

Reinhard Brandt | Werner Stark (Hg.)

Neue Autographen und  
Dokumente zu Kants Leben,  
Schriften und Vorlesungen



KANT-FORSCHUNGEN I

# KANT-FORSCHUNGEN

Herausgegeben von Reinhard Brandt und Werner Stark

Band 1

FELIX MEINER VERLAG  
HAMBURG

Reinhard Brandt/Werner Stark (Hrsg.)

Neue Autographen und Dokumente  
zu Kants Leben, Schriften und  
Vorlesungen

FELIX MEINER VERLAG  
HAMBURG

Im Digitaldruck »on demand« hergestelltes, inhaltlich mit der ursprünglichen Ausgabe identisches Exemplar. Wir bitten um Verständnis für unvermeidliche Abweichungen in der Ausstattung, die der Einzelfertigung geschuldet sind.  
Weitere Informationen unter: [www.meiner.de/bod](http://www.meiner.de/bod)

Bibliographische Information der Deutschen Nationalbibliothek

Die Deutsche Nationalbibliothek verzeichnet diese Publikation  
in der Deutschen Nationalbibliographie; detaillierte bibliographische  
Daten sind im Internet über <http://portal.dnb.de> abrufbar.

ISBN 978-3-7873-4001-9

ISBN eBook: 978-3-7873-3863-4

© Felix Meiner Verlag GmbH, Hamburg 1987. Alle Rechte vorbehalten. Dies gilt auch für Vervielfältigungen, Übertragungen, Mikroverfilmungen und die Einspeicherung und Verarbeitung in elektronischen Systemen, soweit es nicht §§ 53 und 54 UrhG ausdrücklich gestatten. Gesamtherstellung: BoD, Norderstedt. Gedruckt auf alterungsbeständigem Werkdruckpapier, hergestellt aus 100% chlorfrei gebleichtem Zellstoff. Printed in Germany. [www.meiner.de](http://www.meiner.de)

## Vorwort

In den »Kant-Forschungen« werden Arbeiten aus dem Umkreis des 1982 gegründeten Marburger Kant-Archivs publiziert. Das Kant-Archiv (im Institut für Philosophie der Philipps-Universität) hat sich zum Ziel gesetzt, alle Kantischen Handschriften und die Mitschriften seiner Vorlesungen aufgrund historischer Indizien nachzuweisen und die Materialien, die nach dem 2. Weltkrieg noch erhalten sind, durch Ortsnachweis, Kopie oder auch Original der Kant-Forschung zugänglich zu machen. Wilhelm Dilthey forderte 1889, daß der Nachlaß Kants an einer Stelle vereinigt werden müßte. – »Dann erst kann eine abschließende Kantausgabe hergestellt werden«<sup>1</sup>. Die für den von uns überblickbaren Zeitraum abschließende Kantausgabe ist die der Berliner Akademie und ihrer Nachfolge-Akademien; die Edition ist fast beendet (es fehlen noch die Vorlesungsnachschriften zur Anthropologie und physischen Geographie, Band XXV und XXVI), und insofern ist der Grund, den Dilthey für ein Kant-Archiv geltend machte, heute praktisch nicht mehr aktuell. Die Erforschung der Manuskripte und Quellen führt jedoch zu Ergänzungen und Korrekturen an Teilen der Akademie-Ausgabe. Das Marburger Kant-Archiv bemüht sich, die Grundlagen für diese partielle Revision schon edierter Schriften zu liefern und für die noch ausstehenden Vorlesungssitionen eine gesicherte historische Basis zu schaffen.

In den »Kant-Forschungen« sollen in zwangloser Folge die Funde unbekannter oder verschollen geglaubter Vorlesungsskripten und Kantischer Autographen vorgestellt werden, sodann sollen Editionsprobleme Kantischer Vorlesungen und Werke erörtert und Interpretationen gebracht werden, die die Theorie des Autors, so weit sie durch Texte ausweisbar ist, zum Gegenstand haben. Ein weiteres Themenfeld ist die Umgebung Kants und die Kant-Rezeption im 18. Jahrhundert. Der erste hier vorgelegte Band vereinigt alle angesprochenen Bereiche. Im zweiten Band wird Bernd Ludwig seine Neuausgabe der »Metaphysischen Anfangsgründe der Rechtslehre« (Philosophische Bibliothek Bd. 360) kommentieren und die Kantische Argumentation auf der Grundlage des neu erstellten Textes interpretieren.

1. Wilhelm Dilthey, Archive der Litteratur in ihrer Bedeutung für das Studium der Geschichte der Philosophie, in: Archiv für Geschichte der Philosophie II, 1889, 343–367 (360–361).

Drei weitere Bände sind in Vorbereitung: »Untersuchungen zu Kants Vorlesungen« (Werner Stark), sodann eine kommentierte Neuausgabe von Kants (fälschlich) so genannten »Bemerkungen zu den Beobachtungen über das Gefühl des Schönen und Erhabenen« (Marie Rischmüller), drittens die Edition bislang unbekannter Kolleghefte nach Logik-Vorlesungen, die Kant um 1780 gehalten hat (Tillmann Pinder). – Wir danken besonders dem Verlag Felix Meiner für die umsichtige Hilfe bei der Verwirklichung dieses ersten Bandes der »Kant-Forschungen«.

