ist selbst ausschließlich ein Prinzip, das die Beziehung von Erkenntnissen untereinander regelt, ohne die Art zu betreffen, wie sich Erkenntnisse auf ihre Gegenstände beziehen. Der Formbegriff als Geben des „esse rei“ hat dagegen sein ontologisches Gewicht in der Tradition, weil er als Bezogensein auf das „esse“ der Dinge entworfen ist, dieses Bezogensein also wesentlich zu ihm gehört. Er wird sich demnach zwar wandeln in dem Maße, wie sich die Bedeutung des „esse“ wandelt, wenn sich das Verhältnis von Seins- und Erkenntnisgründen mehr und mehr auf eine Priorität der Erkenntnis hin verschiebt; er wird aber solange auch in diesen Wandlungen seine Rolle spielen, als überhaupt noch von Seinsbegrün-

dungen der Dinge, also von einer Ontologie gesprochen werden kann. Anders bei der Form als „differentia specifica“: Wenn sich die Priorität im Verhältnis von Seins- und Erkenntnisgründen auf die Seite der Erkenntnis verlagert, dann besitzt diese Form, weil sie nur im Bereich der Erkenntnis mit dem Verhältnis von Begriffen untereinander zu tun hat, ohne deren Beziehung auf Dinge zu berücksichtigen, keine ontologische Relevanz mehr.

Mit dieser Charakterisierung rückt die „differentia specifica“ für Kant in den Bereich des „bloß“ Logischen. Und die Entdeckung seiner nur logischen Bedeutung gibt ein Mittel in die Hand, seine ontologische Verwendung in der Tradition und damit deren Ontologie als ganze anzugreifen. Denn wenn die „differentia specifica“ nur Begriffe in ein logisches Verhältnis setzt, dieses aber dennoch als Seinsverhältnis der Dinge aufgefaßt wird, dann liegt dasjenige vor, womit die bisherige Metaphysik „zu täuschen pflegt“, indem sie nämlich „Begriff für Sache nimmt“⁶. Um die „Sache“ zu verstehen, für die hier der „Begriff“ genommen wird, kann nochmal auf den Satz Kants aus der Schrift *de mundi* zurückgegriffen werden, soweit er die intellektuelle Erkenntnis betraf: das Intellektuelle besteht in Vorstellungen von den Dingen, „*s i c u t i s u n t*“⁷. Das ist der vorkritische Standpunkt der bisherigen Ontologie. Die logische Erkenntnis der Begriffe und ihrer Verhältnisse als intellektuelle Erkenntnis wird in dieser vorkritischen Ontologie verwechselt mit der „Sache“, dem Sein der Dinge, wie sie an sich selber sind. Die Dinge an sich werden als Gegenstände des Verstandes aufgefaßt. Möglich ist diese Auffassung, weil das Sein der Dinge als vorgegeben verstanden wird, von dem die intellektuelle Erkenntnis nur die getreue Wiedergabe bedeutet, weil, auf die Form als „differentia specifica“ bezogen, das Seinsverhältnis der Dinge an sich untereinander dieser Form als einem Begriffsverhältnis vorausgeht. Nach Verlust dieser metaphysischen Vorgegebenheit des Seins ist die intellektuelle Erkenntnis auf sich allein gestellt; soweit sie nur logisch ist, ist sie damit ontologisch irrelevant geworden. Ob es aber auf diesem Stande der Zurückgeworfenheit der Erkenntnis auf sich selbst eine intellektuelle Erkenntnis geben kann, die nicht, wie die logische, ohne Bezug auf das Sein der Dinge bleiben muß, ob also eine Ontologie auf diesem Stande möglich sein wird, das entscheidet sich vor allem daran, ob außer der Form als „differentia specifica“ eine Form gedacht werden kann, deren Erkenntnischarakter zugleich ein Bezogensein auf das „esse“ der Dinge bedeutet, und wie unter diesem von der Erkenntnis her gedachten Bezogensein der Form auf die Dinge deren „esse“ aufzufassen ist. Eines aber wird von diesem „esse“ der Dinge auf jeden Fall gelten müssen: es kann nicht mehr der Erkenntnis vorgegeben sein und dieser ihren Grund geben, sondern es muß selbst aus der Vorgegebenheit der gedachten Erkenntnis *f o r m* seine Begründung erfahren. Damit wird aber das „esse“ der Dinge von der Art der Erkenntnis sein müssen, d. h. der in der Schrift *de mundi* nur für die sinn-

⁶ Entdeckung, A 99; für diese und die folgenden Überlegungen vgl. die parallelen Ausführungen zum logischen und zum Realwesen, oben S. 18ff.

⁷ *De mundi*, A 7 f. (§ 4); vgl. oben S. 46.

liche Erkenntnis erreichte Standpunkt muß auch für die intellektuelle Erkenntnis nachgeholt werden. Es kann nicht mehr gelten:

„... sensitive cogitata esse rerum repraesentationes uti apparent, intellectualia autem sicuti sunt“⁸,

sondern auch das Intellektuelle wird nun nur noch eine Erkenntnis der Dinge liefern können „uti apparent“⁹. Danach dehnt sich der Begriff der Erscheinung als Inbegriff des erkennbaren Seins der Dinge auf das gesamte Erkenntnisvermögen aus, ein Stand, der in der Kr. d. r. V. erreicht ist. Somit wird für jene Form, der mit ihrem Erkenntnischarakter zugleich ein Dingbezug innewohnen soll, gelten müssen, daß dieser Dingbezug jedenfalls als eine Beziehung auf das Sein der Dinge als Erscheinungen aufzufassen ist.

Auf diesem Stande der Überlegungen ist demnach anzunehmen, daß sich die in der bisherigen Ontologie und beim vorkritischen Kant im selben Sinne auftretenden Formeln „forma est differentia specifica“ und „forma dat esse rei“ genau in bezug auf den entscheidenden Punkt der Kr. d. r. V. voneinander trennen. Der Satz „forma est differentia specifica“ ist, als ein logischer Satz, sofern er in einer Ontologie auftritt, mit dem Begriff der Dinge an sich verknüpft und bezieht sich auf deren „esse“. Eine Form dagegen, die nach der „Umänderung der Denkart“ sich noch auf Dinge beziehen soll, muß mit den Dingen als Erscheinungen und deren „esse“ verknüpft sein und kann kein nur logisches Prinzip bedeuten. Nach den Erläuterungen über die jeweilige Priorität von Seins- oder Erkenntnisgründen läßt sich das auch so ausdrücken: um die Form als „differentia specifica“ ontologisch verwenden zu können, muß eine Priorität des Seins der Dinge vor ihrer Erkenntnis, muß also ein spezifischer Unterschied, müssen „genus“ und „species“ als Eigenschaften der Dinge wie sie an sich sind, vorausgehen; um dagegen die Form bezogen auf das Sein der Dinge als Erscheinungen denken zu können, muß diese Form selbst demjenigen, dessen Form sie sein soll, vorausgehen.

In dieser Charakterisierung tut sich die Amphibolie des Reflexionsbegriffs „Form“ kund. Die Amphibolie beruht darauf, daß ein Reflexionsbegriff als solcher dazu verführt, das Sein der Dinge an sich mit dem der Dinge als Erscheinungen zu verwechseln, beruht, mit Kants Worten: auf „einer Verwechslung des reinen Verstandesobjekts mit der Erscheinung“¹⁰. Dieser Hinweis bringt für die gegenwärtigen Überlegungen insofern eine Klärung, als nun die logische Form der „differentia specifica“, sofern sie zugleich das „esse rei“ wiedergeben

⁸ De mundi, A 7 f. (§ 4).

⁹ Vgl. für den Beginn dieser Entwicklung Kants Selbstkritik an jenem Satz aus der Schrift de mundi in seinem Brief an Herz vom 21. Febr. 1772 (Ak. Ausg., Bd. 10, S. 125).

¹⁰ A 270 / B 326; über den Zusammenhang von „reinem Verstandesobjekt“ oder „noumenon“ mit „Ding an sich“ vgl. oben S. 9 f. und S. 20 f.

soll¹¹, auf die eine, diejenige Form aber, die als mögliches Erkenntnisprinzip der Dinge als Erscheinungen deren „esse“ bedeuten soll, auf die andere Seite der Amphibolie fallen. So wird es denn auch von Kant in dem Amphibolie-Kapitel dargelegt. Unter den von ihm für die Seinsbestimmung von Dingen abgelehnten Formprinzipien steht als erstes die „differentia specifica“: „Die *Logiker* nannten ehemals das Allgemeine die Materie, den spezifischen Unterschied aber die Form.“¹² Von diesem und den anderen dort aufgezählten Form-Prinzipien der traditionellen Ontologie gilt, daß sie die Dinge als Gegenstände des Verstandes auffassen, also eine Erkenntnis von ihnen geben sollen, wie sie an sich selber sind¹³. Das bedeutet, daß in ihnen das Sein der Dinge als ihrer Erkenntnis vorausgehend vorgestellt wird.

„Der Verstand nämlich verlangt zuerst, daß etwas gegeben sei (wenigstens im Begriffe), um es auf gewisse Art bestimmen zu können . . . und Leibniz nahm um deswillen zuerst Dinge an . . ., um darnach das äußere Verhältnis derselben . . . darauf zu gründen . . . Der Intellektualphilosoph konnte es nicht leiden: daß die Form vor den Dingen selbst vorhergehen, und dieser ihre Möglichkeit bestimmen sollte“¹⁴.

Aber diese Denkweise charakterisiert nach Kant eine Ontologie, die „durch die Amphibolie der Reflexionsbegriffe hintergangen“¹⁵ wird. Denn wir erkennen die Dinge nicht, wie sie an sich sind, sondern sie sind für uns nur, wie wir sie erkennen. D. h. wir erkennen sie nur, soweit sie unseren Erkenntnisbedingungen zugänglich sind. Die Erkenntnisart geht der Seinsart der Dinge vorher und nicht umgekehrt. Eine Form als Erkenntnisprinzip, die zugleich als Bezogensein auf die Dinge als Erscheinungen gedacht werden soll, ist also

„für sich allein gegeben, und, weit gefehlt, daß die Materie (oder die Dinge selbst, welche erschienen) zum Grunde liegen sollte (wie man nach bloßen Begriffen urteilen müßte), so setzt die Möglichkeit derselben vielmehr eine“ Form der Erkenntnis der Erscheinungsdinge „als gegeben voraus.“¹⁶

¹¹ Diesen Sachverhalt zu beachten ist wichtig; denn nicht die logische Form als solche steht in Amphibolie zu der Form, die sich auf die Dinge als Erscheinungen beziehen soll, sondern nur die logische Form, die als Aussage über das Sein der Dinge aufgefaßt wird. Denn dieses ist dann nach Kant nur als Sein der Dinge an sich zu verstehen. Zwischen diesem mit dieser Form verbundenen Dingbegriff und den Dingen als Erscheinungen, nicht aber zwischen der logischen Erkenntnis als solcher und der auf Erscheinungen bezogenen Erkenntnis besteht also die Kantische Amphibolie. (Vgl. auch unten S. 253 ff.).

¹² A 266/B 322.

¹³ Vgl. zu der Deutung der vier Beispiele unten S. 253 ff.

¹⁴ A 267/B 322 f.

¹⁵ A 370/B 326.

¹⁶ A 268/B 324; die Art, wie hier aus dem Abschnitt über Materie und Form im Amphiboliekapitel zitiert, nämlich an Stelle der Kantischen Formulierung „formale Anschauung (Zeit und Raum)“ eingesetzt wird: „Form der Erkenntnis der Erscheinungsdinge“, bedarf der Erläuterung. Damit soll die Darstellung des positiven Formbegriffs der Amphibolie, von Kant in diesem Abschnitt nur an der Form der Anschauung durchgeführt, auf einen Formbegriff übertragen werden, der die Anschauungs- und Verstandesbedingungen für die Erkenntnis der Erscheinungsdinge umfaßt. Der sachliche Grund dafür liegt in einer

Diese vorausgehende Form der Erkenntnis der Dinge als Erscheinungen kann mit Kant als „transzendente Form“ bezeichnet werden, wie es in der Metaphysikvorlesung heißt¹⁷, aber auch im Amphiboliekapitel der Kr. d. r. V., wenn Kant sagt, daß dort Form und Materie erwogen werden „beides in *transcendentalem Verstande*“¹⁸. Somit würde der Satz „*forma dat esse rei*“ als Ausdruck einer ontologischen Bedeutung der Form in der Kantischen Philosophie lauten: auf der transzendentalen Form beruht das „esse“ des Erscheinungsdinges. Der Satz „*forma est differentia specifica*“ aber kann in dieser Philosophie keine Beziehung auf das „esse rei“, also keinen ontologischen Sinn mehr behaupten¹⁹.

b) Auftreten und Bedeutung des Satzes „*forma dat esse rei*“ in Kants opus postumum

Die Bestätigung für die vorgelegte Deutung des Kantischen Formbegriffs im Amphiboliekapitel, daß ihm gerade insofern er die positive Seite der Amphibolie ausdrückt der Satz „*forma dat esse rei*“ zukomme, ergibt sich, wenn man die weiteren Texte heranzieht, in denen Kant diesen Satz verwendet¹. Solche Textstellen finden sich in großer Häufigkeit in Kants opus postumum². Diese

bestimmten Auffassung von der Rolle des Amphiboliekapitels, wie sie in dieser Untersuchung vertreten wird. Dieses Kapitel hat in seinem ersten Teil eine Doppelfunktion zu erfüllen: es hat 1. den Ort der Reflexionsbegriffe in Kants eigenem System anzugeben — eine Funktion, die meist unterschätzt wird; es hat 2. die Aufgabe, die Auseinandersetzung mit Leibniz vorzubereiten, die dann im zweiten Teil, in der „Anmerkung zur Amphibolie der Reflexionsbegriffe“ (A 268/B 324) durchgeführt wird. In der vorliegenden Untersuchung wird nur auf die erste Funktion des Kapitels eingegangen — mit größerer Ausführlichkeit kann das erst im Schlußkapitel geschehen (vgl. unten S. 243 ff.). Deshalb wurde in der obigen Zitierweise auf alles verzichtet, was nur zur Leibnizkritik hinüberleitet. Dazu gehört m. E. auch die ausschließliche Darstellung der Form der reinen Anschauung; denn damit soll zugleich die Widerlegung von Leibniz' Raum- und Zeitbegriff (A 275 f./B 331 f.) vorbereitet werden. In bezug auf Kants System aber ist die Behandlung von Raum und Zeit nur ein Beispiel für einen Sachverhalt, der für den in der Transzendentalphilosophie gültigen Formbegriff überhaupt gilt, also z. B. auch für die Kategorien. M. E. ist also die Darstellung der unterschiedlichen Rolle des Formbegriffs in der vorkantischen Ontologie und in Kants Transzendentalphilosophie das Anliegen dieses Abschnitts, soweit seine Beziehung zu Kants System im ganzen in Frage steht. Da es die gegenwärtige Untersuchung mit ebendieser unterschiedlichen Rolle des Formbegriffs zu tun hat, sollte durch die vorbereitenden Überlegungen und die Art des Zitierens zunächst nur dieser Nerv der Unterscheidung bloßgelegt werden.

¹⁷ Pölit, S. 76.

¹⁸ A 266/B 322; vgl. zur Deutung dieses „transzendental“ unten S. 249 ff.

¹⁹ Vgl. aber unten S. 253, Anm. 35.

¹ Es wird hier darauf verzichtet, noch einmal die bestätigende Kraft des eingangs interpretierten Zitats aus dem vorn. Ton auszuwerten. Es sei auf jene Interpretation verwiesen.

² Darauf weist schon H. Vaihinger hin in seinem „*Commentar zu Kants Kritik der reinen Vernunft*“ (Bd. 2, Stuttgart 1892, S. 64). Vaihinger erwähnt dort auch den zu Beginn der gegenwärtigen Untersuchung ausgelegten Text aus dem vorn. Ton, von dem er allerdings nur als von einer „sehr interessanten Stelle“ spricht.

Häufigkeit ist nicht weiter verwunderlich, wenn der in der gegenwärtigen Untersuchung angestrebte Nachweis zutrifft, daß unter den bislang besprochenen und noch weiter zu verdeutlichenden Abwandlungen der Satz „forma dat esse rei“ als prägnanter Ausdruck der kritischen Denkbewegung selbst auftreten kann. Denn dann ist dieser Satz durch seine formelhafte Kürze geeignet, als erinnerndes Merkwort für die einmal eingeschlagene Methode zu dienen, welche die Konsequenzen aus der kritischen Philosophie ebenso bestimmen muß wie diese selbst. Eine solche Konsequenz versucht das opus postumum in der Darstellung des „Überganges von den metaphysischen Anfangsgründen der Naturwissenschaft zur Physik“ zu geben:

„Hier ist nun der *Schlüssel* zur Eröffnung der Pforte zum Übergange von den metaph. A. Gr. der NW. zur Physik im Elementarsystem der bewegenden Kräfte der Materie gegeben; nämlich nicht aus der Erfahrung empirisch sondern für die Erfahrung, *a priori*, das Mannigfaltige der Erscheinungen durch den Verstand für die Physik als einem Doctrinalsystem jener Kräfte . . . zu constituiren.“³

Dieser „Schlüssel“ ist unschwer als jene methodische Grundeinstellung Kants wiederzuerkennen, die als „Umänderung der Denkart“ einst den Weg der kritischen Philosophie erschloß, die sich in der Kr. d. r. V. als Grundlage einer kritischen Metaphysik bewährte und die nun auch den „Übergang . . . zur Physik“ zu lenken hat. Kant hatte dieses methodische Prinzip in der Vorrede zur zweiten Auflage der Kr. d. r. V. schon in bezug auf die Physik ausdrücklich formuliert:

„Und so hat sogar Physik die so vorteilhafte Revolution ihrer Denkart lediglich dem Einfalle zu verdanken, demjenigen, *was die Vernunft selbst in die Natur hineinlegt, gemäß*, dasjenige in ihr zu suchen (nicht ihr anzudichten), was sie von dieser lernen muß, und wovon sie für sich selbst nichts wissen würde.“⁴

Nachdem damit deutlich geworden ist, welch zentrales Prinzip von Kant mit dem als „Schlüssel“ bezeichneten Sachverhalt gemeint ist, muß nun beachtet werden, daß Kant an anderen Stellen des opus postumum eben diesen Sachverhalt mit dem Satz „forma dat esse rei“ ausdrückt⁵:

„Es ist also im Fortschreiten zur Physik nothwendig die Begriffe der activen Verhältnisse der Materie nicht direct aus der Erfahrung zu schöpfen sondern indirect die Möglichkeit derselben als System zum Grunde zu legen und zuvor ein Gantzes derselben der Form nach aufzustellen welches nicht als fragmentarisches Aggregat der Wahrnehmungen empirisch sondern nur nach einem formalen Princip der Verbindung der Wahrnehmungen zur Einheit der Erfahrung folglich nach Begriffen *a priori* geschehen kan (forma dat esse rei) daher das System empirischer Vorstellungen nicht selbst empirisch ist sondern das Fortschreiten zur Physik nicht durch das was wir aus der Erfahrung heraus langen

³ Op. post., Ak.Ausg., Bd. 22, S. 393 f.

⁴ B XIII f.

⁵ Diese Beobachtung liegt offenbar auch einer Bemerkung von M. Wundt zugrunde, in der es heißt, daß „Kant in seinem nachgelassenen Werke den Satz der Scholastik ‚Forma dat esse rei‘ beinahe zum Leitspruch seines *kritischen* Werkes erhebt.“ (Wundt, *Schulmetaphysik*, S. 33, Anm. 1).

sondern durch das was wir zum Behuf der Möglichkeit derselben d. i. für sie als einem System hinein legen, geschieht als wodurch allein Physik als System (Wissenschaft) und der Übergang zu ihr in der Naturforsch. möglich ist.“⁶

Ohne auf die sachliche Problematik dieses Zitats und damit des opus postumum einzugehen, soll hier nur die methodische Struktur festgehalten werden, welche mit dem Satz „forma dat esse rei“ belegt wird. Er bezeichnet das Vorgehen „nach Begriffen a priori“, das zur Möglichkeit eines „Systems“ der Erfahrung führt, während demgegenüber empirisches Vorgehen bei einem „fragmentarischen Aggregat der Wahrnehmungen“ stehen bleiben müßte. Diese Überlegung wird dann in eine Formel gefaßt, die an beide oben gebrachten Zitate anklingt: an die Formulierung des „Schlüssels“ aus dem opus postumum und an den Satz über die „Revolution“ der „Denkart“ in der Physik aus der Kr. d. r. V., nämlich: nicht, „was wir aus der Erfahrung heraus langen sondern ... was wir zum Behuf der Möglichkeit derselben d. i. für sie ... hinein legen,“ begründet, so kann man fortfahren, wie in der Kr. d. r. V. den Begriff der Erfahrung überhaupt, so hier „das Fortschreiten zur Physik“. Fragt man nun, was den Satz „forma dat esse rei“ so auszeichnet, daß er zur Erläuterung des kritischen Grundgedankens, der „kopernikanischen Wendung“ dienen kann, so läßt sich nach den bisherigen Ausführungen zweierlei antworten: 1. In diesem Satz ist eine Konzeption des Formbegriffs angelegt, die es ermöglicht, das Verhältnis von Materie und Form so umzukehren, daß die Form als Erkenntnisgrund der Materie vorausgeht. Hierin spiegelt sich der erkenntnistheoretische Sinn der „Umänderung der Denkart“. 2. Dieser Satz enthält eine grundsätzliche Beziehung der Form auf das Sein der Dinge, die auch in der genannten Umkehrung des Form-Materie-Verhältnisses ihren Sinn bewahrt. Hierin wird die ontologische Bedeutung des kritischen Grundprinzips sinnfällig. Beide Antworten lassen sich, die bisherigen Überlegungen bestätigend, aus weiteren Äußerungen des opus postumum belegen.

Es wurde oben (S. 50 f.) anhand des amphibolischen Charakters des Kantischen Reflexionsbegriffs Form gezeigt, daß der Satz „forma est differentia specifica“ einen Formbegriff enthält, der eine ihm vorausgehende zu spezifizierende Materie fordert. Diese Forderung ist im logischen Bereich erfüllbar⁷, im ontologischen aber

⁶ Op. post., Ak. Ausg., Bd. 22, S. 314 f.

⁷ Otto Lange vertritt in seiner Diss. (*Materie und Form als Reflexionsbegriffe bei Kant*, Göttingen, 1958, S. 84 f.) die Meinung, daß Kant auch für die Logik die Form als differentia specifica und die Materie als Gattung, die der Form vorausgehe, nicht aufrechterhalte. Aber das von Lange herangezogene Zitat kann diese These nicht belegen. Kant spricht dort von Form und Materie der Begriffe als solcher, nicht der Begriffe untereinander. Beim Begriff als solchem ist ihm der Gegenstand des Begriffs seine Materie, die Allgemeinheit des Begriffs hingegen seine Form; und bei dieser ist abstrahiert von dem, „wodurch sich das Mannigfaltige unterscheidet“ (Refl. 2834, Ak. Ausg., Bd. 16, S. 536). Diese Abstraktion ist aber dasjenige, wodurch überhaupt nach Kant das spezifisch Logische des Begriffs als solchen aufgezeigt werden kann; und dasjenige, von dem abstrahiert wird, das Unterscheidende des Mannigfaltigen, gehört überhaupt nicht

nicht, weil dann das Vorausgehen der Materie vor der Form das Vorausgehen der Dinge, wie sie an sich sind, vor den Erkenntnisprinzipien impliziert. Der „Amphibolie der Reflexionsbegriffe“ nach kann aber das Verhältnis von Materie und Form auch umgekehrt verstanden werden. Diese Umkehrung trägt der „Umänderung der Denkart“ Rechnung und läßt die Form als Erkenntnisprinzip so vorausgehen, daß aus ihr die Seinsart der Dinge erfaßt werden kann. Dieser neuen Interpretation des Form-Materie-Verhältnisses mit ihrer methodischen und systematischen Vorrangstellung der Form schien der Satz „*forma dat esse rei*“ sachlich durchaus entsprechen zu können, obwohl er nicht *expressis verbis* für diesen neuen Formbegriff in Anspruch genommen wird⁸. Das geschieht aber umso nachdrücklicher im *opus postumum*. In immer erneuten Hinweisen erläutert Kant eben das systematische Vorhergehen der Form vor der Materie mit diesem Satz:

„Der Spruch der Scholastiker: die Form als die Art der Verbindung des Mannigfaltigen unter einem Princip macht das Wesentliche der Sache aus (*forma dat esse rei*)

in die reine Logik. Es ist aber dieses Unterscheidende auch gar nicht etwas, auf das die *differentia specifica* bezogen werden kann, denn diese betrifft nicht die Differenzierung eines Begriffs in dasjenige, was als Allgemeinheit seiner Form zur Logik gehört, und demjenigen, was in der Anwendung dieser Allgemeinheit auf bestimmte Gegenstände als Materie bezeichnet wird, sondern sie betrifft allein im logischen Bereich das logische Verhältnis von Begriffen untereinander als Gattungsbegriffen, Art- und Unterartbegriffen. Jedem dieser Begriffe kommt selbstverständlich die grundsätzliche Allgemeinheit des Begriffs als solchem zu; aber unbeschadet dieser Allgemeinheit gegenüber einem im Begriff gemeinten „Gegenstand“ als Materie „außerhalb“ des Begriffs als solchem, stehen diese Begriffe untereinander in einem logischen Verhältnis, das dem einen Begriff (Gattung) eine größere Allgemeinheit gegenüber dem anderen Begriff (Art) zuweist. Diese Unterscheidung als logische Unterscheidung der Begriffe untereinander ist etwas völlig anderes als das im obigen Zitat gemeinte „Unterscheidende des Mannigfaltigen“, von dem abstrahiert die logische Form der Allgemeinheit eines Begriffs als solchen überhaupt erst entsteht. Daher kann Kants Abwehr dieses „Unterscheidenden“ nicht als Indiz gegen die *differentia specifica*, als einer Sache der Form der Logik, benutzt werden. Es ergibt sich hieraus allerdings, daß Kant im logischen Bereich etwas Materie nennt, das selbst unter die logische Form der Allgemeinheit fällt. Kant spricht dann, wie unten genauer ausgeführt wird, nur in einem uneigentlichen Sinne von Materie und gibt das durch die Art seiner Formulierungen auch deutlich zu verstehen (vgl. unten S. 57 f. Anm. 16, sowie S. 253, Anm. 35).

⁸ Kant bringt in dem Abschnitt des Amphiboliekapitels über Materie und Form vier traditionelle Sätze über das Form-Materie-Verhältnis (A 266 f. / B 322), ohne unter ihnen den Satz „*forma dat esse rei*“ aufzuführen, der ihm doch, wie die besprochenen vorkritischen Reflexionen zeigen, mindestens ebenso gegenwärtig war wie die anderen. Das ist bemerkenswert. Der Grund für diese Aussparung scheint mir in folgendem zu liegen: Alle diese aufgezählten Sätze entstammen der vorkantischen Tradition und bezeichnen ein Vorausgehen der Materie vor der Form. In dieser Funktion in einer Ontologie verwandt, verkörpern sie die negative Seite der Amphibolie. Das gibt Kant Gelegenheit, seine Position durch eine bloße Umkehrung des Materie-Form-Verhältnisses radikal von der gesamten Tradition abzusetzen. Diese klare Trennung der vorkritischen von der kritischen Position hätte der Satz „*forma dat esse rei*“, der nach den bisherigen Erwägungen nur auf die positive Seite der Amphibolie fallen kann, empfindlich gestört.

und geht vor allen Materialien (dem Empirischen) vorher welche jenem Begriffe empirisch untergeordnet werden mögen“⁹.

Da die Instanz, welche die „Verbindung des Mannigfaltigen“ leistet, natürlich der Verstand ist¹⁰, die „Materialien“ aber oder „das Empirische“ als das „Materiale der empirischen Vorstellungen (dabile)“¹¹ zu denken ist, also als Empfindungen bzw. Wahrnehmungen¹², so ergibt sich, daß hier derselbe Sachverhalt, nämlich die Vorrangstellung der Form vor der Materie, der im Amphiboliekapitel der Kr. d. r. V. nur für das Verhältnis der Form der Anschauung zur Empfindung ausgeführt wurde¹³, nun im selben systematischen Sinne auch für die Form des Verstandes beschrieben wird. Das bestätigt die oben (S. 51 f., Anm. 16) vertretene Auffassung, daß Kant im Amphiboliekapitel die Form der Anschauung nur als Beispiel für den in der neuen ontologischen Konzeption gültigen Formbegriff anführt, daß dieser aber ebenso für die Form des Verstandes gilt – freilich nur dann, wenn die Verstandestätigkeit aus der Sicht der neuen ontologischen Konzeption betrachtet wird¹⁴. In ihr schließen sich die apriorische Anschauungs- und Verstandesleistung gemeinsam zu einem Formbegriff zusammen, der der Materie als dem empirisch gegebenen Mannigfaltigen der Empfindung vorausgeht und damit die positive Seite der Amphibolie ausmacht. Diese Auffassung des Form-Materie-Verhältnisses und dessen, was mit Form und Materie in der Transzendentalphilosophie bezeichnet sein soll, entspricht der

⁹ Op. post., Ak. Ausg., Bd. 21, S. 641.

¹⁰ Ausführlich dargelegt z. B. op. post., Ak. Ausg., Bd. 22, S. 355.

¹¹ Op. post., Ak. Ausg., Bd. 22, S. 313.

¹² Op. post., Ak. Ausg., Bd. 22, S. 472.

¹³ A 267/B 323: „... so geht die Form der Anschauung . . . vor aller Materie (den Empfindungen) . . . vorher“.

¹⁴ Man kann aus dem bloßen Wortlaut des Abschnitts über Form und Materie im Amphiboliekapitel zunächst an dieser Parallelität von Anschauung und Verstand in bezug auf die Gültigkeit desjenigen Formbegriffs zweifeln, der in der nicht von der Amphibolie „hintergangenen“ kritischen Philosophie als Vorausgehen vor der Materie konzipiert ist; sagt doch Kant ausdrücklich, es gehe „im Begriffe des reinen Verstandes die Materie der Form vor“ (A 267/B 323). Dieser Satz ist die zusammenfassende Begründung der von Kant angeführten vier traditionellen Sätze über Form und Materie, deren erster das Vorhergehen des allgemeinen Gattungsbegriffs als Materie vor dem spezifischen Unterschied als Form ausdrückt. Dieser Satz gilt auch für Kant als ein logisches Prinzip (vgl. oben S. 54 f., Anm. 7, sowie unten S. 253, Anm. 35), und Logik ist für ihn Sache des reinen Verstandes. Muß man also nicht sagen, Form vor Materie, das gilt nur für die Anschauung, für den reinen Verstand aber, d. h. auch für die Kategorien, gilt Materie vor Form? Aber hier muß nur genau gelesen werden: es heißt: „im Begriffe des reinen Verstandes“ geht die Materie der Form vor. D. h. diese Materie ist jedenfalls nichts „außerhalb“ des reinen Verstandes; sie ist also offenbar im Bereich des reinen Verstandes (da meint Kant hier mit „im Begriffe des reinen Verstandes“) selbst zu denken, d. h. selbst Begriff, wie z. B. Gattung und Art beide als Begriffe zum „Begriffe des reinen Verstandes“ gehören (vgl. oben S. 54 f., Anm. 7). Nun ist aber im obigen Sachverhalt mit Materie nicht Begriffliches gemeint, sondern Empfindung, also etwas gänzlich außerhalb des reinen Verstandes, zu dem dieser als ganzer im Form-Materie-Verhältnis stehend gedacht wird. Die

grundlegenden Feststellung des § 13 der Kr. d. r. V., wo es von der Erfahrung heißt, sie enthalte „zwei sehr *ungleichartige* Elemente . . . , nämlich eine *M a t e r i e* zur Erkenntnis aus den Sinnen, und eine gewisse *F o r m* . . . aus dem innern Quell des reinen Anschauens *und* Denkens . . .“¹⁵ Dieser Formbegriff, auch in seinen Auseinanderfaltungen als Formen der Anschauung und des Verstandes, ist es allein, dessen Bedeutung, d. h. dessen Begriffsinhalt ebenso wie der seines Korrelats *Materie* durch Kant festgelegt ist¹⁶. Er ist es aber auch allein,

beiden einander scheinbar widerstreitenden Aussagen über die Form des Verstandes betreffen also zwei völlig verschiedene Sachverhalte: einen logischen, der sich „im Begriffe des reinen Verstandes“ abspielt, und einen ontologischen, der die begründende Beziehung des reinen Verstandes zu etwas Aposteriorischem außerhalb seiner meint. Nur wenn die logischen Beziehungen „im Begriffe des reinen Verstandes“ für reale Beziehungen von Dingen gehalten werden, können sich die beiden Sachverhalte als gegenläufige Form-Materie-Verhältnisse überhaupt begegnen, weil sie dann einen unterschiedlichen *D i n g* begriff begründen, der die Amphibolie zutagetreten läßt. Vgl. zum hier angesprochenen Problem der scheinbaren „Priorität“ der „Formen der Anschauung“ auch die Arbeit von Lange, *Materie*, S. 113 ff.

¹⁵ A 86/B 118.

¹⁶ Diese Festlegung scheint für die neuartige und entscheidende Rolle des Formbegriffs in Kants Ontologie das Wichtigste zu sein, wenn anders der Sinn dieser Ontologie ist, zu zeigen, auf welche Weise für uns *e r k e n n b a r e* Dinge *s e i n* können. Wenn aber diese Festlegung sogar aus dem Abschnitt über die Reflexionsbegriffe *Form* und *Materie* zu entnehmen ist, und zwar so, daß sie die für die kritische Ontologie gültige Seite der Amphibolie der Reflexionsbegriffe *Form* und *Materie* ausmacht, dann wird man Aussagen über *Form* und *Materie* als Reflexionsbegriffen, wie sie häufig in der Kantliteratur besonders bei den Neukantianern auftreten, mit Vorsicht begegnen müssen. Diese Auffassung besagt etwa: das Form-Materie-Verhältnis ist Ausdruck eines fortschreitenden Prozesses. Alles *Materiale* geht über in *Form*. Was auf einer Erkenntnisstufe *Materie* war, ist auf einer höheren schon *Form*. Vorgetragen wird diese Konzeption z. B. von H. Cohen (z. B. in: *Kants Begründung der Ethik*, Berlin 1877, S. 166), aber auch noch von E. Cassirer in seiner *Philosophie der symbolischen Formen* und zwar unter ausdrücklicher Berufung auf Kants Darstellung der Reflexionsbegriffe. Mit der beschriebenen Auffassung ist nach Cassirer „erst das Verhältnis von ‚Materie‘ und ‚Form‘ der Erkenntnis auf denjenigen Ausdruck gebracht, der der neuen Grundeinsicht Kants, der seiner ‚Copernikanischen Drehung‘ entspricht.“ (*Philosophie der symbolischen Formen*, Bd. III, 4. Aufl. Darmstadt 1964, S. 13). Und das sei eben von Kant im Reflexionsbegriffskapitel geleistet. Cassirer schreibt: jetzt sind *Form* und *Materie* „aus Urbestimmungen des Seins, aus ontischen Wesenheiten, zu reinen *R e f l e x i o n s b e g r i f f e n* geworden“ (a.a.O.). Solange man noch nicht weiß, was Cassirer mit Reflexionsbegriffen meint, ist diese Feststellung sicher richtig: *Form* und *Materie* haben kein eigenes „*S e i n*“, sondern müssen insofern nominalistisch verstanden werden. Aber was hat Cassirer als Gegenposition aus Kants Darlegungen herausgelesen? Was sind für ihn Reflexionsbegriffe? *Form* und *Materie* „sind nicht mehr zwei Pole des Seins, die in einer unaufheblichen Real-Opposition einander gegenüberstehen, sondern sie sind die Glieder einer methodischen Opposition, die zugleich methodische Korrelation ist. Jetzt ist es daher auch nicht mehr widersprechend, sondern geradezu notwendig, daß eben das, was unter einem bestimmten Gesichtspunkt als die ‚Materie‘ der Erkenntnis bezeichnet werden kann, in einer anderen Hinsicht wieder als etwas Geformtes oder doch Formhaltiges erkannt wird. Die methodische Relativierung des Gegensatzes hat zur Folge, daß sich die Bedeutung der beiden Gegenglieder je nach dem geistigen Bezugssystem, das wir zugrunde legen, wandelt“ (a.a.O.). Mit dieser

für dessen Verhältnis zur Materie das apriorische Vorhergehen vor der Materie gilt, also die positive Seite der Amphibolie. Da nun Kant gerade dieses Verhältnis mit dem ontologischen Satz „forma dat esse rei“ belegt, wird das in diesem Satz gedachte Verständnis der Form für die Interpretation der Formen der Anschauung und der des Verstandes wegweisend sein müssen. „Raum, Zeit und synthetische Einheit des Manigfaltigen der Anschauung im Raum und der Zeit. Alle dre sind Formen. Forma dat esse rei . . .“¹⁷

Es hat sich in den Erwägungen dieses Abschnitts gezeigt, daß und wie der traditionelle Satz von Kant verwendet wird, um den methodischen Sinn der „Umänderung der Denkart“ wiederzugeben, ebenso, da diese „Umänderung“ in engem Zusammenhang mit Kants Kapitel über die „Amphibolie der Reflexionsbegriffe“ steht, daß dieser Satz die grundlegende „Umkehrung“

Deutung ist die positive Seite der Amphibolie von Form und Materie, auf die es Kant doch vor allem ankommt, völlig verkannt. Natürlich denkt Kant nicht an eine „Realopposition“ von Form und Materie, aber er denkt ebensowenig an eine „methodische Relativierung“, sondern er denkt Form und Materie als Konstituenten von Erkenntnis und Sein eines Erscheinungsdinges. Als solche bezeichnen sie ein im neuen Sinne ontologisches Beziehungsgefüge von „zwei sehr ungleichartigen Elementen“ (A 86/B 118), die allerdings kein „Sein“ besitzen, wohl aber Sein „für uns“ begründen und als diese „ungleichartigen Elemente“ durch keine Wandlung eines „geistigen Bezugssystems“ ineinander zu überführen sind. Gleichwohl ist natürlich dasjenige, was Cassirer die „methodische Relativierung des Gegensatzes“ von Form und Materie nennt, in Kants Ausführungen mit angelegt, und zwar in der für die Logik gültigen, für eine Ontologie aber ungültigen und daher negativen Seite der Amphibolie. In der Kantischen Logikkonzeption gibt es die beiden „sehr ungleichartigen Elemente“ nicht mehr, hier gibt es nur noch Form, hier kann daher das Materie-Form-Verhältnis nur noch „relativ“ vorkommen. So sind z. B. Gattungsbegriff und Artbegriff im Entscheidenden gleichartig, nämlich in der grundsätzlichen Allgemeinheit des Begriffs als solchen: „Die logische Subsumtion eines Begriffs unter einem höheren geschieht nach der Regel der Identität: und der niedrigere Begriff muß hier als homogen mit dem höhern gedacht werden.“ (Brief an Tieftrunk vom 11. Dez. 1797, Ak. Ausg., Bd. 12, S. 223). Diese Allgemeinheit des Begriffs als solchen ist freilich beim „niedrigeren“, beim Artbegriff „relativ“ geringer, und so mag für diesen logischen Sachverhalt das Materie-Form-Verhältnis als Gleichnis oder bloße Benennung dienen. So heißt es in der 1. Einleitung in die Kr. d. U., daß „die Gattung . . . (logisch betrachtet) gleichsam die Materie“ sei, die zu „besondern Arten und Unterarten verarbeitet“ (Ak. Ausg., Bd. 20, S. 215) werde und in dem Abschnitt aus dem Amphiboliekapitel: „Die Logiker nannten ehemals das Allgemeine die Materie . . .“, und ebenso im nächsten Beispiel: „In jedem Urteile kann man die gegebenen Begriffe logische Materie (zum Urteile) . . . nennen“ (A 266/B 322). Diese Formulierungen Kants und natürlich seine sachlichen Darlegungen geben deutlich zu verstehen, wo und wie er das angemessene Form-Materie-Verhältnis denkt. Das Beispiel Cassirers hingegen zeigt, daß man bei allzu starker Betonung des erkenntnistheoretischen und allzu nachlässiger Behandlung des ontologischen Charakters der Kr. d. r. V. unversehens auf die negative Seite der Amphibolie gerät. Selbst Heimsoeth, der doch gerade ontologische Motive bei Kant aufzeigen will, schreibt, daß Form und Materie „von Kant schließlich zu bloßen Reflexionsbegriffen erklärt und explizit dann nur noch in der Erkenntnistheorie gebraucht“ werden (Heimsoeth, *Studien*, S. 80).

¹⁷ Op. post., Ak. Ausg., Bd. 22, S. 446.

des Materie-Form-Verhältnisses in der kritischen gegenüber der bisherigen Ontologie zum Ausdruck bringen und dadurch ihren ontologischen Charakter bestätigen kann. Jetzt soll nachgewiesen werden, daß diesem methodischen Sinn auch die sachliche Bedeutung entspricht, die der kritische Formbegriff besitzen muß, wenn für ihn der traditionelle Satz in der beschriebenen Weise gelten soll. Hier werden daher die Konsequenzen zu zeigen sein, die sich aus der oben ausgeführten Identifikation von Form und Wesen bei Kant für den kritischen Formbegriff ergeben; hier wird das Verhältnis des Form-Wesen-Begriffs zur Existenz untersucht werden müssen und im Zusammenhang damit das Aufgeben des *causa*-Charakters der Form bei Kant. Hier wird schließlich der Sinn der im vorigen Kapitel dargelegten Auffassung des Wesens als „erster innerer Grund“ und als „innere Möglichkeit“ für den kritischen Formbegriff erläutert werden.

3. Die Bedeutung des Satzes „*forma dat esse rei*“ für den kritischen Formbegriff

a) *Causa* und Grund (*ratio*)

Auf dem Hintergrund der Identifikation von Form und Wesen und der dadurch sich ergebenden Verquickung von Erkenntnis- und Seinsprinzipien läßt sich erläutern, was bei Kant aus dem traditionellen *causa*-Charakter der Form wird. Bei Wolff und bei Baumgarten tritt die Form zwar unter den *causae* auf, nimmt aber nur einen verschwindend geringen Teil der Paragraphen ein, die sich mit den *causae* beschäftigen. Daß die Form hier, und daß sie überhaupt auftritt, ist vor allem auf die Tradition zurückzuführen, in der die *causae* überliefert sind. Ihr liegt die aristotelische Ursachenlehre zugrunde. Johann Heinrich Lambert, der dem Formbegriff in seiner „*Architectonic*“ im Hinblick auf dessen Überlieferung unter den *causae* ein kritisches Kapitel widmet, schreibt:

„Aristoteles hat vermuthlich wegen der Vieldeutigkeit des Wortes viererley Ursachen angegeben, und seine . . . Benennungen sind . . . mit lateinischen Wörtern ausgedrückt, bisher immer in der *Metaphysic* geblieben . . . Die Namen sind: *Causa efficiens, materialis, formalis, finalis* . . . und auf Deutsch mögen sie die wirkende Ursache, der Stoff, die Gestalt, der Endzweck, genennet werden.“¹

Lambert bemängelt vor allem, daß man diese Ursachen nebeneinander überliefert, ohne nach ihrem Zusammenhang zu fragen, und weiter, daß ihm besonders für den Formbegriff nirgends eine „nette und der Sache selbst angemessene Bestimmung, und noch viel weniger eine eigentliche Abzählung alles dessen, was zur Form gerechnet werden muß“² begegnet sei. Diese Feststellung Lamberts

¹ Johann Heinrich Lambert, *Anlage zur Architectonic, oder Theorie des Ersten und Einfachen in der philosophischen und mathematischen Erkenntniß*, Bd. 2, Riga 1771, S. 233.

² Lambert, *Architectonic*, S. 236.

wird bestätigt, wenn man Max Wundts Forschungen zur „Schulmetaphysik des 17. Jahrhunderts“ heranzieht: „Zum festen Bestand der Lehren dieser Zeit gehört die Unterscheidung von vier Arten der Ursache, wie sie Aristoteles . . . gegeben hatte . . .“³ Doch wird das Nebeneinander der Ursachen nirgends systematisch verbunden:

„ . . . die vier großen Hauptformen der Ursachen werden kaum in einem wirklichen Zusammenhang erblickt. Nur ihre Unterscheidung in innere (Stoff und Form) und äußere (Wirk- und Zweckursache) ist ein Versuch zur Ordnung . . .“⁴

Immerhin sei hieran beachtet, daß der Begriff der Form als Ursache unter die „inneren“ Ursachen fällt.

Systematische Überlegungen zum Begriff der Ursache sind nach Wundt dann der Anlaß gewesen, das traditionelle Nebeneinander der Ursachen zu sprengen. Für Wolff ist die Ursache die „Beziehung der realen Dinge untereinander“⁵:

„Die Ursache ist ein Prinzip, von dem das *Dasein* eines andern abhängt . . . Damit hängt es zusammen, daß eigentlich allein die Wirk- und Endursache behandelt werden, bei denen der Beziehungscharakter besonders deutlich ist. Form und Materie werden nur kurz angefügt, wohl mehr um dem Herkommen zu genügen, denn auf die Übereinstimmung mit diesem legt Wolff trotz allem größten Wert.“⁶

Daneben führt Wundt aber noch einen historischen Grund an für das Vernachlässigen der Form unter den Ursachen und das mehr und mehr hervortretende ausschließliche Gelten der „*causa efficiens*“. Sie ist Kennzeichen der gegen die Scholastik gerichteten, von Descartes zum englischen Empirismus hinüberführenden „modernen“ Philosophie.

„Das moderne Denken ist Ursachendenken, und die Substanz ist die erste Ursache. Das scholastische Denken dagegen ist Wesendenken; die wesenhaften Bestimmungen des Seienden sollen erfaßt werden, und dabei ist die Ursache nur eine unter vielen.“⁷

Wenn man zu diesem Zitat die oben besprochene Identität heranzieht, die Kant zwischen Form und Wesen setzt, und sich gleichzeitig das häufige Auftreten des Formbegriffs in Kants kritischer Philosophie vergegenwärtigt, dann hat man durchaus Grund zu der These, daß mit Kants Vorgehen gegenüber Wolff wieder das „scholastische Denken“ als „Wesendenken“ ein größeres Gewicht in seiner Philosophie gewinnt. Andererseits wird zu betonen sein, daß Kant der „modernen“ Philosophie jedenfalls insoweit Rechnung trägt, als auch für ihn nur noch die „*causa efficiens*“ oder das „*principium fiendi*“ als Ursache gilt.

Beiden Feststellungen soll nachgegangen werden durch eine Diskussion dessen, was von Kant als „Grund“ bezeichnet wird. Dazu sei zunächst zusammengefaßt,

³ Wundt, *Schulmetaphysik*, S. 198.

⁴ Wundt, *Schulmetaphysik*, S. 203.

⁵ Max Wundt, *Die deutsche Schulphilosophie im Zeitalter der Aufklärung*, Tübingen 1945, S. 190.

⁶ Wundt, *Schulphilosophie*, S. 191.

⁷ Wundt, *Schulmetaphysik*, S. 163.

auf welchem Stande der Klärung der Formbegriff für diese Diskussion bereitsteht. Es war oben (S. 41 ff.) gezeigt worden, wie der Formbegriff auf Grund der Betonung seines Erkenntnisbezuges mit der Erkenntnis des „Wesens der Sachen“ so zusammengeschlossen wurde, daß Form und Wesen als identisch auftraten. Diese Identität belegte der Satz „forma dat esse rei“. Immerhin galt auf diesem vorkritischen Standpunkt, daß Form und Wesen als Konstituentien der Sachen als den Sachen selbst anhängend gefaßt werden mußten, die sich von der Erkenntnis unterschieden und ihr vorauslagen. Die Verfolgung dieses Sachverhaltes in die kritische Zeit hinein hat auf die „Umänderung der Denkart“ geführt, die die Erkenntnisprinzipien der Dinge als ihrem Sein vorausgehend zugrunde legt. Zum Ausdruck dafür, welchen Sinn es hat, gerade den Formbegriff zur Charakterisierung der genannten Umkehrung heranzuziehen, wird von Kant wieder der Satz „forma dat esse rei“ gewählt. Weiterhin soll also die Identifikation von Form und Wesen gelten. Daran läßt sich ablesen, daß es bei der „Umänderung der Denkart“ nicht so sehr um die Herausstellung der Erkenntnisprinzipien als solcher geht, sondern darum, was sie befähigt, als Formen, die zugleich das „Wesen der Sachen“ sind, zur Begründung des Seins der Dinge beizutragen. Das Aufrechterhalten der Gültigkeit des Satzes „forma dat esse rei“ für den vorkritischen wie für den kritischen Formbegriff läßt sich nach dem Gesagten etwa so beschreiben: war im vorkritischen Stadium die Form etwas an den Dingen selbst, das als deren Wesen auch von der Vernunft erkannt werden konnte, so ist in der kritischen Zeit die Form eine Art der Vernunftkenntnis, die als Wesen auch von den Erscheinungsdingen gilt. Damit bedeutet die Identifikation von Form und Wesen auf dem kritischen Standpunkt auf Grund der Form, daß auch das Wesen Erkenntnischarakter haben muß, auf Grund des Wesens aber, daß dieses seinen Bezug auf das Sein der Dinge mit in den Formbegriff hineinträgt. Dieser Bezug des Wesens auf das Sein ist in der Tradition und bei Kant als Begründungsverhältnis aufgefaßt. Durch die Identifikation mit der Form soll nun dieses seinsbegründende Wesen selbst von der Art der Erkenntnis sein. Seine das Sein der Dinge begründende Funktion muß also zugleich als Grund des Erkennens des Seins der Dinge verstanden werden. Mit dieser Formulierung für den als Form zu verstehenden Wesensbegriff bei Kant ist die Reflexionsebene der kritischen Philosophie erreicht: in der Form liegt Kants Einsicht in die Erkenntnisart der Vernunft, im Wesen seine Einsicht in die Seinsart der Dinge, in ihrer Identifikation seine Ontologie.

Die Form wird also als Grund des Erkennens des Seins der Dinge verstanden, Form als Grund; was ist dies für ein Grund? Um zu erläutern, welche Art von Formulierungen Kants für diese Frage das Material liefern, seien einige Stellen angeführt, auf deren Kontext hier aber noch nicht geachtet werden kann: „Aber die Erscheinungen haben auch eine *Form*, einen in unserm Subjekt liegenden Grund . . .“⁸; von Raum und Zeit als *Formen* der Anschauung: „. . . ihr Begriff

⁸ Refl. 4634 (Ak. Ausg., Bd. 17, S. 619).

ist schon ein *seyn*, welches den *Grund* der Möglichkeit der Dinge enthält“⁹; von den Kategorien als *Formen* des Verstandes: sie sind „Begriffe, die den objektiven *Grund* der Möglichkeit der Erfahrung abgeben“¹⁰. Hieraus sei einstweilen nur entnommen, daß es sich bei den Formen, die hier als Grund bezeichnet werden, um die Anschauungsformen und um die Kategorien handelt. An dieser Stelle ist nun das in der Eingangsinterpretation und im Wesen-Kapitel Erarbeitete heranzuziehen. Von den Formen der Anschauung und des Verstandes hieß es im dort behandelten Text: „Auf diesen Formen beruht die Möglichkeit alles synthetischen Erkenntnisses a priori ...“¹¹ Die Bezeichnung des so charakterisierten Formbegriffs als „transzendente“ Form kann sich auf Kants Sprachgebrauch berufen¹² und stimmt auch mit der Definition des Begriffs „transzendental“ in der Kr. d. r. V. überein: „transzendental (d. i. die Möglichkeit der Erkenntnis oder der Gebrauch derselben a priori)“¹³. Auf Grund ebendieser Eigenschaften wurde der in der kritischen Philosophie gültige Begriff vom Wesen als „transzendentes“ Wesen bezeichnet¹⁴, dessen Struktur als das transzendente Wesen der Dinge als Erscheinungen darin besteht, daß es den „ersten inneren Grund“ synthetischer Erkenntnis a priori des Erscheinungsdinges darstellt und als dieser Grund die „Möglichkeit“ oder die „innere Möglichkeit“ der Erkenntnis a priori dieses Dinges bedeutet. Diese Strukturgleichheit macht deutlich, was auf der Stufe der kritischen Philosophie die Identität von Form und Wesen heißen soll; nämlich: die Identität von transzendentaler Form und transzendentelem Wesen. Aus dieser Identität wiederum ergibt sich, in welchem Sinne von der transzendentalen Form gesagt werden kann, sie sei ein Grund: allein in dem Sinne, daß sie der „erste innere Grund“ oder die „innere Möglichkeit“ synthetischer Erkenntnis a priori des Erscheinungsdinges bedeutet¹⁵.

Was hindert nun, diese Weise des Grundes als „causa“ zu bezeichnen? Galten doch schon in der Tradition Stoff und Form als *innere*, Wirk- und Zweckursachen als *äußere* Ursachen¹⁶. Aber „causae“ sollen „principia existentiae“ sein. Als Grund der Existenz kann aber auch Kant nur noch die Wirkursache anerkennen und dieser allein bleibt der Name „causa“ vorbehalten. Es müßte sich also bei Kant die Form als „innerer Grund“ von der „causa“ als „äußerer Grund“ unterscheiden lassen¹⁷. Ihre Unterscheidung und ihr Verhältnis zueinander soll

⁹ Refl. 5761 (Ak. Ausg., Bd. 18, S. 347).

¹⁰ A 94/B 126.

¹¹ Vorn. Ton, A 421.

¹² Vgl. oben S. 52.

¹³ A 56/B 80.

¹⁴ Vgl. oben S. 33—35.

¹⁵ Die transzendente Form ist also nicht die synthetische Erkenntnis a priori, sondern deren Grund oder Möglichkeit. Diese Feststellung, verhindert voreilige Versuche, Kants kritischen Formbegriff mit der Synthesis zu identifizieren. Sicher geschieht das, was Kant Synthesis nennt, im Bereich der Form. Aber das Form-Sein der Form liegt nicht daran, daß sie synthetisch, sondern daß sie Grund ist.

¹⁶ Vgl. das oben auf S. 60 gegebene Zitat von Wundt.

¹⁷ Auf die Diskussion von Stoff und Zweck muß hier verzichtet werden.

jetzt dargestellt werden. Dabei wird sich zeigen, daß Kant in den meisten Fällen eine terminologische Unterscheidung nicht vornimmt, sondern nur von „Grund“ spricht. Eine Klärung des Gemeinten ergibt dann jeweils nur der Kontext.

Eine ausdrückliche Unterscheidung zwischen Ursache und Grund gibt Kant in der Metaphysikvorlesung im Kapitel „Von der Ursache und Wirkung“:

„Zwischen Ursache und Grund ist zu unterscheiden. Was den Grund der Möglichkeit enthält, ist ratio oder principium essendi. Der Grund der Wirklichkeit principium fiendi ist causa. Was den Grund von etwas enthält, heißt überhaupt principium.“¹⁸

Zwei Seiten weiter wird diese Aufzählung der Prinzipien noch einmal wiederholt und hinzugefügt:

„Was den Grund der Erkenntniß enthält, heißt principium cognoscendi.“¹⁹

Hier finden sich die traditionellen Bezeichnungen²⁰ angewandt auf Einsichten, die der kritischen Philosophie Kants entsprechen. Es sei gezeigt, was sie unter diesem Aspekt bedeuten. Der Begriff der „ratio“ ist in der Tradition und immer wieder auch bei Kant für alle Bereiche des „Grundes“ verwandt worden. Das Zitat zeigt aber, daß dies streng genommen nicht zutrifft. Als „ratio“ darf lediglich der „Grund der Möglichkeit“ oder das „principium essendi“, d. h. der Grund des Seins mithin das „Wesen“ verstanden werden. „Ursache“ hingegen und nicht „ratio“ ist allein der „Grund der Wirklichkeit“, die „causa efficiens“ oder das „principium fiendi“, der Grund des Entstehens²¹. In dieser scharfen Unterscheidung kommt die kritische Einsicht zum Ausdruck, daß durch eine „ratio“ zwar etwas erkannt und verstanden, aber nicht seiner Existenz nach hervorgebracht werden kann. Damit ist der Begriff der „ratio“ aber wieder frei für den ihm innewohnenden Erkenntnischarakter und der „Grund des Seins“ oder das „Wesen“, nun allein noch als „ratio“ bezeichnet, rückt damit in den dritten Bereich des Grundes, den des „Grundes der Erkenntnis“ oder des „principium cognoscendi“. Das entspricht der gegebenen Charakterisierung des Wesens in der kritischen Philosophie, und seine Identifikation mit der Form erlaubt es, den kritischen Formbegriff als das Zugleichsein von „principium essendi“ und „principium cognoscendi“ aufzufassen. Das bedeutet nach dem Gesagten weiter, daß der Begriff der „causa“ zur Charakterisierung des Formbegriffs nicht mehr in Anspruch genommen werden kann. Damit erhebt sich aber die Frage, ob der Begriff der transzendentalen Form demnach nichts mehr mit Existenz zu tun haben soll, was doch sehr unwahrscheinlich ist — man braucht nur an die Kategorie der Wirklichkeit oder der Existenz als einer Denkform des Verstandes

¹⁸ Pölit, S. 68.

¹⁹ Pölit, S. 70.

²⁰ Vgl. Baumgarten, *Metaphysica*, § 311: „Principium possibilitatis principium essendi . . . , causa principium fiendi . . . , principium cognitionis principium cognoscendi dicitur . . .“

²¹ Oberbegriff der drei Bereiche des „Grundes“ ist jetzt nur das Wort „principium“.

zu denken. Eine Klärung dieses Sachverhalts bringt die nun folgende Erörterung des äußeren und inneren Grundes. Da diese Erörterung von dem eben besprochenen Zitat ihren Ausgang nimmt, sei eine wichtige Bemerkung vorangeschickt, obwohl es sich bei erster Betrachtung nahe zu legen scheint, dürfen der „Grund der Möglichkeit“ bzw. das „principium essendi“ und der „Grund der Wirklichkeit“ bzw. das „principium fiendi“ nicht als Ausdrücke für die Kategorien der Möglichkeit und der Wirklichkeit verstanden werden. Die Differenzierung, um die es hier geht, unterscheidet nicht Möglichkeit und Wirklichkeit als Kategorien, sondern den Sinn der Begriffe „Wesen“ und „Ursache“ in der kritischen Philosophie, die beide nicht unter den Kategorien der Modalität auftreten. Dennoch haben beide in einer bestimmten aber sehr verschiedenen Weise mit der Modalität zu tun. Um aber diese Weise in den Griff zu bekommen — worum es im folgenden vornehmlich geht — dürfen sie nicht von vornherein mit einzelnen Kategorien der Modalität verwechselt werden.

b) Äußerer Grund (Ursache)

Als äußerer Grund wird wie gesagt die „causa efficiens“ oder das „principium fiendi“ verstanden, das „Grund der Wirklichkeit“ sein soll. Bei Kant selbst findet sich, soweit ich sehe, für diesen „Grund“ die Bezeichnung „äußerer Grund“ nicht, sie ergibt sich aber als sinnfällig im Gegensatz zum „inneren Grund“, wenn man Kants Erläuterungen zum Begriff der Ursache betrachtet. Kant hat bei seinen expliziten Äußerungen zum Prinzip des zureichenden Grundes, den er aus der Leibniz-Wolffschen Tradition übernahm, immer den „äußeren“ Grund beschrieben¹:

„Grund ist (im Allgemeinen) das, wodurch etwas *Anderes* (*Verschiedenes*) bestimmt gesetzt wird . . . Der Grund muß also immer etwas *Anderes* als die Folge seyn . . .“²

Auf diese grundlegende Bestimmung des Verhältnisses von Grund und Folge, daß sie etwas jeweils „anderes“ voneinander „Verschiedenes“ sind³, beruht die hier gewählte Charakterisierung als ä u ß e r e r Grund. Von dieser Bestimmung des Grundes „im Allgemeinen“ ausgehend nimmt Kant eine kritische Unterscheidung vor:

„Nun ist diese Verschiedenheit ((zwischen Grund und Folge)) entweder bloß logisch (in der Vorstellungsart) oder real in dem Objecte selbst.“⁴

Daraus entspringt Kants Unterscheidung des logischen Grundes vom Realgrund⁵. Als „logischen Grund“ bezeichnet er den Grund im logischen Grund

¹ Vgl. Heimsoeth, *Studien*, S. 17, Anm. 33.

² Brief an Reinhold vom 12. Mai 1789 (Ak. Ausg., Bd. 11, S. 35).

³ Vgl. auch: Entdeckung, A 24, A 51 f. (Anm.), A 74, A 86; Pöhlitz, S. 30, 31, 35; Refl. 3972 (Ak. Ausg., Bd. 17, S. 370).

⁴ Brief an Reinhold vom 12. Mai 1789 (Ak. Ausg., Bd. 11, S. 35).

⁵ Siehe schon die frühe Schrift über den *Versuch den Begriff der negativen Größen in die Weltweisheit einzuführen*, Königsberg 1763, A 67 ff.

Folge-Verhältnis, dessen Notwendigkeit er analytisch aus dem Prinzip der Identität ableitet:

„Ratio logica (der logische Grund) ist: quo posito ponitur *aliud* secundum principium identitatis. Ich leite den Begriff aus dem andern her, nach der Ableitung, die durch die Analysis geschieht.“⁶

Wichtig ist es, diese Charakterisierung des logischen Grundes von dem im vorigen Kapitel behandelten logischen Wesen zu unterscheiden; sie wurde dort schon dargelegt, ohne den Begriff des äußeren Grundes einzuführen⁷. Das logische Wesen war der „erste innere Grund“ oder die „innere Möglichkeit“ eines Begriffs, der Grund seines Bestehens, das „esse conceptus“. Hierin beruhte der Charakter des „logischen Wesens“ als solchen: es ist Wesen in bezug auf den Begriff. Nun ist aber dasjenige, das als Wesen des Begriffs bezeichnet wird, nämlich der Inbegriff der „essentialia“, zugleich der logische Grund der Attribute, die aus ihm notwendig folgen. In bezug auf die Attribute ist der Inbegriff der „essentialia“ der äußere Grund. Die Unterscheidung beruht demnach auf der Unterscheidung des Begründeten. Sind dies die Attribute, so sind die „essentialia“ ihnen „äußerlich“, also ihr logischer Grund; ist es der Begriff in seinem Bestehen, so sind die „essentialia“ ihm „innerlich“, also sein logisches Wesen.

Wichtiger aber als der logische Grund ist hier sein auf die Dinge bezogenes Äquivalent: der Realgrund und dessen Verhältnis zum bisher entwickelten Begriff des transzendentalen Wesens als des kritischen Formbegriffs. Im Gegensatz zum „logischen Grund“ ist der „Begriff des Real-Grundes ... ein synthetischer Begriff.“⁸ Gemeint ist damit, daß er zu seiner Folge synthetisch hinzugedacht wird, nicht wie beim logischen Grund analytisch. Dadurch verschärft sich bei dieser Bedeutung des Grundes die Betonung der Verschiedenheit des Realgrundes von seiner Folge, mithin die Rechtfertigung, diesen Grund den „äußeren“ zu nennen. Seine Verschiedenheit von der Folge ist selbst „real“, während beim logischen Grund diese „Verschiedenheit nicht real, sondern nur der ((logischen)) Form nach“⁹ besteht. „Ein Realgrund ist, dessen Folge eine reale Folge ist“¹⁰. Wie ist nun dieses Realverhältnis zwischen Grund und Folge näher zu verstehen? „Das, was den Real-Grund von etwas enthält, heißt *Ursache*.“¹¹ Also bezieht sich der Begriff „Realgrund“ auf denjenigen „Grund“, der im Ausgangszitat (vgl. S. 63) als „Ursache“ von der „ratio“ unterschieden wurde. Er drückt das Verhältnis der Kausalität aus, also dasjenige von Ursache und Wirkung. Nun sagt Kant aber in jenem Zitat, daß die Ursache der „Grund der Wirklichkeit“ sei; also muß der Realgrund zugleich als Grund der Wirkung und Grund der

⁶ Pölitz, S. 32.

⁷ Vgl. oben S. 26—30.

⁸ Pölitz, S. 32.

⁹ A.a.O.

¹⁰ A.a.O.

¹¹ A.a.O.

Wirklichkeit einer Sache verstanden werden. Wirkung und Wirklichkeit sind aber nicht identisch, obwohl Kant gerade das Wirklichsein der Wirkung im Kausalverhältnis immer besonders betont und darin deren „Verschiedenheit“ von der Ursache begründet sein läßt so, als sei die Wirklichkeit der Wirkung eine Bedingung, unter der erst sinnvoll von einem Kausalverhältnis gesprochen werden könne: so heißt es z. B. in der Schrift „Über eine Entdeckung“, daß der „Grund des *Daseins* eines Dinges, als Realgrund, jederzeit von diesem Dinge unterschieden sein, und dieses *alsdann* notwendig als von einem anderen abhängig gedacht werden muß“¹², oder, als „Grundsatz der Kausalität“ formuliert: „Alles *Existierende* hat eine Ursache, d. i. *existiert* nur als Wirkung . . .“¹³ Es ist danach anzunehmen, daß der Realgrund, wenn er als Ursache einer Wirkung zugleich Grund der Existenz eines Dinges ist, dazu selbst einer besonderen Bedingung genügen muß. Diese Bedingung steckt im Grunde schon in der Bezeichnung „Realgrund“ und lautet: „Jede Ursache muß *an sich selbst* etwas *Reales* seyn, denn was der Grund der Wirklichkeit ist, ist etwas *Positives*“¹⁴. Damit ist gemeint, daß das ganze Kausalitätsverhältnis als ein Verhältnis „von etwas zu etwas anderem *im Dasein*“¹⁵ verstanden werden muß, daß mithin der Realgrund als „Grund der Wirklichkeit“ selbst etwas *Wirkliches* zu sein hat, und folglich „alle Dinge nur als Folge aus der *Existenz* eines andern . . . angesehen werden“¹⁶ müssen. Damit ist das Ineinander von Wirkung und Wirklichkeit eines Dinges als Folge eines Realgrundes so aufzuklären: der Realgrund ist zwar als Ursache Grund seiner Wirkung, er ist aber nicht auch in derselben Weise als *Ursache* „Grund der Wirklichkeit“ eines Dinges. Dieser Grund ist er vielmehr nur deswegen, weil er als etwas, das selbst existiert, Ursache ist. Er muß also, um Ursache eines wirklichen Dinges zu sein, selbst der Bedingung der Existenz unterliegen, d. h. „*wirkliche* Ursache“¹⁷ sein. Aus diesen Überlegungen wird nun deutlich, daß mit der Formulierung, der Realgrund sei „Grund der

¹² Entdeckung, A 24.

¹³ Entdeckung, A 52 (Anm.).

¹⁴ Pölitz, S. 68.

¹⁵ Entdeckung, A 74.

¹⁶ Fortschritte, A 57; daß dieses Zitat als Beleg dienen darf, muß erläutert werden. Kant sagt an der Stelle, daß der Satz vom zureichenden Grund in der Formulierung „*Alles* hat seinen Grund“ nur für die Logik gilt; denn gälte er zugleich von Dingen, was nämlich hieße, daß „alle Dinge nur als Folge aus der Existenz eines andern müßten angesehen werden“, dann führte er beim Begriff eines Dinges an sich, „*ens a se*“, zum Widerspruch, weil man dieses dann als „Folge von sich selbst“ existierend auffassen müßte. Wenn man zu diesem Text aber den Paralleltex aus der Schrift gegen Eberhard heranzieht, dann zeigt sich, daß die gegebene Beschreibung des Satzes vom Grunde in bezug auf die Dinge dann gilt, wenn diese als Erscheinungen aufgefaßt werden: „Der Satz: Alle Dinge haben ihren Grund, oder, mit anderen Worten, alles existiert nur als Folge, d. i. abhängig, seiner Bestimmung nach, von etwas anderem, gilt ohne Ausnahme von allen Dingen, als Erscheinungen im Raume und der Zeit, aber keineswegs von Dingen an sich selbst . . .“ (Entdeckung, A 51/52, Anm.).

¹⁷ Pölitz, S. 71.

Wirklichkeit“ nicht gemeint ist, man könne aus dem Realgrund erfahren, was die Wirklichkeit eines Dinges sei. Er liefert keine Erklärung der Wirklichkeit, er ist nicht ihr Erkenntnisgrund. Die Formulierung besagt lediglich, daß der Realgrund „äußerer“ Grund, d. h. Ursache eines wirklichen Dinges ist, und daß er, um dieses sein zu können, dieselbe Seinsweise haben muß wie seine Wirkung: er muß wirklich sein, mithin existieren. Empirisch ist daher das Kausalverhältnis die „Verbindung zweier Erscheinungen“¹⁸ im Modus der Existenz.

Diese Überlegungen seien jetzt explizit auf Kants Kategorienlehre bezogen. Das, was als äußerer Grund beschrieben wurde, tritt bei Kant um der Züge willen, die in der Bezeichnung äußerer Grund ausgedrückt sein sollen, unter dem Titel der Relation auf: „Der Grund ist das, wodurch etwas *anderes* gesetzt wird. Der Begriff des Grundes ist der Begriff der *Relation*“¹⁹. Soweit er logischer Grund ist, erscheint der äußere Grund als hypothetische Relation in der Tafel der „logischen Funktion(en) des Verstandes in Urteilen“²⁰, der Realgrund hingegen unter den Kategorien der Relation als „Kausalität und Dependenz (Ursache und Wirkung)“²¹. Das Verhältnis des Realgrundes zur Kategorie der Ursache muß aber genau beschrieben werden. Die Kategorie der Ursache ist nicht der Realgrund, ebensowenig wie die der Wirkung die „reale Folge“ ist; denn Realgrund und reale Folge sollen selbst etwas Wirkliches sein, mithin als Erscheinungen existieren. Kategorien haben aber als solche keine Existenz. Diese für die Kantische Philosophie triviale Feststellung ist deswegen nötig, weil sie genau den Punkt aufzeigt, an dem die Überlegungen zum Realgrund für das hier verhandelte Thema relevant werden. Denn wenn die Kategorien der Kausalität auch selbst nicht Realgrund und reale Folge sind, so sind sie doch nötig, damit das empirische Verhältnis zweier wirklicher Erscheinungen als Verhältnis von Realgrund und Realfolge erscheint. Es handelt sich also um zwei Relationen zwischen Verschiedenem, nämlich um die apriorische Relation zwischen den Kategorien Ursache und Wirkung und um die empirische Relation zwischen zwei existierenden Erscheinungen; ihre Unterscheidung dient nur dem Zweck, den Charakter ihrer Beziehung zueinander deutlich werden zu lassen, dient dazu, zu zeigen, daß sie zwar unterschieden, aber nicht eigentlich verschieden sind. Wie ist nun diese Beziehung der Relationen zueinander zu denken, wenn die Kategorien der Ursache und der Wirkung so aufgefaßt werden müssen, daß sie die empirische Relation als das erscheinen lassen, was sie ist, nämlich als Relation von Realgrund und Realfolge? Wie ist die Struktur einer Beziehung, in der etwas durch etwas als das faßbar wird, das es ist? Die so formulierte Beziehung enthält zwei Aspekte: der Ausdruck, daß etwas als etwas faßbar wird, ist nur eine andere Bezeichnung dafür, daß etwas erkannt wird; der Ausdruck hingegen, daß etwas durch etwas als

¹⁸ Pölit, S. 33.

¹⁹ Pölit, S. 30.

²⁰ A 70/B 95.

²¹ A 80/B 106.

das erkannt wird, was es ist, heißt nichts anderes, als daß dasjenige, w o d u r c h etwas als das, was es ist, erkannt wird, diesem ermöglicht, für das erkennende Vermögen das zu sein, was es ist. Mit diesen beiden Strukturelementen, die wieder als Erkenntniselement und als ontologisches Element aufgefaßt werden können, läßt sich die zu erläuternde Beziehung der Kategorie der Ursache zum Realgrund beschreiben als die erkennende Ermöglichung einer Erscheinung, ein Realgrund zu sein. Durch eine solche Beschreibung rückt die Kategorienrelation in die Nähe dessen, was bisher als die transzendente Form charakterisiert wurde, die als das transzendente Wesen des Erscheinungsdinges den ersten inneren Grund oder die innere Möglichkeit seiner synthetischen Erkenntnis a priori ausmacht. Die gegebene Beschreibung der in Rede stehenden Beziehung weist demnach auf dasjenige hin, was den Charakter einer Kategorie betrifft, insofern sie als Form bezeichnet werden kann. Hiermit tritt in der Beziehung zwischen der Kategorienrelation und der empirischen Relation ein Begründungszusammenhang auf, der in einer völlig anderen Weise als der bisher beschriebenen den Begriff des Grundes ins Spiel bringt. Es ist ein Begründungszusammenhang, der mit dem, was als äußerer Grund beschrieben wurde nicht erfaßt werden kann. Dieser sagte lediglich etwas aus über die Zusammengehörigkeit der verschiedenen Relate Ursache und Wirkung bzw. Realgrund und Realfolge innerhalb der beiden Relationen, nichts hingegen über die Art der Beziehung dieser Relationen selbst zueinander. Das bedeutet zugleich, daß diese Beziehung, wenn man ihr gerecht werden will, nicht selbst wieder als Relation verstanden werden darf. Denn die Kategorienrelation ist der empirischen Relation nicht „äußerlich“, oder, um die Argumentation auf das erste Glied der Relationen zu beschränken, das auch bei Kant meist stellvertretend für die ganze Relation auftritt: die Kategorie der Ursache ist dem Realgrund nicht Äußerliches²²; sie ist vielmehr dasjenige, in ihm, was ihn zum Realgrund macht, ihn als Realgrund möglich macht; sie gehört zum Wesen der Erscheinung, die als Realgrund erscheint, sie gehört zum inneren Grund dieser Erscheinung, sie ist, kurz gesagt: der innere Grund des äußeren Grundes (des Realgrundes).

Es ist, wie schon erwähnt, meist nur aus dem Kontext zu erfahren, ob Kant den inneren oder den äußeren Grund meint. In der Metaphysikvorlesung wird aber der Übergang von der Behandlung des äußeren Grundes zu der des inneren Grundes an einer Stelle sehr schön deutlich. In dem Kapitel „Vom Grunde“, aus dem viele der bisher gebrachten Zitate stammen, spricht Kant nahezu ausschließlich vom äußeren Grund als logischem Grund, als Realgrund und als Kategorie der

²² Diesen Sachverhalt muß man m. E. auch berücksichtigen, wenn man Kants sehr wenig glückliche Formulierungen von der „Anwendung“ der Kategorien oder der „Subsumtion“ unter die Kategorien richtig verstehen will. Diese Formulierungen scheinen auf den ersten Blick Relationen zu bezeichnen, was dem von Kant gemeinten Sachverhalt keineswegs entspricht. Wir werden weiter unten sehen, welcher Kantische Terminus auf diesem Sachverhalt innewohnende Beziehung angemessen wiedergibt.

Ursache. Einen Absatz aber beginnt er mit Formulierungen, die ohne die bisher gegebenen Erläuterungen kaum verständlich sind: „Hier kann am besten die Frage über die Möglichkeit synthetischer Urtheile a priori beantwortet werden.“²³ „Hier“, das heißt im Kapitel „Vom Grunde“, kann diese Frage „am besten“ beantwortet werden; das bedeutet: man könnte sie auch woanders behandeln. Warum? Weil sie nicht vom äußeren Grunde handelt. Warum aber doch hier „am besten“? Weil sie dennoch vom Grunde, nämlich vom inneren Grunde handelt. Und in diesem Sinn wird denn auch vom Grund gesprochen, wenn Kant in diesem Absatz dann die Funktion der „reinen Verstandesbegriffe, oder Kategorien“ beschreibt und von ihnen sagt: „... diese sind also die Gründe der Möglichkeit aller Erfahrung.“²⁴ Dieser Satz, bezogen auf die Kategorien der Ursache und Wirkung und der Relation überhaupt, kann nach dem Bisherigen auch so lauten: sie sind die inneren Gründe, d. h. die apriorischen Erkenntnisgründe der Ermöglichung aller empirischen Relationen zwischen Erscheinungen.

Es ist nun zwar erläutert worden, daß die Kategorienrelation von Ursache und Wirkung zum inneren Grund, zum Wesen der Erscheinungen gehört, soweit diese als Relation von Realgrund und Realfolge auftreten, und daß ihre Zugehörigkeit zum Wesen darin besteht, daß sie die empirische Relation als Relation ermöglichen. Was aber dieses Ermöglichen heißt, wie das Wesen als Wesen in der kritischen Philosophie, also die transzendente Form genauer beschrieben werden muß, ist damit noch nicht deutlich geworden. Es fragt sich, ob man nicht die Beziehung des Ermöglichens, die nicht als Relation aufgefaßt werden darf, auf einen anderen kritischen Begriff bringen kann, in dem der grundlegende, erkennend-ermöglichende Sinn des kritischen Formbegriffs als erster innerer Grund, bzw. als transzendentales Wesen der Erscheinungsdinge, klar zum Ausdruck kommt?

Es ließe sich vielleicht dem Sinn von Ermöglichung in der kritischen Philosophie dadurch näher kommen, daß man — um beim bisher behandelten Beispiel zu bleiben — untersuchte, was denn die vom Erkenntnisvermögen gedachte apriorische Relation der Kategorien Ursache und Wirkung dem empirischen Verhältnis von Realgrund und Realfolge verleiht, was sie als Wesen des letzteren Verhältnisses denn leistet. Hier wäre dann auf die klassischen Formulierungen Kants aus der Kr. d. r. V. hinzuweisen:

Der Begriff der Ursache „erfordert durchaus, daß etwas A von der Art sei, daß ein anderes B daraus notwendig und nach einer schlechthin allgemeinen Regel folge . . . daher der Synthesis der Ursache und Wirkung auch eine Dignität anhängt, die man gar nicht empirisch ausdrücken kann, nämlich, daß die Wirkung nicht bloß zu der Ursache hinzu komme, sondern durch dieselbe gesetzt sei, und aus ihr erfolge.“²⁵

²³ Pölitz, S. 32.

²⁴ Pölitz, S. 33.

²⁵ A 91/B 124.

Daraus läßt sich entnehmen, daß die Kategorienrelation als Wesen der empirischen Relation dieser einmal den Charakter der Allgemeingültigkeit, zum anderen aber auch die „Qualität“ der beiden Relationsglieder in ihrem Verhältnis zueinander verleiht; und zwar dieses letztere insofern, als die Kategorienrelation bereits den Sinn des äußeren Grundes als eines solchen enthält, indem sie das Grundsein dieses Grundes, „aus“ dem und „durch“ den die Wirkung erfolgt, a priori als Hervorbringung qualifiziert²⁶.

Mit diesen Hinweisen ist aber noch nichts gewonnen für die Erklärung, worauf denn die ermöglichende Beziehung der Kategorien der Ursache und Wirkung auf die Relation von Realgrund und Realfolge beruht. Denn diese Hinweise erklären nur, welche Bedeutung und Funktion die Kategorienrelation als Wesen der empirischen Relation besitzt, erklären aber nicht, worin die eigentliche Wesensbeziehung besteht, erklären nicht, warum und wie sie zum Wesen des Realgrundes wird. Die Hinweise bezeichnen also nur, was die Kategorien der Ursache und Wirkung bedeuten, wenn sie als Ermöglichung des Realgrundes und der Realfolge verstanden werden; zeigen aber nicht, worauf denn das Ermöglichende dieser ermöglichenden Beziehung beruht. Erst wenn hierüber nähere Aufklärung vorliegt, wird über die Feststellung hinaus, was eine bestimmte transzendente Form, in diesem Falle die Kategorienrelation Ursache-Wirkung bedeutet, sich ergeben, worin der Formcharakter der transzendentalen Form als solcher besteht, d. h. wie das bisher als Struktur dieser Form Beschriebene sachlich, systematisch und terminologisch in die kritische Philosophie einfügt.

c) Innerer Grund (Wesen)

Die bisherige Charakterisierung des äußeren Grundes hat zwar die Frage nach der Ermöglichung als der Struktur des inneren Grundes aufgeworfen, aber nicht beantworten können, wie diese Struktur in Kants kritischer Philosophie zum Ausdruck kommt. Das lag daran, daß hier ein Begründungsverhältnis angedeutet wird, das man mit den Hilfsmitteln des äußeren Grundes nicht in den Grund

²⁶ Indem Kant auf diese Weise die Ursache-Wirkung-Relation als solche in dem Wesen der Erscheinungsdinge aufnimmt, sofern sie sich zueinander verhalten, ist der innere Grund des äußeren Grundes selbst ein, wenngleich apriorisches Verhältnis des äußeren Grundes; d. h. das Wesen des faktischen Daseinsverhältnisses der Erscheinungsdinge enthält selbst schon die Relation als solche. Damit erklärt Kant im Grunde die innere Möglichkeit des Ursache-Wirkungsverhältnisses nicht, sondern begründet nur seine Allgemeinheit. Das motiviert auch die Rede von der „Dignität“ der Ursache-Wirkungs-Relation. Sie ist das Wesen der Erscheinungsverhältnisse, ist selbst aber nicht weiter aufzuklären. Nach der inneren Möglichkeit der Kategorienrelation als solcher, also nach dem inneren Grund dieser Verstandesform zu fragen, hieße nach dem Wesen des Wesens der Erscheinungsdinge fragen, worauf Kant eine Antwort wohl nicht mehr zu möglich hält, ebenso, wie das Wesen der Anschauungsformen „das realwesen von Raum und Zeit und der erste Grund, worum jenem drey, dieser nur eine Abmessung zu komme, uns unerforschlich“ ist (Brief an Reinhold vom 12. Mai 1789, Ak. Ausg., Bd. 1, S. 37).

bekommen kann. Die Aufklärung dieses Begründungsverhältnisses wird demnach in dem Nachweis eines Verhältnisses oder eines Beziehungsgefüges liegen müssen, das dem Ermöglichungscharakter des inneren Grundes gerecht wird und das nicht als Relation aufgefaßt werden kann, wenn mit Relation der Kantische Begriff der Relation gemeint ist, wie er im Zusammenhang mit den Kategorien der Relation und dem Begriff des äußeren Grundes eindeutig bestimmt ist.

Es sei weiterhin das Ermöglichungsverhältnis zwischen der Kategorie der Ursache und dem Realgrund betrachtet und von ihm der Ausgang genommen. Dabei wird an einer Stelle angesetzt, auf die oben schon (S. 65 ff.) aufmerksam gemacht worden ist, für deren Diskussion aber erst jetzt die leitende Hinsicht bereitsteht. Es ist die Unterscheidung zwischen Wirkung und Wirklichkeit als Folgen des Realgrundes. Es wurde gezeigt, daß der Realgrund der Grund einer Wirkung ist, weil er durch die Kategorie der Ursache zum Realgrund wird, daß er aber zugleich „Grund der Wirklichkeit“ ist, weil er ein Realgrund, weil er selbst etwas Wirkliches ist. Es wurde daraus weiter deutlich, daß die Bezeichnung „Grund der Wirklichkeit“ nicht gemeint ist als Erklärung dessen, was Wirklichkeit bedeutet, sondern daß er als „causa“, als äußerer Grund eines Existierenden aufzufassen ist, womit hinsichtlich der Wirklichkeit nur gesagt wird, daß die „causa“ eines Existierenden selbst existieren muß. Realgrund und Realfolge unterliegen also der Bedingung, selbst wirklich zu sein. Da nun die Kategorie der Ursache den inneren Grund, die Ermöglichung des Realgrundes bedeutet, der Realgrund aber der Bedingung unterliegt, wirklich zu sein, da ferner die Kategorie der Ursache nicht das Wirklichsein, sondern nur das Grundsein des Realgrundes, also nur seine Relation zur Realfolge ermöglicht, so hängt dieser Ermöglichungscharakter der Kategorie der Ursache selbst vom Wirklichsein des Realgrundes ab. Es wird demnach eine Aufklärung über die Ermöglichungsstruktur des inneren Grundes, den die Kategorie der Ursache darstellt, davon abhängen, ob der Begriff der Wirklichkeit, der hier als Bedingung auftritt, so aufgefaßt werden kann, daß die bisherige Darstellung der Kategorie der Ursache als apriorischen Erkenntnis- und Ermöglichungsgrundes des Realgrundes nicht sinnlos wird — was die Konsequenz wäre, wenn er als abhängig von einer empirischen Existenz gedacht werden mußte. Es wird also aufs Neue nach dem „Grund der Wirklichkeit“ gefragt, nach dem Grund der Wirklichkeit des Realgrundes. Dies wird freilich nicht mehr die Frage nach dem äußeren Grund der Wirklichkeit, nach der „causa“ sein können, weil damit nach dem Realgrund der Wirklichkeit des Realgrundes gefragt würde, und das heißt: es würde nach der Hervorbringung von Wirklichkeit gefragt. Solches Fragen aber führte nur immer wieder auf einen Realgrund des Realgrundes usw., wobei die Existenz des Realgrundes, der jeweils als Antwort aufträte, immer schon vorausgesetzt werden mußte. Diese neue Frage wird vielmehr die nach dem inneren Grund der Wirklichkeit eines Erscheinungsdinges sein, nach dem Wesen seiner Existenz oder seines Daseins, d. h. diese Frage wird auf

die Ermöglichung von Wirklichkeit zielen¹. Wenn sich nun zeigen läßt, daß diese Frage sinnvoll beantwortet werden kann, sinnvoll, d. h. daß auch diese Ermöglichung zugleich als apriorischer Erkenntnisgrund der Wirklichkeit, also als eine transzendente Form verstanden werden muß, dann wäre die fragliche Bedingung des Ermöglichungscharakters der Kategorie der Ursache selbst eine apriorische Ermöglichung mithin eine transzendente Form. Es würde danach mit der Aufhellung dieser Bedingung der Begriff der transzendentalen Form ursprünglicher erfaßt werden können, als es in der Diskussion der Ursache möglich war, und die Bezeichnung dieser und der anderen Kategorien als transzendentaler Formen würde hier erst seine ursprüngliche Motivation erfahren. Hier müßte schließlich auch damit die noch gesuchte Beziehung des inneren Grundes also des Wesens zu dem von ihm Begründeten, mithin der Charakter der Ermöglichung im kritischen Sinne aufgedeckt werden können.

Läßt sich also bei Kant von einem so beschriebenen inneren Grund der Wirklichkeit als deren erkennender Ermöglichung a priori reden? Offenbar wohl. Kant sagt in einer späten Reflexion:

„Allein das Daseyn eines Dinges ist ein synthetisch praedicat unserer Vorstellung von Dingen, und man kan nicht sagen: es habe einen Grund (rationem existendi), sondern nur: rationem cognoscendi, und diesen nicht blos a posteriori, sondern auch a priori.“²

Mit dieser apriorischen „ratio cognoscendi“ vom Dasein eines Dinges ist der gesuchte innere Grund oder das Wesen der Wirklichkeit formuliert. Das Erkennende Moment, das dieser innere Grund enthalten soll, ist klar der Bezeichnung „ratio cognoscendi“ zu entnehmen. Sie ist der abgelehnten „ratio existendi“ entgegengesetzt. Die Entgegensetzung ist nur zu verstehen aus der oben (S. 63 f.) dargelegten Unterscheidung Kants zwischen „ratio“ und „causa“: „ratio“ führt auf das „principium essendi“ und „cognoscendi“, „causa“ hingegen auf das „principium existendi“. Eine „ratio existendi“ annehmen bedeutete danach, das Wesen und den Erkenntnisgrund zugleich als „causa“ aufzufassen, die getroffene Unterscheidung zwischen „causa“ und „ratio“ also wieder zu verwischen und damit den inneren und äußeren Grund miteinander zu identifizieren. In diesem Falle würde das Erkennen der Dinge sie zugleich hervorbringen, würde ihre Ursache sein. Das kann aber der beschriebene Erkenntnisgrund als Wesen der Wirklichkeit gar nicht leisten, denn „das Daseyn eines Dinges ist ein synthetisch praedicat unserer Vorstellung von Dingen . . .“ und diese Beschreibung rechtfertigt es nur von einer „ratio cognoscendi“ der Existenz zu sprechen. Dieser Erkenntnisgrund liegt demnach darin, daß die Existenz eines Dinges darauf beruht, sie zu der „Vorstellung“ eines Dinges als „praedicat“ synthetisch hinzuzufügen. In dieser

¹ Damit ist deutlich der innere Grund als Ermöglichung vom äußeren Grund als Hervorbringung geschieden.

² Refl. 6413 (Ak. Ausg., Bd. 18, S. 708); auch wenn man das „es“ auf „Ding“ bezieht und nicht auf „Daseyn“, so ist doch die „ratio cognoscendi“ von einem daseienden Dinge von einem Dinge im Modus der Existenz gemeint.

Charakterisierung muß neben dem erkennenden Moment des inneren Grundes der Existenz auch seine ermöglichende Struktur zum Vorschein kommen, auf die es hier vornehmlich ankommt. Denn wenn der innere Grund der Wirklichkeit diese auch nicht hervorbringt, so soll er sie doch nach dem bisher Gesagten so zu erkennen geben, daß sie darin zugleich ermöglicht wird. Wie läßt sich nun aus der Beschreibung der „ratio cognoscendi“ der Existenz ein Hinweis auf die Ermöglichungsstruktur entnehmen? Was heißt es, das „Daseyn“ als „praedicat“ der „Vorstellung“ eines Dinges „synthetisch“ hinzuzufügen? Diese Frage führt auf den Ort im Kantischen System, an dem der Erkenntnisgrund der Wirklichkeit verhandelt wird und an dem auch der Sinn von Ermöglichung der Wirklichkeit eines Dinges deutlich werden muß, auf die Kategorien der Modalität:

„Die Kategorien der Modalität haben das Besondere an sich: daß sie den Begriff, dem sie als Prädikate beigefügt werden, als Bestimmung des Objekts nicht im mindesten vermehren, sondern nur das *Verhältnis zum Erkenntnisvermögen* ausdrücken.“³

Die Kategorien der Modalität sind von allen anderen Kategorien durch ein „Besonderes“ unterschieden, sie nehmen eine Ausnahmestellung ein. Dieses „Besondere“ besteht darin, daß sie nicht wie die anderen Kategorien etwas zur „Bestimmung des Objekts“ beitragen, also weder die extensive, noch die intensive Größe, noch das Verhältnis von Objekten untereinander bestimmen, „sondern nur das Verhältnis zum Erkenntnisvermögen ausdrücken“. Hier ist offenbar der Begriff von einem „Verhältnis“ gewonnen, das zwar noch genauer zu erläutern ist, das sich aber jedenfalls von dem bisher beschriebenen Verhältnis des äußeren Grundes wie es in der Relation von Ursache und Wirkung bzw. von Realgrund und Realfolge auftritt, grundsätzlich unterscheidet. Diese Bemerkung führt dazu, das „Besondere“ der Kategorien der Modalität nicht nur negativ mit den anderen Kategorien zu vergleichen und herauszustellen, was sie diesen gegenüber nicht leisten, sondern dieses „Besondere“ daraufhin zu beschreiben, was denn die positive Leistung der Kategorien der Modalität für die anderen Kategorien bedeutet, indem sie das „Verhältnis ((der Objekte)) zum Erkenntnisvermögen ausdrücken“. Bei dieser Fragestellung fällt es nicht schwer, zu bemerken, daß die Kategorien der Modalität für die Objektbestimmung der übrigen Kategorien Entscheidendes beitragen. Denn alle Kategorien gehören zum Erkenntnisvermögen. Wenn sie daher Objekte bestimmen sollen, muß ein Verhältnis des zu Bestimmenden zum Erkenntnisvermögen bereits vorliegen oder doch vorliegen können. Die Kategorien der Modalität sind also für die besonderen Funktionen der übrigen Kategorien genau in dem Sinne vorauszusetzen,

³ A 219/B 266.

als in der Modalität ausgedrückt wird, was ein „Verhältnis“ von Objekten zum Erkenntnisvermögen bedeutet⁴.

Von hier aus ist auch die Diskussion des Problems, wie die Kategorie der Ursache der innere Grund des Realgrundes sein kann, abzuschließen. Denn dabei stand gerade in Frage, wie denn die ermöglichende Beziehung dieser Kategorie zum Realgrund aufzufassen sei. Diese Frage ist aber keine andere als die nach dem erkennend-ermöglichenden Verhältnis der zum Erkenntnisvermögen gehörigen Kategorie der Ursache zu dem zum Objekt gehörenden Realgrund. Es wurde gezeigt, daß diese erkennende Ermöglichung die Wirklichkeit der als Realgrund zu bestimmenden Erscheinung voraussetzt. Jetzt ergibt sich, daß diese Voraussetzung nichts anderes ist als die der Bestimmungsleistung der Kategorie der Ursache vorausgehende Bestimmung des Verhältnisses von Objekt und Erkenntnisvermögen als wirklich. Denn die „Wirklichkeit“ ist eine der drei Verhältnisbestimmungen zwischen Objekt und Erkenntnisvermögen, welche durch die Kategorien der Modalität ermöglicht werden. Damit ist der Ermöglichungscharakter aller Kategorien, d. h. ihre Zugehörigkeit zum inneren Grund oder zum Wesen des durch sie in jeweils besonderer Weise bestimmten Gegenstandes auf die in den Kategorien der Modalität geleistete Verhältnisbestimmung zwischen Objekt und Erkenntnisvermögen zurückgeführt. Die Kategorien der Modalität sind also in einem ausgezeichneten Sinne als Ermöglichung aufzufassen. Nun gibt es aber verschiedene Weisen der Modalität, nämlich Möglichkeit, Wirklichkeit und Notwendigkeit. Diese verschiedenen Weisen sind demnach verschiedene Weisen der Ermöglichung des Verhältnisses von Dingen zum Erkenntnisvermögen, das als mögliches, wirkliches oder notwendiges Verhältnis durch die Kategorien der Modalität ermöglicht wird. Für den Ermöglichungscharakter der Kategorie der Ursache in bezug auf den Realgrund heißt das, daß der Realgrund der „Grund der Wirklichkeit“ nur sein kann, weil in ihm ein bestimmtes Verhältnis zum Erkenntnisvermögen, nämlich der apriorische Erkenntnisgrund oder das Wesen der Wirklichkeit schon in der Modalkategorie der Wirklichkeit vorausgesetzt ist.

Wenn damit die Frage nach der Art, wie die Kategorie der Ursache als innerer Grund zum Wesen, zur Ermöglichung des Realgrundes gehört, auf die Kategorien der Modalität insofern führt, als die Struktur dieser Ermöglichung, ausgedrückt durch die Formulierung „Verhältnis ((der Objekte)) zum Erkenntnisvermögen“, in eben dieser vierten Kategoriengruppe eigens Thema ihrer besonderen Bestimmungsleistung wird, dann bedeutet diese Rückführung zugleich einen genauer bestimmten Anhaltspunkt für die grundlegende Frage nach dem Charakter des kritischen Formbegriffs. Denn die Identifikation, die Kant zwischen Form und

⁴ Diesen Sachverhalt meint auch Heidegger, wenn er von den „drei ersten Gruppen der Grundsätze“ ausführt: „Das in diesen Gesagte setzt die Modalitäten voraus. Insofern bleibt die vierte Gruppe der synthetischen Grundsätze des reinen Verstandes den übrigen dem Range nach vorgeordnet.“ (Martin Heidegger, *Die Frage nach dem Ding – Zu Kants Lehre von den transzendentalen Grundsätzen*, Tübingen 1962, S. 187).

Wesen setzt, war ja der Anlaß gewesen, den inneren Grund als Wesen von dem äußeren Grund als Ursache zu unterscheiden und ihr Verhältnis zu diskutieren. Dabei zeigte sich zweierlei: 1. Kant nennt alle Kategorien Formen, also auch die Kategorie der Ursache, die apriorische Bezeichnung des äußeren Grundes. 2. Bei der Kategorie der Ursache selbst, also bei der Diskussion des äußeren Grundes, tauchte das Problem des inneren Grundes, also des Wesens auf als der Art, wie die Kategorie der Ursache sich ermöglichend auf den Realgrund bezieht. Die Identifikation von Wesen und Form legt es nun nahe, dasjenige, was hier als innerer Grund auftritt, als genau den Sachverhalt auszuzeichnen, der den Formcharakter der Kategorie der Ursache und damit den Formcharakter der Kategorien überhaupt ausmacht. Diese Folgerung fordert weiter, daß mit der Verlagerung der Problematik des inneren Grundes auf die Thematik der Kategorien der Modalität auch die weitere Klärung des Formbegriffs von dieser Thematik her gewonnen werden muß.

Das bisher über das Thema der Modalkategorien Gesagte, das nun weiter erörtert werden muß, läßt sich folgendermaßen zusammenfassen: Die Aufgabe der Modalkategorien ist die Ermöglichung von Objekten durch die Bestimmung ihres Verhältnisses zum Erkenntnisvermögen als mögliches, wirkliches oder notwendiges Verhältnis. Es ist also die Ermöglichung von Objekten als ihre Modalität im Sinne eines jeweils bestimmten Verhältnisses des Objektes zum Erkenntnisvermögen aufzufassen. Wie kann aber dieses als Ermöglichung, als Modalität zu verstehende Verhältnis zum Erkenntnisvermögen näher beschrieben werden?

„Die Modalität ist ganz etwas Besonderes; ich sehe da bloß auf *die Art, wie ich etwas setze*, entweder als problematisch oder möglich; assertorisch oder wirklich; und als apodiktisch oder notwendig.“⁵

Es sei aus diesem Zitat der entscheidende Satz herausgegriffen und analysiert: „Modalität ist ... die Art, wie ich etwas setze...“ Der Begriff der Modalität wird durch den Begriff „Art“ wiedergegeben. Er faßt drei verschiedene „Arten“, Modi zusammen. Diese verschiedenen Arten sind Modi der *Setzung* von „etwas“ durch ein „ich“. Hier zeigt sich eine schärfere Fassung des Verhältnisses, das als Ermöglichung, als Modalität beschrieben wurde, und diese schärfere Fassung scheint zugleich auf einer anderen Reflexionsebene zu liegen. Die beiden Glieder „Objekt“ und „Erkenntnisvermögen“ erscheinen als „etwas“ und als „ich“, ihre Beziehung zueinander als *Setzung* von „etwas“ durch das „ich“. Das Verhältnis darf also nicht als ein neutral vorliegendes verstanden werden, sondern es hat als ganzes seinen Ursprung in einer Aktion des Erkenntnisvermögens selbst. Auf diese Aktion des Erkenntnisvermögens wird also alles weitere Fragen nach der Art dieses Verhältnisses hingeführt, was für das hier verhandelte Thema zugleich die Frage nach der Art desjenigen Verhältnisses ist, das der innere Grund oder das Wesen zu dem von ihm Begründeten besitzt, und das heißt: die Frage nach der Form.

⁵ Pölitz, S. 29.

Bei dem Versuch, die beschriebene Tätigkeit des Erkenntnisvermögens genauer in den Griff zu bekommen, zeigt sich, daß die Kategorien der Modalität, bzw. die Postulate als die modalen Grundsätze, nicht die letzte Instanz sind, aus der der Sinn von Ermöglichung, von Modalität als setzender Tätigkeit des Erkenntnisvermögens entnommen werden kann, obwohl allerdings diese Kategorien durch ihre Thematik den entscheidenden Hinweis liefern. M. Heidegger hat in seiner jüngsten Arbeit über Kant in einer sehr zurückhaltenden und die Kantischen Gedankengänge scharf erfassenden Weise die Bedeutung der *Setzung* als Leistung der Modalkategorien beschrieben und gezeigt, daß die verschiedenen Weisen der Modalität „verschiedene Weisen der Position“⁶ der Erscheinungsdinge im Verhältnis zum Erkenntnisvermögen darstellen. Heidegger hat aber auch in dieser Schrift Hinweise darauf gegeben, in welcher Richtung die Klärung dessen, was Position, was Setzung ist, über die Modalkategorien hinausgehen muß⁷.

Hier sei nun versucht, im Rahmen der gegenwärtigen Untersuchung, d. h. um ihres besonderen Erkenntnisinteresses willen die Art des Hinausgehens über die Modalkategorien so zu zeigen, daß diesen Interessen genüge getan wird. Dabei wird von einer Anregung ausgegangen, die das oben gegebene Zitat aus der Metaphysikvorlesung im Vergleich mit dem vorher Erarbeiteten liefert. Es war von den Kategorien der Modalität gesagt worden, daß sie das Verhältnis von *Objekten* zum Erkenntnisvermögen ausdrücken. Im Metaphysikzitat tritt hingegen der Begriff der Kategorie gar nicht auf, ebensowenig wie der Begriff des Objekts. Es heißt: „*Die Modalität* ist ganz etwas Besonders; ich sehe da bloß auf die Art, wie ich *etwas* setze“. Die Frage ist, ob man unter Absehung von den Kategorien der Modalität von „Modalität überhaupt“ sprechen kann und unter Absehung von bestimmten Objekten von einem „etwas überhaupt“, das in der „Modalität überhaupt“ gesetzt wird, worin dann dieses „etwas überhaupt“ ermöglicht würde, und der bestimmten Modalität der Erscheinungsdinge vorausginge? Es wurde oben (S. 73 f.) vorsichtig formuliert, daß die Kategorien der Modalität für die besonderen Funktionen der übrigen Kategorien genau in dem Sinne vorauszusetzen sind, als in der Modalität ausgedrückt wird, was ein „Verhältnis“ von Objekten zum Erkenntnisvermögen bedeutet. Hier scheint sich die Notwendigkeit zu solch vorsichtiger Formulierung anzudeuten, wenn sich bestätigt, daß die Modalität und die Kategorien der Modalität nicht ohne weiteres identisch sind. Nun läßt sich aber leicht zeigen, daß die Kategorien der Modalität als solche keineswegs den anderen Kategorien vorausgehen:

„Wenn der Begriff eines Dinges *schon ganz vollständig* ist, so kann ich doch noch von diesem Gegenstande fragen, ob er bloß möglich, oder auch wirklich, oder, wenn er das letztere ist, ob er gar auch notwendig sei?“⁸

⁶ M. Heidegger, *Kants These über das Sein*, Frankfurt/Main 1963, S. 28.

⁷ Vgl. Heideggers Eingehen auf Kants Kapitel „Von der Amphibolie der Reflexionsbegriffe“ (Heidegger, *These*, S. 29 ff.).

⁸ A 219/B 266.

In den Kategorien der Modalität wird also tatsächlich das Verhältnis von Erscheinungsdingen als „vollständigen“ Objekten zum Erkenntnisvermögen bestimmt, und zu dieser Bestimmung scheint die Bestimmungsleistung der anderen Kategorien schon vorausgesetzt zu sein. Andererseits ist aber die Notwendigkeit nicht zu leugnen, mit der die Frage nach dem Ermöglichungscharakter der anderen Kategorien auf die Kategorien der Modalität geführt wurde. Offenbar ist das Problem so zu lösen: Die Kategorien der Modalität sind die Modalität der Erscheinungsdinge, also deren Ermöglichung; sie gehören als solche auch zum inneren Grund, d. h. zum Wesen der Erscheinungsdinge, sie sind aber noch nicht die letzte Auskunft über den Charakter dieses Wesens. Diese Auskunft muß vielmehr so gedacht werden, daß sie von einer der Ermöglichung, der Modalität der Erscheinungsdinge noch zu Grunde liegenden Bedingung zu gewinnen wäre, wobei diese Bedingung zugleich dasjenige an den Kategorien der Modalität ausdrückte, was tatsächlich der erkennend-ermöglichenden Bestimmungsleistung aller anderen Kategorien vorausgehen müßte und dadurch den nicht mehr zu hinterfragenden ersten inneren Grund oder das transzendente Wesen der Erscheinungsdinge auszumachen hätte.

Zu dieser Auskunft verhilft die beschriebene Anregung aus dem Metaphysikzitat. Was ist die Modalität, wenn sie als das gesetzte Verhältnis von „etwas“ zum Erkenntnisvermögen zu verstehen ist? Denn wenn die drei ersten Kategorien-Gruppen zwar den „Begriff eines Dinges schon ganz vollständig“ bestimmt haben müssen, bevor das Verhältnis dieses Dinges zum Erkenntnisvermögen bestimmt werden kann, so können sie dies doch nicht leisten, ohne daß ein „etwas“ gesetzt ist, auf das sich das Erkenntnisvermögen schon vor ihrer Bestimmungsleistung beziehen muß, weil sie sonst nicht etwas, sondern nichts als Erscheinungsding ihres „vollständig“ bestimmten Begriffs bestimmten.

Nun gibt es in der Kr. d. r. V. eine Instanz, die keineswegs das Verhältnis „vollständiger“ Begriffe, wie die Kategorien der Modalität, zum Erkenntnisvermögen bestimmt, sondern die das Verhältnis von „Vorstellungen“ zum Erkenntnisvermögen allererst bewußt macht. Diese Instanz ist die „*transzendente Reflexion*“.

Sie „hat es nicht mit den Gegenständen selbst zu tun, um geradezu von ihnen Begriffe zu bekommen, sondern ist der Zustand des Gemüts, in welchem wir uns zuerst dazu anschicken, um die subjektiven Bedingungen ausfindig zu machen, unter denen wir zu Begriffen gelangen können. Sie ist das Bewußtsein des Verhältnisses gegebener Vorstellungen zu unseren verschiedenen Erkenntnisquellen, durch welches allein ihr Verhältnis unter einander richtig bestimmt werden kann.“⁹

⁹ A 260/B 316; daß in diesem Zitat schon die „transzendente Reflexion“ gemeint ist, läßt sich aus dem Kapitel über die „Amphibolie der Reflexionsbegriffe“ klar belegen. Besonders geht darauf ein Oskar Döring in seiner Diss. über dieses Kapitel: O. Döring, *Der Anhang zum analytischen Teile der Kritik der reinen Vernunft über die Amphibolie der Reflexionsbegriffe, exegetisch-kritisch beleuchtet*, Leipzig 1904, S. 16 ff.

Was aus diesem Zitat für die gegenwärtige Untersuchung entnommen werden soll, ist dies: die transzendente Reflexion ist ein Vermögen, das vor aller durch die Kategorien vorzunehmenden Begriffsbestimmung Verhältnisse von Vorstellungen zum Erkenntnisvermögen bereitstellt. Ein solches Verhältnis zum Erkenntnisvermögen war als ein Setzen von „etwas“, als eine Aktion des Erkenntnisvermögens selbst gekennzeichnet worden. Im Begriff der Reflexion als „transzendentaler Reflexion“ tritt nun eine solche Aktion des Erkenntnisvermögens vor Augen, die vor allem Bewußtsein von bestimmten Dingen das Verhältnis von Vorstellungen zu verschiedenen „Erkenntnisquellen“ bewußt macht. Danach läßt sich vermuten, daß die transzendente Reflexion in einem bestimmten Sinne eine ursprüngliche Verhältnissetzung bedeutet, daß also im Begriff der „transzendentalen Reflexion“ jene letzte Auskunft im oben beschriebenen Sinne gegeben ist. Zur Bestätigung und Bekräftigung dieser Vermutung kann sich die Untersuchung auf Überlegungen Heideggers berufen, die in dieselbe Richtung zielen. Heidegger sieht in der „transzendentalen Reflexion“ einen letzten Schritt, den Kant, wenn auch „nur ahnungsweise“¹⁰, über die Kategorien der Modalität hinaus „in der Auslegung des Seins vollzogen hat.“¹¹ Heidegger nennt daher im folgenden die „transzendente Reflexion“ die „Reflexion der Reflexion“¹², in der sich ursprünglich das Sein als Position zeige. Die gegenwärtige Untersuchung zieht es für ihren Zweck dagegen vor, von der „transzendentalen Reflexion“ als Modalität der Modalität bzw. als ursprünglicher Modalität zu sprechen (vgl. unten S. 88 f.). Dazu müßte sich aber an der „transzendentalen Reflexion“ eine besondere Affinität zur Modalität aufzeigen lassen, denn die Setzung von Verhältnissen von „etwas“ zum Erkenntnisvermögen war ja ein besonderer Charakterzug der Modalität. Wie hängt also die „transzendente Reflexion“ mit der Modalität zusammen? Sie bedient sich für ihr Bewußtmachen von Verhältnissen der Vorstellungen zum Erkenntnisvermögen gewisser Begriffe, der Reflexionsbegriffe. Diese werden von Kant in vier Paaren nach der Tafel der logischen Funktionen in Urteilen vorgetragen. Dabei erscheinen — und das ist für die gegenwärtige Untersuchung entscheidend — in der vierten Gruppe der Reflexionsbegriffe, also in der Gruppe der Modalität, die Begriffe Form und Materie. Kant hat diese Zuordnung von Form und Materie zu den Modalitäten der Reflexion nicht selber ausgesprochen. Er gibt vier Gruppen der Reflexionsbegriffe an, führt auch für die beiden ersten Gruppen die Zuordnung zu den beiden ersten Gruppen der logischen Funktionen aus, beschränkt sich aber, was die Ausführung der Zuordnung der beiden letzten Gruppen angeht, auf ein dreimaliges „u.s.w.“ bzw. „etc.“¹³. Nun läßt sich aus diesem „usw“ jedenfalls soviel entnehmen, daß Materie und Form die Modalitäten der Reflexion bedeuten sollen. Die Frage danach aber, wie sie diese Be-

¹⁰ Heidegger, *These*, S. 28.

¹¹ Heidegger, *These*, S. 29.

¹² Heidegger, *These*, S. 33.

¹³ A 262/B 318.

deutung haben können, muß weitgehend offen bleiben; jedenfalls gibt das Kapitel über die Reflexionsbegriffe nicht viel Anhaltspunkte, man bleibt auf kaum verifizierbare Vermutungen und gewagte Konstruktionen angewiesen¹⁴. Die gegenwärtige Untersuchung glaubt dennoch, über die Art des Modalitätscharakters, vor allem soweit es die Form anlangt, mehr sagen zu können, als Kant in dem Kapitel über die Reflexionsbegriffe ausführt. Sie geht dazu einen anderen Weg als den der Interpretation dieses Kapitels, obwohl eine solche Interpretation am Schluß auch hinzukommt. Dieser andere Weg ist der, daß sie in den verschiedenen Formbegriffen der Kr. d. r. V., die verschiedene Aspekte des Erkenntnisvermögens bezeichnen, einen jeweils anderen Modalitätscharakter nachweist; womit gezeigt wird, daß der Ursprung dessen, was Modalität heißt, und ihre Aufgliederung in drei Modi von den „*verschiedenen Erkenntnisquellen*“ abhängt, zu denen die „*transzendente Reflexion*“ die Vorstellungen in ein nach diesen „*verschiedenen Erkenntnisquellen*“ *verschiedenes* Modalitätsverhältnis setzt¹⁵. Mit diesem Material an der Hand kann dann im Schlußkapitel dasjenige, was Kant im Reflexionsbegriffskapitel über die Form sagt, vorsichtig konstruierend erweitert und präzisiert werden.

Daß dieses Unterfangen Erfolg verspricht, ergibt sich aus dem Zusammenhang, der hier auf die Modalitäten der Reflexion geführt hat. Sie müssen um ihres Modalitätscharakters willen eine besondere Bedeutung für die transzendente Reflexion haben, wenn anders diese das Bewußtmachen ursprünglicher Verhältnissetzung von Vorstellungen zum Erkenntnisvermögen darstellt, worin eben der Wesenszug der Modalität zum Ausdruck kommt; sie erweisen sich als die eigentlichen Begriffe der „*transzendentalen Reflexion*“, denn es

„sind zwei Begriffe, welche *aller andern Reflexion* zum Grunde gelegt werden, so sehr sind sie mit jedem Gebrauch des Verstandes unzertrennlich verbunden.“¹⁶

¹⁴ In den beiden ausführlicheren Arbeiten zur „*Amphibolie der Reflexionsbegriffe*“ von Döring und Lange wird die Möglichkeit der Zuordnung von Form und Materie zur vierten Gruppe der Urteilsfunktionen denn auch bezweifelt (Döring, *Amphibolie*, S. 43 f.) bzw. ausgeschlossen (Döring, *Amphibolie*, S. 52 f.), oder doch diese Zuordnung für „noch schwieriger“ (Lange, *Materie*, S. 38) gehalten als bei den anderen Reflexionsbegriffen. Lange macht nur eine beiläufige Bemerkung dazu, die er aber selbst für unzureichend hält. — Nur Heidegger erfaßt die Zuordnung von Form und Materie zu den Modalitäten der Reflexion als eine systematisch nachvollziehbare Konzeption Kants, wenn er schreibt: „Schon die bloße Aufzählung der Reflexionsbegriffe gibt uns Winke für das gründlichere Verstehen der These Kants über das Sein als Position. Die Position zeigt sich im Gefüge von Form und Materie.“ (Heidegger, *These*, S. 31). (Zur genaueren Ausführung des Begriffs vom Sein bei Kant vgl. unten S. 82 ff.).

¹⁵ Was hier ins Auge gefaßt wird, deutet ein Zitat an, auf das später zurückzukommen sein wird: „Es ist dem menschlichen Verstande unumgänglich notwendig, Möglichkeit und Wirklichkeit der Dinge zu unterscheiden. Der Grund davon liegt im Subjekte und der *Natur seiner Erkenntnisvermögen*.“ (Kr. d. U., A 336).

¹⁶ A 266/B 322; auf diese zentrale Bedeutung der modalen Reflexionsbegriffe für die „*transzendente Reflexion*“ weist auch Heidegger hin (Heidegger, *These*, S. 31).

Bei diesen Andeutungen, was das Reflexionsbegriffskapitel zum Problem dieser Untersuchung beiträgt, sei hier stehengeblieben. Es läßt sich nun zusammenfassen, was die Konfrontation des äußeren und des inneren Grundes für das verhandelte Thema ausgetragen hat. Das Verhältnis des äußeren Grundes zu dem durch ihn Begründeten wurde als *Relation* verstanden. Diese wird als Relation zwischen Realgrund und Realfolge von den Kategorien der Ursache und Wirkung begründet. Hier zeigt sich ein anderes Verhältnis, das nicht als Relation, und eine andere Begründung, die nicht als äußerer Grund aufgefaßt werden darf. Es ist das erkennend-ermöglichende Verhältnis zwischen der Kategorie der Ursache und dem Realgrund, das die erstere als inneren Grund des letzteren aufweist. Mit diesem Aufweis war der Ansatzpunkt für die Frage nach dem Wesens- bzw. Formcharakter der Kategorie der Ursache gewonnen. Er führte bei der näheren Untersuchung des Verhältnisses, das als dasjenige des inneren Grundes zu seinem Begründeten aufgezeigt war, auf die Bedingung der Wirklichkeit, der die „Anwendung“ der Kategorie der Ursache auf den Realgrund unterworfen ist. Diese Bedingung mußte, wenn nicht die Kategorie der Ursache von einer empirischen Wirklichkeit abhängig gedacht werden sollte, als apriorisch aufgewiesen werden können. Es zeigte sich, daß der Wirklichkeit des empirischen Gegenstandes ebenso eine erkennend-ermöglichende Verstandesleistung vorausgeht wie dem Realgrund die Kategorie der Ursache. Anders als bei der Kategorie der Ursache ließ aber diese Verstandesleistung in den Kategorien der Modalität das in Frage stehende Ermöglichungsverhältnis zwischen dem inneren Grund und seinem Begründeten besonders sichtbar werden. Es ist das besondere Thema der Kategorien der Modalität. Damit rückte der Begriff der Modalität in den Mittelpunkt der Fragestellung. Von diesem Begriff mußte die Aufhellung des Ermöglichungsverhältnisses erwartet werden und damit die Aufhellung dessen, was innerer Grund, was Wesen, was Form bei Kant bedeutet. Es ließ sich weiter zeigen, daß der Begriff der Modalität nicht an die Kategorien der Modalität gebunden ist, daß er vielmehr auf ein noch ursprünglicheres, auch diesen Kategorien noch zugrunde liegendes Ermöglichungsverhältnis zurückgeführt werden muß. Modalität war als ein ursprüngliches *Setzen* von Vorstellungsverhältnissen, also als eine Aktion des Erkenntnisvermögens vor aller Begriffsbestimmung durch die Kategorien zu begreifen. An dieser Stelle wurde nahezulegen versucht, daß diese Aktion des Erkenntnisvermögens angemessen beschrieben wird im Begriff der „transzendentalen Reflexion“, denn dieser Begriff zeigte die notwendige Affinität zur Modalität einerseits durch die Art, wie er von Kant beschrieben wird, andererseits aber auch dadurch, daß er sich vor allem auf die *Reflexionsbegriffe* der Modalität stützt, die „aller andern Reflexion zum Grunde gelegt werden.“ Diese Modalitäten der Reflexion sind Form und Materie.

Neben der grundsätzlichen Trennung von äußerem und innerem Grund hat das konsequente Rückfragen nach dem ermöglichenden Verhältnis des inneren Grundes, d. h. nach dem Sinn von Wesen in der Kr. d. r. V., dieses Verhältnis als das der „transzendentalen Reflexion“ wahrscheinlich gemacht. Daß diese Auf-

Klärung des Sinnes von Wesen über die „transzendente Reflexion“ auf den modalen Reflexionsbegriff Form führt, von dessen positiver Bedeutung in der Amphibolie oben (S. 51 f.) schon die Gültigkeit des Satzes „forma dat esse rei“ gezeigt worden war, läßt sich nun als weitere Bestätigung und Aufklärung über die Gültigkeit dieses Satzes in der kritischen Philosophie werten. Ausgehend vom Begriff des Grundes bei Kant erweist sich der äußere Grund als Relation, der das Ermöglichungsverhältnis bereitstellende innere Grund aber, d. h. das transzendente Wesen oder die Form, als transzendente Reflexion. Hier sei die Gegenüberstellung von innerem und äußerem Grund abgebrochen und das Ergebnis in die abschließende umfassende Fixierung des kritischen Formbegriffs an Hand des fundamentalen Satzes „forma dat esse rei“ einbezogen.

d) Die Bedingung der Möglichkeit

Wenn im vorigen Abschnitt die Frage nach dem Charakter des inneren Grundes oder Wesens auf die Kategorien der Modalität führte, wenn weiter diese Kategorien zwar als Ermöglichung der Erscheinungsdinge zu deren Wesen gehören, aber dennoch nicht die letzte Auskunft über das transzendente Wesen als solches böten, wenn schließlich diese Auskunft in einer Bedingung zu denken war, welche der durch die Modalkategorien ermöglichten Modalität der Erscheinungsdinge noch zugrunde liegen mußte, so gilt es jetzt, diese Bedingung ins Auge zu fassen und ihr Begründungsverhältnis als transzendentales Wesen zu den in den Modal-kategorien gedachten Modalitäten der Erscheinungsdinge zu betrachten. In diesem Verhältnis muß der kritische Formbegriff sich endlich in der Rolle zeigen, die ihm in der Kr. d. r. V. zudedacht ist; d. h. er muß hier seine in dem Satz „forma dat esse rei“ ausgedrückte ontologische Qualität erweisen, mithin auf das Sein der Dinge begründend bezogen sein. Wie ein solches Sein der Dinge und seine Begründung in der kritischen Philosophie gedacht wird, das kann auf dem jetzt erreichten Stande der Untersuchung formuliert werden.

Es hat sich bisher ergeben, daß eine Ontologie, die den kritischen Einsichten Kants gemäß ist, d. h. die Irrtümer der vorkritischen Ontologie vermeidet, auf der Basis der Erkennbarkeit der Dinge errichtet werden muß. Dieses Ergebnis führt auf die Frage, woher eine solche Ontologie ihre grundlegenden kritischen Seins- und Gegenstandsbegriffe gewinnt. Sie aus den Dingen selbst herzuleiten, hieße Dinge an sich annehmen und deren Sein in ihrem Realwesen begründet sein lassen, das nach Kant als unerkennbar gelten muß. Sie aus dem bloßen Denkvermögen als solchem herzuleiten, hieße Begriffe und ihre logischen Verhältnisse für Dinge ausgeben, deren Seinsbegründung lediglich im logischen Wesen der Begriffe beruhte. Beide Möglichkeiten schließen sich, wie Kant im Amphiboliekapitel der Kr. d. r. V. zeigt, in der vorkritischen Ontologie zusammen, in der die erste die ontologische Absicht, die zweite das faktisch bloß logische Tun dieser Ontologie dokumentiert. Aus ihr läßt sich kein kritischer Seins- und Gegenstandsbegriff gewinnen und schon gar nicht ein Wesensbegriff,

in dem sich ein solches Sein begründen ließe. Der einzig übrigbleibende Ort zur Begründung einer kritischen Ontologie wäre die Erkennbarkeit der Dinge als solche, wäre das Ausgehen von dem Verhältnis der Dinge zum objektiven Erkenntnisvermögen. Die diesem Verhältnis entspringenden Verhältnisbegriffe wären als die kritischen Seinsbegriffe anzusetzen dergestalt, daß auf die Frage nach der Seinsweise bestimmter Dinge nur mit einem bestimmten Verhältnis dieser Dinge zum objektiven Erkenntnisvermögen geantwortet werden könnte. Ein das Sein dieser Dinge begründendes Wesen müßte, falls überhaupt von ihm gesprochen werden könnte, der ursprüngliche Grund von Verhältnissen zum Erkenntnisvermögen sein.

Damit ist umrissen, was faktisch als Kants „kritische Ontologie“¹ bezeichnet werden kann. Die ontologischen Grundbegriffe lassen sich mit den Ergebnissen der bisherigen Untersuchung in ihrer kritischen Gestalt vorstellen. Es sei zunächst der kritische Begriff des „Seins“, sodann der kritische Begriff vom „Ding“ und schließlich der kritische Begriff des „Wesens“ dargestellt.

1. Im vorigen Abschnitt wurde das Verhältnis der Dinge zum Erkenntnisvermögen genauer behandelt. Es zeigte sich, daß dieses Verhältnis als die erhellende Ermöglichung der Dinge durch das Erkenntnisvermögen aufzufassen war. Bei näherem Zusehen erwies sich, daß dieses Ermöglichungsverhältnis der Dinge in den Kategorien der Modalität geleistet ist. So wurde z. B. ein „wirkliches Ding, also ein Ding im Modus der Wirklichkeit, durch die Kategorie der Existenz ermöglicht. Wenn man nun gemäß dem Ansatz der kritischen Ontologie annimmt, daß das in dieser Ontologie gültige Ding nichts ist als sein Verhältnis zum Erkenntnisvermögen, dieses Verhältnis aber als Ermöglichung des Dinges durch das Erkenntnisvermögen, als Modalität dieses Dinges aufzufassen ist, dann muß dessen Sein eben in seiner Ermöglichung, in seiner Modalität bestehen, die sich dann in die Seins- bzw. Ermöglichungsweisen der Möglichkeit, Wirklichkeit und Notwendigkeit der Dinge auffächert. Genau dieser Begriff vom Sein wird von Kant eingeführt. Um ihn vorlegen zu können, braucht nur noch an einen weiteren oben angeführten Gedankengang erinnert zu werden. Kant fällt die Ermöglichung, die Modalität, als Aktion des Erkenntnisvermögens, als *S e t z u n g* des Verhältnisses zwischen Ding und Erkenntnisvermögen durch das Erkenntnisvermögen selbst und bezeichnet diese Setzung als „Position“ des Dinges in bezug auf das Erkenntnisvermögen. Diese als „Position“ bezeichnete Ermöglichung oder Modalität der Dinge ist der kritische *S e i n s* begriff:

„*S e i n* ist offenbar kein reales Prädikat, d. i. ein Begriff von irgend etwas, was zu dem Begriffe eines Dinges hinzukommen könne. Es ist bloß die Position eines Dinges oder gewisser Bestimmungen an sich selbst.“²

¹ Die Bezeichnung „kritische Ontologie“ für Kants „Umänderung“ der bisherigen Ontologie legt sich von der Sache her nahe. Sie wird bei Heidegger (*These*, S. 29) und auch in der früheren Kantliteratur verwendet (z. B. R. Eisler, *Kant-Lexikon*, Hildesheim 1964, reprogr. Nachdr. d. Ausg. Berlin 1930, S. 400).

² A 598/B 626; vgl. zur Interpretation dieses Satzes die genannte Untersuchung Heideggers (*Heidegger, These*, S. 8 ff.).

Dieses Zitat kann bei näherem Zusehen allerdings nicht die Bezeichnung „Sein“ für die Modalität als ganze belegen, „Sein“ betrifft hier nur eine bestimmte Seinsweise, die der Existenz oder Wirklichkeit; „Sein“ steht hier für „Dasein“. Dieses Zitat scheint es weiterhin auch für den Begriff der „Position“ fraglich zu machen, ob er für die Modalität als ganze gilt, ob also die verschiedenen Modalitäten oder Seinsweisen als verschiedene Weisen der „Position“ aufzufassen sind, oder ob nicht auch dieser Begriff nur für die Seinsweise „Wirklichkeit“ zutrifft. Diese zweite Schwierigkeit, die den Begriff der Position betrifft, läßt sich mit Heidegger³ durch einen Hinweis auf den § 76 der Kr. d. r. V. ausräumen, der aber zugleich bezüglich der ersten Schwierigkeit bestätigt, daß mit „Sein“ im obigen Zitat nur „Dasein“ gemeint ist:

„Nun beruht aber alle unsere Unterscheidung des bloß Möglichen vom Wirklichen darauf, daß das erstere nur die Position der Vorstellung eines Dinges respektiv auf unsern Begriff und überhaupt das Vermögen zu denken, das letztere aber die Setzung des Dinges an sich selbst (außer diesem Begriffe) bedeutet.“⁴

Aus Kants eigenen Worten ergibt sich: Möglichkeit und Wirklichkeit sind verschiedene Weisen der Position.“⁵ Der Begriff der Position ist also für die Modalität als ganze gesichert: die verschiedenen Weisen der Ermöglichung oder Modalität sind verschiedene Weisen der Position. Gleichzeitig aber zeigt sich, daß die Bestimmung: „Position ((Setzung)) eines Dinges . . . an sich selbst“ nur die „Wirklichkeit“ oder das „Dasein“ eines Dinges betrifft. Der Beweis dafür, daß wie mit dem Begriff „Position“, so auch mit dem Begriff „Sein“ die Modalität als ganze von Kant bezeichnet werde, steht also noch aus.

Zuvor sei aber noch etwas näher auf das letzte Zitat eingegangen und ihm wichtige Hinweise für das Folgende entnommen. In diesem Text ist die Art der Positionsetzung in der Kategorie der Möglichkeit von der in der Kategorie der Wirklichkeit unterschieden. Beide Kategorien gehören zu den Formen des Verstandes. Die erste setzt die „Position der Vorstellung eines Dinges respektiv auf unsern Begriff und überhaupt das Vermögen zu denken.“ Die zweite bedeutet die „Setzung des Dinges an sich selbst (außer diesem Begriffe) . . .“ Mit dem Zusatz (aus der zweiten Auflage): „außer diesem Begriffe“ macht Kant deutlich, daß es sich hier natürlich nicht um das sog. Ding an sich handelt, das im Gegensatz zum Erscheinungsding konzipiert ist, sondern um das Erscheinungsding selbst, sofern es durch den Verstand im Modus der Wirklichkeit gedacht wird.⁶ Es interessieren hier die beiden Verhältnisse zum Erkenntnisvermögen, die in den Modi Möglichkeit und Wirklichkeit eines Dinges durch den Verstand zum Verstand gesetzt werden. Man kann geradezu sagen, es wird ein positives und ein negatives Verhältnis zum Verstande in diesen Kategorien gesetzt. Das positive ist das der Möglichkeit; es setzt die „Vorstellung eines Dinges . . . respektiv auf . . . das Vermögen zu denken“, also auf den Verstand; es bringt

³ Heidegger, *These*, S. 27 f.

⁴ Kr. d. U. A 336 (§ 76); „(außer diesem Begriffe)“ ist Zusatz der 2. und 3. Aufl.

⁵ Heidegger, *These*, S. 28.

⁶ Vgl. zum „an sich“ des Erscheinungsdinges oben S. 9 f.

die Vorstellung von einem Dinge auf den Begriff von diesem Ding; das negative hingegen ist das der Wirklichkeit: es setzt nicht die „Vorstellung eines Dinges“ sondern das Ding selbst („an sich“) in ein Verhältnis zum „Vermögen zu denken“. Dies Verhältnis ist ein negatives, denn das Ding, solchermaßen „an sich“ gedacht, liegt „außer diesem Begriffe“, d. h. außerhalb derjenigen Vorstellung von ihm, die durch den Verstand in der Kategorie der Möglichkeit auf einen Begriff gebracht werden kann, mithin außerhalb des Verstandes. Es ergibt sich daraus, daß die Seinsweise „Wirklichkeit“ in der Kategorie der Existenz vom Verstande nur negativ bestimmt ist als die Seinsweise von etwas, das außerhalb seiner selbst (des Verstandes) angetroffen werden muß. Ob ein solches Etwas gibt, ob also die Kategorie der Existenz sinnvoll funktionieren kann, entscheidet nicht mehr der Verstand. Was aber außerhalb des Verstandes liegt, liegt deswegen noch nicht außerhalb des Erkenntnisvermögens, und es ist denkbar, daß das „negative“ Verhältnis, das die Wirklichkeit eines Dinges in bezug auf den Verstand ausweist, in bezug auf eine andere Instanz des Erkenntnisvermögens als positives Verhältnis erscheint. Es ist daraus zu ersehen, in welcher Richtung im folgenden gefragt werden muß, wenn nicht mehr das „Sein“ der Dinge, das in den Kategorien der Modalität als verschiedene Positionen in bezug auf den Verstand gedacht wird, sondern der erste innere Grund dieses Seins, also das transzendente Wesen in Frage steht. Diese Frage führt offenbar auf die „verschiedenen Erkenntnisquellen“⁷ innerhalb des objektiven Erkenntnisvermögens:

„Es ist dem menschlichen Verstande unumgänglich notwendig, Möglichkeit und Wirklichkeit der Dinge zu unterscheiden. Der Grund davon liegt im Subjekte und der Natur seiner Erkenntnisvermögen. Denn, wären zu dieser ihrer Ausübung nicht zwei ganz heterogene Stücke, Verstand für Begriffe, und sinnliche Anschauung für Objekte, die ihnen korrespondieren, erforderlich: so würde es keine solche Unterscheidung (zwischen dem Möglichen und Wirklichen) geben.“⁸

Soweit der Hinweis für das Folgende. Für den gegenwärtigen Abschnitt hat sich nur ergeben, daß der Begriff der „Position“ tatsächlich für die Modalität als Ermöglichung der Entscheidungsdinge steht. Daß für den Begriff des „Seins“ das selbe gilt, wurde zwar geschlossen, weil anders als mit dieser Ermöglichung in der kritischen Ontologie gar nicht von Dingen und deren Sein gesprochen werden könnte, aber noch nicht erwiesen. Heidegger setzt daher mit Recht in der genannten Untersuchung „Sein“ als „Position“ mit der Modalität als ganz gleich. Dieser Sachverhalt kann aber nicht nur geschlossen, sondern auch in Kantens Sprachgebrauch belegt werden. Dafür bietet sich ein für die gegenwärtige Untersuchung interessanter Zusammenhang an, auf den Klaus Reich hingewiesen hat:

⁷ A 260/B 316; vgl. oben S. 77 f.

⁸ Kr. d. U. A 336 (§ 76); daß für die „Notwendigkeit“ keine besondere „Erkenntnisquelle“ anzugeben ist, findet seine Rechtfertigung aus dem Charakter der „Form der Erfahrung“ (vgl. unten S. 227 ff.).

⁹ Klaus Reich, *Die Vollständigkeit der kantischen Urteilsafel*, 2. Aufl. Berlin 1940, S. 60 f.

Reich entdeckt in Kantischen Reflexionen zur Logik den Begriff der „Quaeitas“. Er zeigt, Hinweisen folgend, die Adickes zu diesen Reflexionen gegeben hat, daß dieser Begriff in der Schullogik vor Kant bei der Einteilung der Urteile eine gewisse Rolle gespielt hat. Er tritt bei Kant zunächst auf, um die Relation und die Modalität der Urteile gegen ihre Quantität und Qualität abzusetzen. Später gilt er eigentlich nur noch für die „Position“ bzw. Modalität. Reich zitiert, wieder Adickes folgend, aus Zedlers Großem vollständigen Universallexikon von 1741 aus dem 30. Band zum Stichwort „Quaeitas“ bzw. „Quidditas“:

„Ein scholastisches Wort, welches bei den Scholasticis soviel als Essentia oder das Wesen bedeutet, entweder weil eine Sache durch ihr Wesen ein solches etwas und kein anderes etwas ist, oder weil man demjenigen, welcher von einer Sache fragt quid sit? was sie sei? durch die Definition antworten und ihm ihr Wesen erklären muß.“¹⁰

Hier interessiert an diesem Zitat vor allem, daß Kant dieses Wort „Quaeitas“ offenbar gegen den gängigen Sprachgebrauch nicht mit „Wesen“ wiedergibt, sondern mit „Sein“. Die Nachweise dafür finden sich vor allem unter den Metaphysikreflexionen aus den ersten siebenziger Jahren, wodurch angezeigt wird, daß in dieser Zeit, wie die anderen logischen Funktionen, so auch die Modalität ontologisch relevant wird, d. h. daß „wir eine Uebertragung der Gesichtspunkte Quaeitas (oder Quidditas), Qualitas, Quantitas auf den ‚realen‘ Gebrauch des Verstandes bemerken.“¹¹ Reich hat die Nummern dieser Reflexionen angegeben; einige seien hierher gesetzt und für die beabsichtigte Bestätigung ausgewertet:

„Die Grundbegriffe aller unsrer Erkenntnis sind . . . 1. das seyn überhaupt (quidditas), zweytens: wie etwas ist (qualitaet), drittens: wie vielmahl es ist (quantitaet)“¹².

„Categorien der quantitaet, qualitaet und position.“¹³

„(Quidditas) quaeitas, qualitas, quantitas“¹⁴.

„Wir haben drey categorien und deren praedicamente: erstlich der position (seyn und nicht seyn); 2. des respectus. 3. Der completudinis. Das erste ist, ob etwas sey oder nicht; das zweyte, was da respectiv auf ein anderes sey oder nicht; die dritte, wie viel von einem Dinge zusammen seyn . . . Quaeitas, Qualitas, quantitas propositionis.“¹⁵

Fraglos ist in diesen Reflexionen noch eine gewisse Vorläufigkeit in den Zuordnungen zu bemerken, vor allem deswegen, weil zu dieser Zeit offenbar von Kant nur drei Kategoriengruppen angenommen werden und die Funktionen der vierten, die der Relation, mal unter dieser, mal unter jener Gruppe auftauchen. So steht im letzten Beispiel die Relation zweifellos unter dem Titel der Qualität und nicht unter dem der Position oder Modalität. Trotz dieser Vorläufigkeit ist für den hier erstrebten Nachweis eine Konstanz in der Zuordnung Quaeitas (Quidditas) — Position — Sein nicht zu verkennen, was als Bestätigung gewertet

¹⁰ Zit. nach Reich, *Vollständigkeit*, S. 60.

¹¹ Reich, *Vollständigkeit*, S. 61.

¹² Refl. 4629 (Ak. Ausg., Bd. 17, S. 614); die Ausdrücke: „(qualitaet)“ und „(quantitaet)“ sind von mir hinzugefügt, sie ergeben sich aus dem Kontext der Reflexion.

¹³ Refl. 4646 (Ak. Ausg., Bd. 17, S. 624).

¹⁴ Refl. 4689 (Ak. Ausg., Bd. 17, S. 676).

¹⁵ Refl. 4715 (Ak. Ausg., Bd. 17, S. 684 f.).

werden darf, daß Kant in den Kategorien der Modalität das Sein der Erscheinungsdinge erfaßt denkt. So wird es denn auch in einer weiteren, späteren Reflexion ausgesprochen:

„In den Categorien der Modalitæet wird das *Seyn* betrachtet und zwar die Möglichkeit nicht so wohl des Dinges als seines Daseyns, wodurch es nicht bloß an sich, sondern auch mit allen erforderlichen Bedingungen in Verhältniß betrachtet wird. Ist es damit verknüpft, so ist es wirklich. sind diese Bedingungen schon im Begriffe desselben Gegeben so ist es nothwendig.“¹⁶

2. Daß auch der Begriff vom Ding in einer „kritischen Ontologie“ aus der Erkennbarkeit der Dinge, d. h. aus ihrem Verhältnis zum Erkenntnisvermögen mithin aus ihrer ursprünglichen Modalität oder Ermöglichung gedacht wird, läßt sich leicht zeigen: der kritische Begriff vom Dinge ist in der Tat ein Verhältnisbegriff, er bezeichnet das Ding als „Phänomen“ oder als „Erscheinung“ (im weiteren Sinne)¹⁷. Sie gliedert sich in die Erscheinung (im engeren Sinne), d. i. den Gegenstand der Anschauung, dessen Verhältnis zum Erkenntnisvermögen in der Beziehung auf die Sinnlichkeit besteht: er ist „*bloße Erscheinung*“ und „besteht selbst in dem *bloßen Verhältnisse von etwas überhaupt zu den Sinnen*“¹⁸, und den Gegenstand der Erfahrung, der nichts anderes ist, als die Erscheinung im engeren Sinne in ihrem Verhältnis zu dem Erkenntnisvermögen Verstand: denn da die „Beziehung der Erscheinungen auf mögliche Erfahrung ... notwendig“ (weil wir ohne diese gar keine Erkenntnis durch sie bekommen würden ...) folgt, daß der reine Verstand, vermittelt der Kategorien ein ... Principium aller Erfahrungen sei, und die *Erscheinungen* eine notwendige Beziehung auf den Verstand haben.“¹⁹ Mit diesen knappen Bemerkungen zum kritischen Begriff des Dinges als eines Verhältnisbegriffs von Vorstellungen zu dem verschiedenen Erkenntnisvermögen ist aufs Neue²⁰ auf das ursprünglich zugrunde liegende Modalitätsverhältnis verwiesen und der Übergang gewonnen vom Sein der Erscheinungsdinge in den Kategorien der Modalität zum inneren Grund dieser Dinge in den Modalitäten der Reflexion, d. h. zum kritischen Begriff vom „Wesen“ als des transzendentalen Wesens der Erscheinungsdinge.

3. Was zum kritischen Begriff des Wesens zu sagen ist, kann nun als Zusammenfassung und Anwendung alles bisher Erarbeiteten dargelegt werden. Diese Darlegung sei so vorgenommen, daß sie den bisherigen Leitsatz der Interpretation „*forma dat esse rei*“ auf die erörterten Begriffe der kritischen Ontologie hin an-

¹⁶ Refl. 5754 (Ak. Ausg., Bd. 18, S. 345).

¹⁷ Der Zusammenhang des kritischen Dingbegriffs mit dem Prinzip der Modalität zeigt sich z. B. deutlich, wenn Kant in den *Metaphysischen Anfangsgründen der Naturwissenschaft* dem „vierten Hauptstück“, das die Modalität der Materie als Modalität der Bewegung behandelt, den Titel „*Phänomenologie*“ gibt.

¹⁸ A 285/B 341; vgl. auch B 69 f. (Anm.).

¹⁹ A 119.

²⁰ Vgl. oben S. 83 f.

legt und ihn mit diesen Begriffen in seiner kritischen Geltung formuliert. Die in der Eingangsinterpretation behandelte Kantische Formulierung dieses Satzes lautete: „in der Form besteht das Wesen der Sache“. Die Eingangsinterpretation selbst und die eben gebrachten Bemerkungen zum kritischen Dingbegriff ermöglichen es, diesen Satz so zu fassen: In der Form besteht das Wesen der Erscheinungsdinge. Die Erläuterungen zum Begriff des Wesens im ersten Kapitel dieser Untersuchung machten deutlich, daß das Wesen als „erster innerer Grund“ oder als „innere Möglichkeit“ verstanden werden müsse, gleichzeitig wurde aus diesen Erläuterungen klar, daß der kritische Begriff vom Wesen, der die Erkennbarkeit der Dinge berücksichtigt, vom logischen Wesen und vom Realwesen der bisherigen Ontologie abzusetzen ist und als „transzendentes Wesen“ bezeichnet werden kann (vgl. oben S. 35 f.). Mit diesen Erläuterungen lautete der Satz „Forma dat esse rei“: in der Form besteht das transzendente Wesen als erster innerer Grund oder innere Möglichkeit der Erscheinungsdinge. Der nächste Schritt zeigte einmal, daß Kant den so gedachten Begriff vom Wesen mit der Form identifiziert, zum anderen, daß der kritische Formbegriff auf den Reflexionsbegriff Form in seiner positiven Bedeutung zurückzuführen ist, der als „transzendente Form“ aufgefaßt wird. „Forma dat esse rei“ hieß nunmehr: die transzendente Form ist das transzendente Wesen als erster innerer Grund oder innere Möglichkeit der Erscheinungsdinge. In den weiteren Überlegungen wurde dann mehrmals die Bedeutung der Identifikation von Form und Wesen für die kritische Ontologie herausgestellt. Sie hieß nicht anders, als daß diese Ontologie tatsächlich kritisch ist, d. h. daß sie nur dasjenige für gültige Aussagen über Dinge zu halten gewillt ist, was auf deren Erkennbarkeit beruht; die Garantie dafür lieferte der Formbegriff, dessen strikter Bezug zur Vernunftkenntnis schon für die vorkritische und natürlich für die kritische Zeit nachgewiesen wurde. Die Identifikation aber hieß ebenso, daß diese kritische Ontologie tatsächlich eine Ontologie ist, d. h. daß sie sich um die ersten Seinsgründe der Dinge bemüht. Dafür lieferte wiederum der Begriff des Wesens die Garantie, dessen grundsätzliche Beziehung auf die Dinge und deren Sein in dem Seinsbegründenden Charakter des Wesensbegriffs gezeigt wurde. Dieser Stand der Überlegung wurde als das Zugleichsein von „principium essendi“ und „principium cognoscendi“, von Seinsgrund und Erkenntnisgrund für den kritischen Wesensbegriff festgehalten (vgl. oben S. 63 f.). Der dabei herangezogene Text bezeichnet das Wesen, das „principium essendi“ als „Grund der Möglichkeit“ und stellte ihm gegenüber die „causa“, das „principium fiendi“ als „Grund der Wirklichkeit“. „Möglichkeit“ und „Wirklichkeit“, so wurde gesagt, dürfen in diesem Zusammenhang nicht direkt auf die beiden Kategorien der Möglichkeit und der Wirklichkeit bezogen werden. Für den „Grund der Wirklichkeit“ wurde das schon gezeigt, für den „Grund der Möglichkeit“ wird das im folgenden noch explizit nachgeholt. An diesen Text schloß sich eine längere Erörterung über die Bedeutung des inneren und des äußeren Grundes in der kritischen Philosophie, wobei es vor allem auf die Klärung des inneren Grundes, also des Wesens, ankam. Hierbei zeigte sich,

daß der innere Grund als „Ermöglichung“ gegenüber dem äußeren Grund als „Hervorbringung“ gedacht werden muß. In diesem Begriff der Ermöglichung liegt nun auch die Erklärung, warum der innere Grund zugleich als „innere Möglichkeit“ bezeichnet wird. Die Frage nach dem Sinn von „Ermöglichung“ führte zu den Kategorien der Modalität, in welchen die verschiedenen Seinsweisen der Erscheinungsdinge, deren Möglichkeit, Wirklichkeit und Notwendigkeit er möglicht werden. Dieser Begriff der Ermöglichung der Erscheinungsdinge in den Kategorien der Modalität wurde nun als der kritische Begriff vom Sein der Erscheinungsdinge aufgezeigt. Wenn es nun richtig ist, daß der Begriff des Wesens als solcher einen Bezug auf die Dinge dergestalt enthält, daß er das Sein der Dinge begründet, dann muß der kritische Begriff vom Wesen als innerer Grund des Seins der Erscheinungsdinge auftreten, d. h. als Grund ihrer Ermöglichung oder Modalität. Die von Kant gegebene Erläuterung des Wesens als „principium essendi“, es sei der „Grund der Möglichkeit“, müßte demnach als innerer Grund der Ermöglichung, als Grund der Modalität der Erscheinungsdinge verstanden werden. Das würde dann bedeuten, daß diese „Möglichkeit“ tatsächlich nicht als Kategorie der Möglichkeit, sondern als das in allen Modalkategorien gemeinsam gedachte Sein, als Ermöglichung der Erscheinungsdinge aufzufassen wäre.

Eine solche Deutung des kritischen Begriffs vom Wesen läßt sich als zutreffend erweisen; sie wurde oben implizit schon gegeben und sei nun explizit vollzogen. Es zeigte sich (vgl. oben S. 76 ff.), daß die Kategorien der Modalität selbst noch eine ursprüngliche Modalität voraussetzen, durch welche sie begründet werden. Die Frage nach dieser ursprünglichen Modalität führte auf zwei Wegen zu einem Resultat: der erste erreichte diese Modalität über den Begriff der „transzendentalen Reflexion“ im modalen Reflexionsbegriff der Form (vgl. oben S. 77 ff.), der andere (S. 79 und S. 83 f.) zeigte die ursprüngliche Modalität in den „verschiedenen Erkenntnisquellen“, zu denen, wie die „transzendente Reflexion“ zeigt, gegebene Vorstellungen ein ursprünglich verschiedenes Verhältnis haben. Dieser Weg erwies damit die ursprüngliche Modalität wiederum als Form, indem er als den „Grund“, „Möglichkeit und Wirklichkeit der Dinge“, also deren Seinsweisen „zu unterscheiden“, die „Natur“ der „Erkenntnisvermögen“ (Plural) anführt, die zu „ihrer Ausübung . . . zwei ganz heterogene Stücke, Verstand und Sinne, die Begriffe, und sinnliche Anschauung für Objekte“ benötigen, mithin die Form der Anschauung und des Verstandes. Wenn hier also erst der kritische Begriff des Wesens auftritt, als innerer Grund der Ermöglichung der Erscheinungsdinge, ist dieser innere Grund natürlich selbst wieder als Ermöglichung aufzufassen. Man müßte demnach vom Wesen als von der Ermöglichung der Ermöglichung oder von der Modalität der Modalität der Erscheinungsdinge sprechen. Aber die richtige, doch ungeschickte Formulierung verdeckt mehr als sie enthüllt. Sie ist nur der Ausdruck dafür, was in der kritischen Philosophie die Identifikation von Form und Wesen bedeutet: in der durch die Modalkategorien gedachten Modalität als Ermöglichung der Erscheinungsdinge wird das im Wesen enthaltene Seinsbezug auf dem kritischen Niveau festgehalten.

in der auf die „verschiedenen Erkenntnisquellen“ führenden Modalität der Reflexion hingegen wird der auf dem kritischen Niveau geltende Erkenntnisbezug der Form dokumentiert. Es ist also als modaler Erkenntnisgrund modalen Seins aufzufassen, was in der kritischen Ontologie durch die Form-Wesen-Identifikation gesetzt wird.

Darin wird nun aber auch deutlich, warum der traditionelle Begriff vom Wesen nicht wie die Existenz von Kant unter die Kategorien der Modalität aufgenommen wird: Der Grund dafür liegt nicht darin, daß der Begriff des Wesens bei Kant „außer Sicht gekommen“²¹ zu sein scheint, sondern darin, daß dieser Begriff als Grund der Ermöglichung, als Grund der Modalität, mithin als Grund des Seins gar nicht unter den Modalitäten als Seinsweisen der Erscheinungsdinge auftreten kann; denn er betrifft die ursprüngliche Modalität als solche, er wird zum Ausdruck dessen, was überhaupt Modalität bei Kant ist, und welche Rolle sie im Kantischen System zu spielen hat.

Nach diesen Überlegungen sei der Satz „forma dat esse rei“ in seinem vollen kritischen Sinne formuliert; er lautet: Die transzendente Form als modaler Reflexionsbegriff ist das transzendente Wesen als erster innerer Grund der Erkenntnis und des Seins, d. h. der Ermöglichung oder der Modalität der Erscheinungsdinge.

Hier sei erneut darauf aufmerksam gemacht, daß der Satz „forma dat esse rei“ in der Kr. d. r. V. nicht explizit auftritt. Er begegnet in den behandelten Reflexionen vor der Kr. d. r. V. und in der Metaphysikvorlesung (vgl. oben S. 46 f.), im opus postumum sowie in der Schrift *Von einem . . . vornehmen Ton . . . nach der Kr. d. r. V.*, an der letzteren Stelle allerdings ausdrücklich als Selbstinterpretation Kants in bezug auf die Kr. d. r. V.²² Die bisherigen Überlegungen haben gezeigt, daß dieser Satz in der vorkantischen Tradition einen spezifisch ontologischen Sinn besitzt, daß er zunächst in diesem Sinne von Kant übernommen wird, danach auf Grund einer Umwandlung des vorkritischen Formbegriffs eine neue Interpretation erfährt und schließlich nach Abschluß der Kr. d. r. V. in der letzterwähnten Schrift und im opus postumum zum Ausdruck der kritischen Philosophie selbst gewählt wird. Es ließe sich nun denken, daß das Verschwinden dieses Satzes in der Kr. d. r. V. nur anzeigt, hier werde allererst geprüft, ob es nach dem Verwerfen der traditionellen Ontologie einen Formbegriff geben könne, von dem sich der Satz „forma dat esse rei“ noch sinnvoll, d. h. in einem ontologischen Sinn, behaupten ließe. Kants Selbstinterpretation läßt darauf schließen, er selbst habe einen positiven Ausgang dieser Prüfung gesehen. Wie weit diese Selbstinterpretation zutrifft, wird sich daran zeigen, in welcher Weise die hier gegebene, auf die kritische Philosophie bezogene Deutung des Kantischen Satzes „forma dat esse rei“ für die entscheidenden Formbegriffe der Kr. d. r. V. gilt.

²¹ Heimsoeth, *Studien*, S. 23.

²² Vgl. die Eingangsinterpretation.

Um zu diesen Formbegriffen vom bisher Erarbeiteten her den Zugang zu gewinnen, sei überlegt, in welchen Formulierungen der Kr. d. r. V., die zu den dort herrschenden Formbegriffen gegeben werden, die Wesensstruktur „Grund der Ermöglichung“ wiederzufinden ist. Zur Beantwortung dieser Frage sei auf Übergangsformulierungen aus den Reflexionen und der Metaphysikvorlesung zurückgegriffen, die oben schon (vgl. S. 61 f. und S. 69) verwandt worden sind und in denen von Formen als „Grund“ gesprochen wurde. So hieß es von den Formen der Anschauung, Raum und Zeit, ihr Begriff enthalte „den *Grund der Möglichkeit der Dinge*“²³, oder von den Kategorien als Formen des Verstandes, sie seien „. . . die Gründe der Möglichkeit aller Erfahrung.“²⁴

Von diesen Formen ist im letzten Abschnitt gezeigt worden, daß ihnen in der kritischen Philosophie die Wesensstruktur: innerer Erkenntnisgrund der Ermöglichung der Erscheinungsdinge zukommt. Es ist daher die Charakterisierung dieser Formen, die in den gegebenen Zitaten „Gründe der Möglichkeit der Dinge“ bzw. „aller Erfahrung“ genannt werden, zu interpretieren als „Gründe der Ermöglichung oder Modalität der Dinge“ bzw. „aller Erfahrung“. An diese Formulierungen schließt sich unmittelbar der entscheidende Begriff an, mit dem die Formen der Anschauung und des Verstandes in der Kr. d. r. V. bezeichnet werden: es ist der Begriff der „Bedingung der Möglichkeit“. So sind „Raum und Zeit reine Anschauungen, welche die Bedingung der Möglichkeit der Gegenstände als Erscheinungen a priori enthalten . . .“²⁵ und die Kategorien sollen Begriffe sein die „als Bedingungen a priori der Möglichkeit der Erfahrungen erkannt werden müssen . . .“²⁶ Nun ist oben (S. 86) der kritische Begriff vom Dinge als Erscheinung im Sinne der Verknüpfung der Erscheinung (im engeren Sinne) mit dem Erfahrungsgegenstand zusammengefaßt worden. Das Sein dieser Erscheinungsdinge war die Ermöglichung durch die Kategorien der Modalität. Es muß daher der Begriff der „Bedingung der Möglichkeit“ in der Kr. d. r. V. als „Bedingung der Ermöglichung oder der Modalität der Erscheinungsdinge“ aufgefaßt werden.

Das sei näher gezeigt. Es fällt zunächst auf, daß der Begriff des Grundes durch den der „Bedingung“ ersetzt ist. Zwar erscheint auch in der Kr. d. r. V. noch immer wieder der Begriff des Grundes an dieser Stelle, z. B. heißt es von den Kategorien, sie seien „Begriffe, die den objektiven *Grund* der Möglichkeit der Erfahrung abgeben . . .“²⁷, aber der Begriff der „Bedingung“ ist doch vorherrschend. Der Grund dafür ist leichter einzusehen, wenn man andere Texte heranzieht, die nicht von der „Bedingung der Möglichkeit der Erfahrung“ bzw. „der Erscheinung“ sprechen, sondern von den „Bedingungen der Möglichkeit aller Erkenntnis der Gegenstände . . .“²⁸ Auch der Begriff der „Bedingung der Mö-

²³ Refl. 5761 (Ak. Ausg., Bd. 18, S. 347).

²⁴ Pölit, S. 33.

²⁵ A 89/B 121 f.

²⁶ A 94/B 126.

²⁷ A 94/B 126.

²⁸ A 89 f./B 122.

lichkeit der Erfahrung“ meint ja zunächst Erfahrungserkenntnis. Hier ist die Wahl des Begriffs „Bedingung“ statt „Grund“ einsichtiger. „Bedingung“ steht für Erkenntnisgrund. Dieser Begriff setzt die „kritische Ontologie“ nachdrücklich ab gegen die bisherige Ontologie. Denn der gemeinte Begriff des Grundes kommt ja aus der ontologischen Tradition und meint Seinsgrund, Wesen der Dinge. Die Wahl des Begriffs „Bedingung“ zeigt an, daß der Begriff des Seinsgrundes in der „kritischen Ontologie“ unter den Begriff des Erkenntnisgrundes der Dinge fällt. Daß diese „Bedingung“ der Erkenntnis zugleich die Funktion des Seinsgrundes übernimmt, also selbst eine ontologische Funktion besitzt, ist dann und nur dann möglich, wenn der Begriff des Dinges so aufgefaßt wird, daß die Bedingung der Ermöglichung seiner Erkenntnis zugleich den Grund der Ermöglichung seines Seins bedeutet, mithin sein Wesen. Genau dieser Begriff vom Dinge liegt aber, wie gewiesen, der „kritischen Ontologie“ zugrunde: das kritische Ding ist seine Erkennbarkeit. Wenn also z. B. die Kategorien als Verstandesformen die Bedingung der Ermöglichung der Erfahrungserkenntnis darstellen, so sind sie auf Grund des Satzes „forma dat esse rei“, d. h. auf Grund der Identifikation von Form und Wesen, zugleich der Grund der Ermöglichung oder das Wesen des Erfahrbaren selbst, und das heißt: das Wesen des in der „kritischen Ontologie“ gültigen Dinges. Von diesen Überlegungen her erweist sich der Satz „forma dat esse rei“ als der ontologische²⁹ Hintergrund des „obersten Grundsatzes aller synthetischen Urteile“³⁰, welcher lautet:

„die Bedingungen der Möglichkeit der Erfahrung überhaupt sind zugleich Bedingungen der Möglichkeit der Gegenstände der Erfahrung . . .“³¹

Dieser Zusammenhang sei kurz näher erläutert: er wird die weitere Untersuchung ständig begleiten. Es sei zu dieser Erläuterung aber eine andere Formulierung des „obersten Grundsatzes“ gewählt, die den sachlichen Zusammenhang mit der oben (S. 89) gelieferten kritischen Paraphrasierung des Satzes „forma dat esse rei“ noch stärker hervortreten läßt:

„Gibt es also ein synthetisches Erkenntnis a priori, so ist kein anderer Ausweg, als es muß Bedingungen a priori der Möglichkeit der Erfahrung überhaupt enthalten. Alsdann aber enthält sie auch die Bedingungen der Möglichkeit der Gegenstände der Erfahrung überhaupt, denn nur durch Erfahrung können sie für uns *erkennbare* Gegenstände sein. Die *Prinzipien* a priori aber, nach denen allein Erfahrung möglich ist, sind die Formen der Gegenstände, Raum und Zeit, und die Kategorien . . .“³²

Dieses Zitat bringt eine die bisherigen Überlegungen bestätigende Parallelität. Der Formulierung „Bedingungen a priori der Möglichkeit der Erfahrung“ läuft

²⁹ Vgl. Refl. 5603 (Ak. Ausg., Bd. 18, S. 247): „Wir haben in der ontologie von Verstandesbegriffen geredet, deren Gebrauch in der Erfahrung möglich ist, weil sie selbst die Erfahrung möglich machen.“

³⁰ A 154/B 193.

³¹ A 158/B 197.

³² Fortschritte, A 49.

parallel die Formulierung: „die Prinzipien a priori . . ., nach denen allein Erfahrung möglich ist“. Die Bedingungen der Ermöglichung der Erfahrung sind „Prinzipien“, mithin *G r ü n d e* der Ermöglichung der Erfahrung. Diese Gründe sind die „*Formen der Gegenstände*“: die Formen der Anschauung und des Verstandes. Mit den Formen ist also die Beziehung auf „Gegenstände“ verbunden. Wenn daher heißt, daß die „Bedingungen . . . der Möglichkeit der Erfahrung“ zugleich die „Bedingungen der Möglichkeit der *Gegenstände* der Erfahrung“ enthalten, dann gilt dieser Satz deswegen, weil die Bedingungen der Möglichkeit der Erfahrung die „*Formen der Gegenstände*“ sind. Auf den *Formen* der Anschauung und des Verstandes beruht es also, daß durch *Erfahrungserkenntnis* zugleich das Erkannte „für uns *erkennbare* Gegenstände *sein*“ können. Diese ontologische Funktion der Formen ist deswegen möglich, weil der Satz gilt: „*forma dat esse rei*“, wodurch die Formen als Bedingungen der Ermöglichung der *Erfahrungserkenntnis* zugleich die Gründe der Ermöglichung, d. h. des *Seins* in der Modalität der Erfahrungsgegenstände, also das *Wesen* dieser Gegenstände bedeuten. Die Bezeichnung der transzendentalen Formen in der Kr. d. r. V. als „Bedingungen der Möglichkeit“ darf als kritischer Begriff vom *Wesen* in der Bedeutung „erste innere Gründe der Ermöglichung der Modalität“ festgehalten und als hermeneutisches Prinzip für die im zweiten Teil dieser Untersuchung auszulegenden Formbegriffe der Kr. d. r. V. verwandt werden.

Teil: Darstellung des Formbegriffs in der „Transzendentalen Ästhetik“ und im analytischen Teil der „Transzendentalen Logik“

A FORM DER ANSCHAUUNG — FORM DER ERSCHEINUNG

I. Die Unterscheidung zwischen „Form der Anschauung“
und „reine Anschauung“

Die Schwierigkeit bei der Bestimmung desjenigen Formbegriffs, der in der transzendentalen Ästhetik als „Form der Erscheinung“¹ oder als „reine Form(en) sinnlicher Anschauung(en)“² eingeführt wird, besteht vor allem darin, herauszufinden, in welchen Zügen der reinen Anschauung in erster Linie dasjenige zu fassen ist, was die Bezeichnung „Form“ veranlaßt. Denn es findet sich einmal eine Vielzahl von Differenzierungen im Bereich der reinen Anschauung, unter denen auch ihre Charakterisierung als „Form“ auftritt; zum anderen kann man auch den Eindruck gewinnen, als sei „Form“ der Oberbegriff, der alle diese Differenzierungen umfaßt. Um herauszufinden, worauf dieser doppelte Eindruck vom Formbegriff in der transzendentalen Ästhetik beruht, ist es nötig, den systematischen Hintergrund und Zusammenhang jener Unterscheidungen im Bereich der reinen Anschauung herauszustellen. Innerhalb dieses systematischen Zusammenhangs, der sich als Betrachtung des reinen Anschauens hinsichtlich der „vier Titel aller Vergleichung und Unterscheidung“, also hinsichtlich der „transzendentalen Topik“³ erweisen wird, läßt sich auch der Ort und die Leistung des Formbegriffs in der transzendentalen Ästhetik hinreichend bestimmen.

Form und Materie werden in der transzendentalen Ästhetik mit folgenden Worten eingeführt:

„In der Erscheinung nenne ich das, was der Empfindung korrespondiert, die Materie derselben, dasjenige aber, welches macht, daß das Mannigfaltige der Erscheinung, in gewissen Verhältnissen geordnet, *angeschauet* wird, nenne ich die Form der Erscheinung.“⁴

Durch das Begriffspaar Form-Materie werden zwei andere Begriffspaare erklärt: Ordnung und Mannigfaltiges (Empfindung) sowie Anschauen und Anschauliches (Empfindung). Daß darin Mannigfaltiges und Anschauliches mit der

¹ A 20/B 34.

² A 20/B 34, A 22/B 36.

³ A 269/B 325.

⁴ A 20/B 34; ich folge hier zunächst der Lesart A.

Empfindung als Materie gleichbedeutend sein sollen, ist ersichtlich. Für Ordnung und Anschauen als Form legt der Text nahe, sie ebenfalls als gleichbedeutend aufzufassen. Dem begegnet Kant in der 2. Aufl. durch eine Änderung des Wortlauts, wonach die Form der Erscheinung „macht, daß das Mannigfaltige der Erscheinung in gewissen Verhältnissen geordnet werden kann.“ Das wird von derselben Form gesagt, die in A „macht, daß . . . angeschauet wird“. Die Form als Anschauen, das besagt die veränderte Fassung, „ordnet“ nicht selbst das Mannigfaltige „in gewissen Verhältnissen“, sie sorgt nur dafür, daß ein solches Ordnen geschehen „kann“, daß es „möglich“⁵ ist. Das Ordnen selbst aber vollzieht der Verstand mit seinen Begriffen, was ihm jedoch ohne die besondere Leistung der Form des Anschauens nicht gelingen könnte: denn

„Ist es ein bloßer *allgemeiner Begriff* von Ordnung, so versuche man, wie viel man davon ableiten kann und wie man a priori auf die Nothwendigkeit einer solchen Ordnung komme . . .“⁶

Kant bezeichnet die Beteiligung des Anschauens am Ordnen des Empfindungsmaterials auch als das „wie“ des Ordners, z. B. wenn er sagt:

„In unserem Sinne steckt eine Form . . ., wie die sinnlichen Eindrücke einander *coordiniert* werden . . .“⁷

Demgegenüber ließe sich die Leistung des Verstandes als Handlungsvollzug als „daß“ des Ordners auffassen. Diese vorläufige Erläuterung besagt für die grundlegende Einführung der Materie-Form-Beziehung in der transzendentalen Ästhetik, daß die Empfindung als Materie der Erscheinung, wenn sie einerseits als Anschaubares auf die Form als Anschauen und andererseits als Mannigfaltiges auf die Form als Ordnen bezogen wird, in beiden Fällen ebendasselbe ist, nämlich Empfindung, während die Form, auf die Empfindung als Materie bezogen, sich als Anschauen (Ordnungsermöglichung) und Denken (Ordnen) aufgliedern läßt. Diese gleichbleibende Grundbedeutung des Kantischen Begriffs der Materie innerhalb der Analyse des Erkenntnisvermögens sei festgehalten. Sie kommt scharf zum Ausdruck an zwei weiteren Stellen, die ebenfalls wieder den Formbegriff

⁵ Vgl. Refl. 4673 (Ak. Ausg., Bd. 17, S. 639): „Die Ordnung der Dinge, die neben einander seyn, ist nicht der Raum, sondern der Raum ist das, was eine solche Ordnung oder besser coordination nach bestimmten Bedingungen *möglich macht*.“

⁶ A.a.O.: anschließend an den in Anm. 5 zitierten Satz. Diese im folgenden noch mehrfach herangezogene Reflexion ist von Kant auf einem vom 28. April 1770 datierten Brief (D. F. von Lossows) notiert (nach Adickes, Ak. Ausg., Bd. 17, S. 639) stammt also aus einer Zeit lange nach Kants Diss. von 1770, die schon die Raum-Zeit-Lehre in ihrer kritischen Gestalt enthält.

⁷ Nach dem von Max Heinze mitgeteilten Auszug aus den Abschriften von Vorlesungsnachschriften, die Pölitz bei der Herausgabe von Kants Metaphysikvorlesung vorlag. Max Heinze, *Vorlesungen Kants über Metaphysik aus drei Semestern*, in: Abhdlg. d. phil.-hist. Cl. d. Königl. Sächs. Ges. d. Wiss., Bd. XIV, Nr. VI, Leipzig 1894, S. 671; im folgenden zitiert als „Heinze“.

auf das „Ordnen“ anwendet, dabei in diesem Wort die Ordnungs ermö-
glichung und den Ordnungsvollzug als Gesamtleistung der Form zusam-
menfaßt, deren mögliche Aufgliederung aber durch das Erwähnen von zwei
„Quellen“ der Formung in bezug auf ein und dieselbe Materie unmißverständlich
darlegt:

Es gibt in der Erfahrungserkenntnis „zwei sehr ungleichartige Elemente . . . nämlich
eine Materie zur Erkenntnis aus den Sinnen, und eine gewisse Form, sie zu
ordnen, aus dem innern Quell des reinen Anschauens und Denkens . . .“⁸

Im folgenden soll zunächst nur das Form-Materie-Verhältnis erläutert werden,
wie es sich in der transzendentalen Ästhetik darstellt, also einstweilen mit Aus-
schluß der Formungsleistung des Verstandes. Aus dem letztgenannten Zitat ist
zu entnehmen, daß die Form, soweit sie in der Sinnlichkeit anzutreffen ist, „aus
dem innern Quell des reinen Anschauens“ stammt, also als „reines Anschauen“
aufgefaßt werden muß. Dem steht gegenüber die Materie, d. h. die Empfindung,
als „sehr ungleichartiges Element“, das also weder „rein“ noch „Anschauen“ sein
kann. Kant drückt diese Ungleichartigkeit dadurch aus, daß er die Empfindung
einmal als dasjenige an der Sinnlichkeit beschreibt, was nur a posteriori erfaßt
werden kann; zum anderen dadurch, daß er den Empfindungen als solchen den
Charakter der Anschauung abspricht: sie sind „bloß Empfindungen und nicht
Anschauung“⁹. Trotz dieser Ungleichartigkeit müssen aber die Empfindungen
eine besonders enge Affinität zum reinen Anschauen besitzen, da sie als Materie
und Form eines und desselben bezeichnet werden, nämlich als Materie und Form
der Erscheinung. Sie machen erst gemeinsam dasjenige aus, was auf eine Erschei-
nung bezogen werden kann: sie sind zusammen die „empirische Anschauung“¹⁰.
Diese „empirische Anschauung“ wird demnach auf Grund der in ihr enthaltenen
Empfindung „empirisch“, auf Grund des in ihr enthaltenen reinen Anschauens
aber „Anschauung“ genannt. Da nun „der unbestimmte¹¹ Gegenstand einer
empirischen Anschauung . . . Erscheinung“¹² heißt, kann die „empirische
Anschauung“ als das Anschauen der Empfindung, die Erscheinung aber als die
angeschaute Empfindung aufgefaßt werden. Es wird danach die Materie (Empfin-
dung) als das Anschaubare (was nicht von der Art des Anschauens ist
und doch auf dieses bezogen wird), die Form als das Anschauen (das sich
auf das Anschaubare bezieht), die „empirische Anschauung“ aber und die

⁸ A 36/B 118; „Erkenntnis“ hier in dem umfassenden Sinn, der Anschauen und Denken
umfaßt. Ebenso an der zweiten Stelle: Kant spricht von Anschauung und Begriff, die
„rein“ sind, „wenn der Vorstellung keine Empfindung beigemischt ist. Man kann die letz-
tere die Materie der sinnlichen Erkenntnis nennen. Daher enthält reine Anschauung ledig-
lich die Form, unter welcher etwas angeschaut wird, und reiner Begriff allein die Form
des Denkens eines Gegenstandes überhaupt.“ (A 50f./B 74f.).

⁹ B 44.

¹⁰ A 20/B 34.

¹¹ „Unbestimmt“, d. h. vor der begrifflichen Bestimmungsleistung des Verstandes.

¹² A 20/B 34.

„Erscheinung“ als dasjenige aufgefaßt werden können, was in der Verbindung von Materie und Form besteht: die erste als das Anschauen des Anschaubaren (der Vollzug oder das Erkennen selbst), die zweite als das Angeschaute (das Ergebnis oder das Erkannte)¹³. Mit dieser Terminologie ist die enge Verbindung von Form und Materie so sichtbar geworden, daß es nahe liegt, sie als „Momente“¹⁴ ein und derselben Sache aufzufassen, die zwar unterschieden, aber nicht getrennt werden können, ohne ihren ursprünglichen Sinn zu verlieren. Was soll ein Anschaubares, ohne daß es angeschaut würde, was ein Anschauen, das nicht anzuschauen hätte? Kant macht diese enge Verbindung dadurch deutlich, daß er ablehnt, das Verhältnis zwischen Empfindung und reinem Anschauen als Korrelation aufzufassen. Denn dann wären sie für sich selbständige Glieder, die durch Zusammensetzung in eine Relation zueinander gebracht würden. Und gerade diese Selbständigkeit soll offenbar durch ihre Bezeichnung als Materie und Form der empirischen Anschauung ausgeschlossen werden.

„Die empirische Anschauung ist also nicht zusammengesetzt aus Erscheinungen und dem Raume (der Wahrnehmung und der leeren Anschauung). Eines ist nicht des andern Correlatum der Synthesis, sondern nur in einer und derselben empirischen Anschauung verbunden, als Materie und Form derselben. Will man eines dieser zween Stücke außer dem

¹³ Der Begriff des Erkennens hier im engeren Sinne genommen, ebenso wie der Begriff der Erscheinung, da nur von der Leistung der Sinnlichkeit die Rede ist.

¹⁴ Lange hat in seiner Diss. den Begriff des „Moments“ zum Leitbegriff seines Verständnisses der Form-Materie-Beziehung bei Kant gemacht. Er versteht unter einem Moment ein mit mindestens einem anderen Moment an einem „Widerspiel“ Beteiligtes, wobei die „Richtung“ der verschiedenen Momente „im allgemeinen nicht übereinstimmt.“ (Lange, *Materie*, S. 74). Dieses Verstehensmodell vermag gewisse allgemeine Züge an der Form-Materie-Beziehung gut zu beleuchten, von denen mir drei besonders signifikant zu sein scheinen: 1. „Das Hervorheben eines Moments kann . . . immer nur im gleichzeitigen Hinblick auf die anderen vollzogen werden“ (Lange, *Materie*, S. 74). 2. Momente liegen an einem konkret Gegebenen vor; das bedeutet als Präzisierung von 1. sie können „nicht isoliert gegeben, sondern gesondert nur gedacht werden . . .“ (Lange, *Materie*, S. 77). 3. Ein „Widerspiel ist gestört, wenn auch nur ein Moment daraus entfernt wird. Also würde das Fehlen eines Momentes sofort die anderen Momente in ihrem Moment-Charakter beeinträchtigen. Darin drückt sich aus, wie unlöslich Momente zusammengehören.“ (Lange, *Materie*, S. 78). Diese drei aus der Momentenlehre gezogenen Charakteristika werden im folgenden durchaus als mögliche Interpretationshilfen bestätigt für die angemessene Deutung des Kantischen Formbegriffs hinsichtlich seines Orts im System ist dieses Modell aber auf Grund seiner Allgemeinheit nicht brauchbar; es ist sozusagen nicht Kant-spezifisch. So wird z. B. die Auslegung, die Lange dem Form-Materie-Kapitel innerhalb der „Amphibolie der Reflexionsbegriffe“ widmet, zwar der Lehre von den Momenten gerecht, nicht aber damit auch schon den Intentionen, die Kant in jenem Kapitel verfolgt. Diese kommen m. E. unter dem Verstehensmodell der Momente noch gar nicht in den Blick. Lange ist sich der Inadäquatheit dieses Modells im Zusammenhang mit der Problematik der Auslegung jenes Kapitels offenbar auch bewußt (vgl. Lange, *Materie*, S. 123 f.). Zum ganzen hier angeschnittenen Problem wird erst im Schlußkapitel der Untersuchung Stellung genommen.

anderen setzen (Raum außerhalb allen Erscheinungen), so entstehen daraus allerlei leere Bestimmungen der äußeren Anschauung, die doch nicht mögliche Wahrnehmungen sind.“¹⁵

Nach dem Gesagten ist die enge Verbundenheit von Form und Materie in ihrer gegenseitigen Angewiesenheit aufeinander soweit deutlich geworden, daß es als unmöglich, jedenfalls aber als untunlich erscheint, „eines dieser zween Stücke außer dem anderen zu setzen“.

Von hier aus ist die wichtige Unterscheidung Kants zu verstehen, deren Klärung unerlässlich ist für das Verständnis des Formbegriffs in der transzendentalen Ästhetik: die Unterscheidung zwischen der „Form der Anschauung“ und der „reinen Anschauung“.

Nachdem Kant Materie und Form der Erscheinung eingeführt hat, schließt er aus der Art dieser Einführung, daß

„uns zwar die Materie aller Erscheinung nur a posteriori gegeben ((ist)), die Form derselben aber muß zu ihnen insgesamt im Gemüte a priori bereit liegen . . .“¹⁶

Aus dieser Sachlage zieht er dann die entscheidende Folgerung, die es in ihrer Tragweite zu bedenken gilt: er sagt, die Form der Erscheinung müsse, weil sie im Gemüte a priori bereit“ liege, „dahero *abgesondert* von aller Empfindung können *betrachtet* werden.“¹⁷ Der Satz besagt zweierlei: die Form muß einmal von der Materie „abgesondert“, zum anderen als *abgesonderte* „betrachtet“ werden können. Für die in solcher Weise abgesondert betrachtete Form wählt Kant den Terminus „reine Anschauung“:

„Diese reine Form der Sinnlichkeit wird auch selber *reine Anschauung* heißen.“¹⁸

¹⁵ A 429/B 457, Anm.; in diesem Zitat findet sich als Materie der empirischen Anschauung statt Empfindung das Wort „Erscheinung“, welches wieder durch „Wahrnehmung“ erläutert ist. Wahrnehmung ist für Kant nichts anderes als „Empfindung und diese mit Bewusstsein verbunden“ (Brief an Beck vom 20. Jan. 1792, Ak. Ausg., Bd. 11, S. 302), wird daher wie diese als Materie aufgefaßt; daß aber „Erscheinung“ an die Stelle der Empfindung, also der Materie tritt, ist weniger leicht einzusehen, muß aber in diesem Kontext eindeutig so verstanden werden. Es läßt sich daraus entnehmen, daß Kant den Begriff der Erscheinung vor allem von demjenigen her faßt, das als das eigentlich Hinzunehmende für die Erkenntnis auftritt, von demjenigen also, was nur anzeigt, daß das Subjekt affiziert wird, mithin von der Empfindung. Von ihr aus gewinnt alles dem Menschen Erkennbare den Charakter der Endlichkeit, für den ja eben der Begriff der Erscheinung den terminus technicus darstellt. Deswegen kann dieser Begriff auch von der Empfindung her auf das Angeschaute, von diesem auf das als Angeschautes auch Gedachtes übertragen werden; denn da dieses als Erkenntnis im strengen Sinne immer die Empfindung enthalten muß, bleibt es um ihretwillen immer Erscheinung. Wichtig ist hierbei für die gegenwärtige Untersuchung, daß auch der Begriff der Materie den der Erscheinung auf diesem Wege begleitet, sie kann für die Erscheinung im engeren und im weiteren Sinne stehen, ohne deswegen doch etwas anderes auszudrücken als die in diesen Erscheinungen notwendig enthaltene Empfindung, d. h. die Materie im strengen systematischen Sinne.

¹⁶ A 20/B 34.

¹⁷ A. a. O.

¹⁸ A 20/B 34f.

Wenn Kant in diesem Satz das Wort „reine Anschauung“ ausdrücklich betont, so soll damit offenbar gesagt werden, daß mit der Einführung dieses Terminus ein bedeutsamer systematischer Schritt vollzogen wird. Worin aber dieser Schritt besteht, ist nicht leicht einzusehen. Zunächst läßt sich aus dem Satz selbst jedenfalls soviel entnehmen, daß durch den Terminus „reine Anschauung“ etwas ausgedrückt werden soll, das in der Formulierung „reine Form der Sinnlichkeit“ nicht zur Geltung kommt, das vielleicht sogar — wie aus der Bezeichnung „reine Anschauung“ geschlossen werden könnte — auf den Titel „Form“ im bisherigen Sinne verzichten kann. Andererseits besagt der Satz aber auch, daß „reine Anschauung“ in gewisser Weise nur ein anderer Name ist für dasselbe, was bisher „reine Form der Sinnlichkeit“ bzw. „Form der Erscheinung“ hieß. Oft wird die besondere Bedeutung dieses Satzes darin gesehen, daß man meint, die Form der Anschauung meine einerseits „reines Anschauen“ andererseits aber auch — und das besage der Terminus „reine Anschauung“ — zugleich ein rein Angeschautes. „Reine Anschauung“ dürfe deswegen nicht mehr als reines Anschauen, sondern müsse als rein Angeschautes verstanden werden.¹⁹ Abgesehen von der Schwierigkeit, die mit dieser Auffassung verbunden ist, wie z. B. das Anschauungsvermögen zu denken ist, das zuständig wäre für das Anschauen der „reinen Anschauung“²⁰; abgesehen auch davon, daß Kant sich mehrfach dagegen wehrt, die reine Anschauung als etwas aufzufassen, das selbst angeschaut werden könnte²¹, der Text selbst, dem der in Rede stehende Satz zu

¹⁹ Meist wird in diesem Zusammenhang der Terminus „formale Anschauung“ aus der transz. Ded. B zu Hilfe genommen, der in dieser Untersuchung noch ausführlich zu behandeln ist. An dieser Stelle seien nur einige Vertreter der oben skizzierten Auffassung genannt. H. Vaihinger polemisiert in seinem Kommentar (Bd. II, S. 105 f.) heftig gegen die schon von Beck vertretene Auffassung, „reine Anschauung“ müsse als „reines Anschauen“ verstanden werden; Vaihinger selbst hingegen versteht es offenbar als rein Angeschautes (a. a. O.). H. Heimsoeth läßt den Raum entstehen „auf Grund reiner Anschauung von dieser Anschauungsform . . .“ (Heimsoeth, *Studien*, S. 25), wobei also die Form selbst angeschaut wird. M. Heidegger kommt zu folgender Formulierung: „Das Vorstellen, das den Raum als solchen vor uns bringt, ist ein gebendes Vorstellen, d. h. ein Anschauen; der Raum selbst ist ein *Angeschautes* und in diesem Sinne: *Anschauung*“ (Heidegger, *Ding*, S. 154), und später: „Der Raum ist reine Anschauung. Als dieses *rein Angeschautes* ist er . . .“ (Heidegger, *Ding*, S. 155).

²⁰ Den Ausweg, unser reines Anschauen sich selber anschauen zu lassen, sodaß es sich eigenes Angeschautes wäre, wird man dem um Klarheit bemühten Gedankengang Kants nicht zumuten dürfen.

²¹ A 429/B 457 (Anm.): „Der Raum ist bloß die Form der äußeren Anschauung (formale Anschauung), aber kein wirklicher Gegenstand, der äußerlich angeschaut werden kann.“

A 291/B 347: „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 angeschaut werden (ens imaginarium).“ — das „als Formen anzuschauen“ muß m. E. aus dem Kontext heraus aktivisch verstanden werden: „als Formen ((, um etwas)) anzuschauen“. (Vgl. dazu I. Heidemann, *Spontaneität*, S. 50, Anm. 5)

gehört, bietet keinen tragfähigen Hinweis für die Annahme einer Wandlung des reinen Anschauens in ein rein Angeschauetes, wohl aber bietet er deutliche Ansätze für eine plausible Erklärung des Unterschieds zwischen „reiner Form der Sinnlichkeit“ und „reine Anschauung“ diesseits jener geheimnisvollen Wandlung. Man wird also der „reinen Anschauung“ die Bedeutung „reines Anschauen“ belassen müssen und die Erklärung jenes Unterschiedes nicht an dieser Stelle ansetzen, wo sie nur in Schwierigkeit führt und nichts erklärt. Sie hat vielmehr dort anzusetzen, worauf oben schon hingewiesen wurde, daß nämlich die Form von der Materie „abgesondert“ und als abgesonderte für sich „betrachtet“ werden kann. Daß diese Möglichkeit keine Selbstverständlichkeit ist und daher besondere Hervorhebung verdient, erhellt aus dem engen Zusammenhang von Form und Materie als einem Beziehungsgefüge, bei dem es kaum möglich erscheint, „eines dieser zween Stücke außer dem anderen (zu) setzen“, ohne ihren Sinn zu verändern. Denn Sinn und Name von Form und Materie bestehen gerade in ihrer Beziehung zueinander, so daß, wer das eine vom anderen absondert, nicht eine Trennung vornimmt, bei der sich das Getrennte unversehrt für sich erhalten ließe, sondern bei der das Abgesonderte selbst sich verändert, weil es durch die Trennung seines Beziehungscharakters entkleidet wird. Die Form also als das Abgesonderte und für sich Betrachtete würde durch diesen Vorgang in einer Hinsicht erscheinen, in der gerade dasjenige, von dem her sie Form heißt, nämlich die ihr innewohnende Beziehung auf die Materie, abgeblendet wäre. Das hieße zugleich, da die Form in ihrer Absonderung soll „betrachtet“ werden können, daß dieser Betrachtung der eigentümliche Charakter der Form, sich auf die Materie zu beziehen, gar nicht zugänglich wäre. Wenn so aber die Konsequenzen eines an dem Form-Materieverhältnis vorgenommenen Absonderungs- oder Abstraktionsvorgangs aussähen, dann besäße dieser nicht nur eine methodische, sondern eine die Sache verändernde und d. h.: eine systematische Bedeutung. Die Möglichkeit dieses Vorgangs verdient daher besondere Hervorhebung und sein Ergebnis, die abgesondert betrachtete Form, einen eigenen, der Veränderung Rechnung tragenden Namen. Diese Überlegungen erklären, wie Kant zu dem Begriff der reinen Anschauung a priori in dem § 1 der transz. Ästh. kommt, und warum er ihn vom Begriff der Form der Erscheinung bzw. der sinnlichen Anschauung unterscheidet. Auf die Frage: „Wie sind Anschauungen a priori möglich?“ antwortet er nicht: weil sie ein rein Angeschauetes sind —, sondern:

A 33/B 49: „Die Zeit ist nichts anders, als die Form des innern Sinnes, d. i. des *Anschauens* unserer selbst und unsers innern Zustandes.“

Ref. 5377 (Ak. Ausg., Bd. 18, S. 166): „Die reine Anschauung bedeutet hier nicht etwas, was angeschauet wird, sondern die reine formale Bedingung, die vor der Erscheinung vorhergeht.“ Hierhin gehören auch die zahlreichen Bemerkungen Kants, die besagen, daß die Formen der Anschauung nicht empfunden bzw. wahrgenommen werden können. Denn da das Anschaubare (Empfindung, Materie) durch Anschauen (Form) zum Angeschaueten wird, besagen diese Äußerungen Kants, daß die Formen des Anschauens nie anschaubar sein können, also auch nie angeschaut. B 207: „... reine (bloß formale) Anschauungen, wie Raum und Zeit ... können an sich gar nicht wahrgenommen werden ...“

„Nicht anders, als daß die Form, etwas durch Sinne *anzuschauen*, ohne Materie, d. h. ein gegebenes object der Sinne, *für sich vorgestellt werden kann*.“²²

Dies also, daß die Form „für sich vorgestellt werden kann“, macht „reine Anschauung“ „möglich“. Das „für sich vorstellen“ entspricht dem „abgesondert betrachten“ und bestätigt das oben zu diesem Gesagte. Um noch Näheres zu erfahren über die Unterscheidung zwischen der Form, sofern sie „für sich vorgestellt wird, und der Form, sofern sie sich auf die Materie bezieht, sei noch auf eine Formulierung Kants hingewiesen, mit der er den Begriff der „reinen Anschauung“ umschreibt, nachdem er den Vorgang des Absonderns geschildert hat. Es bleibt übrig:

„. . . Ausdehnung und Gestalt. Diese gehören zur *reinen Anschauung*, die a priori, auch ohne einen wirklichen Gegenstand der Sinne oder Empfindung, als eine *bloße Form der Sinnlichkeit* im Gemüte stattfindet.“²³

Und an einer weiteren Stelle heißt es von der Absonderung, daß sie vorgenommen werde, „damit nichts als *reine Anschauung* und bloße Form der Erscheinungen übrig bleibe . . .“²⁴

Nachdem Kant bisher nur von der „Form der Erscheinungen“ bzw. „Form der Sinnlichkeit“ gesprochen hatte, sagt er, nach der Einführung des Begriffs „reine Anschauung“ durch Absonderung, synonym mit diesem: „*bloße Form* (der Erscheinung bzw. der Sinnlichkeit). Mit der Wahl des Terminus „bloße Form“ für „reine Anschauung“ erweist Kant die Unterscheidung zwischen der Form der Anschauung und der „reinen Anschauung“ als zwei Aspekte des Formbegriffs selbst. Es lohnt sich, das Wörtchen „bloß“ bei Kant ernstzunehmen. Es spielt bei der Bestimmung des Kantischen Formbegriffs eine wichtige Rolle. An dieser Stelle kann es die dargelegte verändernde Wirkung der Abstraktion beleuchten, wenn sie am Beziehungsgefüge Form-Materie vorgenommen wird.