Marburg, Sommer 1987

*R. Brandt, W. Stark*

# Inhalt

Vorwort .....	V
---------------	---

## *Reinhard Brandt (Marburg)*

Eine neu aufgefondene Reflexion Kants »Vom inneren Sinne« (Loses Blatt Leningrad 1) .....	1
I. Einleitung: Kants Widerlegung des Idealismus .....	1
II. Text »Loses Blatt Leningrad 1« .....	18
III. Kommentar .....	21
IV. Literatur .....	27
V. Anmerkungen .....	28

## *Reinhard Brandt*

Zum »Streit der Fakultäten« .....	31
I. »Die Unterste Facultaet muß einmal die Oberste werden, d. i. alles der Gesetzgebung der Vernunft unterwerfen« .....	31
II. »Erneuerte Frage: Ob das menschliche Geschlecht im beständigen Fortschreiten zum Besseren sei? – Die Französische Revolution in Kants Geschichtsauffassung .....	39
III. Der Text des »Streits der Fakultäten in drey Abschnitten« ...	59
A. Die Einleitung und der Streit der philosophischen Fakul- tät mit der theologischen .....	59
B. Zweiter Abschnitt. Der Streit der philosophischen Fakul- tät mit der juristischen .....	65
IV. Frühe Rezeption des »Streits der Fakultäten« .....	66
A. Rezensionen .....	66
B. Andere Publikationen .....	69
V. Anmerkungen .....	71

## *Tillmann Pinder (Berlin)*

Zu Kants Logik-Vorlesung um 1780, anlässlich einer neu aufge- fundenen Nachschrift .....	79
I. Die Logik-Nachschrift »Hechsel« und die mit ihr zusam- mengehörigen Logik-Nachschriften .....	79

II. Die Kantische Logik-Vorlesung um 1780 .....	90
III. Der Charakter der Kantischen Logik-Vorlesung .....	99
IV. Anmerkungen .....	104
 <i>Marie Rischmüller (Frankfurt a. M.)/Werner Stark (Marburg)</i>	
Ein weiteres Loses Blatt aus Kants Nachlaß .....	115
I. Herkunft .....	115
II. Transkription .....	116
III. Erläuterung .....	117
A. Datierung .....	117
B. Inhalt .....	118
C. Auswertung .....	119
IV. Anmerkungen .....	122
 <i>Werner Stark</i>	
Neue Kant-Logiken. Zu gedruckten und ungedruckten Kollegheften nach Kants Vorlesung über die Logik .....	123
I. Funde .....	123
A. (Universitätsbibliothek Helsinki) .....	123
B. (Universitätsbibliothek Wrocław) .....	124
C. (Biblioteka Narodowa Warszawa) .....	125
D. (G. B. Jäsche, Immanuel Kant's Logik) .....	126
II. Beobachtungen .....	129
A. .....	129
B. .....	134
C. .....	135
III. Überlegungen .....	136
IV. Daten .....	141
V. Anmerkungen .....	144
 <i>Werner Stark</i>	
Kant und Kraus. Eine übersehene Quelle zur Königsberger Aufklärung .....	165
I. Herkunft .....	165
A. Zur Auffindung der Handschrift .....	165
B. Verfasser, Ort und Datum der ›Nachrichten‹ .....	165
C. »als Kraus für Kant schrieb« .....	169
1. Christian Jacob Kraus (1753–1807) .....	171
2. Johann Schultz (1739–1805) .....	179
II. Text der ›Nachrichten‹ .....	182

Inhalt	IX
A. Zum Abdruck der ›Nachrichten‹ .....	182
B. Text .....	182
III. Anmerkungen .....	191
 <i>Werner Stark</i>	
Eine Spur von Kants handschriftlichem Nachlaß: Wasianski .....	201
I. .....	201
II. .....	202
III. Vier Gruppen von Handschriften .....	203
A. 1. Gedächtniszettel .....	204
2. Memoriensbüchelchen .....	204
B. Varia .....	204
C. Das sogenannte Opus postumum und damit zusammenhängende Stücke .....	205
IV. Chronologische Reihe .....	206
V. Beilagen .....	216
A. Loses Blatt Wasianski/Budapest .....	216
1. Beschreibung .....	216
2. Transkription der mit Tinte geschriebenen Worte .....	217
3. Erläuterungen .....	218
4. Datierung der Kantischen Notizen .....	219
B. Loses Blatt Wasianski/Murr .....	220
VI. Wasianski-Bibliographie .....	221
VII. Anmerkungen .....	224
 <i>Hans-Joachim Waschkies (Kiel)</i>	
Eine neu aufgefundene Reflexion Kants zur Mathematik (Loses Blatt Leningrad 2) .....	229
I. Der Text »Loses Blatt Leningrad 2« .....	229
II. Die Datierung .....	230
III. Stichwortartige Vorstellung der angesprochenen Fragen und Probleme .....	231
IV. Kommentar .....	235
V. Abschließende Bemerkung .....	273
VI. Figuren und Bibliographie .....	276
 <i>Mirosław Żelazny (Toruń)/ Werner Stark</i>	
Zu Krzysztof Celestyn Mrongovius und seinen Kollegheften nach Kants Vorlesungen .....	279
I. Zur Person .....	279

II.	Die Übersetzung .....	280
III.	Die Handschriften und ihre bisherige Benutzung .....	281
A.	Zur Lage der Forschung .....	281
B.	Zur Textkonstitution .....	283
C.	Zur Erklärung der scheinbaren Textsprünge .....	285
D.	Zur Art der Wiedergabe der Texte in der Akademie-Ausgabe .....	286
IV.	Anmerkungen .....	290

## REINHARD BRANDT

### Eine neu aufgefondene Reflexion Kants »Vom inneren Sinne« (Loses Blatt Leningrad 1)

#### I. Einleitung: Kants Widerlegung des Idealismus

Die in diesem Band als »Lose Blätter Leningrad 1 und 2« gedruckten Reflexionen Kants befinden sich nach einer Mitteilung der Staatlichen öffentlichen Saltykow-Stschedrin Bibliothek in Leningrad im dortigen Gesamt-sammelband ausländischer Autographen; über die Provenienz des zweiten Blattes liegen keine Informationen vor; das erste »Vom inneren Sinne« ist 1850 von »Prof. Wilh. Schubert aus Königsberg« an die Bibliothek gelangt.<sup>1</sup>

Es ist keineswegs überraschend, den Königsberger Historiker Friedrich Wilhelm Schubert (1799–1868) als Vorbesitzer eines Kant-Autographen anzutreffen. Schubert hat aus dem Nachlaß von Kants letztem Verleger Friedrich Nicolovius eine Reihe von Kantischen Papieren an sich ziehen können; er teilte 1838 mit, daß Nicolovius nach Kants Tod in den Besitz einer Sammlung von Kantischen Handschriften gekommen sei, »die zum großen Theile aus einzelnen Blättern, Zetteln, beschriebenen Brief-Couverts und Briefen bestehen. Sie sind gegenwärtig durch die geneigte Fürsorge des Curatoriums der Universität Königsberg Eigenthum der Königlichen Bibliothek daselbst geworden, welche schon früher aus dem Nachlaß des Prof. der Mathematik, Gensichen, eines vertrauten Schülers von Kant, Briefe und ähnliche Scripturen Kant's erworben hatte.«<sup>2</sup> Vier Jahre später äußerte er sich etwas präziser. In Band XI,1 der von ihm gemeinsam mit Karl Rosenkranz besorgten Ausgabe von Kants Werken schreibt er in der Einleitung der »Fragmente aus seinem Nachlasse«:

»Der Buchhändler Nicolovius starb 1836, nachdem er bereits mehrere Jahre sich aus dem Buchhändler-Geschäft zurückgezogen hatte. Die aus Kant's Nachlaß erworbenen Papiere waren indess von ihm nicht geordnet worden, und so geschah es, dass bei der Katalogirung seines Nachlasses auf sie keine besondere Rücksicht genommen wurde. Ein Theil der Kant'schen Scripturen, von mir als Originalpapiere erkannt, wurde für die Universitätsbibliothek erkaught, ein anderer Theil war in die unübersehbare Masse der Maculatur eines vieljährigen Verlegers hineingerathen, die centnerweise an mehreren Tagen verkauft und von Gewürzkrämern erstanden wurden. Hier-

durch dürfte manches Interessante aus Kant's Nachlass für immer verloren gegangen seyn.<sup>3</sup>

Schubert kann aber nicht sämtliche Kantischen Manuskripte, die ihm aus Nicolovius' Nachlaß verfügbar wurden, unmittelbar in öffentlichen Besitz überführt haben, wie aus dem Wortlaut mehrerer unterschiedlich datierter Echtheitsbescheinigungen hervorgeht<sup>4</sup>, der uns mit dem Text oder dem Original der Kant-Autographen überliefert ist. Das erste Leningrader Blatt wird also letztlich auf den Nicolovius-Anteil<sup>5</sup> von Kants handschriftlichem Nachlaß zurückgehen.

Die Notiz, die unter dem Titel »Vom inneren Sinne« Argumente der Idealismuswiderlegung vorführt, ist nicht datiert und enthält keinen expliziten oder impliziten Verweis, der einen interpretationsfreien Rückschluß auf die Zeit der Auffassung ermöglichen könnte. Somit bleibt für die chronologische Bestimmung nur der Versuch, die fragmentarischen Gedanken in die Entwicklung der einschlägigen Überlegungen Kants, die uns aus seinen Werken und – meist ebenfalls nur schwer datierbaren – Reflexionen bekannt sind, einzuordnen. Die folgende Einleitung kommt dabei zu dem Ergebnis, daß das Lose Blatt Leningrad 1 in die späte Phase der gegen den Idealismus gerichteten Reflexionen gehört, die in den späten achtziger Jahren beginnen (vgl. Adickes Erläuterung XVIII 305–306) und sich in die neunziger Jahre hineinziehen (die einschlägige Reflexion 6323 ist April – August 1793 datiert, XVIII 640). Unklar ist die Zwecksetzung der Notiz. Es ist kein Publikationsvorhaben bekannt, zu dem sie gehören könnte und in dessen Gesamtplan sie sich einordnen ließe. Da es auch keine bestimmte philosophische Publikation zu geben scheint, gegen die sie sich wendet, kann die Interpretation sich auch nicht an dem idealistischen Argument orientieren, das Kant mit diesem erneuten Versuch widerlegen will. Die Reflexion läßt sich vorerst nur verstehen als eine der vielen Aufzeichnungen, mit denen Kant das Ververtigen seiner Gedanken generell zu begleiten pflegte. Wir werden zu erörtern haben, warum die Idealismus-Widerlegung auch nach der 2. Auflage der *Kritik der reinen Vernunft* ein Gravitationsfeld der Kantischen Überlegungen bilden konnte.