„Das wort ‚lediglich, *blos*, allein, nur‘ gegen die Worte ‚überhaupt, schlechthin, schlechthin‘. Jenes sind wörter nicht der Schranken, sondern des actus der Einschränkung.“

Wenn diese Erläuterung des Wörtchens „bloß“ auf den vorliegenden Fall angewandt wird, dann steht der „bloßen Form“ gegenüber die „Form überhaupt“ die „Form schlechthin“. Das bedeutet, daß das Wörtchen „bloß“ einen „actus der *Einschränkung*“ der Form selbst anzeigt. Dies gilt es festzuhalten: die Absonderung der Form von der Materie, durch welche die „reine Anschauung“

²² Refl. 5298 (Ak. Ausg., Bd. 18, S. 147).

²³ A 21/B 35.

²⁴ A 22/B 36.

²⁵ Refl. 5107 (Ak. Ausg., Bd. 18, S. 90).

ermöglicht wird, bewirkt eine Einschränkung, die dem Formbegriff selbst zugefügt wird.²⁶

Dieses Ergebnis bedeutet eine wichtige methodische Einsicht für die weitere Untersuchung: wenn der Formbegriff der transz. Ästh. in der „reinen Anschauung“ nur unter einer gewissen „Einschränkung“ erscheint, dann kann es nicht dieser Aspekt des Formbegriffs sein, der die entscheidenden Kriterien für die Beschreibung dessen bereitstellt, was die Form in der transz. Ästh. bedeutet. Dennoch wird dieser Aspekt untersucht werden müssen, weil in solcher Untersuchung das sachliche „Weniger“ der „bloßen Form der Erscheinung“ gegenüber der „Form der Erscheinung“ „schlechthin“ namhaft gemacht werden kann, was zur Bestimmung der letzteren beiträgt, die allein als Inbegriff der vollen selbständigen Leistung des reinen Anschauungsvermögens aufgefaßt werden muß. Mit dem Erwähnen der Selbständigkeit des reinen Anschauens ist ein weiteres, in den bisherigen Überlegungen schon angedeutetes Problem angesprochen, das durch die Unterscheidung von „bloßer Form“ der Anschauung („reine Anschauung“) und Form der Anschauung „schlechthin“ seine Erklärung finden wird. Die Selbständigkeit des reinen Anschauungsvermögens oder der reinen Sinnlichkeit zielt auf deren Verhältnis zum reinen Verstand, während die Unterscheidung von Form „schlechthin“ und „bloßer“ Form eine Differenzierung innerhalb des reinen Anschauens selbst bezeichnet. Diesen Sachverhalt gilt es scharf zu erfassen, um Mißverständnisse zu vermeiden. Die „reine Anschauung“ als „bloße Form“ der Anschauung entsteht durch einen Absonderungsvorgang innerhalb der reinen Sinnlichkeit, des reinen Anschauens. Jenes durch das „bloß“ ausgedrückte „Weniger“ der „reinen Anschauung“ besagt, daß in ihr nicht die gesamte Leistung der reinen Sinnlichkeit berücksichtigt wird. Das „bloß“ ist also an dieser Stelle keine Bestimmung, die das Verhältnis des reinen Anschauungsvermögens zum reinen Verstande berührt. Deshalb wird durch die Bezeichnung der „reinen Anschauung“ als „bloßer Form“ hier keineswegs ausgeschlossen, daß ihr Verhältnis zum reinen Verstande ein anderes sein kann als das der Form der Anschauung „schlechthin“. Es wird sich zeigen, daß die „reine Anschauung“, was das Verhältnis zum reinen Verstande angeht, „mehr“ enthält als die Form der Anschauung, daß sie etwas enthält, was über die selbständige Leistung des reinen Anschauungsvermögens hinausgeht und bereits eine „Wirkung des Verstandes auf die Sinnlichkeit“²⁷ bekundet. Dieses „mehr“ der „reinen Anschauung“ als „bloßer Form der Sinnlichkeit“ gegenüber der „Form der Sinnlichkeit“ „schlechthin“ wird dadurch ermöglicht, daß die Form nicht nur von der

Die Möglichkeit der abgesonderten Betrachtung der Form von der Materie ist natürlich nicht identisch mit dem Apriori der Form. Auch die nicht von der Materie abgesonderte Form, also die in ihrer Beziehung auf die Materie betrachtete Form ist natürlich a priori; aber daß und wie sie sich a priori auf Materie bezieht, das kann nicht in der abgesonderten Betrachtung der Form sichtbar werden, sondern nur, wenn sie in ihrer Beziehung auf Materie vorgestellt wird.

²⁷ B 152.

Materie („von aller Empfindung“) „abgesondert“ (hieraus ergibt sich das da- gelegte „Weniger“ der bloßen Form gegenüber der Form schlechthin), sondern da- sie als so abgesonderte auch „betrachtet“, „für sich vorgestellt“ werden kann. Indem die Form solchermaßen „für sich vorgestellt“ wird, wird sie als „reine Anschauung“, als „Raum und Zeit“ erfassbar. Denn diese

„können wir allein a priori, d. i. vor aller wirklichen Wahrnehmung erkennen, und so heißet *darum* reine Anschauung“²⁸.

Es wird also eine Stufung angedeutet, in der sich die abgesonderte Betrachtung der Form der Sinnlichkeit vollzieht: sie wird zunächst „für sich“ v o r g e s t e l l t, sodann auch „für sich“ e r k a n n t. Die Instanz, welche dieses Vorstellen und Erkennen der abgesonderten Form der Sinnlichkeit leistet, kann nicht selbst wieder ein reines Anschauen sein, sie kann daher nur der reine Verstand sein; d. h. die „bloße Form der Sinnlichkeit“ ist als „reine Anschauung“ ein durch den reinen Verstand zunächst „für sich“ v o r g e s t e l l t e s, sodann auch „für sich“ e r k a n n t e s reines Anschauen. Es sei das erste das B e w u ß t s e i n vom reinen Anschauen genannt, das zweite das reine Anschauen als g e d a c h t e r (n i c h t a n g e s c h a u t e r) G e g e n s t a n d.

Es wurde angestrebt, aus der transz. Ästh. selbst heraus eine Erklärung anzubieten für die Kantische Unterscheidung zwischen Form der Anschauung und reiner Anschauung. Die Form der Anschauung erwies sich dabei als die Form „schlechthin“ im Bereiche des Anschauens. Sie besitzt eine ihr als Form innewohnende Beziehung auf die anschaubare Materie der Empfindungen. Die „reine Anschauung“ war demgegenüber nur die „bloße Form der Sinnlichkeit“. Sie bietet die Form des Anschauens nur unter „Einschränkung“. Die Einschränkung, der in der „reinen Anschauung“ die Form unterliegt, ist gerade das Absehen von der ihr als Form innewohnenden Beziehung auf die Materie. Gemessen an der gesamten Leistung des reinen Anschauens bietet die „reine Anschauung“ daher weniger als die Form der Anschauung. Die „reine Anschauung“ bedeutet hingegen „mehr“ als die Form der Anschauung, wenn beachtet wird, daß sie die „für sich“ betrachtete, abgesonderte Form bezeichnet. Denn dieses „für sich“ Betrachten bedeutet ein Vorstellen und Erkennen des abgesonderten reinen Anschauens durch den Verstand. Das, was in der „reinen Anschauung“ gegenüber der Form der Anschauung „mehr“ angetroffen wird, ist demnach nicht auf eine eigene Leistung des reinen Anschauens, sondern auf eine solche des reinen Verstandes zurückzuführen.

Die genaue Beachtung der Form der Anschauung im Unterschied zur „reinen Anschauung“ bietet also einen doppelten Vorteil: sie bekommt einmal den uneingeschränkten, ganzen Formbegriff der transz. Ästh. in den Blick, zum anderen

²⁸ A 42/B 60; vgl. auch Refl. 5298 (Ak. Ausg., Bd. 18, S. 147): „Also können wir von Raum und Zeit und den objecten in ihnen . . . vieles a priori erkennen . . .“; oder Refl. 4673 (Ak. Ausg., Bd. 17, S. 638): „ . . . die Fähigkeit anzuschauen hängt nicht von dem Daseyn der Dinge ab, kann also a priori erkannt werden.“

läßt sie mit ihm die eigentlich selbständige Leistung des reinen Anschauungsvermögens, mit Ausschluß also aller im Begriffe der „reinen Anschauung“ schon wirksamen Einflüsse des reinen Verstandes. Die so verstandene Form der Anschauung ist daher der eigentliche Gegenstand der folgenden vier Kapitel dieser Untersuchung. Er muß aber erst aus dem Gesamtkomplex der transz. Ästh. herausgelöst werden. Denn die beiden herausgearbeiteten Hinsichten des reinen Anschauens werden von Kant nicht gesondert vorgetragen. Sie treten meist miteinander vermischt auf. Das gilt besonders hinsichtlich der Terminologie. So kann er von „Form der Anschauung“ sprechen, wenn nur der eingeschränkte Aspekt der „reinen Anschauung“, und umgekehrt, von „reiner Anschauung“, wenn ausschließlich die spezifische Formungsleistung des Anschauungsvermögens im Blick steht. Der Grund für diese Vermischung liegt darin, daß die Trennung dieser Hinsichten in der Kr. d. r. V. nur an wenigen Stellen thematisch wird²⁹ und daher in der Terminologie nicht ständig berücksichtigt zu werden braucht. Für die Zwecke der gegenwärtigen Untersuchung ist diese Trennung allerdings unerlässlich, weil deren Aufgabe zunächst gerade darin besteht, die besondere Formungsleistung des reinen Anschauens herauszuarbeiten; und dem durch die bisherigen Überlegungen geschärften Blick für die Unterscheidung von „Form der Anschauung“ und „reine Anschauung“ ergeben sich genügend Hinweise für die kontrollierbare Durchführung einer solchen Trennung.

Derartige Hinweise seien hier zunächst als Zitate aus der transz. Ästh. vorgelegt. Er zeigt sich nämlich, daß an solchen Stellen, wo der Formbegriff ausdrücklich erwähnt wird, durchaus andere Züge des reinen Anschauens zur Sprache kommen als an solchen, wo von Raum und Zeit als „reinen Anschauungen“ ohne die Erwähnung ihres Formcharakters gesprochen wird. Hier heißt es dann meist, daß

²⁹ Dieser Hinweis bedarf natürlich näherer Erläuterung, die im weiteren Verlauf dieser Untersuchung erfolgen wird. Hier sei nur darauf hingewiesen, daß das im Begriff der „reinen Anschauung“ Gemeinte abzielt auf die Möglichkeit der Mathematik, dasjenige aber, was als uneingeschränkte Form des Anschauens auftritt, auf die Möglichkeit einer Transzendental-Philosophie (Ontologie), zu der die Sinnlichkeit gehört, „So fern . . . ((sie)) Vorstellungen a priori enthalten sollte, welche die Bedingung ausmachen, unter der uns Gegenstände gegeben werden . . .“ (A 15/B 29f.). Kant hat nun in der transz. Ästh. die Unterscheidung von Mathematik und Transzendental-Philosophie nicht thematisch vorgenommen, wenn sie natürlich implizit auch enthalten ist. Das liegt daran, daß die Mathematik vornehmlich die Geometrie, als Beispiel dafür auftritt, daß es überhaupt so etwas wie reine Sinnlichkeit gibt — wobei zunächst die „transzendente Überlegung“ unberücksichtigt bleibt, ob die Mathematik ausschließlich zur reinen Sinnlichkeit gehört. Kant ist erst in der zweiten Fassung der transz. Ded. in zwei Anmerkungen thematisch auf den Unterschied zwischen der auf die Möglichkeit der Mathematik zielenden „reinen Anschauung“ und der auf die Ontologie zielenden „Form der Anschauung“ eingegangen. Aber wenn diese Unterscheidung dort sinnvoll sein soll, muß sie schon hier (i. d. transz. Ästh.) im Ansatz gezeigt werden können. Kant hat auf die systematische Unterscheidung der Mathematik von der transz. Ästh. nicht annähernd so viel Ausführlichkeit verwandt wie auf die Unterscheidung von allgemeiner und transz. Logik. Im Lichte seines Formbegriffs aber lassen sich beide Unterscheidungen als Einschränkungen der Form erweisen, deren ursprünglich ontologischer Sinn auch bei Kant noch unverkennbar ist.

Raum und Zeit „vorgestellt“ oder „gedacht“ werden; bzw. sie werden in einem sehr allgemeinen und noch zu erläuternden Sinne „Begriffe“ genannt. Stellen der ersteren Art sind:

„Was sind nun Raum und Zeit? Sind es wirkliche Wesen? Sind es zwar nur Bestimmungen, oder auch Verhältnisse der Dinge, aber doch solche, welche ihnen auch an sich zukommen würden, wenn sie auch nicht angeschaut würden, oder sind sie solche, die nur an der *Form der Anschauung* allein haften, und *mithin* an der subjektiven Beschaffenheit unseres Gemüts . . .?“³⁰

Anschauung a priori ist nur möglich, „so fern sie bloß im Subjekte, als die *formale Beschaffenheit* desselben, von Objekten affiziert zu werden, und dadurch *unmittelbar* Vorstellung derselben, d. i. *Anschauung* zu bekommen, ihren Sitz hat, *also nur als Form* des äußeren Sinnes *überhaupt*.“³¹

„Der Raum ist nichts anders, als nur die *Form* aller Erscheinungen äußerer Sinne, die die *subjektive Bedingung* der Sinnlichkeit, unter der allein uns äußere Anschauung möglich ist.“³²

„Die Zeit ist die *formale Bedingung* a priori aller Erscheinungen überhaupt.“³³

„Wäre also nicht der Raum (und so auch die Zeit) eine bloße *Form eurer Anschauung*, welche *Bedingungen a priori* enthält, unter denen allein Dinge *für euch* äußere Gegenstände *sein* können . . .“³⁴

Zu den Textstellen der zweiten Art gehören:

„Demnach kann die *Vorstellung des Raumes* nicht aus den Verhältnissen der äußeren Erscheinung durch Erfahrung erborgt sein . . .“³⁵

„Der Raum ist eine notwendige *Vorstellung*, a priori, die allen äußeren Anschauungen zum Grunde liegt.“³⁶

„Der Raum ist kein diskursiver, oder, wie man sagt, allgemeiner *Begriff* von Verhältnissen der Dinge überhaupt, sondern eine *reine Anschauung*.“³⁷

„Der Raum wird als eine unendliche *gegebene* Größe *vorgestellt*.“³⁸

„Transzendente Erörterung des *Begriffs* vom Raume.“³⁹

„Metaphysische Erörterung des *Begriffs* der Zeit.“⁴⁰

„Gleichwohl wird *der Raum* so *gedacht* . . .“⁴¹

³⁰ A 23/B 37f.

³¹ B 41.

³² A 26/B 42.

³³ A 34/B 50.

³⁴ A 48/B 66.

³⁵ A 23/B 38, entsprechend von der Zeit A 30/B 46.

³⁶ A 24/B 38, entsprechend von der Zeit A 31/B 46.

³⁷ A 24f./B 39, entsprechend von der Zeit A 31/B 47.

³⁸ B 39.

³⁹ B 40, entsprechend von der Zeit B 48.

⁴⁰ B 46, entsprechend vom Raum B 37.

⁴¹ B 40.

II. Die reine Anschauung als Begriff

1. Das Bewußtsein vom reinen Anschauen

a) Das quantitative und qualitative Bewußtsein vom reinen Anschauen

Eine grundlegende Bestimmung der reinen Anschauung ist ihre Subjektivität. Das ist zunächst die allgemeine Subjektivität des „transzendentalen Idealismus“, der alle unsere Vorstellungen, empirische und reine, unterworfen sind; d. h. die reine Anschauung ist „an sich, außer dem Subjekte, nichts.“¹ Sie ist wie alle unsere Vorstellungen dem entgegengesetzt, „was im transzendentalen Verstande außer uns sein mag“, also in diesem (transzendentalen) Sinne „jederzeit nur in uns“.² Erst eine Differenzierung dieser allgemeinen Subjektivität erlaubt es, empirische Vorstellungen von reinen zu unterscheiden und in einem mehrfach verschiedenen Sinne von „subjektiv“ zu sprechen. Dabei ist weiter das vom Begriff des Subjekts unabtrennbare relationale Reflexionsmodell: „in uns“ — „außer uns“ leitend, das auch innerhalb des Rahmens der allgemeinen Subjektivität seine Anwendung findet. Denn „der Ausdruck *a u ß e r u n s*“ enthält eine nicht zu vermeidende Zweideutigkeit“, weil er einmal das transzendental „außer uns“ Befindliche der allgemeinen Subjektivität entgegengesetzt, zum anderen das empirisch äußerlich Befindliche dem Subjekt. Dieses empirische „außer uns“ ist dem *g e s a m t e n* reinen Erkenntnisvermögen gegenüber ein Gegenstand,

welcher alsdann ein *ä u ß e r e r* heißt, wenn er im *R a u m e*, und ein *i n n e r e r* Gegenstand, wenn er lediglich im *Z e i t v e r h ä l t n i s s e* vorgestellt wird; Raum aber und Zeit sind beide *n u r* in *u n s* anzutreffen.“³

Ersichtlich ist dieses letzte „in uns“ von Raum und Zeit entgegengesetzt dem „im Raume“ und „im Zeitverhältnisse“ befindlichen äußeren bzw. inneren empirischen Gegenstand oder, wenn nur das Anschauungsvermögen beachtet wird: der „im Raume“ und „im Zeitverhältnisse“ anzutreffenden Empfindung. Das „im Raume“ und „im Zeitverhältnisse“ der Empfindungen ist also zwar im allgemeinen Sinne subjektiv, dennoch läßt sich aber von ihnen noch ein Subjekt, ein „in uns“ abgrenzen, das nicht die (empirischen) Empfindungen, wohl aber die reinen Anschauungen Raum und Zeit umgreift. Man könnte danach von einem empirischen und einem reinen Subjekt sprechen oder, mit der oben eingeführten Terminologie: von dem anschaubaren und dem anschauenden Subjekt. Da aber das

¹ A 35/B 51.

² A 372.

³ A 373.

Anschauen eine Art des Erkennens (im engeren Sinne) ist, kann auch vom erkennbaren und vom erkennenden Subjekt gesprochen werden. Diese Redeweise ermöglicht es, zugleich vom erkennenden Subjekt so zu sprechen, daß darin der weitere Begriff des Erkennens gemeint ist, der Anschauen und Denken umfaßt und damit den vollständigen Begriff des erkennenden Subjekts umreißt, denn es „gibt . . . außer der Anschauung, keine andere Art, zu erkennen, als durch Begriffe.“⁴ Dieser vollständige Begriff des erkennenden Subjekts soll im folgenden stets gemeint sein. Er umfaßt also die reine Anschauung und den reinen Verstand, das erkennbare Subjekt hingegen den inneren und äußeren Sinn hinsichtlich der in ihnen enthaltenen Empfindungsmaterials⁵.

Das erkennende Subjekt nun bin „Ich, der ich denke und anschau“⁶. An dieser Stelle kann die Fragestellung des vorigen Abschnitts weitergeführt werden. Dort hieß es, daß das reine Anschauen „abgesondert“ von aller Empfindung, von seiner Beziehung auf die Materie also, „betrachtet“, „vorgestellt“, „gedacht“ und sogar „erkannt“ werden kann. Diese Möglichkeit schließt ein — auf dem jetzigen Stand der Überlegungen —, daß das erkennende Subjekt sich selbst als erkennendes Subjekt „vorstellen“, „denken“ oder gar „erkennen“ kann. Da das Vorstellen des reinen Anschauens wie oben gezeigt wurde (vgl. S. 98) nicht selbst wieder ein Anschauen sein kann, das reine Anschauen aber doch nach Kants Worten „für sich“ soll „vorgestellt“ werden können, so muß, da im erkennenden Subjekt sonst kein anderes Vorstellungsvermögen ist als das reine Denken, das reine Anschauen vom reinen Denken „vorgestellt“ oder gar „erkannt“ werden können. Andeutend in der transz. Ded., ausführlich aber in den „Paralogismen der reinen Vernunft“ zeigt Kant, daß das erkennende Subjekt, soweit sein reines Denken angeht, sich in der Tat vorstellen, nicht aber erkennen kann. Dieses Vorstellen des „Ich denke“ ist das Bewußtsein des erkennenden Subjekts von sich selbst oder das reine Selbstbewußtsein, genannt die „transzendente Apperzeption“.

Wie ist nun das Bewußtsein seiner selbst als des „Ich denke“ oder der transzendenten Apperzeption, wie ist dieses denkende Vorstellen des Ich bei Kant verdeutlicht? Er sagt: „Wir werden aber hier bloß dem Leitfaden der Kategorien zu folgen haben . . .“⁷ K. Reich führt dazu sehr einleuchtend aus, daß die Kategorien hier „nicht als Kategorien“⁸ gebraucht werden, d. h. nicht als „Begriffe von

⁴ A 68/B 92f.

⁵ Erst das erkannte Subjekt (das das erkennende und das erkennbare Subjekt enthält) ist als Objekt erfassbar: auf den äußeren Sinn bezogen: das erkannte Subjekt als empirisches äußeres Objekt; auf den inneren Sinn bezogen: das erkannte Subjekt als empirisches inneres Objekt (Subjekt im empirischen Verstande). Erst in diesem doppelten Sinn des erkannten Subjekts kommt in einer dritten Verwendung des relationalen Reflexionsmodells „außer uns“ — „in uns“ ein im Kantischen Sinne sinnvolles Reden von Subjekt und Objekt als erkennbar einander gegenüberstehend zustande.

⁶ Fortschritte, A 36.

⁷ A 344/B 402.

⁸ Reich, *Vollständigkeit*, S. 29.

an einem Gegenstande überhaupt, dadurch dessen Anschauung in Ansehung einer der logischen Funktionen zu Urteilen als bestimmt angesehen wird“⁹, sondern „nur zur Bezeichnung des Inhalts des Bewußtseins meines Denkens überhaupt“¹⁰, denn „im bloßen Bewußtsein meines Denkens überhaupt abstrahiere ich von aller Art der Anschauung meiner selbst.“¹¹ Diese besondere Rolle der Kategorien bei der Verdeutlichung des „Ich denke“ betont Kant auch selbst unmißverständlich. In der Fassung B sagt er:

„Alle Modi des Selbstbewußtseins im Denken, an sich, sind daher noch keine Verstandesbegriffe von Objekten (Kategorien), sondern bloße logische Funktionen, die dem Denken gar keinen Gegenstand, mithin mich selbst auch *nicht als Gegenstand*, zu erkennen geben.“¹²

Diese merkwürdige, auf ihren Ursprung, das reine „Ich denke“, zurückgewandte (reflektierende) Anwendung der Kategorien, in der sie keinen Gegenstand zu erkennen geben, sondern nur „alle Modi des Selbstbewußtseins im Denken“ vorstellen, haben eine große Ähnlichkeit mit einer anderen Art von Begriffen, die in einem ausgezeichneten Sinne „reflectirende Begriffe“¹³ heißen, und das sind die Reflexionsbegriffe der transzendentalen Reflexion. Denn deren Unterscheidung von den Kategorien ist ähnlich charakterisiert wie hier die Unterscheidung der zurückgewandten Funktion der Kategorien von dem eigentlichen Gebrauch der Kategorien, nach welchem sie einen Gegenstand zu erkennen geben, indem sie seinen Begriff bestimmen. Kant erklärt ausdrücklich, daß die Reflexionsbegriffe

„sich dadurch von Kategorien unterscheiden, daß durch jene nicht der Gegenstand, nach demjenigen, was seinen Begriff ausmacht . . ., sondern nur die Vergleichung der Vorstellungen, welche *vor dem Begriffe von Dingen vorbegeht*, in aller ihrer Mannigfaltigkeit dargestellt wird.“¹⁴

Diese Nähe der rückgewandten Anwendung der Kategorien zu der Funktion der Reflexionsbegriffe innerhalb der transzendentalen Reflexion bestätigt sich auf zweierlei Weise: einmal hat Kant in einer Reflexion kurz vor der 1. Aufl. der Kr. d. r. V. diesen Zusammenhang selbst angedeutet. Diese Reflexion trägt den Titel: „Reflexionsbegriffe (ihre Amphibolie)“; darunter steht (von Kant aller-

⁹ B 128.

¹⁰ Reich, *Vollständigkeit*, S. 29.

¹¹ A. a. O.

¹² B 406 f.; die Fassung A formuliert ähnlich zum hier vorliegenden Charakter der Kategorien, daß das „denkende(n) Ich (Seele)“, indem es sich nach seinen vier Modi selbst bewußt ist (sich denkt), „nicht sowohl sich selbst durch die Kategorien, sondern die Kategorien, und durch sie alle Gegenstände, in der absoluten Einheit der Apperzeption, mithin durch sich selbst erkennt.“ (A 401 f.).

¹³ Refl. 5554 (Ak. Ausg., Bd. 18, S. 229); vgl. auch Refl. 5051 (Ak. Ausg., Bd. 18, S. 3).

¹⁴ A 269/B 325; vgl. auch A 262/B 317: „Vor allen objektiven Urteilen vergleichen“, d. h. vor der Gegenstandsbestimmung durch die Kategorien.

dings durchgestrichen): „welche zu Paralogismen führen“. Danach folgt eine Erklärung dessen, was ein Paralogismus ist und anschließend die Aufzählung der Reflexionsbegriffe (in derselben Reihenfolge und Formulierung wie in der Kr. d. r. V.)¹⁵. Zum anderen — das ist die wichtigere Bestätigung — finden sich die vier Gruppen der Reflexionsbegriffe wieder in der Durchführung der vier Paralogismen in der Kr. d. r. V., wobei vor allem die beiden dynamischen Reflexionsbegriffspaare (Inneres — Äußeres; Bestimmbares — Bestimmung) auffallen, da sie sich deutlicher von den entsprechenden regulären Kategorien absetzen als die mathematischen Reflexionsbegriffe¹⁶.

Es läßt sich somit annehmen, daß sich das Amphibolie-Kapitel und dasjenige über die Paralogismen nicht so sehr hinsichtlich der Erkenntnismittel, als hinsichtlich des Erkenntnis-„gegenstandes“ unterscheiden. Dort ist es der Abschluß der kritischen Ontologie (transz.-Phil.), und die transzendente Reflexion betrachtet daher den „Begriff von einem *Gegenstande überhaupt*“¹⁷ und unterscheidet mit Hilfe der Reflexionsbegriffe den kritischen Begriff eines *Dinges* von dem der vorkritischen Ontologie; hier ist es die kritische Psychologie, in der die transzendente Reflexion den kritischen Begriff des Ich, der Seele, von dem der vorkritischen rationalen Psychologie unterscheidet.

Was ergibt sich hieraus für die oben dargelegte notwendige Möglichkeit, das reine Anschauen „für sich“ vorstellen zu können? Es bedeutet zunächst: das erkennende Subjekt kann sich hinsichtlich seines reinen Denkens als reines Selbst („Ich denke“) vorstellen (bewußt sein). Dieses Selbstbewußtsein läßt sich in vier „Modi“ präzisieren. Wenn sich nun das erkennende Subjekt als ganzes vorstellen, d. h. sich seiner selbst als erkennenden Subjekts bewußt sein können soll, so muß sich auch das reine Anschauen vorstellen lassen, und dieses Vorstellen muß, da es ein Anschauen nicht sein kann, ein denkendes Vorstellen, d. h. ein Bewußtsein des reinen Anschauens sein. Dieses Bewußtsein des reinen Anschauens muß weiter, da das erkennende Subjekt das „Ich“ ist (sofern es „denke und anschau“), das Bewußtsein meines reinen Anschauens sein. Um aber in dieser Weise als mein Anschauen bewußt zu werden, muß das reine Anschauen vom „Ich denke“ „begleitet“ werden „können“, weil es nur in meiner Vorstellung ist¹⁸. Mit dem „können“ ist ausgedrückt, daß das reine Anschauen dieser Begleitung nicht bedarf, um Anschauen zu sein, wohl aber um als mein Anschauen mir bewußt zu sein. Vorstellen des reinen Anschauens als zum erkennenden Subjekt gehörig ist demnach ein Bewußtsein meines reinen Anschauens durch das ebenfalls zum erkennenden Subjekt gehörige reine Selbstbewußtsein „Ich denke“. Dieses Bewußtsein vom reinen Anschauen wird aber nicht anders artikuliert werden können als in denselben Modi, in denen das rein

¹⁵ Refl. 5552 (Ak. Ausg., Bd. 18, S. 218 f.).

¹⁶ „Mathematisch“ und „dynamisch“ wird hier in Analogie zu Kants Sprachgebrauch bei den „mathematischen“ und „dynamischen“ Kategorien bzw. Grundsätzen verwendet.

¹⁷ A 290/B 346; vgl. das Schlußkapitel dieser Untersuchung unten S. 243 ff.

¹⁸ Vgl. transzendente Ded., § 16, B 132.

„ich denke“ sich selbst bewußt wird. Mithin müssen die rückgewandten Kategorien oder die Reflexionsbegriffe das Bewußtsein des reinen Anschauens ausdrücken können und ihre Wirksamkeit muß in dem „für sich vorgestellten“ reinen Anschauen, also in Kants Darstellung von Raum und Zeit als „reiner Anschauung“ sich o n in der transz. Ästhetik nachzuweisen sein. Um Mißverständnissen vorzubeugen, sei ausdrücklich wiederholt: daß das Bewußtsein von Raum und Zeit nur in den Modi des reinen Selbstbewußtseins möglich ist, heißt nicht, reines Anschauen würde letztlich auf reines Denken zurückgeführt, also als reines Denken bewußt, sondern nur: es wird als reines Anschauen dem Denken bewußt. Die transz. Apperzeption bringt nicht das reine Anschauen hervor, sondern artikuliert nur die Art seines Bewußtwerdens. Denn das reine Anschauen ist kein Vermögen des Bewußtseins; daher wird es, „für sich“ vorgestellt, nicht auch w o r (coram) sich (als angeschautes Anschauen), sondern nur vor (coram) der transzendentalen Apperzeption (als g e d a c h t e s Anschauen) bewußt. Es muß also zu zeigen sein, daß das erkennende Subjekt seiner selbst als reines Denken und Anschauen nach ein und denselben Modi des Bewußtseins bewußt werden könne. Denn nur so kann es sich selbst als erkennendes, einheitliches Ich, das d e n k t u n d a n s c h a u t vorstellen.

Diese Parallelität des Bewußtseins des reinen Anschauens zum reinen Selbstbewußtsein unter vier Gruppen von rückgewandten Kategorien bzw. Reflexionsbegriffen sei nun gezeigt.

Auf die Spur bringt eine Reflexion aus den siebziger Jahren, aus welcher hervorgeht, daß Kant tatsächlich die Eigenschaften der reinen Anschauung Raum und Zeit nicht nur einfach beschreiben, sondern aus ihrer Zugehörigkeit zum erkennenden Subjekt ableiten und systematisieren will¹⁹. Dort heißt es:

„Verschiedene Prädikate des Raumes nun, die man sonst als objective ansah, lassen sich durch diesen Begriff in ansehung ihres Ursprungs erklären.“²⁰

Nimmt man das Wort „Begriff“ für „Raum“ hier ernst und versteht es im allgemeinsten Sinne als Ausdruck dafür, daß das reine Anschauen durch den „Begriff“ Raum als zum erkennenden Subjekt gehörig „b e w u ß t“ vorgestellt wird, dann bedeutet die Erklärung „der Prädikate des Raumes“ „durch diesen Begriff“, daß sie in diesem Begriff-Sein des Raumes ihren „Ursprung“ haben, mithin aus dem durch ihn ausgedrückten Bewußtsein der Zugehörigkeit des reinen Anschauens zum erkennenden Subjekt abzuleiten sind. Daß Kant zur Erklärung „der Prädikate des Raumes“ diesen Weg geht, zeigt die Begründung des ersten Prädikats: „Der Raum ist Einig, weil er die Form der Vorstellungen ... in einem einigen Subjekt ist.“²¹ Ebenso: „Die Zeit ((ist)) einig“

¹⁹ In diesem Versuch zur Systematisierung der Eigenschaften von Raum und Zeit aus dem einheitlichen Prinzip ihres Bewußtseins im erkennenden Subjekt, kann man einen Fortschritt gegenüber der Diss. von 1770 sehen, die ja die transz. Ästh. im allgemeinen schon in ihrer kritischen Gestalt enthält.

²⁰ Refl. 4673 (Ak. Ausg., Bd. 17, S. 641).

²¹ A. a. O.

auf Grund von „meinem *einigen Subjekt*“²². Wenn nun diese gleichen Bestimmungen in der transz. Ästh. auftreten: der Raum „ist wesentlich *einig*“²³, und es ist nur „eine(r) *einige(n)* Zeit“²⁴, bzw. genauer: man „kann . . . sich nur ein *einigen* Raum *vorstellen*“²⁵, dann liegt der Grund darin, daß das reine Anschauen zum erkennenden Subjekt gehört und dieses sich seiner selbst als „*einig*“ bewußt ist, mithin sich auch seines reinen Anschauens nicht anders bewußt werden, d. h. es nur als „*einig*“ vorstellen kann. Was besagt „*einig*“? Welche rückgewandte Kategorie, welcher Reflexionsbegriff ist für das Bewußtsein der „Einigkeit“ zuständig? Die Einigkeit des Subjekts ist die Vorstellung seiner selbst als eines denkenden Ich hinsichtlich seiner Quantität als logischer „Einheit“, mithin als Identität. Es ist sich quantitativ als „Einheit“ und eben dasselbe Subjekt“²⁶ bewußt. Diese „logische Funktion“ der rückgewandten Kategorie der Quantität entspricht dem Reflexionsbegriff der Quantität, der das Bewußtsein der „Einerleiheit“, d. h. die „identitas“²⁷ ausdrückt²⁸.

Die Eigenschaft des reinen Anschauens, „*einig*“ zu sein, läßt sich demnach „erklären“ als das Bewußtsein vom reinen Anschauen, das im erkennenden Subjekt zu ihm gehörig vorgestellt wird hinsichtlich der quantitativen Vorstellungsfunktion Einheit, Einigkeit, Einerleiheit, Identität. Der Hinweis darauf, daß dieses quantitative Bewußtsein vom eigenen reinen Anschauen selbst als „Einheit“ nicht eine eigentümliche Leistung des reinen Anschauens selbst ist, andererseits aber auch nicht durch regulär angewandte Kategorien geschieht, sondern durch das ursprüngliche Bewußtsein des reinen Anschauens vor (coram) der und durch die transzendente Einheit der Apperzeption selbst, dieser Hinweis ist aus der berühmten Anmerkung Kants zum § 26 der transz. Ded. Bz. zu entnehmen, wo es heißt:

²² Refl. 4673 (Ak. Ausg., Bd. 17, S. 636 f.).

²³ A 25/B 39.

²⁴ A 32/B 48.

²⁵ A 25/B 39.

²⁶ A 404 unter Nr. 3.

²⁷ A 263/B 319.

²⁸ Die Zuordnung von Quantität und Identität im reinen Selbstbewußtsein ergibt sich aus den Tafeln A 344/B 402, Nr. 3 und A 404, Nr. 3; diejenige von Quantität — Einerleiheit — identitas aus A 262/B 317, sowie dem Abschnitt „Einerleiheit und Verschiedenheit“ (A 263 f. / B 319 f.). Die Bezeichnung „numerisch-identisch“ an den Paralogismenstellen gilt nach A 363 nicht für das reine denkende Selbstbewußtsein in der Tafel B 419, Nr. 4 steht daher auch nur: „identisches Subjekt“. Aber nicht nur der transz. Psychologie, auch in der Erwägung des bloßen Gegenstands des „reinen Verstandes“, der „nur Ein Ding (numera identitas)“ ist, müßte das „numera“ fehlen, wenn es ja bereits Anschauungsbedingungen enthält. Ebenso ist von dem hier zu erörternden Bewußtsein des reinen Anschauens hinsichtlich seiner Quantität (Identität) der Zusatz „numerisch-identisch“ fernzuhalten, da das Vorstellen des reinen Anschauens durch den reinen Verstand nicht Anschauungsbedingungen unterliegt.

Diese Einheit hatte ich in der Ästhetik bloß zur Sinnlichkeit gezählt, um nur zu bemerken, daß sie vor allem Begriffe vorhergehe, ob sie zwar . . . nicht den Sinnen angehört . . .“²⁹

Eine Einheit, die „vor allem Begriffe“ vorhergeht, die am reinen Anschauen angetroffen wird und dennoch „nicht den Sinnen angehört“, ist aber eben jenes quantitativ identische Bewußtsein vom reinen Anschauen. Es geht „vor allem Begriffe“ vorher — damit ist gemeint, daß es vor jener Einheit vorhergeht, welche der Verstandes b e g r i f f der Quantität als regulär angewandte Kategorie ausdrückt³⁰. Es gehört „nicht den Sinnen“ an, denn es ist ein „Bewußtwerden“³¹ des reinen Anschauens d u r c h das reine Selbstbewußtsein (transz. App.), „indem der Verstand die Sinnlichkeit bestimmt“³². Die Funktion des Bewußtseins, nicht das Bewußte (das reine Anschauen), ist also eine Leistung des reinen Verstandes, allerdings nicht eine Leistung des „Begriffs des Verstandes“, der regulär angewandten Kategorie; daher gehört „die Einheit dieser Anschauung a priori zum Raume und der Zeit, und nicht zum Begriffe des Verstandes.“³³ Es kann daher die Funktion, sich seines reinen Anschauens als „einig“ bewußt zu werden, keine andere sein als die, sich seines reinen identischen „Selbst“ im „Ich denke“ bewußt zu werden, d. h. die Funktion der rückgewandten (reflektierenden) Kategorie bzw. des Reflexionsbegriffs der Quantität.

Eine weitere Eigenschaft von Raum und Zeit, die aufs engste zusammenhängt mit ihrer Identität, „erklärt“ sich ebenfalls aus dem Bewußtsein des reinen Anschauens in seiner Zugehörigkeit zum erkennenden Subjekt. Kant spricht in der transz. Asth. von „dem“ Raum und „der“ Zeit, man könne sich nur „einen einzigen Raum vorstellen“³⁴, bzw. nur „eine einzige Zeit“³⁵; oder: „Die Vorstellung, die nur durch *einen einzigen* Gegenstand gegeben werden kann, ist aber Anschauung.“³⁶ Diese letztere Formulierung besagt, daß die Vorstellung, die Anschauung eines Gegenstandes heißen kann, selbst „eine einzige“ ist. Denselben Sachverhalt meint Kant, wenn er an anderer Stelle von der „An-

²⁹ B 160 f. (Anm.).

³⁰ Vgl. unten die ausführl. Interpretation der zitierten Anm. Kants S. 144 ff.

³¹ Diese Formulierung entnehme ich einem Aufsatz von Dieter Henrich (*Über die Einheit der Subjektivität*, Phil. Rdsch. 3, 1955, S. 61). Henrich stellt dort u. a. die übertriebene Ablegung der Kantischen Anschauungslehre durch H. Cohen dar, für den „die Formen der Sinnlichkeit . . . selbst aktive Leistungen des Subjektes und letztlich mit den Kategorien von ein und derselben Dignität“ (a. a. O.) sind. Cohen berufe sich dabei auf die Anm. Kants zu § 26 der 2. Ded., in der „Kant zeigt, daß auch dazu, daß räumliche und zeitliche Vorstellungen *bewußt werden*, ein actus der Spontaneität erforderlich ist.“ (a. a. O.). Henrich schreibt dann dazu den nicht genug zu unterstreichenden Satz: „Für Kant freilich ist dies *wirklich nur für das Bewußtwerden gültig*“ (a. a. O.).

³² B 161 (Anm.).

³³ A. a. O.

³⁴ A 25/B 39.

³⁵ A 32/B 48.

³⁶ A 32/B 47.

schauung eines Gegenstandes“ als von „einer unmittelbaren und *einzelnen* Vorstellung“ spricht, „durch die der Gegenstand . . . gegeben . . . wird.“³⁷ Um die Eigenschaft der reinen Anschauung zu erklären, daß sie „eine“, daß sie „einzeln“, daß sie „einzig“ ist, hilft wieder die Reflexion 4673: Der Raum als „reine Anschauung . . . ist eine *einzelne* Vorstellung wegen der Einheit des Subjekts . . .“ In dieselbe Richtung weist die Ded. A, wo es auf Grund der transz. Einheit der Apperzeption lautet: „Es ist nur *eine* Erfahrung . . . *eben so, wie* nur ein Raum und Zeit ist . . .“³⁸ Welcher Modus des reinen Selbstbewußtseins die hier angesprochene Eigenschaft der reinen Anschauung als reines Bewußtsein von ihr ausdrückt, zeigt wieder das Paralogismenkapitel: es ist die „Einheit der Qualität, d. i. . . einfach“³⁹. Das reine Selbstbewußtsein, das sich seiner selbst hinsichtlich der reflektierenden Kategorie oder des Reflexionsbegriffs der Qualität („Einstimmung“)⁴¹ bewußt wird, ist als das „Ich der Apperzeption . . . in jedem Denken, ein Singular . . .“⁴², bzw. „im Denken einfach . . .“⁴³

Die Eigenschaft des reinen Anschauens, „einzeln“ zu sein, läßt sich demnach „erklären“ als das Bewußtsein des reinen Anschauens, das im erkennenden Subjekt zu ihm gehörig vorgestellt wird hinsichtlich der qualitativen Vorstellungsfunktion Einheit, Einfachheit, „Einzelheit“, Singularität. In diesem Sinne (das ist im Sinne des Bewußtseins vom reinen Anschauen als einfacher bzw. singularer (Qualität) Vorstellung) spricht Kant von Raum und Zeit als „Begriffen“ und dehnt diese vom qualitativen Bewußtsein des reinen Anschauens her genommene Bezeichnung auf das *gesamte* Bewußtsein vom reinen Anschauen aus, also auch soweit es unter den quantitativen, relationalen und modalen Bewußtseinsfunktionen steht. Hinsichtlich der qualitativen Bewußtseinsfunktion heißt es in einer Reflexion aus der Abfassungszeit der Kr. d. r. V.: „Raum und

³⁷ Fortschritte, A 25.

³⁸ Ak. Ausg., Bd. 17, S. 638.

³⁹ A 110.

⁴⁰ A 404, Nr. 2; die Zuordnung Qualität — Einfachheit ergibt sich ebenso aus der Tafel A 344/B 402, Nr. 2 und Tafel B 419, Nr. 3.

⁴¹ Die Zuordnung von „Einstimmung und Widerstreit“ zur Qualität der Reflexionsgriffe ergibt sich aus ihrer Zuordnung zu Bejahung und Verneinung (A 262/B 318); die Bestimmung des Einfachen durch den Reflexionsbegriff der Einstimmung ist nicht leicht zu sehen. Kant spricht bei der Behandlung dieses Reflexionsbegriffs nur von „*realitas* noumenon“ (A 264/B 320), die in der vorkritischen Ontologie durch ihn ausgedrückt worden sei. Die Anm. Kants aber am Schluß der Paralogismen (A 404) mit dem Hinweis auf später (gemeint ist die 2. Antinomie) macht die Erklärung des Verhältnisses von Realität, Einstimmung und Einfachheit für das Amphiboliekapitel möglich: „*realitas* noumenon“ ist die tatsächlich als „real“ vorgestellte logische Einfachheit eines durch den Reflexionsbegriff der „Einstimmung“ bestimmten Gegenstandes des reinen Verstandes.

⁴² B 407.

⁴³ B 408.

Zeit aber ... sind doch *einfache Begriffe*⁴⁴, oder früher: „Der Begriff der Zeit ist ein *einzelner* Begriff.“⁴⁵ Dieses letzte Zitat führt zeitlich und sachlich auf die bekannte Bestimmung der reinen Anschauung in Kants Diss. von 1770: „Conceptus spatii ... est Intuitus purus; cum sit conceptus singularis ...“⁴⁶ Diese Bestimmung der reinen Anschauung als „conceptus singularis“ hat Kant nie aufgegeben, er sagt meist nur „Vorstellung“ statt „Begriff“. Das Schwanken in der Terminologie erklärt sich daraus, daß das Wort „Begriff“ zwar genauer die Art dieser Vorstellung bezeichnet: sie wird vom reinen Verstand vorgestellt (als Vorstellung, d. h. Bewußtsein eines Vorstellens, das selbst reines Anschauen ist), daß das Wort Begriff aber andererseits die Mißdeutung nahelegt, nicht nur das Bewußtsein vom reinen Anschauen, sondern das reine Anschauen selbst als ein Vorstellen durch den reinen Verstand anzusehen.

Der Hinweis darauf, daß dieses qualitative Bewußtsein vom reinen Anschauen als „Einheit“ nicht eine eigentümliche Leistung des reinen Anschauens selbst ist, andererseits aber auch nicht durch regulär angewandte Kategorien geschieht, sondern das ursprüngliche Bewußtwerden des reinen Anschauens vor (coram) der und durch die transz. Einheit der Apperzeption selbst, dieser Hinweis ist (wie für das quantitative Bewußtsein — vgl. oben S. 110 f.) ebenfalls aus einer Anmerkung Kants in der Ded. B. zu entnehmen. Dort heißt es:

„Der Raum und die Zeit ... sind Anschauungen, mithin *einzelne* Vorstellungen.“ (deutlich ist hier der Hintergrund des „conceptus singularis“). In ihnen wird die Einheit des Bewußtseins, als synthetisch, aber doch *ursprünglich* angetroffen.“ Diese Einzelheit derselben ist wichtig in der Anwendung ...“⁴⁷

Mit der betonten Bemerkung, daß die „Einheit des Bewußtseins“, die das reine Anschauen als „Einzelheit“ bewußt werden läßt, „synthetisch“ ist, weist Kant auf den reinen Verstand als Ursprung dieses Bewußtseins hin, denn es ist „alle Verbindung ... eine Verstandeshandlung“⁴⁸ und kein Vermögen der Sinnlichkeit. Daß dieses Bewußtsein aber doch „*ursprünglich* angetroffen wird“, das entspricht dem „vor allem Begriffe vorher“ aus der oben herangezogenen Stelle zu § 26 und besagt, daß die „Einzelheit“ der reinen Anschauung nicht ein Ergebnis der regulär angewandten Kategorie der Qualität, sondern vor deren Anwendung ein ursprüngliches Vorstellen, d. h. Bewußtwerden des reinen Anschauens, durch das reine Selbstbewußtsein (transz. App.) im erkennenden Subjekt bedeutet. „Ursprünglich“ hat also in keiner Weise den Sinn eines Erzeugens des reinen Anschauens durch den Verstand, betrifft also nicht den Ur-

⁴⁴ Refl. 2967 (Ak. Ausg., Bd. 16, S. 589).

⁴⁵ Refl. 4071 (Ak. Ausg., Bd. 17, S. 404).

⁴⁶ De mundi, A 19 (§ 15 C).

⁴⁷ B 136 (Anm.); F. Grayeff faßt den Begriff der „Einzelheit“ als „Einzelheit“ im Sinne von „Detail“ und verwischt damit den hier besonders deutlichen Qualitätscharakter des Anschauungsbewußtseins (Felix Grayeff, *Deutung und Darstellung der theoretischen Philosophie Kants*, Hamburg 1951, S. 147).

⁴⁸ B 130.

sprung des reinen Anschauens, sondern will lediglich zwei Weisen des Vorstellens durch den reinen Verstand unterscheiden, die der regulär angewandten Kategorie und diejenige, in der sich das reine Selbstbewußtsein seiner selbst „ursprünglich bewußt wird.“⁴⁹ Da für das Bewußtsein des reinen Anschauens ausdrücklich nur die letztere Weise des Vorstellens in Anspruch genommen wird, kann die Funktion, sich seines reinen Anschauens als „einzeln“ bewußt zu werden keine andere sein als die, durch die sich das reine „Ich denke“ selbst als „Singular“ bewußt wird, und dies ist die Funktion der reflektierenden Kategorie bzw. der Reflexionsbegriffs der Qualität.

Nun ist aber mit der bloßen Feststellung der Identität und Singularität noch nicht der volle Sinn dessen erreicht, was hinsichtlich der Quantität und Qualität vom reinen Anschauen bewußt werden kann. Denn das Bewußtsein vom reinen Anschauen wird ja vom reinen Selbstbewußtsein unterschieden, obwohl ihr Bewußtwerden unter denselben Bewußtseinsfunktionen der reinen Apperzeption, den reflektierenden Kategorien, sich vollzieht. Nicht in verschiedenen Funktionen des Bewußtwerdens, sondern in der Andersartigkeit dessen, was bewußt wird (reines „Ich denke“ oder reines Anschauen) muß demnach der Grund jener Unterscheidung anzutreffen sein. Diese Andersartigkeit wird also nicht dazu führen, die bisher herausgearbeitete Parallelität im quantitativen und qualitativen Bewußtwerden von reinem Anschauen und reinem „Ich denke“ aufzugeben, sondern dazu, zwei verschiedene Weisen der Identität und Singularität aufzuzeigen. Ein solcher Nachweis wird auf die besonderen Funktionsweisen der beiden dem erkennenden Subjekt innewohnenden Vorstellungsarten Anschauen und Denken eingehen müssen. Wie die besondere Weise der Identität und Singularität im Bewußtsein des reinen Anschauens sich von dem des reinen Denkens abhebt, zeigt Kant in der transz. Ästh. Das reine Anschauen erkennt (Erkenntnis im engeren Sinne) nur etwas, das in ihm gegeben ist. Die Identität und Singularität des Bewußtseins vom reinen Anschauen wird also im Bewußtsein von seinem Verhältnis zu dem in ihm Gegebenen präzisiert und von der Einheit des Bewußtseins im Begriffe des Verstandes unterschieden werden können.

Das dem reinen Anschauen Gegebene ist entweder Empirisches: anschauliche Empfindungen, oder Apriorisches: konstruierbare Begriffe. Die anschauliche Empfindung ist, mit dem reinen Anschauen verknüpft, das Angeschauete oder die empirische Anschauung. Diese enthält also selbst reines Anschauen. Da nun aber nach wie vor das reine Anschauen nur „für sich“ betrachtet wird, kann nur das einer bestimmten empirischen Anschauung enthaltene reine Anschauen berücksichtigt werden, das als bestimmtes reines Anschauen im Verhältnis zum reinen Anschauen überhaupt aufzufassen ist. Der im reinen Anschauen gegeben

⁴⁹ Diese Ursprünglichkeit gegenüber den Kategorien kommt deutlich zum Ausdruck. A 402: „daß es ((das Selbstbewußtsein)) nicht sowohl sich selbst durch die Kategorien, sondern die Kategorien, und durch sie alle Gegenstände, in der absoluten Einheit der Apperzeption, mithin durch sich selbst erkennt.“

konstruierbare Begriff hat gar nichts Empirisches an sich, mithin nichts Anschauliches, kann also gar nicht zu einem Angeschauten (empir. Anschauung) mit dem reinen Anschauen verknüpft werden. Sein Gegebensein im reinen Anschauen kann dann nichts anderes bedeuten, als daß ihm als Begriff ein bestimmtes reines Anschauen entspricht.⁵⁰ In beiden Fällen ist demnach das hier beim reinen Anschauen „für sich“ zu betrachtende Verhältnis des reinen Anschauens zu dem in ihm Gegebenen nichts anderes als das Verhältnis eines bestimmten reinen Anschauens zum reinen Anschauen überhaupt. Kant erwägt dieses Verhältnis als ein solches von Teilen zum Ganzen: „... wenn man von vielen Räumen redet, so versteht man darunter nur *Teile* eines und desselben alleinigen Raumes.“⁵¹ „Verschiedene Zeiten sind nur *Teile* eben derselben Zeit.“⁵² Die besondere Art der Vorstellung eines Ganzen, das seine Teile enthält wie Raum und Zeit die ihren, wird also die besondere Art des identischen und singularen Bewußtseins vom reinen Anschauen kennzeichnen, und es wird sie dann hinreichend vom quantitativen und qualitativen Bewußtsein des reinen „Ich denke“ unterscheiden, wenn ein Ganzes, nur als Begriff des reinen Verstandes gedacht, niemals den Charakter von Identität und Singularität besitzen kann. Die Ganzheit des reinen Anschauens hinsichtlich seines Identitätsbewußtseins (Quantität) bestimmt Kant als „*alleinig*“, also als Identität, die zugleich Allheit ist:

„Denn erstlich kann man sich nur einen einigen Raum vorstellen, und wenn man von vielen Räumen redet, so versteht man darunter nur *Teile* eines und desselben *alleinigen* Raumes.“⁵³

Daß der Begriff „all-einig“ in diesem Sinne aufgefaßt werden muß, sagt der folgende Satz:

„Diese Teile können auch nicht vor dem *einigen allbefassenden* Raume gleichsam als dessen Bestandteile (daraus seine Zusammensetzung möglich sei) vorhergehen, sondern nur nach ihm gedacht werden.“⁵⁴

In diesem Satz wird zugleich deutlich, welche Ganzheit allein als identische Allheit gedacht werden kann: nicht eine solche Ganzheit, welche aus ihren Bestandteilen“ als ihre „Zusammensetzung“ möglich ist, sondern eine solche, welche ihren Teilen „vorhergeht“, und sie möglich macht, indem sie als *Teile* nur in dem Ganzen gedacht werden können. Die Unterscheidung zweier Ganzheitsbegriffe, die hier gemeint ist, drückt Kant in aller Klarheit im Antinomienkapitel aus:

„Den Raum sollte man eigentlich nicht *Compositum*, sondern *Totum* nennen, weil die Teile desselben nur *im Ganzen* und nicht das Ganze durch die Teile möglich ist.“⁵⁵

Auf die Problematik des konstruierbaren Begriffs wird im folgenden Kapitel eingegangen.

⁵⁰ A 25/B 39.

⁵¹ A 31 f./B 47.

⁵² A 25/B 39.

⁵³ A a. O.

⁵⁴ A 438/B 466.

Das besondere Identitätsbewußtsein vom reinen Anschauen als All-einigkeit stellt mithin das reine Anschauen als „Totum“ vor. Dieses Ganze als Totum wird von Kant mit derselben Argumentation auch „Quantum“ genannt:

„Spatium est quantum, sed non compositum. Weil der Raum nicht entspringt, indem die Theile gesetzt werden, sondern die Theile nur möglich sind durch den Raum; eben so die Zeit.“⁵⁶

Das hier gemeinte Quantum (Größe) unterscheidet Kant von aller durch den Verstand allein denkbaren Größe als „quantum continuum“ vom quantum „discretum“⁵⁷. Das „quantum discretum“ ist aber nichts anderes als die durch Zusammensetzung einer bestimmten Vielheit entstehende Quantität, die durch die reguläre Kategorie der Quantität gedacht wird (in den Prolog. § 21 heißt die zweite Quantitätskategorie: „Vielheit (die Größe)“⁵⁸. Die als „quantum continuum“ vorgestellte Identität des Bewußtseins vom reinen Anschauen als „Größe“ steht also der „quantitas discreta“⁵⁹ als der nur vom Verstand allein denkbaren „Größe“ gegenüber, nämlich der zusammengesetzten Vielheit (Quantitas). Vom Bewußtsein des reinen Anschauens als „Größe“ eine „Größe“, die nur durch den Verstand gedacht werden kann, unterscheidbar ist, so steht diesem Bewußtsein sofern es als Größe (Quantum) zugleich Ganzes (Totum) ist, auch ein Ganzes gegenüber, das nur durch den reinen Verstand allein denkbar ist: die Zusammensetzung einer Vielheit durch die Quantitätskategorie der „Allheit“ gedacht oder die „Totalität“⁶⁰. Die gleichlautende Argumentation, die Kant für den totum- bzw. quantum-Charakter des identischen Bewußtseins vom reinen Anschauen liefert, zeigt einmal mehr, daß es sich bei diesem Bewußtsein um eine vorkategoriale Leistung des Verstandes handelt, der mit seinen Mitteln der reflektierenden Kategorien bzw. der Reflexionsbegriffe der Eigenart des reinen Anschauens in jedem Bewußtsein von ihm gerecht wird. So sind denn die „Größe (Quantität) und das „Ganze“ (Totalität), welche der Verstand für sich selbst durch reguläre Kategorien der Quantität denken kann, von jenem identischen Bewußtsein des reinen Anschauens gerade dadurch unterschieden, daß sie niemals als Ganzes (Totalität) oder als Größe (Quantität) identisch

⁵⁶ Refl. 4425 (Ak. Ausg., Bd. 17, S. 541).

⁵⁷ Refl. 5299 (Ak. Ausg., Bd. 18, S. 147).

⁵⁸ Prolegomena, A 86.

⁵⁹ Refl. 5582 (Ak. Ausg., Bd. 18, S. 239); auf die Identität von „quantum discretum“ und „quantitas discreta“ weist hin A. J. Dietrich, S. 33, vgl. die folgende Anmerkung.

⁶⁰ B 111; daß diese Kategorie der Allheit (Totalität) zugleich das allein durch den Verstand denkbare „Ganze“ bedeutet, zeigt die Kategorientafel der „Prolegomena“, in dieser Kategorie „Allheit (das Ganze)“ heißt. — Die hier nur knapp wiedergegebene Unterscheidung zwischen quantum continuum und quantitas discreta sowie zwischen totum und totalitas ist glänzend dargestellt bei A. J. Dietrich, *Kant's Begriff des Ganzen in seiner Raum-Zeitlehre und das Verhältnis zu Leibniz* (Abhdlgen. z. Philos. u. ihrer Gesch. hrsg. v. Benno Erdmann, Heft 50, Halle 1916, S. 28 ff. bzw. S. 43 ff.).

sind. Sie enthalten nur wie alle Begriffe des Verstandes die Identität des „Ich denke“ bei ihrem Zusammensetzen, aber nicht im Zusammengesetzten. Kant bringt diese Unterscheidung zwischen dem Identitätsbewußtsein vom reinen Anschauen und dem identischen Selbstbewußtsein des reinen „Ich denke“ auf eine prägnante Formel: jenes stellt das reine Anschauen als „Vielheit in Einem“ vor, dieses das reine „Ich denke“ als „Einheit in vielem“⁶¹. Jenes wird als All-einigkeit, dieses als logische Identität bewußt.

Das Modell: Ganzes — Teil wird von Kant weiter dazu verwandt, um die Qualität des Bewußtseins vom reinen Anschauen von der des Selbstbewußtseins zu unterscheiden:

Der Raum ist kein *diskursiver*, oder, wie man sagt, *allgemeiner Begriff* von Verhältnissen der Dinge überhaupt, sondern eine reine Anschauung.“⁶²

Vergleicht man diese Aussage mit ähnlichen, etwa: Der Raum „ist kein *allgemeiner*, sondern *einzelner Begriff*; daher alle Räume *theile* eines *einzig*en . . .“⁶³ oder: „*Conceptus Spatii est singularis repraesentatio omnia in se comprehendens, non sub se continens notio abstracta et communis* . . . *Conceptus spatii itaque est Intuitus purus; cum sit conceptus singularis, sensationibus non conflatus* . . .“⁶⁴, dann ist klar: die sogenannte Formulierung der transz. Ästh. stellt in dem Begriff „reine Anschauung“ das Bewußtsein des reinen Anschauens als „conceptus singularis“ demjenigen Begriffe gegenüber, den der Verstand als seine eigentümliche Leistung hervorbringt: dem diskursiven Allgemeinbegriff, der, nach der zitierten Stelle aus de mundi und nach § 16 der Ded. B (Anm.), nur als „conceptus communis“ verstanden werden kann.⁶⁵ Die Art, wie Teile in der reinen Anschauung, die als „conceptus singularis“ verstanden wird, enthalten sein können, ohne daß dadurch seine Singularität aufgegeben wird, bestimmt Kant so: „das *Mannigfaltige* in ihm, mithin auch der *allgemeine Begriff von Räumen* überhaupt, beruht lediglich auf Einschränkungen.“⁶⁶ Das „Mannigfaltige“ des Raumes sind die Teile

⁶¹ Refl. 5299 (Ak. Ausg., Bd. 18, S. 147).

⁶² A 24 f./B 39; ebenso von der Zeit A 31/B 47.

⁶³ Refl. 4188 (Ak. Ausg., Bd. 17, S. 450); von der Zeit vgl. Refl. 4071 (Ak. Ausg., Bd. 17, S. 404).

⁶⁴ De mundi, A 19 (§ 15 B. und C.).

⁶⁵ B 133 f. (Anm.); K. Reich (Reich, *Vollständigkeit*, S. 35 f.) zeigt, daß der diskursive Allgemeinbegriff als „conceptus communis“ nicht der einzig denkbare Allgemeinbegriff bei Kant ist. Beim intuitus originarius könne vom „Synthetisch — Allgemeinen“ gesprochen werden (nach Kr d. U. § 77). Dieses wäre dann die „Anschauung eines Ganzen als eines soldien.“ (a.a.O.). Das Ganze aber, das oben als Bewußtsein vom reinen Anschauen als „conceptus singularis“ herausgearbeitet wurde, ist nicht die Anschauung eines Ganzen, sondern das Denken (Bewußtwerden) des reinen Anschauens als eines Ganzen. Wäre also die Vorstellung unseres reinen Anschauens als eines Ganzen (Alleinigkeit und Einzigheit) ein durch unser reines Anschauen selbst Angeschautes, so würde diese Aufhebung des menschliche Anschauungsvermögen dem intuitus originarius gleichsetzen.

⁶⁶ A 25/B 39.

des Raumes, also selbst Räume („wenn man von vielen Räumen redet, so versteht man darunter nur Teile . . . des Raumes“). Dieses Mannigfaltige „beruht lediglich auf Einschränkungen“. Gemeint ist damit: da trotz des Bewußtseins von einem singularen Raum dennoch von vielen Räumen gesprochen werden kann, ist dies nur durch Einschränkung „denkbar“. Die besondere Art, wie das Verhältnis des reinen Anschauens als Singularität zu dem in ihm Gegebenen, also das Verhältnis des reinen Anschauens überhaupt zu einem bestimmten reinen Anschauen hinsichtlich der Qualität bewußt wird, ist die Vorstellung eines Ganzen, dessen Teile nur durch Einschränkung gedacht werden können, das also selbst seinen Teilen als *uneingeschränkt* vorhergehen muß. Die Singularität des Bewußtseins von reinem Anschauen ist das Bewußtsein einer *uneingeschränkten* Singularität. Entspricht die qualitative Ganzheit als singulare *Uneingeschränktheit* der quantitativen Ganzheit als *identischer Allheit*. Nun hieß es aber in dem oben zitierten Satz nicht nur, daß das Mannigfaltige im reinen Anschauen „lediglich auf Einschränkungen“ beruht, sondern daß „*mithin* auch der *allgemeine Begriff von Räumen* überhaupt“ ebenso gedacht werden muß. Der „allgemeine Begriff von Räumen“ hat also mit dem Mannigfaltigen des reinen Anschauens gemein, da er wie dieses nur als Einschränkung des *uneingeschränkt* singular bewußten reinen Anschauens, *mithin* des Ganzen als eines „*conceptus singularis*“ gedacht wird. Oben wurde nur negativ vom „*conceptus singularis*“ (dem Bewußtsein des reinen Anschauens) abgewehrt, er sei kein diskursiver Allgemeinbegriff (*conceptus communis*); hier wird nun positiv das Verhältnis des *conceptus singularis* zum *conceptus communis*, soweit dieser bei der reinen Anschauung eine Rolle spielt, beschrieben. Er ist als allgemeiner Begriff „*von Räumen*“ nur als Einschränkung, *mithin* als *bestimmtes* reines Anschauen im Verhältnis zum *conceptus singularis* als dem *uneingeschränkt* bewußten reinen Anschauen überhaupt anzufassen. Ein solcher allgemeiner Begriff, der wie ein Mannigfaltiges im reinen Anschauen gedacht werden, *mithin* in ihm gegeben werden kann, ist ein konstruierbarer Begriff, der im reinen Anschauen vom Verstande gegeben wird. Dasjenige an ihm, was zum reinen Anschauen gehört, verhält sich hinsichtlich der Qualität wie ein *eingeschränkter* Teil des reinen Anschauens zum *uneingeschränkten* Ganzen des reinen Anschauens überhaupt. Weil sich also der „allgemeine Begriff von Räumen“, soweit in ihm reines Anschauen enthalten ist, zum reinen Anschauen so verhält, wie das Mannigfaltige des reinen Anschauens selbst nämlich als *eingeschränkter* Teil zum *uneingeschränkten* Ganzen, deshalb muß dieses Ganze als qualitatives Bewußtsein des reinen Anschauens überhaupt (Raum und die Zeit als *conceptus singulares*) auch diesem „allgemeinen Begriff von Räumen“ vorhergehen. Kant sagt: „Hieraus ((aus dem gemeinsamen Verhältnis von bestimmtem Mannigfaltigen des reinen Anschauens und dem allgemeinen Begriff von Räumen zum ganzen Raum als *eingeschränktem* Teilen zum *uneingeschränkten* Ganzen)) folgt, daß in Ansehung seiner ((des Raumes)) *eine* Anschauung a priori . . . allen Begriffen von demselben zum

Gründe liegt.“⁶⁷ Daraus ist grundsätzlich zu entnehmen: wenn das reine Anschauen als Begriff so bezeichnet wird, daß darunter die Qualität des Bewußtseins vom reinen Anschauen als uneingeschränkter Singularität, nämlich der „einzelne Begriff“, der „conceptus singularis“, gemeint ist, so darf dieser Begriff nicht unter die Gattung der „Begriffe von“ Raum und Zeit subsumiert werden. Ein Begriff von Raum und Zeit ist vielmehr ein *allgemeiner*, vom Verstand im reinen Anschauen gegebener „conceptus communis“, den zwar ein bestimmtes reines Anschauen entsprechen kann (Konstruktion), der aber deswegen doch ein diskursiver Allgemeinbegriff bleibt. Das Verhältnis des Raumes und der Zeit zu den Begriffen von Raum und Zeit ist vielmehr so zu denken, daß diese nur als Einschränkungen des vorhergehenden uneingeschränkten conceptus singularis gedacht werden können, also diesen nicht nur nicht in sich enthalten, sondern selbst nur auf Grund seiner möglich sind.

Das Bewußtsein vom reinen Anschauen hinsichtlich seiner Qualität als *uneingeschränkter Singularität* wird von Kant auch als „unendliche“ Singularität verstanden.⁶⁸ Das zeigt ein Zitat aus der Lehre von der Zeit, das neben die bisherigen Überlegungen zum Bewußtsein des reinen Anschauens beifügt:

„Die Unendlichkeit der Zeit bedeutet nichts weiter, als daß alle bestimmte Größe der Zeit (alle *quantitas discreta* als Begriff von der Zeit) nur durch Einschränkungen einer (singularen) einigen ((identischen)) zum Grunde liegenden Zeit möglich sei. Daher muß die ursprüngliche Vorstellung *Zeit* als uneingeschränkt gegeben sein.“⁶⁹

Das von der reinen Apperzeption „ursprünglich“ vorgestellte, d. h. vor (*coram*) mir bewußte reine zeitliche Anschauen wird eben damit als ursprüngliches Bewußtsein vom reinen Anschauen (*conceptus singularis*) durch die reine Apperzeption „uneingeschränkt gegeben“, bevor alles eingeschränkte Bewußtsein vom reinen Anschauen durch allgemeine Begriffe von der Zeit gegeben werden kann.

Das ursprüngliche Bewußtsein des reinen Anschauens als Einzelheit (Singularität) ist nach dem bisher Gesagten hinreichend vom ursprünglichen Selbstbewußtsein des reinen „Ich denke“ unterschieden: es ist als Singular, als einzelne Vorstellung so zu denken, daß es eine unendliche Mannigfaltigkeit in sich enthält, während das reine „Ich denke“ nur ein „logisch einfaches Subjekt“ bedeutet, das in „jedem Denken ein Singular“⁷⁰ ist; d. h. konfrontiert mit einer unendlichen Mannigfaltigkeit muß man dieses logische Subjekt „als eine Vorstellung denken, die in einer unendlichen Menge von verschiedenen möglichen Vor-

⁶⁷ A 25/B 39.

⁶⁸ Das Zusammengehören von „Einschränkung“ bzw. Uneingeschränktheit und „Unendlichkeit“ in der Qualität der Bewußtseinsfunktionen erhellt aus Kants Darlegungen zur logischen Funktion im „unendlichen Urteil“ (A 71 ff./B 97 f.).

⁶⁹ A 32/B 47 f.

⁷⁰ B 407.

stellungen (als ihr gemeinschaftliches Merkmal) enthalten ist, mithin die unter sich enthält“. Es kann aber nicht so bewußt werden, als ob es „eine unendliche Menge von Vorstellungen in sich enthielte.“⁷¹

Kant hat unter Nr. 4 des § 2 der transz. Ästh. das Bewußtsein vom reinen Anschauen hinsichtlich seiner Quantität und Qualität zusammengefaßt in dem Satz: „Der Raum wird als eine unendliche gegebene Größe vorgestellt.“ Kant hat das Wort „gegeben“ in mehrfach verschiedenem Sinne gebraucht. Die wohl wichtigste Bedeutung kommt zum Ausdruck, wenn er sagt, daß die „Empfindung“ als „Materie aller Erscheinung nur a posteriori gegeben“⁷² ist. Diese Bedeutung ist auch gemeint in dem grundlegenden Satz von den

„zwei Bedingungen, unter denen allein die Erkenntnis eines Gegenstandes möglich ist: erstlich Anschauung, dadurch derselbe, aber nur als Erscheinung, gegeben wird; zweitens Begriff, dadurch ein Gegenstand *gedacht* wird, der dieser Anschauung entspricht.“⁷⁴

Auch hier ist das dem reinen Anschauen „gegebene“ Anschaubare, die Empfindung gemeint, die in Verknüpfung mit dem reinen Anschauen ein Angeschautes ergibt: die sinnliche Seite des als Erscheinung gegebenen Gegenstandes, dessen Gegenstand-Sein erst dadurch, daß der Verstand ihn durch einen dem Angeschauten „entsprechenden“ Begriff als Gegenstand denkt, möglich ist. Diese Bedeutung des „gegeben“ ist also im Gegensatz zu „gedacht“ aufzufassen.

Die zweite Bedeutung von „gegeben“, auf welche besonders Dietrich hinweist⁷⁵, ist das „Geben“ des konstruierbaren Begriffs: „Ihr *gebt* euch . . . einen Gegenstand in der Anschauung . . .“⁷⁶ Diese Bedeutung ist geradezu im Gegensatz zu der eben besprochenen zu verstehen. Jene besagte, daß auf Grund der Rezeptivität der Sinnlichkeit Anschaubares als „gegeben“ hingenommen werden muß. Das Konstruieren ist aber kein hinnehmendes, sondern ein schöpferisches Geben, „indem wir ((das erkennende Subjekt)) uns im Raume und in der Zeit die Gegenstände selbst durch gleichförmige Synthesis *schaffen* . . .“ Bezieht man die beiden Arten des Gegebenseins auf die reine Anschauung, heißt es in beiden Fällen, daß etwas „im Raume und der Zeit“⁷⁸ gegeben ist. Die reine Anschauung selbst gibt also nicht, sondern in ihr ist etwas empirisch oder rein gegeben: Empfindung oder die Konstruktion eines Begriffs.

⁷¹ B 40.

⁷² Vgl. für das Folgende die Überlegungen I. Heidemanns zum Begriff „gegeben“ bei Kant (Heidemann, *Spontaneität*, S. 31—35).

⁷³ A 20/B 34.

⁷⁴ A 92 f./B 125.

⁷⁵ Dietrich, S. 69.

⁷⁶ A 47 f./B 65.

⁷⁷ A 723/B 751.

⁷⁸ A. a. O.; dort auch der Beleg für das Gegebensein der Empfindung „im Raume und der Zeit“.

ersten Falle bleibt die gebende Instanz unerkennbar, im zweiten ist sie der Verstand.

Ein „gegeben“ in der Vorstellung des Raumes als „unendlicher gegeben er Größe“ ist aber weder im ersten noch im zweiten Sinne der dargelegten Bedeutungen von „gegeben“ gemeint. Denn im ersten Fall müßte der reine Raum empfindbar und empfindbar sein können, was natürlich ein Widerspruch ist. Daß ein „gegeben“ aber auch nicht im Sinne eines Gebens durch den Verstand aufgebracht werden darf, muß genauer erläutert werden. Es kann nicht den Sinn des Gebens haben, in welchem im reinen Anschauen ein konstruierbarer Begriff vom Verstande „gegeben“ wird. Dazu ist allein die Feststellung hinreichend, daß ein solcher Begriff nur „im Raume und der Zeit“ gegeben werden kann, daß er also als Bewußtsein vom reinen Anschauen als unendliche Singularität und all-einige (identische) Größe schon voraussetzt.

Hieraus ergibt sich aber ein weiterer Begriff des Gegebenseins durch den reinen Verstand, auf den die ganze Diskussion bisher hingeführt hat: das ursprüngliche Bewußtsein vom reinen Anschauen als all-einiger (identischer) Größe (Quantum, Totum) und einzelner (singularer) Uneingeschränktheit (Unendlichkeit) ist eine durch die reine Apperzeption ursprünglich (vor aller Bestimmung durch reguläre Kategorien) gegebene Vorstellung vom reinen Anschauen, artikuliert in den Bewußtseinsfunktionen der reflektierenden Kategorien (Reflexionsbegriffe) der Quantität und Qualität. Wohlgemerkt: dieses Gegebensein betrifft das Bewußtwerden des reinen Anschauens vor (coram) der transzendentalen Apperzeption, nicht das reine Anschauen als solches.

Die Unendlichkeit der Zeit bedeutet nichts weiter, als daß alle bestimmte Größe der Zeit nur durch Einschränkungen einer einigen zum Grunde liegenden Zeit möglich sei. Daher muß die ursprüngliche *Vorstellung Zeit* als uneingeschränkt *gegeben* sein.⁷⁹

Das ursprünglich von der reinen Apperzeption vorgestellte, d. h. vor (coram) dem bewußte reine zeitliche Anschauen (der *conceptus singularis Zeit*) muß „als uneingeschränkt *gegeben* sein“; d. h. das ursprüngliche Bewußtsein vom reinen Anschauen als eines „einzelnen Begriffs“ wird durch die reine Apperzeption uneingeschränkt *gegeben*“, bevor alles eingeschränkte Bewußtsein vom reinen Anschauen durch „allgemeine Begriffe von“ Raum und Zeit „gegeben“ werden kann. Hier stehen die beiden Weisen *gegebener* Vorstellungen durch den Verstand in bezug auf das reine Anschauen nebeneinander: das ursprüngliche Bewußtsein vom reinen Anschauen als Raum und Zeit und der konstruierbare allgemeine Begriff *von*“ Raum und Zeit.

Vergleicht man nun den Satz: „Daher muß die ursprüngliche *Vorstellung Zeit* als uneingeschränkt *gegeben* sein“ mit dem: „Der Raum wird als eine unendlich *gegebene* Größe *vorgestellt*“, so zeigt sich, daß das Wort „gegeben“ in beiden Sätzen nicht im selben Sinne gebraucht ist, daß mithin das „gegeben“ des zweiten

⁷⁹ A 32/B 47 f.

Satzes auch nicht in der Bedeutung: Geben des Bewußtseins vom reinen Anschauen als Raum durch die transz. Apperzeption verstanden werden darf. Denn im ersten Satz bezieht sich das „gegeben“ auf die „Vorstellung“ Zeit, das Geben ist das Vorstellen des reinen zeitlichen Anschauens durch die Bewußtseinsfunktionen der transz. Apperzeption. Im zweiten Satz bezieht sich das „gegeben“ hingegen nicht auf das Vorstellen, sondern auf das Vorgestellte, während der Sinn des „gegeben“ im ersten Satz im zweiten allein durch das Wort „vorgestellt“ wiedergegeben wird. Der zweite Satz besagt also: das reine Anschauen wird als „eine unendliche gegebene Größe“ gegeben (d. h. „vorgestellt“) durch die Bewußtseinsfunktionen der transzendentalen Apperzeption. Es soll also das von Kant unterstrichene „gegeben“ des zweiten Satzes hervorheben, daß zwar das quantitative und qualitative Bewußtsein vom reinen Anschauen als Raum eine all-einige und unendlich-singulare Größe (ursprüngliches Quantum und Totum) bedeutet, die von der transzendentalen Apperzeption „vorgestellt“ (d. h. gegeben) wird, daß aber in diesem Bewußtsein zugleich ein Gegebensein des reinen Anschauens mit vorgestellt wird, das nicht auf sein Bewußtwerden durch die transzendente Apperzeption zurückgeführt werden kann; das unterstrichene „gegeben“ soll also verhindern, daß das reine Anschauen als solches für ein Erzeugnis des reinen Verstandes gehalten wird. Dieses Gegebensein des reinen Anschauens zielt somit nicht auf das Bewußtsein (vom reinen Anschauen) welches von den Bewußtseinsfunktionen der transzendentalen Apperzeption „gegeben“ wird, sondern es bezeugt, daß das reine Anschauen als solches unabhängig von seinem Bewußtwerden „gegeben“ ist im erkennenden Subjekt als selbständiges Erkenntnisvermögen. Dieses Gegebensein ist nichts anderes als das nicht mehr hinterfragbare Vorliegen des selbständigen Anschauungsvermögens im erkennenden Subjekt, ebenso wie das selbständige Denkvermögen demselben erkennenden Subjekt vorliegt (gegeben ist).⁸⁰

Da gezeigt worden ist, daß das reine Anschauen in den quantitativen und qualitativen Bewußtseinsfunktionen der transzendentalen Apperzeption so vorgestellt wird, daß einerseits diese Funktionen deutlich im Bewußtsein des reinen Anschauens erkennbar sind (Identität, Singularität), daß sie aber andererseits

⁸⁰ A. J. Dietrich schreibt mit Bezug auf diese Stelle: „Das ‚gegeben‘ der Ästhetik ist das Cogitabile, das ursprüngliche, aber bloss subjectiv Gegebene“ (Dietrich, S. 77). Seine Ausführungen zeigen, daß er mit dem „subjectiv Gegebenen“ dasselbe meint, was oben als das nicht mehr hinterfragbare Vorliegen im erkennenden Subjekt genannt wurde. Der Hinweis, daß dieses Gegebene das „Cogitabile“ sei (das Wort entnimmt Dietrich Kants op. post.) läßt nun vermuten, Dietrich habe untersucht, was denn das „cogitabile“ für das reine Anschauen bedeute. Das geschieht aber nicht; Dietrich zieht das ganze obige zum Bewußtsein vom reinen Anschauen gehörig Beschriebene in die Selbständigkeit des reinen Anschauungsvermögens hinein, also „totum“, „quantum“, „conceptus singularis“ usw., ohne auch nur das Problem aufzuwerfen, wie denn das Anschauungsvermögen von quantitativen und qualitativen Bestimmungen komme. Er unterscheidet nicht das Bewußtsein vom reinen Anschauen vom reinen Anschauen selbst. Das führt zu Schwierigkeiten bei seiner Auslegung der Anm. zu § 26 d. Ded. B. (vgl. unten S. 144 ff.).

das reine Anschauen in einer solchen Weise bewußt machen, wie das reine Denken selbst unter denselben Funktionen sich nicht bewußt werden kann, und daher zeigen, daß im Bewußtsein des reinen Anschauens etwas selbständig a priori „Gegebenes“ vorgestellt wird, so ist jetzt abschließend zu fragen, was denn das reine Anschauen selbst ist, wenn es hinsichtlich der quantitativen und qualitativen Bewußtseinsfunktionen nur als all-einige Größe und uneingeschränkt-mannigfaltige Singularität vorgestellt werden kann. Das reine Anschauen muß für sich als selbständiges Vermögen ein reines Mannigfaltiges sein, und es muß als dieses eine Mannigfaltige gleichartig sein (alle Räume sind Raum, alle Zeiten Zeit). Diese Gleichartigkeit des Mannigfaltigen ist demnach als gleichartiges Nach- und Nebeneinander zu verstehen. Mehr als dies, daß das reine Anschauen, selbständig genommen, ein reines gleichartig-mannigfaltiges Nach- und Nebeneinander sei, läßt sich aus dem quantitativen und qualitativen Bewußtsein vom reinen Anschauen nicht erschließen.

b) Das relationale und modale Bewußtsein vom reinen Anschauen

Es ist bisher nur von dem Bewußtwerden des reinen Anschauens vor der Quantität, Apperzeption bzw. dem Bewußtsein des reinen Anschauens durch die Quantität, Apperzeption in den Bewußtseinsfunktionen der Quantität und Qualität gesprochen worden. Damit ist nicht gesagt, daß es nicht auch ein Bewußtsein vom reinen Anschauen hinsichtlich der relationalen und modalen Bewußtseinsfunktionen gäbe; aber dieses Bewußtsein unterscheidet sich in so charakteristischer Weise von dem quantitativen und qualitativen Bewußtsein des reinen Anschauens, daß es gesondert behandelt werden muß. Die Besonderheit beruht darauf, daß das reine Anschauen hinsichtlich der Relation und Modalität nicht „abgesondert“ bewußt werden kann, d. h. abgesondert von seiner Beziehung auf das Anschaubare (Empfindung), weil das relationale und modale Bewußtsein vom reinen Anschauen gerade dessen apriorischen Beziehungscharakter auf das Anschaubare betrifft: das relationale Bewußtsein, indem es bewußt macht, daß es eine solche Beziehung als ein Verhältnis gibt, das modale, indem es zeigt, wie eine solche Beziehung möglich ist.

Da oben gezeigt worden ist, daß das reine Anschauen auf keine andere Weise bewußt werden kann, als in den Funktionen des Bewußtseins, in denen das reine „Ich denke“ seiner selbst bewußt wird, d. h. in den reflektierenden Kategorien bzw. den Reflexionsbegriffen, so wird die Untersuchung auch weiter Kants Darstellung des reinen Selbstbewußtseins in den Paralogismen folgen können. Dabei zeigt sich, daß auch das reine „Ich denke“ hinsichtlich der Bewußtseinsfunktionen der Relation und Modalität, mithin das gesamte erkennende Subjekt (Denken und Anschauen) hinsichtlich dieser Funktionen nicht „für sich“ (unter Absehen von erkennbarem Subjekt)¹ bewußt werden kann, weil diese Funktionen gerade

¹ Vgl. zu dieser Terminologie oben S. 106, bes. Anm. 5.

dasjenige bewußt machen, um dessentwillen es erkennendes Subjekt heißt, d. h. seine apriorische Beziehung auf das erkennbare Subjekt.

Nach der Tafel (A 344/B 402) betrachtet Kant das rationale Bewußtsein des reinen „Ich denke“ in B 407 unter Nr. 1. Er sagt, daß „Ich, der ich denke, an Denken immer als Subjekt, und als etwas, was nicht bloß wie Prädikat dem Denken anhängt, betrachtet werden kann, gelten müsse . . .“ Hier kommt es also darauf an, daß das reine „Ich denke“, wenn es in der reflektierenden Kategorie der Relation bewußt wird, nur Subjekt sein kann, d. h. dem Denken selbst zugrunde liegt und nicht ihm „anhängt“, „wie Prädikat“. Diese etwas schiefe Formulierung drückt aus, daß es hier nicht darum geht, was Subjekt und Prädikat sei, sondern darum, daß das Ich reflektierend das Verhältnis: zum Grunde liegend-anhängend denkt und sich zugleich als immer nur die eine Seite (Subjekt) einnehmend bewußt wird. Dabei muß das Anhängende jederzeit als einlösbar gedacht werden, weil sonst das Subjekt selbst sich nicht als Subjekt bewußt werden kann. Was hier als „anhängend“ bezeichnet wird, dessen Denkbarkeit also das Ich hinsichtlich seines relationalen Bewußtseins als Subjekt verständlich macht, das war oben schon herangezogen worden als Kants Erklärung der Subjektivität überhaupt und ihrer verschiedenen Ausprägungen. Es trat dort auf unter der Bezeichnung „äußerlich“ und erklärte alles Subjektive als „in uns“ (vgl. oben S. 105 f.). Dieses relationale Reflexionsmodell: Inneres-Äußeres ist auch die Bezeichnung für das Reflexionsbegriffspaar der Relation.² So scheint auch hinsichtlich der Relation eine Parallelität von reflektierender Kategorie und Reflexionsbegriff vorzuliegen. Kant bringt auch in den Paralogismen die Relation innerlich-äußerlich zum Ausdruck. Sie tritt auf im vierten Paralogismus, den der Modalität, drückt aber dort nicht das modale Selbstbewußtsein aus³, sondern das relationale:

„Ich unterscheide meine eigene Existenz, als eines denkenden Wesens, von anderen Dingen *außer* mir (wozu auch mein Körper gehört) . . .“⁴

Dieses „außer mir“ geht aber deutlich auf das „außer mir“ äußerer Gegenstände im Raum im Gegensatz zur Bestimmung meiner selbst durch Affektion des inneren Sinnes. Dennoch müßte nach der Intention, das Selbstbewußtsein des „Ich denke“ hinsichtlich der Relation vorzustellen, die Möglichkeit bestehen, demjenigen „in uns“ gegenüber, welches das Ich darstellt, indem es „immer als Subjekt“ betrachtet werden muß, auch die durch Affektion des inneren Sinnes mögliche empirisch-objektive Bestimmung des Subjekts als „äußerlich“ aufzufassen. Dann wäre nur das relational seiner selbst als „Subjekt“ bewußte „Ich denke“ „innerlich“, das im inneren Sinn gedachte und angeschaut empirische Subjekt hingegen, wie alle empirischen Gegenstände, „äußerlich“⁵.

² A 265/B 321; vgl. auch A 274 f./B 330 f.

³ Vgl. dazu unten S. 127 ff.

⁴ B 409.

⁵ Vgl. oben S. 105 f.

Betrachtet man nun das Bewußtsein vom reinen Anschauen hinsichtlich seiner Relation, so wird also vor allem auf die Darstellung der Subjektivität des reinen Anschauens zu achten sein. Das kann aber nicht die allgemeine Subjektivität der transzendentalen Idealität sein, nach der Raum und Zeit „außer dem Subjekte nichts“ sind, denn diese Art der Subjektivität betrifft alle möglichen, auch die empirischen Vorstellungen, sondern es wird diejenige Art der Subjektivität sein, nach welcher Raum und Zeit zum erkennenden Subjekt gehören und als solche sich zum erkennbaren Subjekt verhalten, d. h. als reines Anschauen gegenüber dem Anschaubaren (den Empfindungen). Das relationale Bewußtsein vom reinen Anschauen als Subjekt in dieser Hinsicht ist die Vorstellung: „in uns“ „zum Grunde“ liegend, nicht „äußerlich“ uns „anhängend“. Diese relationale Weise des Bewußtseins vom reinen Anschauen als „zum Grunde liegen“ des Subjekts gegenüber dem Anschaubaren drückt Kant aus jeweils unter Nr. 1 der §§ 2 (Raum) und 4 (Zeit) der transzendentalen Ästhetik:

Denn damit gewisse Empfindungen auf etwas außer mich bezogen werden (d. i. auf etwas in einem andern Orte des Raumes, als darinnen ich mich ((als empir. Subjekt)) 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*.⁶

Denn das Gleichsein oder Aufeinanderfolgen würde selbst nicht in die Wahrnehmung kommen, wenn die Vorstellung der Zeit nicht a priori *zum Grunde läge*. Nur unter deren Voraussetzung kann man sich vorstellen: daß einiges zu einer und derselben Zeit zugleich) oder in verschiedenen Zeiten (nach einander) sei.⁷

In beiden Zitaten kommt das Relationsbewußtsein vom reinen Anschauen in zweifacher Weise zum Ausdruck: 1. in dem Grundverhältnis zwischen reinem Anschauen und dem Anschaubaren als „zum Grunde liegen“ des reinen Anschauens gegenüber dem Anschaubaren — (welche Beziehung zwischen ihnen ein solches Verhältnis ermöglicht, wird nicht in den Bewußtseinsfunktionen der Relation, sondern in denen der Modalität vorgestellt);⁸ 2. in dem Verhältnis des Anschaubaren, der Empfindungen untereinander, die als „außer und neben einander“ bzw. „zugleich“ oder „nach einander“ wegen des „zum Grunde“ liegenden reinen Anschauens bewußt werden. Diese Doppelheit erklärt sich aus dem, was das reine Anschauen als solches ist, ohne Rücksicht auf die Art seines Bewußtwerdens. Aus seinem quantitativen und qualitativen Bewußtsein wurde es als gleichartig-mannigfaltiges Nach- und Nebeneinander erschlossen, also liegt es als dieses im Grundverhältnis dem Anschaubaren „zum Grunde“. Das „zum Grunde liegen“ besagt dann nichts anderes, als daß die

A 23/B 38.

A 30/B 46.

Vgl. unten S. 127 ff.