Die Aufzeichnung gibt nicht einen Gedanken in einer logisch durchkomponierten Abfolge wieder, sondern setzt besonders im zweiten Teil wenig kohärente Argumente zum gleichen Thema nebeneinander. Der Text setzt unvermittelt ein mit einer Feststellung aus der komplexen Struktur der transzendentalen Ästhetik bzw. Analytik: »Die Zeit ist das blos Subjective der Form der inneren Anschauung so fern wir von uns selbst afficirt werden...« Die erste Textzäsur ist mit dem Satz gegeben: »Hieraus ist zu sehen daß wir keinen inneren Sinn haben würden, und unser Daseyn nicht in der Zeit bestimmen könnten wenn wir keinen äußeren (wirklichen) Sinn hätten und Gegenstände im Raume als von uns unterschieden uns vorstelleten –«

(I,18–21); eine ähnliche Konklusion findet sich in dem Satz: »Ich bin mir meiner Selbst als Weltwesens unmittelbar und ursprünglich bewußt und eben dadurch allein ist mein eigen Daseyn nur als Erscheinung bestimmbar als Größe in der Zeit« (II,4–5). I,1–18 und I,22–II,4 laufen mehr oder weniger stringent auf diese beiden Behauptungen der Widerlegtheit des Idealismus zu. II,6–9 handelt von der reproduktiven Einbildungskraft und der Gegebenheit einzelner Phänomene, bezüglich deren eine Täuschung vorliegen kann – ein im Idealismus-Kontext stereotypes Argument, das auf den Hauptbeweis folgt und einen möglichen Einwand abwehren soll (Parallelstellen werden unten im Kommentar angeführt). II,9–10 konstatiert, daß die Affektion durch etwas Äußeres einen – äußeren – Sinn voraussetzt; die dann folgende Erörterung schließt an diesen Punkt an und versucht, den äußeren Sinn als selbständige, aus dem inneren unableitbare Form der Rezeptivität zu bestimmen: Vorstellungen können nicht im Raum existieren, und der Raum läßt sich aus nur inneren Vorstellungen nicht gewinnen. – So weit die Notiz in ihrem Rohbau. Die folgenden Ausführungen rekapitulieren die Idealismus-Widerlegung der 1. und 2. Auflage der *Kritik der reinen Vernunft*, da sich die Leningrader Reflexion unmittelbar auf die Problemlage besonders der B-Auflage zurückbezieht; die Interpretation der Notiz selbst konzentriert sich auf die Vorstellungen und Formulierungen, die gegenüber allen einschlägigen bisher bekannten Werken und Notizen neu sind: die kosmologische Apperzeption und die modale Zeitbestimmung des »ich war, ich bin, ich werde sein«.

Der vierte Paralogismus der *Kritik der reinen Vernunft* (1. Auflage) besagt, daß »alle äußere Erscheinungen von der Art (sind): daß ihr Dasein nicht unmittelbar wahrgenommen, sondern auf sie, als die Ursache gegebener Wahrnehmungen, allein geschlossen werden kann«; da nun der Schluß von einer gegebenen Wirkung auf eine bestimmte Ursache immer zweifelhaft ist, »ist das Dasein aller Gegenstände äußerer Sinne zweifelhaft« (A 366–367).

Bei der Prüfung der Prämissen erläutert Kant, daß mir hiernach bloß meine eigene Existenz und die Modifikationen des inneren Sinnes ohne jede Vermittlung gegenwärtig sind, mit Descartes also nur das »Ich bin« als so und so denkendes, fühlendes, sehendes etc. Wesen. Wenn ich in meinen Modifikationen Erscheinungen von etwas Äußerem habe, so läßt sich deren externe Ursache und ihr externes Referenzobjekt somit nur erschließen; damit jedoch ist es, hier besteht kein Dissens, zweifelhaft. Der »problematische«<sup>6</sup> Idealismus wäre bewiesen, wenn die erste der beiden oben genannten Prämissen stimmte. – Der problematische Idealist reflektiert über das Bewußtsein, dem Tisch und Stuhl als äußere Dinge erscheinen, ohne deren von ihm unterschiedene Existenz erschließen zu müssen. Die Reflexion jedoch zeigt, daß in den Modifikationen des Ich und seiner Sinnlichkeit Bilder von Äußerem gegeben sind, deren äußere Ursache und Urbild nicht unmittelbar

bewußt sein kann. In der philosophischen Reflexion muß das Äußerliche anders als im Alltagsbewußtsein erschlossen werden.