Grundrelation zwischen reinem Anschauen und dem Anschaubaren diesem die Relationen untereinander vermittelt.⁹

Das Grundverhältnis zwischen reinem Anschauen und dem Anschaubaren, in dem das reine Anschauen als zum erkennenden Subjekt gehörig bewußt wird, bezeichnet Kant an einer Stelle der transzendentalen Ästh. ausdrücklich als „Relation“, wenn er sagt, daß die „Beschaffenheit“ eines Erscheinungsgegenstandes „nur von der Anschauungsart des Subjekts in der *Relation* des gegebenen Gegenstandes zu ihm abhängt . . .“¹⁰

Abschließend sei auch zum relationalen Bewußtsein des reinen Anschauen gefragt, worin sich denn dieses Bewußtsein als „Subjekt“-Bewußtsein von dem reinen Selbstbewußtsein unterscheidet, sofern es sich hinsichtlich der Bewußtseinsfunktion der Relation „im Denken immer als Subjekt“ bewußt ist. Welche Bestimmung des reinen Anschauens diesen Unterschied klarmacht, also den besonderen Charakter des relationalen Bewußtseins vom reinen Anschauen belegt, zeigt eine schon mehrfach herangezogene Reflexion Kants. Es heißt dort von dem Raum, er sei

„eine reine Anschauung a priori. Wie ist aber eine solche Anschauung möglich. Sie ist nichts anders als das *Bewustseyn seiner ((des Subjekts)) eignen receptivität*, Vorstellungen (Eindrücke) der Dinge nach gewissen Verhältnissen unter einander zu empfangen.“

Von der „Rezeptivität des *Subjekts*, von Gegenständen affiziert zu werden“¹¹ ist denn auch in der transz. Ästh. mehrfach die Rede. Demgegenüber ist das relationale Selbstbewußtsein des reinen „Ich denke“ — wie in der transz. Ästh. ausführlich dargelegt wird — nur als *s p o n t a n e s* Subjekt aufzufassen¹². Was

⁹ Kant formuliert diesen Sachverhalt B 67: „also ist wohl zu urteilen, daß, da wir durch den äußeren Sinn nichts als bloße Verhältnisvorstellungen gegeben werden, diese auch nur das Verhältnis eines Gegenstandes auf das Subjekt in seiner Vorstellung enthalten könne . . .“

¹⁰ B 69.

¹¹ Refl. 4673 (Ak. Ausg., Bd. 17, S. 639); daß hier ausdrücklich von der reinen Anschauung als „Bewußtsein“ gesprochen wird, unterstützt natürlich den gesamten in dieser Untersuchung vorgetragenen Ansatz, der Problematik der transz. Ästh. Herr zu werden.

¹² A 26/B 42.

¹³ Daß diese Bestimmungen „rezeptiv“ und „spontan“ tatsächlich in die Diskussion des relationalen Bewußtseins gehören, zeigt auch ein Blick auf die Ausführungen Reichs. Reich erklärt zu den Begriffen „Spontaneität“ und „Actus“, daß Kant sich bei diesen Begriffen „der Kategorien, der Prädikamente und Prädikabilien bedient (§ 10, B 107) — genau so wie beim Gebrauch der Termini Rezeptivität und Affektion am Anfang der transzendentalen Ästhetik.“ (Reich, *Vollständigkeit*, S. 28). Reich führt dann hinsichtlich der ersteren Begriffe aus, daß sie in den Paralogismen nicht „als Kategorien“ (Reich, *Vollständigkeit*, S. 29), bzw. als Prädikamente oder als Prädikabilien gebraucht werden, sondern nur „zur Bezeichnung des Inhalts des Bewußtseins meines Denkens überhaupt“ (a.a.O.). Wir bezeichneten diesen Gebrauch als „reflexivierenden“ Gebrauch der Kategorien (vgl. oben S. 106 ff.). Nun sagt Reich von den Begriffen „Aktus, Vermögen, Spontaneität“, daß sie „nur der Ausdruck einer Folge des Bewußtseins ((sind)), daß ich Mich im Denken meiner selbst immer als Subjekt

muß danach das reine Anschauen sein, wenn man die Weisen seines Bewußtseins nicht berücksichtigt? Es muß — das bisher Herausgearbeitete sei mit eingefügt — ein „Eindrücke“ empfangendes, mannigfaltig-gleichartiges Nach- und Nebeneinander sein.

Was über das Bewußtsein vom reinen „Ich denke“ und vom reinen Anschauen hinsichtlich der Bewußtseinsfunktion der Relation gesagt worden ist, wird erst voll begreiflich unter Voraussetzung der Bewußtseinsfunktion der Modalität¹⁴. Denn auch hier wird von Subjektbewußtsein zu sprechen sein, d. h. vom „zum Grunde liegen“ des reinen Denkens bzw. Anschauens. Es wird aber dieses „zum Grunde liegen“ nicht nur im Sinne des Vorliegens eines Verhältnisses (Relation) zwischen erkennendem und erkennbarem Subjekt erfaßt, sondern im Sinne einer grundlegenden Beziehung zwischen erkennendem und erkennbarem Subjekt, durch welche beide überhaupt erst als erkennend bzw. als erkennbar „unterschieden“ werden und so, sich aufeinander beziehend, für das Bewußtsein zu einem Verhältnis auseinandertreten können. Diese grundlegende Funktion des Modalitätsbewußtseins wird ebenso wie das Relationsbewußtsein das reine Denken bzw. reine Anschauen — im Unterschied zum Quantitäts- und Qualitätsbewußtsein — nicht „für sich“ vorstellen können, sondern, da es gerade die apriorische Beziehung des erkennenden Subjekts auf das Erkennbare betrifft, dieses nur in seiner Beziehung auf das Erkennbare bewußt machen.

Das ist zunächst wieder am reinen Selbstbewußtsein zu zeigen. Wie beim relationalen so ist in der Tat auch beim modalen Bewußtsein des reinen „Ich denke“ dieses nicht „für sich“, sondern nur in Beziehung auf das Denkbare modal bewußt. Nach Anweisung der Tafel A 344/B 402 findet sich dieses Bewußtsein vom reinen „Ich denke“ unter Nr. 4. In deren Ausführung heißt es:

4) Ich unterscheide meine eigene Existenz, als eines denkenden Wesens, von anderen Dingen außer mir . . . ist . . . ein analytischer Satz; denn andere Dinge sind solche, die ich als von mir unterschieden denke.“¹⁵

Welche der hier auftretenden Bestimmungen das eigentlich modale Selbstbewußtsein ausdrücken, ist nicht ohne weiteres klar. Nach den Ausführungen zum Relationsbewußtsein gehört die Bestimmung „außer mir“ nicht spezifisch herüber, sondern ist eine Vorstellung der Bewußtseinsfunktionen der Relation.

„denken muß“ (a.a.O.) — mithin Ausdruck des Relationsbewußtseins. „Es heißt eben darum nur, daß ich dieses Subjekt, mich, als ‚Grund‘ des Denkens denken muß, d. h. denken muß, daß alle meine Gedanken ‚von‘ mir gedacht werden“ (a.a.O.). Es wurde oben gezeigt, daß dieser selbe Sachverhalt hinsichtlich des Bewußtseins vom reinen Anschauen als Relationsbewußtsein von den Begriffen der „Rezeptivität“ und „Affektivität“ gilt.

¹⁴ Reich spricht in anderem Zusammenhang davon, daß „Relation und Modalität verknüpft“ seien (Reich, *Vollständigkeit*, S. 52).

¹⁵ B 409.

Wichtiger aber ist, daß die Erwähnung des Begriffs „Existenz“, die als „meine eigene Existenz“ „anderen ((existierenden)) Dingen außer mir“ gegenübersteht, nicht das hier gemeinte Modalitätsbewußtsein des reinen „Ich denke“ ausdrücken kann.¹⁶ Um dieses Bewußtsein vielmehr in den Griff zu bekommen, muß noch „die Abstraktion von meiner Existenz, die im Ich denke als Aktus mitgegeben ist, aber eine Wahrnehmung ausdrückt“¹⁷, vollzogen werden. Ebenso muß mit dem „außer mir“ und mit der „Existenz“ auch vom Begriff der „Dinge“ abgesehen werden; denn daß es sich um „Dinge“ handelt, die ich von mir unterscheide, stellen erst die auf das Unterschiedene anwendbaren Kategorien fest, nicht das bloße Selbstbewußtsein. Das von mir Unterschiedene muß demnach auf der Reflexionsstufe des bloßen Selbstbewußtseins dem denkenden Ich als Gedachtes, genauer: als Denkbare gegenüberstehen. So bleibt von dem zitierten Satz als Ausweis des Selbstbewußtseins hinsichtlich der modalen Bewußtseinsfunktion übrig die Feststellung: Ich unterscheide mich als denkend vom Denkbaren und Gedachten (als dem anderen, von mir Unterschiedenen). Ebenso bestimmt Reich die Modalitätskomponente des reinen Selbstbewußtseins: „daß ich das Ich als zum Denken überhaupt gehörig im Denken unterscheide von allem möglichen in gewisser Weise Gedachten . . .“¹⁸ Es kommt aber hier offenbar darauf an, nicht das Unterscheiden als Vorgang zu isolieren und das Isolierte als Modalitätsbewußtsein aufzufassen, sondern darauf, daß dies Unterscheiden selbst nur möglich ist, weil das Unterschiedene als Unterscheidbares bewußt wird. Die Unterscheidung meint also das unterschieden Bewußte: das denkende Ich und das von mir Denkbare. Erst dieser Sachverhalt gibt dem Unterscheiden den modalen Sinn. Das sei näher betrachtet: das von mir Denkbare steht nicht unabhängig neben mir als dem denkenden Ich, sondern es steht in einer abhängigen Beziehung zum denkenden Ich, insofern es nur dadurch ein Denkbare ist, als es vom denkenden Ich gedacht werden kann. Diese Beziehung des Denkens zum Denkbaren, worin der Unterschied als Bezogensein des Unterschiedenen aufeinander bewußt wird, ist erst dasjenige, was die Modalität des Selbstbewußtseins ausdrückt. Dieses modale Selbstbewußtsein muß aber ein besonderes Gewicht in der Transzendentalphilosophie besitzen, da diese darauf aus ist, die Erkenntnisleistungen der Erkenntnisvermögen zu untersuchen, um aus der Art dieser Erkenntnisleistungen abzuleiten, daß Seiendes für das erkennende

¹⁶ Es hat allerdings den Anschein, als setze Kant um eben dieser Existenz willen die zitierten Ausführungen unter den Titel der Modalität (vgl. A 344/B 402, Nr. 4 mit Anm.; oder B 418, wo Kant das modale Selbstbewußtsein an die erste Stelle setzt beim „analytischen Verfahren“, weil „die Modalität ((Existenz)) . . . zum Grunde liegt . . .“). Aber diese Hinweise Kants sind daraus zu erklären, daß er mit dem vierten Paralogismus das Problem der Realität (Existenz) der Außenwelt verknüpft, wobei nicht nur das Modalbewußtsein, sondern auch die angewandte Kategorie der Modalität die Existenz, benötigt wird.

¹⁷ Reich, *Vollständigkeit*, S. 29, Anm. 16.

¹⁸ Reich, *Vollständigkeit*, S. 28.

Subjekt nur als Erkanntes bzw. Erkennbares sein kann (kritische Ontologie). Nun drückt das modale Selbstbewußtsein gerade die Erkenntnisleistung des reinen Denkens in bezug auf das Erkennbare (Denkbare) zum Behuf des Erkannens aus, indem es allererst das Denken vom Denkbaren als Beziehung auf dieses unterscheidet, also muß das modale Selbstbewußtsein allen anderen Weisen des Selbstbewußtseins, sofern diese das Denken nicht nur „für sich“ bewußt machen, sondern es als Denken eines Denkbaren zum Behuf eines Gedachten, mithin als Erkenntnisvermögen vorstellen, zum Grunde liegen. Nur indem das Modalbewußtsein zum Grunde liegt, ist das Selbstbewußtsein hinsichtlich Quantität, Qualität und Relation für die Transzendentalphilosophie interessant, weil erst unter Zugrundelegung des Modalbewußtseins gezeigt werden kann, was denn die Identität des reinen „Ich denke“, was seine Singularität (Einfachheit) und sein Subjektsein, nicht Prädikatsein in Beziehung auf Denkbare, mithin als Erkenntnisfunktion bedeutet. Dabei liegt das Modalbewußtsein dem Relationsbewußtsein in dieser Hinsicht so zugrunde, daß es erst das erkennende Subjekt vom erkennbaren Subjekt unterscheidet, worauf das Relationsbewußtsein diese Unterscheidung als Verhältnis (Relation) bewußt machen kann; dem Quantitäts- und Qualitätsbewußtsein aber liegt es so zugrunde, daß Identität und Singularität des reinen „Ich denke“ überhaupt auf Erkennbares bezogen werden können, wodurch erst ihre Erkenntnisbedeutung bewußt wird. Was ist aber die reflektierende Bewußtseinsfunktion, welche diese grundlegende Bedeutung des reinen „Ich denke“ bewußt macht? Man braucht zur Antwort nur auf das vierte Paar der Reflexionsbegriffe im Amphiboliekapitel zu schauen und mit dem Ertrag wieder zu den Paralogismen zurückzukehren. Das vierte Paar der Reflexionsbegriffe bezeichnet die Reflexionsbegriffe der Modalität, nämlich:

„Materie und Form. Dieses sind zwei Begriffe, welche aller andern Reflexion zum Grunde gelegt werden . . . Der erstere bedeutet das Bestimmbare überhaupt, der zweite dessen Bestimmung (beides in transzendentalen Verstande . . .)“¹⁹.

Von dem reinen Selbstbewußtsein unter ebendiesen modalen Bewußtseinsfunktionen spricht Kant denn auch in den Paralogismen der zweiten Auflage so, daß es allen anderen Modi des Selbstbewußtseins zum Grunde liegend gedacht werden muß. Kant sagt dort, bevor er die bisher behandelten vier Weisen des Selbstbewußtseins durchführt, daß durch diese Weisen das Ich nicht als „erkannt“, als ein Objekt des Erkennens vorgestellt wird, sondern nur als denkendes (erkennendes) Ich, nur als reines Denken.

„Alle Modi des Selbstbewußtseins im Denken“ geben „mich selbst . . . nicht als Gegenstand, zu erkennen . . . Nicht das Bewußtsein des Bestimmenden, sondern nur das des bestimmbaren Selbst, d. i. meiner inneren Anschauung . . . ist das Objekt.“²⁰

¹⁹ A 266/B 322; vgl. zur Interpretation des „transzendental“ unten S. 249 ff.

²⁰ B 406 f.

Bevor genau gefragt wird, was denn das Bestimmbare am „bestimmbaren Selbst“ ist, sei dem Charakter des Zu-Grunde-liegens des „bestimmenden Selbst“ weiter nachgegangen. Kant sagt, daß alle Modi des Selbstbewußtseins mich nicht als „bestimmbares“, sondern als das „bestimmende Selbst (das Denken)“²¹ betreffen. Also muß die Bewußtseinsfunktion, welche das „Ich denke“ als „bestimmendes Selbst“ in Beziehung auf das „bestimmbare Selbst“ bewußt macht, allen anderen Bewußtseinsfunktionen zugrunde liegen; d. h. daß dasjenige, was diese bewußt machen, vom „bestimmenden Selbst“ in bezug auf das „bestimmbare Selbst“ gelten soll. Diese Bewußtseinsfunktion erweist sich aber als diejenige der Modalität. Es ist die Bewußtseinsfunktion, die „aller andern Reflexion zum Grunde“ liegt, die mithin in diesem Falle das „Selbst“ als „Bestimmen“, „Denken“, „Erkennen“²², d. h. als Form bewußt macht. Das „zum Grunde liegen“ besagt dann, hinsichtlich des Relationsbewußtseins, daß es „das bestimmende Subjekt“²³ ist, d. h. das „Ich denke“ als Form, von dem Kant sagt, daß es „im Denken immer als Subjekt . . . nicht bloß wie Prädikat dem Denken anhängen(d) . . .“²⁴ aufgefaßt werden muß. Das „zum Grunde liegen“ besagt ferner hinsichtlich des quantitativen und qualitativen Selbstbewußtseins, daß das „Ich denke“ als „Singular“ und als „Identität“ die Einfachheit und Identität des reinen bestimmenden Denkens bedeutet, mithin des reinen Selbstbewußtseins als Form.²⁵

Worin aber das bestimmbare Selbst, die Materie des bestimmenden Denkens besteht, sei kurz erläutert. Das „bestimmbare Selbst“, wurde oben gesagt, ist das Selbst „meiner inneren Anschauung“. Diese innere Anschauung ist nach Kants Lehre von der Selbsterkenntnis innere empirische Anschauung, d. h. Empfindung bzw. Wahrnehmung im inneren Sinn gemäß dessen Form, dem reinen Anschauen (Zeit). Das Bestimmbare ist nicht das reine Anschauen (Zeit) selbst. Denn das reine Anschauen gehört selbst zum erkennenden (bestimmenden) Subjekt. Deswegen

„kann das ((bestimmende)) Subjekt, in welchem die Vorstellung der Zeit ursprünglich ihren Grund hat, sein eigen Dasein in der Zeit dadurch ((daß die Zeit in ihm selbst ist)) nicht bestimmen . . .“²⁶

Die Zeit, und damit das reine Anschauen, hat aber mit der Beziehung des bestimmenden (denkenden) Selbst, also der Form des „Ich denke“, auf das

²¹ A 402.

²² Natürlich im engeren Sinne.

²³ B 407.

²⁴ A.a.O.

²⁵ Von hier aus ist es zu verstehen, daß Kant das gesamte Selbstbewußtsein als reines Denken in allen seinen Bewußtseinsfunktionen als „Form des Verstandes“ auffassen kann (vgl. dazu unten die Darstellung der Verstandesformen S. 203 ff.).

²⁶ B 422; „bestimmen“ hat hier den Sinn, der gemeint ist, wenn von der Form als dem „Bestimmenden“ gesprochen wird: „sein eigen Dasein in der Zeit . . . bestimmen“ heißt, sich als Daseiendes in der Zeit erkennen. (Vgl. unten S. 131 f.).

bestimmbare Selbst, also dessen Materie, aufs engste zu tun. Denn es „gibt . . . die Zeit das Bestimmbare“, nämlich die durch Selbstaffektion im inneren Sinn entstandenen Empfindungen bzw. inneren Wahrnehmungen „vor dem Actus des Bestimmens“, welcher die „Spontaneität meines Denkens“²⁷ ist.

Hieraus ist zweierlei festzuhalten: 1. Die Form des Denkens als Modalitätsbewußtsein des reinen „Ich denke“ bezieht sich bestimmend auf Materie als das Bestimmbare. 2. Diese Materie ist dieselbe wie die der Form des Anschauens, nämlich gegebene Empfindungen bzw. Wahrnehmungen. Aber diese Materie wird dem reinen Denken durch das reine Anschauen vermittelt. Die Form des Denkens ist also eine mittelbar bestimmende Beziehung auf die Materie der Empfindungen als das Bestimmbare. Diese Überlegungen mögen zur Klärung des Selbstbewußtseins hinsichtlich der Modalität genügen.

Betrachtet man nun das Bewußtsein vom reinen Anschauen, soweit es auf den modalen Bewußtseinsfunktionen beruht, so ist nach dem Bisherigen klar, daß dieses Bewußtsein dort beschrieben wird, wo Kant von der Form der Anschauung redet in ihrer Beziehung auf die Empfindungen als Materie. Dieses modale Bewußtsein vom reinen Anschauen schließt aber ein, falls diese Ortsbestimmung des reinen Anschauens in der „transzendentalen Topik“ durch die reflektierenden Bewußtseinsfunktionen der Modalität (Form und Materie) richtig ist, daß das reine Anschauen als ein Bestimmendes, nicht als Bestimmbares aufgefaßt werden muß. Der hier notwendige Begriff des Bestimmens muß so gefaßt sein, daß er sowohl die Bezeichnung des reinen Anschauens als auch die des reinen Denkens als Form rechtfertigt. Diese Bedeutung von „Bestimmen“ darf also nicht einseitig auf die Bestimmungsleistung des Verstandes, auf das Vermögen, spontan zu verbinden, bezogen werden. Sie muß vielmehr als Bestimmen der Rezeptivität der reinen Sinnlichkeit gerecht werden können. Das reine Anschauen muß als rezeptiv bestimmend aufzufassen sein, wenn seine Kennzeichnung als Form zu Recht bestehen soll. Eine wesentliche Gemeinsamkeit zwischen reinem Denken und reinem Anschauen besteht darin, daß Kant beides, das Anschauen wie das Denken, als Weisen des Erkennens (jeweils im engeren Sinne) beschreibt. Diese Redeweise Kants, gepaart mit der Charakterisierung beider als zum Subjekt gehörig, ermöglichte es, Anschauen und Denken als erkennendes Subjekt dem erkennbaren Subjekt gegenüberzustellen. Das Erkennen bedeutete danach, daß das erkennende Subjekt die im erkennbaren Subjekt anzutreffenden Empfindungen des äußeren und inneren Sinnes auf einen äußeren bzw. inneren Gegenstand bezieht, der durch diese Beziehung als äußeres bzw. inneres Objekt erscheint, d. h. erkannt wird. Im Sinne dieses den Erscheinungsgegenstand erst ermöglichenden Erkennens wird nun in der Tat der Begriff des Bestimmens, der hier allein in Frage kommen kann, von Kant gebraucht:

²⁷ B 158 (§ 25 Anm.).

Es ist eine „Vorstellung in Ansehung des Gegenstandes alsdann a priori *bestimmend*, wenn durch sie allein es *möglich* ist, etwas als einen Gegenstand zu erkennen. Es sind aber zwei Bedingungen, unter denen allein die Erkenntnis eines Gegenstandes möglich ist, erstlich *Anschauung*, dadurch derselbe, aber nur als Erscheinung, gegeben wird; zweitens *Begriff*, dadurch ein Gegenstand gedacht wird, der dieser Anschauung entspricht. Es ist aber aus dem obigen ((der transz. Ästh.)) klar, daß die erste Bedingung, nämlich die, unter der allein Gegenstände angeschaut werden können, in der Tat den Objekten der Form nach a priori im Gemüt zum Grunde liege.“²⁸

Dieses Zitat steht in dem Kapitel vom „Übergang zur transzendentalen Deduktion der Kategorien“. Was über die Form der Anschauung gesagt wird als bestimmende, Erkenntnis ermöglichende Bedingung (es ist nicht schwer, hierin den Terminus „Bedingung der Möglichkeit“ wiederzuerkennen) weist zurück auf die bereits geleistete „transzendente Deduktion“ der reinen Anschauung; daß eben dieselbe Charakterisierung auch von den Formen des Verstandes (den Kategorien) gilt, soll die auf den „Übergang“ folgende transzendente Deduktion der Kategorien leisten. Das bedeutet für die gegenwärtige Untersuchung, daß im Kantischen Begriff der transzendentalen Deduktion sowohl der reinen Anschauung als auch der Kategorien die Kantische Formenlehre thematisch und systematisch kulminiert. Auf beide Deduktionen wird daher einzugehen sein (transz. Ded. d. reinen Ansch. vgl. unten S. 180 ff.; transz. Ded. d. Kat. vgl. unten S. 203 ff.). An dieser Stelle kam es nur darauf an, auf den Begriff des Bestimmens hingewiesen zu haben, der allein für die Charakterisierung der Form als des „Bestimmenden“ in Frage kommt: es ist das Bestimmen als die Ermöglichung der Erkenntnis eines Gegenstandes. Da nun der erste Teil dieser Untersuchung von diesem Begriff der Erkenntnis nachgewiesen hat, daß er zugleich die Art anzeigt, wie Gegenstände überhaupt für uns sein können, d. h. daß die Ermöglichung ihrer Erkenntnis zugleich die Ermöglichung der Gegenstände selbst (als Erscheinungen) bedeutet, so hat der Begriff des Bestimmens hier den grundlegenden kritisch ontologischen Sinn von Erkennen als Ermöglichen eines Gegenstandes.²⁹ Die Formen aber, als „Bedingungen“ solchen Ermöglichens, liegen als die ursprünglichen Leitbegriffe dieser kritischen Ontologie „a priori im Gemüt zum Grunde“ (forma dat esse rei).

Dieser Begriff von Bestimmen als Erkennen, der dem reinen Anschauen und Denken gemeinsam ist, präzisiert auch das bisher erklärend verwendete Modell vom erkennenden (bestimmenden) Subjekt in seiner Beziehung auf das erkennbare (bestimmbare) Subjekt. Dieses Modell ist nichts anderes als die kritische Erscheinungsweise des ontologischen Form-Materie-Schemas, welches

„zwei sehr ungleichartige Elemente enthält, nämlich eine *Materie* zur Erkenntnis ((d. h. zur Bestimmung)) aus den Sinnen ((nämlich die *Materie* der Empfindungen im inneren und äußeren Sinn als das erkennbare Subjekt)), und eine gewisse *Form*, sie zu

²⁸ A 92 f./B 125.

²⁹ Vgl. zu diesem Begriff des Bestimmens auch unten S. 181 ff. sowie S. 254 f.

ordnen, aus dem innern Quell des reinen Anschauens und Denkens ((nämlich das erkennende Subjekt)) . . .³⁰

Nachdem so der Formcharakter des reinen Anschauens als bestimmendes Bezogensein auf das Bestimmbare deutlich geworden ist, muß wie bei den anderen Bewußtseinsfunktionen gefragt werden, worin sich dieses modale Bewußtsein des reinen Anschauens von dem des reinen Denkens unterscheidet. Das sei hier nur andeutend gezeigt, der ausführlichen Diskussion des Modalcharakters der Form der reinen Anschauung ist das Schlußkapitel der Überlegungen zur transz. Ästh. gewidmet.

Kant spricht im ersten Satz der transz. Ästh. ohne die Worte „Form“ oder „Modalität“ zu erwähnen, dennoch von dem mit diesen Begriffen umrissenen grundlegenden Aspekt der kritischen Ontologie. Das ist nach den obigen Erläuterungen zu dem im Begriff der Form gemeinten Bestimmen und Erkennen als ermöglichender Beziehung des erkennenden Subjekts auf das erkennbare Subjekt zum Zweck der Erkenntnis von inneren und äußeren Gegenständen ohne weiteres deutlich:

„Auf welche Art und durch welche Mittel sich auch immer eine *Erkenntnis* auf Gegenstände *beziehen* mag, so ist doch diejenige, wodurch sie sich auf dieselbe *unmittelbar bezieht*, und worauf alles Denken als Mittel abzweckt, die *Anschauung*.“³¹

Die hier vorgenommene Unterscheidung von Anschauen und Denken hinsichtlich ihrer unterschiedlichen Beziehung auf Gegenstände beschreibt genau die gesuchte Unterscheidung zwischen dem Modalbewußtsein des reinen Anschauens und dem des reinen Denkens. Dieses wird in seinem Formcharakter bewußt als mittelbar bestimmende Beziehung auf seine Materie (das Bestimmbare), wie es oben (S. 130 f.) schon ausgeführt wurde, jenes als unmittelbar bestimmende Beziehung auf eben dasselbe Bestimmbare. Diese Unmittelbarkeit der Beziehung des reinen Anschauens auf das Anschaubare (das Bestimmbare, Erkennbare, soweit es nur das reine Anschauen betrifft), wird von Kant ausdrücklich dem Formcharakter des reinen Anschauens zugesprochen. So heißt es vom äußeren Anschauen, es sei

„die formale Beschaffenheit . . . affiziert zu werden, und dadurch unmittelbare Vorstellung . . . d. i. Anschauung zu bekommen . . . also . . . Form des äußeren Sinnes überhaupt.“³²

Es läßt sich nun auch aus dem Modalbewußtsein des reinen Anschauens erschließen, was das reine Anschauen unabhängig von den Weisen seines Bewußtseins bedeutet. Es muß, wenn man wieder das aus den anderen Bewußtseinsweisen Erschlossene berücksichtigt: ein unmittelbar sich (auf Empfindungen) beziehendes, „Eindrücke“ empfangendes mannigfaltig-gleichartiges Nach- und Nebeneinander sein.

³⁰ A 86/B 118.

³¹ A 19/B 33.

³² B 41.

Von der hier erreichten Basis aus kann das durchaus nicht einhellige Reden Kants von der „Form der Anschauung“ verstanden werden.

1. Schon beim modalen Selbstbewußtsein des reinen „Ich denke“ zeigte sich, daß erst dieses die Bedeutung des erkennenden Subjekts (soweit es denkt) als eines **e r k e n n e n d e n** Subjekts herausstellte, d. h. als ein bestimmendes Bezogensein auf Erkennbares, dadurch ein Gegenstand als Erscheinung (im weiteren Sinne) ermöglicht wird, mithin als Form. Das bedeutete, da es in der Transzendentalphilosophie auf diese spezifische Art des Erkennens ankommt, daß den quantitativen, qualitativen und relationalen Bewußtseinsweisen, um Bewußtseinsweisen des **e r k e n n e n d e n** (**b e s t i m m e n d e n**) Selbst sein zu können, das modale Selbstbewußtsein schon „zum Grunde“ liegen muß. Daher ist die Kennzeichnung „Form“ auf das gesamte Selbstbewußtsein zu übertragen, wodurch ausgedrückt wird, daß es in der Gesamtheit seiner Bewußtseinsweisen das **e r k e n n e n d e** Subjekt (soweit es denkt) ausmacht.

Das gleiche gilt vom reinen Anschauen. Erst das modale Bewußtsein vom reinen Anschauen als Form erschließt den Gegenstands-ermöglichenden Charakter des reinen Anschauens als Weise des **E r k e n n e n s** (**B e s t i m m e n s**) und damit denjenigen Charakter, um dessentwillen das reine Anschauen in die Transzendentalphilosophie bzw. die „kritische Ontologie“ gehört, denn:

„So fern . . . die Sinnlichkeit Vorstellungen a priori enthalten sollte, welche die *Bedingung* ausmachen, unter der uns Gegenstände gegeben werden, so würde sie zur Transzendental-Philosophie gehören.“³³

Das modale Bewußtsein des reinen Anschauens als Form muß daher „zum Grunde“ liegend gedacht werden, wenn die übrigen Bewußtseinsweisen des reinen Anschauens von diesem als einem **E r k e n n t n i s v e r m ö g e n** gelten sollen. Das heißt: das quantitative, qualitative und relationale Bewußtsein vom reinen Anschauen muß, da es zum **e r k e n n e n d e n** Subjekt (soweit es anschaut) gehören soll, als **All-Einigkeit**, als mannigfaltige **Singularität** und als empfangendes Subjekt zugleich Form des reinen Anschauens sein. Von der grundlegenden Bedeutung des Modalbewußtseins her wird also die Kennzeichnung „Form“ auf das **Gesamtbewußtsein** vom reinen Anschauen übertragen.

Diese Bedeutung des Formbegriffs erklärt nun auch, warum Kant in der oben (S. 93 ff.) behandelten Unterscheidung von „Form der Sinnlichkeit“ und „reiner Anschauung“ als „*bloßer* Form der Sinnlichkeit“ beide Male von „Form“ sprechen kann. Denn in dem Sinne, in welchem die Form zum Titel des **gesamten** Bewußtseins vom reinen Anschauen (als zum erkennenden Subjekt gehörig) wird, muß auch das quantitative und qualitative Bewußtsein vom reinen Anschauen zur Form der Anschauung gehören, unbeschadet der oben behandelten Tatsache, daß das quantitative und qualitative Bewußtwerden des reinen An-

³³ A 15/B 29 f.

schauens „für sich“ stattfinden kann, d. h. unabhängig von der der Form ursprünglich innewohnenden Beziehung auf die Materie der Empfindungen. Diese auf Abstraktion beruhende Unterscheidung innerhalb des Bewußtseins vom reinen Anschauen (also innerhalb des erkennenden Subjekts selbst) ist dann, nach der Übertragung des Formbegriffs auf das gesamte Bewußtsein vom reinen Anschauen, nur noch als „bloße“, von allem Bezogensein auf Materie „entblößte“ Form kenntlich zu machen gegenüber der Form der Anschauung „schlechthin“ und „überhaupt“. Für diesen Sinn der „bloßen Form“ der Anschauung hat Kant in der transz. Ded. der zweiten Aufl. die Bezeichnung „formale Anschauung“ gewählt. Davon soll im nächsten Kapitel die Rede sein.

2. Es ist aber klar, daß das Hauptgewicht dieser Untersuchung weder auf dem über das gesamte Bewußtsein vom reinen Anschauen ausgedehnten, noch auf dem aus diesem abstrahierten Formbegriff liegen kann, sondern auf dem als Modalbewußtsein vom reinen Anschauen herausgearbeiteten Begriff der Form. Dieser Formbegriff zeigt nun nicht nur die Tendenz, auf das gesamte Anschauungsbewußtsein ausgedehnt zu werden, weil in ihm erst das reine Anschauen als Erkennen bewußt wird, sondern er hat außerdem die Aufgabe, dieses Erkennen des reinen Anschauens als eine selbständige Leistung des Anschauungsvermögens auszudrücken; d. h. als eine Leistung, die unabhängig von allen Einflüssen des Verstandes sich vollzieht, mithin auch unabhängig von den Bewußtseinsfunktionen des Denkens, „denn die Anschauung bedarf der Funktionen des Denkens auf keine Weise.“³⁴ Wenn also der Formbegriff zur Kennzeichnung dieser Selbständigkeit der Leistung des reinen Anschauens verwendet werden soll, dann muß er, unerachtet er selbst einer Bewußtseinsfunktion des Verstandes entstammt, dennoch als eine selbständige Form neben der Form des Verstandes stehend aufgefaßt werden können. In diesem Sinne ist die Form der Anschauung in der transz. Ästh. auch immer schon gemeint, in diesem Sinne wird sie aber in der transz. Ded. B ausdrücklich zur Bezeichnung der selbständigen Leistung des reinen Anschauens unabhängig von der des Verstandes bestätigt. Dort sagt Kant:

„So ist die *bloße Form* der äußeren sinnlichen Anschauung, der Raum, noch gar keine Erkenntnis; er gibt nur das *Mannigfaltige* der Anschauung a priori zu einem möglichen Erkenntnis.“³⁵

Oder an anderer Stelle heißt es von der Zeit, daß

„... der innere Sinn die *bloße Form* der Anschauung, aber ohne Verbindung des *Mannigfaltigen* in derselben ... enthält ...“³⁶

In einer solchen „Verbindung“, sagt Kant an der letzten Stelle weiter, würde sich bereits ein „synthetischer Einfluß des Verstandes auf den inneren Sinn“

³⁴ A 91/B 123.

³⁵ B 137.

³⁶ B 154.

bekunden. Damit ist deutlich: an diesen Stellen soll die Bezeichnung „bloße Form der Anschauung“ die Selbständigkeit des reinen Anschauens unabhängig von jedem „Einfluß“ des Verstandes ausdrücken, und das heißt auch: unabhängig von dem Bewußtwerden des reinen Anschauens durch Bewußtseinsfunktionen des reinen Verstandes. Das hier mit dem Ausdruck „bloße Form der Anschauung“ Gemeinte ist demnach sorgfältig von dem eben unter Nr. 1 abgehandelten Ausdruck „bloße Form“ zu unterscheiden. Dort bezeichnet er innerhalb des als Form verstandenen Gesamtbewußtseins vom reinen Anschauen das „für sich“ vorstellbare quantitative und qualitative Bewußtsein vom reinen Anschauen unter Absehung (Abstraktion) von dessen empfangendem Verhältnis zu und dessen unmittelbar bestimmender Beziehung auf Empfindungen als Materie; hier bezeichnet er die Selbständigkeit des Anschauungsvermögens gegenüber dem Denkvermögen, bezeichnet also das gesamte aus den verschiedenen Bewußtseinsweisen vom reinen Anschauen erschließbare reine Anschauen selbst, mithin unter Ausschluß der auf die Bewußtseinsfunktionen zurückzuführenden Bestimmungen. Form in diesem Sinne ist danach das selbständige reine Anschauen als unmittelbar sich (auf Empfindungen) beziehendes, dadurch „Eindrücke“ empfangendes mannigfaltig-gleichartiges Nach- und Nebeneinander.

Diese Bedeutung der „Form der Anschauung“ schließt einen dreifachen Übertragungsvorgang des Titels „Form“ ein. Zunächst bezeichnet er nur das modale Bewußtsein vom reinen Anschauen. Sodann wird er übertragen auf das aus diesem Modalbewußtsein erschließbare selbständige reine Anschauen als unmittelbare Beziehung auf Empfindungen. Schließlich umfaßt er als Titel für die Selbständigkeit des reinen Anschauens nicht nur das aus dem Modalbewußtsein, sondern auch das aus den drei anderen Bewußtseinsweisen erschließbare gesamte selbständige reine Anschauungsvermögen. Diese letzte Übertragung sei zusammenfassend erläutert; der Gedankengang entspricht dabei dem, was oben über das Zugrunde-liegen des modalen Selbstbewußtseins und des modalen Bewußtseins vom reinen Anschauen bezüglich der drei anderen Weisen des Selbst- bzw. Anschauungsbewußtseins in der Transzendentalphilosophie gesagt worden ist (vgl. oben S. 129 ff. sowie S. 134 f.).

Aus dem quantitativen, qualitativen und relationalen Bewußtsein des reinen Anschauens läßt sich das reine Anschauen erschließen als das, was es selbständig im erkennenden Subjekte ist: ein Eindrücke empfangendes, gleichartig mannigfaltiges Nach- und Nebeneinander von Vorstellungen. Dabei ist es möglich, sich der Eigenschaften: „mannigfaltig“, „gleichartig“, „nach- und nebeneinander a priori „für sich“ quantitativ und qualitativ bewußt zu werden. Das relationale und modale Bewußtsein vom reinen Anschauen unterscheiden sich vom quantitativen und qualitativen dadurch, daß in ihnen das reine Anschauen nicht „für sich“, sondern nur in bezug auf das Anschaubare bewußt wird. Dabei unterscheidet sich das relationale Bewußtsein vom modalen wiederum dadurch, daß aus ihm erschlossen werden kann, was das reine Anschauen in

bezug auf das Anschaubare ist, nämlich Empfänglichkeit für Eindrücke. Aus dem modalen Bewußtsein des reinen Anschauens hingegen läßt sich das reine Anschauen zunächst weder erschließen hinsichtlich dessen, was es selbständig und „für sich“ ist (reines mannigfaltig-gleichartiges Nach- und Nebeneinander), noch, was es selbständig in bezug auf das Anschaubare ist (Empfänglichkeit für Eindrücke), sondern hinsichtlich dessen, was es in bezug auf das Anschaubare als das, was es selbständig ist, selbständig leistet (unmittelbares Sich-beziehen auf Empfindungen).³⁷ Aus dem Modalbewußtsein wird daher das reine Anschauen erst erschließbar in seiner selbständigen Leistung innerhalb des erkennenden Subjekts. Erst das so erschlossene reine Anschauen erweist sich als selbständiges Erkenntnisvermögen. Um dieses Vermögen, dieser „Fähigkeit“³⁸ willen gehört das reine Anschauen in die Transzendentalphilosophie. Da so durch das modale Bewußtsein des reinen Anschauens als Form gerade dasjenige sichtbar wird, worauf es bei der transzendentalen Analyse des reinen Anschauens vor allem ankommt, nämlich seine selbständige Erkenntnisleistung, da aber weiter das reine Anschauen seine Leistung nur als dasjenige vollbringt, was es ist, diese seine Beschaffenheit aber wiederum aus den anderen Weisen des Bewußtseins vom reinen Anschauen erschlossen wird, so ist deutlich, daß dies aus dem Formbewußtsein vom reinen Anschauen erschließbare und selbst „Form“ genannte reine Anschauen die aus den anderen Bewußtseinsweisen erschließbaren selbständigen Aspekte des reinen Anschauens mit umgreift und ihnen erst die transzendente Bedeutung verleiht. So ist es auch verständlich, daß der Begriff „Form“, einmal vom modalen Bewußtsein des reinen Anschauens auf das darin bewußte selbständige reine Anschauen übertragen, zum transzendentalen Titel desjenigen wird, was das gesamte reine Anschauen als selbständiges Erkenntnisvermögen ist und leistet. Er liegt also als Inbegriff der Selbständigkeit des reinen Anschauens dessen selbständiger Beschaffenheit ebenso zugrunde, wie er als Ausdruck für das modale Bewußtsein vom reinen Anschauen dessen gesamtem Bewußtsein zugrunde liegt (vgl. oben S. 134 f.).

Dieser Begriff der „Form der reinen Anschauung“ wird in einem eigenen Kapitel (vgl. unten S. 169—202) weiter untersucht daraufhin, was denn durch diese Form, die nichts ist als ein Eindrücke empfangendes, mannigfaltig-gleicharti-

³⁷ Die Titel „für sich“ und „selbständig“ sind immer wie folgt verwendet: „für sich“ soll anzeigen, was das reine Anschauen, unabhängig von seiner Beziehung auf das Anschaubare, bedeutet; es schließt also das quantitative und qualitative Bewußtsein und das aus ihnen erschließbare reine Anschauen ein, das relationale und modale Bewußtsein und das aus ihnen erschließbare reine Anschauen hingegen aus. „Selbständig“ soll anzeigen, was das reine Anschauen unabhängig von allen Einflüssen des Verstandes ist bzw. leistet; es schließt also alles aus dem vierfachen Bewußtsein erschließbare reine Anschauen ein, das Bewußtsein selbst hingegen, die auf seinen Funktionen beruhenden Eigenschaften und alle weiteren Einflüsse des Verstandes aus.

³⁸ A 19/B 33.

ges Nach- und Nebeneinander, in Beziehung auf die Materie (die Empfindungen) selbständig geleistet wird. Zunächst aber muß der Kantischen Gegenüberstellung der beiden Formbegriffe der reinen Anschauung nachgegangen werden, die aus den bisherigen Überlegungen deutlich geworden sind: der „bloßen Form“ als dem „für sich“ betrachteten quantitativen und qualitativen Bewußtsein vom reinen Anschauen, die durch Absonderung aus dem vom Modalbewußtsein her „Form“ genannten Gesamtbewußtsein des reinen Anschauens entsteht, und der jetzt erarbeiteten Form als Inbegriff der Selbständigkeit des reinen Anschauens, wie es unabhängig von allen Verstandeseinflüssen, auch von dessen Bewußtseinsfunktionen, im erkennenden Subjekt vorliegt.

2. Das reine Anschauen „als Gegenstand vorgestellt“

Das vorige Kapitel hat den Begriff des Bewußtseins vom reinen Anschauen eingeführt und zu zeigen versucht, daß es notwendig ist, mit diesem Begriff zu arbeiten, um die von Kant vorgeführten Bestimmungen der reinen Anschauung in der transzendentalen Ästhetik hinsichtlich ihrer Herkunft und ihres systematischen Zusammenhangs zu begreifen. Dadurch wurde es möglich, die Verwendung des Formbegriffs in der transz. Ästh. in seinen verschiedenen Bedeutungen zu durchschauen. Das Bewußtsein vom reinen Anschauen ist auf einen „Einfluß“ des reinen Verstandes zurückzuführen, soweit sich dieser in reflektierenden Bewußtseinsfunktionen ausdrückt. Diesem „Einfluß“ trägt Kant Rechnung, wenn er von dem „Begriffe des Raumes“ oder dem „Begriffe der Zeit“¹ spricht. Der „Begriff“ des Raumes und der Zeit ist als Ausdruck des gesamten Bewußtseins vom reinen Anschauen zu verstehen. Diese Verwendung von „Begriff“ unterscheidet sich grundsätzlich von allen anderen Bedeutungen dieses Terminus. Kant hat die Unterscheidung ausdrücklich hervorgehoben, wenn er Raum und Zeit als „einfache Begriffe“ bzw. als „conceptus singulares“ bezeichnet und sie den Allgemeinbegriffen, den „conceptus communes“ gegenüberstellt.² Diese Unterscheidung, so wurde mit Nachdruck hervorgehoben, beruht darauf, daß das Bewußtsein vom reinen Anschauen, die „Begriffe“ Raum und Zeit, zwar auf den reinen Verstand zurückzuführen sind, daß sie aber nicht durch die regulären Kategorien gedacht, sondern in den ursprünglichen, reflektierenden Bewußtseinsfunktionen (den rückgewandten Kategorien oder Reflexionsbegriffen) des reinen Selbstbewußtseins vorgestellt werden, in denen dieses auch die Kategorien erst „erkennt“³.

¹ Vgl. die Zitate auf S. 104 und die Ausführungen von S. 112 f.

² Vgl. oben S. 117 ff.

³ A 402.

Nun wurde aber schon in der transz. Ästh. in einem anderen Sinne im Zusammenhang mit Raum und Zeit von „Begriffen“ gesprochen, und schon dort waren diese eindeutig von den Bewußtseinsweisen des reinen Anschauens zu unterscheiden, indem sie als „allgemeine“ „Begriffe von“ Raum und Zeit diesen als den „Begriffen des Raumes und der Zeit“ gegenüberstanden. Diese „Begriffe von“ Raum und Zeit verhielten sich zum „Begriffe des Raumes und der Zeit“ wie Teile zum Ganzen, wie eingeschränktes Mannigfaltiges zu uneingeschränktem Mannigfaltigen, wie Endliches zu Unendlichem, und waren daher nur unter Voraussetzung des ganzen, uneingeschränkten, unendlichen Mannigfaltigen möglich.⁴

Immer wenn ein solches Verhältnis des eingeschränkt-mannigfaltigen reinen Anschauens vorliegt, so wurde gezeigt, ist die Einschränkung der Ausdruck davon, daß etwas im reinen Anschauen gegeben ist, das aus dem uneingeschränkt-mannigfaltigen reinen Anschauen ein bestimmtes mannigfaltiges reines Anschauen ausgrenzt (einschränkt). Das geschieht einmal durch den „Eindruck“ „gegebener“ Empfindungen; diese werden dann durch das ausgegrenzte, bestimmte reine Anschauen angeschaut (empirische Anschauung); oder durch den „Einfluß“ des Verstandes, der im reinen Anschauen einen konstruierbaren Begriff gibt; dieser wird dann durch das ausgegrenzte bestimmte reine Anschauen dargestellt. Diese beiden Weisen des Gegebenseins bedeuten also, daß etwas Empirisches oder Reines „im Raume und der Zeit“ gegeben ist.⁵

Von dem Gegebenen im Raume und der Zeit waren zwei weitere Gegebenheitsweisen zu unterscheiden, die das reine Anschauen als Ganzes betrafen. Es wird einmal als Bewußtsein des reinen Anschauens durch die transzendente Apperzeption „gegeben“, d. h. durch diese als Raum und Zeit vorgestellt; es wird aber zum anderen in dieser Vorstellung nur als ursprüngliches, im erkennenden Subjekt selbständig gegebenes reines Anschauungsvermögen bewußt. Dieses letztere Gegebensein meint daher das Vorliegen des selbständigen Vermögens „Anschauen“ im erkennenden Subjekt, ebenso wie in diesem das selbständige Vermögen „Denken“ vorliegt, d. h. als unableitbar a priori gegeben ist.⁶

Soweit die Rekapitulation des Erarbeiteten. Im folgenden werden vor allem die Gegebenheitsweisen durch den Verstand beachtet. Es zeigt sich, daß den beiden unterschiedlichen Weisen des Gebens durch den Verstand die Doppelheit des Ausdrucks „Begriff“ in bezug auf das reine Anschauen entspricht: das Bewußtsein vom reinen Anschauen (der Begriff des Raumes und der Zeit) wird als Bewußtsein durch die Bewußtseinsfunktionen der transzendentalen Apperzeption, also unmittelbar durch diese vorgestellt (gegeben); der Begriff von Raum und Zeit wird hingegen als Begriff durch den Verstand in Raum und Zeit gegeben und dadurch dargestellt.

⁴ Vgl. oben S. 117 ff.

⁵ Vgl. oben S. 120 f.

⁶ Vgl. oben S. 121 f.

Dieser letztere Begriff, der als konstruierbarer Begriff bezeichnet wurde, sei zunächst etwas genauer beschrieben. Auf ihn geht es zurück, wenn von Raum und Zeit auch in anderer als der bisher untersuchten Weise gesprochen werden kann: nicht nur von Raum und Zeit als Bewußtsein vom reinen Anschauen, sondern vom „Raum, als G e g e n s t a n d vorgestellt (wie man es wirklich in der Geometrie bedarf) . . .“⁷

Daß nicht schon das Bewußtsein vom reinen Anschauen Raum und Zeit als G e g e n s t ä n d e vorstellt, ist leicht einzusehen, denn das Bewußtsein vom reinen Anschauen ist nur auf die reflektierenden Bewußtseinsfunktionen, die Reflexionsbegriffe, zurückzuführen, welche sich gerade

„dadurch von Kategorien unterscheiden, daß durch jene *nicht der Gegenstand*, nach demjenigen, was seinen *Begriff* ausmacht (Größe, Realität), sondern nur die ((transzendentale)) Vergleichung der Vorstellungen, welche *vor dem Begriffe* von Dingen vorheht, in aller ihrer Mannigfaltigkeit dargestellt wird.“⁸

Die regulär angewandten Kategorien hingegen beziehen sich auf Gegenstände und nur durch sie kann ein Gegenstand „nach demjenigen, was seinen Begriff ausmacht“ gedacht werden. Wenn also Raum und Zeit als „Gegenstand vorgestellt“ werden sollen, müssen reguläre Kategorien auf das reine Anschauen angewandt werden können. So sagt auch Kant: „durch Bestimmung“ des reinen Anschauens „können wir Erkenntnisse a priori von *Gegenständen* (in der Mathematik) bekommen . . .“⁹ Diese „Bestimmung“ leisten die „reinen Verstandesbegriffe, . . . wenn sie auf Anschauungen a priori (wie in der Mathematik) angewandt werden . . .“¹⁰ Nun ist aber ein reiner Verstandesbegriff noch kein konstruierbarer Begriff. Ein konstruierbarer Begriff ist vielmehr ein solcher, der unter der schematisierten Kategorie der Quantität steht, d. h. unter dem „S c h e m a der G r ö ß e“: der „Z a h l“¹¹. Das Problem des Schematismus kann hier nicht aufgerollt werden. In ihm liegt die eigentliche Erklärung der „Anwendung“ der Kategorien auf unser Anschauen. Hier genügt es darauf hinzuweisen, daß auf Grund einer Bestimmung des reinen Anschauens durch eine reguläre K a t e g o r i e mathematische Gegenstände „Gegenstände“ heißen. Setzt man die Möglichkeit des Schematismus aber voraus, dann ist die Vorstellung der Konstruktion eines Begriffs kein Problem.

„Einen Begriff . . . konstruieren, heißt: *die* ihm korrespondierende Anschauung *a priori* darstellen.“¹²

In einem konstruierbaren Begriff liegt also schon das Korrespondieren mit einer ihm entsprechenden Anschauung, oder, wie Kant sagt, er

⁷ B 160 Anm. (§ 26).

⁸ A 269/B 325.

⁹ B 147.

¹⁰ A.a.O.

¹¹ A 142/B 182.

¹² A 713/B 741.

„enthält . . . schon eine *reine* Anschauung in sich, und alsdenn kann er konstruiert werden . . .“¹³

Das heißt aber nichts anderes, als daß in einem konstruierbaren Begriff auf Grund des Schematismus als Anweisung schon eingegangen ist, was die Konstruktion explizit herausholen soll; das heißt weiter: ein konstruierbarer Begriff muß Ausdruck einer bestimmten Zahl oder eines bestimmten Zahlverhältnisses sein, denn

„nur der Begriff von *Größen* läßt sich konstruieren, d. i. *a priori* in der Anschauung darlegen.“¹⁴

Das Konstruieren „in der Anschauung“ besagt dann nichts anderes, als daß aus dem uneingeschränkten Mannigfaltigen des reinen Anschauens ein bestimmtes Mannigfaltiges nach Anweisung der bestimmten, im konstruierbaren Begriff enthaltenen Größe auszugrenzen ist. Dieses ausgegrenzte reine Anschauen heißt „mathematischer Gegenstand“ eines konstruierbaren Begriffs. Solcher Gegenstand ist daher nichts Angeschautes, sondern selbst bestimmtes reines Anschauen, mithin Form von möglichen Gegenständen;

„ob es Dinge geben könne, die in dieser Form *angeschaut* werden müssen, bleibt . . . dabei noch unausgemacht.“¹⁵

Damit gilt für den mathematischen Gegenstand im Kantischen Sinne dasselbe, was für das reine Anschauen überhaupt gilt: er kann nicht angeschaut werden, er ist nichts Anschauliches (vgl. oben S. 98 f.). Der mathematische Gegenstand ist nicht ein *a priori* angeschauter Gegenstand, sondern ein als Gegenstand gedachtes reines Anschauen. Anschauen können wir nur einen empirischen Gegenstand und zwar vermöge des reinen Anschauens; das reine Anschauen aber können wir nicht wiederum anschauen, wohl aber als Gegenstand denken durch die Kategorie der Quantität, genauer: als Gegenstand der unter der schematisierten Kategorie der Quantität stehenden mathematischen Schema-Begriffe. Dieser „Gegenstand“ ist dann nichts weiter als ein nach Anweisung des jeweiligen Schema-Begriffs „bestimmtes“ (eingeschränktes bzw. ausgegrenztes) reines Anschauen.

Diese Überlegungen zum mathematischen Gegenstand als Gegenstand eines konstruierbaren Begriffs besagen nun, daß für die Bestimmung dieses Gegenstandes als eines Gegenstandes nur eine einzige regulär angewandte Kategoriengruppe in Frage kommt, die der Quantität.

¹³ A 719/B 747; die Konstruktion selbst ist also in bestimmter Hinsicht als ein analytischer Vorgang zu verstehen — die Voraussetzung der Konstruktion (Schema) dagegen enthält eine Synthesis (vgl. dazu unten S. 166 f.).

¹⁴ A 714/B 742.

¹⁵ B 147.

„Denn *nur* der Begriff von Größen läßt sich konstruieren, d. i. *a priori* in der Anschauung darlegen. *Qualitäten* aber lassen sich in keiner anderen als *empirischen* Anschauung darstellen,“¹⁶

mithin nicht konstruieren. Kant meint hier mit „Qualität“ die regulär angewandte schematisierte Kategorie der Qualität: die „Realität“¹⁷, bzw. Begriffe (Prädikabilien), denen diese Kategorie zugrunde liegt. Das sagt ein auf den zitierten folgender Satz:

„So kann niemand eine dem Begriff der *Realität* korrespondierende Anschauung anders woher, als aus der Erfahrung nehmen . . .“¹⁸

Für die schematisierten Kategorien der Relation und Modalität gilt das gleiche, weil sie sich auf die „Realität“ bzw. das „Dasein“¹⁹ beziehen.²⁰

„Gegenstand“ heißt das reine Anschauen also *nur* dann, wenn es als bestimmtes reines Anschauen durch die reguläre Kategorie der Quantität *gedacht* wird. Es ist nun aber weiter zu fragen, welche Aspekte des reinen Anschauens denn bei der Konstruktion mathematischer Gegenstände in den Blick kommen. Es wurde gezeigt, daß konstruierbare Begriffe nicht der Begriff des Raumes und der Zeit, also nicht das Bewußtsein vom reinen Anschauen sind, sondern Begriffe *von* Raum und Zeit, die sich nun genauer verstehen lassen als Begriffe von Räumen und Zeiten, die als Gegenstände vorgestellt werden. Nun hieß es in der transz. Ästh., daß solche Begriffe *von* Raum und Zeit, genauer: die Gegenstände solcher Begriffe, d. h. ein jeweils bestimmtes reines Anschauen, sich verhalten wie das „Mannigfaltige“ in Raum und Zeit. Denn der Raum

„ist wesentlich einig, das Mannigfaltige in ihm, mithin auch der allgemeine Begriff *von* Räumen überhaupt, beruht lediglich auf Einschränkungen“²¹;

oder anders: man versteht unter solchem eingeschränkten Mannigfaltigen, solchen „allgemeinen Begriffen *von* Räumen“ „nur Teile eines und desselben *alleinigen* Raumes“²². Das bedeutet: die Konstruktion eines Begriffs setzt das reine Anschauen voraus hinsichtlich seines Quantitätsbewußtseins als Einheit oder Identität, das als „Alleinigkeit“ des Raumes und der Zeit von der Einheit des Selbstbewußtseins unterschieden ist.

Doch noch ein weiterer Aspekt des reinen Anschauens wird bei der Konstruktion vorausgesetzt. Denn da der „Gegenstand“ eines konstruierbaren Begriffs das reine Anschauen selbst ist und nicht empirische Anschauung, so wird *dieser* Gegenstand alle diejenigen Eigenschaften des reinen Anschauens aufweisen, die vom reinen Anschauen ohne Rücksicht auf die ihm innewohnende Beziehung auf

¹⁶ A 714 f./B 742 f.

¹⁷ A 143/B 182 f.

¹⁸ A 715/B 743.

¹⁹ Vgl. A 144 f./B 183 f.

²⁰ Vgl. dazu genauer unten S. 167 f.

²¹ A 25/B 39.

²² A.a.O.

Empirisches (Empfindungen) bewußt werden können. Ein solches abstrahiertes Bewußtsein vom reinen Anschauen liegt aber außer im quantitativen nur noch im qualitativen Bewußtsein vom reinen Anschauen vor; also wird der „Gegenstand“ eines konstruierbaren Begriffs die im qualitativen Bewußtsein vom reinen Anschauen vorgestellte Eigenschaft der Singularität besitzen müssen. Eben dies sagt Kant:

„Zur Konstruktion eines Begriffs wird also eine nicht empirische Anschauung erfordert, die folglich, als Anschauung, ein einzelnes Objekt ist, aber nichts destoweniger, als die Konstruktion eines Begriffs (einer allgemeinen Vorstellung), Allgemeingültigkeit für alle mögliche Anschauungen, die unter denselben Begriff gehören, in der Vorstellung ausdrücken muß.“²³

Hier kehrt die oben (S. 117 ff.) diskutierte Unterscheidung von *conceptus communis* — *conceptus singularis* wieder. Als Begriff ist der konstruierbare Begriff „allgemein“ (*communis*), als reine Anschauung ist sein „Objekt“ (seine Darstellung) „einzel“ (*singularis*). Eine Erörterung dessen, wie eine „einzelne“ Vorstellung als Objekt eines konstruierbaren Begriffs selbst zugleich „Allgemeingültigkeit“ besitzen soll, also die Eigenschaft einer „*repräsentatio communis*“, kann wiederum nur genaueres Eingehen auf Kants Schematismuslehre liefern. Hier genügt es, gezeigt zu haben, daß die Konstruktion eines Begriffs das reine Anschauen nicht nur hinsichtlich seines quantitativen Bewußtseins als Alleinigkeit, sondern auch hinsichtlich seines qualitativen Bewußtseins als uneingeschränkt-mannigfaltige Singularität voraussetzt. So können zwar Qualitäten nicht konstruiert werden (vgl. oben S. 141 f.), wohl aber liegt der Konstruktion von Quantitäten (Größen) neben dem quantitativen auch das qualitative Bewußtsein vom reinen Anschauen, die „Einzelheit“ zugrunde.

Von der rezeptiven Subjektivität hingegen und der unmittelbar bestimmenden Beziehung des reinen Anschauens auf die Empfindungen, also dem relationalen und modalen Bewußtsein vom reinen Anschauen, ist in der Mathematik nicht die Rede. Das hat seinen Grund darin, daß allein im quantitativen und qualitativen Bewußtsein vom reinen Anschauen dieses „für sich“, d. h. unabhängig von seinem Bezug auf Anschauliches (Empfindungen) bewußt wird und daher einen apriorischen „Gegenstand“ darstellen kann für Begriffe, die nur durch eine solche Kategorie möglich sind, die als einzige auch nach ihrer Schematisierung nicht notwendig auf Empfindungen bezogen ist: die Kategorie der Quantität.

Damit zeigt sich, in welcher Hinsicht das reine Anschauen zugrunde liegt, wenn es als „Gegenstand“ vorgestellt werden soll: es liegt zugrunde in dem Sinne, in dem es von Kant als „*bloße Form*“ bezeichnet worden ist, d. h. als dasjenige Bewußtsein vom reinen Anschauen, durch das es „für sich“, abstrahiert von aller Beziehung auf die Materie (die Empfindungen), vorgestellt („betrachtet“)

²³ A 713/B 741.

wird (vgl. oben S. 134 f.). Hier zeigt sich nun auch die grundlegende Absicht jener oben (im ersten Teil dieses Anschauungskapitels) dargestellten systematischen Unterscheidung zwischen „Form der Anschauung“ und „reine Anschauung“. Sie soll die Doppelfunktion des reinen Anschauens als Ermöglichung der Gegenstände der Mathematik und der Erscheinungsdinge erklären. Daß eine Erklärung dieser Doppelfunktion nötig ist für das Verständnis nicht nur der transz. Ästh., sondern der transzendentalen Elementarlehre überhaupt, scheint Kant erst nach dem Erscheinen der ersten Auflage der Kr. d. r. V. bewußt geworden zu sein.²⁴ Grundlegend ist sie erst, wenn auch überaus knapp, in der transz. Ded. der zweiten Auflage geliefert worden, vornehmlich in den beiden Anmerkungen zu den §§ 17 und 26. Hier hat Kant zu dieser Erklärung den Formbegriff zur Hilfe genommen, den er dadurch aber nur in einem Sinne präzisiert, der schon in der transz. Ästh. angelegt worden ist. Diese Anmerkungen bedeuten daher nicht, wie vielfach angenommen worden ist, eine Korrektur der transz. Ästh. Die Präzisierung des Formbegriffs aber, die Kant vornimmt, ermöglicht es, zu zeigen, daß er mit diesem Begriff das reine Anschauen hinsichtlich seiner mathematischen und ontologischen Bedeutung mit denselben Mitteln differenziert, wie das reine Denken hinsichtlich der allgemeinen und transzendentalen Logik: es ist die Unterscheidung zwischen „Form der Anschauung“ und „formaler Anschauung“, die es mit den jetzt bereitstehenden Mitteln zu erläutern gilt.

Die beiden Anmerkungen lauten:

„Der Raum und die Zeit und alle Teile derselben sind Anschauungen, mithin einzelne Vorstellungen mit dem Mannigfaltigen, das sie in sich enthalten (siehe die transz. Ästhetik), mithin nicht bloße Begriffe, durch die eben dasselbe Bewußtsein, als in vielen Vorstellungen, sondern viel Vorstellungen als in einer, und deren Bewußtsein, enthalten, mithin als zusammengesetzt, folglich die Einheit des Bewußtseins, als synthetisch, aber doch ursprünglich angetroffen wird. Diese Einzellheit derselben ist wichtig in der Anwendung (siehe § 25).“²⁵

„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 gibt. Diese Einheit hatte ich in der Ästhetik bloß zur Sinnlichkeit gezählt, um nur zu bemerken, daß sie vor allem Begriffe vorhergehe, ob sie zwar eine Synthesis, die nicht den Sinnen angehört, durch welche aber alle Begriffe von Raum und Zeit 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).“²⁶

²⁴ Vaihinger vermutet: auf Anregung von Johannes Schultz, den in der Mathematik bewanderten Kommentator Kants (Vaihinger, *Commentar*, Bd. II, S. 106).

²⁵ B 136 (§ 17, Anm.).

²⁶ B 160 f. (§ 26, Anm.).

Es sei zuerst auf die zweite Anmerkung eingegangen. Sie ist im Neukantianismus immer wieder herangezogen worden, um die Selbständigkeit des reinen Anschauens zu bezweifeln und es als ein Erzeugnis des Verstandes auszugeben. Gegen diese Auffassung hat schon 1916 A. J. Dietrich in seiner überaus klaren und dichten Abhandlung über „Kant's Begriff des Ganzen in seiner Raum-Zeitlehre . . .“ eine schlagkräftige Argumentation geführt. Die gegenwärtige Untersuchung weiß sich mit den Intentionen Dietrichs einig. Es zeigt sich aber, daß er diesen Intentionen nicht konsequent genug nachgegangen ist, daß er die Selbständigkeit des reinen Anschauens schon gefunden zu haben glaubt, wo es sich erst um das Bewußtsein vom reinen Anschauen handelt, daß er sich demzufolge bestimmten Schwierigkeiten, die der Text bietet, gar nicht stellt und so in seiner Interpretation auf halbem Wege stehen bleibt. Auf die Anm. zu § 17, die mit der von § 26 in Zusammenhang gesehen werden muß, geht Dietrich nicht ein.²⁷

In dem bisher zur Problematik des Formbegriffs in der transz. Ästh. Gesagten sind nahezu alle zur Erklärung der beiden Anmerkungen notwendigen Gedankengänge schon zur Sprache gekommen. Es braucht nur auf sie zurückgegriffen zu werden. Der Text der Anm. zu § 26 sei fortlaufend verfolgt:

„Der Raum, als Gegenstand vorgestellt (wie man es wirklich in der Geometrie bedarf) . . .“

Der Hinweis auf die Geometrie führt zurück auf die Erläuterungen, die oben (S. 140 ff.) zum konstruierbaren Begriff gegeben wurden. Sie haben deutlich gemacht, daß der Raum „als Gegenstand vorgestellt“ nur der „Gegenstand“ eines mathematischen Schema-Begriffs sein kann. Dieser „Gegenstand“ ist nichts anderes als eine bestimmte (ingeschränkte) Mannigfaltigkeit reinen Anschauens, die als „Darstellung“ des Schema-Begriffs diesem, gemäß der in ihm enthaltenen Größenanweisung (Zahl oder Zahlverhältnis), beigegeben werden kann. Daß diese „Darstellung“ des Begriffs als „Gegenstand“ bezeichnet wird, muß auf eine „Anwendung“ regulärer Kategorien auf das reine Anschauen zurückführbar sein. Sie liegt vor in dem Sachverhalt, daß alle mathematischen Schema-Begriffe auf der schematisierten Kategorie der Quantität (Größe, Zahl) und nur auf dieser beruhen; das heißt: durch keine andere Kategorie kann das reine Anschauen „als Gegenstand vorgestellt“ werden. „Der Raum, als Gegenstand vorgestellt“, ist also nur zu verstehen als ein bestimmter Raum, der einem mathematischen Schema-Begriff entspricht. Dieser bestimmte Raum ist ein aus der Mannigfaltigkeit des reinen Anschauens überhaupt ausgegrenztes (ingeschränktes) reines Anschauen.

Die Einsicht, daß es sich bei dem Raum „als Gegenstand vorgestellt“ um einen jeweils bestimmten Raum, um die Konstruktion eines mathematischen

²⁷ Dietrichs Auseinandersetzung mit der Anm. zu § 26 steht in seinem Kapitel „Raum und Zeit als formale Anschauung“ (Dietrich, S. 95—106).

Begriffs handelt, hat Dietrich mit Recht zum Ausgangspunkt seiner Interpretation gemacht. Er stützt sich dabei auf Kants Aufsatz gegen Kästner. Dort sagt Kant,

„daß der geometrisch und objectiv gegebene Raum jederzeit endlich sey; denn er wird nur dadurch gegeben, daß er, gemacht wird“²⁸.

Die hier gemeinte „Endlichkeit“ eines bestimmten Raumes ist oben mit der Terminologie der transz. Ästh. wiedergegeben worden als „eingeschränktes“ Mannigfaltiges des reinen Anschauens innerhalb des „uneingeschränkten“ (unendlichen) Mannigfaltigen unseres reinen Anschauens überhaupt.

„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 . . .“

Der bestimmte geometrische Raum, der „Gegenstand“ eines konstruierbaren Begriffs, ist als „eine anschauliche Vorstellung“ aufzufassen, und zwar deswegen, weil er zweierlei „enthält“: 1. „bloße Form der Anschauung“, 2. darüber hinaus „Zusammenfassung des Mannigfaltigen“. Die „bloße Form der Anschauung“ bedeutet jenen Begriff der „bloßen Form“, der die Selbstständigkeit des reinen Anschauungsvermögens unabhängig von der Formungsleistung des reinen Verstandes ausdrückt (vgl. oben S. 135 ff.). Das „bloß“ signalisiert also die Einschränkung der gesamten Formungsleistung des erkennenden Subjekts „schlechthin“ auf die des reinen Anschauens allein. Diese Bedeutung des Formbegriffs als „bloßer Form der Anschauung“ tritt nur in der transz. Ded. explizit auf (vgl. B 137, B 154), weil es hier thematisch auf die völlige Unterscheidung der Formungsleistungen von Verstand und Sinnlichkeit ankommt. Dabei zeigt sich, daß das zweite, was in dem Raum „als Gegenstand vorgestellt“, d. h. in „einer anschaulichen Vorstellung“ enthalten ist, nicht zur selbständigen Formungsleistung des reinen Anschauens, zum „Mannigfaltigen, nach ((gemäß)) der Form der Sinnlichkeit Gegebenen“ gehört, sondern „mehr“ als diese, „nämlich Zusammenfassung des Mannigfaltigen“ bietet.

Das „Gegebene“ ist hier zu verstehen als Gegebenheit der reinen gleichartigen Mannigfaltigkeit des Anschauens im erkennenden Subjekt, also als Vorliegen des selbständigen reinen Anschauungsvermögens (vgl. unten S. 121 f.).

Von der „Zusammenfassung des Mannigfaltigen“ läßt sich bisher nur sagen, daß es der Grund ist, weshalb der geometrische Gegenstand „eine anschauliche Vorstellung“ genannt werden kann; „anschaulich“ ist diese eine Vorstellung, weil sie die „Zusammenfassung“ einer bestimmten (eingeschränkten) Mannigfaltigkeit des reinen Anschauens darstellt.

²⁸ Ak. Ausg., Bd. 20, S. 420.

Verhält es sich aber so mit dem geometrischen Gegenstand, daß er auf Grund der „bloßen Form der Anschauung“ und der „Zusammenfassung des Mannigfaltigen“ „eine anschauliche Vorstellung“ ist, so müßte daraus zu entnehmen sein, auf welche Weise die „bloße Form der Anschauung“ und die „Zusammenfassung des Mannigfaltigen“ „eine anschauliche Vorstellung“ begründen. Kant zeigt das in dem anschließenden Nebensatz, der aus dem, was zum Entstehen des geometrischen Gegenstandes als „einer anschaulichen Vorstellung“ vorher gesagt wurde, die zusammenfassende Schlußfolgerung zieht: „... so daß die Form der Anschauung bloß Mannigfaltiges, die formale Anschauung aber Einheit der Vorstellung gibt.“ „Formale Anschauung“ ist der neu eingeführte Terminus für die Instanz, welche die „Zusammenfassung des Mannigfaltigen“ in „eine anschauliche Vorstellung“ möglich macht. Was das Wort „formal“ in diesem Zusammenhang ausdrückt, kann erst am Schluß der Interpretation gesagt werden. Die zitierte Schlußfolgerung setzt die „Form der Anschauung“ und die „formale Anschauung“ in eine Beziehung zur „einen anschaulichen Vorstellung“, aus der zu entnehmen ist, daß weder die „Form der Anschauung“, noch die „formale Anschauung“ mit der „einen anschaulichen Vorstellung“ identifiziert werden darf. Sondern „der Vorstellung“ (d. h. der „einen anschaulichen Vorstellung“ bzw. dem „Gegenstand“ eines konstruierbaren Begriffs) wird durch die „Form der Anschauung“ Mannigfaltiges, durch die „formale Anschauung“ jedoch „Einheit“ gegeben. Die „eine anschauliche Vorstellung“ ist also nur möglich durch die „Form der Anschauung“ und die „formale Anschauung“, sie setzt beide voraus. Diese schon aus dem bisher vorliegenden Text erschließbare Tatsache ist der Schlüssel des folgenden. Vor allem, soweit es die Einsicht betrifft, daß die „eine anschauliche Vorstellung“ nicht mit der „formalen Anschauung“ identisch ist, sondern daß diese ihr begründend voraus liegt.

Das hat Dietrich nicht beachtet; er schreibt:

„die formale Anschauung ist der Raum als Gegenstand vorgestellt oder der ‚geometrisch oder objektiv gegebene Raum‘ oder ... der Raum, der jederzeit endlich ist ...“²⁹

Mit dieser Auffassung sind die weiteren Ausführungen Kants nicht aufzuklären. Sie enthalten danach klare Widersprüche. Dietrich hat sich aber auf den weiteren Text nicht genau eingelassen und sich daher den Schwierigkeiten, die seine Konzeption aufwirft, nicht gestellt.

Was Dietrich in Anlehnung an Kants Aufsatz gegen Kästner den „endlichen“ Raum nennt, das geht auf die in einem konstruierbaren Begriff gegebene Anweisung zurück, die räumliche Mannigfaltigkeit des reinen Anschauens überhaupt einzuschränken; es ist die Bestimmung des reinen Anschauens durch einen mathematischen Schema-Begriff, d. h. dessen Darstellung oder Konstruktion. Von dieser

²⁹ Dietrich, a.a.O., S. 105 f.

begrifflichen Bestimmtheit ist aber weder in der „Form der Anschauung“ noch in der „formalen Anschauung“ die Rede. Diese betreffen vielmehr nur das reine Anschauen, wie es als Mannigfaltiges (Form der Anschauung) und als Einheit des Mannigfaltigen (formale Anschauung) so zugrunde liegt, daß in ihm Einschränkungen (Ausgrenzungen bzw. Bestimmungen) des reinen Mannigfaltigen durch Schema-Begriffe erst möglich sind.

Aber diese Argumentation wird erst durch die weiteren Ausführungen Kants schärfer begründet. Es kommt alles darauf an, was das für eine „Einheit“ ist, die auf der „formalen Anschauung“ als einer Erscheinungsweise des reinen Anschauens beruht.

„Diese Einheit hatte ich in der Ästhetik bloß zur Sinnlichkeit gezählt, um nur zu bemerken, daß sie *vor allem Begriffe* vorhergehe, ob sie zwar eine Synthesis, die nicht den Sinnen angehört, durch welche aber alle Begriffe *von* Raum und Zeit zuerst möglich werden, voraussetzt.“

Von der „Einheit“, welche auf der „formalen Anschauung“ beruht, wird im ersten Teil des Satzes zweierlei gesagt: 1. sie ist schon in der transz. Ästh. aufgetreten und wurde dort von der (reinen) Sinnlichkeit, also vom reinen Anschauen behauptet; 2. sie wurde dort deshalb „zur Sinnlichkeit gezählt“, weil sie „vor allem Begriffe vorhergeht“, obwohl sie eine „Synthesis“ (des Verstandes, wie der weitere Text lehrt) „voraussetzt“. Die „Einheit“, welche in der „formalen Anschauung“ ausgedrückt wird, geht zwar auf eine synthetische Funktion des Verstandes zurück, ist aber eine solche, die „vor allem Begriffe“ vorhergeht; und das „vor allem Begriffe“ dieser Verstandesfunktion ist so bedeutsam, daß die durch sie bewirkte „Einheit“ der „formalen Anschauung“ sogar „zur Sinnlichkeit gezählt“ werden kann.

Was heißt nun „vor allem Begriffe“? Welche synthetische Einheit des Verstandes wäre denn nicht „vor allem Begriffe“? Das ist leicht zu sagen: nicht „vor allem Begriffe“, sondern durch einen Begriff des Verstandes wird z. B. diejenige synthetische Einheit bewirkt, welche in der ersten Kategorie der Quantität gedacht wird, in der Kategorie der Einheit. Nun sind aber die Kategorien der Quantität gerade diejenigen, welche als einzige auf das reine Anschauen angewandt werden können, um es als „Gegenstand“ vorzustellen und zwar dadurch, daß sie allen mathematischen Schema-Begriffen zugrunde liegen (vgl. oben S. 140 ff.).³⁰ Also bedeutet die Betonung der Tatsache, daß die als „formale Anschauung“ gedachte „Einheit“ des reinen Anschauens „vor allem Begriffe vorhergeht“, nichts anderes, als daß die „formale Anschauung“ nicht auf eine Bestimmung des reinen Anschauens durch die Kategorien, genauer: nicht auf eine Bestimmung durch die Kategorien der Quantität und daher

³⁰ Da Kant die mathematischen Begriffe als Prädikabilien der Kategorien der Quantität auffaßt (vgl. Refl. 6338 a, Ak. Ausg., Bd. 18, S. 661 f.), könnte man sagen: „vor allem Begriffe“ heißt: vor allen Prädikamenten und Prädikabilien der Größe.

auch nicht auf die durch diese Kategorien ermöglichten konstruierbaren Begriffe zurückgeführt werden darf. Das aber heißt wiederum nichts anderes, als daß die „formale Anschauung“ nicht mit der „einen anschaulichen Vorstellung“ identifiziert werden kann, mithin nicht mit dem „Raum als Gegenstand vorgestellt“ und also nicht mit dem geometrischen „Raum, der jederzeit endlich ist“. Umgekehrt: wer diese Identifikation, wie Dietrich, dennoch vornimmt, gerät mit der nachdrücklichen Aussage Kants, daß die „formale Anschauung“ eine „Einheit“ des reinen Anschauens bedeute, die „vor allem Begriffe“ vorhergeht, in einen unauflöselichen Widerspruch; ebenso ist mit dieser Auffassung der letzte Satz der Anmerkung nicht aufzuklären.

Es bleibt zu fragen, welche Einheit des Verstandes denn „vor allem Begriffe“, also auch vor der Kategorie der Einheit, vorgeht. Kant sagt von ihr in § 15:

„Diese Einheit, die a priori vor allen Begriffen der Verbindung vorhergeht, ist nicht etwa jene Kategorie der Einheit . . . Also müssen wir diese Einheit . . . noch höher suchen . . .“³¹

Sie ist die dann in § 16 eingeführte „ursprüngliche Apperzeption“ oder die „transzendente Einheit des Selbstbewußtseins.“³² Diese Einheit ist die einzige und ursprüngliche Einheit des reinen Verstandes, die „vor allem Begriffe“ vorhergeht. Da nun die „formale Anschauung“ als „Einheit“ des reinen Anschauens eine „Synthesis, die nicht den Sinnen angehört . . . voraussetzt“, d. h. eine Synthesis, die nicht im selbständigen reinen Anschauen anzutreffen ist, die aber auch keine Synthesis durch Begriffe ist, sondern „vor allem Begriffe“ vorhergeht, so muß die „Einheit“ des reinen Anschauens, die „formale Anschauung“, unmittelbar auf die ursprüngliche Einheit der Apperzeption selbst zurückgeführt werden, d. h. ohne Vermittlung durch Kategorien. Diese „Einheit“, sagt Kant, habe er „in der Ästhetik . . . zur Sinnlichkeit gezählt.“ Und in der Tat ist oben bei der Besprechung der transz. Ästh. eine solche ursprünglich (d. h. vor den Kategorien) mögliche Verbindung des reinen Anschauens mit der Einheit der Apperzeption gefunden und ausführlich dargelegt worden als das quantitative und qualitative Bewußtsein vom reinen Anschauen³³ durch die transzendente Einheit der Apperzeption. Dieses quantitative und qualitative Bewußtsein vom reinen Anschauen war die All-Einigheit und mannigfaltige Einzelheit des Raumes und der Zeit. Da nun die „formale Anschauung“ eine nur auf die transz. Einheit der Apperzeption selbst zurückführbare „Einheit“ des reinen Anschauens ausdrückt, die All-Einigheit und uneingeschränkt-mannigfaltige Singularität als Bewußtsein vom reinen Anschauen aber den „Einfluß“

³¹ B 131.

³² B 132.

³³ Es kommt hier nur das quantitative und qualitative Bewußtsein vom reinen Anschauen in Frage, weil es nur in diesem „für sich“ bewußt wird, nicht, wie im relationalen und modalen Bewußtsein vom reinen Anschauen in seiner apriorischen Beziehung auf die Empfindungen (vgl. dazu unten S. 164 f.).

eben dieser ursprünglichen Einheit der Apperzeption auf das reine Anschauen bekundet: so ist die „formale Anschauung“ das quantitative und qualitative Bewußtsein vom reinen Anschauen oder die All-Einigkeit und uneingeschränkt-mannigfaltige Einzelheit von Raum und Zeit.

Damit ist auch der Sinn des zweiten Teils des in Rede stehenden Satzes klar, daß nämlich die durch die „formale Anschauung“ ausgedrückte „Einheit“ des reinen Anschauens jene Einheit ist, „durch welche . . . alle Begriffe von Raum und Zeit zuerst möglich werden . . .“ Von dieser Formulierung: „Begriffe von Raum und Zeit“ wurde oben (S. 117 f., S. 139) gezeigt, daß Kant sie klar vom Bewußtsein des reinen Anschauens als dem „Begriffe des Raumes“ und „der Zeit“ unterscheidet. „Begriffe von Raum und Zeit“ sind die konstruierbaren Begriffe, welche Raum und Zeit „als Gegenstand“ vorstellen. Wenn nun gesagt wird, daß die Einheit der „formalen Anschauung“ die „Begriffe von Raum und Zeit möglich“ macht, so ist einmal mehr bezeugt, daß die „formale Anschauung“ nicht mit der konstruierten Anschauung identisch ist; vielmehr bedeutet dieses Ermöglichen der Konstruktion eines Begriffs durch die Einheit der „formalen Anschauung“ jenes Verhältnis des quantitativen und qualitativen Bewußtseins vom reinen Anschauen zum in ihm gegebenen (ausgegrenzten bzw. endlichen) Mannigfaltigen, das schon die transz. Ästh. klar formulierte:

„Denn erstlich kann man sich nur *einen einigen* Raum vorstellen, und wenn man von vielen Räumen redet, so versteht man darunter nur Teile eines und desselben alleinigen Raumes . . . Er ist wesentlich *einig*, das Mannigfaltige in ihm, *mithin auch* der allgemeine Begriff von Räumen überhaupt, beruht lediglich auf Einschränkungen.“³⁴

Daß „alle Begriffe von Raum und Zeit“ „durch“ die Einheit der formalen Anschauung „zuerst möglich werden“, heißt also — da der konstruierbare Begriff „von Räumen“ sich zum „alleinigen“ Raum verhält wie das „Mannigfaltige“ des reinen Anschauens „in ihm“ zum reinen Anschauen überhaupt —, daß konstruierbare Begriffe bzw. das konstruierte reine Anschauen als deren Gegenstand durch die Alleinigkeit und uneingeschränkt-mannigfaltige Singularität des Raumes (das quantitative und qualitative Bewußtsein vom reinen Anschauen), die seine Ganzheit und Uneingeschränktheit bewirken, als seine „Teile“ und „Einschränkungen“ „zuerst möglich werden“. Die „formale Anschauung“ ist also das quantitative und qualitative Bewußtsein vom reinen Anschauen, in welchem durch Einschränkung und Teilung des gleichartig Mannigfaltigen des reinen Anschauens konstruierbare Begriffe „gegeben“, d. h. deren „Gegenstände“ „gemacht“ werden können. So formuliert auch eine Reflexion aus der Zeit nach der ersten Auflage der Kr. d. r. V., wenn sie zur „construction der Begriffe“ den

³⁴ A 25/B 39.

erläuternden Zusatz beifügt: „in der sinnlichen formalen Anschauung überhaupt“³⁵.

Der letzte Satz der Anmerkung begründet, wie es zu der „formalen Anschauung“ selbst kommt als einem „Einheit“ enthaltenden reinen Anschauen; denn da diese Einheit eine „Synthesis . . . voraussetzt“, das reine Anschauen aber kein Vermögen der Synthesis ist, so muß sie auf eine ursprüngliche (vor allen Kategorien vorhergehende) Einwirkung des Verstandes auf das reine Anschauen zurückgeführt werden können. Weil sich aber herausgestellt hat, daß die „formale Anschauung“ nichts anderes ist als das quantitative (und qualitative) Bewußtsein vom reinen Anschauen durch die transzendente Apperzeption, so wird eben deren Einwirkung als Bewußtmachen des reinen Anschauens jene ursprüngliche Synthesis ausdrücken.

„Denn da durch sie ((scil. die Synthesis)) (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 . . .“

Der Begriff der „Bestimmung“, der hier auftaucht, kann nicht irremachen. Er bezeichnet nicht besondere Leistungen des Verstandes, sondern die Leistung des Verstandes überhaupt: hier bedeutet das Bestimmen diejenige synthetische Handlung des Verstandes, die nicht durch die Kategorien, sondern vor ihnen schon auf die Sinnlichkeit einwirkt. Eine solche Einwirkung ist aber nur das Bewußtmachen des reinen Anschauens durch die ursprüngliche Einheit der Apperzeption, dessen Ergebnis das Bewußtsein vom reinen Anschauen ist (d. h. hier das Bewußtsein als Alleinigkeit und mannigfaltige Einzelheit gegen das Selbstbewußtsein als Identität und als Singular), oder die „formale Anschauung“. Danach heißt der Satz, daß durch die vorkategoriale Synthesis (als Bestimmung der Sinnlichkeit durch den Verstand) „*der* Raum und *die* Zeit als Anschauungen *zuerst* gegeben werden“ nichts anderes, als daß durch sie der Raum und die Zeit als formale Anschauungen „*zuerst* gegeben werden“, d. h. als quantitatives und qualitatives Bewußtsein vom reinen Anschauen. Dieses „gegeben“ zielt also auf die dritte der oben (S. 139) zusammengestellten Bedeutungen von „gegeben“: es bedeutet nicht empirisch Gegebenes im reinen Anschauen, auch nicht die Gegebenheit (Gemachtheit) eines konstruierbaren Begriffs im reinen Anschauen (wie Dietrich es will)³⁶, ebenso wenig die Gegebenheit des reinen Anschauens als Vorliegen eines selbständigen Erkenntnisvermögens im erkennenden Subjekt (wie es auch

³⁵ Refl. 5928 (Ak. Ausg., Bd. 18, S. 389); diese Reflexion stammt aus der Zeit um 1783—84; sie belegt aufs neue, daß „formale Anschauung“ und Konstruktion eines Begriffs nicht identisch sein können.

³⁶ Dietrich, S. 97.

Dietrich mit Recht abweist)³⁷, sondern es bedeutet allein das Geben des Bewußtseins vom reinen Anschauen, d. h. das Bewußtmachen des reinen Anschauens durch die ursprüngliche transzendente Einheit der Apperzeption. Das erklärt auch den Sinn des „zuerst gegeben“: das reine Anschauen gerät durch dieses Bewußtmachen überhaupt erst — allerdings als selbständige vorliegende Gegebenheit im erkennenden Subjekt — in den Blick: als der einige Raum und die einige Zeit.

Deswegen auch „gehört die Einheit dieser Anschauung a priori zum Raume und der Zeit, und nicht zum Begriffe des Verstandes.“ Denn „die Einheit dieser Anschauung“, d. h. die Einheit dieser formalen Anschauung Raum und Zeit gibt das reine, im erkennenden Subjekt selbständig gegebene (vorliegende) Anschauen erst als vom Verstand unterschiedenes Erkenntnisvermögen zu erkennen (macht es bewußt), indem sie es als All-Einigkeit (quantitatives Bewußtsein vom reinen Anschauen) und uneingeschränkt-mannigfaltige Einzelheit (qualitatives Bewußtsein vom reinen Anschauen), mithin als den einigen Raum und die einige Zeit charakterisiert.

Der Schluß des Satzes, daß die Einheit der formalen Anschauung „nicht zum Begriffe des Verstandes“ gehört, will natürlich nicht sagen, daß diese Einheit nicht auf den Verstand zurückgeführt werden darf, denn sie ist es ja, durch die ursprünglich „der Verstand die Sinnlichkeit bestimmt“, sondern dieser Schluß bekräftigt nur aufs Neue die schon behandelte Tatsache, daß die Einheit der formalen Anschauung nicht auf den „Begriff des Verstandes“, d. h. nicht auf den Verstandesbegriff, genauer: nicht auf die Kategorie der Quantität zurückgeführt werden kann. Bestimmungen durch diesen Verstandesbegriff sind vielmehr nur in der formalen Anschauung möglich, und setzen diese daher schon voraus.

Nach dieser Auslegung der Anmerkung zu § 26 sei kurz auf die zitierte Anmerkung zu § 17 eingegangen. Unabhängig von diesen Anmerkungen Kants ist oben (S. 141 ff.) gezeigt worden, daß Raum und Zeit als Gegenstände zwar nur unter der schematisierten Kategorie der Quantität vorgestellt werden können, daß aber diese Bestimmung durch die Kategorie der Quantität bereits das quantitative und das qualitative Bewußtsein vom reinen Anschauen voraussetzt, in dem die Gegenstandsbestimmung durch die erste Kategoriengruppe vorgenommen werden kann. Jetzt hat sich gezeigt, daß dieses quantitative und qualitative Bewußtsein vom reinen Anschauen, die All-Einigkeit und uneingeschränkt-mannigfaltige Singularität identisch sind mit dem in § 26 eingeführten Begriff der „formalen Anschauung“, in welcher Räume und Zeiten als Gegenstände von mathematischen Begriffen konstruiert werden können. War dabei in der Anmerkung zu § 26 mehr auf das quantitative Bewußtsein vom reinen An-

³⁷ A.a.O.; nur wenn diese Möglichkeit des Gegebenseins hier vorläge, bestünde eine Auffassung zu Recht, die das reine Anschauen durch den Verstand „erzeugt“ sein ließe; eine solche Interpretation ist aber nach dem Gesagten unmöglich.

schauen, auf die durch die synthetische Einheit der Apperzeption bewirkte Einheit des reinen Anschauens als All-Einigkeit gezielt, so implizit doch ebenso auf das qualitative Bewußtsein vom reinen Anschauen. Das bestätigt die Anmerkung zu § 17, in der die mannigfaltige Singularität (Einzelheit) als qualitatives Bewußtsein vom reinen Anschauen mit der gleichen Argumentation, wie in § 26, auf die qualitative Bewußtseinsfunktion der synthetischen Einheit der Apperzeption zurückgeführt wird. Die Anmerkung nimmt, wie sich zeigen wird, die schon ausführlich im Zusammenhang mit dem qualitativen Bewußtsein vom reinen Anschauen abgehandelte Unterscheidung von *conceptus communis* — *conceptus singularis* auf. Sie sei fortlaufend kommentiert:

„Der ((uneingeschränkte)) Raum und die ((uneingeschränkte)) Zeit und alle Teile derselben ((die durch mathematische Schema-Begriffe eingeschränkten Räume und Zeiten)) sind *A n s c h a u u n g e n*, mithin *einzelne* Vorstellungen mit dem Mannigfaltigen ((dem uneingeschränkten Mannigfaltigen bzw. dem eingeschränkten, durch Schema-Begriffe bestimmten Mannigfaltigen des reinen Anschauens)), das sie in sich enthalten (siehe die transz. Ästhetik) . . .“³⁸

Der Hinweis auf die transz. Ästhetik führt auf die oben (S. 111 ff. und S. 117 ff.) aus der transz. Ästhetik entwickelten Darlegungen zum qualitativen Bewußtsein vom reinen Anschauen, die hier vorausgesetzt werden. Es fällt auf, daß die „Einzelheit“ des reinen Anschauens undifferenziert vom uneingeschränkten Mannigfaltigen (d e m Raum und d e r Zeit bzw. dem Begriff d e s Raumes und d e r Zeit) wie vom eingeschränkten Mannigfaltigen des reinen Anschauens (den Räumen und Zeiten bzw. den Begriffen von Raum und Zeit) zugleich behauptet wird. Das liegt daran, daß die Einschränkung als Ausgrenzung eines bestimmten Mannigfaltigen des reinen Anschauens eine *q u a n t i t a t i v e* Einschränkung ist, die durch die Prädikabilien der Kategorie der *Q u a n t i t ä t* geschieht, wobei also die auf der Quantitätskategorie beruhende synthetische Einheit eines bestimmten Mannigfaltigen im Raume und der Zeit zu unterscheiden ist von dem unmittelbar auf der synthetischen Einheit der Apperzeption beruhenden quantitativen Bewußtsein vom reinen Anschauen als Alleinigkeit d e s Raumes und d e r Zeit (vgl. die Interpretation zur Anm. von § 26). Hinsichtlich der Qualität aber ist die eingeschränkte Mannigfaltigkeit nicht von der uneingeschränkten Mannigfaltigkeit des reinen Anschauens, sind also die Räume und Zeiten nicht von d e m Raum und d e r Zeit, in denen sie ausgegrenzt werden, zu unterscheiden; denn es gibt außer der Quantitätskategorie bzw. ihren Prädikabilien keine, die auf d a s r e i n e Anschauen angewandt werden kann (vgl. oben S. 141 f.), also auch nicht die Kategorie der Qualität oder deren Prädikabilien. Das besagt, daß die auf quantitativen Einschränkungen von Raum und Zeit beruhenden mathematischen Gegenstände sich hinsichtlich der *Q u a l i t ä t* überhaupt nicht von Raum und Zeit unterscheiden (beide sind reines Anschauen), daß sie also in dieser Hinsicht wie Raum und Zeit das qualitative Bewußtsein

³⁸ B 136 (§ 17, Anm.).

vom reinen Anschauen, d. h. die mannigfaltige Singularität bzw. „Einzelheit“, repräsentieren. Deshalb werden die mathematischen Gegenstände bzw. das eingeschränkte Mannigfaltige des reinen Anschauens in dieser Anmerkung, die auf das qualitative Bewußtsein vom reinen Anschauen abzielt, von Kant gemeinsam mit Raum und Zeit und von ihnen ungetrennt vorgetragen.