Welchen Fehler begeht der cartesische Philosoph nach Kant und wie sieht die Lösung des Problems aus?

Der vierte Paralogismus enthält einen allgemeinen und einen speziellen Fehler; einmal teilt er den aller Paralogismen überhaupt, zum anderen begeht er den speziellen Fehler in der Bestimmung des »äußersten Verhältnisses« (A 366) sc. des Ich zu den Vorstellungen. Der erste Fehlschluß liegt in der Verwandlung des bloß logischen Selbstbewußtseins in eine vorgeblieche Erkenntnis des Ich als eines bestimmten Dinges. (Wir können und müssen hier nicht darauf eingehen, wie die reine Vernunft zu diesem natürlichen Fehlschluß gelangt. Durch ihn ist der Idealismus in die übrigen Paralogismen integriert).<sup>7</sup>

Der zweite Fehler besteht darin, daß »äußere Erscheinungen« (Erscheinungen hier im nichtkantischen Sinn) gefaßt werden als Vorstellungen, die sich »auf an sich selbst äußere Gegenstände« (A 370) beziehen. Den »äußeren Erscheinungen« wird somit die Möglichkeit genommen, überhaupt Objekte der Wahrnehmung zu sein; an die Stelle der Wahrnehmungsbeziehung tritt die Kausalrelation zu dem zuvor verdinglichten Ich. Dieser Interpretation der äußeren Erscheinungen kann keine Theorie entgehen, die nicht über die subjektivistische Raumlehre verfügt; mit ihr gibt Kant seine eigene Lösung.

Der systematische Zusammenhang dieser Lösung ist folgender: Die Dialektik ist das Komplementärstück der Analytik; die letztere ist eine Logik der Wahrheit, die Dialektik eine Logik des Scheins, des Scheines, der auf natürliche Weise dort entsteht, wo die Vernunft, gestützt auf die Erkenntnismöglichkeiten der Analytik, zu Begriffen gelangt, für die es kein Bezugsobjekt in der Anschauung gibt. Die Dialektik macht nur dann Sinn, wenn die Fehler, auf denen sie beruht, Fehler der transzentalen Logik sind, die sich unabhängig von der Analytik aufdecken lassen. Würden die Ergebnisse der Analytik in den Nachweis der dialektischen Trugschlüsse eingehen, wäre das Beweisverfahren – die Dialektik soll die Analytik bestätigen – zirkulär. Die Dialektik kann die Ergebnisse der transzentalen Ästhetik benutzen, die der transzentalen Logik vorangeht und ihr als »Organon« dienen soll (A 46). Die transzendentale Ästhetik nun ermöglicht das Paradoxon, daß wir äußere Gegenstände unmittelbar wahrnehmen: die Äußerlichkeit der Gegenstände im Raum erweist sich in transzentaler Reflexion – »durch die Vernunft an sich selbst erwogen« (A 28) – als subjektiv bedingt, als »in uns«, da der Raum die Form unserer Anschauung von Gegenständen ist, die von uns unterschieden sind. Das extra se und extra nos der Materie (der von uns unterschiedenen Gegenstände) liegt – nach den absoluten Begriffen der reinen Vernunft beurteilt – in uns selbst und ist ergo unmittelbar<sup>8</sup> wahrzuneh-

men. So wenig wie der problematische Idealist braucht der transzendentale Idealist und empirische Realist »etwas mehr, als die Gewißheit der Vorstellungen in mir, mithin das *cogito, ergo sum, anzunehmen*« (A 370), er rettet jedoch die Möglichkeit der unmittelbaren Gegebenheit äußerer materieller Gegenstände. Aber, so wird man sogleich einwenden, liegt damit nicht die Wirklichkeit wie beim strengsten Idealisten doch wieder gänzlich im Subjekt? Wird nicht die Besetzung der Raumstellen durch die Einbildungskraft vorgenommen? so daß Form und Materie äußerer Erscheinungen doch nur Elemente des subjektiven Bewußtseins sind und der Idealismus, statt widerlegt zu sein, die *ultima ratio* ist? Mit Christian Garve: »... der transzendentale Idealismus beweist nicht die Existenz der Körper, sondern er hebt nur den Vorzug auf, den die Ueberzeugung von unserer eigenen Existenz vor jener haben soll«.<sup>9</sup>

Kant rettet den Realismus in transzentaler Ebene durch den Satz: »daß man das Reale der Anschauungen gar nicht *a priori* erdenken kann« (A 375). Empfindungen, die transzendentale Grundlage der auf Äußeres bezogenen Wahrnehmungen, sind per definitionem passiv rezipiert; sie liefern den gesamten Stoff unserer Vorstellungen – »Empfindung ist also dasjenige, was eine Wirklichkeit im Raume und der Zeit bezeichnet, nachdem sie auf die eine oder die andere Art der sinnlichen Anschauung bezogen wird« (A 373–374)<sup>10</sup> – und werden von Einbildungen und Halluzinationen äußerer Gegenstände nicht ersetzt, sondern übernommen und variiert. Dieser Punkt wird unter Benutzung der Analytik näher bestimmt: »Was mit einer Wahrnehmung nach empirischen Gesetzen zusammenhängt, ist wirklich« (A 376); diese empirischen Gesetze geben den Gegenständen ihre »empirische Stelle« (A 374) im Raum. So lassen sich auf der Grundlage des allgemeinen Satzes, daß der Stoff der Empfindungen sich der Rezeptivität und nicht der Spontaneität des Subjekts verdankt, die erträumten von den wirklichen Gegenständen unterscheiden.<sup>11</sup> Der wesentliche Punkt gegenüber dem problematischen Idealismus: das in transzentaler Reflexion als nur rezipierter Stoff gedachte Reale der Empfindung wird zu einem von uns empirisch unterschiedenen Gegenstand erst dadurch, daß wir mit ihm eine empirische Raumstelle besetzen; der problematische Idealist teilt den »äußereren Erscheinungen« in der Reflexion eine von uns nicht mehr wahrnehmbare Realität in einem von uns getrennten Raum zu.

Kant war 1781 der Meinung, den bis dahin für unheilbar gehaltenen »Krebs«<sup>12</sup> des materialen Idealismus mit seiner Raum-Zeit-Lehre beseitigt zu haben. Der »Mißverstand« seiner *Dissertation* von 1770 bezog sich besonders auf die Frage der Realität von Raum-Zeit-Phänomenen. »Sind die Veränderungen real so ist die Zeit real, was sie auch immer seyn mag. Ist die Zeit nicht real so ist auch keine Veränderung real. Es däucht mich aber doch, daß auch selbst ein Idealiste wenigstens in seinen Vorstellungen Veränderun-

gen, wie Anfangen und Aufhören derselben zugeben muß, das wirklich vorgeht und existiert«, schrieb Lambert am 13. 10. 1770 (X 107), und dieser und ähnliche Einwürfe hatten Kant in »einiges Nachdenken gezogen« (X 134). Die *Kritik der reinen Vernunft* schien völlig immun gegen das Krebsleiden (vgl. bes. A 36–38), und so sah Kant nach der Garve-Feder-Rezension<sup>13</sup> mit ihrem generellen Idealismus-Vorwurf keine Notwendigkeit einer Revision seiner Darlegungen: »... meine Protestation wider alle Zumuthung eines Idealisms ist so bündig und so einleuchtend, daß sie sogar überflüssig scheinen würde, wenn es nicht unbefugte Richter gäbe...« (IV 293). Er habe nie die Existenz der Sachen bezweifelt, der Sachen freilich als Erscheinungen in Raum und Zeit. Die *Prolegomena* rekapitulierten praktisch nur die Argumente der *Kritik der reinen Vernunft*; eine vorbereitende Notiz weicht von der Lehre von 1781 nicht ab (Refl. 5642)<sup>14</sup>. Die Lage ändert sich gründlich Ende 1785. Am 13. Dezember erschien in der *Allgemeinen Literatur-Zeitung* (Nr. 295) eine anonyme Rezension der *Institutiones Logicae et Metaphysicae* von Johann August Heinrich Ulrich (Jena 1785), ein Buch, das Kant vom Autor erhalten hatte (X 402). Der Rezensent war Johann Schultz, der »wakdere Pastor Schultz, der beste philosophische Kopf den ich in unsrer Gegend kenne«, wie Kant 1772 an Herz geschrieben hatte (X 133), und den er noch 1797 als denjenigen nannte, der seine Schriften verstanden habe (XII 367). Der Rezensent gestand, daß er in manchen Zweifeln, die Ulrich in seinen *Institutionen* an der *Kritik der reinen Vernunft* vorgebracht hatte, seine eigenen angetroffen habe (299). Der Zweifel betrifft im wesentlichen das »Hauptfundament des ganzen Kantschen Lehrgebäudes«: die Deduktion der Kategorien. Ist sie nicht zirkulär? Und: »Gesetzt die Erscheinungen wären in der That ein regelloser Haufe, ein blosses Aggregat von Simultaneis und Successivis, das uns bloss darum regelmässig erschiene, weil ihr Daseyn, den Raum- und Zeitverhältnissen nach, durch den Willen des Schöpfers aufs weiseste dergestalt prästabilirt, dass auf gewisse Erscheinungen (die ohnehin nichts weiter als Vorstellungen in uns, oder gewisse Modifikationen unsers Bewußtseyns sind) immerfort gewisse andere aufs ordentlichste folgten, ohne dass zwischen den Erscheinungen selbst die mindeste reale Verknüpfung vorhanden wäre...« (299). Kants Analytik also ist nicht immun gegen den Vorwurf eines Leibnizschen Idealismus!