Wenn Kant von Raum und Zeit sowie von den mathematischen Gegenständen betont sagt, sie „sind Anschauungen, *mithin einzelne* Vorstellungen mit dem Mannigfaltigen, das sie in sich enthalten“, im folgenden aber gerade die „Einzelheit“ auf eine Synthesis des Verstandes zurückführt, dann kann dies nur bedeuten, daß die „Einzelheit“, wie die „Einheit“ (Einigkeit) der „formalen Anschauung“ in der Anm. zu § 26, „bloß zur Sinnlichkeit gezählt“ wird (daher die Betonung der „Anschauung“), „um nur zu bemerken, daß sie vor allem Begriffe vorhergehe, ob sie zwar eine Synthesis, die nicht den Sinnen angehört ... voraussetzt.“ Die Betonung des Anschauungscharakters im Begriffe der Einzelheit will dann besagen, daß die besondere Art, in der die Verstandeseinheit als Einzelheit auftritt, darauf beruht, daß hier das reine selbständige Anschauen durch die synthetische Einheit der Apperzeption als qualitative Einheit gedacht wird, d. h. qualitativ bewußt gemacht wird.

Das drückt der folgende Teil der Anmerkung durch die Gegenüberstellung: *conceptus communis* — *conceptus singularis* aus. Anschauungen als einzelne Vorstellungen sind „nicht bloße Begriffe, durch die eben dasselbe Bewußtsein, als in vielen Vorstellungen ... enthalten ... angetroffen wird.“ Diese Beschreibung des „bloßen Begriffs“ entspricht der Darlegung des „*conceptus communis*“ in § 16 (Anm.): „eben dasselbe Bewußtsein ... in vielen Vorstellungen“ ist die „analytische Einheit des Bewußtseins“, die „allen gemeinsamen Begriffen, als solchen“³⁹ zukommt. „Anschauung“ hingegen als „einzelne Vorstellung“ ist nicht eine „Vorstellung, die als *verschiedenen* gemein gedacht“⁴⁰ wird, durch die also nicht *eine* Vorstellung „als *in vielen* Vorstellungen, sondern *viel* Vorstellungen als in *einer*, und ((in)) deren Bewußtsein, enthalten ... angetroffen wird.“ Diese Gegenüberstellung zweier verschiedener Einheitsvorstellungen: „Einheit in Vielem“ beim „*conceptus communis*“ und „Vielheit in Einem“ beim „*conceptus singularis*“ ist oben schon begegnet (S. 117) und drückte den Unterschied aus zwischen dem quantitativen Selbstbewußtsein, das als logische Identität bzw. als „analytische Einheit des Bewußtseins“ im *conceptus communis* auftritt, und dem quantitativen Bewußtsein vom reinen Anschauen, das als All-Einigkeit in den *conceptus singularis* (Raum und Zeit) erscheint. Man trifft also hier, wie in der Anmerkung zu § 26, auf ein untrennbares Ineinander von qualitativem und quantitativem Bewußtsein vom reinen Anschauen,

³⁹ B 133 (§ 16, Anm.).

⁴⁰ A.a.O.

also auf ein Ineinander von All-Einigkeit und mannigfaltiger Einzelheit des Raumes und der Zeit, wobei aber in jener Anmerkung die Einigkeit, in dieser die Einzelheit im Vordergrund steht.

Die Anmerkung zu § 17 bringt auch ausdrücklich den in dieser Untersuchung so zentral gebrauchten Begriff des „Bewußtseins“ in jenem Zusammenhang mit dem reinen Anschauen, der diesen Gebrauch rechtfertigt. „Der Raum und die Zeit“ sind „einzelne Vorstellungen“, d. h. solche, „durch die ... viel Vorstellungen als in einer, und ((in)) deren Bewußtsein, enthalten, mithin als zusammengesetzt“, vorgestellt werden. Der Charakter der mannigfaltigen Einzelheit, den Raum und Zeit als solche besitzen, wird dadurch erklärt, daß sie „viel Vorstellungen ... in einer“ und das heißt: in dem einen „Bewußtsein“ dieser einen Vorstellung „enthalten“. Damit sind Raum und Zeit als Bewußtsein von vielen Vorstellungen in einer aufgefaßt; ihre Einzelheit wird also, wie in der Anmerkung zu § 26 ihre „Einheit“ (Einigkeit), auf eine Bewußtseinsleistung zurückgeführt (wohlgemerkt: nur ihre Einzelheit und Einigkeit, nicht die Mannigfaltigkeit und Gleichartigkeit aller Vorstellungen in ihnen). Bewußtseinsleistung aber ist Verstandesleistung, und Verstandesleistung ist Synthesis, d. h. Zusammensetzung. Also folgert Kant konsequent, nachdem er Raum und Zeit als Bewußtsein von vielen Vorstellungen in einer, d. h. als Einzelheit charakterisiert hat, daß sie „mithin ... zusammengesetzt“ seien, „folglich die Einheit des Bewußtseins, als synthetisch, aber doch *ursprünglich* angetroffen wird.“ Die Einigkeit und Einzelheit also, auf denen Raum und Zeit beruhen, werden als Bewußtsein vom gleichartig-mannigfaltigen reinen Anschauen auf die „ursprüngliche“ Synthesis der Einheit des Bewußtseins zurückgeführt. Diese Rückführung ist in dieser Untersuchung schon mehrfach gedeutet worden als das Bewußtwerden des reinen Anschauens durch die Bewußtseinsfunktionen der transzendenten Einheit der Apperzeption, die, soweit es die beiden hier in Rede stehenden quantitativen und qualitativen Bewußtseinsfunktionen angeht, das quantitative Bewußtsein (All-Einigkeit) und das qualitative Bewußtsein (mannigfaltige Einzelheit) vom reinen Anschauen bewirken, welche Bewußtseinsweisen (gemeinsam mit dem hier nicht zu erörternden relationalen und modalen Bewußtsein vom reinen Anschauen) den Titel Raum bzw. Zeit tragen. Daß die „Einheit des Bewußtseins“ in Raum und Zeit „als synthetisch, aber doch *ursprünglich* angetroffen wird“, besagt, wie ausführlich zu § 26 dargelegt, daß Raum und Zeit keine Produkte der Kategorien sind, sondern das Bewußtmachen des reinen Anschauens unmittelbar durch die Einheit der Apperzeption selbst ausdrücken. Dieser Sinn des „ursprünglich“ ist auch aus dem Satz zu entnehmen, den die Anmerkung erläutert:

„Der oberste Grundsatz eben derselben ((scil. aller Anschauung)) in Beziehung auf den Verstand ist: daß alles Mannigfaltige der Anschauung unter Bedingungen der *ursprünglich*-synthetischen Einheit der Apperzeption stehe.“⁴¹

⁴¹ B 136.

Die Parallelität der Ausführungen Kants in den beiden besprochenen Anmerkungen ist hinreichend deutlich: Einigkeit und Einzelheit von Raum und Zeit werden durch die Einheit der Apperzeption selbst bewirkt. Die Anmerkung zu § 26 bezeichnete die diese ursprüngliche Einheit der Apperzeption enthaltenden Anschauungen (Raum und Zeit) als „formale Anschauung“ und unterschied sie von der „Form der Anschauung“. Die Anmerkung zu § 17 trug an die Anschauungen Raum und Zeit, weil sie die ursprüngliche Einheit der Apperzeption enthalten, den Titel „Bewußtsein“ heran. Die Darlegungen zur transz. Ästh. haben gelehrt, das in den behandelten Anmerkungen Beschriebene genauer zu verstehen als das quantitative und qualitative Bewußtsein vom reinen Anschauen. Somit ist als Ergebnis der bisherigen Überlegungen festzuhalten: Kant bezeichnet das quantitative und qualitative Bewußtsein vom reinen Anschauen (Raum und Zeit in mathematischer Hinsicht), also die All-Einigkeit und mannigfaltige Einzelheit als „formale Anschauung“ und unterscheidet sie von der „Form der Anschauung“. Bevor nun genauer darauf eingegangen wird, warum die „formale Anschauung“ von der „Form der Anschauung“ unterschieden werden und dennoch „formal“ heißen kann, müssen einige Überlegungen zu einem Problem nachgetragen werden, das sich aus dem bisher Erarbeiteten ergibt: zu dem Problem, daß Raum und Zeit als Bewußtsein vom reinen Anschauen auf einer Synthesis des Verstandes beruhen.

Denn es liegt eine nicht zu leugnende Schwierigkeit darin, daß Kant auch die vorkategoriale Leistung des Verstandes: das Bewußtmachen des reinen Anschauens als eine „Zusammensetzung“ (§ 17) und als „Zusammenfassung“ (§ 26), mithin als Synthesis auffaßt. Das ist zwar konsequent insofern, als dieses Bewußtmachen eine Leistung der Spontaneität des Verstandes ist, die immer dann Synthesis heißt, wenn sich die spontane Handlung des Verstandes auf etwas außerhalb des Verstandes selbst richtet⁴², wie hier auf das reine Anschauen. Die Schwierigkeit besteht aber darin, daß das quantitative und qualitative Bewußtsein vom reinen Anschauen, daß Raum und Zeit als „uneingeschränkt“, als „unendlich“ vorgestellt (bewußt) werden. Nun behaupten die Anmerkungen zu den §§ 17 und 26, daß eben das quantitative und qualitative Bewußtsein vom reinen Anschauen durch Synthesis des Verstandes entstehen. Muß das nicht so verstanden werden, daß durch fortgesetzte Synthesis ins Unendliche die All-Einigkeit und mannigfaltige Singularität des Bewußtseins vom reinen Anschauen, also Raum und Zeit erst entstehen? Eine solche Auffassung von der in den beiden Anmerkungen beschriebenen Synthesis steht aber in direktem Widerspruch zur transz. Ästh.:

die „Teile können auch *nicht* vor dem einigen allbefassenden Raume gleichsam als dessen Bestandteile (daraus seine *Zusammensetzung* möglich sei) vorhergehen, sondern nur in ihm gedacht werden.“⁴³

⁴² Vgl. dazu oben S. 33 u. ö.

⁴³ A 25/B 39.

Ebenso klar sagt Refl. 4183:

„Was nur durch die Einschränkung geteilt werden kan, ist *nicht möglich* durch die *Zusammensetzung*; also nicht der Raum.“⁴⁴

Muß man einen Wandel in der Auffassung Kants annehmen, wenn man sich den Widerspruch dieser Texte zu den Ausführungen in den besprochenen Anmerkungen vor Augen führt?⁴⁵ Läßt Kant nicht in jenen Anmerkungen den Raum (und das heißt: die All-Einigkeit und mannigfaltige Einzelheit) durch fortlaufende Synthesis entstehen?

Das ist aber keineswegs eine notwendige Folgerung aus der beobachteten Widersprüchlichkeit. Denn es handelt sich hier deutlich erkennbar um zwei verschiedene Weisen der Synthesis. Mit „Zusammensetzung“ in dem Zitat aus der transz. Ästh. und in der zuletzt zitierten Reflexion ist gemeint die Zusammensetzung des Eingeschränkten bzw. der Teile; und gesagt wird, daß durch diese Zusammensetzung niemals der Raum und die Zeit entstehen können, also niemals die uneingeschränkte, unendliche und ganze Einigkeit und Einzelheit des Bewußtseins vom reinen Anschauen. Denn die Zusammensetzung des Eingeschränkten, Endlichen und Teilartigen ergibt immer wieder nur Eingeschränktes und Endliches, niemals aber das uneingeschränkte und unendliche Ganze. Diese klare Einsicht kann von Kant nicht in der zweiten Auflage der Kr. d. r. V. aufgegeben worden sein.

Aus den bisherigen Überlegungen dieses Kapitels ergibt sich, daß diese Synthesis des Eingeschränkten, des Endlichen, der Teile, die immer nur Endliches erzeugt, keine andere ist, als die durch Kategorien vollzogene Synthesis des im Bewußtsein vom reinen Anschauen, also in Raum und Zeit Gegebenen und, wenn dieses Gegebene ein a priori Gegebenes sein soll, keine andere als die Synthesis eines bestimmten (eingeschränkten und endlichen) Mannigfaltigen des reinen Anschauens zum mathematischen Gegenstand durch die Prädikabilien der Quantitätskategorien. Demnach ist dasjenige, worin die endliche Synthesis durch die Quantitätskategorien möglich ist, immer schon bei dieser Synthesis vorausgesetzt: sie geschieht nur im Raume und in der Zeit, was nichts anderes heißt als: sie geschieht im einheitlichen quantitativen und qualitativen Bewußtsein vom mannigfaltig-gleichartigen Nach- und Nebeneinander des reinen Anschauens, welches Bewußtsein eben Raum und Zeit genannt wird. Nun ist in allen angeführten Stellen, an denen Kant die Unmöglichkeit betont, Raum und Zeit (das Uneingeschränkte und Unendliche) durch Zusammensetzung zu denken, mit „Zusammensetzung“ eindeutig die endliche und eingeschränkte Synthesis durch die Quantitätskategorien bzw. -prädikabilien gemeint,

⁴⁴ Ak. Ausg., Bd. 17, S. 448.

⁴⁵ Vgl. im Sinne der Anmerkungen der §§ 17 und 26 noch die späte Reflexion 5876: „Raum ist selbst eine synthesis a priori“ (Ak. Ausg., Bd. 18, S. 375); ähnlich Refl. 5879 (a.a.O.).

von denen Raum und Zeit deswegen nicht gedacht werden können, weil sie für die Möglichkeit dieser endlichen Synthesis schon vorauszusetzen sind. Wenn Kant dagegen sagt: „Raum ist selbst eine *synthesis a priori*“⁴⁶, wenn er ihn als „zusammengesetzt“ (§ 17) oder als eine „Zusammenfassung“ enthaltend (§ 26) denkt, dann ist das kein Widerspruch zum eben Gesagten; denn von dieser Synthesis, der Raum und Zeit selbst erst entspringen als Bewußtsein vom reinen Anschauen, von dieser Synthesis heißt es eben, daß sie „vor allem Begriffe vorhergeht“, daß sie „nicht zum *Begriffe des Verstandes*“ gehört, daß sie also nicht die endliche Synthesis durch die Kategorie sein kann, daß mithin die auf diese endliche Synthesis bezogenen Äußerungen Kants nicht auf die „ursprüngliche Synthesis“ angewandt werden können, welche das Bewußtsein vom reinen Anschauen, also Raum und Zeit, ermöglicht. Deshalb hat z. B. Dietrich Unrecht, wenn er den Begriff der Synthesis bei Kant grundsätzlich mit dem der Endlichkeit koppelt und den „Kantischen Sinn der Synthesis“ darin sieht, daß sie „immer endlich ist“⁴⁷. Das heißt den Begriff der Synthesis bei Kant unangemessen einschränken. In den Anmerkungen zu den §§ 17 und 26 ist von einer Synthesis die Rede, die jedenfalls nicht als endliche Synthesis durch die Kategorie aufgefaßt werden darf, die vielmehr demjenigen, in dem alle Endlichkeit und Eingeschränktheit möglich ist, die also dem Raum und der Zeit selbst, dem Bewußtsein vom reinen Anschauen zugrunde liegt.

Man wird allerdings ebenso vermeiden müssen, diese Synthesis „unendlich“ zu nennen. Denn der Begriff der Unendlichkeit von Raum und Zeit wird erst gewonnen aus ihrem Verhältnis zu der in Raum und Zeit möglichen endlichen Synthesis, d. h. von dem Verhältnis des quantitativen und qualitativen Bewußtseins vom reinen Anschauen zu der in ihm durch die Quantitätskategorien gegebenen Einschränkung der Mannigfaltigkeit reinen Anschauens im mathematischen Schema-Begriff. In diesem Verhältnis erscheinen Raum und Zeit, also das quantitative und qualitative Bewußtsein vom reinen Anschauen als „unendlich“, und zwar deswegen, weil sie ein unendliches Fortschreiten der endlichen Synthesis in ihnen ermöglichen:

„Wäre es nicht die Grenzenlosigkeit im *Fortgange* der ((endlichen)) Anschauung, so würde kein Begriff von Verhältnissen ein Principium der *Unendlichkeit* derselben bei sich führen.“⁴⁸

In späten Reflexionen macht Kant diesen Sachverhalt mehrfach deutlich, wenn er sagt,

„daß er ((scil. der Raum)) eine Größe ist, die immer nur als ein theil eines noch Größeren Vorgestellt werden kann (d. i. unendlich ist) . . .“⁴⁹

⁴⁶ Refl. 5876 (Ak. Ausg., Bd. 18, S. 375).

⁴⁷ Dietrich, S. 101.

⁴⁸ A 25.

⁴⁹ Refl. 6338 (Ak. Ausg., Bd. 18, S. 658 f.).

oder daß „der Raum . . . unendlich progressive, aber nicht collective“⁵⁰ sei. Diese Gedanken besagen, daß die Zusammensetzung in Raum und Zeit immer endlich, daß sie aber ins Unendliche fortsetzbar ist, und daß deshalb Raum und Zeit „unendlich“ genannt werden:

„Diese Zusammensetzung geht ins unendliche, ist aber niemals unendlich.“⁵¹

Denn die Synthesis im Raum und der Zeit ist die Zusammensetzung des endlichen, in Raum und Zeit gegebenen empirischen Mannigfaltigen (durch Empfindungen) oder reinen Mannigfaltigen (durch mathematische Schema-Begriffe), das als unendlich bezeichnete quantitative und qualitative Bewußtsein vom reinen Anschauen aber ist niemals in dieser Weise gegeben. Das meint Kant, wenn er sagt:

„Das Unendliche ist niemals gegeben, sondern nur die Bedingung der Möglichkeit des progressus in infinitum oder indefinitum.“⁵²

Aus all dem ist zu ersehen, daß derjenigen Synthesis, auf der nach den Anmerkungen der §§ 17 und 26 Raum und Zeit selbst, also das quantitative und qualitative Bewußtsein vom reinen Anschauen beruht, weder das Prädikat „endlich“ noch „unendlich“ zukommt; denn „unendlich“ sind Raum und Zeit nur im Hinblick auf die endliche Synthesis in ihnen, deren unendliche Fortsetzung sie ermöglichen⁵³, aber nicht im Hinblick auf ihren eigenen Ursprung: die Bewußtmachung des reinen Anschauens unmittelbar durch die Synthesis der Einheit der Apperzeption.

Abschließend ist nun auf die in der Anmerkung zu § 26 aufgetretene grundlegende Unterscheidung zwischen „Form der Anschauung“ und „formaler Anschauung“ zurückzukommen und zu bestimmen, inwiefern in beidem der Formbegriff eine Rolle spielt und was er jeweils bedeutet. Für diese Bestimmung ist alles bisher zur Anschauung Gesagte heranzuziehen.

„Formale Anschauung“, so wurde zu zeigen versucht, ist das Bewußtsein vom reinen Anschauen hinsichtlich der quantitativen und qualitativen Bewußtseinsfunktionen. „Formale Anschauung“ ist somit nicht das gesamte Bewußtsein vom reinen Anschauen, sondern nur ein Teil dieses Bewußtseins, sie schließt das relationale und modale Bewußtsein vom reinen Anschauen aus. Die Möglichkeit einer solchen Trennung innerhalb des Bewußtseins vom reinen Anschauen weist hin auf einen grundsätzlichen Unterschied, der das quantitative und qualitative gegen das relationale und modale Bewußtsein vom reinen Anschauen abzusetzen ermöglicht. Dieser systematische Unterschied ist vom Anfang der transz. Ästh. an zu bemerken und wurde oben als Unterscheidung zwischen „Form der Anschauung“ und „reiner Anschauung“ beschrieben. Er besteht darin, daß in der

⁵⁰ Refl. 5890 (Ak. Ausg., Bd. 18, S. 377).

⁵¹ Refl. 5898 (Ak. Ausg., Bd. 18, S. 378).

⁵² Refl. 5893 (Ak. Ausg., Bd. 18, S. 377).

⁵³ Vgl. zum Begriff der Unendlichkeit: I. Heidemann, *Spontaneität*, S. 81 ff., bes. S. 88 f.

„reinen Anschauung“ das reine Anschauen für sich vorgestellt (bewußt) werden kann, während es in der „Form der Anschauung“ nur in seiner apriorischen Beziehung auf das Anschaubare, die Materie der Empfindungen, bewußt wird. Dabei bedeutet die Möglichkeit, das reine Anschauen „für sich“ vorzustellen, das Betrachten der von seiner Materie „abgesonderten“ Form der Anschauung. Eine solche Absonderung impliziert mit dem Absehen von der Materie zugleich eine Veränderung der Form selbst, nämlich die Abstraktion von der ihr innewohnenden apriorischen Beziehung auf die Materie. Kant wählt für diese „für sich“ betrachtete, „abgesonderte“ Form die Bezeichnung „bloße Form“, die der Form der Anschauung „schlechthin“ gegenübersteht. Es hat sich nun gezeigt, daß ein „für sich“ Vorstellen des reinen Anschauens nur in den quantitativen und qualitativen Bewußtseinsfunktionen geschieht, während in den relationalen und modalen Bewußtseinsfunktionen das reine Anschauen in seiner apriorischen Beziehung auf die Materie, also als Form im vollen Sinne bewußt wird. Da nun das quantitative und qualitative Bewußtsein vom reinen Anschauen von Kant als „formale Anschauung“ bezeichnet wird, ist die „formale Anschauung“ das „für sich“ betrachtete reine Anschauen, mithin die „reine Anschauung“ als „bloße“, von ihrer apriorischen Beziehung auf die Materie des Anschaubaren abgesonderte (entblößte) Form. Die Bedeutung des „formal“ im Begriff der „formalen Anschauung“ ist also in diesem Sinne als „bloß formal“, die „formale Anschauung“ demnach als bloß formale Anschauung aufzufassen.

Die so verstandene formale Anschauung erwies sich als Ausgangspunkt und Voraussetzung für denjenigen Aspekt des reinen Anschauens, unter dem es nicht nur „für sich“ „vorgestellt“, sondern auch „erkannt“ wird, d. h. als „Gegenstand“ auftritt.⁵⁴ Dieser Gegenstand ist der „mathematische Gegenstand“, den der reine Verstand denkt, indem er mit Hilfe der Kategorien der Quantität aus dem Mannigfaltigen des reinen Anschauens, das in der „formalen Anschauung“ als All-Einigkeit und mannigfaltige Einzelheit des Raumes und der Zeit vorliegt, ein bestimmtes Mannigfaltiges heraushebt. Dieses herausgehobene bestimmte Mannigfaltige des reinen Anschauens heißt auf Grund der Bestimmung durch die Quantitätskategorie „Gegenstand“ (Raum und Zeit „als Gegenstand vorgestellt“), besitzt aber sonst den Charakter der „formalen Anschauung“, aus der er ausgegrenzt wurde: die Einigkeit und Einzelheit des Raumes und der Zeit, also den Charakter des quantitativen und qualitativen Bewußtseins vom reinen Anschauen.

Zusammenfassend ist der analysierte Begriff der „formalen Anschauung“ also hinsichtlich zweier Merkmale zu beachten: 1. Er bezeichnet das Bewußtsein vom reinen Anschauen, bringt also das reine Anschauen in den Blick, nicht wie es selbständig im erkennenden Subjekt vorliegt, sondern wie es unter Bewußtseinsfunktionen des Verstandes erscheint. 2. Er bezeichnet nicht das Gesamtbewußtsein

⁵⁴ Vgl. oben S. 102.

vom reinen Anschauen, weil er nur diejenigen Bewußtseinsfunktionen berücksichtigt, unter denen das reine Anschauen „für sich“ bewußt werden kann. Er schließt daher das relationale und modale Bewußtsein vom reinen Anschauen aus, die dieses nur in seiner apriorischen Beziehung auf das Anschaubare (die Materie) bewußt machen. Nach der oben (S. 134 ff.) beschriebenen vierfachen Bedeutung des Formbegriffs in der transz. Ästh. fällt demnach die „formale Anschauung“ unter diejenige Bedeutung, in der der Formbegriff das Gesamtbewußtsein vom reinen Anschauen bezeichnet. Da aber nur ein Teil dieses Gesamtbewußtseins (das qualitative und quantitative Bewußtsein vom reinen Anschauen) in der „formalen Anschauung“ enthalten ist, der ausgeschlossene Teil aber gerade die apriorische Beziehung des reinen Anschauens auf das Anschaubare betrifft, bedeutet die „formale Anschauung“ mit dem Absehen vom relationalen und modalen Teil des Gesamtbewußtseins vom reinen Anschauen zugleich eine Abstraktion von dem apriorischen Bezug dieses Gesamtbewußtseins, und das heißt: der damit gemeinten „Form der Anschauung“ „schlechthin“ auf die Materie. Absehen vom relationalen und modalen Bewußtsein vom reinen Anschauen als einem Teil der Form und Abstrahieren von der apriorischen Beziehung der Form auf die Materie ist also identisch. Das Betrachten des reinen Anschauens „für sich“, d. h. das ausschließliche Betrachten des reinen Anschauens in den quantitativen und qualitativen Bewußtseinsfunktionen bekommt danach nur einen Teil der Form in den Blick, entblößt die Form ihres wesentlichen Bezugs auf die Materie und ist in diesem Sinne „bloße Form der Anschauung“ („reine Anschauung“), d. h. „formale Anschauung“. Mit dieser Kennzeichnung des Formalen der „formalen Anschauung“ ist der Formcharakter der Mathematik bei Kant umrissen.⁵⁵

Der formalen Anschauung steht nun gegenüber die „Form der Anschauung“. Die Gegenüberstellung wird knapp und prägnant in der besprochenen Anmerkung zu § 26 vorgelegt. Sie besagt:

„daß die Form der Anschauung bloß Mannigfaltiges, die formale Anschauung aber Einheit der Vorstellung gibt.“

Diese „Form der Anschauung“ zielt auf eine Bedeutung der Form im Bereich der Anschauung, die in der transz. Ästh. niemals klar und ausschließlich in den Blick genommen, wenngleich stets im Titel „Form der Anschauung“ mitgemeint ist.⁵⁶ Sie tritt erst in der transzendentalen Ded. B hervor und wird dort an mehreren Stellen beschrieben:

„ . . . Verbindung (coniunctio), eines Mannigfaltigen überhaupt, kann niemals durch Sinne in uns kommen, und kann also auch *nicht* in der reinen Form der sinnlichen Anschauung zugleich mit enthalten sein . . . “⁵⁷

⁵⁵ Vgl. die zusammenfassende Deutung unten S. 165 ff.

⁵⁶ Vgl. oben S. 135 f.

⁵⁷ B 129 f. (§ 15).

Dieser Satz am Anfang der transz. Ded. B präludiert die scharfe Trennung, die Kant zwischen reiner Sinnlichkeit und reinem Verstand durchführt in bezug auf den Begriff der Synthesis, wobei, wie die Anmerkungen zu den §§ 17 und 26 gezeigt haben, auch die „Begriffe“ des Raumes und der Zeit nicht völlig der reinen Sinnlichkeit überlassen bleiben.

In § 17 spricht Kant vom „Grundsatz der ursprünglichen synthetischen Einheit der Apperzeption“ als Grund allen Verstandesgebrauchs und setzt dagegen:

„So ist die bloße Form der äußeren sinnlichen Anschauung, der Raum, noch gar keine Erkenntnis; er gibt nur das Mannigfaltige der Anschauung a priori zu einem möglichen Erkenntnis.“⁵⁸

„Erkenntnis“ wird hier genannt, was „eine bestimmte Verbindung des gegebenen Mannigfaltigen synthetisch zu Stande“⁵⁹ bringt. Deutlich ist wiederum: alle Synthesis als Einfluß des Verstandes soll von der „bloßen Form der Anschauung“ ferngehalten werden, sie leistet als solche nur das Geben des Mannigfaltigen. Streng genommen durfte Kant hier nicht vom „Raum“ sprechen, sondern nur von einem mannigfaltigen Nebeneinander von Vorstellungen. Denn kurz vorher hatte er in der besprochenen Anmerkung gezeigt, daß eben jene ursprünglich-synthetische Einheit der Apperzeption, von der er hier den Raum absetzt, in dem Raum und der Zeit „angetroffen wird“ und sie als qualitatives Bewußtsein vom reinen Anschauen erst konstituiert. Der Raum läßt sich also gar nicht in dem hier intendierten Sinne von der ursprünglich-synthetischen Einheit der Apperzeption absetzen. Aber die eigentlich gemeinte Gegenüberstellung ist auch nicht die von Raum und Zeit auf der einen, Einheit der Apperzeption aber auf der anderen Seite, sondern die von Synthesis als ursprünglicher selbständiger Leistung des reinen Verstandes und Geben der Mannigfaltigkeit als ebenso ursprünglicher, und das heißt vom Verstand unabhängiger, selbständiger Leistung des reinen Anschauens. Und diese Gegenüberstellung hat ihren guten Sinn, denn die entscheidende Lehre der Anmerkungen zu den §§ 26 und 17 besteht darin, daß die „Form der Anschauung bloß Mannigfaltiges . . . gibt“, und daß sie diese Leistung vollbringt unabhängig von jeder auf das reine Anschauen einwirkenden synthetischen Funktion des reinen Verstandes, daß sie somit nicht auf das Bewußtsein vom reinen Anschauen (Raum und Zeit), sondern auf das aus diesem Bewußtsein erschießbare selbständige reine Anschauen selbst zurückgeführt werden muß.⁶⁰

⁵⁸ B 137.

⁵⁹ B 138.

⁶⁰ Daß Kant hier und an anderen Stellen die „bloße Form der Anschauung“, die das Mannigfaltige gibt, mit dem Raum und der Zeit identifiziert, ohne auf die klaren Unterscheidungen seiner Anmerkungen Rücksicht zu nehmen, liegt daran, daß er zwar die Selbständigkeit von Sinnlichkeit und Verstand herausarbeiten will, daß ihn diese Selbständigkeit aber unter der Zielsetzung der transz. Ded. der Kategorien nicht in erster

Dieselbe Trennung von Anschauungs- und Verstandesleistung nimmt Kant an anderer Stelle in bezug auf den inneren Sinn vor, wenn er die Einheit der Apperzeption und den inneren Sinn voneinander unterscheidet. Sie sind „gar nicht einerlei“; jene ist vielmehr der „Quell aller Verbindung“,

„dagegen der innere Sinn die bloße Form der Anschauung, aber ohne Verbindung des Mannigfaltigen in derselben, mithin noch gar keine bestimmte Anschauung enthält . . .“⁶¹

Deutlich ist auch hier wieder: voneinander abgegrenzt werden die selbständigen Leistungen des Verstandes und der Sinnlichkeit. Jener verbindet, diese stellt Mannigfaltigkeit bereit und erhält für diese Leistung den Titel „bloße Form der Anschauung“⁶². Dieser Titel besagt negativ die Abwehr jeglichen vorkategorialen oder kategorialen Verstandeseinflusses und positiv die Herausstellung der gesamten selbständigen Leistung des reinen Anschauungsvermögens. „Bloße Form der Anschauung“ in diesem Sinne ist demnach nur das aus den Bewußtseinsweisen vom reinen Anschauen erschließbare reine Anschauen selbst. Damit entspricht dieser Formbegriff der oben (S. 137) herausgearbeiteten Bedeutung, in welcher die „Form der Anschauung“ das selbständige reine Anschauen meint als unmittelbar sich auf Empfindungen beziehendes, dadurch „Eindrücke“ empfangendes, mannigfaltig-gleichartiges Nach- und Nebeneinander.

Mit „bloßer Form der Anschauung“ und (bloß) „formaler Anschauung“ stehen sich nach dem Gesagten genau diejenigen beiden Formbegriffe aus dem Bereich der reinen Anschauung gegenüber, die Kant mit dem Zusatz „bloß“ versehen hat, die aber alles andere als identisch sind. Das „bloß“ ist hier in einem unterschiedlichen Sinne zu verstehen. Das selbständige reine Anschauen heißt „bloße“ Form der Anschauung, weil es nicht das Formungsvermögen des Men-

Linie im vorkategorialen Bereich interessiert als Selbständigkeit von ursprünglicher Synthesis der App. gegen ursprüngliches Geben des Mannigfaltigen durch das Anschauen, sondern im Bereich der Kategorien; und von diesen als Verstandesleistungen ist nicht nur das reine Anschauen selbst, sondern auch dessen Bewußtsein abzuzetzen; denn unter diesem Blickwinkel gehört das reine Anschauen und „die Einheit dieser Anschauung a priori zum Raume und der Zeit, und nicht zum Begriffe des Verstandes“ (d. h. der Kategorie), B 161 (Anm.).

⁶¹ B 154.

⁶² Ebenso wie im vorigen Zitat wird auch hier wieder zwar die eigentümliche Leistung des reinen Anschauens als Mannigfaltigkeit ohne Verbindung herausgestellt, aber nicht die terminologische Konsequenz daraus gezogen, diese „bloße Form der Anschauung“ von der Zeit (wie oben vom Raum) zu unterscheiden. Der Grund liegt, wie in der Anm. 60 dargelegt, darin, daß die grundlegende Unterscheidung zwischen Sinnlichkeit und Verstand erst zum Tragen kommt als Unterscheidung des Bewußtseins vom reinen Anschauen von den Kategorien, die beide nicht das Anschauen bzw. den Verstand rein repräsentieren. — Deswegen steht der „bloßen Form der Anschauung“ auch in den angeführten Zitaten nicht die Verbindung überhaupt, sondern „bestimmte Verbindung“ bzw. „bestimmte Anschauung“ gegenüber: die Produkte der kategorialen, nicht der vorkategorialen, ursprünglichen Synthesis.

schen „schlechthin“, sondern nur das des Anschauens meint, mit Ausschluß der Formungsleistung des Verstandes. Es ist also als „bloß die Form der Anschauung, nicht auch die des Verstandes“ aufzufassen. Die „formale Anschauung“ hingegen ist als „bloße“ Form insofern zu verstehen, als in ihr die Form selbst eines ihr als Form zugehörigen Wesenzuges entkleidet ist: ihres apriorischen Bezuges auf die Materie. Die „formale Anschauung“ ist „entblößte“ Form. Eine Abgrenzung gegen Verstandeseinflüsse bedeutet die Charakterisierung „bloß“ hier hingegen nicht, denn die „formale Anschauung“ ist ja identisch mit dem quantitativen und qualitativen Bewußtsein vom reinen Anschauen. Der „actus der Einschränkung“⁶³, der durch das Wörtchen „bloß“ ausgedrückt wird, betrifft also im ersten Fall das gesamte menschliche Formungsvermögen und sondert aus ihm das selbständige Anschauungsvermögen ab; im zweiten Fall betrifft er das Bewußtsein vom reinen Anschauen und sieht ab von dessen Beziehung auf die Materie. Übrig bleiben im ersten Fall die gesamte selbständige (d. h. vom Verstand unabhängige) Leistung des reinen Anschauens, im zweiten diejenigen Bewußtseinsweisen vom reinen Anschauen, in denen dieses „für sich“ (d. h. abstrahiert von seiner Beziehung auf die Materie) bewußt werden kann.

Mit dieser Klärung der Bedeutungen von „Form der Anschauung“ und „formaler Anschauung“ ist nun auch verständlich, warum Kant diese Aspekte des reinen Anschauens zwar scharf voneinander unterscheidet, warum aber dennoch der Formbegriff auf beide zutrifft. „Form“, so hatte sich ergeben, ist für Kant das erkennende (bestimmende) Subjekt als solches, das sich auf die Materie als das erkennbare Subjekt bezieht. Das erkennende Subjekt ist anschauendes und denkendes Subjekt. Das anschauende Erkennen des erkennenden Subjekts (gen. subj.) wird als selbständige Leistung „bloße Form der Anschauung“ genannt. Diese „bloße Form der Anschauung“ ist zu erschließen aus der Weise, wie das reine Anschauen bewußt wird. Die Gesamtheit der Bewußtseinsweisen vom reinen Anschauen ist die bewußte Artikulation des reinen Anschauens als einer Erkenntnisart des erkennenden Subjekts, sie ist also ebenfalls als „Form“ zu bezeichnen, enthält aber gegenüber der „bloßen Form der Anschauung“ bereits einen vorkategorialen „Einfluß des Verstandes“, nämlich dessen Bewußtseinsfunktionen. Die „formale Anschauung“ bedeutet nun die Ausgliederung des quantitativen und qualitativen Bewußtseins aus dem Gesamtbewußtsein vom reinen Anschauen. Das Ausgegliederte gehört weiterhin zum erkennenden Subjekt und trägt insofern den Titel „formal“ zu Recht. Da aber die Ausgliederung des quantitativen und qualitativen Bewußtseins vom reinen Anschauen, also das Absehen von dessen relationalem und modalem Bewußtsein, zugleich das Absehen vom apriorischen Bezug der Form auf die Materie bedeutet, so erhält die Kennzeichnung „formal“ bei der „formalen Anschauung“ noch einen besonderen Akzent: „formal“ heißt hier Betrachten des anschauenden (erkennenden) Subjekts ohne Rücksicht auf seine

⁶³ Refl. 5107 (Ak. Ausg., Bd. 18, S. 90).

ihm a priori innewohnende Beziehung auf das anschauliche (erkennbare) Subjekt. Der Titel „formal“ zeigt also an, daß das reine Anschauen hier in den Blick genommen wird, ohne seinen Charakter als Erkenntnisvermögen zu beachten, d. h. ohne zu beachten, daß es als reines Anschauen die Fähigkeit und den Sinn besitzt, „etwas“ anzuschauen. Daß diese Bedeutung des Wörtchens „formal“ in Kants Anschauungslehre nachgewiesen werden kann als die anschauliche Voraussetzung seiner Konzeption der Mathematik, ist insofern bemerkenswert, als dadurch Kants Charakterisierung der Mathematik hinsichtlich ihres Formalcharakters aufs engste zusammenrückt mit seiner Auffassung von der „formalen Logik“. Denn der Titel „formal“ in der „formalen Anschauung“ hat dieselbe Bedeutung wie in der Kantischen „formalen Logik“: er bezeichnet grundsätzlich eine solche Betrachtungsweise der Formungsleistung des Menschen, also seines Erkenntnisvermögens, in der davon abstrahiert wird, daß dieses Erkenntnisvermögen a priori den Sinn in sich trägt, „etwas“ zu erkennen. Ebenso wie sich die „formale Anschauung“ von der „Form der Anschauung“ unterscheidet, so unterscheidet sich — wie noch genauer zu zeigen sein wird — die „formale Logik“ von den Kategorien als den Formen des Verstandes,

„um deren willen er auch nur ein reiner *Verstand* ist; indem er durch sie allein *etwas* bei dem Mannigfaltigen der Anschauung *verstehen*, d. i. ein Objekt derselben denken kann.“⁶⁴

Denn die „formale Logik“ sieht gerade ab von dieser durch die Kategorien ausgedrückten apriorischen Beziehung des Verstandes auf ein verstehbares, erkennbares, denkbare „etwas“, sie betrachtet die Denkfunktionen des Verstandes ohne ihre apriorische Ausrichtung auf das Verstehbare und heißt auf Grund dieser Abstraktion „formal“.⁶⁵ Zusammenfassend läßt sich also sagen, daß das erkennende Subjekt, bzw. das Formungsvermögen des Menschen im umfassenden Sinne, sich auf das erkennbare Subjekt (Materie) a priori bezieht, um es als „etwas“ anzuschauen und zu verstehen. Die „formale Anschauung“ hingegen, so muß man in Kants Sinne sagen, schaut nichts an, und die „formale Logik“ „versteh“ nichts.

Abschließend läßt sich unter dem Blickwinkel der grundlegenden Unterscheidung zwischen dem erkennenden (bestimmenden) Subjekt (der Form) und dem erkennbaren (bestimmbaren) Subjekt (der Materie) die Besonderheit des mathematischen „Gegenstandes“ beschreiben, d. h. die Besonderheit von Raum und Zeit „als Gegenstand vorgestellt“. Der mathematische Gegenstand unterscheidet sich von allen anderen Gegenständen dadurch, daß er keine angebbare Beziehung zum Erkenntnisvermögen besitzt, weil er ihm selbst zugehört. Der mathematische Gegenstand ist eine Erscheinungsweise des erkennenden Subjekts selbst, ist Form und nicht Materie, also nicht dem erkennbaren Subjekt zugehörig. Aus diesem

⁶⁴ A 80/B 106.

⁶⁵ Vgl. unten S. 210 ff., bes. S. 216 ff.

Grunde sind alle Leistungen des erkennenden Subjekts, die seine Beziehung auf das erkennbare Subjekt, auf die Materie ausdrücken, für den mathematischen Gegenstand nicht vorauszusetzen. Von seiten der Anschauung entbehrt er des relationalen und modalen Bewußtseins vom reinen Anschauen und besitzt nur die Eigenschaften des quantitativen und qualitativen Bewußtseins, also Einigkeit und Einzelheit; von seiten des Verstandes aber wird er nur durch eine einzige Kategoriengruppe, die der Quantität, als „Gegenstand“ gedacht; alle anderen Kategorien sind nicht auf ihn anwendbar. Die Begründung seiner anschaulichen Voraussetzungen ist schon ausführlich gezeigt worden: nur das quantitative und qualitative Bewußtsein vom reinen Anschauen stellen dieses „für sich“ vor, und nur ihre Berücksichtigung sichert dem mathematischen Gegenstand seine „formale“ Apriorität. Für die Verstandesvoraussetzungen steht eine Erläuterung noch aus. Aber diese Voraussetzungen, d. h. die alleinige Bestimmung des mathematischen Gegenstandes durch die schematisierte Kategoriengruppe der Quantität, beruht eben darauf, daß nur die „formale Anschauung“, d. h. das quantitative und qualitative Bewußtsein vom reinen Anschauen, zur Bestimmung des mathematischen Gegenstandes zur Verfügung stehen kann. In alle schematisierten Kategorien ist, wie das Schematismuskapitel lehrt, unser sinnliches, reines Anschauen schon eingegangen. Erkenntnis als Anwendung der schematisierten Kategorien ist nichts anderes als die „Darstellung“ dieser Begriffe und ihrer Prädikabilien in der Anschauung. Dabei findet sich, daß die „formale Anschauung“ allein den Quantitätsschematen einen Anhaltspunkt zur Darstellung bietet. Allein das Schema der Größe: die Zahl, läßt sich in der „formalen Anschauung“ darstellen, allein als Größe ist ein reiner Gegenstand denkbar. Diese nur den Quantitätsschematen mögliche Darstellung in der formalen Anschauung heißt Konstruktion. Es läßt sich

„ein Begriff von“ Raum und Zeit als „Quantität (die bloße Synthesis des Gleichartigmannigfaltigen) durch *Zahl* a priori in der Anschauung darstellen, d. i. konstruieren.“⁶⁶

Da nun in den konstruierbaren Schema-Begriff selbst schon reine Anschauung eingegangen ist als Konstruktionsanweisung, denn es

„enthält ein Begriff a priori (ein nicht empirischer Begriff) entweder schon reine Anschauung in sich, und alsdenn kann er konstruiert werden . . .“⁶⁷

so ist die Konstruktion eines mathematischen Schema-Begriffs, bzw. dessen Gegenstand, nur die explizite anschauliche Wiederholung dessen, was implizit schon an Anschauung in diesem Begriff enthalten ist, mit anderen Worten: der konstruierbare Begriff enthält die vollständige Definition seines Gegenstandes —

⁶⁶ A 720/B 748.

⁶⁷ A 719/B 747.

„mithin hat nur die Mathematik Definitionen. Denn, den Gegenstand, den sie denkt, stellt sie auch *a priori* in der Anschauung dar, und *dieser kann sicher nicht mehr noch weniger enthalten, als der Begriff . . .*“⁶⁸

Nach dieser Charakterisierung kommt man nicht umhin, den Vorgang der Konstruktion nicht als Synthesis aufzufassen, sondern als anschauliche (nicht logische) Analyse eines konstruierbaren Begriffs, d. h. eines mathematischen Schema-Begriffs. Die Synthesis selbst ist schon in den konstruierbaren Begriff als solchen eingegangen; sie beruht auf dem Schematismus, nicht auf der Konstruktion. Der Begriff der anschaulichen Analyse ist nur ein anderer Ausdruck dafür, daß bei der Bestimmung eines mathematischen Gegenstandes das erkennende Subjekt, also der Formungsbereich überhaupt, nicht verlassen wird. Das ist aber nur bei der Kategorie der Quantität möglich; nur ihr Schema, die Zahl, ist in der reinen „formalen Anschauung“ darstellbar. Die „Darstellung“ aller anderen schematisierten Kategorien und Prädikabilien „in der Anschauung“, die möglich sein muß, weil „Darstellung in der Anschauung“ nur ein anderer Ausdruck ist für „Anwendung“ der Kategorien, geht aus dem erkennenden Subjekt hinaus zum erkennbaren Subjekt, und ist nur möglich als „Darstellung“ in der „empirischen Anschauung“ als empirischer Gegenstand, ist also nicht durch anschauliche Analyse, nicht durch Konstruktion zu erreichen. Die „Anwendung“ der Qualitäts-, Relations- und Modalkategorien zielt also auf das erkennbare Subjekt und enthält daher die apriorische Beziehung des erkennenden Subjekts auf das erkennbare Subjekt, hebt also die Beschränkung des reinen Anschauens auf die „formale Anschauung“ auf und bezieht das relationale und modale Bewußtsein vom reinen Anschauen ein. Stünde allein die „formale Anschauung“ zur Verfügung, so müßten alle anderen Kategorien außer denen der Quantität als uneinlösbare Darstellungsanweisungen (Schemate) leerlaufen; für die mathematischen Gegenstände spielen sie keine Rolle. Kant hat auf die Qualitäts-, Relations- und Modalitätslosigkeit der mathematischen Gegenstände oft hingewiesen.

1. Zur schematisierten Kategorie der Qualität sagt er:

„Die *Form* der mathematischen Erkenntnis ist die Ursache, daß diese lediglich auf Quanta gehen kann. Denn nur der Begriff von Größen läßt sich konstruieren, d. i. *a priori* in der Anschauung darlegen. *Qualitäten* aber lassen sich in keiner anderen als *empirischen Anschauung darstellen . . .* So kann niemand eine dem Begriff der *Realität* korrespondierende Anschauung anders woher, als aus der Erfahrung nehmen, niemals aber *a priori* aus sich selbst ((dem erkennenden Subjekt)) und vor dem empirischen Bewußtsein derselben ((dem erkennbaren Subjekt)) teilhaftig werden.“⁶⁹

2. Die Relationslosigkeit der mathematischen Gegenstände drückt Kant dadurch aus, daß er sie mit dem Zusatz „willkürlich“ bedenkt. Ihr Zusammenhang ist nur

⁶⁸ A 729 f./B 757 f.

⁶⁹ A 714 f./B 742 f.

„Zusammensetzung (compositio)“, nicht „Verknüpfung (nexus). Die erstere ist die Synthesis des Mannigfaltigen, was nicht notwendig zu einander gehört, wie z. B. die zwei Triangel, darin ein Quadrat durch die Diagonale geteilt wird; für sich nicht notwendig zu einander gehören, und dergleichen ist die Synthesis des Gleichartigen in allem, was mathematisch erwogen werden kann . . .“⁷⁰

3. Die Modalitätslosigkeit der mathematischen Gegenstände ist ebenfalls auf die bloß „formale Anschauung“ zurückzuführen. Kant drückt das in einer Formulierung aus, die die „formale Anschauung“ wieder eng an die „formale Logik“ rückt:

„Möglichkeit und Wirklichkeit ist in Raum und Zeit nicht unterschieden.“⁷¹

⁷⁰ B 201, Anm.

⁷¹ Refl. 4515 (Ak. Ausg., Bd. 17, S. 579); vgl. dazu A 244/B 302: „Möglichkeit, Dasein, und Notwendigkeit hat noch niemand anders als durch offenbare Tautologie erklären können, wenn man ihre Definition lediglich aus dem *reinen Verstande* schöpfen wollte.“

III. Das reine Anschauen als Form oder: die selbständige Leistung des reinen Anschauens

Das vorige Kapitel hat die Differenzierung des Formbegriffs im Bereich der Anschauung, die vom Beginn der transzendentalen Ästhetik an zu bemerken war, in der Unterscheidung von „Form der Anschauung“ und „formaler Anschauung“ untersucht und dabei die „formale Anschauung“ in ihrer Sonderstellung aufgezeigt, in der sie als quantitatives und qualitatives Bewußtsein vom reinen Anschauen zur Ermöglichung mathematischer Gegenstände an Anschauungs- und Verstandesform partizipiert. Die ihr gegenüberstehende „Form der Anschauung“ hatte sich hingegen als derjenige Formbegriff herausgestellt, in dem das Formungsvermögen des reinen Anschauens als selbständiges (d. h. vom Verstande unabhängiges) und ganzes (d. h. seine apriorische Beziehung auf die Materie einschließendes) Erkenntnisvermögen auftritt. Dieser Begriff der „Form der Anschauung“ wurde näher bestimmt als unmittelbar (auf Empfindungen) sich beziehendes, dadurch Eindrücke empfangendes, mannigfaltiges Nach- und Nebeneinander. In den beiden jetzt folgenden Kapiteln soll die Leistung des so bestimmten Formbegriffs untersucht werden, um daraus abschließend den Formcharakter des reinen Anschauens fixieren zu können. Diese Untersuchung der selbständigen Leistung der „Form der Anschauung“ wird in zwei Schritten vollzogen: zunächst soll die Funktion der Form der Anschauung betrachtet werden, die sie als selbständige Erkenntnisweise im erkennenden Subjekt in bezug auf das erkennbare Subjekt ausübt im Unterschied zu den Funktionen des Verstandes. Sodann soll untersucht werden, was diese selbständige Leistung der Form der Anschauung für das Erkannte, das Objekt, als dessen Form bedeutet.

1. Die Form des Anschauens als „Synopsis“

In der oben (S. 161 ff.) vollzogenen Unterscheidung zwischen bloßer Form der Anschauung und bloß formaler Anschauung wurden die entscheidenden Stellen aus der Ded. B herangezogen, aus denen deutlich wird, worin Kant die Selbständigkeit der bloßen Form der Anschauung erblickt: es heißt, daß sie „bloß *Mannigfaltiges* ... gibt“¹, daß ein Mannigfaltiges „in derselben“² enthalten ist,

¹ B 160 (§ 26, Anm.).

² B 154 (§ 24).

daß sie „nur das *Mannigfaltige* der Anschauung *a priori*“³ bereitstellt, daß aber in keiner Weise „Verbindung“ (Synthesis) des Mannigfaltigen von der bloßen Form der Anschauung bewirkt wird:

„Allein die *Verbindung* (coniunctio), eines Mannigfaltigen überhaupt, kann . . . nicht in der reinen ((bloßen)) Form der sinnlichen Anschauung zugleich mit enthalten sein . . .“⁴

So bleibt zur näheren Bestimmung der „bloßen Form der Anschauung“ nur die Formulierung „Mannigfaltiges der Anschauung *a priori*“ übrig; aus ihr muß zu entnehmen sein, was als selbständige Leistung der Form der Anschauung bezeichnet werden kann. Die Ded. B gibt über die genannte Formulierung hinaus keinen näheren Anhalt, in welcher Hinsicht denn darin die spezifische Formungsleistung des reinen Anschauens ausgedrückt ist, wohl aber die Ded. A. Kant nennt dort

„drei *ursprüngliche* Quellen (*Fähigkeiten* oder *Vermögen* der Seele), die die Bedingungen der Möglichkeit aller Erfahrung enthalten, und selbst aus keinem andern Vermögen des Gemüts abgeleitet werden können, nämlich, *Sinn*, *Einbildungskraft*, und *Apperzeption*. Darauf gründet sich 1) die *Synopsis* des Mannigfaltigen *a priori* durch den *Sinn*; 2) die *Synthesis* dieses Mannigfaltigen durch die *Einbildungskraft*; endlich 3) die *Einheit* dieser *Synthesis* durch die *ursprüngliche Apperzeption*. Alle diese *Vermögen* haben, außer dem empirischen Gebrauch, noch einen *transz.*, der lediglich auf die *Form* geht, und *a priori* möglich ist. Von diesem haben wir in *Ansehung der Sinne* oben im ersten Teile geredet, die zwei andre aber wollen wir jetzt ihrer *Natur* nach einzusehen trachten.“⁵

Hier wird dem „Sinn“ in der „Synopsis des Mannigfaltigen *a priori*“ eine *selbständige* Funktion zugeschrieben, die ausdrücklich von der *Synthesis* unterschieden ist, weil sie wie diese aus einer „ursprünglichen Quelle“, einer „Fähigkeit“ oder einem „Vermögen der Seele“ herrührt und „aus keinem andern Vermögen des Gemüts abgeleitet werden“ kann. Dadurch, daß die Funktion der *Synopsis* als eine „Synopsis des Mannigfaltigen *a priori*“ erscheint, wird der *Ursprung* dieser Funktion im „Vermögen“ des *Sinnes* noch genauer bezeichnet: er liegt in dessen *apriorischem* Bereich, in seiner *Form*. Das wird dann deutlich, wenn der *Sinn* nicht nur in seinem „empirischen Gebrauch“, d. h. in seiner Funktion als *empirischer Synopsis*, sondern auch in seinem „transzendentalen“ Gebrauch, d. h. in seiner Funktion als *transzendentaler Synopsis* beachtet wird, die „lediglich auf die *Form* geht, und *a priori* möglich ist.“ *Transzendente Synopsis* ist demnach die Funktion der *Form* des *Sinnes* und das heißt: der *Form* der *Anschauung*. Damit ist aber die *Form* der *Anschauung* der *Ursprung* der *Synopsis* überhaupt, denn die *empirische Synopsis* steht nicht *selbständig* neben der *transzendentalen*, sondern hat in ihr ihren *Grund*. Vom *Sinn*

³ B 137 (§ 17).

⁴ B 129 f. (§ 15); vgl. auch A 120.

⁵ A 94 f.

nämlich wie von den beiden anderen Grundvermögen der Seele (Einbildungskraft und Apperzeption) gilt:

„jede derselben kann als empirisch, nämlich in der Anwendung auf gegebene Erscheinungen betrachtet werden ((ihre empirische Funktion)), alle aber sind auch Elemente oder Grundlagen a priori ((Formen)), welche selbst diesen empirischen Gebrauch möglich machen ((ihre transzendente Funktion)).“⁶

Mit der transzendentalen Synopsis tritt also in der Ded. A eine Bezeichnung für die funktionale Leistung der Form der Anschauung auf, die ausdrücklich deren Selbständigkeit, d. h. deren Unabhängigkeit von den Verstandesfunktionen charakterisieren will. Die Instanz, welche die transzendente Synopsis leistet, ist also die aus der Ded. B herausgearbeitete „bloße Form der Anschauung“. Diese ließ sich nicht anders näher charakterisieren als durch die Formulierung „Mannigfaltiges der Anschauung a priori“. Wenn sich nun Kants Auffassung von der selbständigen Leistung der Form der Anschauung zwischen den beiden Fassungen der transzendentalen Deduktion nicht geändert hat, dann muß die transzendente Synopsis mit der Formulierung „Mannigfaltiges der Anschauung a priori“ identisch sein.

Um diese Identität wahrscheinlich zu machen, sei der Begriff der transzendentalen Synopsis weiter verfolgt. Kant sagt im Ausgangszitat, er habe von ihr „oben im ersten Teile geredet“, also in der transzendentalen Ästhetik. Der Begriff der Synopsis selbst aber kommt dort nicht vor. Es bleibt zu fragen, welche Charakterisierungen des reinen Anschauens in der transzendentalen Ästhetik sich auf den Begriff der Synopsis beziehen lassen.

Es scheint zunächst naheliegend, an dieser Stelle Heidegger zu folgen, der den Begriff der Synopsis zusammenbringt mit solchen Bestimmungen der reinen Anschauung aus der transzendentalen Ästhetik wie „Ganzheit“, „Einigkeit“, „Einheit“.

„Die reine Anschauung muß ursprünglich einigend, d. h. Einheit gebend, die Einheit erblicken. Kant spricht daher mit Recht hier nicht von einer Synthesis, sondern von der Synopsis.“⁷

Aber gerade diese Eigenschaften der reinen Anschauung, die Heidegger hier mit der Synopsis als der selbständigen Leistung der Form des reinen Anschauens zusammenbringt, haben sich als nicht selbständige, als nicht vom Verstande unabhängige Eigenschaften erwiesen. „Einigkeit“, „Einheit“, „Ganzheit“ von Raum und Zeit sind nicht dem reinen Anschauen als solchem eigen, sondern entspringen dem Bewußtsein vom reinen Anschauen, genauer: dem quantitativen und qualitativen Bewußtsein vom reinen Anschauen; sie drücken also bereits einen unmittelbaren, d. h. vorkategorialen Einfluß der

⁶ A 115.

⁷ M. Heidegger, *Kant und das Problem der Metaphysik*, 2. Aufl. Frankfurt 1951, S. 131.

ursprünglichen Einheit der Apperzeption auf das reine Anschauen aus, enthalten mithin eine vorkategoriale Synthesis des Verstandes.

Mit Heideggers Deutung der Synopsis ist daher notwendig eine Vermischung von Verstandes- und Anschauungsleistung verbunden. Er erklärt das durch die Rückführung beider Leistungen auf die Einbildungskraft, die er zu diesem Zweck aus dem Verstandesverband herauslöst und als „gemeinsame Wurzel“ von Anschauen und Denken ansetzt.⁸ Für den gegenwärtigen Zusammenhang ist daran nur wichtig, daß der Ansatz der Synopsis bei der „Einheit“, „Einigkeit“, „Ganzheit“ von Raum und Zeit notwendig zu einer Auflösung der Synopsis in die Synthesis führen muß:

„Das ‚Syn‘ der Ganzheit von Raum und Zeit gehört zu einem Vermögen der bildenden Anschauung. Die reine Synopsis ist, wenn sie das Wesen der reinen Anschauung ausmacht, nur in der transzendentalen Einbildungskraft möglich; das um so mehr, als diese überhaupt der Ursprung alles ‚Synthetischen‘ ist. ‚Synthesis‘ muß hier durchaus so weit gefaßt werden, daß sie die Synopsis der Anschauung und die ‚Synthesis‘ des Verstandes umgreift.“⁹

Dieser Rückgriff auf den Versuch Heideggers, das Problem der Synopsis zu lösen, zeigt zweierlei: entweder Heideggers Identifikation der Synopsis mit Einheit, Einigkeit, Ganzheit des Raumes und der Zeit trifft dasjenige, was Kant mit der Synopsis ausdrücken wollte, dann läßt sich gegen dessen eigene Intention der Begriff der Synopsis nicht halten als Ausdruck für die *selbständige* Leistung der Form der Anschauung; oder man nimmt diese Intention Kants ernst, gibt die Lösung Heideggers auf und versucht einen von aller Synthesis unabhängigen Sinn des Synopsisbegriffs zu finden, der der Selbständigkeit der „bloßen Form der Anschauung“ gerecht wird.

Immerhin scheint noch eine dritte Möglichkeit zu bestehen: man könnte die These vertreten, Kant habe dasjenige, was er in der Ded. A als selbständige Leistung der Form der Anschauung mit dem Begriff der Synopsis auszeichnet, nach Abschluß der ersten Auflage der Kr. d. r. V. als Produkt eines bereits auf das reine Anschauen ausgeübten synthetischen Verstandeseinflusses erkannt und dieser Erkenntnis dann in der Ded. B, vornehmlich in den besprochenen Anmerkungen zu den §§ 17 und 26 Ausdruck gegeben. Darin liege auch die Erklärung, warum der Begriff der Synopsis in der Ded. B nicht mehr auftaucht.

Aber diese These wäre nur stichhaltig, wenn die in jenen Anmerkungen beschriebene Entstehung des Bewußtseins vom reinen Anschauen auf Grund vorkategorialer Synthesis des reinen Anschauens durch die ursprüngliche Einheit der Apperzeption zu den Vorstellungen des Raumes und der Zeit, wenn diese Entstehung der „Begriffe“ des Raumes und der Zeit also, in der Ded. A.

⁸ Zur Fragwürdigkeit dieser Interpretation vgl. die Besprechung der Neuauflage des Heideggerschen Buches von Dieter Henrich, *Über die Einheit der Subjektivität*, Philos. Rdsch. 3, 1955.

⁹ Heidegger, *Kant*, S. 131.

fehlte. Das ist aber keineswegs der Fall. Vielmehr liefert die Ded. A eine Beschreibung von der Genesis der „Vorstellungen des Raumes und der Zeit“, also der Genesis des Bewußtseins vom reinen Anschauen, die der Darstellung dieser Genesis in den besprochenen Anmerkungen zu den §§ 17 und 26 durchaus entspricht:

„Diese Synthesis der Apprehension muß nun auch *a priori*, d. i. in Ansehung der Vorstellungen, die *nicht empirisch* sein, ausgeübet werden. Denn ohne sie würden wir weder die Vorstellungen des Raumes, noch der Zeit *a priori* haben können: da diese nur durch die Synthesis des Mannigfaltigen, welches die Sinnlichkeit in ihrer *ursprünglichen Rezeptivität* darbietet, erzeugt werden können. Also haben wir eine reine Synthesis der Apprehension.“¹⁰

Damit ist die Möglichkeit, die Funktion der Synopsis in denjenigen Eigenschaften der reinen Anschauung zu erblicken, die auf das Bewußtsein vom reinen Anschauen zurückgehen, ausgeschlossen; denn man müßte dann nicht nur eine Unstimmigkeit zwischen den beiden Fassungen der transzendentalen Deduktion, sondern sogar einen Widerspruch innerhalb der Ded. A selbst annehmen. Einheit, Einigkeit und Ganzheit¹¹ des Raumes und der Zeit entspringen dem vorkategorialen „Einfluß des Verstandes“ auf das reine Anschauen, also dessen Bewußtwerden vor (*coram*) der synthetischen Einheit der Apperzeption, zu der auch die „reine Synthesis der Apprehension“ gehört. Diese Eigenschaften sind also Produkte der Spontaneität, während die Synopsis als Funktion der Form der Sinnlichkeit zur „ursprünglichen Rezeptivität“ gehört, wenn anders Kants Rede von der „Synopsis des Mannigfaltigen *a priori durch den Sinn*“ beim Wort genommen werden darf.

Es bleibt also nichts anderes übrig, als dem Begriff der Synopsis eine Bedeutung abzugewinnen, die sich aller Affinität zu jedweder Synthesis entschlägt und damit die Intention Kants erfüllt, die Synopsis als Ausweis einer selbständigen Funktion der „bloßen Form der Anschauung“ zu betrachten. Die „bloße Form der Anschauung“ besteht aber nach Ausschluß aller Synthesis in nichts anderem als der reinen Anschauungsmannigfaltigkeit, dem „Mannigfaltigen der Anschauung *a priori*“, wie die Formulierung aus der Ded. B lautete. Also muß die

¹⁰A 99 f.; der einzige Unterschied zur Ded. B besteht darin, daß Kant hier die synthetische Einheit der Apperzeption auseinanderlegt in die reine Synthesis der Apprehension, Reproduktion und Rekognition, während in B die Synthesis der Apprehension nur noch als empirische Synthesis auftritt (B 160).

¹¹Für den vorkategorial-synthetischen Charakter der Ganzheit und Einheit des Raumes und der Zeit vgl. außer der eben zitierten Stelle noch A 102, wo es von der „Synthesis der Reproduktion in der Einbildung“ heißt: ohne sie „würde niemals eine ganze Vorstellung . . . , ja gar nicht einmal die reineste und erste Grundvorstellungen von Raum und Zeit entspringen können“, und A 107 von der transzendentalen Apperzeption: „Daß sie diesen Namen verdiene, erhellet schon daraus: daß selbst die reineste objektive Einheit, nämlich die der Begriffe *a priori* (Raum und Zeit) nur durch Beziehung der Anschauungen auf sie möglich sein.“

Funktion der Synopsis in dem „Mannigfaltigen der Anschauung a priori“ bereits enthalten und vollzogen sein. In diesem Sinne spricht Kant denn auch an der zweiten Stelle, die den Begriff der Synopsis verwendet:

„Wenn ich also dem Sinne *deswegen*, weil er in seiner Anschauung *Mannigfaltigkeit* enthält, eine Synopsis beilege, so korrespondiert dieser jederzeit eine Synthesis und die *Rezeptivität* kann nur mit *Spontaneität* verbunden Erkenntnisse möglich machen.“¹²

Kant führt hier ausdrücklich den Grund an, der ihn zu der Benennung „Synopsis“ geführt hat. Nicht deswegen, weil er Einheit, Einigkeit, Ganzheit der Anschauung, sondern weil er *Mannigfaltiges* der Anschauung enthält, kommt dem Sinne die Synopsis zu. Zugleich wird bestätigt, daß die Synopsis eine Funktion der Rezeptivität ist und also keine Synthesis sein kann.

Die Frage nach der Bedeutung der Synopsis und damit nach der selbständigen Funktion der „bloßen Form der Anschauung“ läßt sich daher nur beantworten, wenn sich an dem „Mannigfaltigen der Anschauung a priori“ selbst Wesenszüge nachweisen lassen, die die Bezeichnung „Synopsis“ verdienen. Da nun Kant von der Synopsis in der transzendentalen Ästhetik gehandelt haben will, wird die Untersuchung von denjenigen Ausführungen, die er dort über das Bewußtsein vom reinen Anschauen macht, weitergeführt auf das aus diesem Bewußtsein erschließbare reine Anschauen selbst, das oben¹³ herausgearbeitet worden ist. Danach ist die Formulierung „Mannigfaltiges der Anschauung a priori“ als Kurzformel aufzufassen, die auseinandergefaltet ein unmittelbar (auf Empfindungen) sich beziehendes, dadurch Eindrücke empfangendes, mannigfaltiges Nach- und Nebeneinander meint. In dieser auseinandergelegten Fassung dessen, was die „bloße Form der Anschauung“ ist, muß die Leistung der Synopsis zu entdecken sein. Sie ist aus dem zu entnehmen, was die Form der Anschauung, sich auf Empfindungen beziehend, mit diesen Empfindungen „macht“. Oben (S. 94 ff.) wurde gezeigt, daß Kant die Funktion der Form generell als „Ordnen“ auffaßt. Geordnet wird durch sie das Mannigfaltige der Empfindung bzw. der Erscheinung. Dieser Begriff des Ordners war aber zu differenzieren. Die Form der Anschauung hat an ihm in anderer Weise teil als die des Denkens. Die Form der Anschauung ordnet im Grunde nicht selbst, sondern, so lautet die entscheidende Formulierung Kants, sie „macht, daß das Mannigfaltige der Erscheinung in gewissen Verhältnissen *geordnet* werden kann.“¹⁴ Die Leistung der Form der Anschauung, so wurde daraus geschlossen, besteht sonach nicht im *Ordnungsvollzug*, — die-

¹² A 97.

¹³ Vgl. oben S. 136 ff.

¹⁴ B 34; wie hier die Formulierung „macht“, so wählt Kant zur Charakterisierung der Leistung der Form der Anschauung mehrfach aktive Verben; an anderen Stellen heißt es, daß die Form „stattfindet“ (A 19/B 33; A 21/B 35). Solche Beobachtung erhärtet die in dieser Untersuchung durchweg vertretene Auffassung, daß die Form überhaupt, und also auch die Form der Anschauung, unbeschadet ihrer Zugehörigkeit zur Rezeptivität, selbst-

ser obliegt vielmehr der Synthesis als der Formungsleistung des Verstandes — sondern in der Ordnungsermöglichung.

Wie hat man sich nun diese Ordnungsermöglichung durch die Form der Anschauung vorzustellen? Bevor Verschiedenes „in gewissen Verhältnissen geordnet werden kann“, muß zuerst der Gesichtspunkt geschaffen sein, innerhalb dessen sich die Ordnung vollziehen soll. Es muß eine Gemeinsamkeit in das Verschiedene hineingesehen werden, auf dessen Grunde es sich überhaupt zueinander verhalten kann. Einen solchen gemeinsamen Gesichtspunkt in das Mannigfaltige der Empfindung hineinzubringen, ihm eine Vorordnung zu geben, die bestimmte Verhältnisse ermöglicht, — darin besteht die Funktion der Form der Anschauung. Das Ordnen selbst aber, das Bestimmen der Verhältnisse, leisten die Begriffe des reinen Verstandes.

Welcher Art dieser gemeinsame Gesichtspunkt ist, dem alle Empfindungen durch die Form der Anschauung unterworfen werden, ergibt sich aus der oben auseinandergelagerten Charakterisierung der „bloßen Form der Anschauung“: der Gesichtspunkt ist das Nach- und Nebeneinander, die zeitliche und räumliche Dimensionierung. Sie bewirkt, daß die Empfindungen in aller ihrer Mannigfaltigkeit einander nicht „fremd“¹⁵ bleiben, sondern als gleichgeartete Vorstellungen erblickt werden, die nacheinander (oder zugleich) bzw. nebeneinander erscheinen. Das heißt aber, daß das Mannigfaltige der Empfindungen auch im Angeschautwerden ein Mannigfaltiges bleibt. Es wird nicht zu Einheiten oder zur Einheit zusammengesetzt. Aber es wird aus einem Mannigfaltigen der Empfindung durch die Form der Anschauung (als dem „Mannigfaltigen der Anschauung a priori“) zu einem Mannigfaltigen der (empirischen) Anschauung gleichgeschaltet. Hierin scheint allein jene Funktion der Form der Anschauung zu liegen, die Kant „Synopsis“ nennt, wenn darunter, wie gezeigt, ein selbständiges, von aller Synthesis freies Vermögen soll verstanden werden können. Synopsis ist also nicht „Zusammenschau“ in einem summarischen Sinne, in dem vieles zu einem zusammengesetzt wird, sondern in einem qualitativen Sinne: die heterogene Empfindungsmannigfaltigkeit wird zu einer homogenen Anschauungsmannigfaltigkeit zusammenschaut oder gleichgeschaltet. Synopsis ist die Gleichartigkeit des Mannigfaltigen der Anschauung, nicht dessen Einheit, Einigkeit oder Ganzheit.

Dadurch ist der bloßen Form der Anschauung tatsächlich eine selbständige Funktion gesichert. Weiterhin hat die Untersuchung des nur in der Ded. A auftretenden Synopsisbegriffs gezeigt, daß in dem, was Kant in der Ded. B als

verständlich nicht gleichsam ein bereitstehendes Gefäß darstellt, in das die Empfindungen gegossen werden, sondern daß sie von sich aus Wirkungen ausübt und daher dynamisch als „Formung“ aufgefaßt werden muß. Gegen die Vorstellung von den Anschauungsformen als „Behälter“ wendet sich Kant schon in de mundi, § 15 D.; ebenso Refl. 4673 (Ak. Ausg., Bd. 17, S. 642).

¹⁵ Im Anschluß an eine Formulierung Kants, A 97.

„bloße Form der Anschauung“ gelten läßt, nämlich in dem „Mannigfaltigen der Anschauung a priori“, bereits jene Leistung der Synopsis enthalten ist, weil, wie gezeigt, das „Mannigfaltige der Anschauung a priori“ nichts anderes ist als ein gleichartig-mannigfaltiges Nach- und Nebeneinander. Kant spricht an vielen Stellen in diesem Sinne vom „Mannigfaltigen (Gleichartigen)“¹⁶ oder vom „Gleichartigmannigfaltigen“¹⁷. Auch der Begriff der „Gleichförmigkeit“ zielt auf diese besondere Formungsleistung des reinen Anschauens.¹⁸ Das Aufgeben des Begriffs der Synopsis in der Ded. B bedeutet daher nicht zugleich auch das Aufgeben der durch diesen Begriff vertretenen Sache: die selbständige, vom Verstand unabhängige Leistung der bloßen Anschauungsform.¹⁹

2. Der modale Charakter der Form des Anschauens

a) Der Zusammenhang des Problems mit dem ersten Teil der Untersuchung

Im vorigen Abschnitt wurde die reine Funktion der bloßen Form der Anschauung im Erkenntnis v o r g a n g Anschauen isoliert und als Synopsis beschrieben. Jetzt ist die Leistung der bloßen Form der Anschauung unter dem Gesichtspunkt zu betrachten, daß es sich beim Anschauen um einen Erkenntnisvorgang handelt, um ein Sichbeziehen des erkennenden (anschauenden) Subjekts auf das erkennbare (anschauliche) Subjekt zum Hervorbringen der Erkenntnis eines Objekts. Es soll also untersucht werden, was die Form der Anschauung für diese Erkenntnis und damit für das erkannte Objekt bedeutet. Das Ziel ist dabei der Nachweis, daß die im ersten Teil dieser Arbeit angestellten Überlegungen zum Formbegriff, die seine Identifikation mit dem Begriff des Wesens und damit seine ontologische Bedeutung aufzeigten, für die Form der Anschauung zutreffen.

Die Bemerkungen Kants zum Begriff der Form anhand des Satzes „forma dat esse rei“ hatten es nahegelegt, Kants transzendente Analytik als Entwurf einer kritischen Ontologie aufzufassen. Die ontologischen Grundbegriffe: Ding, Sein, Wesen, so hatte sich ergeben (oben S. 82 ff.), treten in dieser Ontologie nicht mehr als Substanzbegriffe, sondern als Verhältnisbegriffe auf. Das ihnen allen zugrunde liegende Verhältnis ist das der Erkennbarkeit der Dinge, d. h. ihr Verhältnis zum Erkenntnisvermögen. Dieses Grundverhältnis wird von Kant mit dem Begriff der Modalität verdeutlicht. Der Modalcharakter der ontologischen Grundbegriffe wurde gezeigt: das Ding ist P h ä n o m e n, es erscheint dem erkennen-

¹⁶ B 203; A 143/B 182: das „Mannigfaltige einer gleichartigen Anschauung überhaupt“.

¹⁷ A 720/B 748.

¹⁸ Prol., A 116 (§ 38); A 143/B 183; A 176/B 218.

¹⁹ M. E. liegt der Grund für das Verschwinden des Synopsisbegriffs allein darin, daß er eine Verwechslung mit dem Begriff der Synthesis oder doch eine Rückführung auf ihn provoziert.

den Subjekt; Sein ist Position des Phänomens in bezug auf das erkennende Subjekt. Das Wesen ist als transzendentes Wesen der erste innere Grund oder die Bedingung der Möglichkeit der Positionen des Phänomens zum erkennenden Subjekt: es ist Form. Mit dem Hinweis auf Kants Konzeption der Form als eines modalen Reflexionsbegriffs, mit dem Hinweis auf die transzendente Reflexion¹ als der letztlich verantwortlichen Instanz für die Begründung einer kritischen Verhältnisontologie an Stelle der traditionellen Substanzontologie, also für die Begründung der Modalität, ist die Notwendigkeit bestärkt worden, die Bestimmung des Kantischen Formbegriffs in seinem Modalcharakter zu suchen und daraus seine ontologische Funktion zu begreifen.

Es wird also im folgenden in bezug auf den herausgearbeiteten Begriff der Form der Anschauung gefragt, ob und inwiefern auf ihn der Satz „forma dat esse rei“ in seiner kritischen Gestalt zutrifft, ob also gilt: die Form der Anschauung ist als modaler Reflexionsbegriff das transzendente Wesen als erster innerer Grund der Erkenntnis und damit des Seins der Erscheinungsdinge, d. h. der Grund ihrer Ermöglichung oder Modalität als Position zum erkennenden Subjekt.

Die Bestimmung des transzendentalen Wesens als des ersten inneren Erkenntnis- und Seinsgrunds der Erscheinungsdinge hatte der erste Teil dieser Arbeit dargelegt. Dort ist auch gezeigt worden, daß der Charakter des transzendentalen Wesens, der innere Grund der Erkenntnis und des Seins der Erscheinungsdinge zu sein, in der kritischen Ontologie durch die Formulierung „Bedingung der Möglichkeit“ der Erscheinungsdinge wiedergegeben wird. Dabei übernimmt der Begriff „Bedingung“ die Funktion des durch die vorkritische Ontologie belasteten „inneren Grundes“; und der Begriff der Möglichkeit in diesem Zusammenhang (in der Wortverbindung „Bedingung der Möglichkeit“) das Ineinander von Seins- und Erkenntnisgrund und meint die erkennende Ermöglichung bzw. die Modalität als die kritische Seinsweise (Position) der Erscheinungsdinge. Das transzendente Wesen, solchermaßen als innerer Grund (Bedingung) der Positionen der Erscheinungsdinge ausgewiesen, ist dann, da die Positionen Verhältnissetzungen der Erscheinungsdinge zum Erkenntnisvermögen bedeuten, nichts anderes als das ursprüngliche Bereitstellen oder Entwerfen von möglichen Verhältnissen des Erkenntnisvermögens zu etwas außerhalb seiner. Um nun die Form der Anschauung als zum transzendentalen Wesen der Erscheinungsdinge gehörig nachzuweisen, muß zunächst gezeigt werden, daß nach Kant die Form der Anschauung im beschriebenen Sinne der kritischen Ontologie als Ineinander von Erkenntnis- und Seinsgrund der Erscheinungsdinge aufzufassen ist; sodann gilt es darzulegen, daß und wie die Form der Anschauung den Grund oder die Bedingung von Positionen der Erscheinungsdinge darstellt und sich so als eine Weise ursprünglicher Modalität begreifen läßt. Als Ausweis für das Ineinander von Seins- und Erkenntnisbegrün-

¹ Vgl. oben S. 77 ff.

„die Bedingungen der Möglichkeit der Erfahrung ((des Erfahrens)) überhaupt sind zugleich Bedingungen der Möglichkeit der Gegenstände der Erfahrung . . .“²

Nun gehören zwar die Formen der Anschauung mit zu den „Bedingungen der Möglichkeit der Erfahrung“, und Kant nennt sie daher zuweilen auch „Bedingungen aller (äußern und innern) Erfahrung“³, aber sie sind doch nur gemeinsam mit den Verstandesformen so zu bezeichnen, und ihre spezifische Leistung als ästhetische „Bedingungen der Möglichkeit“ der Erscheinungsdinge wird dabei nicht gesondert sichtbar.

Die Form der Anschauung allein ermöglicht zunächst nicht die Erfahrungserkenntnis, sondern nur die in ihr enthaltene Anschauungserkenntnis eines Erscheinungsdinges; sie ermöglicht dessen empirische Anschauung, indem sie sich als Form auf die Materie der Empfindungen bezieht; sie ist also die Bedingung der Möglichkeit der empirischen Anschauung der Erscheinungsdinge. Daß sie als dieser Erkenntnisgrund zugleich der Seinsgrund der Erscheinungsdinge ist, erweist sich dann, wenn der obige „Grundsatz“ für die Anschauungserkenntnis gesondert formuliert wird: Die Bedingungen der Möglichkeit der empirischen Anschauung sind zugleich auch Bedingungen der Möglichkeit der Gegenstände der empirischen Anschauung. Die Gültigkeit dieses Satzes wird schon in § 1 der transzendentalen Ästhetik vorausgesetzt. Denn der „unbestimmte Gegenstand einer empirischen Anschauung heißt Erscheinung“⁴. Und an dieser Erscheinung, also dem (unbestimmten) Gegenstand der empirischen Anschauung, werden dann Form und Materie unterschieden und von der „Form der Erscheinung“ gesagt, daß sie „im Gemüte a priori bereit liegen“⁵ muß. Die Form des Gegenstandes der Anschauungserkenntnis ist also identisch mit der Form der Anschauungserkenntnis selbst: Form der Anschauung ist Form der Erscheinung. Darin liegt der ontologische Charakter des Kantischen Formbegriffs, soweit er das Anschauungsvermögen betrifft.

Aber die genannte Identifikation ist bei Kant zunächst nur eine Behauptung. Um daher den ontologischen Charakter des Formbegriffs im Anschauungsbereich in seiner Eigenart darlegen zu können, muß die Kantische Begründung der behaupteten Identität zwischen Form der Anschauung und Form der Erscheinung untersucht werden. Von dieser Begründung her wird zugleich der zweite Teil der Forderung an die Form der Anschauung erfüllt werden können, wonach sie als transzendentales Wesen der Erscheinungsdinge ausgewiesen werden soll: sie wird

² A 158/B 197; vgl. oben S. 91.

³ A 49/B 66.

⁴ A 20/B 34; Erscheinung im engeren Sinne; „unbestimmt“ ist der Gegenstand, weil er nur Erscheinungs-, noch nicht Erfahrungsgegenstand ist.

⁵ A 20/B 34.

als eine Weise ursprünglicher Modalität aufgedeckt, die als Bedingung einer bestimmten Position, also als Grund einer Seinsweise der Erscheinungsdinge auftritt.

Ursprüngliche Modalität, so wurde eben gesagt, ist das apriorische Bereitstellen möglicher Verhältnisse zum Erkenntnisvermögen, um auf Grund dieser Verhältnisse etwas zu erkennen. Das Problem ist nun zunächst, ob es solche apriorischen Verhältnismöglichkeiten des Erkenntnisvermögens zu etwas außerhalb seiner überhaupt geben, ob das Erkenntnisvermögen überhaupt über solche apriorischen Verhältnismöglichkeiten mit etwas außerhalb seiner „zusammentreffen“ könne, das als „Gegenstand der Erkenntnis“ begreiflich zu machen wäre. Dieses Problem ist das der „objektiven Gültigkeit“ der Erkenntnisformen. Thematisch wird es behandelt und zu lösen versucht in der Denkbewegung der „transzendentalen Deduktion“. Die transzendente Deduktion wird von Kant unter zwei verschiedenen Gesichtspunkten vollzogen: er unterscheidet die „subjektive“ von der „objektiven“ Deduktion.⁶ Im Lichte der Fragestellung dieser Arbeit wird das Argument der objektiven Deduktion in dem Nachweis gesehen, daß die apriorische Beziehungsfähigkeit des Erkenntnisvermögens, also seine Formungsleistung, dann und nur dann auf einen Gegenstand der Erkenntnis trifft, wenn diese Beziehung mit der Erkenntnisbegründung zugleich die Seinsbegründung dieses Gegenstandes liefert; die subjektive Deduktion dagegen in dem Nachweis, daß ein solcher Formbegriff nur möglich ist als eine Weise ursprünglicher Modalität, d. h. als ein dem erkennenden Subjekt selbst entspringender innerer Grund möglicher Positionen der Dinge zum Erkenntnisvermögen. Eine solche Auffassung von den beiden Seiten der transzendentalen Deduktion erlaubt es, deren Anliegen zusammenzufassen als Kants Versuch, die Formen des Erkennens als das transzendente Wesen der Erscheinungsdinge auszuweisen.

Um diese Interpretation der transzendentalen Deduktion zunächst im Hinblick auf die Form der Anschauung zu rechtfertigen, sei daran erinnert, daß Kant nicht nur von einer transzendentalen Deduktion der Kategorien, sondern auch von einer solchen der Anschauungsformen spricht:

„Wir haben oben ((in der transz. Ästhetik)) die Begriffe des Raumes und der Zeit, mittelst einer *transzendentalen Deduktion* zu ihren Quellen verfolgt, und ihre objektive Gültigkeit a priori erklärt und bestimmt.“⁷

Eine transzendente Deduktion der Anschauungsformen liegt also vor und kann auf die Stimmigkeit der gegebenen Interpretation hin untersucht werden. Dazu ist aber auch erforderlich, daß sinnvoll von einer subjektiven und einer objektiven Deduktion der Anschauungsformen gesprochen werden kann. Der Nachweis dafür wird im folgenden geleistet. Dabei muß aber schon weitgehend auf die Deduktion der Kategorien eingegangen werden, weil Kant die Struktur der transzendentalen Deduktion nahezu ausschließlich im Zusammenhang mit der Deduktion der Verstandesformen entwickelt.

⁶ A XVII.

⁷ A 87/B 119 f.

b) Die objektive Deduktion der Anschauungsformen

Der Gedanke, daß die transzendente Deduktion „zwei Seiten“ habe, wird von Kant vorgetragen in der Vorrede zur 1. Auflage der Kr. d. r. V., wo er diese beiden Seiten als die objektive und die subjektive Deduktion bezeichnet. Die erste

„bezieht sich auf die Gegenstände des reinen Verstandes, und soll die objektive Gültigkeit seiner Begriffe a priori dartun und begreiflich machen; eben darum ist sie auch wesentlich zu meinen Zwecken gehörig. Die andere geht darauf aus, den reinen Verstand selbst, nach seiner Möglichkeit und den Erkenntniskräften, auf denen er selbst beruht, mithin ihn in subjektiver Beziehung zu betrachten, und, obgleich diese Erörterung in Ansehung meines Hauptzwecks von großer Wichtigkeit ist, so gehöret sie doch nicht wesentlich zu demselben; weil die Hauptfrage immer bleibt, was und wie viel kann Verstand und Vernunft, frei von aller Erfahrung, erkennen, und nicht, wie ist das Vermögen zu denken selbst möglich?“¹

Die objektive Deduktion erhält hier eine deutliche Bevorzugung vor der subjektiven. Sie wird als „wesentlich“ zum „Hauptzweck“ gehörig beurteilt, der in der „Hauptfrage“ besteht: „was und wie viel kann Verstand und Vernunft, frei von aller Erfahrung, erkennen“? Zu dieser „Hauptfrage“ hat die objektive Deduktion Wesentliches beizutragen. Die subjektive Deduktion dagegen ist im Hinblick auf den „Hauptzweck“ zwar „von großer Wichtigkeit“, „gehöret . . . doch nicht wesentlich zu demselben“. Diese scheinbar eindeutige Parteinahme für die objektive Deduktion wird im weiteren Verlauf des Textes wieder einigermaßen zweifelhaft, wenn Kant sagt:

„daß, im Fall meine subjektive Deduktion nicht die ganze Überzeugung, die ich erwarte, . . . gewirkt hätte, doch die objektive, um die es mir hier vornehmlich zu tun ist, ihre ganze Stärke bekomme, wozu allenfalls dasjenige, was Seite 92 bis 93 gesagt wird, allein hinreichend sein kann.“²

Die Stelle, auf die Kant hier für die objektive Deduktion verweist, und die „allein hinreichend sein kann“, um aufzudecken, weshalb die objektive Deduktion „wesentlich“ zum „Hauptzweck“ gehört — diese Stelle steht überraschenderweise überhaupt nicht in dem eigentlichen Kapitel über die transzendente Deduktion, sondern bereits in dem kurzen Abschnitt vom „Übergang zur transzendentalen Deduktion der Kategorien“³. Aus diesem Befund ließe sich zweierlei schließen: einmal, daß das entscheidende Kapitel über die transzendente Deduktion mehr um der subjektiven als um der objektiven Deduktion willen geschrieben wurde, da letztere ja schon im „Übergang zur transzendentalen Deduktion“ „hinreichend“ zur Geltung kommt; zum anderen, daß der Zweck der transzendentalen Deduktion nicht mit dem in der Vorrede genannten „Hauptzweck“ identisch sein kann.

¹ A XVI f.

² A XVII.

³ A 92/B 124.

weil für diesen ja die subjektive Deduktion „nicht wesentlich“ ist.⁴ Eine Prüfung dieser Schlußfolgerungen wird weiter unten geliefert. Jetzt ist zuerst der Gedankengang der objektiven Deduktion vorzulegen in seiner Konsequenz für die Verstandes- und Anschauungsformen.

Die objektive Deduktion der Kategorien soll sich nach dem Zitat aus der Vorrede A richten „auf die *Gegenstände* des reinen Verstandes, und soll die objektive Gültigkeit seiner Begriffe a priori dartun und begreiflich machen“. Mit der Lösung dieser Aufgabe hilft sie wesentlich, die „Hauptfrage“ nach dem „was und wie viel“ reiner Erkenntnis zu beantworten. Die transzendente Deduktion der 1. Auflage greift die Unterscheidung der objektiven von der subjektiven Deduktion im Hinblick auf diese „Hauptfrage“ wieder auf, wenn sie ausführt:

„es ist schon eine *hinreichende* Deduktion derselben ((scil. der Kategorien)), und Rechtfertigung ihrer objektiven Gültigkeit, wenn wir beweisen können: daß vermittelt ihrer *allein* ein Gegenstand gedacht werden kann.“⁵

Die Strukturmomente dieses Beweises werden von Kant an jener Stelle vorgelegt, auf die er in der Vorrede A hinwies: im Kapitel vom „Übergang zur transzendentalen Deduktion der Kategorien“. Dort formuliert er aber die Gelenkstellen dieses Beweises von vornherein so allgemein, daß die objektive Deduktion aller Erkenntnisformen sichtbar wird, die der Anschauung ebenso wie die des Verstandes.

„Es sind nur zwei Fälle möglich, unter denen synthetische Vorstellung und ihre Gegenstände zusammentreffen, sich auf einander notwendiger Weise *beziehen*, und gleichsam einander begegnen können. Entweder wenn der Gegenstand die Vorstellung, oder diesen Gegenstand allein *möglich macht*. Ist das erstere, so ist diese Beziehung nur empirisch, und die Vorstellung ist niemals a priori möglich . . . Ist aber das zweite, weil Vorstellung an sich selbst . . . ihren Gegenstand dem Dasein nach nicht *hervorbringt*, so ist doch die Vorstellung in Ansehung des Gegenstandes alsdann a priori *bestimmend*, wenn durch sie allein es möglich ist, etwas als einen Gegenstand zu erkennen.“⁶

⁴ Hans Bauer ist in seiner Dissertation (*Untersuchungen zur Problematik der transzendentalen Deduktion der Kategorien in Kants „Kritik der reinen Vernunft“*, Frankfurt/Main 1956) auf den Unterschied der beiden Seiten der Deduktion ausführlich eingegangen. Er behandelt die Diskrepanz zwischen der positiven Bewertung der objektiven Ded. bei knapper Ausführung im „Übergang“-Kapitel und der negativen Wertung der subjektiven Ded. trotz ihrer langen Ausführung im eigentlichen Kapitel über die transz. Ded. (Bauer, S. 8 f.). Bauer bewertet diesen Befund als Unsicherheit Kants in bezug auf die Durchführbarkeit der transzendentalen Deduktion ohne zureichende Klärung des Ich-Begriffs. Ohne diese Kritik Bauers grundsätzlich bezweifeln zu wollen: an dieser Stelle kann sie nicht ansetzen. Hier beruht sie auf einer vorschnellen Identifikation des im obigen Text gemeinten „Hauptzwecks“ mit der besonderen Zielsetzung der transz. Deduktion (vgl. die Nachweise unten S. 184 bis 189).

⁵ A 96 f.

⁶ A 92/B 124 f.

In Anlehnung an Bauer⁷ ist das vorliegende einfache Schlußgefüge so zu beschreiben:

Eine Vorstellung a priori „bezieht“ sich dann auf ihren Gegenstand, wenn sie diesen allein „möglich macht“.

Eine Vorstellung a priori macht dann ihren Gegenstand als einen solchen möglich, wenn es durch sie allein möglich ist, etwas „als einen Gegenstand zu erkennen.“

Also bezieht sich eine Vorstellung a priori, durch die allein es möglich ist, etwas als einen Gegenstand zu erkennen, notwendig auf ihren Gegenstand, d. h. sie hat objektive Gültigkeit.