Kant nimmt in der Vorrede der *Metaphysischen Anfangsgründe der Naturwissenschaften* kurz in einer nachgefügten Anmerkung Stellung und verspricht Abhilfe: Es handle sich um eine Frage der Darstellung, nicht der Sache; der scharfsinnige Rezensent werde also nicht »in die ihm gewiß selbst unangenehm fallende Notwendigkeit versetzt..., wegen der befremdlichen Einstimmung der Erscheinungen zu den Verstandesgesetzen, ob diese gleich von jenen ganz verschiedene Quellen haben, zu einer prästabilirten Harmonie seine Zuflucht zu nehmen; einem Rettungsmit-

tel, welches weit schlimmer wäre als das Übel, dawider es helfen soll« (IV 476).<sup>15</sup>

Das Idealismus-Problem ist also keine Frage nur der transzentalen Ästhetik und Dialektik, sondern auch der Analytik – in der Sache tatsächlich nichts Neues, für die Argumentation in der zweiten Auflage der *Kritik der reinen Vernunft* jedoch der entscheidende Gesichtspunkt: Der Nachweis der objektiven Realität der Kategorien und Grundsätze muß so verbessert werden, daß der Zweifel von Ulrich und Schultz ausgeschlossen wird; er muß also eine gezielte Idealismus-Widerlegung enthalten. Das heißt zugleich umgekehrt: Der problematische Idealismus muß sich als Lehre begreifen lassen, die das Ergebnis der Deduktion leugnen und doch voraussetzen muß. Deduktion der Kategorien und Beweis der Grundsätze einerseits und Widerlegung des Idealismus unter der neuen Programmatik andererseits müssen einander bestätigen, wie Kant es in der B-Auflage in der Schlußbemerkung des Grundsatzkapitels wenigstens in der einen Richtung auch explizit formuliert: »Diese ganze Bemerkung (sc. in der das Ergebnis der Grundsätze resümiert wurde) ist von großer Wichtigkeit, nicht allein um unsere vorhergehende Widerlegung des Idealismus zu bestätigen...« (B 293; mit dem Fortgang des Satzes werden wir uns später befassen). Die Bestätigung kann jedoch nur eine wechselseitige sein. Läßt sich der Idealismus nicht widerlegen, ist die Behauptung der transzentalen Deduktion, daß (vielleicht nicht *wie*) die Verstandesbegriffe objektive Realität haben, weiterhin den Einwänden von Schultz und Ulrich ausgesetzt. Daß die Deduktion in der B-Auflage tatsächlich schon das Hauptargument der Idealismus-Widerlegung antizipiert, die dann in der Postulatenlehre noch einmal explizit vorgeführt wird, soll voreiligend nur an einem Zitat erhellt werden: »... daß wir die Zeit, die doch gar kein Gegenstand äußerer Anschauung ist, uns nicht anders vorstellig machen können, als unter dem Bilde einer Linie, sofern wir sie ziehen, ohne welche Darstellungsart wir die Einheit ihrer Abmessung gar nicht erkennen könnten, imgleichen daß wir die Bestimmung der Zeiltänge, oder auch der Zeitstellen für alle inneren Wahrnehmungen, immer von dem hernehmen müssen, was uns äußere Dinge Veränderliches darstellen, ...« (B 156). Die Bestimmung des inneren Sinnes im Hinblick auf die Zeitstelle und Zeiltänge von Vorstellungsfolgen ist abhängig von der Veränderung äußerer beharrlicher Dinge – die also für die Möglichkeit der inneren Erfahrung als real (und unmittelbar bewußt) vorausgesetzt werden müssen.

Kant unterscheidet in der neuen Widerlegung des Idealismus (B 274–279) zwischen dogmatischem und problematischem Idealismus, eine Unterscheidung, die, wie wir unterstellten, der Sache nach auch in der A-Auflage gemacht wird (A 368–369). Vom dogmatischen Idealisten nun wird in der B-Auflage gesagt, er werde schon durch die transzendentale Ästhetik widerlegt (B 274) – aber war dies nicht die Widerlegungsart des problematischen,

cartesischen Idealismus in der A-Auflage, der nach der B-Version sich dieser Widerlegung entzieht?

Der cartesische Idealist der A-Auflage behauptet das Gegebensein von Modifikationen der Sinnlichkeit, unter denen sich auch Vorstellungen von räumlichen Gegenständen befinden. Er macht das Vorgestellte dieser Vorstellungen zu einem unabhängig von unseren Modifikationen existierenden Körper und behauptet dann zurecht, daß man auf diesen aus den Modifikationen, die er in uns verursacht, nur ungewiß schließen kann. Setzt man mit Kant, daß ein für sich existierender Raum und folglich auch der Körper in ihm ein Unding ist (B 70–71), so wird der problematische Idealist der ersten Auflage zur Konsequenz von Kants Berkeley genötigt, er wird zum dogmatischen Idealisten. Für dessen Widerlegung genügt, wie in B 274 konsequent festgehalten wird, die transzendentale Ästhetik. Die Idealismus-Erinnerung der Paralogismen-Kritik der B-Auflage stimmt mit dieser Konsequenz überein. An der Stelle des vierten Fehlschusses heißt es kurz, daß ich meine eigene Existenz als eines denkenden Wesens von anderen Dingen, z. B. Körpern, unterscheide; aus diesem denknotwendigen, nur analytischen Unterscheiden macht der rationale Psychologe eine Realdifferenz unabhängig von einander existierender Dinge – ob jedoch das Bewußtsein meiner selbst unabhängig vom Körper existieren kann, weiß ich nach wie vor nicht (B 409). Wie immer sich der Idealismus versteht, ob dogmatisch oder problematisch, er macht den Grundfehler der rationalen Psychologie, die logische Bestimmung des Selbstbewußtseins für eine Realbestimmung des Bewußtseins oder der Seele zu halten (B 409).<sup>16</sup>