Der entscheidende Begriff dieses Arguments ist der des Möglichmachens. Ein Gegenstand soll durch eine Vorstellung a priori allein möglich gemacht werden. Kant präzisiert diesen Begriff für den Fall der Vorstellung a priori, indem er ihr Möglichmachen nicht als „Hervorbringen“ sondern als „Bestimmen“ beschreibt. Sie kann ihren Gegenstand nicht dem Dasein nach hervorbringen; d. h. eine Vorstellung a priori ist nicht „causa efficiens“, nicht Ursache der Wirklichkeit ihres Gegenstandes, oder, um die oben⁸ dargelegte Terminologie wiederaufzunehmen, nicht sein äußerer Grund, dessen Wirksamkeit als Hervorbringung bestimmt wurde.⁹ Dagegen ist das Möglichmachen eines Gegenstandes durch eine Vorstellung a priori als Bestimmen dieses Gegenstandes anzusehen, „wenn durch sie allein es möglich ist, etwas als einen Gegenstand zu erkennen.“ Das Bestimmen als Ermöglichen eines Gegenstandes bedeutet also, daß der Gegenstand „als Gegenstand“, d. h. in seinem Gegenstand-Sein, in seiner Gegenständlichkeit, ermöglicht wird. Damit bestimmt die Vorstellung a priori den Gegenstand in seinem Wesen als Gegenstand und erweist sich als innerer Grund seiner Gegenständlichkeit. Die Leistung des inneren Grundes oder des Wesens ist im ersten Teil dieser Arbeit als Ermöglichung beschrieben worden¹⁰ im Gegensatz zur Hervorbringungsleistung des äußeren Grundes. Beide Motive finden sich im Gedankengang der objektiven Deduktion wieder.

Der Obersatz des Schlußgefüges der objektiven Deduktion läßt sich nun so formulieren: eine Vorstellung a priori bezieht sich nur dann auf ihren Gegenstand, wenn sie zu dessen Wesen gehört, d. h. dessen Sein als Gegenstand begründet. Dieser Satz fordert also eine ontologische Begründung des Gegenstandes von der apriorischen Vorstellung, die sich auf ihn beziehen soll.

Der Untersatz beschreibt dann, wie unter dem kritischen Ansatz diese ontologische Forderung von den apriorischen Vorstellungen erfüllt werden kann: sie liefern dann die Seinsgründung eines Gegenstandes als eines solchen, d. h. sie

⁷ Bauer, S. 17.

⁸ Vgl. oben S. 64 ff.

⁹ Vgl. oben S. 72, Anm. 1.

¹⁰ Vgl. oben S. 81.

bestimmen bzw. ermöglichen ihn als sein Wesen, wenn sie sich als die einzigen Bedingungen erweisen, die es ermöglichen „etwas als einen Gegenstand zu erkennen.“ Damit erfüllen diese Vorstellungen a priori die Voraussetzungen, die den allein gültigen Begriff vom Wesen in einer kritischen Ontologie ausweisen: sie müssen als transzendentales Wesen ihres Gegenstandes aufgezeigt werden¹¹, sie sind sein Seins- und Erkenntnisgrund. In Anlehnung an Kants Formulierung an anderen Stellen läßt sich der Untersatz der objektiven Deduktion auch so wiedergeben: die Bedingungen der Möglichkeit der Erkenntnis sind zugleich auch Bedingungen der Möglichkeit der Gegenstände der Erkenntnis.

Der Schlußsatz der objektiven Deduktion lautet dann: eine Vorstellung a priori, die sich als zum transzendentalen Wesen ihres Gegenstandes gehörig erweist, bezieht sich notwendig auf ihren Gegenstand, d. h. sie hat objektive Gültigkeit.

Der weitere Gedankengang Kants trägt in diese Argumentation den Tatbestand ein, daß in den Anschauungs- und Verstandesformen zwei Bedingungen a priori vorliegen, „unter denen *allein* die Erkenntnis eines Gegenstandes möglich ist . . .“ Also erfüllen sie die Voraussetzung, die allein einer apriorischen Vorstellung die Beziehung auf ihren Gegenstand, also ihre objektive Gültigkeit garantiert: sie sind solche Vorstellungen a priori, die ihren Gegenstand als solchen ermöglichen. Damit ist im Gang der objektiven Deduktion die Form (der Anschauung und des Verstandes) als *erkennend-ermöglichende Beziehung auf Gegenstände*, d. h. als ihr innerer Grund oder *transzendentales Wesen* erwiesen. Die Form also fungiert tatsächlich als Wesensbegriff in der kritischen Ontologie.

Für die erste notwendige Erkenntnisbedingung, die Anschauungsform, verweist Kant auf die transzendente Ästhetik:

„Es ist aber aus dem obigen klar, daß die erste Bedingung, nämlich die, unter der allein Gegenstände angeschaut werden können, in der Tat den Objekten der *Form* ((dem Wesen)) nach a priori im Gemüt zum Grunde liegen. Mit dieser formalen ((ermöglichenden)) Bedingung der Sinnlichkeit stimmen also alle Erscheinungen notwendig überein, weil sie nur *durch* dieselbe erscheinen, d. i. empirisch angeschaut und gegeben werden können.“¹²

Die Anschauungsformen haben deswegen objektive Gültigkeit, weil sie die einzige Erkenntnisweise darstellen, unter der etwas als *Anschauungsgegenstand* erkannt werden kann. Damit ermöglichen sie das anschauliche Sein dieses Gegenstandes als eines *Erscheinungsgegenstandes* und beziehen sich somit notwendig auf ihn. Nur dadurch, daß er in der Form des Anschauens erkannt wird, gewinnt er sein Sein als Erscheinung. Den Vollzug dieser objektiven Deduktion in der transzendentalen Ästhetik wird man in solchen Formulierungen zu sehen

¹¹ Vgl. die Bestimmung des transzendentalen Wesens oben S. 35 f.

¹² A 93/B 125.

haben, wie Kant sie in der „Metaphysischen Erörterung“ des Raumes bzw. der Zeit jeweils unter Nr. 2 vorlegt:

„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 *notwendiger Weise* äußeren Erscheinungen *zum Grunde* liegt.“¹³

Was Kant für die zweite notwendige Bedingung zur Erkenntnis eines Gegenstandes im Zuge der „allenfalls hinreichenden“ Gedanken zur objektiven Deduktion anführt, sei kurz dargestellt, da es für das Abgrenzen der objektiven von der subjektiven Deduktion unentbehrlich ist. Vorstellungen a priori, die jedenfalls zur Ermöglichung der Erkenntnis eines Gegenstandes als eines Gegenstandes benötigt werden, sind „Vorstellungen von Gegenständlichkeit überhaupt“¹⁴. Solche Vorstellungen als „Begriffe von Gegenständen überhaupt“¹⁵ sind aber die Kategorien oder Verstandesformen. Sie liegen also, da nur durch sie überhaupt ein Gegenstand gedacht werden kann, auch dem Denken eines Erfahrungsgegenstandes zugrunde, d. h. sie allein machen auch die Erkenntnis eines Erfahrungsgegenstandes „(der Form des Denkens nach)“¹⁶ erst möglich. Damit ermöglichen sie aber auch, nach dem Untersatz der objektiven Deduktion, den Gegenstand der Erfahrungserkenntnis selbst, erfüllen also die Voraussetzung des Obersatzes und haben demnach objektive Gültigkeit.

c) Das Verhältnis zwischen objektiver und subjektiver Deduktion

Die subjektive Deduktion soll nach der Vorrede A nicht die Tatsache der objektiven Gültigkeit der Kategorien beweisen, sondern sie soll den „reinen Verstand selbst . . . in subjektiver Beziehung . . . betrachten“, indem sie seine „Möglichkeit“ und die „Erkenntniskräfte“ untersucht, „auf denen er selbst beruht“¹. Sie beschränkt sich nicht wie die objektive Deduktion auf den Beweis, „daß vermittelst“ der Kategorien „allein ein Gegenstand *gedacht* werden kann“², sondern zielt auf die Frage: „*wie* ist d a s V e r m ö g e n z u d e n k e n selbst möglich?“³ Die subjektive Deduktion beabsichtigt also die Klärung eines Sachverhalts, der in der objektiven Deduktion schon vorausgesetzt wird. Dabei ist es aber nicht Kants Meinung, daß die objektive Deduktion ohne die Klärung dieser Voraussetzung, also ohne die subjektive Deduktion nicht stichhaltig sei. Die subjektive Deduktion ist vielmehr im Verhältnis zur objektiven Deduktion zu denken als

¹³ A 24/B 38 f.; entsprechend von der Zeit: A 31/B 46.

¹⁴ Bauer, S. 17.

¹⁵ A 93/B 126.

¹⁶ A.a.O.

¹ A XVI f.

² A 97.

³ A XVII.

„gleichsam eine Aufsuchung der Ursache zu einer gegebenen Wirkung“⁴. Dabei ist die „gegebene Wirkung“ die bereits durch die objektive Deduktion festgestellte und bewiesene objektive Gültigkeit der Kategorien. Kant hat dieses Verhältnis der „beiden Seiten“ der transzendentalen Deduktion an späterer Stelle durch einen Vergleich deutlich zu machen gesucht:

„So steht Newtons System der allgemeinen Gravitäten fest, ob es gleich die Schwierigkeit bei sich führt, daß man nicht erklären kann, wie Anziehung in die Ferne möglich sei; aber Schwierigkeiten sind nicht Zweifel.“⁵

Die subjektive Deduktion soll also „Schwierigkeiten“ der objektiven Deduktion beseitigen; deren Beweiskraft soll aber auch ohne die Beseitigung dieser Schwierigkeiten unbezweifelbar sein. Diese Formulierung wirft ein gewisses Licht auf die in der Vorrede A erwähnte Bewertung der subjektiven Deduktion: daß sie zwar „nicht wesentlich“, aber doch „von großer Wichtigkeit“ für den „Hauptzweck“ sei.

Zur weiteren Klärung der „beiden Seiten“ der Deduktion sei zunächst noch die Beschreibung der subjektiven Deduktion aus der ersten Fassung der transzendentalen Deduktion herangezogen. Nachdem Kant die „hinreichende“, d. h. die objektive Deduktion, in dem Beweis angesetzt hat, „daß vermittelst“ der Kategorien „allein ein Gegenstand gedacht werden kann“, fährt er fort:

„Weil aber in einem solchen Gedanken mehr als das einzige Vermögen zu denken, nämlich der Verstand beschäftigt ist, und dieser selbst, als ein *Erkenntnisvermögen*, das sich auf Objekte beziehen soll, eben so wohl einer Erläuterung, wegen der *Möglichkeit dieser Beziehung*, bedarf: so müssen wir die *subjektive Quellen*, welche die Grundlage a priori zu der Möglichkeit der Erfahrung ausmachen, nicht nach ihrer empirischen, sondern *transzendentalen* Beschaffenheit zuvor erwägen.“⁶

Die objektive Deduktion, d. h. der Nachweis der Kategorien als konstitutiver Voraussetzungen für das Denken eines Gegenstandes, enthält nicht nur den Verstand als bloßes Denkvermögen, sondern den Verstand als Erkenntnisvermögen, das, um einen Gegenstand denken zu können, sich auf diesen beziehen können muß. Diese Beziehung wird in der objektiven Deduktion als notwendig gültig bewiesen; ihr gilt auch die Fragestellung der subjektiven Deduktion. Wieder ist aber die subjektive Deduktion nicht so beschrieben, als ob mit ihr erst die objektive Deduktion Gültigkeit gewänne, sie tritt vielmehr nur als „Erläuterung“ dessen auf, wie die in der objektiven Deduktion bewiesene notwendige Beziehung des Verstandes auf die Gegenstände seiner Erkenntnis möglich sei. Die Methode der subjektiven Deduktion, um dieses Ziel zu erreichen, besteht darin, die „transzendente“, d. h. die Erkenntnis- und Seins-ermöglichende „Beschaffen-

⁴ A.a.O.

⁵ M. A. d. N., A XVII (Anm.); auf diese wichtige Anm. wird unten genauer eingegangen.

⁶ A 97.

heit“ derjenigen Instanzen des „Erkenntnisvermögens“ Verstand zu untersuchen, die diese auf Grund der objektiven Deduktion besitzen müssen. Kant nennt diese Instanzen „Quellen“, weil sie auf den Ursprung des Erkenntnisvermögens zurückführen, und sie sind „subjektive Quellen“, weil in ihnen das erkennende Subjekt selbst zum Ausdruck kommt.⁷

Mit dieser Darlegung wird ganz deutlich, inwiefern die objektive und die subjektive Deduktion zwei „Seiten“ derselben Sache sind: des Nachweises der objektiven Gültigkeit der Kategorien. In objektiver Sicht, d. h. im Hinblick auf zu erkennende Objekte wird aus ihrer die Gegenständlichkeit konstituierenden Erkenntnisfunktion die notwendige Gültigkeit ihres Gegenstandsbezuges bewiesen; in subjektiver Sicht, d. h. im Hinblick auf ihre Zugehörigkeit zum erkennenden Subjekt, ihre Möglichkeit als diese, gültigen Gegenstandsbezug besitzenden Begriffe, dargelegt. Oder anders: die objektive Deduktion beweist, daß die Kategorien objektive Gültigkeit besitzen müssen; die subjektive Deduktion zeigt, wie sie diese objektive Gültigkeit besitzen können.

Mit dieser Klärung der beiden Seiten der transzendentalen Deduktion ist aber auch eine Deutung ihrer unterschiedlichen Bewertung und Ausarbeitung möglich. Beide sind nach Kant unabhängig voneinander vollziehbar. Die objektive Deduktion aber scheint einfach, die subjektive mühselig zu sein. Wenn nun diese subjektive Deduktion mißlingt oder doch nicht „die ganze Überzeugung“ wirkt, dann steht wenigstens die objektive, auf einem einfachen Schluß beruhende Deduktion fest, wenngleich mit der „Schwierigkeit“, etwas als notwendig zu beweisen, das sie nicht erklären kann. Insofern bleibt die subjektive Deduktion auch in diesem Falle immer „von großer Wichtigkeit“, nämlich als Desiderat. Gelingt aber die subjektive Deduktion und ist voll überzeugend, dann ist die objektive Deduktion im Grunde gar nicht mehr nötig, denn wenn gezeigt wird, wie die objektive Gültigkeit der Kategorien möglich ist, dann ist der Nachweis, daß sie sie besitzen müssen, darin enthalten. Das wiederum erklärt, warum Kant auf die Ausführung der subjektiven Seite der transzendentalen Deduktion zweimal so große Mühe verwandt hat. Die objektive Deduktion ist also eine Absicherung, im Falle die subjektive Deduktion nicht gelingt. Die gelungene subjektive Deduktion dagegen kann alle Beweiskraft alleine tragen.

Diese Überlegungen werden durch weitere Äußerungen Kants bestätigt, die sich auf die Unterscheidung zwischen subjektiver und objektiver Deduktion stützen, ohne allerdings diese Termini zu verwenden. In der Schrift über die *metaphysischen Anfangsgründe der Naturwissenschaft*, die, wie Plaass in seiner Disser-

⁷ Dieser Begriff der Subjektivität, der auch in der „subjektiven“ Deduktion gemeint ist, zielt natürlich auf die apriorische Subjektivität des erkennenden Subjekts und nicht auf die empirische des erkennbaren Subjekts. Gegen sie läßt sich nicht mit dem Vorwurf der Willkür irgendein Begriff der Objektivität ausspielen, da sich erst in der Beziehung des erkennenden Subjekts (Form) auf das erkennbare Subjekt (Materie) ein für Kant gültiger Begriff von Objektivität konstituiert. (Vgl. dazu oben S. 106 Anm. 5 und die Eingangsinterpretation dieser Arbeit S. 2.)

tation nachdrücklich betont⁸, zwischen den beiden Fassungen der Kr. d. r. V. entstanden ist, hat Kant sich in einer langen Anmerkung mit dem kritischen Einwand auseinandergesetzt, die Dunkelheit seiner transzendentalen Deduktion gefährde die „apodiktische Überzeugung“ seines Systems der Kr. d. r. V., da dieses

„ohne eine ganz klare und genugtuende Deduktion der Kategorien . . . in seinem Fundamente wanke.“⁹

Kant antwortet, indem er zeigt, daß die apodiktische Gewißheit auch ohne die vollständig durchgeführte Deduktion der Kategorien garantiert sei, und bedient sich dabei offensichtlich des dargelegten Unterschieds zwischen der objektiven und der subjektiven Deduktion:

„Denn, wenn bewiesen werden kann: daß die Kategorien, deren sich die Vernunft in allem ihrem Erkenntnis bedienen muß, gar keinen anderen Gebrauch, als bloß in Beziehung auf Gegenstände der Erfahrung haben können (dadurch daß sie in dieser bloß die Form des Denkens möglich machen), so ist die Beantwortung der Frage, wie sie solche möglich machen, zwar wichtig genug, um diese Deduktion, wo möglich, zu vollenden, aber in Beziehung auf den Hauptzweck des Systems, nämlich die Grenzbestimmung der reinen Vernunft, keineswegs notwendig, sondern bloß verdienstlich.“¹⁰

Der erste Teil des Arguments bezieht sich auf die objektive Deduktion, die in dem Satz gipfelte: „daß durch sie allein ((scil. die Kategorien)) Erfahrung (der Form des Denkens nach) möglich sei.“¹¹ Ebendieser Satz tritt auch hier wieder auf: „(dadurch daß sie in dieser ((scil. der Erfahrung)) bloß die Form des Denkens möglich machen)“. Aber hier ist dieser Gedanke der objektiven Deduktion erweitert: es heißt nicht nur, daß die Erfahrungsgegenstände allein durch die Kategorien der Denkform nach ermöglicht werden, sondern darüber hinaus auch, daß die Kategorien nur die Erfahrungsgegenstände ermöglichen, daß sie in ihrem Erkenntnis- und Seins-ermöglichenden Gebrauch auf die Erfahrungsgegenstände eingeschränkt sind. Diese Erweiterung des Arguments der objektiven Deduktion auf die Eingeschränktheit des Gebrauchs der Kategorien zieht Kant aus dem auch an der oben analysierten Stelle zur objektiven Deduktion schon vorausgesetzten Sachverhalt,

„daß gedachte Kategorien nichts anders als bloße Formen der Urteile sind, so fern sie auf Anschauungen (die bei uns immer nur sinnlich sind) angewandt werden, dadurch aber allererst Objekte bekommen und Erkenntnisse werden“¹².

Durch solche Erweiterung der objektiven Deduktion von der Begründung auf die Begrenzung der objektiven Gültigkeit der Kategorien wird auch ihre Bewertung in der Vorrede A erläutert, weil jetzt der Punkt ans Licht rückt, der die

⁸ Plaas, *Theorie*, S. 21 f. u. ö.

⁹ M. A. d. N., A XVI (Anm.).

¹⁰ M. A. d. N., A XVI f. (Anm.).

¹¹ A 93/B 126.

¹² M. A. d. N., A XVII (Anm.).

objektive Deduktion als „wesentlich“ für die „Hauptfrage“ nach dem „was und wie viel“ reiner Erkenntnis erscheinen läßt. Denn in dieser Frage bekundet sich, wie der Text aus den M. A. d. N. deutlich macht, der „Hauptzweck des Systems, nämlich die *Grenzbestimmung* der reinen Vernunft“. Da dieser „Hauptzweck“ also der der ganzen Kr. d. r. V. als solcher ist und nicht notwendig auch der eigentliche Zweck der transzendentalen Deduktion, so ist mit dem Abwerten der subjektiven Deduktion als „nicht wesentlich“ für den „Hauptzweck“ der Kr. d. r. V. nicht auch ihre Unwesentlichkeit für die transzendente Deduktion als solche ausgesprochen. Hier zeigt der Text aus den M. A. d. N. geradezu eine gegenläufige Bewegung: die subjektive Deduktion, also die Frage, „wie“ die Kategorien die Erfahrung „möglich machen“, ist zwar hinsichtlich des „Hauptzwecks“ der Kr. d. r. V. „keineswegs notwendig, sondern bloß *verdienstlich*“, aber sie ist hinsichtlich der transzendentalen Deduktion „wichtig genug, um diese Deduktion . . . zu vollenden“. Hier ist gegenüber dem Text aus der Vorrede A deutlich geworden, daß im Hinblick auf die transzendente Deduktion selbst eine ganz andere Bewertung ihrer beiden Seiten vorliegt als für die Kr. d. r. V. als ganze: die objektive Deduktion ist die unvollendete und die subjektive Deduktion erst die vollendete transzendente Deduktion. Die Unvollständigkeit der objektiven Deduktion als Deduktion beruht, wie schon gezeigt, darauf, daß sie eine Notwendigkeit als solche beweisen, aber nicht erklären kann; die Vollendetheit der subjektiven Deduktion aber darauf, daß sie, wenn sie gelingt, diese Erklärung beistellen und damit die objektive Deduktion überflüssig machen kann. So gilt für die objektive Deduktion:

„gesetzt, die *Art*, wie Erfahrung“ durch Kategorien „allererst möglich werde, könnte niemals hinreichend erklärt werden, so bleibt es doch unwidersprechlich gewiß, daß sie bloß durch jene Begriffe möglich, und jene Begriffe umgekehrt auch in keiner anderen Beziehung, als auf Gegenstände der Erfahrung, einer Bedeutung und irgend eines Gebrauchs fähig sind.“¹³

Der Absicherungscharakter der objektiven Deduktion wird hier besonders deutlich; sie soll die Widerspruchslosigkeit des Systems als Grenzbestimmung der reinen Erkenntnis garantieren. Die subjektive Deduktion aber, die in das Problem der Genesis der ontologischen Funktion der Erkenntnisformen eindringen muß, wird von Kant keineswegs als unmöglich erachtet. Vielmehr hat die

„Aufgabe: wie nun Erfahrung vermittelt jener Kategorien und nur allein durch dieselbe möglich sei . . . große Wichtigkeit, und, wie ich jetzt ((nach der ersten Fassung der Kr. d. r. V.)) einsehe, eben so große Leichtigkeit, da sie beinahe durch einen einzigen Schluß aus der genau bestimmten Definition eines Urteils überhaupt . . . verrichtet werden kann.“¹⁴

¹³ M. A. d. N., A XX (Anm.).

¹⁴ M. A. d. N., A XVIII f.

Kant gibt die „Dunkelheit“ dieser subjektiven Deduktion in der ersten Auflage der Kr. d. r. V. zu und will die „nächste Gelegenheit ergreifen . . . , diesen Mangel . . . zu ergänzen . . .“¹⁵ Diese „nächste Gelegenheit“ ist die Neufassung der transzendentalen Deduktion in der zweiten Auflage der Kr. d. r. V., die also als Darstellung der subjektiven Deduktion der Kategorien aufzufassen ist.¹⁶

d) Die subjektive Deduktion der Anschauungsformen

Die subjektive Deduktion der Kategorien wird erst im letzten Teil dieser Arbeit besprochen, soweit sie für deren Zielsetzung aufschlußreich ist. Das vorige Kapitel hatte sich nur des Ortes der subjektiven Deduktion und ihrer Bedeutung für die Denkbewegung der transzendentalen Deduktion überhaupt versichern wollen, um daraus entnehmen zu können, welche Fragestellung ins Auge gefaßt werden muß, um neben der objektiven Deduktion auch die subjektive Deduktion der Anschauungsformen in der transzendentalen Ästhetik aufzusuchen, und so nicht nur festzustellen, daß die Anschauungsformen zum transzendentalen Wesen der Erscheinungsdinge gehören, sondern auch, wie sie dieses transzendente Wesen als eine Weise ursprünglicher Modalität, d. h. als ein dem erkennenden Subjekt selbst entspringender innerer Grund möglicher Positionen der Erscheinungsdinge zum Erkenntnisvermögen, sein können.

Aus der Heranziehung mehrerer Stellen, die den Gedankengang der subjektiven Deduktion umschreiben, hat sich eine bestimmte Formulierung immer wieder durchgesetzt: die subjektive Deduktion ist

die „Erläuterung . . . der *Möglichkeit*“ der „*Beziehung*“ des „Erkenntnisvermögens . . . auf Objekte“¹;

die „Aufgabe: *wie* . . . Erfahrung vermittelt jener Kategorien . . . *möglich* sei“²;

¹⁵ M. A. d. N., A XIX.

¹⁶ Durch eine Anfrage Reinholds zu den Ausführungen in den M. A. d. N. wurde Kant veranlaßt, sich noch einmal zu dem dort vorgetragenen Verhältnis zwischen objektiver und subjektiver Deduktion zu äußern. Am Schluß der Schrift *Über den Gebrauch teleologischer Prinzipien in der Philosophie* (1788) schreibt er — offenbar inzwischen völlig vom Gelingen der subjektiven Deduktion in der zweiten Auflage der Kr. d. r. V. überzeugt — zum Gedankenkomplex der objektiven Deduktion, ihn habe er nur in einer „negativen Absicht“ als hinreichend beurteilt, nämlich im Hinblick auf die Erkenntnisbegrenzung. Diese leiste er — der Begriff der Deduktion wird nicht einmal mehr als „unvollständige Deduktion“ für diesen Gedankengang festgehalten — durch die bloße „Exposition der Kategorien“. In „positive(r) Absicht“ aber, im Hinblick auf die Erkenntnisbegründung, die nach der „Möglichkeit einer objektiven Gültigkeit solcher Begriffe a priori in Beziehung aufs Empirische“ fragt, also als subjektive Deduktion, sei „die Deduktion allerdings unentbehrlich notwendig.“ (Teleol. Prinzipien, A 135 f.).

¹ A 97.

² M. A. d. N., A XVIII (Anm.).

der Nachweis der „Möglichkeit einer objektiven Gültigkeit solcher Begriffe a priori in Beziehung aufs Empirische“³;

die Darlegung der „Art, wie Erfahrung“ durch Kategorien „allererst möglich werde“⁴.

An diese Formulierungen kann jetzt als weiteres Zitat angeschlossen werden Kants Definition der transzendentalen Deduktion, die sich als Definition der subjektiven Seite der Deduktion erweist:

„Ich nenne daher die Erklärung der Art, wie sich Begriffe a priori auf Gegenstände beziehen können, die transzendente Deduktion derselben . . .“⁵

Kant spricht von „Begriffen a priori“ und nicht von „Kategorien“, um auszudrücken, daß der Denkbewegung der transzendentalen Deduktion alle Formen des erkennenden Subjekts unterworfen werden müssen, auch die Formen der Anschauung; denn er fährt fort:

„Wir haben jetzt schon zweierlei Begriffe von ganz verschiedener Art, die doch darin mit einander übereinkommen, daß sie beiderseits völlig a priori sich auf Gegenstände beziehen, nämlich, die Begriffe des Raumes und der Zeit, als Formen der Sinnlichkeit, und die Kategorien, als Begriffe des Verstandes“⁶, die beide der transzendentalen Deduktion bedürfen.

Daß Raum und Zeit als „Formen der Sinnlichkeit“ die „Begriffe des Raumes und der Zeit“ genannt werden, bedeutet nach den Ausführungen über das Bewußtsein vom reinen Anschauen keine Schwierigkeit mehr. Dieses ist ja gerade in der Formulierung „Begriff des Raumes und der Zeit“ nachgewiesen worden. Weiter wurde gezeigt, daß Kant das Bewußtsein vom reinen Anschauen nur an wenigen Stellen von der selbständigen Form des Anschauens unterscheidet, meist aber beides unter dem Titel „Form der Anschauung“ zusammenfaßt. Im oben zitierten Satz liegt das Gewicht auf der selbständigen Form des reinen Anschauens, wie die Darstellung der subjektiven Deduktion der Anschauungsformen zeigen wird.

Faßt man die Aussagen der vorgelegten Zitate zur subjektiven Deduktion zusammen, so läßt sich sagen: sie ist die Erklärung der Art, wie sich das erkennende Subjekt so auf die Gegenstände seiner Erkenntnis bezieht, daß diese dadurch als Gegenstände ermöglicht werden.

Diese erkennend-ermöglichende Beziehung des Erkenntnisvermögens auf seinen Gegenstand wurde oben als das Grundverhältnis der kritischen Ontologie bezeichnet, das Kant als das Verhältnis der Modalität konzipiert. In diesem Verhältnis liegt der innere Grund für das modale Sein der erkannten Dinge als Position. Im Aufdecken der „Art, wie“ dieses kritisch-ontologische Grundverhältnis vorliegt, in seinem Modus, erschließt sich sonach die ursprüngliche Modalität,

³ Teleol. Prinzipien, A 136.

⁴ M. A. d. N., A XX (Anm.).

⁵ A 85/B 117.

⁶ A 85/B 118.

durch welche die Modalität der Erscheinungsdinge, ihr Sein als Position, begründet wird. Der Seins-begründende Charakter der erkennend-ermöglichenden Gegenstandsbeziehung des Erkenntnisvermögens, der in der objektiven Deduktion als das transzendente Wesen des Gegenstandes, d. h. als seine Form aufgezeigt wurde, wird also in der subjektiven Deduktion als die Positions-begründende ursprüngliche Modalität beschrieben.

Somit hat die subjektive Deduktion die Aufgabe, zu erklären, wie die Formen des Erkenntnisvermögens das transzendente Wesen der Dinge in einer kritischen Ontologie sein können. Sie löst diese Aufgabe, indem sie den Modalcharakter des Formbegriffs aufzeigt. Form ist nichts anderes als der ursprüngliche Modus, die „Art, wie“ sich das erkennende Subjekt dergestalt auf seinen Gegenstand bezieht, daß dadurch dessen Sein als Position zum Erkenntnisvermögen begründet wird.

Die subjektive Deduktion der Anschauungsformen nachvollziehen, heißt also nach dem Gesagten, die Anschauungsformen zunächst als eine Weise ursprünglicher Modalität aufzeigen, sodann diese Modalität als Begründung bzw. Ermöglichung einer bestimmten Position erkannter Dinge zum Erkenntnisvermögen nachweisen.

Die Form der Anschauung, für die dieser Nachweis vollzogen werden soll, ist jene aus den Bewußtseinsweisen vom reinen Anschauen erschlossene selbständige Form des Anschauens, die als unmittelbar sich (auf Empfindungen) beziehendes, Eindrücke empfangendes, mannigfaltig-gleichartiges Nach- und Nebeneinander beschrieben wurde. Es ist klar, daß bei der subjektiven Deduktion, welche die Art der Beziehung des Erkenntnisvermögens auf seinen Gegenstand erklären will, die aus dem modalen und relationalen Bewußtsein vom reinen Anschauen erschlossenen Wesenszüge der Anschauungsform, also das unmittelbare Sichbeziehen und die Eindrücke empfangende Rezeptivität, im Mittelpunkt stehen werden, in denen ja gerade der Beziehungscharakter der Form auf die Materie sich ausdrückt, von denen daher alle Verhältnisbegründung, die auf dem Formbegriff beruhen soll, ihren Ausgang nehmen muß.

Der Begriff der „Beziehung auf“, der sich als zentral für das Modalitätsverhältnis herausgestellt hat, wird von Kant im ersten Satz der transzendentalen Ästhetik herangezogen, um die Gegenstandsbeziehung von Anschauen und Denken grundlegend zu unterscheiden: während das Denken nur eine mittelbare Beziehung aufweist, ist dasjenige an einer Erkenntnis, „wodurch sie sich auf“ Gegenstände „unmittelbar bezieht . . . die Anschauung.“⁷ Obwohl an dieser Stelle die empirische Anschauung gemeint ist, zeigt der weitere Fortgang, daß es das reine Anschauen ist, bzw. die Form, wodurch diese unmittelbare Gegenstandsbeziehung als Beziehung einer Erkenntnis auf ihren Gegenstand qualifiziert wird. Da es nun die Aufgabe der subjektiven Deduktion ist, aus den „subjektive(n) Quellen“⁸ des Erkenntnisvermögens dessen Beziehung auf Gegenstände als

⁷ A 19/B 33.

⁸ A 97.

objektive Gültigkeit zu erklären, so wird die subjektive Deduktion der Anschauungsformen als der „Erkenntnisquellen“⁹ des Anschauens in der Erläuterung ihrer unmittelbaren Beziehung auf Gegenstände als einer objektiv gültigen Beziehung bestehen.

Untersucht man die Stellen, in denen Kant von der ursprünglichen Beziehung der Anschauungsformen auf Gegenstände spricht, so fallen Formulierungen ins Auge, die der oben (vgl. S. 189 f.) wiedergegebenen Definition Kants von der transzendentalen als der subjektiven Deduktion entsprechen und aus denen die subjektive Deduktion als Erklärung des ursprünglichen Modalcharakters der Erkenntnisformen wahrscheinlich gemacht wurde. Die besondere Gegenstandsbeziehung der Anschauungsformen hängt davon ab, daß sie

„die *Art* enthält, *wie* wir von Gegenständen affiziert werden.“¹⁰

Ohne schon auf diesen Ursprung der besonderen Gegenstandsbeziehung der Form der Anschauung einzugehen, sei zunächst darauf hingewiesen, daß Kant sie auffaßt als eine bestimmte „Vorstellungsart“¹¹ von Gegenständen, d. h. als etwas,

„Was gar nicht am Objekte an sich selbst, jederzeit aber im *Verhältnisse* desselben zum ((erkennenden)) Subjekt anzutreffen und von der Vorstellung des ersteren unzertrennlich ist“¹².

Diese Beschreibung der Vorstellung vom Objekt, die dessen „Verhältnis“ zum Anschauungsvermögen enthält, weist hin auf die Seinsweise des angeschauten Objekts, die in dessen „Vorstellungsart, oder Modalität . . . als Erscheinung“¹³ zum Ausdruck kommt. Der Grund dieser Seinsweise aber liegt in der Anschauungsform als eines vom Erkenntnisvermögen ursprünglich bereitgestellten Verhältnisses von etwas Erscheinendem zu ihm, also im ursprünglichen Modalcharakter der Anschauungsform als eines *Verhältnismodus* von etwas zum erkennenden Subjekt. Die Beschreibung der Anschauungsform als eines ursprünglichen *Verhältnismodus* wird besonders deutlich in einem von Heinze mitgeteilten Ausschnitt einer Metaphysiknachschrift, in dem die Form geradezu synonym mit „Art“ (Modus) auftritt und zugleich als „ursprüngliche Art“ bezeichnet wird; es heißt, daß

„Raum und Zeit nur die *Form* ist, *wie* uns Dinge erscheinen.“¹⁴

oder

⁹ A 39/B 56.

¹⁰ A 51/B 75.

¹¹ A 37/B 54.

¹² B 70 (Anm.).

¹³ M. A. d. N., A XXI.

¹⁴ Heinze, S. 674.

„ . . . beides sind die *ursprüngliche Form* der Sinnlichkeit, die *ursprüngliche Art*, wie wir von den Gegenständen affiziert werden . . . ; da stellen wir uns den Gegenstand im *Verhältniss* auf unsere Sinnlichkeit vor. Sinnlichkeit ist das *Verhältniss*, Dinge zu erkennen, wie sie uns affizieren. Raum und Zeit sind also nur *Arten*, wie die Gegenstände unsern Sinnen erscheinen, sie sind *also* die Form der sinnlichen Erscheinung . . . “¹⁵

Diese Zitate lassen sich beliebig durch ähnliche aus der Kr. d. r. V. vermehren¹⁶, sie wurden nur deshalb ausgewählt, weil sie besonders dicht die Form als ursprünglichen Verhältnismodus beschreiben.

Zieht man nun die noch nicht behandelten Hinweise auf die Besonderheit der ursprünglichen Modalität der Anschauungsform heran, wonach sie als Art des Affiziertwerdens bezeichnet wird, dann ist an den Stellen der transzendentalen Ästhetik die subjektive Deduktion der Anschauungsformen aufzusuchen, wo aus der Art des Affiziertwerdens ihre Erkenntnis-ermöglichende Funktion dargestellt wird. Es sei eine prägnante Stelle solcher Art ausgewählt und interpretiert:

„Wie kann nun eine äußere Anschauung dem Gemüte beiwohnen, die vor den Objekten selbst vorhergeht, und in welcher der Begriff der letzteren a priori bestimmt werden kann? Offenbar nicht anders, als so fern sie bloß im Subjekte, als die formale Beschaffenheit desselben, von Objekten affiziert zu werden, und dadurch unmittelbare Vorstellung derselben, d. i. Anschauung zu bekommen, ihren Sitz hat, *also* nur als Form des äußeren Sinnes überhaupt.“¹⁷

Das Argument dieses Satzes läuft zunächst auf den doppelten Nachweis hinaus, daß das äußere Anschauen a priori erstens Form sein und zweitens als Form zur Sinnlichkeit gehören muß. Es muß Form sein, denn — im Sinne der Argumentation der objektiven Deduktion, ohne schon die Differenzierungen der subjektiven Deduktion zu berücksichtigen — kann eine Vorstellung „vor den Objekten selbst“ nur vorhergehen, wenn sie diese zwar nicht dem Dasein nach hervorbringt, wohl aber ihrem Wesen nach erkennend ermöglicht (vgl. oben S. 181 ff.). Die „äußere Anschauung“, die „vor den Objekten selbst vorhergeht“, muß also zum erkennenden Subjekt gehören, d. h. zur „formalen Beschaffenheit“ des Subjekts, muß mithin Form sein.

Die „äußere Anschauung“ muß aber auch als Form zur Sinnlichkeit gehören, denn nur dann kann sie „Anschauung“ sein; die Sinnlichkeit „allein liefert uns *Anschauungen*“¹⁸. Als zur Sinnlichkeit gehörig muß sie weiter der „Fähigkeit (Rezeptivität)“ zugerechnet werden, „Vorstellungen durch die Art, wie wir von Gegenständen affiziert werden, zu bekommen“, denn diese Fähigkeit „heißt *Sinnlichkeit*.“¹⁹ Also ist eine den Objekten vorhergehende äußere An-

¹⁵ Heinze, S. 670 f.

¹⁶ Z. B. B 129 (§ 15); A 44/B 61; A 26/B 42.

¹⁷ B 41; ein paralleles Zitat über die subjektive Deduktion der Zeit folgt unten S. 199.

¹⁸ A 19/B 33.

¹⁹ A.a.O.

schauung nur möglich als Bestandteil des erkennenden Subjekts (Form), soweit dieses an der Sinnlichkeit partizipiert, also rezeptiv ist und nur auf Grund von Affektion erkennt; in Kants Worten: nur „so fern sie bloß im Subjekte, als die formale Beschaffenheit desselben, von Objekten affiziert zu werden . . . ihren Sitz hat, also nur als *Form* des äußeren *Sinnes* überhaupt.“

Dieser zweite Teil des im vorgelegten Zitat enthaltenen Arguments zielt auf die subjektive Deduktion der äußeren Anschauungsform. Sie ist aber erst in Umrissen angedeutet. Genauer betrachtet muß sie erklären können, worin die Besonderheit der Anschauungsbeziehung auf Gegenstände liegt, warum diese Besonderheit auf der Form der Anschauung beruht und wie danach das Spezifische dieser Form zu beschreiben ist. Die subjektive Deduktion der Anschauungsform muß dazu das angedeutete Verhältnis zwischen Affektion und Form aufzuhellen in der Lage sein, wodurch erst der Formcharakter der Anschauungsform deutlich werden kann. Diese Aufhellung steckt in knappster und daher genau zu interpretierender Fassung in dem bisher ausgelassenen Zwischenglied des vorgelegten Zitats: „und dadurch ((durch die Affektion)) unmittelbare Vorstellung derselben ((scil. der Gegenstände)) . . . zu bekommen . . .“

Ausgeführt im Kontext heißt dieser Satz: das Subjekt, dessen formale Beschaffenheit darin besteht, von Objekten affiziert zu werden, bekommt durch die Affektion selbst unmittelbare Vorstellung von diesen Objekten, d. h. Anschauung. Es ist aus den vorhergehenden Ausführungen der transzendentalen Ästhetik klar, daß in dieser aus der Affektion hervorgehenden unmittelbaren Vorstellung von Objekten mehr als nur die formale Beschaffenheit des sinnlich erkennenden Subjekts, also mehr als die Form der Sinnlichkeit beteiligt ist. Es handelt sich um die empirische Anschauung von Objekten, die neben der Form auch die Materie der Sinnlichkeit enthält, d. h. die Empfindung. Mit dieser Einsicht scheint aber die Möglichkeit zu schwinden, das im Text vorkommende „unmittelbar“ zur Klärung der unmittelbar erkennend-ermöglichenden Beziehung der Anschauungsform auf Gegenstände heranzuziehen. Vielmehr scheint die Unmittelbarkeit der empirischen Anschauung eher von der Genesis der Materie der Sinnlichkeit herzurühren als von dem besonderen Beziehungsmodus der Anschauungsform auf Gegenstände. Denn da durch die Affektion erst die empirische Anschauung als unmittelbare Vorstellung von Objekten entsteht, so liegt es nahe, die Unmittelbarkeit der Gegenstandsbeziehung von dem Bestandteil der empirischen Anschauung her zu verstehen, der unmittelbar durch die Affektion erzeugt wird, also von der Empfindung her als der Materie der Sinnlichkeit. Denn die

„Wirkung eines Gegenstandes auf die Vorstellungsfähigkeit, so fern wir von demselben affiziert werden, ist *Empfindung*.“²⁰

²⁰ A 19 f. / B 34.

Aber diese Vermutung wird widerlegt durch die Beschreibung, die Kant von der Empfindung als solcher gibt. Sie ist zwar dasjenige, was allein das Faktum einer Affektion des Subjekts signalisiert, weil sie dadurch hervorgebracht wird; sie allein garantiert eine wirkliche Anrührung des Subjekts, aber sie ist doch eine Vorstellung, die als solche weder eine mittelbare noch eine unmittelbare, sondern überhaupt keine Beziehung auf Objekte enthält:

„Eine Perzeption, die sich *lediglich auf das Subjekt*, als Modifikation seines Zustandes bezieht, ist *Empfindung (sensatio)*“²¹.

Damit ist der Weg frei, die Charakterisierung der empirischen Anschauung als *Anschauung*, d. h. als eine „unmittelbare Vorstellung von Objekten“ allein auf die besondere Art der Beziehung auf Gegenstände zurückzuführen, welche der Form der Anschauung als Form innewohnt. Die Empfindung ist zwar in der empirischen Anschauung enthalten, aber lediglich als der Garant, daß diese unmittelbare Vorstellung von Gegenständen auf eine wirkliche Affektion des Subjektes sich stützen kann. Da nun die Empfindung sich nicht auf Objekte bezieht, die Form der Sinnlichkeit sich aber auf solche unmittelbar beziehen soll, da weiter in der empirischen Anschauung eine unmittelbare Vorstellung von Objekten vorliegt, die also eine unmittelbare Beziehung des Vorstellungsvermögens auf sie einschließt, da schließlich in der empirischen Anschauung nichts anderes vorliegt als Materie (Empfindung) und Form der Sinnlichkeit, so ist die einzige Beziehung, die hier die unmittelbare Vorstellung von Objekten ermöglichen kann, die Beziehung der Form auf die Materie bzw. des erkennenden auf das erkennbare Subjekt, d. h. des reinen Anschauens auf die Empfindungen. Die ungezielten Empfindungen werden durch die Anschauungsform zu ausgerichteten (Synopsis) Vorstellungen von etwas, das erscheint, und das vom Verstand dann als Gegenstand ausgelegt wird.²²

Damit ist das in der subjektiven Deduktion der Anschauungsformen zu erklärende Problem der unmittelbaren Beziehung der Anschauungsform auf Gegenstände aber nur verlagert. Sie ist nun zwar als die Beziehung der Anschauungsform auf die Materie der Empfindungen erkannt, aber diese Beziehung bedarf weiterhin einer Erklärung ihrer Unmittelbarkeit. Dazu muß noch genauer auf den Zusammenhang zwischen der Form der Anschauung und dem Problem der

²¹ A 320/B 376.

²² Es ist geraten, sich so vorsichtig auszudrücken und Anschauungen als Vorstellungen von etwas, Begriffe als Vorstellungen von Gegenständen aufzufassen. Kant formuliert ähnlich in der Kr. d. U.: „Begriffe (die bloß auf die Möglichkeit eines Gegenstandes gehen, und sinnliche Anschauungen (welche uns *etwas* geben, ohne es dadurch doch als Gegenstand erkennen zu lassen) . . .“ (Kr. d. U., A 336/B 340). Oder man hält sich an die Terminologie, die oben (S. 9) verfolgt wurde und nennt Anschauungen Vorstellungen von Gegenständen, die dann vom Verstand als „Dinge“ ausgelegt werden. Kant sagt in diesem Sinne: „Überhaupt daß Dinge sind, die der Sinnlichkeit correspondiren, muß der Verstand erkennen“. (Refl. 4673, Ak. Ausg., Bd. 17, S. 639).

Affektion eingegangen werden. Die immer wieder variierten Formulierungen, die Kant für diesen Zusammenhang gibt, sind:

die Form der Anschauung ist „die Beschaffenheit“ des Subjekts, „von Objekten affiziert zu werden“;

sie ist „die Rezeptivität des Subjekts, von Gegenständen affiziert zu werden“²³;

sie liegt „a priori in unserem Vorstellungsvermögen . . ., ohne doch etwas andres, als die *Art* zu sein, *wie* das Subjekt affiziert wird.“²⁴

Die Frage, die sich angesichts dieser Zitate stellt, ist die, ob aus ihnen das Verhältnis zwischen Form der Anschauung und Affektion so gedacht werden muß, daß die Form die Affektion als solche nur ermöglicht, oder ob sie als apriorische Fähigkeit affiziert zu werden im Falle der Anschauung von Objekten auch wirklich als Form affiziert wird, zwar nicht so, daß sie dadurch wie die Empfindung erst hervorgerufen wird, wohl aber so, daß sie dadurch veranlaßt wird, den Erkenntnismodus für das Affizierende bereitzustellen, also ihm eine seine Erkenntnis ermöglichende Beziehung zum erkennenden Subjekt zu verleihen. Wenn man die Grundlage dieses zweiten Deutungsversuchs, die Affektion der Anschauungsformen selbst, aus den gegebenen Zitaten nicht hinreichend beglaubigt findet, so ist auf eine weitere Stelle hinzuweisen, an der Kant in wünschenswerter Deutlichkeit von der Affektion der Anschauungsformen spricht und auch den Grund dafür angibt:

„Raum und Zeit enthalten nun ein Mannigfaltiges der reinen Anschauung a priori, gehören aber gleichwohl zu den Bedingungen der Rezeptivität unseres Gemüts, unter denen es allein Vorstellungen von Gegenständen empfangen kann, die mithin auch den Begriff derselben jederzeit affizieren müssen.“²⁵

Das Problem dieses Textes ist zunächst ein syntaktisches: worauf bezieht sich das „die“ des Relativsatzes und worauf das „derselben“? Wessen Begriff also wird wodurch affiziert? Heidegger gibt seine Deutung, indem er scheinbar zitiert:

„Kant bemerkt . . ., daß ‚Raum und Zeit den Begriff der Vorstellungen von Gegenständen jederzeit affizieren müssen.‘“²⁶

Heidegger bezieht also das „die“ auf Raum und Zeit, das „derselben“ aber auf die „Vorstellungen von Gegenständen“. Abgesehen von der Zumutung, in dem „Begriff der Vorstellungen von Gegenständen“ eine sinnvolle Formulierung Kants erblicken zu sollen, ist die Beziehung des „die“ auf Raum und Zeit völlig willkürlich. Das „mithin“ im letzten Relativsatz deutet doch an, daß das vorher Gesagte eine einsichtige Begründung bietet, aus der gefolgert werden kann: „die mithin . . . affizieren müssen.“ Heideggers Deutung verlangt demnach die Annahme, die Zugehörigkeit des Raumes und der Zeit zu den Bedingungen des Affiziert w e r d e n s sei eine einsichtige Begründung dafür, daß die Zeit (nur

²³ A 26/B 42.

²⁴ B 129.

²⁵ A 77/B 102.

²⁶ Heidegger, *Kant*, S. 171.

die Zeit!) den Begriff der durch das Affiziertwerden empfangenen Vorstellungen von Gegenständen affizieren müsse. Heidegger bezeichnet diese Annahme selbst mit Recht als „dunkle These“²⁷.

F. Grayeff versucht in seinem Kommentar eine andere Klärung der Bezüge: das „die“ nehme die „Bedingungen“ wieder auf, „derselben“ beziehe sich auf die vorher genannten „Gegenstände“²⁸. Die Bedingungen der Rezeptivität also sollen den Begriff von Gegenständen affizieren müssen, und zwar deshalb — um den Schlußfolgerungscharakter des Kantischen Satzes in diese Deutung einzutragen —, weil unser Gemüt unter diesen Bedingungen „allein Vorstellungen von Gegenständen empfangen kann“; — eine Schlußfolgerung, der als einer Kantischen Aussage kaum mehr Sinn abzugewinnen ist als der Deutung Heideggers.

Nimmt man aber Kants Satz nicht als einen grundsätzlich neuen Gedanken, sondern als eine Zusammenfassung des in der transzendentalen Ästhetik Vorgetragenen, dann kann der Begriff der Affektion hier weder als eine „Selbstaffektion“²⁹ der Zeit, noch als ein affizierender „Einfluß“³⁰ der reinen Anschauung auf Begriffe des reinen Verstandes ausgelegt werden. Affizieren kann nur etwas, das Kant meistens als „Gegenstand“ bezeichnet, und affiziert werden kann nur die Sinnlichkeit als die „Fähigkeit (Rezeptivität), Vorstellungen durch die Art, wie wir von Gegenständen affiziert werden, zu bekommen“³¹. Also kann mit „die“ nur auf die im Vorsatz genannten „Gegenstände“ Bezug genommen sein, von denen ja gesagt wird, daß von ihnen Vorstellungen „empfangen“, d. h. auf Grund der „Rezeptivität unseres Gemüts“ durch Affektion gewonnen werden, und mit „derselben“ kann nur auf die Sinnlichkeit gezielt sein, auf diese aber — und das ist das Argument des Kantischen Satzes —, auch insofern sie reine Sinnlichkeit ist, also auf Raum und Zeit. So lautet denn die Schlußfolgerung des Satzes: Raum und Zeit enthalten zwar Mannigfaltiges der reinen Anschauung a priori; weil sie aber trotzdem zur Sinnlichkeit gehören, zu einer Instanz also, die Vorstellungen von Gegenständen nur erhält, wenn sie von diesen affiziert wird, so muß auch der Begriff des Raumes und der Zeit jederzeit von diesen Gegenständen affiziert werden.

Das einzige Wagnis dieser Deutung ist die Formulierung „Begriff“ des Raumes und der Zeit; aber sie ist in dieser Arbeit hinreichend als die stehende Wendung Kants gedeutet worden, die das Bewußtsein vom reinen Anschauen und in eins damit das reine Anschauen als selbständige Form bezeichnet, wobei im vorliegenden Falle natürlich auf letztere gezielt ist.

Mit dieser Deutung scheint die oben aufgeworfene Frage im zweiten Sinne beantwortbar zu sein. Die Erklärung der Anschauungsform als „die Art . . .“, wie

²⁷ A.a.O.

²⁸ Grayeff, *Kommentar*, S. 101.

²⁹ Heidegger, *Kant*, S. 172.

³⁰ Grayeff, *Kommentar*, S. 101.

³¹ A 19/B 33.

das Subjekt affiziert wird“, heißt jedenfalls auch, daß die Anschauungsform selbst affiziert wird. Wie ist aber jetzt dieser Zusammenhang zwischen Anschauungsform und Affektion fruchtbar zu machen für die Klärung der noch in Frage stehenden unmittelbaren Beziehung der Anschauungsform auf die Materie der Empfindungen?

Es ließe sich im Sinne einer Kettenreaktion des Vorstellungsvermögens darüber spekulieren, ob nicht zunächst das empirische Subjekt affiziert werde, dadurch Empfindungen hervorbringe, die nun ihrerseits das reine Anschauen affizieren; aber Kants Ausführungen geben dafür keinen Anhalt. Die Empfindungen sind stets nur als Affektionswirkungen aufgefaßt, nicht als Ursache weiterer Affektionen. Und als Instanz, Eindrücke zu empfangen, also affiziert zu werden, wird stets nur die Sinnlichkeit als ganze, also das anschauende und das anschaubare Subjekt zusammen, genannt. Also wird die Unmittelbarkeit der Beziehung der Anschauungsform auf die Materie der Sinnlichkeit allein auf der Tatsache beruhen, daß das anschauende und das anschaubare Subjekt untrennbar gemeinsam der Affektion unterliegen, so daß eine Empfindung im empirischen Subjekt gar nicht möglich ist, ohne zugleich und unmittelbar von einer bestimmten, ihr entsprechenden reinen Anschauung begleitet zu sein, die die Empfindung als Erscheinung von etwas auffaßt (anschaut), dadurch denn diese Erscheinung unmittelbar als solche erkennend ermöglicht, d. h. in eine unmittelbare Beziehung zum erkennenden (anschauenden) Subjekt versetzt wird und also Form gewinnt.

Die Wirkung der Affektion auf das Subjekt ist demnach so aufzufassen, daß sie im anschaubaren Subjekt Empfindungen hervorbringt, das anschauende Subjekt aber veranlaßt, diesen Empfindungen als seiner Materie zu korrespondieren, d. h. sie als unmittelbare Vorstellungen von etwas aufzufassen (anzuschauen). Die Anschauungsform bezieht sich also deswegen unmittelbar auf die Materie der Empfindungen, weil dieselbe Instanz, welche die Empfindungsmannigfaltigkeit hervorruft, die Form veranlaßt, dieser bestimmten Empfindungsmannigfaltigkeit als bestimmte Anschauungsmannigfaltigkeit genau zu entsprechen, wodurch die erstere als bestimmtes gleichartig-mannigfaltiges Nach- und Nebeneinander von Vorstellungen aufgefaßt wird und in ein unmittelbares Verhältnis zum erkennenden Subjekt tritt, d. h. als unmittelbare Vorstellung von etwas erscheint.

Zusammengefaßt ergibt die Interpretation des Modalcharakters der Anschauungsform, der in der Beschreibung dieser Form als „Art, wie das Subjekt affiziert wird“, entdeckt wurde, ein Doppeltes: auf Grund der Affektion werden die hervorgerufenen Empfindungen als Materie der Sinnlichkeit durch die Anschauungsformen 1. als ein gleichartig-mannigfaltiges Nach- und Nebeneinander von Vorstellungen in Verhältnisse zueinander (Synopsis der Form) und in eins damit 2. als Vorstellungen von etwas Erscheinendem in ein unmittelbares Verhältnis (Beziehung) zum erkennenden Subjekt versetzt (ursprüngliche Modalität der Anschauungsform), d. h. als Erscheinungen von etwas erkannt (angeschaut).

Dieses Ergebnis der subjektiven Deduktion der Anschauungsformen, das im Anschluß an die subjektive Deduktion der Form des äußeren Sinnes gewonnen wurde, sei abschließend durch ein weiteres Zitat bekräftigt, das zuerst das bisher Gesagte über die Form des äußeren Sinnes aufnimmt und dann die subjektive Deduktion der Form des inneren Sinnes liefert:

„Zur Bestätigung dieser Theorie von der Idealität des äußern sowohl als inneren Sinnes, mithin aller Objekte der Sinne, als bloßer Erscheinungen, kann vorzüglich die Bemerkung dienen: daß alles, was in unserem Erkenntnis zur Anschauung gehört . . ., nichts als bloße *Verhältnisse* enthalte . . . Nun wird durch bloße Verhältnisse doch nicht eine Sache an sich erkannt: also ist wohl zu urteilen, daß, da uns durch den äußeren Sinn nichts als bloße *Verhältnisvorstellungen* gegeben werden, dieser auch *nur das Verhältnis eines Gegenstandes auf das Subjekt in seiner Vorstellung enthalten könne* . . . Mit der inneren Anschauung ist es eben so bewandt. Nicht allein, daß darin die Vorstellungen *äußerer Sinne* den eigentlichen Stoff ausmachen, womit wir unser Gemüt besetzen, sondern die Zeit, in die wir diese Vorstellungen setzen, die selbst dem Bewußtsein derselben in der Erfahrung vorhergeht, und als *formale* Bedingung der *Art*, wie wir sie im Gemüte setzen, zum Grunde liegt, enthält schon Verhältnisse . . . Nun ist das, was, als Vorstellung, vor aller Handlung, irgend etwas zu denken, vorhergehen kann, die Anschauung, und, wenn sie *nichts als Verhältnisse* enthält, die *Form* der Anschauung, welche, da sie nichts vorstellt, außer so fern etwas im Gemüte gesetzt wird, *nichts anders sein kann*, als die *Art*, wie das Gemüt durch eigene Tätigkeit, nämlich dieses Setzen ihrer ³² Vorstellung, mithin durch sich selbst *affiziert* wird, d. i. ein innerer Sinn seiner Form nach. Alles, was durch einen Sinn vorgestellt wird, ist so fern jederzeit Erscheinung . . .“ ³³

³² Die Ak. Ausg. setzt an dieser Stelle „seiner“ statt „ihrer“; offenbar, um anzudeuten, daß das Gemüt nicht die apriorische Vorstellung „Zeit“ setzt, sondern das, was gemäß der Zeit, d. h. nacheinander oder zugleich vom Gemüt a posteriori in den inneren Sinn gesetzt wird. Zieht man aber die oben angestellten Überlegungen über das Verhältnis von Affektion und Form heran, dann läßt sich das „ihrer“ beibehalten und als Ausdruck dieses Verhältnisses deuten: Eine (äußere) Empfindung wird durch das Gemüt in den inneren Sinn gesetzt, dieser wird dadurch als ganzer (seiner Form und seiner Materie nach) affiziert; auf Grund dieser Affektion bringt er „innere Empfindung“ (vgl. nächste Anm.) hervor (Materie) und stellt zugleich die ihr korrespondierende, bestimmte Form des inneren Sinnes bereit, durch welche die hervorgebrachte innere Empfindung als Vorstellung von etwas ausgelegt wird. Diese „Vorstellung von etwas“ ist die einzige Möglichkeit der Form des inneren Sinnes, „etwas“ und nicht „nichts“ vorzustellen, nämlich als ein bestimmter Zeitablauf, der einer bestimmten Empfindung bzw. Empfindungsmannigfaltigkeit entspricht. In diesem Sinne ist die „Vorstellung von etwas“, als notwendig begleitende Auslegung des „etwas“, das „im Gemüte gesetzt wird“ durchaus „ihre“, d. h. der Zeit zugehörige Vorstellung (nicht die Vorstellung: Zeit!); und das affizierende Setzen einer (äußeren) Empfindung in den inneren Sinn durch das „Gemüt“, demzufolge „innere Empfindung“ und deren zeitliche Auslegung als „Vorstellung von etwas“ aufgelöst wird, ist demnach in der Tat zugleich ein „Setzen ihrer ((der Zeit zugehörigen; gen. obj.)) Vorstellung“, weil die Zeit — obwohl selbst eine Vorstellung a priori — „nichts ((d. h. nicht etwas Bestimmtes)) vorstellt, außer so fern *etwas* im Gemüte gesetzt wird“. Vgl. dazu auch I. Heidemann, *Spontaneität*, S. 164 f.

³³ B 66 ff.; nicht erwähnt ist von Kant in diesem Zusammenhang die Rolle der Empfindung. Das Setzen der Vorstellung affiziert den inneren Sinn als empirisches (anschauliches) und apriorisches (anschauendes) Subjekt, ruft im empirischen inneren Subjekt

Die subjektive Deduktion der Anschauungsformen hat deren Beziehung auf Gegenstände oder objektive Gültigkeit aus ihrem Charakter als ursprünglicher Modalität erklärt, die darin besteht, daß die Anschauungsformen sich auf Grund der Affektion unmittelbar auf die Empfindungen als die Materie der Sinnlichkeit beziehen und dadurch Erscheinungen erkennend ermöglichen. Da sich nun in der objektiven Deduktion die Anschauungsformen als zugehörig erwiesen haben zum transzendentalen Wesen der Erscheinungsdinge, wodurch deren Sein als Position zum Erkenntnisvermögen begründet wird, so ist nun noch zu erwägen, in welcher Weise durch die ursprüngliche Modalität der Anschauungsform als unmittelbarer Beziehung auf ihre Materie die Begründung einer bestimmten Position, einer bestimmten Seinsweise der Erscheinungsdinge, ermöglicht wird.

Mit dem Nachweis, daß die Form der Anschauung zwar nicht durch die Affektion als Form hervorgerufen wird — dann wäre sie eine empirische Vorstellung —, wohl aber trotz ihrer Apriorität veranlaßt wird, durch ihre unmittelbare Beziehung auf das anschauliche Subjekt das dort Hervorgerufene als unmittelbare Vorstellung von etwas Erscheinendem aufzufassen, d. h. anzuschauen, so ist mit diesem Nachweis zugleich gegeben, daß die Form der Anschauung zwar als reines Anschauen vorliegt, daß es als solches auch vom Verstande gedacht werden kann, sei es als Bewußtsein vom reinen Anschauen, sei es als mathematischer Gegenstand, daß es aber ohne affiziert zu werden selbst nichts erkennt (anschaut), also in seiner unmittelbaren Beziehung auf das anschauliche Subjekt gleichsam leerläuft, weil dort keine subjektiven Eindrücke oder „Modifikationen“ des erkennbaren Subjekts (Empfindungen) vorliegen, die es anschauen, d. h. als objektive Erscheinungen von etwas auffassen, erkennend ermöglichen könnte. Also kann die Form der Anschauung nur eine Erscheinung ermöglichen, wenn sie affiziert wird, wenn also Empfindungen im anschaulichen Subjekt gegeben sind. Die Anschauungsformen hängen damit in ihrer Gegenstandsermöglichung ab von dem, was durch die Affektion, in den Empfindungen, angezeigt wird. Die Empfindungen aber zeigen nichts anderes an, als daß das Subjekt wirklich angerührt worden ist, sie sind also „Zeichen“ der Wirklichkeit³⁴ der affizierenden Instanz, von der durch die Empfindungen aber auch nichts anderes signalisiert wird als ihre Wirklichkeit oder Dasein. „Empfindung ist also dasjenige, was eine Wirklichkeit . . . bezeichnet“³⁵ oder „dasjenige, wodurch ein Gegenstand, seinem

Empfindung bzw. „innere Wahrnehmung“ (B 68) hervor und im anschauenden Subjekt die Art, wie die Empfindungen aufgefaßt werden (vgl. vorige Anm.). Um dieses fehlende Zwischenglied in das obige Zitat einzutragen, sei eine aufschlußreiche Stelle aus Kants Anthropologie herangezogen: „ . . . die Zeit . . ., welche . . . bloß als subjektive Bedingung gilt, wie nach der Beschaffenheit der menschlichen Seele uns *innere Empfindungen* gegeben werden . . .“ (Anthropologie, A 28 f.).

³⁴ Die Berechtigung hier ausdrücklich von „Zeichen“ zu sprechen, wird aus einer Metapher Kants gewonnen; er schreibt: die Wahrnehmung (also Empfindung mit Bewußtsein) „ist der einzige *Charakter* der Wirklichkeit“ (A 225/B 273; vgl. auch A 359).

³⁵ A 373 f.

Dasein nach, als gegeben vorgestellt wird . . .“³⁶ Da nun nur durch Affektion die Anschauungsform etwas anschaut, etwas anschauen aber heißt, affizierte Empfindungen als Erscheinungen von etwas auffassen, Empfindung schließlich nichts anderes bedeutet als die Bekundung des *Daseins* eines affizierenden „Gegenstandes“, so ist Anschauen nichts anderes als das Auffassen der Empfindung als Erscheinung von etwas Wirklichem. Deshalb bedeutet die Abhängigkeit der Anschauungsform von der Affektion, sofern etwas angeschaut werden soll, zugleich, daß diese Form „von dem *Dasein* des Objekts abhängig“³⁷ ist, um etwas als Erscheinung anzuschauen.

Umgekehrt aber, da nur Empfindung *Dasein* anzeigt, die Anschauungsformen aber als unmittelbare Beziehung des erkennenden Subjekts auf das erkennbare Subjekt die einzige Instanz sind, die diese Anzeige einer vorliegenden Wirklichkeit als Erscheinung von etwas Wirklichem vor das erkennende Subjekt bringt, so ist die Form der Anschauung die ursprüngliche Bedingung der erkennenden Ermöglichung von Wirklichkeit; freilich nur als Erscheinung von Wirklichem, was aber nach Kant auch erlaubt, von der Wirklichkeit der Erscheinung zu sprechen, „ob ich gleich darunter nur verstehe, daß etwas wirkliches der Erscheinung correspondire“³⁸. Also sind die Formen der Anschauung, um etwas zu erkennen, zwar abhängig vom *Dasein* der affizierenden Instanz, aber zugleich auch die Bedingungen des *Daseins* der erkannten Objekte, die „Bedingungen der Existenz der Dinge als Erscheinungen“³⁹.

Mit diesem Gedanken ist der letzte Schritt getan für den Nachweis des Modalcharakters der Anschauungsform: die Besonderheit ihrer ursprünglichen Modalität als unmittelbarer Beziehung des erkennenden Subjekts auf das erkennbare Subjekt erweist sich darin, daß durch sie eine besondere Modalität (Position) der Erscheinungsdinge erkennend ermöglicht wird, nämlich deren Wirklichkeit oder Existenz.

Abschließend sei das Ergebnis der Untersuchung des Modalcharakters der Anschauungsform auf die Überlegungen zur kritischen Ontologie bezogen. Der Satz „*forma dat esse rei*“ wurde im ersten Teil dieser Arbeit auf Kants Charakterisierung der Formen als Bedingungen der Möglichkeit der Erscheinungsdinge bezogen und in dieser Formulierung die Wandlung des Begriffs vom Wesen als Seinsgrund der Dinge in der kritischen Ontologie in den Begriff vom transzendentalen Wesen als Seinsgrund der Erscheinungsdinge gezeigt. Die Untersuchung der ontologischen Grundbegriffe: Wesen, Sein, Ding in der kritischen Ontologie hat deren Modalcharakter deutlich gemacht und diese Begriffe in den kritischen

³⁶ Fortschritte, A 53.

³⁷ B 72.

³⁸ Brief an Herz vom 21. Febr. 1772 (Ak. Ausg., Bd. 10, S. 129); ähnlich: B 164: „ . . . Erscheinungen sind nur Vorstellungen von Dingen, die, nach dem, was sie an sich sein mögen, unerkant da sind.“

³⁹ B XXV.

Grundbegriffen: Form, Position, Phänomen wiederentdeckt, deren Charakter als Verhältnisbegriffe mit der transzendentalen Reflexion als der ursprünglichen Verhältnissetzung des erkennenden Subjekts in Zusammenhang gebracht wurde unter dem Hinweis, daß Form und Materie nach Kant die modalen Reflexionsbegriffe sind, „die aller anderen Reflexion zum Grunde liegen“. Unter diesen Voraussetzungen wurde die kritische Formulierung des Satzes „forma dat esse rei“, also die Formulierung: Form ist die Bedingung der Möglichkeit der Erscheinungsdinge, auseinandergelegt: die Form ist als modaler Reflexionsbegriff das transzendente Wesen als erster innerer Grund der Erkenntnis und damit des Seins der Erscheinungsdinge, d. h. der Grund ihrer Ermöglichung oder Modalität als Position zum erkennenden Subjekt.

Das vorliegende Kapitel hat versucht, die Gültigkeit dieses Satzes für die Form der Anschauung nachzuweisen: in der objektiven Deduktion der Anschauungsform ist deren Charakter als transzendentales Wesen deutlich geworden: die Identität von Seins- und Erkenntnisgrund. Die subjektive Deduktion hat die Anschauungsform als ursprüngliche Modalität im Reflexionsverhältnis der unmittelbaren Beziehung des erkennenden Subjekts (Form) auf das erkennbare Subjekt (Materie) nachgewiesen, wodurch eine bestimmte Seinsweise der Erscheinungsdinge, ihre Wirklichkeit, als eine bestimmte Position zum Erkenntnisvermögen ermöglicht wird. Anschauungsform als „Bedingung der Möglichkeit der Erscheinungen“⁴⁰ gehört zum transzendentalen Wesen der Erscheinungsdinge als erster innerer Grund der Ermöglichung ihrer Wirklichkeit.

⁴⁰ A 24/B 39.

B. FORM DES VERSTANDES — FORM DER ERFAHRUNG

I. Form des Urteils und Kategorie

Die folgenden Überlegungen beschränken sich auf eine Übertragung des an der Form der Anschauung ausführlich erarbeiteten Modells auf die Kategorien als den Formen des Verstandes, wobei das Ziel ist, auch deren Beziehungscharakter auf Gegenstände, bzw. auf die Materie der Erscheinungsgegenstände, als ursprüngliche Weisen der Modalität auszulegen, durch die bestimmte Seinsweisen der Erkenntnisgegenstände als Positionen zum Erkenntnisvermögen ermöglicht werden. Die Untersuchung wird dabei kurz gefaßt, da die grundsätzliche Arbeit zur Darstellung und Rechtfertigung der verfolgten systematischen Fragestellung den beiden vorangegangenen Teilen oblag.

Was zur objektiven Deduktion der Kategorien zu sagen ist, daß sie als Seins- und Erkenntnisgrund zum transzendentalen Wesen der Erfahrungsgegenstände gehören, ist im ersten Teil der Arbeit (vgl. S. 86 ff., bes. S. 91 f.) angedeutet und dann bei der objektiven Deduktion der Anschauungsformen (vgl. oben S. 181 ff.) mitbehandelt worden. Die subjektive Deduktion aber, die auf die ursprüngliche Modalität der Verstandesformen führt, und ihre Seinsermöglichung als ursprüngliche Positionsermöglichung deutet, die „Erklärung“ also „der *Art*, wie sich Begriffe a priori auf Gegenstände beziehen können,“¹ sei nun dargestellt.

Kant hatte in jenem Hinweis in dem M. A. d. N. auf die Neufassung der transzendentalen Deduktion gesagt, diese Erklärung der Beziehung der Kategorien auf Gegenstände könne

„beinahe durch einen einzigen Schluß aus der genau bestimmten Definition eines Urteils überhaupt (eine Handlung, durch die gegebene Vorstellungen zuerst Erkenntnisse eines Objekts werden) verrichtet werden . . .“²

Bezieht man diese Kurzfassung der Urteilsdefinition auf die zweite Fassung der transzendentalen Deduktion, der „nächsten Gelegenheit“ zur „genau bestimmten Definition eines Urteils überhaupt“, so sind alle in ihr vorkommenden Begriffe in den §§ 15—20 der 2. Auflage der Kr. d. r. V. auseinandergelegt. Der § 15 führt den Verstand vor als ein Vermögen der Spontaneität, als ein Vermögen der *H a n d l u n g*. Seine Handlungen sind Synthesis einer gegebenen

¹ A 85/B 117.

² M. A. d. N., A XVIII f. (Anm.).

Mannigfaltigkeit oder Analysis einer gegebenen Synthesis. Der Begriff der Synthesis enthält neben dem Begriff der Mannigfaltigkeit den der Einheit, sie ist „Vorstellung der synthetischen Einheit des Mannigfaltigen“³, erläutert als einheitliches Bewußtsein einer gegebenen Vorstellungsmannigfaltigkeit.

Der § 16 zeigt, daß die vor aller Verstandeshandlung gegebenen Vorstellungen nur Anschauungen sein können, und daß deren synthetische Einheit als einheitliches Bewußtsein von ihnen in ihrem Begleitet-werden-können von dem „Ich denke“ oder der „ursprünglichen Apperzeption“ besteht, weil sie nur so „meine Vorstellungen“⁴ sein, d. h. in demselben erkennenden Subjekt angetroffen werden können, zu dem das „Ich denke“ gehört. Umgekehrt ist diese synthetische Einheit der Apperzeption des Mannigfaltigen der Anschauung die Bedingung dafür, daß die Identität des einheitlichen Bewußtseins von diesen Vorstellungen in diesen Vorstellungen als „analytische Einheit der Apperzeption“⁵ gedacht werden kann. Offen bleibt, ob und wie gegebene Anschauungen denn von sich aus die Disposition zum Begleitet-werden durch das „Ich denke“ aufweisen können.

Der § 17 faßt das bisher Gesagte zusammen in den „obersten Grundsatz“ von der Beziehung der Anschauungen „auf den Verstand“:

„daß alles Mannigfaltige der Anschauung unter Bedingungen der ursprünglich-synthetischen Einheit der Apperzeption stehe . . . , so fern“ es „in einem Bewußtsein“ muß „verbunden werden können“⁶.

Der Zusatz „so fern . . .“ zielt wieder auf die offen bleibende Frage, ob Anschauungen von sich aus die Disposition zum „Verbunden-werden“ mitbringen. Mit der Erarbeitung des obersten Grundsatzes lenkt Kant auf die Einführung des Begriffs vom Objekt, d. h. auf dasjenige, was die transzendente Deduktion erklären soll: auf die Art der Beziehung der Verstandesformen auf Gegenstände, wodurch sie die Erkenntnis von Gegenständen ermöglichen sollen. Die von Kant gegebene Definition eines Objekts besteht genauer in der Definition der Vorstellung von einem Objekt, d. h. in seinem Begriff, denn „Objekt . . . ist das, in dessen Begriff das Mannigfaltige einer gegebenen Anschauung vereinigt ist.“⁷ Dieser Begriff bezieht sich notwendig auf ein Objekt, weil seine Vereinigung einer gegebenen Anschauungsmannigfaltigkeit überhaupt erst eine Vorstellung von einem Objekt ermöglicht. Da aber nach den Darlegungen der bisherigen Paragraphen eine solche Vereinigung von Vorstellungen nur auf der „Einheit des Bewußtseins in der Synthesis derselben“⁸ beruhen kann, in der sich die ursprünglich-synthetische Einheit der Apperzeption ausdrückt, so ist es

³ B 130 f.

⁴ B 131 f.

⁵ B 133.

⁶ B 136 f.

⁷ B 137.

⁸ A.a.O.

diese Einheit, die „allein die *Beziehung* der Vorstellungen auf einen Gegenstand, mithin ihre objektive Gültigkeit . . . ausmacht“⁹. „Sie heißt darum objektiv . . .“¹⁰

In der synthetischen Einheit der Apperzeption ist die subjektive Deduktion der Kategorien auf diejenige „subjektive Quelle“ gestoßen, aus der alle Beziehung des erkennenden Subjekts auf Objekte herrührt. Es wird nun, dem Gedanken der Deduktion der Kategorien folgend, wonach gerade die Art der Beziehung der Kategorien auf Objekte verständlich gemacht werden soll, eine genauere Erklärung für die Art geboten werden müssen, wie die Beziehung der objektiven Einheit der Apperzeption auf gegebene Vorstellungen gedacht werden muß, weil davon jene Beziehung der Kategorien als objektiver Vereinigungen gegebener Anschauungsmannigfaltigkeit abhängt. Diese genauere Erklärung soll Kants Urteilsdefinition im § 19 der zweiten Auflage der Kr. d. r. V. liefern. Sie wird als Definition des „Urteils überhaupt“¹¹ oder als Definition der „logische(n) Form aller Urteile“¹² aufgefaßt. Danach besteht diese Form in der „Art, gegebene Erkenntnisse zur objektiven Einheit der Apperzeption zu bringen“¹³; und diese „Art“ des Bringens „bezeichnet die *Beziehung* derselben ((scil. der gegebenen Erkenntnisse)) auf die ursprüngliche Apperzeption und die notwendige Einheit derselben . . .“¹⁴

Die Form der Urteile ist als Form die Art (Modus) der Beziehung der ursprünglichen Einheit der Apperzeption auf gegebene Erkenntnisse. Da nun durch diese Form als Modus der Beziehung der objektiven Einheit der Apperzeption die gegebene Vorstellungsmannigfaltigkeit zu objektiver Gültigkeit vereinigt, synthetisiert wird, „diejenige Handlung des Verstandes aber, durch die das Mannigfaltige gegebener Vorstellungen . . . unter eine Apperzeption überhaupt gebracht wird, . . . die logische Funktion der Urteile“¹⁵ ist, so ist die Form der Urteile die logische Funktion der Urteile, insofern diese die ursprünglich synthetische¹⁶ Beziehung der transzendentalen Einheit der Apperzeption auf gegebene Vorstellungsmannigfaltigkeit, d. h. die ursprüngliche

⁹ A.a.O.

¹⁰ B 139 (§ 18).

¹¹ M. A. d. N., A XIX (Anm.).

¹² B 140.

¹³ B 141.

¹⁴ B 142.

¹⁵ B 143 (§ 20).

¹⁶ Daß die logische Form der Urteile selbst synthetisch ist, unbeschadet der Tatsache, daß sie (als synthetische) „in Begriffen, vermittelt der analytischen Einheit . . . zu Stande“ (A 79/B 105) gebracht werden kann, hat K. Reich überzeugend klar gemacht (Reich, *Vollständigkeit*, S. 14 f. und S. 42, Anm. 25).

Art (Modus) apriorischer Beziehung des Verstandes auf Objekte ausdrückt; die Form des Urteils ist also die gesuchte ursprüngliche Modalität des Verstandes.¹⁷

Da nun die Erklärung der Urteilsform in § 19 im Dienste der Erklärung der objektiven Gültigkeit der Kategorien steht, also deren apriorische Beziehung auf Gegenstände deutlich machen soll, die Urteilsform aber die ursprüngliche Beziehung der obersten Instanz des Verstandes auf gegebene Vorstellungen und dadurch, laut der Definition des Objektes, auf Gegenstände ist, so müssen die Kategorien die Form des Urteils ausdrücken, um als Formen des Verstandes Beziehung auf Gegenstände, also objektive Gültigkeit haben zu können. Ebendies ist der Zweck des § 19: die Kategorie als Form des Verstandes ist mit der Form des Urteils identisch. Daß sie dennoch kein Urteil, sondern ein ursprünglicher Verstandesbegriff ist, entscheidet nicht die Form des Urteils, sondern der Charakter des Mannigfaltigen „gegebener Vorstellungen (sie mögen Anschauungen oder Begriffe sein)“ (B 143, § 20), das durch die Urteilsfunktionen auf Grund der

¹⁷ Auch Reich interpretiert die Form der Urteile über die „Art“, „Modus“ auf die Modalität hin; er verweist auch darauf, daß Form und Materie Reflexionsbegriffe sind (Reich, *Vollständigkeit*, S. 58 f.). Er deutet aber diesen Befund nicht dahin, daß alle Urteilsfunktionen, um logische Funktionen in Urteilen zu sein, die Form des Urteils, also die ursprüngliche Modalität des Verstandes als Beziehung auf gegebene Vorstellungen enthalten müssen, auf Grund welcher Beziehung sie ihre logische Funktion erst ausüben können: nämlich gegebene Vorstellungen zur objektiven Einheit der Apperzeption zu bringen. Die Form des Urteils als Modalität ist danach nicht gebunden an das Relationsverhältnis, d. h. unbeschadet der Tatsache, daß alle Urteile sprachlich als Aussagesätze formuliert werden, so ist doch die Form der Urteile nicht diese relationale Formulierung, sondern die Beziehung von gegebenen Vorstellungen zur objektiven Einheit der Apperzeption, die allen Urteilsfunktionen in Urteilen zukommen muß, da sie ja Funktionen des Bringens von gegebenen Vorstellungen zur objektiven Einheit der Apperzeption sind. Reich dagegen deutet die ursprüngliche Modalität der Form des Urteils als eine bestimmte Urteilsfunktion, als die des assertorischen Urteils, aus der er die anderen Urteilsfunktionen erschließt (vgl. Reich, *Vollständigkeit*, S. 88). Reich benötigt dabei die bestimmte Reihenfolge von der Modalität der Urteile (Assertion) über die Relation zu Qualität und Quantität. Besonders der Übergang von Relation zu Qualität und Quantität erscheint aber als problematisch, weil dabei von den Begriffen in kategorischen Urteilen ausgegangen wird. Das führt zu Schwierigkeiten, wenn man den Stellenwert der Urteilsdefinition in § 19 berücksichtigt, wonach diese vor allem die objektive Gültigkeit, d. h. die Objektbeziehung der Kategorien erklären soll. Ich sehe nicht, wie nach der Reichschen Ableitung die objektive Gültigkeit z. B. der Kategorie der Quantität gezeigt werden kann, ohne die Modal kategorien als solche vorauszusetzen, was aber in der Mathematik per definitionem nicht möglich ist. Aber die Methode, die Reich zur Ableitung aller Urteilsfunktionen aus der Definition des Urteils überhaupt gewählt hat, ist, wie inzwischen gezeigt worden ist, keineswegs notwendig. Die Vollständigkeit der Urteilsafel läßt sich auch mit dem von Kant in A 67 ff./B 92 ff. („Von dem logischen Verstandesgebrauche überhaupt“) vorgelegten Definitionsmaterial zeigen, ohne daß dabei eine bestimmte Reihenfolge der Urteilsfunktionen nötig ist (vgl. dazu Johann Erich Fries, *Ueber Kants vollständige Kategorientafel und das offene Kategoriensystem in Paul Natorps „Philosophische Systematik“*, Diss., Göttingen

1962, S. 37 ff.).

Form des Urteils synthetisch zur Einheit der Apperzeption gebracht wird. Sind diese mannigfaltigen gegebenen Vorstellungen Begriffe, dann enthalten sie als gegebene Begriffe bereits rezeptiv gegebene und spontan gemachte Vorstellungen, ihre Synthesis durch die Urteilsfunktionen in der Form des Urteils bewirkt ein objektiv gültiges Urteil; sind diese mannigfaltigen gegebenen Vorstellungen aber Anschauungen, also Vorstellungen, die ausschließlich rezeptiv gegeben sind, so bewirkt ihre Synthesis durch die Urteilsfunktionen in der Form des Urteils einen objektiv gültigen Begriff, der bei gegebener empirischer Anschauungsmannigfaltigkeit ein empirischer Begriff, bei gegebener reiner Anschauungsmannigfaltigkeit ein reiner Verstandesbegriff von einem Objekt ist, d. h. eine Kategorie. Die Kategorien enthalten daher die Form des Urteils ursprünglicher als alle möglichen Urteile, weil sie die ursprüngliche Modalität des Verstandes, seine synthetische Beziehung auf ausschließlich gegebene Vorstellungsmannigfaltigkeit ausdrücken, wodurch erst Begriffe entstehen, die als „gegebene Erkenntnisse“ durch die Urteilsfunktionen in der Form des Urteils auf die objektive Einheit der Apperzeption bezogen werden können, um damit objektive Urteile zustande zu bringen.

In den Kategorien als Formen des Verstandes kommt also die ursprüngliche Modalität des Verstandes zum Ausdruck als die ursprüngliche Beziehung des erkennenden Subjekts (soweit es denkt) auf Objekte, wodurch diese als Objekte erkennend ermöglicht, d. h. in ihrem Sein begründet werden. Die Unterscheidung des Modalcharakters der Verstandesformen von dem der Anschauungsformen liegt darin, daß die Anschauung sich auf Gegenstände unmittelbar bezieht, alles Denken aber nur mittelbar;¹⁸ denn die Anschauungsformen sind mit der Materie der mannigfaltigen Empfindungen, auf die sie sich beziehen, zugleich gegeben und repräsentieren diese in ihrer ursprünglichen Mannigfaltigkeit. Die Verstandesformen dagegen beziehen sich auf gegebene Vorstellungen nur durch die spontane Handlung der Synthesis der Einheit der Apperzeption; sie repräsentieren die gegebenen Vorstellungen, auf die sie sich beziehen, also nicht mehr in ihrer ursprünglichen gegebenen Mannigfaltigkeit, sondern nur mittelbar in vom Verstand „gemachter“ Einheit.

Analog zur Behandlung der Anschauungsformen ist im folgenden danach zu fragen, welche Seinsermöglichung von Gegenständen, also welche Position durch die ursprüngliche Modalität der Verstandesformen als mittelbarer Beziehung auf Gegenstände begründet wird, in welcher besonderen Hinsicht sie also zum transszendentalen Wesen solcher Gegenstände gehören, die in einer kritischen Ontologie zugelassen sind.

Um die gestellte Frage angemessen beantworten zu können, muß darauf eingegangen werden, daß die Kategorien in zweifacher Weise die Form des Verstandes, also seine apriorische Beziehung auf Gegenstände ausdrücken. Dieser

¹⁸ Vgl. A 19/B 33; A 68 f./B 93 f.

zweifachen Weise des Formcharakters der Kategorien entspricht eine Zweiteilung der transzendentalen Deduktion, in deren erstem Teil (§§ 15—20) laut § 21 „der Anfang einer Deduktion der reinen Verstandesbegriffe gemacht“¹⁹ ist, während der zweite Teil (§§ 22—27) „die Absicht der Deduktion allererst völlig erreicht . . .“²⁰ Über den Sinn dieser Zweiteilung und über den besonderen Gegenstand des jeweiligen Teils hat die Dissertation von F. Tenbruck prinzipielle Klarheit geschaffen;²¹ ihr Ergebnis wird in die folgenden Überlegungen einbezogen. Im ersten Teil²² der transzendentalen Deduktion (§§ 15—21) wird der Verstand als das Vermögen, einen Gegenstand zu denken, analysiert. Das Resultat dieser Analyse, die nur das Verstandesvermögen als solches untersucht, ist die Kategorie. Sie erweist sich als die Denkform eines „Gegenstandes überhaupt“; denn sie ist nichts anderes als die ursprüngliche Form des Urteils oder die synthetische Beziehung der Einheit der Apperzeption auf ausschließlich gegebene (also nicht schon begriffliche) Vorstellungsmannigfaltigkeit, wodurch ein Objekt erkennend ermöglicht wird. Über die ausschließlich gegebene Vorstellungsmannigfaltigkeit, auf die sich die Verstandesform richtet, ist in dieser Phase der Deduktion, der bloßen Analyse des Verstandes, nichts anderes ausagbar, als daß es von solcher Art sein muß, daß sich der Verstand überhaupt darauf beziehen kann; d. h. es muß eine zu einer Vorstellung zusammenfaßbare gegebene Vorstellungsmannigfaltigkeit sein oder, in Kants Worten, eine solche, die vom „Ich denke“ muß begleitet werden können. In dieser analytischen Phase der Deduktion bleibt es offen und unentscheidbar, ob eine so geartete Vorstellungsmannigfaltigkeit dem Verstande jemals gegeben werden kann oder ob die im Formcharakter der Kategorien nachgewiesene grundsätzliche Gegenstandsbeziehung, ob also ihre Bedeutung als Denkformen von Gegenständen leer und uneinlösbar bleiben muß. Tenbruck charakterisiert daher den ersten Teil der Deduktion als „hypothetisch“²³. Nur wenn sie die Bedingung der Begleitbarkeit durch das „Ich denke“ erfüllt, steht eine gegebene Vorstellungsmannigfaltigkeit notwendig unter den Kategorien.

Welche gegebene Vorstellungsmannigfaltigkeit diese Bedingung erfüllt und also durch die Kategorien als Objekt gedacht werden kann, zeigt der zweite Teil der transzendentalen Deduktion; er muß aber synthetisch vorgehen²⁴, d. h. er kann sich nicht auf eine Analyse der Denkform von Gegenständen beschränken, sondern muß über die bloße Betrachtung des Verstandes hinaus auf die gegebene

¹⁹ B 144.

²⁰ B 145.

²¹ Friedrich Tenbruck, *Die transzendente Deduktion der Kategorien nach der zweiten Auflage der „Kritik der reinen Vernunft“*, Diss., Marburg 1944.

²² Die hier in Rede stehende Zweiteilung der transzendentalen Deduktion hat nichts zu tun mit der Unterscheidung zwischen der objektiven und der subjektiven Deduktion; sie ist eine Differenzierung allein innerhalb der recht verstandenen subjektiven Deduktion.

²³ Tenbruck, *Deduktion*, S. 51, 53 u. ö.

²⁴ Tenbruck, *Deduktion*, S. 53, 65 u. ö.

Vorstellungsmannigfaltigkeit selbst, also auf die uns allein gegebene Mannigfaltigkeit empirischer Anschauung eingehen und zeigen, daß diese von sich aus tatsächlich die Bedingung erfüllt, die sie, bloß von der Verstandesanalyse her gedacht, erfüllen muß, um die analytisch bewiesene hypothetische Notwendigkeit durch den Beweis der „realen Notwendigkeit“²⁵ der objektiven Gültigkeit der Kategorien zu vollenden.

Kant faßt die Unterscheidung der beiden Teile der transzendentalen Deduktion in die Formulierung:

„Sich einen Gegenstand *d e n k e n*, und einen Gegenstand *e r k e n n e n*, ist also nicht einerlei.“²⁶

In beiden Fällen ist die Kategorie als Verstandesform beteiligt: als Form des „*Denken(s)* eines Gegenstandes überhaupt“²⁷ drückt sie die Beziehung des Verstandes auf gegebene Vorstellungsmannigfaltigkeit aus, unbestimmt, ob diese Beziehung eingelöst werden kann oder nicht; als Form der *Erkenntnis* eines Gegenstandes drückt sie diese Beziehung aus in der Anwendung „auf empirische Anschauungen“²⁸. Die genauere Bestimmung des Modalcharakters der Kategorien wird davon abhängen, wie die hier getroffene Unterscheidung als Unterscheidung verschiedener Formen des Verstandes ausgelegt werden kann. Es sei zunächst die Kategorie als Form des *Denkens* eines Gegenstandes, im nächsten Kapitel dann die Kategorie als Form der *Erkenntnis* eines Gegenstandes beschrieben.

²⁵ Tenbruck, *Deduktion*, S. 51.

²⁶ B 146 (§ 22).

²⁷ A. a. O.

²⁸ B 147 (§ 22).

II. „Form des Denkens überhaupt“ und „Form des Denkens eines Gegenstandes überhaupt“

1. Die reine Kategorie und der Formbegriff der formalen Logik

Der im ersten Teil der transzendentalen Deduktion, der Analyse des Verstandes, entfaltete Charakter der Kategorie als „Form des Denkens eines Gegenstandes überhaupt“¹ bedarf zu seiner Klärung zunächst eines Hinweises darauf, was denn mit „Gegenstand überhaupt“ gemeint ist. „Gegenstand“ ist die durch die Kategorien bewirkte Zusammenfassung einer gegebenen Anschauungsmannigfaltigkeit zur synthetischen Einheit der Apperzeption. Ein „Gegenstand überhaupt“ ist aber in diesem Sinne gar kein Gegenstand. Die reinen Kategorien, die einen „Gegenstand überhaupt“ denken sollen, sind nur „ein Gedanke der Form nach, aber ohne allen Gegenstand . . .“² Sie sind „leere Begriffe von Objekten“³. Aber wenn auch leer, so werden sie doch als „Begriffe von Objekten“ bezeichnet; wenn auch „ohne allen Gegenstand“, so beziehen sie sich doch auf einen „Gegenstand überhaupt“. Sie haben also auf eine problematische Weise doch mit gegebener Vorstellungsmannigfaltigkeit zu tun, die sie zur synthetischen Einheit der Apperzeption bringen können. Diese problematische Weise besteht eben darin, daß im ersten Teil der transzendentalen Deduktion bloß der Verstand als Erkenntnisvermögen analysiert wird, daß also über eine gegebene Vorstellungsmannigfaltigkeit nur soweit etwas gesagt werden kann, als sie bei der bloßen Verstandesanalyse in den Blick kommt. Sie kommt aber dabei nicht so in den Blick, daß sie als gegebene Vorstellungsmannigfaltigkeit vorgefunden würde, denn im bloßen Verstande gibt es nur „gemachte“, keine gegebenen Vorstellungen; solche können also bei seiner Analyse auch nicht entdeckt werden, und die reinen Kategorien heißen in dieser Hinsicht „leer“. Wohl aber gerät gegebene Vorstellungsmannigfaltigkeit insofern schon bei der bloßen Verstandesanalyse ins Blickfeld, als die Beziehung des Verstandes auf mögliche gegebene Vorstellungsmannigfaltigkeit eine Vorstellung ist, die dem Verstande als solchem zukommt und daher auch bei seiner bloßen Analyse entdeckt werden kann.⁴ Die nähere Bestimmung dieser apriorischen Beziehung des Verstandes auf gegebene Vorstellungsmannig-

¹ A 51/B 75.

² B 146 (§ 22).

³ B 148 (§ 23).

⁴ Diese Formulierung gibt in anderer Weise Kants These wieder, daß der „Grundsatz der synthetischen Einheit der Apperzeption“ (B 136) „selbst analytisch“ (B 138) sei.

faltigkeit zwingt nun, allein von der Verstandesanalyse her, bestimmte Forderungen an diese Vorstellungsmannigfaltigkeit zu stellen, unabhängig davon, ob sie erfüllt werden können oder nicht. Diese Forderungen gehören also zum bloßen Verstande und seiner Form und formulieren deren Beziehung auf die Materie gleichsam als Postulat. Mannigfaltige Vorstellungen, auf die der Verstand sich soll beziehen können, müssen erstens gegeben sein, d. h. durch ein rezeptives Vermögen vermittelt werden als „sinnliche und nicht intellektuelle“⁵ Vorstellungen — das in der bloßen Verstandesform gedachte Postulat formuliert diese Forderung als „Anschauung überhaupt“; sie müssen zweitens zu einer Einheit zusammenfaßbar sein — diese in der bloßen Verstandesform antizipierte Forderung nach Einheitsfähigkeit einer mannigfaltigen Anschauung überhaupt heißt „Gegenstand überhaupt“. „Anschauung überhaupt“ und der aus ihr synthetisierbare „Gegenstand überhaupt“ sind also weder Anschauung noch Gegenstand, sondern problematische Entwürfe des Verstandes; d. h. sie gehören zur Form des Verstandes und sind nichts als der Ausdruck der apriorischen Beziehung dieser Form auf eine mit dieser Beziehung als gebbar und zusammenfaßbar postulierte Vorstellungsmannigfaltigkeit, also Ausdruck der Beziehung dieser Form auf Materie.

„Die reinen Verstandesbegriffe *beziehen* sich durch den *bloßen* Verstand auf Gegenstände der Anschauung überhaupt, unbestimmt ob sie die unsrige oder irgend eine andere, doch sinnliche, sei, sind aber eben darum bloße Gedankenformen, wodurch noch kein bestimmter Gegenstand erkannt wird.“⁶

Die weitere Bestimmung der reinen Kategorie als einer Form des Verstandes, die auf die Erklärung des besonderen Modalcharakters dieser Kategorie abzielt, läßt sich an dieser Stelle fruchtbar verknüpfen mit der Klärung des Formbegriffs in der von Kant sogenannten „allgemeinen und reinen Logik“. Denn mit der reinen Kategorie als dem Ergebnis der Analyse des bloßen Verstandes (des ersten Teils der Deduktion) rückt ein Formbegriff aus der transzendentalen Logik den Formulierungen nach eng heran an den Formbegriff der reinen Logik. Eine knappe Überlegung zu diesem Kantischen Doppelaspekt der Logik kann den Unterschied zwischen den beiden genannten Formbegriffen klären und damit zur Präzisierung des hier verfolgten Themas beitragen.

Wurde die reine Kategorie als „Form des Denkens eines Gegenstandes überhaupt“ bezeichnet, so erscheint die Form der reinen Logik als „Form des Denkens überhaupt“⁷. Wurde die reine Kategorie als „bloße Gedankenform“ charakterisiert, so ließe sich demgegenüber die Form der reinen Logik als „Denkform“ fassen. Der entscheidende Unterschied zwischen diesen Formulierungen wird von Kant durch einen Begriff beschrieben, der aufs engste mit dem Begriff der Form

⁵ Vgl. B 148 (§ 23).

⁶ B 150 (§ 24).

⁷ A 55/B 79.

als solchem zusammenhängt und durch den Kant die reine von der transzendenten Logik grundlegend trennt:

„Die allgemeine ((und reine)) Logik abstrahieret, wie wir gewiesen, von allem Inhalt der Erkenntnis, d. i. von aller Beziehung derselben auf das Objekt, und betrachtet nur die logische Form im Verhältnisse der Erkenntnisse auf einander, d. i. die Form des Denkens überhaupt. Weil es nun aber sowohl reine, als empirische Anschauungen gibt (wie die transzendente Ästhetik dartut), so könnte auch wohl ein Unterschied zwischen reinem und empirischem Denken der Gegenstände angetroffen werden. In diesem Falle würde es eine Logik geben, in der man nicht von allem Inhalt der Erkenntnis abstrahierete; denn diejenige, welche bloß die Regeln des reinen Denkens eines Gegenstandes enthielte, würde alle diejenigen Erkenntnisse ausschließen, welche von empirischem Inhalte wären.“⁸

Die allgemeine Logik „betrachtet“, sie ist eine bestimmte Betrachtungsweise, ein Sehen unter einem bestimmten Gesichtspunkt. Sie erreicht diesen Gesichtspunkt durch eine methodische Einstellung des Blickwinkels, durch Absehen von anderen Gesichtspunkten, durch Ausblenden anderer Gesichtspunkte: durch Abstraktion. Das gesamte Feld der Betrachtung sind die Erkenntnisse. Was die allgemeine Logik durch ihre besondere Einstellung von diesem Felde zu Gesicht bekommt, ist eine bestimmte Form: „die logische Form im Verhältnisse der Erkenntnisse auf einander“, die als „Form des Denkens überhaupt“ bezeichnet wird. Da nun die „logische Form im Verhältnisse der Erkenntnisse auf einander“ nur auf den logischen Funktionen in Urteilen beruhen kann, so ist diese Form als „Form des Denkens überhaupt“ die durch den bestimmten Zugang der reinen Logik geprägte Betrachtung der logischen Funktion in Urteilen. Die besondere Prägung, in der die Funktion der Urteile in der allgemeinen und reinen Logik in den Blick kommt, ist gekennzeichnet durch deren abstrahierende Betrachtungsweise des Erkenntnisfeldes. Die allgemeine Logik abstrahiert davon, daß alle Erkenntnis Erkenntnis „wovon“ ist. Diesen Charakter einer Erkenntnis nennt Kant ihren „Inhalt“. Der Begriff des Inhalts begegnet hier in einer durchaus besonderen Weise, die man scharf ins Auge fassen muß, um Kants Reden von Form und Inhalt nicht mit falschen Vorurteilen zu belasten.⁹ Der Inhalt einer Erkenntnis ist nicht das „Objekt“, also dasjenige außerhalb ihrer, worauf sie sich bezieht, sondern der „Inhalt“ einer Erkenntnis ist diese Beziehung selbst, ist „die Beziehung derselben auf das Objekt“, gehört demnach zum erkennenden Subjekt einer Erkenntnis, nicht zu ihrer erkennbaren Materie. Die besondere Prägung, in der die logischen Funktionen in Urteilen in der allgemeinen Logik betrachtet werden als „Form des Denkens überhaupt“, liegt also darin, daß diese Form ohne allen Inhalt ist, d. h. ohne alle Beziehung auf Objekte und damit ohne die dieser Beziehung zugrunde liegende Beziehung auf Materie. In ebendieser Charakterisierung begegnen die logischen Funktionen in Urteilen in der Kr. d. r. V. zum ersten Male, wenn sie unter der besonderen Betrachtungsweise der allgemei-

⁸ A 55/B 79 f.

⁹ Grundsätzlich müssen z. B. die Begriffspaare „Form-Inhalt“ und „Form-Materie“ auseinandergehalten werden.

nen und reinen Logik in der sogenannten Urteilstafel (§ 9) aufgeführt werden. Sie erscheinen als

„die Funktion des Denkens in“ Urteilen dadurch, daß „wir von allem Inhalte eines Urteils überhaupt abstrahieren, und nur auf die bloße Verstandesform darin Acht geben . . .“¹⁰

Es ist mit allem Nachdruck hervorzuheben, von welchem Inhalt hier abstrahiert wird. Es ist der Inhalt eines „Urteils überhaupt“. Ein „Urteil überhaupt“ ist aber, wie der § 19 zeigt¹¹, die Form des Urteils. Es wird in der allgemeinen und reinen Logik also vom Inhalt der Form des Urteils abstrahiert; übrig bleibt die „Funktion des Denkens“ oder die „bloße Verstandesform“ in der Form des Urteils.¹² Wieder stehen zwei Formbegriffe hart nebeneinander: „bloße Verstandesform“ im „Urteil überhaupt“ und „Urteil überhaupt“ als „Form des Urteils“; getrennt sind sie allein durch den Begriff des Inhalts, der als Inhalt des einen Formbegriffs aus dem zweiten Teil des Ausgangszitats nähere Klärung erfährt.

Kant entwirft gegenüber der allgemeinen und reinen Logik eine andere, die sogenannte transzendente Logik. Auch sie hat es als Logik mit der Betrachtung der logischen Funktionen in Urteilen zu tun. Aber sie nimmt diese Funktionen unter einem anderen, weiteren Gesichtswinkel in den Blick. Auch diese Betrachtung würde im Felde der Erkenntnisse eine Abstraktion vornehmen, und diese Abstraktion beträfe auch den „Inhalt“, also die Beziehung gewisser Erkenntnisse auf Objekte: sie „würde alle diejenigen Erkenntnisse ausschließen, welche von empirischem Inhalte wären“, d. h. sich durch Empfindung auf Objekte bezögen. Aber nur diesen „empirischen Inhalt“, das „empirische Denken der Gegenstände“ schliesse sie aus, sie abstrahierte also „nicht von allem Inhalte der Erkenntnis“, sondern würde mit dem „reinen Denken der Gegenstände“ einen „reinen Inhalt“ (so ist folgerichtig zu formulieren) zulassen. Dieser „reine Inhalt“ müßte nach der bisherigen Explikation von „Inhalt“ die apriorische Beziehung des Denkens auf Gegenstände ausdrücken, und, da alle Logik auf die Betrachtung der „logischen Funktionen in Urteilen“ abzielt, so müßten in dieser Logik die logischen Funktionen in Urteilen so zur Geltung kommen, daß an ihnen die apriorische Beziehung des Denkens auf Gegenstände in den Blick käme. Eine solche Betrachtung der logischen Funktionen liegt vor im ersten Teil der transzendentalen Deduktion. Sie isoliert nicht die logischen Funktionen in Urteilen wie die

¹⁰ A 70/B 95.

¹¹ Vgl. oben S. 205 ff.

¹² Diese Überlegung zeigt, daß man gut daran tut, nicht allzu selbstverständlich von Kants „Urteilstafel“ zu sprechen. Es ist die Tafel der „logischen Funktionen in Urteilen“; und die logische Funktion in Urteilen ist nicht mit einem Urteil, nicht einmal mit einem „Urteil überhaupt“, also mit der „logischen Form aller Urteile“ (§ 19) identisch. Daraus ergibt sich, daß nach Kant die „Form des Urteils“ in der Betrachtungsweise der allgemeinen und reinen Logik gar nicht aufgeklärt werden kann.

allgemeine und reine Logik, sondern sie betrachtet die „logische Form aller Urteile“ (§ 19), die als Form jene apriorische Beziehung des Denkens auf Gegenstände, also einen reinen Inhalt, enthält. Sie wird definiert als die „Art“ (Modus), „gegebene“ Vorstellungen durch die logischen Funktionen in Urteilen „zur objektiven Einheit der Apperzeption zu bringen“, wodurch „die Beziehung derselben auf die ursprüngliche Apperzeption“ (§ 19) bezeichnet wird. In dieser modalen Beziehung der obersten Instanz des Verstandes auf „gegebene Vorstellungen“ durch die logischen Funktionen in Urteilen kommt der ursprüngliche Sinn aller Synthesis des Verstandes zum Ausdruck.

Es wurde oben dargelegt, was die Definition der Urteilsform innerhalb der Deduktion der Kategorien bedeutet. Die Kategorie ist mit der Urteilsform identisch, diese ist in ihr sogar ursprünglicher enthalten als in allen möglichen Urteilen, weil nur in den Kategorien die Urteilsform auftritt, wie sie sich auf solche „gegebenen Vorstellungen“ bezieht, die ausschließlich gegeben, d. h. gänzlich außerhalb des Verstandes als Materie vorgefunden werden. In einem Urteil bezieht sich die Urteilsform bereits auf Begriffe, d. h. auf solche „gegebene Vorstellungen“, die zugleich zum Teil „gegeben“, zum Teil schon vom Verstande „gemacht“ sind.¹³

Dieser doppelte Aspekt der „Form des Urteils“ je nach Art der „gegebenen Vorstellungen“, der die Bedeutung der Form des Urteils für die Deduktion der Kategorien erschließt, ist von Kant schon in § 10 klar formuliert worden. Diese Formulierung wird hier herangezogen, weil sie den Begriff des „reinen Inhalts“ für die reinen Kategorien als „bloßer Gedankenformen“ (nicht Denkformen!) bestätigt. Der doppelte Aspekt der „Form des Urteils“ wird durch die besondere Betrachtungsweise der „logischen Funktionen in Urteilen“ in der transzendentalen Logik aufgehehlt:

„Derselbe Verstand . . ., und zwar durch eben dieselben Handlungen ((die logischen Funktionen in Urteilen)), wodurch er in Begriffen, vermittelt der analytischen Einheit ((dieser Begriffe)), die logische Form eines Urteils zu Stande brachte, bringt auch, vermittelt der synthetischen Einheit des Mannigfaltigen in der Anschauung *überhaupt*, in seine Vorstellungen einen *transzendentalen Inhalt*, weswegen sie *reine* Verstandesbegriffe heißen, die a priori auf Objekte gehen, welches die allgemeine Logik nicht leisten kann.“¹⁴

Die eine und dieselbe Handlung des Verstandes, die hier in der transzendentalen Logik unter verschiedenem Aspekt betrachtet wird, ist die logische Funktion in Urteilen, sofern sie gegebene Vorstellungen synthetisch zur objektiven Einheit der Apperzeption bringt und damit die Beziehung des Verstandes auf Gegenstände ausdrückt. Die Bezeichnung dieser einen und derselben synthetischen Handlung des Verstandes lautet einmal „logische Form der Urteile“ zum anderen Verstandeshandlung mit „transzendentalen Inhalt“ oder „reiner Verstandesbegriff“. Beide drücken die (synthetische) Beziehung des Verstandes auf

¹³ Vgl. oben S. 206 f.

¹⁴ A 79/B 105; vgl. zur folgenden Deutung: Reich, *Vollständigkeit*, S. 14 f. und besonders S. 17.

Gegenstände aus, sind also als Verstandeshandlung identisch. Die logische Form des Urteils aber bezeichnet hier diese synthetische Beziehung des Verstandes auf Gegenstände, insofern die durch die logischen Funktionen in Urteilen synthetisch zur Einheit der Apperzeption zu bringenden „gegebenen Vorstellungen“ selbst schon Begriffe sind, d. h. solche, die als „gemachte“ Vorstellungen nur mittelbar „gegebene Vorstellungen“ an die synthetische Einheit der Apperzeption liefern. Die synthetische Beziehung des Verstandes auf Gegenstände in der Form des Urteils ist also abhängig von der Art, wie Begriffe „gegebene Vorstellungen“ vermitteln. Ein Begriff leistet diese Vermittlung aber so, daß er als *conceptus communis* in analytischer Einheit viele Vorstellungen unter sich enthält „und unter diesem Vielen auch eine *gegebene Vorstellung* begreift, welche letztere denn auf den Gegenstand unmittelbar bezogen wird.“¹⁵ Fungieren also Begriffe als Vorstellungen, die durch die logischen Funktionen in Urteilen synthetisch zur Einheit der Apperzeption gebracht werden sollen, d. h. soll die synthetische Beziehung des Verstandes auf Gegenstände (die in diesem Fall die logische Form des Urteils heißt) „in Begriffen . . . zu Stande“ gebracht werden, so ist das nur mittelbar möglich „vermitteltst der analytischen Einheit“, die den Begriffen anhängt. Die in der Form des Urteils ausgedrückte objektive (auf Gegenstände bezogene) synthetische Einheit der Apperzeption wird also durch die analytische Einheit der Begriffe (in einem Urteile) vermittelt. Eben dieselbe objektiv-synthetische Beziehung des Verstandes auf Gegenstände durch die logischen Funktionen in Urteilen liegt vor, wenn der Verstand sich auf ausschließlich gegebene Vorstellungen richtet, also auf solche Vorstellungen, die sich nicht wie Begriffe mittelbar (durch analytische Einheit), sondern unmittelbar auf Gegenstände beziehen, d. h. Anschauungen sind. Durch das Bringen des Mannigfaltigen dieser Anschauungen zur objektiv-synthetischen Einheit der Apperzeption, also „vermitteltst der synthetischen Einheit des Mannigfaltigen in der Anschauung überhaupt“, wird deren unmittelbare Beziehung auf Gegenstände dem Verstande verliehen. Durch die Verstandeshandlung des Bringens gegebener Vorstellungen zur objektiven Einheit der Apperzeption mit den logischen Funktionen in Urteilen wird in diesem Falle also nicht, wie in der „Form des Urteils“, nur eine mittelbare, sondern eine unmittelbare Beziehung auf Gegenstände dem Verstande vermittelt, d. h. die logischen Funktionen in Urteilen beziehen sich nicht erst auf Begriffe, die analytisch Vorstellungen mit unmittelbarer Gegenstandsbeziehung unter sich begreifen, sondern sie werden selbst als Vorstellungen des reinen Verstandes zu Begriffen von Gegenständen, d. h. die logischen Funktionen in Urteilen, als reine Vorstellungen des Verstandes, beziehen sich selbst a priori und synthetisch auf Gegenstände und haben daher einen „transzendentalen Inhalt, weswegen sie reine Verstandesbegriffe heißen, die a priori auf Objekte gehen, welches die allgemeine Logik nicht leisten kann.“

¹⁵ A 68/B 93.

Der „transzendente Inhalt“ ist also die apriorische Beziehung der reinen Verstandesbegriffe auf Gegenstände. Die Form der allgemeinen und reinen Logik hat eine solche Beziehung nicht, eben weil die reine Logik die logischen Funktionen nicht in ihrer synthetischen Leistung des Bringens von gegebenen Vorstellungen zur objektiven Einheit der Apperzeption betrachtet, sondern von allem Inhalt, er „mag sein, welcher er wolle (empirisch oder transzendental)“¹⁶, abstrahiert, also überhaupt keine Beziehung auf Gegenstände in den Blick nimmt. Damit ist aber auch klar, daß sich die Aussage Kants über die reine Logik an dieser Stelle auch nicht auf die zuerst behandelte Weise der mittelbaren (aber synthetischen) Beziehung des Verstandes auf Gegenstände in der „Form eines Urteils“ beziehen kann. Denn dort geht es ja mit der mittelbaren Beziehung auf Gegenstände auch um einen Inhalt, der, nicht für beliebige Urteile, sondern für die Form der Urteile geltend, auch als reiner Inhalt bezeichnet werden muß.

Der Terminus „transzendentaler Inhalt“ ist also jetzt gewonnen zur Charakterisierung desjenigen Formbegriffs, der die Handlung des Verstandes bezeichnet, durch die logischen Funktionen in Urteilen gegebene Vorstellungen zur synthetischen Einheit zu bringen, d. h. auf die objektive Einheit der Apperzeption zu beziehen und damit die apriorische Beziehung des Verstandes auf Gegenstände auszudrücken. In der „Form des Urteils“ und im „reinen Verstandesbegriff“ liegt dieser Formbegriff vor. Daß es sich bei dem hier gemeinten „reinen Verstandesbegriff“ um die in diesem Kapitel zur Diskussion stehende „reine Kategorie“, also um die im ersten Teil der transzendentalen Deduktion entwickelte „bloße Gedankenform“ handelt, zeigt sich daran, daß der Text von der „synthetischen Einheit des Mannigfaltigen in der Anschauung *überhaupt*“ spricht. So ist auch der „transzendente Inhalt“, um dessentwillen die Verstandesvorstellungen „Verstandesbegriffe heißen, die a priori auf Objekte gehen“ als die Beziehung dieser Begriffe auf „Gegenstände überhaupt“ zu verstehen.¹⁷

Der „transzendente Inhalt“ als Ausdruck der apriorischen Beziehung des Verstandes auf „Gegenstände überhaupt“ ist somit das Kriterium des Unterschiedes der Formbegriffe in der allgemeinen, reinen und in der transzendentalen Logik: Die reine Kategorie als „Form des Denkens eines Gegenstandes überhaupt“ oder als „bloße Gedankenform“ besitzt gegenüber der „Form des Denkens überhaupt“ oder der „Denkform“ einen „transzendentalen Inhalt“, d. h. apriorische Gegenstandsbeziehung.

Oben war gesagt worden, der Unterschied der beiden Formbegriffe in der reinen und in der transzendentalen Logik beruhe auf der unterschiedlichen Betrachtungsweise, in der hier und dort die logischen Funktionen in Urteilen in den Blick genommen werden. Das unterscheidende Kriterium des „transzendentalen Inhalts“ hilft nun, die beiden Betrachtungsweisen der Logik bei Kant schärfer zu fassen. In der reinen Logik erscheinen die logischen Funktionen in Urteilen so, daß sie die

¹⁶ A 53/B 77.

¹⁷ Vgl. dazu oben S. 210 f.

reinen Denkfunktionen des Verstandes repräsentieren (Denkform); in der transzendenten Logik so, daß sie als diese reinen Denkfunktionen des Verstandes dessen apriorische Beziehung auf Gegenstände ausdrücken (Gedankenform). In beiden Fällen betrachtet der Verstand seine eigenen Funktionen, also sich selbst. Die unterschiedlichen Betrachtungsweisen der beiden Aspekte der Logik müssen also auf unterschiedlichen Möglichkeiten der Selbstbetrachtung des Verstandes beruhen. Solche Selbstbetrachtung ist durchgeführt im Paralogismenkapitel der Kr. d. r. V. Die oben vollzogenen Überlegungen zu den Weisen des Bewußtseins vom reinen Anschauen haben gelehrt, die im Paralogismus-Kapitel vorgeführten Selbstbetrachtungsweisen des Verstandes als reflektierende Kategorien oder Reflexionsbegriffe aufzufassen.¹⁸ Es bleibt nun nur noch zu fragen, ob unter diesen reflektierenden Betrachtungsweisen des Verstandes durch sich selbst solche sind, die den Verstand ausschließlich auf sich selbst beschränkt betrachten, und solche, die ihn in seiner apriorischen Beziehung auf etwas Gegebenes außerhalb seiner in den Blick nehmen. Und dieser Unterschied liegt in der Tat auf der Hand: in den reflektierenden Kategorien der Quantität und Qualität betrachtet der Verstand sich — und d. h. seine logischen Funktionen in Urteilen, insofern sie ausdrücken, daß er mit sich i d e n t i s c h (daß er einerlei und nicht verschieden) ist, und daß er „einfach“, d. h. ein „Singular“ ist (daß er mit sich in Einstimmung und nicht in Widerstreit steht).¹⁹ Die Selbstbetrachtung des Verstandes, d. h. die Betrachtung aller seiner logischen Funktionen (in Urteilen) unter quantitativer und qualitativer Reflexion bedeutet also stets die Erhellung der Identität und Einstimmung des Verstandes mit sich selbst, sowie seine Einerleiheit und Singularität. Kant bezeichnet diesen Vorgang der Erhellung, also die Feststellung oder Herstellung der Identität und Singularität des Verstandes „in Begriffen, Urteilen und Schlüssen“, als „analytisch“²⁰. Die Grundsätze, die diese quantitativ und qualitativ reflektierende Betrachtungsweise des Verstandes artikulieren, sind der Satz der „Identität“ (Quantität) und der Satz des „Widerspruchs“ (Qualität), die beiden Prinzipien der allgemeinen und reinen Logik. Was diese unter deren Leitung in den Blick bekommt, ist die isolierte „Funktion des Denkens“: sind die inhaltslosen logischen Funktionen in Urteilen, genannt „die bloße Verstandesform“²¹ oder „Form des Denkens überhaupt“²².

Anders steht es mit den reflektierenden Betrachtungsweisen der Modalität und der Relation. In ihnen betrachtet der Verstand sich — und das heißt seine logischen Funktionen (in Urteilen), insofern sie ausdrücken, daß er sich als identisches und einfaches Denkvermögen denkend auf Denkbares, bestimmend

¹⁸ Vgl. oben S. 106 f.

¹⁹ Vgl. die Ausführungen und Zitate oben S. 109 f. sowie S. 111 f.

²⁰ A 132 f./B 171.

²¹ A 70/B 95.

²² A 55/B 79.

auf Bestimmbares, als Form auf Materie bezieht (Modalität)²³, und daß er zugleich in dieser Beziehung nur als innerlich spontan zugrunde liegendes Subjekt, nicht aber äußerlich als anhängendes Prädikat gedacht werden kann (Relation).²⁴ Unter dieser Betrachtungsweise allein kommen die „logischen Funktionen in Urteilen“ so in den Blick, daß sie „etwas“ auf den Verstand beziehen, d. h. synthetisch „in seine Vorstellungen einen transzendentalen Inhalt“ bringen, „welches die allgemeine Logik nicht leisten kann.“²⁵ Diese Betrachtungsweise kennzeichnet daher die transzendente Logik. Sie erblickt den Verstand als Form im vollen Sinne, die sich a priori auf Materie bezieht und dadurch apriorische Beziehung auf Gegenstände enthält. Ihr Betrachtungsfeld ist die „Gedankenform“ als „Form des Denkens eines Gegenstandes überhaupt“, deren wesentlicher Modalcharakter hier wieder aufleuchtet.

Bevor mit der Beschreibung dieses Modalcharakters der Form des reinen Verstandesbegriffs die Absicht des gegenwärtigen Kapitels erreicht wird, soll noch abschließend kurz auf den Formbegriff der allgemeinen und reinen Logik eingegangen werden, soweit mit der bisher erarbeiteten Argumentation seine Besonderheit geklärt werden kann.

Das besondere Merkmal der Betrachtungsweise der allgemeinen und reinen Logik ist die Abstraktion von allem Inhalt. Indem diese Abstraktion auch die Abstraktion vom „transzendentalen Inhalt“ einschließt, liegt hierin die Abgrenzung der allgemeinen von der transzendentalen Logik. Diese Abstraktion auch vom transzendentalen Inhalt ermöglichte es, in den voranstehenden Überlegungen die besondere Betrachtungsweise der allgemeinen und reinen Logik zu präzisieren. Der Abstraktion vom „transzendentalen Inhalt“ korrespondiert die Einschränkung der Selbstbetrachtungsfunktionen des Verstandes auf die reflektierenden Kategorien der Quantität und Qualität, korrespondiert also die Abstraktion von den reflektierenden Funktionen der Modalität und Relation.

Diese Korrespondenz ist die zwischen Betrachtungsweise und Betrachtetem. Das Betrachtete ist in beiden Fällen der reine Verstand, unterschieden als „Form des Denkens überhaupt“ und „Form des Denkens eines Gegenstandes überhaupt“. Die Abstraktion vom „transzendentalen Inhalt“ bezeichnet also die der Einschränkung der Betrachtungsweise entsprechende Einschränkung des Betrachteten. Es muß sich demnach bei dem Formbegriff der allgemeinen und reinen Logik, also bei der „Form des Denkens überhaupt“ um einen eingeschränkten, unvollständigen Formbegriff handeln.

Zur Beschreibung dieses eingeschränkten Formbegriffs sei auf die oben²⁶ mehrfach behauptete Parallelität zwischen „formaler Anschauung“ und „formaler Logik“ eingegangen. Die „formale Anschauung“ als der Inbegriff des

²³ Vgl. oben S. 127—131.

²⁴ Vgl. oben S. 123 f.

²⁵ A 79/B 105.

²⁶ Vgl. z. B. S. 165.

anschaulichen Formcharakters der Mathematik wurde erwiesen als das reine Anschauen, sofern es „für sich“, also unabhängig von seiner Beziehung auf Empfindungen (Materie) „betrachtet“ wird. Die Betrachtungsweisen dieser abgesonderten (abstrahierten) Vorstellung vom reinen Anschauen waren die Bewußtseinsfunktionen (reflektierenden Kategorien) der Quantität und Qualität, während von dem reinen Anschauen, wie es unter den Bewußtseinsfunktionen der Modalität und Relation in den Blick kommt, gerade abstrahiert wurde. Die Form der Anschauung dagegen erfaßte das reine Anschauen nicht nur wie es „für sich“, sondern wie es in Beziehung auf die Materie, als Erkenntnisvermögen, das etwas anschaut, in den Blick kommt, also unter den Bewußtseinsfunktionen der Modalität und Relation. Die „formale Anschauung“ wurde deswegen als „bloße Form“ der Anschauung aufgefaßt, die gegenüber der Form der Anschauung ein wesentliches Formcharakteristikum entbehrt: die apriorische Beziehung der Anschauungsform auf die Materie.²⁷

Diese Sachlage entspricht der Darstellung Kants von der „formalen“ Logik. Ihr Formbegriff rückt ins Blickfeld bei der Selbstbetrachtung des reinen Verstandes unter den reflektierenden Kategorien der Quantität und der Qualität. Durch sie wird der Verstand „für sich“ betrachtet: seine quantitativ und qualitativ reflektierten logischen Funktionen in Urteilen weisen ihn als „identisch“ und als „einfach“ aus, sie repräsentieren „für sich“ isoliert die „Form des Denkens überhaupt“. In der modalen und relationalen Selbstreflexion wird dagegen mit der eingeschränkten Betrachtungsweise auch die Isolierung der logischen Funktionen aufgehoben. Sie repräsentieren jetzt die synthetische Denkbewegung des Verstandes auf Gegebenes hin: die Denkbewegung der „logischen Form des Urteils überhaupt“, die den reinen Verstandesbegriff zur „Form des Denkens eines Gegenstandes überhaupt“ qualifiziert, d. h. die apriorische Beziehung des Verstandes auf Gegenstände, mithin den „transzendentalen Inhalt“ ausdrückt.

So steht auf Grund derselben systematischen Begründung im Bereich der Anschauung der „formalen Anschauung“ die „Form der Anschauung“ und im Bereich des Verstandes der „formalen Logik“ die Form der Logik („Form des Urteils“) gegenüber.²⁸ „Formale Anschauung“ und „formale Logik“ repräsentieren den eingeschränkten Formbegriff der Mathematik und der allgemeinen und reinen Logik, die Form der Anschauung hingegen und die Form der Logik (des Urteils) den Formbegriff der Transzendentalphilosophie oder der kritischen Ontologie.

Auch die Kennzeichnung des eingeschränkten Formcharakters der „formalen Anschauung“ durch das Wörtchen „bloß“ tritt wieder auf, um den Formbegriff

²⁷ Vgl. oben S. 134 f.

²⁸ Der Begriff der Logik ist hier, wie bei Kant, nicht auf die „formale Logik“ eingeschränkt. „Logik“ im Kantischen Sinne, formale und transzendente Logik umgreifend, läßt sich m. E. mit „Betrachtung der Denkfunktionen“ (der logischen Funktionen in Urteilen) wiedergeben, wobei die Differenzierung dann von der Art der Betrachtungsweisen abhängt.

der formalen von dem der transzendentalen Logik zu unterscheiden. Das erste Vorkommen der Wortverbindung „formale Logik“ in der Kr. d. r. V. ist schon mit dieser Kennzeichnung versehen:

die allgemeine Logik ist „*bloß* formale Logik“, die „von allem Inhalte der Erkenntnis (ob sie rein oder empirisch sei) abstrahiert,“²⁹

ihr „bleibt . . . nichts übrig, als das Geschäfte, die *bloße* Form der Erkenntnis in Begriffen, Urteilen und Schlüssen analytisch aus einander zu setzen . . .“³⁰

Es sei noch einmal Kants Charakterisierung des Wörtchens „*bloß*“ vergegenwärtigt: es steht „gegen die Worte ‚überhaupt, schlechthin, schlechterdings‘“ und bezeichnet den „actus der Einschränkung“³¹. „*Bloße* Form“ steht damit gegen die Form „*schlechthin*“; „*bloß* formale Logik“ gegen das Formale „überhaupt“ der Logik. Es handelt sich also bei der „*bloß* formalen Logik“ um einen „actus der Einschränkung“, der an der Verstandesform selbst vorgenommen wird. Dieser „actus der Einschränkung“ ist eben die Abstraktion der allgemeinen und reinen Logik von allen Inhalt: weil sie „von allem Inhalt der Verstandeserkenntnis, und der Verschiedenheit ihrer Gegenstände“ abstrahiert, darum hat sie es „mit nichts als der *bloßen* Form des Denkens zu tun.“³² Das „*bloß*“ ist geradezu im unabgeschwächten Sinne als Entblößung der Form selbst zu verstehen. So nennt Kant einmal den Satz vom Widerspruch einen „von allem Inhalt *entblößten* und ((daher)) *bloß* formalen Grundsatz“³³. Den Formbegriff selbst betrifft diese Entblößung, weil zur Form als Form die Beziehung auf die Materie gehört, mit der Abstraktion von allem Inhalt der Verstandesform aber auch vom „transzendentalen Inhalt“ abgesehen wird, also von der apriorischen Beziehung des Verstandes auf Gegenstände und darin auf Materie, Verstandesform „*schlechthin*“ und „überhaupt“ kann daher nur die Form der transzendentalen Logik sein, in deren Betrachtungsweise der „transzendente Inhalt“ mit in den Blick genommen wird. Mit der Kennzeichnung „*formale* Logik“ ist daher im Sinne Kants die allgemeine und reine Logik noch nicht hinreichend ausgewiesen. „*Formal*“ ist die transzendente Logik auch, sogar in einem umfassenderen, vollständigeren Sinne. Erst die Kennzeichnung „*bloß* formal“ unterscheidet das in der allgemeinen und reinen Logik Betrachtete als *bloße*, eingeschränkte Verstandesform von dessen Form „*schlechthin*“ und „überhaupt“, die in der transzendentalen Logik betrachtet wird.

²⁹ A 131/B 170.

³⁰ A 132 f./B 171 f.

³¹ Refl. 5107 (Akad. Ausg., Bd. 18, S. 90); vgl. oben S. 100.

³² A 54/B 78.

³³ A 152/B 191.

2. Der Modalcharakter der reinen Kategorie

Nicht die isolierte Betrachtung der logischen Funktionen in Urteilen allein unter den reflektierenden Kategorien der Quantität und Qualität, sondern erst ihre Betrachtung unter den reflektierenden Kategorien der Modalität und Relation läßt sie die uneingeschränkte Form des Verstandes repräsentieren. Erst in dieser Betrachtung erscheinen sie als Ausdruck des *er kennenden (bestimmenden)* Subjekts (soweit es denkt), also als Ausdruck seines Formcharakters, weil es nur als erkennendes (bestimmendes) Subjekt erfaßt werden kann, wenn es in seiner Beziehung auf Erkennbares (Bestimmbares), also auf die Materie betrachtet wird. Und diese Beziehung wird grundlegend nur in der reflektierenden Kategorie der Modalität in den Blick genommen. Erst unter deren Blickwinkel (transzendente Logik) erscheinen die quantitativen, qualitativen, relationalen und modalen logischen Funktionen in Urteilen als Ausdruck der bestimmenden Beziehung des Verstandes auf Bestimmbares (Materie) und damit als die denkend erkennende Ermöglichung eines Gegenstandes überhaupt, mithin als Form im vollen modalen Sinne, wie sie in der „Form des Urteils“ und im reinen Verstandesbegriff als „Form des Denkens eines Gegenstandes überhaupt“ beschrieben wurde.¹

Die Abgrenzung dieser Form von der „bloß formalen Logik“ hat gelehrt, ihren modalen Charakter in dem Terminus „transzendentaler Inhalt“ umrissen zu sehen. Denn der „transzendente Inhalt“ drückt die denkend ermöglichende Beziehung des reinen Verstandes auf einen „Gegenstand überhaupt“ aus. Er wird gewonnen dadurch, daß die logischen Funktionen in Urteilen den reinen Verstand auf eine gegebene Vorstellungsmannigfaltigkeit beziehen, wodurch in dieser die „synthetische Einheit des Mannigfaltigen einer Anschauung überhaupt“ bewirkt wird, die der Verstand als „Gegenstand überhaupt“ auslegt und damit ermöglicht. Die Vorstellung, die diese Verstandeshandlung, das Gewinnen des transzendentalen Inhalts, ausdrückt, ist die reine Kategorie als „Gedankenform“ oder „Form des Denkens eines Gegenstandes überhaupt“.

Nun wurde oben schon dargelegt, daß diese reine Kategorie und damit die in ihr gedachte synthetische Einheit eines mannigfaltig Gegebenen im ersten Teil der transzendentalen Deduktion, in der bloßen Analytik des reinen Verstandes entdeckt wird, daß mithin die Titel „Anschauung überhaupt“ und „Gegenstand überhaupt“ nur Postulate sind, die aus der in dieser Analytik aufgedeckten apri-

¹ Daß die in der „bloß formalen Logik“ betrachteten und daher isolierten logischen Funktionen in Urteilen auch „Form“ genannt werden, erklärt sich daraus, daß der Abstraktionsvorgang, der ihre Isolierung ermöglicht, innerhalb des erkennenden Subjekts, also innerhalb der Form selbst vorgenommen wird. Sie gehören damit zum erkennenden Subjekt, also zur Form, ohne doch für sich den Erkenntnis-, den Formcharakter des Subjekts sichtbar machen zu können. Sie sind daher zwar „Form“, aber nur „bloße“, „entblößte“ Form. (Vgl. die analoge Argumentation zur „formalen Anschauung“ oben S. 164 f., wo auch auf die „formale Logik“ hingewiesen wurde).

orischen und synthetischen Beziehung der Form des reinen Verstandes auf Gegebenes außerhalb seiner für dieses Gegebene folgen: nämlich Sinnlichkeit und Zusammenfaßbarkeit, unabhängig davon, ob es jemals so gegeben werden kann. Somit sind auch der „transzendente Inhalt“ und die in ihm ausgedrückte Synthesis der reinen Kategorie lediglich die bei der Analyse des reinen Verstandes entdeckte apriorische Beziehung der Verstandesform auf etwas Gegebenes (Materie) außerhalb ihrer, das durch diese Beziehung allerdings, falls es die zur sinnvollen Funktion dieser Beziehung geforderten Bedingungen erfüllt, zum Gegenstand gemacht, d. h. als Gegenstand ermöglicht wird.² Kant wird dieser von der bloßen Verstandesanalyse her erfaßten Gegenstandsbeziehung in der reinen Kategorie dadurch gerecht, daß er deren Synthesis jener postulierten Mannigfaltigkeit einer „Anschauung überhaupt“ „nicht allein transzendental, sondern auch bloß rein intellektual“³ nennt. Dadurch wird deutlich, daß diese Synthesis, die als Beziehung der Form des Verstandes auf Gegebenes außerhalb seiner aus dem Verstande hinausgreift, dennoch nichts von diesem Gegebenen einbringt, daß sie nicht vollzogen, sondern nur als vollziehbar gedacht wird; sie wird „in Ansehung des Mannigfaltigen einer Anschauung überhaupt in der bloßen Kategorie *gedacht* ... und Verstandesverbindung (synthesis intellectualis)“⁴ genannt.

Es bleibt nun zu fragen, inwiefern diese reine Kategorie, die als „Form des Denkens eines Gegenstandes überhaupt“ mit dem „transzendentalen Inhalt“ eine apriorische Beziehung des denkend erkennenden Subjekts auf gebbare Materie enthält, zu den Bedingungen der Möglichkeit der Erscheinungsdinge und das heißt zum transzendentalen Wesen der Dinge in einer kritischen Ontologie gehört. Sie muß sich dazu als erster innerer Grund der Ermöglichung einer bestimmten Seinsweise der Erkenntnisgegenstände, d. h. einer bestimmten Position dieser Gegenstände zum Erkenntnisvermögen erweisen lassen; also als eine Weise ursprünglicher Modalität. Was die reine Kategorie nach den bisherigen Überlegungen auszeichnet, ist dies, daß sie als ausschließlich *denkende* Beziehung auf Erkenntnisgegenstände vorgestellt werden muß; sie wird aufgedeckt bei der bloßen Analyse des Denkvermögens „Verstand“; die in ihr gedachte Synthesis ist ausschließlich „intellektual“. Nun ist aber die Position eines Gegenstandes, der ausschließlich gedacht, d. h. in eine Beziehung zum Erkenntnisvermögen Verstand gesetzt wird, die „Möglichkeit“. Dies ist zunächst in einem noch undifferenzierten, umfassenden Sinne gemeint, der alle Unterscheidung von „Wirklichkeit“ und „Möglichkeit“ aus der Unterscheidung unserer Erkenntnisvermögen in Verstand und Sinnlichkeit herleitet, da denn „das bloß Mögliche ... nur die Position der Vorstellung eines Dinges respektiv auf unsern Begriff und überhaupt das Ver-

² Vgl. oben S. 207 ff., S. 210 ff.

³ B 150 (§ 24).

⁴ B 151.

mögen zu denken . . . bedeutet.“⁵ Der Modalcharakter der reinen Kategorie muß also in einer noch genauer zu untersuchenden Weise mit der Ermöglichung derjenigen Seinsweise oder Position der Erscheinungsdinge zu tun haben, die als deren Möglichkeit bezeichnet werden kann.

Auskunft darüber kann an den Stellen gesucht werden, an denen Kant in der transzendentalen Analytik (abgesehen vom ersten Teil der transzendentalen Deduktion) von der reinen Kategorie und ihrem „Gegenstande überhaupt“ spricht. Das geschieht in den beiden abschließenden und zusammenfassenden Kapiteln der kritischen Ontologie: in dem Kapitel über die „Phänomene und Noumena“ und dem „Von der Amphibolie der Reflexionsbegriffe“. Am Schluß des letzteren sagt Kant:

„Der höchste Begriff, von dem man eine Transzendentalphilosophie anzufangen pflegt, ist gemeinlich die Einteilung in das Mögliche und Unmögliche. Da aber alle Einteilung einen eingeteilten Begriff voraussetzt, so muß noch ein höherer angegeben werden, und dieser ist der *Begriff von einem Gegenstande überhaupt* (*problematisch* genommen, und unausgemacht, ob er etwas oder nichts sei). Weil die Kategorien die einzigen Begriffe sind, die sich auf Gegenstände überhaupt beziehen, so wird die Unterscheidung eines Gegenstandes, ob er etwas, oder nichts sei, nach der Ordnung und Anweisung der Kategorien fortgehen.“⁶

Das Zitat besagt zunächst, daß die reine Kategorie, also die „Form des Denkens eines Gegenstandes überhaupt“, der höchste Begriff ist in der Kantischen Transzendentalphilosophie, d. h. in der kritischen Ontologie. Es besagt sodann, daß in der „Form des Denkens eines Gegenstandes überhaupt“ dieser Gegenstand als „problematisch“ gedacht wird, d. h. daß diese Form selbst nicht entscheidet, ob ihr Gegenstand überhaupt möglich („etwas“) oder unmöglich („Nichts“) ist; umgekehrt besagt das aber auch, daß die „Form des Denkens eines Gegenstandes überhaupt“ als höchster Begriff der kritischen Ontologie die unumgängliche Voraussetzung und Bedingung ist dafür, daß sinnvoll von einem möglichen oder unmöglichen Gegenstand gesprochen werden kann, weil sie allein etwas oder nichts als **G e g e n s t a n d** zu denken ermöglicht.

Für ein Erscheinungsding bedeutet dieser Sachverhalt, daß es, um ein möglicher Gegenstand für das menschliche Erkenntnisvermögen sein zu können, jedenfalls notwendig der „Form des Denkens eines Gegenstandes überhaupt“ als seiner obersten Bedingung unterliegt. Freilich ist diese notwendige Bedingung noch nicht hinreichend, denn die „Form des Denkens eines Gegenstandes überhaupt“ umschließt ja auch den für das menschliche Erkenntnisvermögen unmöglichen Gegenstand („Nichts“). Dasjenige, was hinzukommen muß, um zu entscheiden, ob die reine Kategorie jeweils einen möglichen oder unmöglichen Gegenstand denkt, ist die Gegebenheit, auf die sich die reine Kategorie im „Gegenstand überhaupt“ bezieht. Bleibt diese Gegebenheit nur die „Anschauung überhaupt“,

⁵ Kr. d. U., A 336.

⁶ A 290/B 346.

d. h. eine bloß als gebbar und zusammenfaßbar postulierte sinnliche Gegebenheit, so bleibt die Position des bloß gedachten „Gegenstandes überhaupt“ „problematisch“, d. h. unentschieden zwischen möglich und unmöglich. Kann nun eine solche postulierte Anschauung gegeben werden und ist diese identisch mit der „Anschauung überhaupt“, dann ist der in der reinen Kategorie gedachte Gegenstand stets möglicher und nie unmöglicher Gegenstand; kann aber überhaupt keine Anschauung gegeben werden, so ist der „Gegenstand überhaupt“ stets nur ein unmöglicher Gegenstand für das menschliche Erkenntnisvermögen. Kant sagt nun: es ist uns Anschauung gegeben, nämlich unsere sinnliche Anschauung, und nur ein Gegenstand dieser unserer sinnlichen Anschauung kann für uns ein realer Gegenstand sein. Diese sinnliche Anschauung ist aber nicht mit der „Anschauung überhaupt“ identisch, denn es gibt keinen Beweis dafür, daß alle mögliche Anschauung mit unserer Anschauung erschöpft ist. Andererseits ist doch unsere Anschauung die für den Menschen einzige, die ihm reale Gegebenheit verbürgt.

Da nun die reine Kategorie als „Form des Denkens eines Gegenstandes überhaupt“ die oberste Voraussetzung ist, durch die die Möglichkeit oder Unmöglichkeit eines „Gegenstandes überhaupt“ ermöglicht wird, weil sie als ursprüngliche Beziehung des Verstandes auf gebbare und zusammenfaßbare Mannigfaltigkeit diese als Gegenstand, der eine Position zum Verstande besitzt, auslegt (ermöglicht), so ist diese Form angesichts der möglichen realen Gebbarkeit unserer sinnlichen Anschauung die oberste Bedingung für die Ermöglichung der realen Möglichkeit eines Gegenstandes; angesichts der real für den Menschen nicht gebbaren, dennoch aber in der „Anschauung überhaupt“ als gebbar mitgedachten außermenschlichen sinnlichen Anschauung ist sie die oberste Voraussetzung dafür, die Position eines Gegenstandes dieser Anschauung als „reale Unmöglichkeit“⁷ aufzufassen. Da aber nicht erwiesen werden kann, daß unsere sinnliche Anschauung die einzige ist, so bedeutet diese „reale Unmöglichkeit“ nicht zugleich auch die „absolute Unmöglichkeit“⁸. Für diesen Aspekt des in der reinen Kategorie gedachten „Gegenstandes überhaupt“, wobei der darin mit umgriffene Gegenstand unserer sinnlichen Anschauung ausgeblendet wird, hat Kant den Begriff des „Noumenon“ geprägt. Guido Schneeberger hat in seiner Dissertation das Noumenon in der hier nur angedeuteten Weise beschrieben als das Gedanken Ding, das den Denkraum zwischen der realen und der absoluten Unmöglichkeit besetzt hält, um den Sinn der „realen Unmöglichkeit“ als „bloß phänomenale Unmöglichkeit“⁹ zu erweisen, die nur empirische Unerkennbarkeit, nicht aber transzendente Udenkbarkeit umgreift.¹⁰

⁷ Guido Schneeberger, *Kants Konzeption der Modalbegriffe*, Diss., Basel 1952, S. 31.

⁸ A. a. O.

⁹ A. a. O.

¹⁰ Vgl. Schneeberger, *Modalbegriffe*, S. 31—39.

Für den gegenwärtigen Zusammenhang genügt es, gezeigt zu haben, daß die reine Kategorie als „Form des Denkens eines Gegenstandes überhaupt“ sowohl für Phänomene als auch für Noumena die oberste Denk Voraussetzung darstellt. Sie drückt als Form die ursprüngliche, dem reinen Verstande innewohnende, Beziehung auf eine gebbare und zusammenfaßbare Mannigfaltigkeit aus, wodurch ein Gegenstand und seine Position in bezug auf den Verstand ermöglicht wird. Diese Position bleibt bei der ausschließlichen Analyse des Verstandes problematisch, d. h. sie kann als Verhältnis zum bloßen Verstande nur Möglichkeit oder Unmöglichkeit des Gegenstandes sein (nicht Wirklichkeit oder Notwendigkeit).

Die Bedingung aber dafür, daß diese problematische Position die Seinsweise eines möglichen oder unmöglichen Gegenstandes ermöglicht, liegt nicht innerhalb der „Form des Denkens eines Gegenstandes überhaupt“. Der reine Verstand allein enthält nicht das Entscheidungskriterium, ob die in seinem Formcharakter postulierte Beziehung auf gebbare und zusammenfaßbare Mannigfaltigkeit ganz oder nur teilweise oder überhaupt nicht eingelöst werden kann, ob er sich also auf einen real möglichen, einen real unmöglichen oder einen absolut unmöglichen Gegenstand bezieht. Das Entscheidungskriterium liegt vielmehr außerhalb des reinen Verstandes in der Gegebenheit selbst, auf die er sich bezieht. Da sich dabei zeigt, daß nur unsere sinnliche Anschauung eine Gegebenheit darstellt und bereitstellt, die der Verstand, sich auf sie beziehend, zu einem Gegenstand zusammenfassen kann, so ist nur für einen Gegenstand unserer Anschauung, für ein Erscheinungsding, die in der reinen Kategorie ermöglichte problematische Position die Seinsweise der (realen) Möglichkeit. Weil aber nun die Bedingung für diese Entscheidung nicht in der reinen Verstandesform selbst enthalten ist, weil es aber andererseits ohne diese Verstandesform weder einen möglichen noch einen unmöglichen, also überhaupt keinen Gegenstand für das menschliche Erkenntnisvermögen geben kann, so ist die reine Kategorie als oberster Grundbegriff der kritischen Ontologie die erste und notwendige, wenn gleich nicht hinreichende Bedingung für die Ermöglichung der Möglichkeit eines Erscheinungsdinges.

Damit ist der besondere Modalcharakter der reinen Kategorie, der „Form des Denkens eines Gegenstandes überhaupt“ aufgezeigt. Die reine Kategorie, in der objektiven Deduktion schon als zum transzendentalen Wesen der Erscheinungsdinge gehörig erwiesen, wurde nun im Nachvollzug der subjektiven Deduktion in der Art ihrer Zugehörigkeit zu diesem Grundbegriff der kritischen Ontologie dargelegt. Auch für sie gilt die kritische Formulierung des Satzes „forma dat esse rei“, also die Formulierung: Form ist die Bedingung der Möglichkeit der Erscheinungsdinge, deren Sinn im ersten Teil der Arbeit auseinandergelegt wurde in die ausführliche Fassung: die Form ist als modaler Reflexionsbegriff das transzendente Wesen als erster innerer Grund der Erkenntnis und damit des Seins der Erscheinungsdinge, d. h. der Grund ihrer Ermöglichung oder Modalität als Posi-

tion zum erkennenden Subjekt. Die reine Verstandesform, so lautet der Bezug dieses Satzes auf das im gegenwärtigen Kapitel Erarbeitete, drückt als ursprüngliche Modalität eine Beziehung oder ein Reflexionsverhältnis des reinen Verstandes zu einer als gebbar und zusammenfaßbar postulierten Vorstellungsmannigfaltigkeit aus und wird dadurch zum ersten inneren Grund der Ermöglichung der Position der Möglichkeit des Erscheinungsdinges.

III. Der Modalcharakter der „Form der Erkenntnis eines Gegenstandes“ bzw. der „Form der Erfahrung“

Im zweiten Teil der transzendentalen Deduktion wird der Nachweis der objektiven Gültigkeit der Kategorien nicht mehr nur durch die „Analyse der objektiven Bedingungen unseres Erkenntnisvermögens“¹ zu führen versucht; der zweite Teil bleibt nicht mehr stehen bei der Feststellung, die „Form des Denkens eines Gegenstandes überhaupt“ enthalte eine Gegenstandsbeziehung, die, um eingelöst zu werden, von einer Vorstellungsmannigfaltigkeit sinnliche Gegebenheit und Zusammenfaßbarkeit postuliert. Sondern der zweite Teil nimmt die Bedingungen, unter denen unserer Sinnlichkeit etwas gegeben werden kann, in die Verstandesform auf und untersucht, ob das unserer Sinnlichkeit Gegebene die Forderung der Zusammenfaßbarkeit erfüllt, die Verstandesform es also als einen Gegenstand erkennend ermöglichen kann. Da nun diese Bedingungen, die selbst erst eine mannigfaltige Gegebenheit in unserer Sinnlichkeit ermöglichen, bei der Frage nach der objektiven Gültigkeit der Kategorien für diese Gegebenheit mit zu bedenken sind, so muß der Beweis für diese objektive Gültigkeit nicht nur das Erkenntnisvermögen „Verstand“ analytisch untersuchen, sondern er muß mit der gleichzeitigen Beachtung der genannten Bedingungen sinnlicher Gegebenheit, den reinen Formen unseres Anschauens, *s y n t h e t i s c h* vorgehen.²

Der Beweisgrund dafür, daß die von den Formen des reinen Anschauens ermöglichte empirisch gegebene Mannigfaltigkeit unter den Kategorien steht, d. h. von diesen als Gegenstand ermöglicht werden kann, ruht nach dem Gesagten auf dem Nachweis der Zusammenfaßbarkeit dieses empirisch Gegebenen durch die Verstandeseinheit, auf dem Nachweis der Disposition dieses Gegebenen, meine Vorstellungen sein, d. h. vom „Ich denke“ begleitet werden zu können. Kant nennt die Zusammenfassung des empirisch Gegebenen, der Empfindungen, in ein empirisches Bewußtsein (Wahrnehmung), die „*Synthesis der Apprehension*“³. Diese „*Synthesis der Apprehension*“ muß nun der objektiv-synthetischen Einheit der Apperzeption „gemäß“ sein, d. h. unter den Kategorien stehen, damit sie als die Ermöglichung eines empirischen Gegenstandes aufgefaßt werden kann. Daß diese Gemäßheit besteht, beweist Kant (in § 26) so: die empirische Gegebenheit, die Empfindungen, werden durch das reine Anschauen ermög-

¹ Tenbruck, *Deduktion*, S. 53.

² A.a.O.

³ B 160 (§ 26).

licht. Das reine Anschauen aber steht als mein reines Anschauen selbst schon unter Bewußtseinsfunktionen des reinen Verstandes, wird vor (coram) der synthetischen Einheit der Apperzeption bewußt. Es begegnet also immer schon als Bewußtsein vom reinen Anschauen, d. h. als Raum und Zeit. Da nun das reine Anschauen als Form die empirische Gegebenheit der Empfindung für das erkennende Subjekt ermöglicht, das Bewußtsein dieser Form aber schon die synthetische Einheit der Apperzeption enthält, so muß das empirische Bewußtsein der Empfindungen (die Wahrnehmung), also die empirische Synthesis der Apprehension jederzeit der im Bewußtsein vom reinen Anschauen enthaltenen Synthesis der Apperzeption „gemäß“ sein, weil eine Einheit der Empfindungen, die der Einheit dessen, wodurch die Empfindungen ermöglicht werden, also der Einheit des Bewußtseins vom reinen Anschauen: Raum und Zeit, nicht entspräche, gar nicht wahrgenommen werden könnte.

Die Synthesis der Apprehension der Empfindungen zum empirischen Bewußtsein (Wahrnehmung) und das Bewußtsein vom reinen Anschauen (Raum und Zeit) sind also beide der synthetischen Einheit der Apperzeption „gemäß“, die dort unter den Funktionen der regulären, hier unter den Funktionen der rückgewandten (reflektierenden) Kategorien die Einheit der Anschauung möglich macht.

Für das gegenwärtige Kapitel interessiert nun der Formcharakter der Kategorie, insofern sie nicht als „Form des Denkens eines Gegenstandes überhaupt“, sondern als Form der Erkenntnis eines Gegenstandes unserer empirischen Anschauung, als Form der Erkenntnis eines Erscheinungsdinges auftritt.⁴ Die Gegenstandsermöglichung der reinen Kategorie als Beziehung auf zusammenfaßbare Gegebenheit einer „Anschauung überhaupt“ ist hier realisiert als Beziehung auf die empirische Gegebenheit in unserer sinnlichen Anschauung. Obwohl Kant von der „Anwendung“⁵ der reinen Kategorie auf unsere Anschauung spricht, handelt es sich doch bei dieser „angewandten Kategorie“ um eine neue Form. Die Andersartigkeit der angewandten Kategorie gegenüber der „Form des Denkens eines Gegenstandes überhaupt“ besteht darin, daß in dieser als Form über die Art der Gegebenheit, auf die sie sich a priori bezieht, nur Grundbedingungen postuliert, aber keine bestimmten Entscheidungen getroffen werden. Jene hingegen muß als Form die Kriterien enthalten, die ihre Gegenstandsermöglichung als apriorische Beziehung auf das empirisch in unserer Anschauung gegebene Mannigfaltige erweisen. Solche Kriterien sind aber nur die apriorischen Bedingungen, die jene empirische Gegebenheit selbst ermöglichen, d. h. die Formen des reinen Anschauens. Da nun der Verstand von sich aus diese Bedingungen nicht enthält, so muß er doch eine Kraft besitzen, diese Bedingungen mit in die Form des Verstandes hineinzunehmen, so daß die durch jene Anschauungsformen bedingte gegebene Mannigfaltigkeit von der Verstandesform als Gegenstand ermöglicht

⁴ Vgl. oben S. 208 f.

⁵ Vgl. B 161 (§ 26).

werden kann. Die Kraft, welche diese Bedingungen in die reinen Kategorien einbringt, und sie zu Formen macht, die sich a priori auf Erscheinungsgegenstände beziehen, nennt Kant „Einbildungskraft“; sie ist ein Vermögen des Verstandes, „einen Gegenstand in der Anschauung vorzustellen auch ohne dessen Gegenwart“⁶. Ihre Funktion besteht darin, die reine Anschauungsmannigfaltigkeit auf die im reinen Verstandesbegriff ausgedrückte synthetische Einheit der Apperzeption zu beziehen (transzendente Synthesis der Einbildungskraft), wodurch alle der reinen Anschauungsmannigfaltigkeit jemals korrespondierende empirische Empfindungsmannigfaltigkeit, auch ohne daß sie gegeben ist, notwendig als „Gegenstand ... in der Anschauung“ durch die Kategorien gedacht wird. In diese transzendente Synthesis der Einbildungskraft ist alles zusammengezogen, was die Form der angewandten Kategorie von der „Form des Denkens eines Gegenstandes überhaupt“ unterscheidet. Der Formcharakter der letzteren beruhte darauf, daß in ihr eine Synthesis zum Ausdruck kommt, in der die logischen Funktionen in Urteilen die als gebbar und zusammenfaßbar postulierte Mannigfaltigkeit einer „Anschauung überhaupt“ auf die objektive Einheit der Apperzeption beziehen und dadurch einen „Gegenstand überhaupt“ ermöglichen. Diese Synthesis bleibt „bloß rein intellektual“⁷.

Der Formcharakter der angewandten Kategorie dagegen beruht auf der transzendentalen Synthesis der Einbildungskraft, die Kant „figürlich (synthesis speciosa)“⁸ nennt, weil in ihr die logischen Funktionen die als gebbar und zusammenfaßbar bewiesene Mannigfaltigkeit unserer empirischen Anschauung auf die objektive Einheit der Apperzeption beziehen und dadurch einen Gegenstand unserer empirischen Anschauung ermöglichen.

Da nur für unsere empirische Anschauung der genannte Beweis geführt werden kann und in § 26 geführt wird, so leistet die Form der angewandten Kategorie zwar mehr als nur das Denken (die denkende Ermöglichung) eines „Gegenstandes überhaupt“, nämlich: die Erkenntnis (die erkennende Ermöglichung) eines Gegenstandes unserer empirischen Anschauung. Aber dieses „mehr“ gilt darum auch bloß der

„Möglichkeit empirischer Erkenntnis. Diese aber heißt Erfahrung. Folglich haben die Kategorien keinen anderen Gebrauch zum Erkenntnis der Dinge, als nur so fern diese als Gegenstände möglicher Erfahrung angenommen werden.“⁹

Die Verstandesformen der angewandten Kategorien erweisen sich so als die „Bedingungen der Möglichkeit der Erfahrung“, die „a priori auch von allen Gegenständen der Erfahrung“¹⁰ gelten; d. h. sie gehören zum transzendentalen

⁶ B 151 (§ 24); das Zitat ist umgestellt, um die Intention des Satzes deutlich hervorzuheben.

⁷ B 150 (§ 24).

⁸ B 151 (§ 24).

⁹ B 147 f. (§ 22).

¹⁰ B 161 (§ 26).

Wesen der Erscheinungsdinge¹¹ und sind als dieses transzendente Wesen die „Form einer Erfahrung überhaupt“¹².

Um den Modalcharakter dieser Form näher bestimmen zu können und damit das Ziel dieses Kapitels zu erreichen, kann an demselben Punkt angesetzt werden, von dem aus sich die ursprüngliche Modalität der reinen Kategorie erschloß. Die „Form des Denkens eines Gegenstandes überhaupt“ zeichnete sich vor der „Form des Denkens überhaupt“ dadurch aus, daß ihr ein „transzendentaler Inhalt“ zukommt. Die nähere Betrachtung dieses Begriffs erwies ihn als Ausdruck des Modalcharakters der Form der reinen Kategorie. Er bezeichnete die apriorische Beziehung dieser Form auf einen „Gegenstand überhaupt“, d. h. genauer: deren apriorische Beziehung auf gegebene Mannigfaltigkeit einer „Anschauung überhaupt“ (postulierte Materie), die dadurch zu einem „Gegenstand überhaupt“ synthetisiert werden konnte. Zum Aufweis des besonderen Modalcharakters der „Form der Erfahrung“ ist nun zu fragen, welcher Sachverhalt an ihr dem „transzendentalen Inhalt“ der reinen Kategorie entspricht.

Es wurde gesagt, daß mit Hilfe der Einbildungskraft in die Verstandesform die apriorischen Bedingungen unserer sinnlichen Anschauung eingebracht werden, durch welche die empirische Gegebenheit der Empfindungen für das erkennende Subjekt zugänglich werden. Damit wird an die Verstandesform jene apriorische Beziehung auf die empirische Gegebenheit der Empfindungen vermittelt, die in den Formen des reinen Anschauens enthalten ist. Mit anderen Worten: die apriorische Beziehung der Verstandesform auf die mannigfaltige Gegebenheit einer „Anschauung überhaupt“ verwandelt sich mittelst der Einbildungskraft in die apriorische Beziehung auf die empirische Gegebenheit der Empfindungen in unserer sinnlichen Anschauung. Da aber beide Funktionen als Funktionen der Form zur Form gehören, muß, wie die Beziehungen auf das Mannigfaltige der „Anschauung überhaupt“ im „transzendentalen Inhalt“, auch die apriorische Beziehung der Verstandesform auf die Empfindungen — nicht als postulierte, wie das Mannigfaltige der „Anschauung überhaupt“, sondern, da ihre Gebbarkeit bewiesen ist — als bestimmte Antizipation in irgendeiner Weise in der „Form der Erfahrung“ enthalten sein.

Mit dieser Formulierung wird die Frage nach dem besonderen Modalcharakter der „Form der Erfahrung“, die Frage nach der „Art, wie“ sie sich auf ihren, den empirischen Erscheinungsgegenstand, bezieht, hingeführt auf einen Begriff, den Kant selbst zum terminus technicus der Leistung einer bestimmten angewandten (schematisierten) Kategorie gemacht hat, auf den Begriff der „Antizipation“ als Leistung der Kategorie der Qualität. Auf diesen Begriff ist einzugehen, soweit er für die Klärung der genannten Fragestellung hilfreich ist; es ist aber zugleich zu zeigen, daß diese Fragestellung auf einer Reflexionsebene sich bewegt, auf der sie mit der Klärung der besonderen Leistung einer bestimmten

¹¹ Vgl. oben S. 89 ff. und S. 180 ff.

¹² A 125.

Kategorie unbefriedigt bleibt. Mit anderen Worten: die apriorische Beziehung der Verstandesform auf die Empfindungen, also der oben als Antizipation bezeichnete besondere Modalcharakter der „Form der Erfahrung“ ist nicht identisch mit der als „intensive Größe“¹³ aufzufassenden Empfindungsantizipation der schematisierten Kategorien der Qualität; gleichwohl läßt sich durch die Klärung der letzteren der erstere deutlich machen.

Um also den Modalcharakter der „Form der Erfahrung“, d. h. der Form der angewandten (schematisierten) Kategorie von dem Modalcharakter der reinen Kategorie zu unterscheiden, gilt es, den Unterschied festzuhalten zwischen der als „transzendentaler Inhalt“ erfaßten apriorischen Beziehung der Verstandesform auf „Anschauung überhaupt“ (reine Kategorie) und der als besonders modifizierter „transzendentaler Inhalt“ darzustellenden apriorischen Beziehung der Verstandesform auf Empfindungen (schematisierte Kategorie). Als ursprüngliche Modalität der „Form der Erfahrung“ muß diese apriorische Beziehung des Verstandes auf Empfindungen den gemeinsamen Formcharakter aller schematisierten Kategorien kennzeichnen, unabhängig davon, was als besondere Leistung der jeweiligen Kategoriengruppen innerhalb dieses fundamentalen Reflexionsverhältnisses aufgezeigt werden kann. Denn darauf zielt der gesamte Ansatz dieser Untersuchung: verschiedene Bereiche des Formbegriffs in der Kr. d. r. V. als verschiedene Bereiche modaler Reflexion des Erkenntnisvermögens zu erweisen, nicht, innerhalb dieser Bereiche Sonderleistungen zu akzentuieren.

Nach dieser Absicherung kann der besondere „transzendente Inhalt“ der „Form der Erfahrung“ von den Stellen her in den Blick genommen werden, an denen Kant den apriorischen Aspekt der Empfindungen behandelt:

„Gesetzt aber, es finde sich doch etwas, was sich an jeder Empfindung, als *Empfindung überhaupt* (ohne daß eine besondere gegeben sein mag), a priori erkennen läßt: so würde dieses im ausnehmenden Verstande Antizipation genannt zu werden verdienen, weil es befremdlich scheint, der Erfahrung in demjenigen vorzugreifen, was gerade die Materie derselben angeht, die man nur aus ihr schöpfen kann.“¹⁴

Dieser „Vorgriff“ der „Form der Erfahrung“ auf die „Materie derselben“, von Kant hier innerhalb der „Antizipationen der Wahrnehmung“ thematisiert und als „Empfindung überhaupt“ akzentuiert, gilt nicht nur für die schematisierte Kategorie der Qualität und für die aus ihr fließenden Grundsätze, sondern für die „Form der Erfahrung“ als ganzer, d. h. für alle schematisierten Kategorien, denn er bedeutet zunächst nichts anderes als die apriorische Beziehung der „Form der Erfahrung“ auf die Materie der Empfindungen; innerhalb dieser Beziehung wird dann erst das Antizipierte mit Hilfe der besonderen Leistung der Qualitätskategorien jeweils formuliert. Die Sonderleistung der Qualitätskategorien besteht nicht darin, die apriorische Beziehung der Verstandesform auf die Empfin-

¹³ A 166/B 207.

¹⁴ A 167/B 209.

dung, also den apriorischen Vorgriff als „Empfindung überhaupt“ erst zu vollziehen, sondern innerhalb dieses Vorgriffs das Antizipierte, die „Empfindung überhaupt“ als „intensive Größe“ formulierbar und meßbar zu machen. Daß die Qualitätskategorien freilich diese Sonderleistung innerhalb der apriorischen Beziehung des Verstandes auf Empfindungen vollbringen können, liegt darin, daß sie als schematisierte Kategorien zur „Form der Erfahrung“ gehören und als diese Form gemeinsam mit allen anderen schematisierten Kategorien die apriorische Beziehung des Verstandes auf Empfindungen repräsentieren.

Da hier aber nicht die Sonderleistung der Qualitätskategorien in Frage steht, sondern nur, was aus ihrer Darstellung für die Klärung der ursprünglichen Modalität der „Form der Erfahrung“, also deren apriorischer Beziehung auf Empfindungen, beigetragen wird, so kann die Problematik der „intensiven Größe“ als das Kantische Thema der „Antizipationen der Wahrnehmung“ übergangen und nur der apriorische „Vorgriff“, die „Empfindung überhaupt“, als Präzisierung der durch alle schematisierten Kategorien repräsentierten apriorischen Beziehung der „Form der Erfahrung“ auf ihre Materie herausgegriffen werden. Der „transzendente Inhalt“, der in der reinen Kategorie im Begriff der „Anschauung überhaupt“ die apriorische Beziehung der reinen Verstandesform auf einen „Gegenstand überhaupt“ ausdrückte, wird zum besonderen „transzendentalen Inhalt“, der in der angewandten Kategorie im Begriff der antizipierten „Empfindung überhaupt“ die apriorische Beziehung der „Form der Erfahrung“ auf einen Erscheinungsgegenstand formuliert.¹⁵

Aber dieser besondere „transzendente Inhalt“ läßt sich noch schärfer fassen, wenn man die Spur der „Empfindung überhaupt“ weiter verfolgt. Die dadurch ausgedrückte ursprüngliche Modalität der „Form der Erfahrung“ als apriorische Beziehung auf die Materie der Empfindungen ist eigentlich dasjenige, was „den Verstand realisiert“¹⁶, was den letzten Schritt zu der in der objektiven Deduktion bewiesenen und in der subjektiven Deduktion erklärten objektiven Realität aller Verstandesformen beisteht. Wieder ist diese Präzisierung aus einem Text zu ziehen, der von der Qualitätskategorie handelt, und wieder ist hierbei zu trennen dasjenige, was allen schematisierten Kategorien als der „Form der Erfahrung“ zukommt, von demjenigen, was als Sonderleistung der Qualitätskategorie angesehen werden muß. Im Schematismuskapitel heißt es:

¹⁵ Analog zum apriorischen Charakter der „Empfindung überhaupt“ spricht Kant an anderer Stelle von „innerer Erfahrung überhaupt“ bzw. von „Wahrnehmung überhaupt“, ja sogar vom „Empirischen überhaupt“: „Denn innere Erfahrung überhaupt und deren Möglichkeit, oder Wahrnehmung überhaupt und deren Verhältnis zu anderer Wahrnehmung, ohne daß irgend ein besonderer Unterschied derselben und Bestimmung empirisch gegeben ist, kann nicht als empirische Erkenntnis, sondern muß als Erkenntnis des Empirischen überhaupt angesehen werden, und gehört zur Untersuchung der Möglichkeit einer jeden Erfahrung, welche allerdings transzendental ist.“ (A 343/B 401).

¹⁶ A 147/B 187.

„Realität ist im reinen Verstandesbegriffe das, was einer *Empfindung überhaupt* korrespondiert . . .“¹⁷

Die in der „Empfindung überhaupt“ ausgedrückte apriorische Beziehung der Verstandesform auf die Materie der Empfindungen wird hier vom Verstandesbegriff her als „Realität“ bezeichnet. Diese Auslegung faßt den schillernden Begriff der Korrespondenz so auf, daß er den Ausdruck der „Empfindung überhaupt“, der sich in der bisherigen Deutung bereits selbst als Bezeichnung einer apriorischen Beziehung erfassen ließ, durch den Begriff der „Realität“ als zur Verstandesform gehörig festlegt. Damit wird weiter die Meinung zum Ausdruck gebracht, die so aufgefaßte „Realität“ als apriorische Beziehung der Erfahrungsform auf die Materie der Empfindungen gelte von allen schematisierten Kategorien, nicht nur von der Qualitätskategorie, wenn anders Kants Reden von der objektiven Realität aller Formen des Verstandes Sinn haben soll. Das bedeutet ferner, daß der weitere Text Kants es erlauben muß, folgendermaßen gedeutet zu werden:

„Da die Zeit nur die Form der Anschauung, mithin der Gegenstände, als Erscheinungen, ist, so ist das, was an diesen ((Erscheinungen)) der Empfindung ((überhaupt)) entspricht, ((im reinen Verstandesbegriffe)) die transzendente Materie aller Gegenstände, als Dinge an sich (Sachheit, Realität).“¹⁸

Läßt sich diese Deutung halten, dann wäre der Begriff der „transzendentalen Materie“ gewonnen für die Besonderheit des „transzendentalen Inhalts“ der „Form der Erfahrung“. „*Transzendente Materie*“ wäre dann der Ausdruck der objektiven Realität der schematisierten Kategorien, d. h. der Ausdruck für die apriorische Beziehung der „Form der Erfahrung“ auf die Materie der Empfindungen zum Zwecke der Erkenntnis eines Erscheinungsgegenstandes; „transzendente Materie“ gehörte dann zur „Form der Erfahrung“ als Bezeichnung ihrer ursprünglichen Modalität für die Ermöglichung eines Erscheinungsgegenstandes, wie der „transzendente Inhalt“ die ursprüngliche Modalität der reinen Verstandesform anzeigte zur Ermöglichung eines „Gegenstandes überhaupt“.

Die eigentümliche Leistung der Qualitätskategorie würde bei dieser Deutung erst einsetzen mit dem Satz: „Nun hat jede Empfindung einen Grad oder Größe . . .“¹⁹, d. h. sie würde die als „Empfindung überhaupt“ und als „transzendente Materie“ bezeichnete, in der „Form der Erfahrung“ antizipierte, reale Beziehung auf die Materie der Empfindungen unter dem Gesichtspunkt ihrer Meßbarkeit als „intensive Größe“, als Grad der Realität des ermöglichten Erscheinungsgegenstandes thematisieren. Hieran anschließend ließe sich gleich die besondere Rolle der anderen schematisierten Kategorien formulieren, die nach dieser Deutung als Formen der Erfahrung sämtlich die apriorische Beziehung auf Empfindungen,

¹⁷ A 143/B 182.

¹⁸ A 143/B 182.

¹⁹ A. a. O.

mithin die „transzendente Materie“ gemeinsam aufweisen müssen: die Kategorien der Quantität richteten sich, innerhalb dieser apriorischen Verstandesbeziehung auf Empfindungen, auf die Vermittlungsinstanz dieser Beziehung, auf die reinen Anschauungsformen, um mit deren „extensiver Größe“ zugleich die Ausdehnung des ermöglichten Erscheinungsgegenstandes zu bestimmen, die Kategorien der Relation bezeichneten das Verhältnis der in der „Empfindung überhaupt“ antizipierten Empfindungsmannigfaltigkeiten und damit der ermöglichten Erscheinungsgegenstände zueinander; die Kategorien der Modalität schließlich variierten verschiedene Verhältnisse des durch die zugrundeliegende ursprüngliche Modalität ermöglichten Erscheinungsgegenstandes in bezug auf das Erkenntnisvermögen.

Vorauszusetzen aber ist, das soll diese kurze Aufzählung zeigen, vor aller Sonderleistung der verschiedenen Kategoriengruppen ihr gemeinsamer Formcharakter als „Form der Erfahrung“, durch deren apriorische Beziehung auf die Empfindung, durch deren „transzendente Materie“ also, der in diesen Sonderleistungen näher bestimmte Gegenstand als realer Erscheinungsgegenstand grundsätzlich zuerst als solcher ermöglicht wird.

Nachdem mit der „transzendentalen Materie“ die Besonderheit des „transzendentalen Inhalts“ der „Form der Erfahrung“ als apriorische Beziehung auf die Empfindung zu deuten versucht wurde, soll abschließend der ursprüngliche Modalcharakter dieser „Form der Erfahrung“ bzw. „Form der Erkenntnis eines Gegenstandes“ gegenüber dem ursprünglichen Modalcharakter der reinen Kategorie als der „Form des Denkens eines Gegenstandes überhaupt“ erläutert werden. Dazu sei zusammenfassend die bisherige Differenzierung dieser beiden Formbegriffe des Verstandes aufgeführt: Die „Form des Denkens eines Gegenstandes überhaupt“ wird im ersten Teil der subjektiven transzendentalen Deduktion, bei der bloßen Analytik des reinen Verstandes beschrieben, die „Form der Erfahrung“ hingegen im zweiten Teil dieser subjektiven Deduktion unter synthetischer Betrachtung des reinen Verstandes. Die analytische Betrachtung des reinen Verstandes entdeckt an der Form der reinen Kategorie eine apriorische Beziehung auf eine als gebbar und zusammenfaßbar postulierte Vorstellungsmannigfaltigkeit, die, als „Anschauung überhaupt“ antizipiert, durch die „Synthesis intellectualis“ als zusammengefaßt gedacht und als apriorische Ermöglichung eines „Gegenstandes überhaupt“ ausgelegt wird. Die synthetische Betrachtung des reinen Verstandes dagegen setzt mit dem Beweis der Gegebenheit und Zusammenfaßbarkeit unserer sinnlichen und empirischen Anschauung ein, entdeckt dadurch an der Form der angewandten Kategorie eine spezifische apriorische Beziehung auf die über die reine Anschauungsmannigfaltigkeit vermittelte Empfindungsmannigfaltigkeit, die als „Empfindung überhaupt“ antizipiert, durch die „synthesis speciosa“ der dieser Form inwohnenden Einbildungskraft zusammengefaßt und als Ermöglichung eines empirischen Erfahrungsgegenstandes ausgelegt wird. Die damit für beide Formen nachgewiesene apriorische Beziehung auf Gegenstände wird unter-

schieden als apriorische Beziehung auf „Gegenstände überhaupt“ und als apriorische Beziehung auf Gegenstände der Erscheinung bzw. der Erfahrung. Diese unterschiedliche erkennend-ermöglichende apriorische Gegenstandsbeziehung der beiden Formbegriffe wird im ersten Fall als „transzendentaler Inhalt“, im zweiten als „transzendente Materie“ charakterisiert. Im Hinblick auf die ontologische Funktion der Formbegriffe für die dem Menschen zugänglichen Gegenstände wurden beide Verstandesformen bereits in der objektiven Deduktion als zum transzendentalen Wesen der Erscheinungsdinge gehörig nachgewiesen. Die subjektive Deduktion, die die Art der Zugehörigkeit dieser Formbegriffe zum transzendentalen Wesen untersucht und sie in deren Bereitstellung verschiedener Weisen ursprünglicher Modalität als Ermöglichung bestimmter Seinsweisen oder Positionen der dem Menschen erkennbaren Gegenstände zum Erkenntnisvermögen erweist, hat diese ontologische Funktion der apriorischen Gegenstandsbeziehung bei der „Form des Denkens eines Gegenstandes überhaupt“ gezeigt, indem sie die Art der Zugehörigkeit dieser Form zum transzendentalen Wesen der Erscheinungsdinge in ihrer Eigenschaft nachwies, der erste innere Grund der Ermöglichung der Position der Möglichkeit eines Erscheinungsdinges zu sein. Für die Form der angewandten Kategorie, für die „Form der Erfahrung“ also, steht dieser Nachweis noch aus; welcher mithin die oben in der „transzendentalen Materie“ zusammengefaßte besondere Art apriorischer Gegenstandsbeziehung dieser Form als eine Weise ursprünglicher Modalität auszulegen hat, die als Ermöglichung einer bestimmten Seinsweise oder Position der Erscheinungsdinge verstanden werden kann.

Der im zweiten Teil der subjektiven Deduktion geleistete und oben (S. 227 f.) kurz nachvollzogene Beweis besteht darin, daß unsere empirischen Anschauungen die in den Kategorien artikulierte Forderung der synthetischen Einheit der Apperzeption nach Zusammenfaßbarkeit gegebener Vorstellungen erfüllen, indem, über die Synthesis des reinen Anschauens (Bewußtsein vom reinen Anschauen) durch die reflektierenden Kategorien, die durch das reine Anschauen ermöglichte empirische Empfindungsmannigfaltigkeit in der Synthesis der Apprehension unter den regulären Kategorien steht, wodurch diese Formen des Verstandes eine apriorische Beziehung auf Empfindungen bezeugen. Die nur der objektiven Einheit der Apperzeption innewohnende erkennende Ermöglichung von Gegenständen, die eben in der Zusammenfassung (Synthesis) gegebener Vorstellungsmannigfaltigkeit besteht, wird dadurch zur erkennenden Ermöglichung eines empirischen Erscheinungsgegenstandes, zur „Form der Erfahrung überhaupt“. Denn das ist die andere Seite des geleisteten Beweises: kann die Gegenstandsbeziehung und damit -ermöglichung der objektiven Einheit der Apperzeption nur durch den Nachweis ihrer apriorischen Beziehung auf unsere empirische Anschauung, mithin in der Anwendung auf Erscheinung (im engeren Sinne) objektive Realität erlangen, so wird umgekehrt die Erscheinung nur durch die Form der Erfahrung, also durch die apriorische Beziehung der Einheit der

Apperzeption in den Kategorien auf die empirische Anschauung, als ein Erscheinungsgegenstand ermöglicht. Der Übergang der Erscheinung (im engeren Sinne) zum Erscheinungsgegenstand ist identisch mit dem Übergang von der Erscheinung zur Erfahrung als Erfahrungserkenntnis.

„Der reine Verstand ist also in den Kategorien das *Gesetz* der synthetischen Einheit aller Erscheinungen ((im engeren Sinne)), und macht dadurch Erfahrung ihrer *Form* nach allererst und *ursprünglich* möglich.“²⁰

Diese ursprüngliche Ermöglichung zu zeigen, ist das Ziel der subjektiven Deduktion: sie hat nicht anderes zu leisten

„als dieses *Verhältnis* des Verstandes zur Sinnlichkeit, und vermittelt derselben zu allen *Gegenständen der Erfahrung*, mithin die objektive Gültigkeit seiner reinen Begriffe a priori begrifflich zu machen . . .“²¹

Das „Verhältnis des Verstandes zur Sinnlichkeit“, genauer: der Einheit der Apperzeption vermittelt der schematisierten Kategorien auf die Materie der Empfindungen, ist die ursprüngliche Ermöglichung der Erscheinungen (im engeren Sinne) zu „Gegenständen der Erfahrung“. In diesem ursprünglichen Ermöglichungsverhältnis meldet sich die ursprüngliche Modalität der Form der schematisierten Kategorien als „Form der Erfahrung“, und es ist nun zu zeigen, welcher erkennenden Ermöglichung einer bestimmten Seinsweise der Erscheinungsdinge als Position zum Erkenntnisvermögen diese dritte Weise ursprünglicher Modalität entspricht. Es ergibt sich aus der oben dargelegten Kehrseite des Beweises im zweiten Teil der subjektiven Deduktion, daß alle Erscheinungen (im engeren Sinne), um als Erscheinungsgegenstände bzw. -dinge erkannt werden zu können, der Form der Erfahrung unterliegen müssen.

„Da nun diese Beziehung der Erscheinungen auf mögliche Erfahrung ((d. h. auf die Form der Erfahrung)) . . . *notwendig* ist (weil wir ohne diese gar keine Erkenntnis durch sie bekommen würden, und sie uns mithin gar nichts angingen), so folgt, daß der reine Verstand, vermittelt der Kategorien, ein *formales und synthetisches Principium* ((eine Form)) aller Erfahrungen sei, und die Erscheinungen eine *notwendige Beziehung auf den Verstand* haben.“²²

„Die Einheit der Apperzeption . . . ist der *transzendente Grund* der *notwendigen Gesetzmäßigkeit* aller Erscheinungen in einer Erfahrung.“²³

Mit diesen Zitaten wird zweierlei geleistet:

1. Die Formulierungen „formales und synthetisches Principium aller Erfahrung“ und noch stärker „der transzendente Grund“ als Synonyme für „Form der Erfahrung“ nähern sich der in dieser Untersuchung verfolgten Konzeption der „Form“ als „transzendentes Wesen“ oder „erster innerer Erkenntnis- und Seinsgrund“.

²⁰ A 128.

²¹ A. a. O.

²² A 119.

²³ A 127.

2. Wichtiger noch für den gegenwärtigen Zusammenhang ist die ausdrückliche Kennzeichnung der apriorischen Beziehung der Verstandesform als Form der Erfahrung auf die Erscheinung als dem Korrelat der empirischen Anschauung und darin auf die Materie der Empfindung als notwendige Beziehung, weil nur in ihr die erkennende Ermöglichung der Erscheinung als eines Erscheinungsgegenstandes, d. h. eines Gegenstandes der Erfahrungserkenntnis geleistet werden kann.

Damit ist der letzte Schritt zum Nachweis der besonderen Weise ursprünglicher Modalität der „Form der Erfahrung“ getan: in ihr liegt die ursprüngliche Ermöglichung der Position der Notwendigkeit eines Erscheinungsdinges. Die „Form der Erfahrung“ ist der dritte Formbegriff in der Kr. d. r. V., dessen Zugehörigkeit zum transzendentalen Wesen der Erscheinungsdinge gezeigt werden kann, und dessen Art der Zugehörigkeit zu diesem Grundbegriff der kritischen Ontologie in der subjektiven Deduktion aufgeheilt wird. Auch für ihn gilt der Satz: „forma dat esse rei“ in seiner kritischen Formulierung: „Form ist die Bedingung der Möglichkeit der Erscheinungsdinge“, der in dieser Arbeit ausführlich gefaßt wurde als: die Form ist als modaler Reflexionsbegriff das transzendente Wesen als erster innerer Grund der Erkenntnis und damit des Seins der Erscheinungsdinge, d. h. der Grund ihrer Ermöglichung oder Modalität als Position zum erkennenden Subjekt. Auf die „Form der Erfahrung“ bezogen lautet dieser Satz: sie drückt als ursprüngliche Modalität eine apriorische Beziehung oder ein Reflexionsverhältnis des reinen Verstandes aus zu der synthetisierbaren empirischen Gegebenheit der Materie der Empfindungsmannigfaltigkeit und wird dadurch zum ersten inneren Grund der Ermöglichung der Position der Notwendigkeit eines Erscheinungsdinges.

Es ist deutlich, daß mit der ursprünglichen Modalität der „Form der Erfahrung“ der entscheidende Formbegriff für die kritische Ontologie, für die erkennende Ermöglichung der Erscheinungsdinge erreicht ist. Sein Verhältnis zu den Kategorien der Modalität und den beiden bisher behandelten ursprünglichen Modalitäten der Reflexion sei abschließend verdeutlicht.

Die Kategorien der Modalität treten in der „Analytik der Grundsätze“ auf in den „Postulaten des empirischen Denkens überhaupt“²⁴. „Empirisches Denken überhaupt“ ist Denken in der „Form der Erfahrung“. Die schematisierten Kategorien der Modalität gehören somit wie alle schematisierten Kategorien zur „Form der Erfahrung“. Sie sind Sonderleistungen innerhalb dieses Formbereichs, dessen ursprünglicher Modalcharakter, also die erkennende Gegenstandsermöglichung, eine gegebene Empfindungsmannigfaltigkeit notwendig zu einem Erscheinungsding bzw. zu einem Erfahrungsgegenstand macht. Innerhalb dieser notwendigen ontologischen Grundbeziehung der Erfahrungsform auf die Empfindungsmaterie, in der sich das Erkennen der kritischen Ontologie als Erfahren und in eins damit

²⁴ A 218/B 265.

ihr Erkanntes als Erfahrungsgegenstand erweist, innerhalb dieser Grundbeziehung erst artikulieren die schematisierten Kategorien der Modalität verschiedene Verhältnismöglichkeiten des in der ursprünglichen Modalität der Erfahrungsform notwendig möglich gemachten Erfahrungsgegenstandes zum Erkenntnisvermögen. Die Sonderleistung der schematisierten Kategorien der Modalität kann also nur unter Voraussetzung der ursprünglichen Modalität der Erfahrungsform stattfinden, die allererst gewährleistet, daß es sich bei der Synthesis aller gegebenen oder gebbaren Empfindungsmannigfaltigkeit, also bei der menschlichen Gegenstandskenntnis notwendig und ausschließlich um einen Erfahrungsgegenstand bzw. um ein Erscheinungsding handeln muß.

Auch zu den bisher behandelten Modalitäten der Reflexion, der Form der Anschauung und der Form der reinen Kategorie, steht die Form der Erfahrung in einem besonderen Verhältnis. Obwohl sie auf Grund der ihr zukommenden speziellen Funktion der Einbildungskraft eine eigentümliche und ursprüngliche Form des Erkenntnisvermögens darstellt, so ist sie doch auch eine Zusammenfassung der Formungsleistungen der beiden anderen Modalitäten der Reflexion. Die Anschauungsform als erster innerer Grund der Ermöglichung von Wirklichkeit als Erscheinung (im engeren Sinne) und die Form der reinen Kategorie als erster innerer Grund der Ermöglichung von Möglichkeit als „Gegenstand überhaupt“ werden von der Form der Erfahrung umgriffen, die als erster innerer Grund der Ermöglichung von Notwendigkeit als Erscheinungsgegenstand auftritt.²⁵ In der Form der Erfahrung ist demnach die Zugehörigkeit aller drei Modalitäten der Reflexion zum transzendentalen Wesen der Erscheinungsdinge zusammengefaßt, nicht nur wie es in der Analytik der Erkenntnisvermögen „Anschauen“ und „Verstand“ in seinen Elementen aufgesucht, sondern wie es als Gesamtheit der Erkenntnisleistung des erkennenden Subjekts in seiner Beziehung auf das erkennbare Subjekt als erster innerer Grund des dem Menschen erkennbaren Gegenstandes an der Seinsweise dieses Gegenstandes als eines Erscheinungsdinges bzw. Erfahrungsgegenstandes sichtbar wird. Diese zusammenfassende ursprüngliche Modalität der „Form der Erfahrung überhaupt“, diese umgreifende Repräsentation des transzendentalen Wesens der Erscheinungsdinge in der kritischen Ontologie, zu dem die subjektive Deduktion hingeführt hat, nennt Kant „Natur überhaupt“ oder „natura formaliter spectata“²⁶.

²⁵ Diese Möglichkeit der Zuordnung der ursprünglichen Modalbegriffe: Wirklichkeit, Möglichkeit, Notwendigkeit zu den ontologischen Begriffen der kritischen Ontologie: Erscheinung, „Gegenstand überhaupt“, Erscheinungsgegenstand ist ein entscheidender Effekt der Kantischen Form-Wesen-Identifikation.

²⁶ B 165 (§ 26).

Die Problematik des Naturbegriffs bei Kant kann hier nicht mehr aufgerollt werden.²⁷ Es seien nur kurz diejenigen Bestimmungen des Begriffs der „Natur überhaupt“, die sein Auftreten an dieser Stelle, seine Identität mit der „Form der Erfahrung überhaupt“ und damit seine Repräsentation des transzendentalen Wesens der Erscheinungsdinge im Hinblick auf die dritte, zusammenfassende Weise ursprünglicher Modalität rechtfertigen. Es sind zwei Kennzeichen des Naturbegriffs, die Kant stets mit ihm verbindet, und die zu dieser Rechtfertigung hinreichen; sie bestehen darin, daß

„das Wort Natur schon den Begriff von Gesetzen bei sich führt, dieser aber den Begriff der Notwendigkeit aller Bestimmungen eines Dinges, die zu seinem *Dasein* gehören, bei sich führt . . .“²⁸

Die Kennzeichnung der Notwendigkeit weist zurück auf den Ort der „Natur überhaupt“ in der dritten Weise ursprünglicher Modalität, des ersten inneren Grundes der Ermöglichung der Seinsweise oder Position der Notwendigkeit eines Erscheinungsdinges; die Kennzeichnung „Dasein“, daß die „Natur überhaupt“ alles umfaßt, was notwendig zum „Dasein“ eines Dinges gehört, zeigt, daß es sich beim Begriff der „Natur überhaupt“ um die Ermöglichung eines Erscheinungsdinges handelt. Diese letztere Kennzeichnung macht die Identität der „Natur überhaupt“ mit der „Form der Erfahrung überhaupt“ evident. Da sie alles umgreift, was zum „Dasein“ eines Dinges gehört, bringt sie zwar nicht das „Dasein“ eines Dinges hervor, bezieht sich aber notwendig auf dieses „Dasein“, wenn es gegeben wird. Ebendiese apriorische Beziehung auf gebbares Dasein wurde aber als Kennzeichen der Form der Erfahrung, der Form der schematisierten Kategorien nachgewiesen. Denn diese besitzen eine apriorische Beziehung auf Empfindungen, die als „Empfindung überhaupt“ bzw. als „transzendente Materie“ aller schematisierten Kategorien dargestellt wurde (vgl. oben S. 231 ff.). Da nun die Empfindungen die einzigen „Zeichen“ von etwas Daseiendem sind, also „dasjenige, wodurch ein Gegenstand, seinem Dasein nach, als gegeben vorgestellt wird . . .“²⁹, so kann nur die Form der Erfahrung, die sich a priori auf die Zeichen des Daseins bezieht, zugleich den Charakter der „Natur überhaupt“ aufweisen und dasjenige, was zum Dasein eines Dinges notwendig gehört, a priori umfassen.

²⁷ Das müßte in ausführlicher Darlegung der Entwicklung des Naturbegriffs bei Kant geschehen, die auch die vorkritischen Bemerkungen Kants und seine Kommentare zu Baumgarten in den *Metaphysikreflexionen* heranzuziehen hätte (vgl. oben S. 13 f. Anm. 24). Mit diesem Hintergrund würde eine solche Darlegung zu einer grundsätzlichen Auseinandersetzung mit Plaass' Interpretation des Verhältnisses von Natur und Wesen bei Kant (vgl. Plaass, *Theorie*, S. 31 ff.) führen und deren Ergebnis in mehrfacher Hinsicht in Frage stellen müssen. Auf diese notwendig sehr ausgedehnte Auseinandersetzung muß hier verzichtet werden.

²⁸ M. A. d. N., A VI.

²⁹ Fortschritte, A 53; vgl. auch oben S. 201.

Mit dieser Einbeziehung des Begriffs der „Natur überhaupt“ in die kritische Ontologie wird diese von Kant als besonderer Teil einer Metaphysik der Natur charakterisiert. Diese

„kann . . . ohne Beziehung auf irgendein bestimmtes Erfahrungsobjekt, mithin unbestimmt in Ansehung der Natur dieses oder jenen Dinges der Sinnenwelt, von den Gesetzen, die den Begriff einer *Natur überhaupt* möglich machen, handeln, und alsdann ist es der *transzendente* Teil der Metaphysik der Natur . . .“³⁰,

also die Transzendentalphilosophie als kritische Ontologie.³¹

Für das Verständnis des Begriffs der „Natur überhaupt“ muß abschließend eine Charakterisierung hervorgehoben werden, auf die schon bei der Darstellung der „Form der Erfahrung“ großer Wert gelegt wurde, weil nur durch sie ein Mißverständnis abgewehrt wird, das sich bei dem Begriff „Natur“ besonders dann einstellt, wenn man Kant einseitig versteht. Natur, und damit die Erwägung des ersten inneren Grundes dessen, was zum Dasein eines Dinges gehört, ist nicht auf die Sonderleistung der dynamischen, insonderheit der Relationskategorien, beschränkt, ebensowenig, wie die „transzendente Materie“ nur den Qualitätskategorien zukommt. Apriorische Beziehung auf die Empfindungsmannigfaltigkeit und damit auf die Zeichen des Daseins muß vielmehr als der ursprüngliche modale Formcharakter aller schematisierten Kategorien aufgefaßt werden, die damit *gemeinsam* die „Form der Erfahrung“ als „Natur überhaupt“ repräsentieren; innerhalb dieser Gemeinsamkeit akzentuiert sich erst die Sonderleistung der einzelnen Kategoriengruppen. Dieser Sachverhalt wird von Kant einmal deutlich in der „transzendentalen Methodenlehre“ formuliert. Von der Materie heißt es dort, sie sei

„ein Etwas . . ., das im Raume und der Zeit angetroffen wird, mithin ein *Dasein* enthält und der Empfindung korrespondiert.“³²

Die apriorische *Beziehung* der „Form der Erfahrung“ auf dieses Dasein wird dann als die einzige Möglichkeit formuliert, dieses Daseins erkennend habhaft zu werden: von diesem, da es

„niemals anders auf bestimmte Art, als empirisch gegeben werden kann, können wir nichts a priori haben, als unbestimmte Begriffe der Synthesis möglicher Empfindungen, so fern sie zur Einheit der Apperzeption (in einer möglichen Erfahrung) gehören.“³³

Mit anderen Worten: wir haben zwar nicht das Dasein a priori, wohl aber in der Form der Erfahrung („mögliche Erfahrung“) die apriorische Beziehung auf dieses Dasein und können es daher nicht selbst geben, wohl aber auf Grund dieser Beziehung alles, was notwendig zu seiner Erkenntnis für uns gehört, in „unbe-

³⁰ M. A. d. N., A VIII.

³¹ Vgl. auch Plaass, *Theorie*, S. 68, sowie unten S. 243—246.

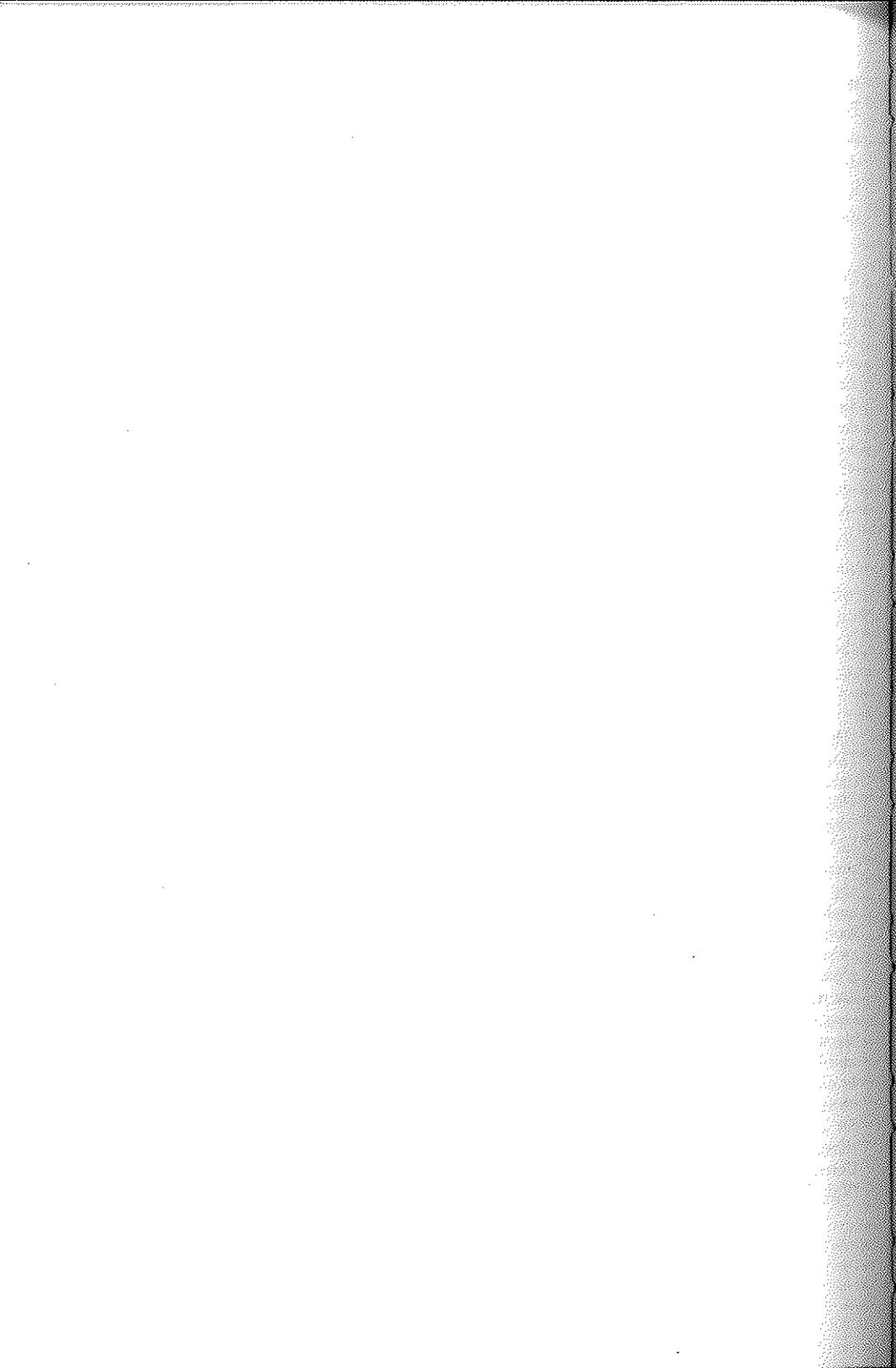
³² A 723/B 751.

³³ A.a.O.

stimmten Begriffen der Synthesis möglicher Empfindungen“ formulieren. Diese Formulierung geschieht in den verschiedenen schematisierten Kategorien, die aber dazu sämtlich zur „Form der Erfahrung“, zur „Natur überhaupt“ gehören, d. h. die ursprüngliche gegenstandsermöglichende Modalität der apriorischen Beziehung der Einheit der Apperzeption auf die Materie der Empfindungen und damit auf das Dasein aufweisen müssen:

„Alles, was *da ist* (ein Ding im Raum oder der Zeit), zu erwägen, ob und wie fern es ((das Daseiende)) ein Quantum ist oder nicht ((Kategorien der Quantität)), daß ein Dasein in demselben oder Mangel vorgestellt werden müsse ((Kategorien der Qualität: Meßbarkeit des Daseins)), wie fern dieses ((daseiende)) Etwas (welches Raum oder Zeit erfüllt) ein erstes Substratum, oder bloße Bestimmung sei, eine Beziehung seines Daseins auf etwas anderes, als Ursache oder Wirkung, habe, und endlich isoliert oder in wechselseitiger Abhängigkeit mit andern in Ansehung des Daseins stehe ((Kategorien der Relation)), die Möglichkeit dieses Daseins, die Wirklichkeit und Notwendigkeit, oder die Gegenteile derselben zu erwägen: dieses alles gehöret zum Vernunfterkennnis aus Begriffen, welches philosophisch genannt wird.“³⁴

³⁴ A 724/B 752; Plaass hält diese Formulierungen Kants für wenig „sorgfältig“ (Plaass, *Theorie*, S. 64), weil er die vorausgesetzte Daseinsbeziehung aller Kategorien für unvereinbar hält mit der Charakterisierung „Vernunfterkennnis aus Begriffen“. Mir scheint der Grund dieser Kritik mit einem zu einseitigen Verständnis der von Kant hier vorgenommenen Unterscheidung zwischen philosophischer Vernunfterkennnis „aus Begriffen“ und mathematischer Erkenntnis „durch Konstruktion der Begriffe“ (A 724/B 752) zusammenzuhängen, die Plaass so auffaßt, daß Erkenntnis „aus Begriffen“ aller Anschauung entbehre, während Erkenntnis „durch Konstruktion“ allein reine Anschauungsleistung impliziere (vgl. Plaass, *Theorie*, S. 68—72). Dahinter steht der Versuch, mit Hilfe des von Kant in den M. A. d. N. gegebenen Materials den transzendentalen Unterschied zwischen einem mathematischen und einem physikalischen Gegenstand anzugeben. Die gegenwärtige Untersuchung hat sich bemüht, diesen Unterschied aus der zweiten Fassung der transzendentalen Deduktion aufzuheben. Dabei zeigt sich, daß Kants Charakterisierung dieses Unterschieds in den M. A. d. N. offenbar nicht sein letztes und nicht sein klarstes Wort in dieser Sache war, und daß ein interpretierender Ansatz dieses Unterschieds bei der radikalen Trennung von Anschauung und „bloßer Begriff“ verfehlt ist. In dieser Hinsicht ist die zweite Fassung der transzendentalen Deduktion wohl ein Fortschritt über die M. A. d. N. hinaus. Jedenfalls zeigt sie in der Präzisierung des Begriffs der „formalen Anschauung“, daß der gesuchte transzendente Unterschied innerhalb des reinen Anschauungsvermögens selbst verläuft und in der systematischen Begründung der Unterscheidung von „Form der Anschauung“ und „formaler Anschauung“ greifbar wird. (Vgl. das Kapitel: „Das reine Anschauen ‚als Gegenstand vorgestellt‘“, oben S. 138 ff.).



C. DIE FORM IM KAPITEL ÜBER DIE „AMPHIBOLIE DER REFLEXIONSBEGRIFFE“

Der Ort des Kapitels über die „Amphibolie der Reflexionsbegriffe“ im Aufbau der *Kritik der reinen Vernunft* sei zunächst angedeutet. Fraglos folgt diese dem Aufbau der vorkantischen Metaphysik, wie sie Kant vor allem in der Fassung seines „Autors“, in Baumgartens *Metaphysica* vorlag. Danach entspricht der „Ontologia“ Kants „Transzendente Ästhetik“ und „Transzendente Analytik“ einschließlich des Amphiboliekapitels; der „Cosmologia“, „Psychologia“ und „Theologia naturalis“¹ entspricht die „Transzendente Dialektik“ mit ihren drei „Hauptstücken“, den „Paralogismen der reinen Vernunft“ (Psychologie), den „Antinomien der reinen Vernunft“ (Kosmologie) und dem „Ideal der reinen Vernunft“ (Theologie). Die Zugehörigkeit der transzendentalen Ästhetik und der transzendentalen Analytik zur Ontologie im kritischen Verstande hat die gesamte bisherige Untersuchung nahegelegt. Freilich nennt Kant innerhalb der Kr. d. r. V. diesen Bereich nicht ausdrücklich Ontologie, weil er hier mit diesem Begriff noch ausschließlich die traditionelle Ontologie verbindet, deren Begriff in der Tat von dem in dieser Untersuchung als „kritische Ontologie“² bezeichneten Bereich fernzuhalten ist. In der Kr. d. r. V. entspricht dem traditionellen Ontologiebegriff allein dasjenige, was oben als „Form des Denkens eines Gegenstandes überhaupt“ dargelegt wurde. Es wird in der „transzendentalen Methodenlehre“ als

„Transzendentalphilosophie“ oder „ontologia“ bezeichnet und „betrachtet nur den Verstand, und Vernunft selbst in einem System aller Begriffe und Grundsätze, die sich auf *Gegenstände überhaupt* beziehen, ohne Objekte anzunehmen, die gegeben wären (ontologia)“³.

Was in dieser Untersuchung „kritische Ontologie“ genannt wird, heißt am zitierten Ort „immanente“ und „rationale“ „Physiologie der reinen Vernunft“. Erst später hat Kant die Zuordnung von Ontologie und Transzendentalphilosophie auch auf diese immanente rationale Physiologie bezogen.⁴ Doch auch in der Kr. d. r. V. selbst wird derjenige Bereich, der an die Stelle

¹ Vgl. den Index zu Baumgartens *Metaphysica*, Ak. Ausg., Bd. 17, S. 19—23.

² Vgl. oben S. 82, Anm. 1.

³ A 845/B 873.

⁴ Vgl. Fortschritte, A 10 f., zit. oben S. 11.

der bisherigen Ontologie tritt, also die „kritische Ontologie“, weiter gefaßt als dasjenige, was der traditionellen Ontologie in der Kr. d. r. V. nur entspricht. Diese „kritische Ontologie“ ist das

„Resultat“ der „transzendentalen Analytik“: daß der Verstand „niemals mehr leisten“ kann, „als die *Form einer möglichen Erfahrung überhaupt zu antizipieren . . .*“ Danach sind die „Grundsätze“ des Verstandes „bloß Prinzipien der *Exposition der Erscheinungen*, und der stolze Name einer *Ontologie* ((im traditionellen Verstande)), welche sich anmaßt, von *Dingen überhaupt* synthetische Erkenntnisse a priori in einer systematischen Doktrin zu geben . . ., muß dem bescheidenen, einer bloßen Analytik des reinen Verstandes, Platz machen.“⁵

Dasjenige, dem hier die bisherige Ontologie „Platz machen“ muß, ist eindeutig mehr als nur die im analytischen Teil der transzendentalen Deduktion aufgedeckte „Form des Denkens eines Gegenstandes überhaupt“, es ist die im zweiten, synthetischen Teil der transzendentalen Deduktion behandelte „Form der Erfahrung überhaupt“, oder die „Natur überhaupt“, im genannten Zitat zudem noch unmißverständlich als „Prinzipien der Exposition der Erscheinungen“ bezeichnet, eine Funktion, die der reinen Kategorie als „Form des Denkens eines Gegenstandes überhaupt“ gar nicht innewohnen kann. Mithin tritt an die Stelle der bisherigen Ontologie der gesamte in dieser Untersuchung als „kritische Ontologie“ bezeichnete Bereich.

Aber diese Schlußfolgerung ist noch nicht vollständig: der zitierte Text nennt nur die „transzendente Analytik“, also die Verstandesanalyse, als Ersatz der traditionellen Ontologie; die vorliegende Untersuchung hat aber auch die „transzendente Ästhetik“ zur „kritischen Ontologie“ gerechnet. Jedoch war gerade dies das Kennzeichen des zweiten, synthetischen Teils der transzendentalen Deduktion, der die „Form der Erfahrung“ darlegte, daß er die Bedingungen unserer Sinnlichkeit, also die Formen des reinen Anschauens nebst ihrer unmittelbaren Beziehung auf die Materie der Empfindungen in die Verstandesform hineinnimmt; der Titel „transzendente Analytik“ bedeutet demnach nur die Thematisierung des gesamten Erkenntnisvermögens vom Verstande aus, bedeutet aber nicht den grundsätzlichen Ausschluß der transzendentalen Ästhetik. Diese wird also zwar gesondert behandelt (obwohl, wie sich zeigte, auch diese Besonderung schon Verstandesimplikationen einschließt), gehört aber sachlich in die transzendente Analytik hinein, genauer: müßte systematisch innerhalb der transzendentalen Deduktion, und zwar zwischen dem ersten (analytischen) und dem zweiten (synthetischen) Teil der Deduktion der Verstandesformen abgehandelt werden. Also wurden in die „kritische Ontologie“ zu Recht die Anschauungsformen einbezogen. Kant verwendet im Grunde auch schon selbst in der Kr. d. r. V. jenen im obigen Zitat aus der „Methodenlehre“ auf die Form der reinen Kategorie (als dem genauen Korrelat der traditionellen Ontologie) beschränkten Begriff der „Transzendentalphiloso-

⁵ A 246 f./B 303.

phie“ für den gesamten „kritische Ontologie“ genannten Bereich, wenn er am Schluß der Einleitung in die Kr. d. r. V. sagt:

„So fern nun die Sinnlichkeit Vorstellungen a priori enthalten sollte, welche die Bedingung ausmachen, unter der uns Gegenstände gegeben werden, so würde sie zur *Transszendental-Philosophie* gehören.“⁶

Vollends in der Zeit nach der Kr. d. r. V., als er durch diese die Möglichkeit einer „kritischen Ontologie“ bewiesen und sie auch wieder Ontologie zu nennen sich gewöhnt hat, zählen die Anschauungsformen selbstverständlich zu dieser (kritischen) Ontologie. So schreibt er an Jakob 1787 als Vorschlag zu dessen geplantes System der Metaphysik:

„Die Ontologie würde, ohne alle critische Einleitung, mit den Begriffen von Raum und Zeit, nur so fern sie allen Erfahrungen (als reine Anschauungen) zu Grunde liegen, anfangen. Nachher folgen vier Hauptstücke, welche die Verstandesbegriffe enthalten, nach den 4 Classen der Categorien ... samt den Prädicabilien, ja den Verbindungen derselben mit Zeit und Raum ...“

Nach der Ontologie, so heißt es in demselben Briefe:

„kommt allererst die critische Betrachtung von Raum und Zeit als Form der Sinnlichkeit und der Categorien, nach ihrer Deduction ...“⁷

Aus diesen Briefstellen wird neben der Zugehörigkeit der Anschauungsformen zur „kritischen Ontologie“ auch deutlich, warum die transzendente Ästhetik und die transzendente Analytik noch nicht diese Ontologie darstellen: nicht, weil das Reden von Ontologie im Hinblick auf diese Teile der Kr. d. r. V. grundsätzlich verfehlt ist, sondern weil sie erstens keine vollständige Ontologie enthalten (Fehlen der Prädikabilien), und weil sie zweitens und entscheidend zunächst die kritische Untersuchung der Bedingungen vollziehen, die, ohne die Verfehlungen der traditionellen Ontologie, wieder sinnvoll von einer Ontologie als einer kritischen Ontologie zu sprechen erlauben.⁸

In einem noch späteren Brief (an Beck, 1792) variiert Kant den Ansatz eines „Systems der Metaphysik“, will „von den Categorien“ anfangen und zeigen, daß sie nur „von Gegenständen der Sinne“ gelten,

„wobey dann immer bemerkt wird, daß sie uns nur als in Raum und Zeit gegeben vorgestellt werden. Woraus denn eine ganze Wissenschaft der Ontologie als imma-

⁶ A 15/B 29 f.

⁷ Brief an Ludwig Heinrich Jakob vom 11. Sept. 1787 (Ak. Ausg., Bd. 10, S. 471 f.).

⁸ Das Zurücktreten des Begriffs der Ontologie innerhalb der Kr. d. r. V. und sein Wiederauftreten in späteren Jahren entspricht den im ersten Teil dieser Untersuchung angestellten Beobachtungen zum Begriff des „Wesens“ und zum Satz „forma dat esse rei“; es bestätigt wie jene Beobachtungen die Rechtmäßigkeit des Ansatzes, in den behandelten Teilen der Kr. d. r. V. eine ontologische Fragestellung Kants thematisiert zu sehen, die nur deswegen nicht mit den Begriffen „Wesen“ und „Ontologie“ operiert, weil sie deren kritische Möglichkeit und Gestalt erst zu beweisen unternimmt.

nenten Denkens d. i. desjenigen, dessen Begriffen man ihre objective Realität sichern kan, entspringt.“⁹

Dieses Zitat beweist abermals die Zugehörigkeit der Anschauungsformen zur kritischen Ontologie und bezeichnet jetzt genau dasjenige als Ontologie, was im obigen Zitat aus der „Methodenlehre“ als „immanente“, „rationale“ „Physiologie der reinen Vernunft“ von der „Transzendentalphilosophie“ als der eigentlichen „ontologia“ ausgeschlossen wurde, dessen Ausschluß aber schon mit Belegen aus der Kr. d. r. V. selbst bezweifelt werden konnte.¹⁰

Somit ist das Verständnis der transzendentalen Ästhetik und der transzendentalen Analytik als zur „kritischen Ontologie“ gehörig gesichert.

Der „Anhang“ zur „kritischen Ontologie“ nun, das Kapitel von der „Amphibolie der Reflexionsbegriffe“, hat die Aufgabe, die „kritische Ontologie“ von der bisherigen, traditionellen Ontologie abzusetzen. Kant bedient sich dabei eines Verfahrens, das der Methode nach bereits in die „transzendente Dialektik“ gehört und daher auch die Zwischenstellung des Amphiboliekapitels erklärt zwischen kritischer Ontologie einerseits, sowie kritischer Psychologie, Kosmologie, Theologie andererseits. Diese Methode besteht in dem Nachweis des Mißbrauchs der allgemeinen Logik in der Ontologie bzw. ihres mißzuverstehenden Gebrauchs in der Psychologie, Kosmologie, Theologie. Die allgemeine Logik verleitet dazu,

„allen unseren Erkenntnissen die Form des Verstandes zu geben, ob man gleich in Ansehung des Inhalts derselben noch sehr leer und arm sein mag, daß jene allgemeine Logik, die bloß ein Kanon zur Beurteilung ist, gleichsam wie ein Organon zur wirklichen Hervorbringung wenigstens zum Blendwerk von objektiven Behauptungen gebraucht, und mithin in der Tat dadurch *gemißbraucht* worden. Die allgemeine Logik nun, als vermeintes Organon, heißt Dialektik.“¹¹

In der Ontologie führt der Gebrauch der allgemeinen Logik als „Organon“ zum illegitimen „transzendentalen Gebrauch“ des reinen Verstandes, dargestellt in der „Amphibolie der Reflexionsbegriffe“¹²; in der Psychologie, Kosmologie, Theologie führt er zum „transzendentalen Schein“¹³, dargestellt in den Paralogismen, Antinomien und im transzendentalen Ideal. Der recht verstandene

⁹ Brief an Jacob Sigismund Beck vom 20. Januar 1792 (Ak. Ausg., Bd. 11, S. 300).

¹⁰ Dieser Gedankengang ist den Überlegungen von Plaass entzuzuhalen, der auf Grund seiner einseitigen Auffassung von Erkenntnis aus „bloßen Begriffen“ die transzendente Ästhetik aus Kants Ontologieverständnis grundsätzlich fernhalten, es auf die „Form des Denkens eines Gegenstandes überhaupt“ beschränken, dennoch aber in einer so verstandenen Ontologie den Begriff der „Natur überhaupt“ enthalten sehen will, der nach Kant aber mit der „Form einer Erfahrung überhaupt“ identisch ist, also alle Implikationen enthält, die dieser zukommen, mithin nicht ohne Berücksichtigung unserer Anschauungsformen zu denken ist. (Vgl. Plaass, *Theorie*, S. 66—72; vgl. auch oben

S. 241, Anm. 34).

¹¹ A 60 f. / B 85.

¹² A 260/B 316 (Überschrift).

¹³ A 293/B 349 (Überschrift).

Gebrauch der allgemeinen Logik in der kritischen Psychologie, Kosmologie, Theologie geht auf in dem regulativen (nicht konstitutiven) Gebrauch der „transzendentalen Ideen“, der darin besteht, „alle mögliche Verstandeserkenntnisse (darunter die empirischen)“ unter „Vernunfteinheit“¹⁴ zu bringen. Jeder Gebrauch der allgemeinen Logik in der kritischen Ontologie hingegen ist ontologisch irrelevant oder repräsentiert den Stand der überwundenen traditionellen Ontologie. In der kritischen Ontologie gibt es nur den empirischen und das heißt einzig möglichen konstitutiven Gebrauch des Verstandes. Damit ist der Zusammenhang angedeutet, der das Amphiboliekapitel hinsichtlich der Sache mit der kritischen Ontologie, hinsichtlich der Absicht und des methodischen Vorgehens mit der transzendentalen Dialektik verbindet.

Ein weiterer systematischer Zusammenhang zwischen kritischer Ontologie, Psychologie, Kosmologie und Theologie sei angedeutet, der von Kant nicht ausdrücklich hervorgehoben und in dieser Untersuchung auf Grund ihrer Fragestellung auch nur hinsichtlich der kritischen Ontologie thematisiert und aufgewiesen werden konnte. Neben der grundsätzlichen Unterscheidung der transzendentalen Dialektik von der transzendentalen Analytik, die auf der Unterscheidung der Verfahrensweise des Verstandes als des Vermögens zu urteilen oder des „Vermögen(s) der Regeln“¹⁵ von der Verfahrensweise der Vernunft als des Vermögens zu schließen oder des „Vermögen(s) der Prinzipien“¹⁶ beruht, neben der Begründung der Dreiteilung innerhalb der transzendentalen Dialektik in kritische Psychologie, Kosmologie, Theologie aus der besonderen Verfahrensweise der Vernunft: der in transzendentaler Bedeutung¹⁷ verwendeten kategorischen, hypothetischen und disjunktiven Vernunftschlüsse¹⁸ — neben dieser Systematik nach Verfahrensweisen scheint sich noch ein anderer systematischer Zusammenhang zu ergeben: die Verstandesbegriffe, durch die „allein . . . Erkenntnis und Bestimmung eines Gegenstandes möglich“ ist, weil sie „die intellektuelle Form aller Erfahrung ausmachen“, geben der Vernunft „zuerst Stoff zum Schließen“¹⁹. Bei der Frage nach der Aufteilung dieses „Stoffes“ in der transzendentalen Dialektik deutet sich folgendes an: in der kritischen Psychologie scheint die ursprüngliche Leistung der Quantität als Identität, in der kritischen Kosmologie die ursprüngliche Leistung der Relation als Zusammenhang, in der kritischen Theologie die ursprüngliche Leistung der Qualität als Realität den Vernunftschlüssen den „Stoff“ zu geben. Allein die ursprüngliche Leistung der Modalität als Beziehung wird in der transzendentalen Dialektik nicht zum Ausgangspunkt für Vernunftschlüsse gemacht.

¹⁴ A 648/B 676.

¹⁵ A 299/B 356.

¹⁶ A. a. O.

¹⁷ Zu dieser Terminologie vgl. unten S. 249 f.

¹⁸ Vgl. A 304/B 361 und A 339 f./B 397 f.

¹⁹ A 310/ B 367.

Sie ist vielmehr die Grundlage der kritischen Ontologie, und die „dialektische“ Möglichkeit ihres Mißbrauchs wird in der „Amphibolie der Reflexionsbegriffe“ gezeigt. In der Weise nun, wie die ursprüngliche Modalität in der kritischen Ontologie der ursprünglichen Leistung aller Kategorien zugrundegelegt werden muß, um diese als Formen des Erkenntnisvermögens auszuweisen, in der Weise scheint die kritische Ontologie als ganze in der kritischen Psychologie, Kosmologie, Theologie vorausgesetzt werden zu müssen, um deren Zugehörigkeit zum Formcharakter des Erkenntnisvermögens zu begründen.

Diese Überlegungen zum Stellenwert des Amphiboliekapitels deuten ein systematisches Gewicht dieses Kapitels in der Kr. d. r. V. an, das aus den Andeutungen Kants nur zu erschließen ist. Die Untersuchung hat daher in ihrem ersten Teil diese Andeutungen durch Heranziehen anderer Gedankengänge Kants zu präzisieren, in ihrem zweiten Teil zur Deutung der zentralen Formbegriffe in der Kr. d. r. V. zu nutzen und dadurch eine mögliche Auswertung der Andeutungen Kants im Amphiboliekapitel zu zeigen versucht.

Zunächst wurde dazu der zentrale Begriff der „transzendentalen Reflexion“, der das „Bewußtsein des Verhältnisses gegebener Vorstellungen zu unseren verschiedenen Erkenntnisquellen“²⁰ ausdrückt, im Anschluß an Heidegger als Bereitstellen ursprünglicher Verhältnissetzungen des Erkenntnisvermögens in seiner Affinität zur Modalität gezeigt. (Vgl. oben S. 77 f.). Die von Kant als Reflexionsbegriffe der Modalität angedeuteten Begriffe Form und Materie sind dann auf Grund ihrer Charakterisierung als „Begriffe, welche aller andern Reflexion zum Grunde gelegt werden . . .“²¹, als Grundbegriffe der „transzendentalen Reflexion“ gedeutet worden, in denen deren ursprüngliche Verhältnissetzungen als ursprüngliche Modalitäten zum Ausdruck kommen. Dieser Deutungsversuch hat durch den zweiten Hauptteil der Arbeit weitgehende Bestätigung erfahren, wodurch das beschriebene Gewicht des Amphiboliekapitels stark in den Vordergrund rückt.

Der Abschnitt Kants über Form und Materie innerhalb des Amphiboliekapitels muß danach trotz seiner Kürze als bedeutendstes Beispiel für die Auseinandersetzung der kritischen mit der vorkritischen Ontologie angesehen werden. An ihm muß sich besonders klar zeigen lassen können, daß die traditionelle Ontologie mit ihren apriorischen Aussagen über Dinge nichts anderes ist als der Mißbrauch der allgemeinen Logik als „Organon“. Und dieser Nachweis läßt sich in der Tat besonders deutlich an dem Abschnitt über Form und Materie führen; denn dieser Abschnitt ist der einzige unter den vier Darlegungen zu den einzelnen Reflexionsbegriffen, in dem Kant explizit allgemein logische Formeln nennt und zugleich deren Mißbrauch als „Organon zur wirklichen Hervorbringung wenigstens zum Blendwerk von objektiven Behauptungen“²² zeigt, d. h. darlegt,

²⁰ A 260/B 316.

²¹ A 266/B 322.

²² A 61/B 85.

wie dem faktisch bloß logischen Vorgehen der traditionellen Ontologie eine ontologische Bedeutung unterlegt, wie der logische Gebrauch des Verstandes in einen transzendentalen Gebrauch verwandelt wird, während die kritische Ontologie nur den empirischen Gebrauch des Verstandes als möglich erwiesen hat.

Die folgenden kurzen Überlegungen zu diesem Abschnitt greifen nur drei Probleme heraus: 1. den Gebrauch des Wortes „transzendental“; 2. den Sinn und Zusammenhang der vier traditionellen Sätze über das Form-Materie-Verhältnis; 3. die Bedeutung des „Bestimmens“ in der kritischen Ontologie.

1. Kant nennt Materie und Form

„das Bestimmbare überhaupt“ und „dessen Bestimmung (beides in *transzendentelem Verstande*, da man von allem Unterschiede dessen, was gegeben wird, und der Art, wie es bestimmt wird, abstrahiert).“²³

Was das Wort „transzendental“ bei Kant grundsätzlich bedeutet, hat die Darstellung von J. E. Fries überzeugend herausgearbeitet. Danach meint „transzendental“ stets den „übersteigenden“ Bezug auf das objektive Erkenntnisvermögen. Kant geht es in der Kr. d. r. V. um die Frage, wieweit das menschliche Erkenntnisvermögen a priori objektive Erkenntnisse, also Erkenntnisse von Gegenständen, gewinnen kann. Um über diese Möglichkeit objektiver Erkenntnis a priori Klarheit zu bekommen, muß dasjenige Vermögen untersucht werden, das solche Erkenntnisse liefern kann: das objektive Erkenntnisvermögen. Damit wird zur Aufgabe der Kr. d. r. V. die Analyse des objektiven Erkenntnisvermögens hinsichtlich seiner Fähigkeit, objektive Erkenntnisse a priori bereitzustellen. Eine solche Prüfung übersteigt naturgemäß das zu Prüfende: sie ist in Bezug auf das objektive Erkenntnisvermögen „transzendental“. Die Kr. d. r. V. schafft also

„Einsicht in die Bedingungen der Möglichkeit unserer Erkenntnis a priori von Gegenständen überhaupt (innerhalb oder außerhalb möglicher Erfahrung). Solche Einsichten gehören nicht selber dem analysierten Erkenntnisvermögen an, d. h. sie sind transzendente Erkenntnisse.“²⁴

Alle bei dieser „transzendentalen“ Prüfung des objektiven Erkenntnisvermögens gewonnenen apriorischen Bedingungen objektiver Erkenntnis haben auf Grund der Methode ihres Aufweises „transzendente Bedeutung“²⁵. Da nun aber die transzendente Prüfung des objektiven Erkenntnisvermögens dessen apriorische Leistung zugleich präzisiert, indem sie zeigt, daß

²³ A 266/B 322.

²⁴ Fries, *Kategorientafel*, S. 9 f.

²⁵ Im Anschluß an Kants Formulierungen: „die reinen Kategorien, ohne formale Bedingungen der Sinnlichkeit, haben bloß transzendente Bedeutung, sind aber von keinem transzendentalen Gebrauch, weil dieser an sich selbst unmöglich ist . . .“ (A 248/B 305); und: „daß die reinen Verstandesbegriffe niemals von transzendentelem, sondern jederzeit nur von empirischem Gebrauche sein können . . .“ (A 246/B 303).

es Erkenntnisse von Gegenständen nur „innerhalb . . . möglicher Erfahrung“ zu liefern vermag, so kann es von den gewonnenen Bedingungen mit „transzendentaler Bedeutung“ nur einen „empirischen Gebrauch“ machen. Wird nun versucht, mit den apriorischen Bedingungen objektiver Erkenntnis, die sich in der „transzendentalen“ Prüfung als von „transzendentaler Bedeutung“ erwiesen haben, das durch diese Prüfung präzierte Erkenntnisvermögen (das seine Bedingungen apriorischer Gegenstandserkenntnis nur empirisch gebrauchen kann) auch hinsichtlich des Gebrauchs zu übersteigen, also eine Erkenntnis von Gegenständen „außerhalb möglicher Erfahrung“ anzustreben, so führt dies zum unmöglichen „transzendentalen Gebrauch“²⁶ jener apriorischen Bedingungen objektiver Gegenstandserkenntnis. Auch in dieser Verwendung wird also die von Fries festgestellte Bedeutung von „transzendental“ als „das objektive Erkenntnisvermögen übersteigend“ aufrechterhalten.

Der „transzendente Gebrauch“ aber — und das ist für die zu interpretierende Verwendung von „transzendental“ wichtig — wird in der traditionellen Ontologie sogar mit solchen Verstandesfunktionen vorgenommen, die sich bei der transzendentalen Prüfung des objektiven Erkenntnisvermögens nicht einmal als von „transzendentaler Bedeutung“ erweisen: mit Funktionen der allgemeinen Logik. Wenn Kant daher in der Überschrift des Amphiboliekapitels von der „Verwechslung des empirischen Verstandesgebrauchs mit dem transzendentalen“ spricht, so ist das zu verstehen als Verwechslung des empirischen Gebrauchs der Erkenntnisbedingungen von „transzendentaler Bedeutung“ mit dem „transzendentalen Gebrauch“ der allgemeinen Logik (als „Organon“).

Vom Ansatz des Amphiboliekapitels her, das diese Verwechslung zeigen will, bedeutet die Exposition von Form und Materie „in transzendentalen Verstande“, bevor die Verwechslung als solche an ihnen exemplifiziert wird, daß „transzendental“ hier beide Bedeutungsnuancen umfaßt: sowohl die „transzendente Bedeutung“ der apriorischen Bedingungen des empirischen Verstandesgebrauchs („kritische Ontologie“) als auch den „transzendentalen Gebrauch“ faktisch nur logischer Verstandesfunktionen (das Vorgehen der traditionellen Ontologie aus kritischer Sicht).

Aber noch eine dritte Nuance kommt hinzu. Kant will im Amphiboliekapitel die traditionelle Ontologie widerlegen und eine „kritische Ontologie“ an ihre Stelle setzen; das impliziert jedenfalls die Anerkennung und Bestätigung der Absicht der bisherigen Ontologie, eine Ontologie sein zu wollen. Sie ist, wenn auch auf unzureichendem Fundament errichtet, ihrer Absicht nach eine Ontologie als Transzendentalphilosophie. Dieser Begriff des „Transzendentalen“, gleichsam als Oberbegriff vor der kritischen Auseinanderlegung in kritische Ontologie und Entlarvung der traditionellen Ontologie aus der Sicht der Kritik muß auch in der umfassenden Explikation von Form und Materie „in transzen-

²⁶ Vgl. vorige Anmerkung (25).

dentalem Verstande“ gesehen werden, die ja erfolgt, bevor diese Begriffe als Mittel jener kritischen Auseinanderlegung verwendet werden. Der hier gemeinte umfassende Sinn von „transzendental“, der die beiden Bedeutungsnuancen „transzendente Bedeutung“ und „transzendentaler Gebrauch“ (vor ihrer Auseinanderlegung) auf den Titel „Ontologie als Transzendentalphilosophie“ hin vereinigt, dieser Sinn kommt z. B. zum Ausdruck, wenn Kant am Schluß des Amphiboliekapitels sagt:

„Der höchste Begriff, von dem *man eine Transzendentalphilosophie anzufangen pflegt*, ist gemeinlich die Einteilung in das Mögliche und Unmögliche ...“

Damit ist auf die traditionelle Ontologie gezielt; aber Kant geht dann ohne weiteres über auf den obersten Begriff der „kritischen Ontologie“ im „Begriff von einem Gegenstande überhaupt“²⁷. Der Terminus „Transzendentalphilosophie“ umgreift hier beides: traditionelle und „kritische“ Ontologie.

Aus diesen Erläuterungen zur Explikation von Form und Materie, insofern sie von vornherein in diesem Kapitel „in transzendentalen Verstande“ genommen werden sollen, läßt sich als gemeinsames Ergebnis jedenfalls herausstellen: Kant will hier nicht zeigen, daß Form und Materie in allen möglichen Verwendungsweisen auftreten können, sondern daß sie als Reflexionsbegriffe ein festes Beziehungsgefüge in der Ontologie oder Transzendentalphilosophie repräsentieren, welches freilich erst in der „kritischen Ontologie“ seine gültige Interpretation erfährt unter gleichzeitiger Entlarvung seines Mißbrauchs in der traditionellen Ontologie.²⁸

2. Diesen Überlegungen widerspricht es keineswegs, daß Kant als erste Beispiele zwei Verwendungsweisen von Form und Materie in der allgemeinen Logik anführt. Diese Beispiele, für sich genommen, ließen sich an dieser Stelle gar nicht motivieren. Erst ihr Zusammenhang mit den beiden folgenden Beispielen zeigt, warum sie hier stehen müssen. Denn die beiden folgenden Beispiele sind nichts anderes als die Übertragung dieser logischen Verwendungsweisen von Form und Materie in die Ontologie. Die beiden ersten Beispiele werden hier angeführt, weil sie in den beiden folgenden die Verwendung der allgemeinen Logik als „Organon“, den „transzendentalen Gebrauch“ und das heißt: den ontologischen Mißbrauch der allgemeinen Logik in der traditionellen Ontologie aufzeigen.

(1) „Die Logiker nannten ehemals das Allgemeine die Materie, den spezifischen Unterschied aber die Form.“

(2) „In jedem Urteile kann man die gegebenen Begriffe logische Materie (zum Urteile), das Verhältnis derselben (vermitteltst der Kopula) die Form des Urteils nennen.“

(3) „In jedem Wesen sind die Bestandstücke desselben (essentialia) die Materie; die Art, wie sie in einem Dinge verknüpft sind, die wesentliche Form.“

²⁷ A 290/B 346.

²⁸ Vgl. dazu oben S. 57 f., Anm. 16.

(4) „Auch wurde in Ansehung der Dinge überhaupt unbegrenzte Realität als die Materie aller Möglichkeit, Einschränkung derselben aber (Negation) als diejenige Form angesehen, wodurch sich ein Ding vom andern nach transzendentalen Begriffen unterscheidet.“²⁹

O. Lange hat in seiner schon mehrfach zitierten Arbeit jeden dieser vier Sätze ausführlich besprochen. Ihm geht es darum, zu zeigen, wie in ihnen jeweils Form und Materie als Bestimmung und Bestimmbares zum Ausdruck kommen. Die vier Sätze stehen ihm als Beispiele nebeneinander, als Aufzählung möglicher Verwendungsweisen von Form und Materie. Um diesen Ausgangspunkt zu gewinnen, wird die ausdrückliche Feststellung Kants, es handele sich im folgenden um Bestimmbares und Bestimmung „in transzendentalen Verstande“ auf eine wenig überzeugende Weise bagatellisiert.³⁰ Dadurch wird aber weder die spezifische Bedeutung des Einschnitts zwischen den beiden ersten und den zweiten Beispielen und ihr systematischer Zusammenhang bemerkt, noch kommt in der ausführlichen Diskussion der vielfachen Kantischen Bedeutungsweisen von „Bestimmen“ die in diesem Abschnitt entscheidende Bedeutung in den Blick.

Der Ansatz der gegenwärtigen Untersuchung zwingt dagegen zu der Einsicht, daß die beiden ersten Beispiele aus der Logik für sich auf gar keine Weise unter die Verwendung von Form und Materie „in transzendentalen Verstande“ gebucht werden können. In der allgemeinen Logik ist das ontologische Beziehungsgefüge von Form und Materie aufgegeben. Hier haben sie für Kant nur noch den Wert von gleichnishaften Benennungen: „Die Logiker nannten . . .“, „In jedem Urteile kann man . . . nennen . . .“ Die Begründung dafür wurde oben dargelegt.³¹ Daraus folgt, daß das sachliche Vorhergehen der Materie vor der Form in den beiden logischen Beispielen nicht auf dem Charakter dieser Begriffe, sondern auf der durch sie benannten Sache beruht: dem Vorhergehen des Allgemeinen vor der Spezifikation³², der Begriffe vor ihrer Verbindung (Kopula) im Urteil. Diese logischen Prioritätsverhältnisse „im Begriffe des reinen Verstandes“³³ bleiben auch unbeanstandet. Der Sinn des Auftretens der beiden logischen Beispiele in diesem Abschnitt wird erst sichtbar, wenn sie in den beiden nächsten Beispielen wieder erscheinen, jetzt allerdings als „Organon . . . zum Blendwerk von objektiven Behauptungen . . .“ Die Beispiele (3) und (4) zeigen den „transzendentalen Gebrauch“ und damit den ontologischen Mißbrauch der genannten logischen Prioritätsverhältnisse, wenn jetzt die logische Priorität der Begriffe vor ihrer Verknüpfung im Urteil als ontologische Priorität der als Materie verstan-

²⁹ A 266 f./B 322.

³⁰ Vgl. Lange, *Materie*, S. 69—72.

³¹ Vgl. oben S. 57 f. die Anm. 16 und die Vertiefung dieser Begründung im Nachweis des Formbegriffs der allgemeinen Logik als einer Abstraktion von der ursprünglichen Modalität, oben S. 210 ff., bes. S. 216 f. und S. 218 f.

³² Zur „*differentia specifica*“ vgl. oben S. 45 ff. und unten S. 253, Anm. 35.

³³ A 267/B 323.

denen „essentialia“ eines „Wesens“ (ens)³⁴ vor ihrer Verknüpfung in einem Dinge genommen, oder wenn die logische Priorität des Allgemeinen vor der Spezifikation als ontologische Priorität der „unbegrenzten Realität“ vor ihrer „Einschränkung“ verstanden³⁵, wenn mithin die ontologische (transzendente) Bedeutung der Form-Materie-Beziehung von einer nur logischen Beziehung getragen wird. Mit dieser Darstellung des „transzendentalen Gebrauchs“ der Logik als „Organon“ ist das faktische Tun der traditionellen Ontologie entlarvt. Ihr steht gegenüber die „kritische Ontologie“, d. h. der „empirische Gebrauch“, den das objektive Erkenntnisvermögen von den apriorischen Bedingungen seiner Gegenstandserkenntnis, den es mithin von seiner „transzendentalen Bedeutung“

³⁴ Lange weist hier auf die Refl. 3528 (Ak. Ausg., Bd. 17, S. 36) hin: „Das Wesen eines Dinges (adjective). Ein Wesen: ens“. (Vgl. Lange, *Materie*, S. 96). Während im obigen Beispiel das Wesen als „ens“ auftritt, bemerkt Lange mit Recht, daß in dem Satz „forma dat esse rei“ das „Wesen eines Dinges (adjective)“ gebraucht wird. Beim Verfolgen dieses Gebrauchs (was aber doch gar nicht an diese Stelle gehört!) stößt er auf das „logische Wesen“ eines Begriffs, weiter dann auf das unerkennbare „Realwesen“; die Identifikation von Form und Wesen wird nicht bemerkt, die Möglichkeit des transzendentalen Wesens und ihre Bedeutung für die Kr. d. r. V. nicht gesehen. (Vgl. Lange, *Materie*, S. 96—100).

³⁵ Ein Zusammenhang zwischen dem ersten und dem vierten Beispiel wird von Lange bemerkt (vgl. Lange, *Materie*, S. 100 f.), es werden aber nicht die möglichen Folgerungen gezogen. Wichtig sind Langes Ausführungen aber insofern, als er zeigt, daß die „Einschränkung“ der „unbegrenzten Realität“ als der „Materie aller Möglichkeit“ auf Kants Darstellung des „transzendentalen Ideals“, also auf die kritische Theologie vorausweist. Das könnte aber nicht als Einwand gegen die oben behauptete Ablehnung dieses Satzes durch Kant als eines ontologischen Mißbrauchs der Logik gewendet werden, denn auch die transzendente Dialektik kritisiert ja den Gebrauch der allgemeinen Logik als eines „Organon“, auch dort ist ihr „transzendentaler Gebrauch“ unmöglich, wengleich ihr eine „transzendente Bedeutung“ in dem Gebrauch der Ideen als regulativer Prinzipien zugestanden wird. Gerade die „differentia specifica“ spielt ja bei diesem regulativen Gebrauch eine wichtige Rolle als logisches und transzendentales Prinzip der Vernunft, anhand von Gattung und Art ein System der Vernunft zu entwerfen. Dieser Sachverhalt wird in der 1. Einleitung in die Kr. d. U. noch einmal als Prinzip der „reflectirenden Urtheilskraft“ beschrieben, „um die Natur a priori als qualificirt zu einem logischen System . . . anzusehen.“ (Ak. Ausg., Bd. 20, S. 214). Hier faßt Kant aber die Sache vorsichtiger und präziser als in dem Kapitel über den „regulativen Gebrauch der Ideen“. Er schreibt in einer Anmerkung: „Auch die aristotelische Schule nannte die Gattung Materie, den spezifischen Unterschied aber die Form.“ Das wird aber nur als Hintergrund angeführt, im Text heißt es zurückhaltend: „Denn die Gattung ist (logisch betrachtet) gleichsam die Materie, oder das rohe Substrat, welches die Natur durch mehrere Bestimmung zu besonderen Arten und Unterarten verarbeitet, und so kann man sagen, die Natur specificire sich selbst nach einem gewissen Princip (oder der Idee eines Systems), nach der Analogie des Gebrauchs dieses Worts bey den Rechtslehrern, wenn sie von der Specification gewisser rohen Materien reden.“ (Ak. Ausg., Bd. 20, S. 215). Zusammengefaßt lautet das Gemeinte: „die Natur specificirt ihre allgemeine Gesetze zu empirischen, gemäs der Form eines logischen Systems, zum Behuf der Urtheilskraft.“ (Ak. Ausg., Bd. 20, S. 216).

macht. Diese Ontologie setzt das ontologische Gewicht der Form-Materie-Beziehung ein als Grundbeziehung kritischer Gegenstandserkenntnis, in der die Form der Materie vorausgeht und dadurch kritischer Ursprung als Seins- und Erkenntnisgrund der Erscheinungsdinge wird.

3. An dieser Stelle kommt derjenige Begriff der „Bestimmung“ zum Tragen, der den systematischen Stellenwert dieses Abschnitts innerhalb des Amphiboliekapitels und innerhalb der gesamten kritischen Ontologie aufscheinen läßt, und um dessentwillen dem Modalcharakter des Reflexionsbegriffs Form in dieser Untersuchung so viel Gewicht beigemessen worden ist. Was immer Kant mit der Verstandeshandlung „Bestimmen“ meint, bei der Amphibolie zwischen der traditionellen und der kritischen Ontologie erweisen sich die meisten dieser Bedeutungen von Bestimmung als solche, von denen sinnvoll nur als Bestimmung geredet werden kann, wenn ihnen ein Bestimmbares vorgegeben ist. Offenbar nur ein einziger Begriff von Bestimmung macht hiervon eine Ausnahme, er geht vor seinem Bestimmbaren vorher und wird als transzendente Form zur Grundlage der kritischen Ontologie. Es ist der Begriff der Bestimmung als Ermöglichung, als ursprüngliche Modalität. Diesen modalen Bestimmungscharakter des transzendentalen Reflexionsbegriffs Form hat die Untersuchung an den zentralen Formbegriffen der Kr. d. r. V. nachzuweisen unternommen. Er wird im Abschnitt über Form und Materie im Amphiboliekapitel nur kurz angedeutet, dort aber erleichternderweise gerade im Hinblick auf die Form der Anschauung, für die auf Grund ihrer Zugehörigkeit zur Rezeptivität eine Bestimmungsleistung nur schwer nachweisbar zu sein scheint. Aber gerade von ihr heißt es, daß sie als „Form vor den Dingen selbst vorhergehen, und dieser ihre Möglichkeit bestimmen“³⁶ kann. Ausführlich behandeln und eindeutig festlegen ließ sich dieser ontologische Sinn des Bestimmens für Anschauungs- und Verstandesformen an Kants Ausführungen im Kapitel vom „Übergang zur transzendentalen Deduktion der Kategorien“.³⁷ Er konnte als ursprüngliche erkennende Ermöglichung der in der kritischen Ontologie gültigen Gegenstände als Erscheinungsdinge beschrieben werden, worin sich deren transzendentales Wesen bekundete. Verknüpft man nun diese in den beiden Hauptteilen der Untersuchung angestellten Überlegungen zu den drei transzendentalen Formen als dreier Weisen ursprünglicher Modalität mit der dadurch nahegelegten und im gegenwärtigen Kapitel bestärkten systematischen Stellung des Amphiboliekapitels, insonderheit seines Abschnitts über Form und Materie, in der Kr. d. r. V., so zeigt sich darin sowohl eine größere Gewichtung dieses Kapitels als Kant selbst ihm in seiner Darstellung zugebilligt hat als auch hinsichtlich seines Formbegriffs ein umfassenderer systematischer Zusammenhang als es die dreimalige Andeutung im „u.s.w.“ bzw. „etc.“³⁸ und die schematische Anordnung von

³⁶ A 267/B 323.

³⁷ Vgl. oben S. 131 ff. sowie S. 181 ff.

³⁸ A 262/B 318.

Form und Materie als vierten Reflexionsbegriffspaares vermuten lassen. Auf Grund dieser Ergebnisse begreift sich die vorgelegte Untersuchung nicht als Textkonjektur innerhalb des Amphiboliekapitels, sondern als Ansatz zu einer Systemkonjektur innerhalb der *Kritik der reinen Vernunft*.

D. ZUSAMMENFASSENDE DARSTELLUNG DES UNTERSUCHUNGSGANGES

Die Untersuchung hat es sich zum Ziel gesetzt, ein systematisches Verständnis des Kantischen Formbegriffs zu erarbeiten. Zwei grundlegende Befunde waren der Ausgangspunkt dafür, ein solches Verständnis für möglich zu halten. Sie waren daher als Wegweiser ständig zu beachten, ihre Konsequenzen und ihr Zusammenhang ausführlich darzulegen. Diese beiden Befunde waren:

1. Kant verwendet in nachkritischen Schriften (vorn. Ton, op. post.) den ontologischen Satz „*forma dat esse rei*“ zur Kennzeichnung der Leistung der zentralen Formbegriffe der Kr. d. r. V.

2. Im Kapitel über die Amphibolie der Reflexionsbegriffe in der Kr. d. r. V. wird der Formbegriff als Reflexionsbegriff charakterisiert; ferner wird andeutungsweise nahegelegt, die Form als *modalen* Reflexionsbegriff zu verstehen.

Diese beiden Befunde scheinen zunächst nicht mehr als das Wort „Form“ gemein zu haben. Die Arbeit hat zu zeigen versucht, daß und wie sie als sinnvolle Beschreibungen eines und desselben Sachverhalts „Form“ gedeutet werden können. Dazu wurde der Untersuchungsgang in zwei Abschnitte geteilt, deren erster die Exposition eines Formbegriffs zu leisten hatte, der die beiden Befunde in sich vereinigt; deren zweiter die gefundene Konzeption an der Auslegung der zentralen Formbegriffe der Kr. d. r. V. zu bewähren unternahm.

1. Die einleitende Interpretation eines Textabschnitts aus Kants Schrift *Von einem . . . vornehmen Ton . . .* vergewisserte sich der Tatsache, daß Kant den ontologischen Satz „*forma dat esse rei*“ im Hinblick auf die entscheidenden Formen der Kr. d. r. V., die Anschauungs- und Verstandesformen, verwendet und ihm die Bedeutung gibt: in der Form besteht das a priori und synthetisch erkennbare Wesen der Dinge als Erscheinungen (S. 1—14).

Um den Hintergrund dieser Identifikation von Wesen und Form aufzudecken, wurde der Begriff vom Wesen bei Kant näher untersucht. Dabei zeigte es sich, daß die Verwendung dieses Begriffs bei Kant in enger Beziehung steht zu den Kommentaren, die er im Laufe seiner Vorlesungstätigkeit zu den einschlägigen Paragraphen von Baumgartens *Metaphysica* und Meiers *Vernunftlehre* gegeben hat. Die Untersuchung wandte sich zuerst der in diesen Kommentaren vorgenommenen Unterscheidung zwischen logischem Wesen und Realwesen zu (S. 15—36). In den Reflexionen aus der vorkritischen Zeit wird diese Unterscheidung von Kant dazu eingeführt, um die logischen Implikationen in den

Begriffen von Gegenständen von den ontologischen (metaphysischen) Implikationen der Dinge selbst zu trennen. „Wesen“ heißen diese Implikationen, insofern sie die ersten inneren Gründe des Bestehens bzw. der Möglichkeit von Begriffen oder von den Dingen selbst darstellen. An der Erkenntnismöglichkeit des Wesens wird für beide Fälle festgehalten. Diese Auffassung hat sich im nachkritischen Auftreten der Unterscheidung zwischen logischem und Realwesen radikal geändert. Nur noch die Erkennbarkeit des logischen Wesens bleibt unbezweifelt, die des Realwesens der Dinge selbst wird jetzt grundsätzlich ausgeschlossen. Die Darstellung, die Kant dabei von den beiden Weisen des Wesens gibt, entspricht der in der Kr. d. r. V. inzwischen entwickelten Argumentation von der Amphibolie der Reflexionsbegriffe. Die Konzeption des Realwesens der Dinge selbst ist eine Täuschung der bisherigen Ontologie, die „Begriff für Sache“ nimmt, indem sie bloße Bestimmungen des logischen Wesens für Bestimmungen des Realwesens der Dinge selbst ausgibt. Damit fallen Realwesen und logisches Wesen auf die negative Seite der Amphibolie als Bezeichnung der eigentlichen Intention und des faktischen Tuns der bisherigen Ontologie. Das aber bedeutet: für die positive Seite der Amphibolie muß ein Begriff vom Wesen möglich und nachweisbar sein, der als dritter Wesensbegriff neben die beiden bisherigen treten und als Grundbegriff einer nicht von der Amphibolie getäuschten, d. h. einer kritischen Ontologie, aufgefaßt werden kann; er muß ein Wesensbegriff sein, der Erkennbarkeit und ontologische Gültigkeit für Dinge in sich vereinigt. Ein solcher dritter Begriff vom Wesen wurde im weiteren Fortgang der Untersuchung, die dazu bei einem dreifach verschiedenen Reden Kants vom ersten inneren Grunde ansetzte, interpretierend entwickelt und belegt (S. 25—36). Er ließ sich als innere Möglichkeit oder als erster innerer und synthetischer Erkenntnisgrund a priori von einem Erscheinungsdinge beschreiben. Auf Grund dieser Charakterisierung wurde ihm der Kantische Terminus „transzendental“ beigelegt und fortan vom transzendentalen Wesen der Erscheinungsdinge gesprochen. Dieser Wesensbegriff zeigte in Charakter und Funktion Strukturgleichheit mit dem in der Ausgangsinterpretation dargelegten Formbegriff, so daß der von diesem ausgesagte Satz „forma dat esse rei“ die Deutung erhielt: in der Form besteht das transzendente Wesen als erster innerer Grund oder innere Möglichkeit der Dinge als Erscheinungen. (Zum Nachweis eines möglichen Zusammenhanges der beiden oben genannten Grundbegriffe dieser Untersuchung war auf diesem Stande mit dem wahrscheinlich gemachten Charakter des Wesens als eines Reflexionsbegriffs der erste Schritt getan.)

Als nächstes wurde die Kantische Verwendung des Satzes „forma dat esse rei“ über das in der Einleitungsinterpretation erwähnte Beispiel hinaus in die vor- und nachkritische Zeit verfolgt und mit dem Ertrag die Bedeutung dieses Satzes für den kritischen Formbegriff entworfen. Die vorkritischen Reflexionen zu Baumgarten enthalten Ausführungen, deren Grundlage nicht bei Baumgarten,

wohl aber in dem zuständigen Paragraphen von Wolffs *Ontologia* zu belegen ist. Nebeneinander treten bei Wolff und Kant die Sätze „forma dat esse rei“ und „forma est differentia specifica“ auf; bei Wolff repräsentieren beide die in der Schulmetaphysik gängige Subsumtion der Form unter die „causae“ als die „principia existentiae“. Bei Kant wird diese Zuordnung schon in den vorkritischen Belegen, wenigstens für den ersten Satz, fraglich. Für ihn bedeutet das „esse“ des Satzes „forma dat esse rei“ nicht die Existenz, sondern das Wesen der Sache; die Identifikation von Form und Wesen wird ausdrücklich vollzogen bei gleichzeitiger Betonung des besonderen Erkenntnisbezugs der Form (S. 41 ff.). Die anschließende Verfolgung der beiden Sätze „forma dat esse rei“ und „forma est differentia specifica“ zeigte ihr Auseinandertreten bei Kant und führte bis in das Amphiboliekapitel der Kr. d. r. V., das die differentia specifica eindeutig als nur logischen, nicht aber als ontologischen Formbegriff gelten läßt, während für die Form als Wesen der Erscheinungsdinge die mögliche Gültigkeit als „transzendente Form“ auf der positiven Seite der Amphibolie wahrscheinlich gemacht wurde (S. 45—52). Die Bedeutung, die Kant im opus postumum dem Satze „forma dat esse rei“ gibt, erhärtete diese Konzeption und legte es nahe, die Form-Wesen-Identifikation dieses Satzes auf die zentralen Formbegriffe der Kr. d. r. V. anzuwenden (S. 52—59).

Bei den folgenden Überlegungen dazu, warum Kant den traditionellen causa-Charakter der Form aufgibt, trat der Begriff des „Grundes“ in den Mittelpunkt: der „causa“, dem „principium fiendi“ oder der Ursache als äußeren Grund wurde die „ratio“ als Zugleichsein von „principium essendi“ und „principium cognoscendi“ als innerer Grund gegenübergestellt. Das gleichzeitige Heranziehen von Texten, in denen die Form als „Grund“ bezeichnet wird, sowie die bisherige Erläuterung der Form-Wesen-Identifikation zeigte, daß und warum die Form nur noch als innerer Grund aufgefaßt werden kann. Als Identität von principium essendi und principium cognoscendi zeichnete sich die Form als Grundbegriff der neuen, Kantischen Ontologie ab (S. 59—64).

Ein genaueres Eingehen auf den äußeren Grund machte deutlich, daß Kants Begriffe vom logischen Grund und vom Realgrund die Struktur des äußeren Grundes aufweisen (also nicht mit dem logischen und dem Realwesen verwechselt werden dürfen). Der Realgrund wurde weiter untersucht und sein Hervorbringungsverhältnis zur Realfolge auf das in den Kategorien von Ursache und Wirkung ausgedrückte Verhältnis bezogen. Hierbei zeigte sich zwischen der Kategorie der Ursache und dem Realgrund ein anderes Begründungsverhältnis als das des äußeren Grundes, das im Anschluß an Kantische Formulierungen als Ermöglichungsbeziehung des inneren Grundes gegenüber der Hervorbringungsrelation des äußeren Grundes gefaßt und mit dem Formcharakter der Kategorien in Verbindung gebracht wurde (S. 64—70).

Mit der Beantwortung der Frage, wie die Ermöglichungsstruktur des inneren Grundes als des Wesens weiter aufgehellert werden könnte, wurde der zweite,

entscheidende Schritt getan für den Nachweis, daß die beiden oben genannten Grundbefunde zwei Seiten derselben Sache darstellen, nämlich der Form als des Grundbegriffs einer Ontologie, die sich auf das erkennbare Wesen der Erscheinungsdinge gründet. Es ließ sich zeigen, daß der Ermöglichungscharakter des inneren Grundes auf der Reflexionsstufe der Kr. d. r. V. dem Begriffe der Modalität entspricht. Modalität wurde als Setzung von Verhältnissen gedeutet, auf Grund derer gegebene Vorstellungen eine Beziehung auf das Erkenntnisvermögen gewinnen, wodurch das in ihnen Vorgestellte seine Seinsweise als Position in bezug auf das erkennende Subjekt erhält. Mit Berufung auf Heidegger wurde die ursprüngliche Modalität oder Verhältnissetzung über die Kategorien der Modalität hinaus angesetzt in der „transzendentalen Reflexion“, die verschiedene Verhältnisse von Vorstellungen zum Erkenntnisvermögen durch die Unterscheidung unserer verschiedenen „Erkenntnisquellen“ bereitstellt und diese ursprünglichen Verhältnissetzungen in dem aller anderen Reflexion zugrunde liegenden modalen Reflexionsbegriffspaar Form und Materie formuliert. Hatte sich der Begründungscharakter des äußeren Grundes, der Ursache, auf dem kritischen Niveau als Hervorbringung in einem Relationsverhältnis gezeigt, so erweist sich der Begründungscharakter des inneren Grundes, des Wesens, auf diesem Niveau als ermöglichende Setzung in einem als ursprüngliche Modalität verstandenen Reflexionsverhältnis (S. 70—81).

Von diesem Punkt der Darstellung her ließen sich die bisherigen Ergebnisse beleuchten und explizit auf die Formbegriffe der Kr. d. r. V. beziehen. Die Form-Wesen-Identifikation hatte gezeigt, daß Kant eine neue Ontologie entwirft, die sich auf die Erkennbarkeit der Dinge als Basis stützt, die vom Verhältnis der Dinge zum objektiven Erkenntnisvermögen ausgeht. Wie in einer solchen Ontologie die ontologischen Grundbegriffe: Sein, Ding und Wesen zu verstehen sind, wurde zunächst zusammenfassend dargestellt. Alle drei Begriffe erscheinen in der kritischen Ontologie als Verhältnisbegriffe: Sein als Position (S. 82—86), Ding als Phänomen (S. 86), Wesen als Form, d. h. als transzendentales Wesen bzw. transzendente Form. Der Ausgangssatz, der die Form-Wesen-Identifikation verbürgt, der Satz „forma dat esse rei“, ließ sich nun auf Grund aller bisherigen Erläuterungen für die Reflexionsebene der Kr. d. r. V. formulieren; er lautete: die Form ist als modaler Reflexionsbegriff das transzendentale Wesen als erster innerer Grund der Erkenntnis und damit des Seins der Erscheinungsdinge, d. h. der Grund ihrer Ermöglichung oder Modalität als Position zum objektiven Erkenntnisvermögen. Mit dieser Auslegung des für die kritische Ontologie gültigen Satzes „forma dat esse rei“ war die Exposition eines Formbegriffes geleistet, der die beiden leitenden Grundbefunde der Untersuchung in sich vereinigte (S. 86—89). Am Schluß des ersten Teils der Untersuchung und überleitend zur Auslegung der Formbegriffe der Kr. d. r. V. stand der Nachweis, daß die ge-

gebene kritische Formulierung des ontologischen Satzes „forma dat esse rei“, also die kritische Form-Wesen-Identifikation gleichbedeutend ist mit dem alle zentralen Formbegriffe der Kr. d. r. V. umschließenden Satze Kants: „die Bedingungen der Möglichkeit der Erfahrung überhaupt sind zugleich Bedingungen der Möglichkeit der Gegenstände der Erfahrung . . .“ (S. 89—92).

2. Der zweite Teil der Untersuchung befaßte sich mit einer eingehenden Interpretation der zentralen Formbegriffe der Kr. d. r. V. Dabei wurden fünf Formbegriffe herausgestellt, von denen sich drei unmittelbar auf die kritische Formulierung des Satzes „forma dat esse rei“ beziehen ließen, während von zweien diese Formulierung nicht gelten konnte; der Grund dafür ließ sich aus dem systematischen Ansatz Kants herleiten und das Verhältnis dieser beiden Formbegriffe zu den drei anderen genau angeben. Die fünf Formbegriffe sind: aus dem Bereich der reinen Anschauung die selbständige Form des reinen Anschauens und die bloß „formale Anschauung“ (als Formbegriff der Mathematik); aus dem Bereich des reinen Verstandes die Form der reinen Kategorie als „Form des Denkens eines Gegenstandes überhaupt“, die Form der „bloß formalen Logik“ als „Form des Denkens überhaupt“ sowie die Form der schematisierten Kategorie als „Form der Erfahrung überhaupt“.

Auf die Herausarbeitung der selbständigen Form des reinen Anschauens wurde besondere Mühe verwandt, einmal, weil diese Herausarbeitung große Schwierigkeiten zu überwinden hatte, zum anderen, um an der Darstellung dieses Formbegriffs die wichtigsten Einsichten dieser Untersuchung paradigmatisch abzuhandeln. Die Überlegungen zur Anschauungsform nehmen daher den breitesten Raum ein. Zunächst wurde durch die Unterscheidung von „Form der Anschauung“ und „reine Anschauung“ der Blick geschärft für eine Differenzierung, die von Kant nicht explizit vorgetragen wird, die aber für das Herauslösen des eigentlichen Formcharakters des reinen Anschauens unerlässlich ist (S. 93—104).

Diese Unterscheidung wurde im weiteren Verlauf präzisiert in der Gegenüberstellung des Bewußtseins vom reinen Anschauen vor (coram) der transzendentalen Einheit der Apperzeption vermittelt der reflektierenden Kategorien in Analogie zur Darstellung des Selbstbewußtseins im Paralogenkapitel und der selbständigen Form des reinen Anschauens. Da Kant, wenn er von Raum und Zeit spricht, immer schon jenes Bewußtsein, jenen „Begriff“ vom reinen Anschauen im Blick hat, war in eingehenden Einzelanalysen die selbständige Form des reinen Anschauens aus diesen Bewußtseinsweisen vom reinen Anschauen herauszulösen. Die Identität des Anschauungsbewußtseins zeigte sich im quantitativen Bewußtsein vom reinen Anschauen als „All-einigkeit“ des Raumes und der Zeit (S. 105—111); die Singularität des Anschauungsbewußtseins im qualitativen Bewußtsein vom reinen Anschauen als „Einzelnheit“ von Raum und Zeit (S. 111—123); die Subjektivität des Anschauungsbewußtseins im relationalen Bewußtsein vom reinen Anschauen als Rezeptivität (S. 123—127); die Bestimmungsfunktion des Anschauungsbewußtseins schließlich

im modalen Bewußtsein vom reinen Anschauen als Beziehung des anschauenden Subjektes auf das anschaubare Subjekt, der Materie der Empfindungen, mithin als Form (S. 127—133). Aus diesen Bewußtseinsweisen vom reinen Anschauen würde am jeweiligen Ort dasjenige herausgelöst, was unabhängig von Verstandeseinflüssen auf das reine Anschauen selbst zurückzuführen ist. Diese Selbständigkeit des reinen Anschauens ließ sich zusammenfassen in der Formulierung: das reine Anschauen ist ein unmittelbar sich (auf Empfindungen) beziehendes, „Eindrücke“ empfangendes, mannigfaltig-gleichartiges Nach- und Nebeneinander apriorischer Vorstellungen (S. 133). Nach dieser Herauslösung des selbständigen reinen Anschauens wurde gezeigt, daß Kant den Titel „Form“ einmal ausgehend vom modalen Bewußtsein des reinen Anschauens auf das gesamte Bewußtsein vom reinen Anschauen überträgt, weil das modale Bewußtsein vom reinen Anschauen seinen anderen Bewußtseinsweisen zugrunde liegt, zum anderen, daß dieser Titel zum zusammenfassenden Ausweis des gesamten selbständigen reinen Anschauens wird als der eigentlich von Verstandesformen zu unterscheidenden Form des reinen Anschauens (S. 134—138).

Ausgehend von der bei diesen Analysen gemachten Beobachtung, daß das reine Anschauen in den quantitativen und qualitativen Bewußtseinsfunktionen „für sich“ vorgestellt werden kann, in den modalen und relationalen Bewußtseinsfunktionen hingegen nur in Beziehung auf das anschaubare Subjekt, auf die Materie der Empfindungen, wurde nun die systematische Unterscheidung zwischen der Form des Anschauens und der „formalen Anschauung“ durch die eingehende Interpretation der Anmerkungen Kants zu § 26 und § 17 der transzendentalen Deduktion aufgewiesen. Das quantitative und qualitative Bewußtsein vom reinen Anschauen, die All-einigkeit und Einzelheit von Raum und Zeit, erwies sich dabei als die von aller apriorischen Beziehung der Form des Anschauens auf die Materie abstrahierende bloß „formale Anschauung“, die als die Ermöglichung der Mathematik aufzufassen ist, weil in ihr ein bestimmtes reines Anschauen durch die regulären Kategorien der Quantität „als Gegenstand vorgestellt“, d. h. gedacht, nicht angeschaut werden kann (S. 138—168; für das Verständnis dieser Thesen muß besonders auf die Darstellung selbst verwiesen werden, weil die Zusammenfassung nur einen Überblick über die Ergebnisse geben will).

Nach der Darstellung der „formalen Anschauung“ wurde die aus den Bewußtseinsweisen vom reinen Anschauen herausgelöste Form des reinen Anschauens weiter verfolgt. Zunächst ließ sich die besondere Funktion dieser Form im Unterschied zu der Synthesis-Funktion der Verstandesform in einer näheren Bestimmung des Synopsisbegriffs aufzeigen, den Kant in der ersten Auflage der Kr. d. r. V. zur Bezeichnung der Leistung der Form der Sinnlichkeit verwendet. Er wurde als Gleichschaltung gedeutet, als Zusammenschau der heterogenen Emp-

findungsmannigfaltigkeit zur homogenen, gleichartigen Anschauungsmannigfaltigkeit (S. 169—176).

Der letzte Schritt in der Darstellung der Form des Anschauens stellte den Bezug her zum ersten Teil der Untersuchung. Dabei wurde gezeigt, daß die Denkbewegung der transzendentalen Deduktion, der Nachweis der objektiven Gültigkeit der Formen des Erkenntnisvermögens, der für Anschauungs- und Verstandesformen gleichermaßen zu vollziehen ist, sich als identisch erweist mit dem Nachweis dieser Formen als zum transzendentalen Wesen der Erscheinungsdinge gehörig (S. 176—179). In diesem Zusammenhang ließ sich Kants Unterscheidung von objektiver und subjektiver Deduktion fruchtbar machen, die dazu im Verlauf der Darstellung zugleich zu präzisieren war (S. 180—189). Die objektive Deduktion wurde als der Beweis dafür gedeutet, daß bestimmte Formen des erkennenden Subjekts, darunter die Anschauungsformen, zum transzendentalen Wesen der Erscheinungsdinge gehören, weil sie als Bedingungen der Möglichkeit der Erkenntnis dieser Dinge eine *erkennend-ermöglichende* (bestimmende) Beziehung auf diese Gegenstände besitzen (S. 180—184). Die subjektive Deduktion hingegen ließ sich deuten als die Erklärung dafür, wie diese Formen zum transzendentalen Wesen der Erscheinungsdinge gehören können, weil sie die Art zeigt, wie deren *erkennend-ermöglichende* Beziehung auf Gegenstände der Erscheinung selbst möglich ist. Aus der Erläuterung von Kants Formulierungen zur subjektiven Deduktion, daß sie die „Art“ (Modus) erklärt, „wie“ sich diese Formen auf Gegenstände beziehen, wurde gezeigt, daß diese Deduktion nichts anderes ist als der Aufweis des ursprünglichen Modalcharakters der Formen des Erkenntnisvermögens. Für die Anschauungsformen bekundete sich diese subjektive Deduktion in der besonderen „Art, wie“ sie sich unmittelbar auf die Materie der Empfindungen beziehen, d. h. mit dem Problem der Affektion zusammenhängen. Die Erörterung dieses Zusammenhanges (S. 189—199) erlaubte es, die ursprüngliche Modalität, die *erkennend-ermöglichende* Beziehung der Anschauungsformen auf Gegenstände als ursprüngliche Ermöglichung von Wirklichkeit zu deuten. Mit dieser Deutung ließ sich der ontologische Satz „*forma dat esse rei*“ in seiner kritischen Fassung auf die Form des reinen Anschauens beziehen. Sie gehört als eine Weise ursprünglicher Modalität zum transzendentalen Wesen der Erscheinungsdinge als erster innerer Grund ihrer Erkenntnis und damit ihres Seins, indem sie als erster innerer Grund einer besonderen Ermöglichung oder Modalität dieser Dinge auftritt, der Ermöglichung ihrer Wirklichkeit als einer besonderen Position in bezug auf das erkennende Subjekt (S. 200—202).

Das bei der Interpretation der Anschauungsformen erarbeitete Modell wurde nun auf die Interpretation der Verstandesformen übertragen. Dazu mußte zunächst der Formbegriff des Verstandes präzisiert werden, wie er in der subjektiven Deduktion zutage tritt. Er zeigte sich in der Form des Urteils, die dazu im weiteren Verlauf sowohl vom Urteil als solchem als auch von den logischen

Funktionen in Urteilen zu unterscheiden war. Die Form des Urteils erwies sich als die Art (Modus) der Beziehung der ursprünglichen Einheit der Apperzeption auf gegebene Vorstellungen und damit als die ursprüngliche Modalität des Verstandes, die sich in den Formen der Kategorien artikuliert. Die Kategorien repräsentieren die Form des Urteils ursprünglicher als alle möglichen Urteile, weil sie sich auf eine ursprünglichere Gegebenheit beziehen als die Urteile selbst (S. 203—207). Die besondere Art der modalen Beziehung der Form des Urteils auf gegebene Vorstellungen wurde als mittelbare Beziehung von der unmittelbaren Beziehung der Form des Anschauens auf ihre Materie unterschieden (S. 207).

Bevor auf die Positions-ermöglichende Funktion der ursprünglichen Modalität der Urteilsform in den Kategorien eingegangen werden konnte, war zu zeigen, daß die Kategorien diese ursprüngliche Modalität in zweifacher Weise repräsentieren, die sich in einer Zweiteilung der transzendentalen Deduktion spiegelt. Diese Zweiteilung wurde im Anschluß an Tenbruck dargestellt. Sie besteht darin, daß im ersten Teil der reine Verstand analytisch, im zweiten Teil synthetisch betrachtet wird. Auf die Formen bezogen führt diese Zweiteilung im ersten Teil auf die reinen Kategorien als „Form des Denkens eines Gegenstandes überhaupt“, im zweiten Teil auf die Form der angewandten Kategorien als Form der Erkenntnis eines Gegenstandes oder „Form der Erfahrung überhaupt“ (S. 207—209).

Die Darstellung der „Form des Denkens eines Gegenstandes überhaupt“ („Gedankenform“) wurde vollzogen in der Unterscheidung von der „Form des Denkens überhaupt“ (Denkform) als dem Formbegriff der formalen Logik. Die „Form des Denkens eines Gegenstandes überhaupt“ weist gegenüber der „Form des Denkens überhaupt“ einen „transzendentalen Inhalt“ auf, der als die apriorische Beziehung dieser Form auf Gegenstände überhaupt aufzufassen ist. Die „Form des Denkens überhaupt“ dagegen abstrahiert von solchem Inhalt. Um den systematischen Unterschied dieser Formbegriffe genauer zu fixieren, wurde die Unterscheidung von reiner und transzendentaler Logik herangezogen. Beide Logikkonzeptionen repräsentieren die Selbstbetrachtung des Verstandes, aber unter verschiedenen reflektierenden Kategorien: die transzendente Logik betrachtet die Verstandesfunktionen, also die logischen Funktionen in Urteilen unter den reflektierenden Kategorien der Modalität und Relation, in denen diese Funktionen als Ausdruck der a priori bestimmenden Beziehung des Verstandes auf bestimmbare Gegebenheiten außerhalb seiner erscheinen. Die reine Logik betrachtet diese selben Funktionen in Urteilen unter den reflektierenden Kategorien der Quantität und Qualität, in denen sie zum Ausdruck der Identität (Einerleiheit) des Verstandes und seiner Singularität (Einstimmung, nicht Widerstreit) werden. Hier zeigte sich der systematische Zusammenhang von Mathematik und Logik bei Kant, von „formaler Anschauung“ und „formaler Logik“. Der Formbegriff der „formalen Logik“ erweist sich wie der

Formbegriff der „formalen Anschauung“ als Abstraktionsvorgang innerhalb des Formungsvermögens selbst, weshalb beide von Kant als „bloß ((entblößt)) formal“ bezeichnet werden (S. 210—220).

Die „Form des Denkens eines Gegenstandes überhaupt“ dagegen repräsentiert die uneingeschränkte Form des Verstandes in ihrer apriorischen Beziehung auf gegebenes Denkbare, ist Ausdruck der denkenden Ermöglichung eines Gegenstandes überhaupt. Darin tritt ihr ursprünglicher Modalcharakter zutage, der als oberste Denk Voraussetzung der Möglichkeit von Phänomena und Noumena gilt, weil er überhaupt erst einen Bezug von möglichem Gegebenen zum Verstand bereitstellt. Mit dieser Beschreibung ließ sich auch auf die Form der reinen Kategorie, auf die „Form des Denkens eines Gegenstandes überhaupt“ der ontologische Satz „*forma dat esse rei*“ in seiner kritischen Formulierung anwenden. Sie gehört als eine Weise ursprünglicher Modalität zum transzendentalen Wesen der Erscheinungsdinge, indem sie als erster innerer Grund einer besonderen Ermöglichung oder Modalität dieser Dinge auftritt, der Ermöglichung ihrer Möglichkeit als einer besonderen Position in bezug auf das erkennende Subjekt (S. 221—226).

Als letzter der zentralen Formbegriffe der Kr. d. r. V. wurde die Form der angewandten Kategorie besprochen, die Form der Erkenntnis eines Gegenstandes oder die „Form der Erfahrung überhaupt“. Sie wird von Kant im zweiten, synthetischen Teil der transzendentalen Deduktion entwickelt und vereinigt als besondere ursprüngliche Modalität die Formungsleistung der Anschauungsformen und der Form der reinen Kategorie, indem sie die apriorische Beziehung der Anschauungsformen auf die Materie der Empfindungen in die Form des Verstandes aufnimmt, und so eine ursprüngliche Beziehung der Form des Verstandes auf die Materie der Empfindung darstellt. Wie der Form der reinen Kategorie ein „transzendentaler Inhalt“ innewohnt als apriorische Beziehung auf Gegenstände überhaupt, so kommt der Form der Erfahrung auch ein solcher Inhalt zu, der als „Empfindung überhaupt“ bzw. als „transzendente Materie“ den apriorischen Beziehungscharakter dieser Form auf die Materie der Empfindung ausdrückt (S. 227—234). Der besondere Charakter der ursprünglichen Modalität der „Form der Erfahrung“ zeigte sich daran, daß seine erkennend-ermöglichende Beziehung auf die Materie der Empfindungen diese notwendig zu einem Gegenstand der Erfahrung, zu einem Erscheinungsding synthetisiert. Diese ursprüngliche Modalität der „Form der Erfahrung“ kam in ihrer Identifikation mit dem Begriff der „Natur überhaupt“, mit der „*natura formaliter spectata*“ als dem Inbegriff der Gesetzmäßigkeit aller Erscheinungen als Gegenständen der Erfahrung, deutlich zum Ausdruck. Somit gilt der ontologische Satz „*forma dat esse rei*“ in seiner kritischen Gestalt auch für diesen entscheidenden Formbegriff der Kr. d. r. V. Er gehört zum transzendentalen Wesen der Erscheinungsdinge als deren Seins- und Erkenntnisgrund, indem er sich als erster innerer Grund der Ermöglichung einer besonderen Modalität oder Position dieser

Dinge ausweist: er drückt als ursprüngliche Modalität eine Beziehung oder ein Reflexionsverhältnis des reinen Verstandes aus zu der synthetisierbaren empirischen Gegebenheit der Materie der Empfindungen und wird dadurch zum ersten inneren Grund der Ermöglichung der Position der Notwendigkeit der Erscheinungsdinge in bezug auf das objektive Erkenntnisvermögen (S. 234—241).

Mit diesem Nachweis wurde die Bewährung des im ersten Teil der Untersuchung entwickelten Formbegriffs an den Formbegriffen der Kr. d. r. V. abgeschlossen. Es hat sich damit gezeigt, daß und wie die beiden Ausgangsbefunde dieser Untersuchung, die kritische Geltung des ontologischen Satzes „forma dat esse rei“ und der modale Reflexionsbegriffscharakter der Form im kritischen Formbegriff als dem transzendentalen Wesen der Erscheinungsdinge übereinstimmen.

Eine zusammenfassende Ergänzung zur Rolle der Form im Amphiboliekapitel betonte die Bedeutung dieses Kapitels und damit der Form im Aufriß der Kr. d. r. V., indem sie den in dieser Untersuchung verwandten Begriff der „kritischen Ontologie“ auf Kants Ontologieverständnis bezog (S. 243—248), lieferte dann eine kurze Interpretation des Abschnitts über Form und Materie im Amphiboliekapitel, wobei sie den Begriff „transzendental“ (S. 249—251), die Rolle der Form in der Amphibolie zwischen traditioneller und kritischer Ontologie (S. 251—254), sowie den kritisch-ontologischen Begriff der „Bestimmung“ erläuterte (S. 254 f.), und schloß damit die Untersuchung ab.

LITERATURVERZEICHNIS

- ARNDT, Hans-Werner, Der Möglichkeitsbegriff bei Christian Wolff und Johann Heinrich Lambert, Diss. Göttingen 1959.
- BAUER, Hans, Untersuchungen zur Problematik der transzendentalen Deduktion der Kategorien in Kants „Kritik der reinen Vernunft“, Diss., Frankfurt/Main 1956, (zit.: Bauer).
- BAUMGARTEN, Alexander Gottlieb, *Metaphysica*, 4. Aufl. Halle/Magdeburg 1757, abgedruckt in: Ak. Ausg., Bd. 17, S. 5—226, (zit.: Baumgarten, *Metaphysica*).
- CASSIRER, Ernst, *Philosophie der symbolischen Formen*, 4. Aufl. Darmstadt 1964, 3 Bde.
- COHEN, Hermann, *Kants Begründung der Ethik*, Berlin 1877.
- DIETRICH, Albert Johannes, Kant's Begriff des Ganzen in seiner Raum-Zeitlehre und das Verhältnis zu Leibniz, *Abhandlungen zur Philosophie und ihrer Geschichte* (Hrsg.: B. Erdmann), Heft 50, Halle 1916, (zit.: Dietrich).
- DÖRING, Oskar, Der Anhang zum analytischen Teile der Kritik der reinen Vernunft über die Amphibolie der Reflexionsbegriffe, exegetisch-kritisch beleuchtet, Diss., Leipzig 1904, (zit.: Döring, *Amphibolie*).
- EBBINGHAUS, Julius, Kantinterpretation und Kantkritik, in: DVjs, II, 1, 1924.
- EISLER, Rudolf, *Kant-Lexikon*, Hildesheim 1964 (Olms Paperbacks Bd. 2 — Repr. Nachdr. d. Ausgabe Berlin 1930).
- FRIES, Johann Erich, Über Kants vollständige Kategorientafel und das offene Kategoriensystem in Paul Natorps „*Philosophische Systematik*“. Untersuchungen zur Entwicklung der „*Transzendentalen Methode*“, Diss., Göttingen 1962, (zit.: Fries, *Kategorientafel*).
- GRAYEFF, Felix, *Deutung und Darstellung der theoretischen Philosophie Kants*. Ein Kommentar zu den grundlegenden Teilen der Kritik der reinen Vernunft, 2. unveränderte Aufl., Hamburg 1951, (zit.: Grayeff, *Kommentar*).
- HEIDEGGER, Martin, *Die Frage nach dem Ding*. Zu Kants Lehre von den transzendentalen Grundsätzen, Tübingen 1962, (zit.: Heidegger, *Ding*).
- , *Kants These über das Sein*, Frankfurt/Main 1963, (zit.: Heidegger, *These*).
- , *Kant und das Problem der Metaphysik*, 2. Aufl. Frankfurt/Main 1951, (zit.: Heidegger, *Kant*).
- HEIDEMANN, Ingeborg, *Spontaneität und Zeitlichkeit*. Ein Problem der Kritik der reinen Vernunft, Köln 1958, (zit.: Heidemann, *Spontaneität*).

- HEIMSOETH, Heinz, Studien zur Philosophie Immanuel Kants. Metaphysische Ursprünge und ontologische Grundlagen, Kantstudien, Erg.-H. 71, Köln 1956, (zit.: Heimsoeth, Studien).
- , Studien zur Philosophiegeschichte, Kantstudien, Erg.-H. 82, Bonn 1961.
- , Studien zur Philosophie Immanuel Kants. II. Methodenbegriffe der Erfahrungswissenschaften und Gegensätzlichkeiten spekulativer Weltkonzeption, Kantstudien, Erg.-H. 100, Bonn 1970.
- HEINZE, Max, Vorlesungen Kants über Metaphysik aus drei Semestern, in: Abhandlungen der philologisch-historischen Classe der Königl. Sächsischen Gesellschaft der Wissenschaften, Bd. XIV, Nr. VI, Leipzig 1894, (zit.: Heinze).
- HENRICH, Dieter, Über die Einheit der Subjektivität, in: Philosophische Rundschau, 3. Jg., Heft 1/2, 1955.
- LAMBERT, Johann Heinrich, Anlage zur Architectonic, oder Theorie des Ersten und des Einfachen in der philosophischen und mathematischen Erkenntniß, Bd. 2, Riga 1771, (zit.: Lambert, Architectonic).
- KAULBACH, Friedrich, Die Metaphysik des Raumes bei Leibniz und Kant, Kantstudien, Erg.-H. 79, Köln 1960.
- KOPPER, Joachim, Transzendentes und dialektisches Denken, Kantstudien, Erg.-H. 80, Bonn 1961.
- LANGE, Otto, Materie und Form als Reflexionsbegriffe bei Kant, Diss., Göttingen 1958, (zit.: Lange, Materie).
- MARTIN, Gottfried, Immanuel Kant. Ontologie und Wissenschaftstheorie, Köln 1951.
- , Gesammelte Abhandlungen Bd. I, Kantstudien, Erg.-H. 81, Köln 1961.
- MEIER, George Friedrich, Auszug aus der Vernunftlehre, Halle 1752, abgedruckt in: Ak. Ausg., Bd. 16.
- PATON, H. J., Kant's Metaphysic of Experience, 2 Bde, New York 1954.
- PICHLER, Hans, Über Christian Wolffs Ontologie, Leipzig 1910.
- PLAASS, Peter, Kants Theorie der Naturwissenschaft. Eine Untersuchung zur Vorrede von Kants „Metaphysischen Anfangsgründen der Naturwissenschaft“, Göttingen 1965, (zit.: Plaass, Theorie).
- PÖLITZ, C. H. L., Immanuel Kant's Vorlesungen über die Metaphysik, herausgeg. von Pölitz, Erfurt 1821, (zit.: Pölitz).
- REICH, Klaus, Die Vollständigkeit der kantischen Urteilstafel, 2. Aufl. Berlin 1948, (zit.: Reich, Vollständigkeit).
- RICHTER, Ewald, Die Fragwürdigkeit des Subjekt-Objekt-Schemas. Eine Untersuchung der Schwierigkeiten, die der kantischen „Umänderung der Denkungsart“ und der Philosophie überhaupt aus diesem Schema erwachsen, Diss., Hamburg 1958.
- SCHNEEBERGER, Guido, Kants Konzeption der Modalbegriffe, Diss., Basel 1952, (zit.: Schneeberger, Modalbegriffe).

- TENBRUCK, Friedrich, Die transzendente Deduktion der Kategorien nach der zweiten Auflage der „Kritik der reinen Vernunft“, Diss., Marburg 1944, (zit.: Tenbruck, Deduktion).
- THOMAS VON AQUINO, De ente et essentia, ed. Roland-Gosselin, Bibliothèque Thomiste, Bd. VIII, Paris 1948.
- , Questiones disputatae, Editio Marietti, 8. Aufl., Vol. II, Turin und Rom 1949.
- , Summa theologiae, Editio Marietti, Turin und Rom 1952 bis 1956.
- UEBERWEG-HEINZE, Grundriß der Geschichte der Philosophie, Bd. 3, 10. Aufl. Berlin 1907, (zit.: Ueberweg-Heinze).
- VAIHINGER, Hans, Commentar zu Kants Kritik der reinen Vernunft, 2. Bd., Stuttgart 1892, (zit.: Vaihinger, Commentar).
- WOLFF, Christian, Philosophia prima sive ontologia, 2. Aufl. Frankfurt und Leipzig 1736, neu herausgeg. von Joannes Ecole, Hildesheim 1962, (zit.: Wolff, Ontologia).
- WUNDT, Max, Die deutsche Schulmetaphysik des 17. Jahrhunderts, Heidelberger Abhandlungen zur Philosophie und ihrer Geschichte, Bd. 29, Tübingen 1939, (zit.: Wundt, Schulmetaphysik).
- , Die deutsche Schulphilosophie im Zeitalter der Aufklärung, Heidelberger Abhandlungen zur Philosophie und ihrer Geschichte, Bd. 32, Tübingen 1945, (zit.: Wundt, Schulphilosophie).
- , Kant als Metaphysiker, Stuttgart 1924, (zit.: Wundt, Kant).

er
4,
e
0.
1.
.,
d
.:
er
9,
er
5,