Der problematische vernünftige Idealismus behauptet eine unbezweifelbare innere Erfahrung und das Unvermögen, »ein Dasein außer dem unsriegen durch unmittelbare Erfahrung zu beweisen« (B 275). Während sich die Idealismuskonzeption der Paralogismen auf die Gegebenheit von Raumbildern beziehen läßt (Kants Widerlegung: Der Raum ist eine Anschauungsform in uns; der Stoff des Bildes, das Materiale der Empfindung, kann nicht von uns stammen), bildet 1787 die zeitlich bestimmte innere *Erfahrung* den Ausgangspunkt; ihr inhäriert nach Kant eine bestimmte, uns unmittelbar bewußte äußere Erfahrung. 1781 konnte sich Kant auf den Raum als die Form des äußeren Sinnes *in uns* berufen und auf das Materiale als das vom Subjekt *Unterschiedene*. 1787 setzt Kant mit dem problematischen Idealismus als (schon in der A-Auflage in anderem Zusammenhang formulierte) Prämisse, daß alle unsere Vorstellungen – auch die des Beharrlichen im Raum – »als Modifikationen des Gemüts zum inneren Sinn (gehören), und als solche sind alle unsere Erkenntnisse zuletzt doch der formalen Bedingung des inneren Sinnes, nämlich der Zeit unterworfen, als in welcher sie insgesamt geordnet, verknüpft und in Verhältnisse gebracht werden müssen« (A 99); die neue Aufgabe ist, eine vom Subjekt und seinen Vorstellungen unter-

schiedene Wirklichkeit aufzudecken, die als Voraussetzung selbst der inneren Erfahrung fungiert. Der Idealist von 1781 nahm die Erkennbarkeit einer substantia noumenon des Ich an; diese bildete eine Voraussetzung seiner Idealismusbehauptung. Der Idealist von 1787 müßte nach Kant eine beharrliche substantia phaenomenon des Ich voraussetzen, um die Zeitbestimmung der inneren Erfahrung ohne unmittelbares Bewußtsein äußerer, von uns unterschiedener Dinge zu ermöglichen; diese postulierte beharrliche substantia phaenomenon des inneren Sinnes gibt es jedoch so wenig wie eine substantia noumenon, die aus dem bloßen Gedanken »Ich« erkennbar wäre. Beide Varianten des Idealismus gelangen also durch eine nach Kant nicht haltbare Substanz-Vorstellung zu dem »ergo«, das das »cogito« vom »sunt« der unabhängigen räumlichen Dinge trennt, weil es die Verbindung »cogito-sunt« nur durch einen ungewissen Schluß von der Wirkung (der Wahrnehmung äußerer Gegenstände) auf die Ursache (wirkliche äußere Dinge) stiftet.

Um die Kantische Argumentation von 1787 – die die Grundlage der Leningrader Reflexion bildet – zu verstehen, beginnt man am besten mit dem Anfangssatz des Einschubs der B-Auflage: »Einen mächtigen Einwurf aber wider diese Regeln, das Dasein mittelbar zu beweisen, macht der Idealismus, dessen Widerlegung hier an der rechten Stelle ist« (B 274). Der mächtige Einwurf muß sinngemäß darin bestehen, daß der äußere Gegenstand der Wahrnehmung, mit dem nicht wahrgenommene Gegenstände nach »diesen Regeln«, d. h. den Analogien der Erfahrung, verknüpft sind, selbst vielleicht nur ein Produkt der Einbildungskraft ist: »...., weil auch in uns selbst die Ursache der Vorstellungen liegen kann, die wir äußeren Dingen, vielleicht fälschlich, zuschreiben« (B 276). Hiermit würde dem Postulat, das die Wirklichkeit wahrgenommener und vor allem der nach apriorischen Erfahrungsregeln erschlossenen Gegenstände behauptet, der Boden entzogen: schon die Wirklichkeit der unmittelbar wahrgenommenen Gegenstände ist ungewiß, weil sie ihrerseits nur aus einer Wirkung – der Wahrnehmung – erschlossen ist.

Der problematische Idealist könnte grundsätzlich auf die transzendentale Deduktion der Kategorien und die Beweise der Grundsätze verwiesen werden. Es wurde schon oben angeführt, daß im zweiten Teil der Deduktion ausdrücklich alle innere Zeitbestimmung auf das zurückgeführt wird, »was uns äußere Dinge Veränderliches darstellen« (B 156). Die angestrebte »einzig mögliche« (B XXXIX; vgl. XVIII, 610,13; 612,21–22, aber auch A 378) *Widerlegung* jedoch ist nicht synthetischer Art wie der Beweisgang der Kritik, sondern wird analytisch aus dem Zugeständnis des problematischen Idealisten erbracht. Kants Widerlegung wird in Form eines »transcendental argument« geführt.<sup>17</sup> Dieses Zugeständnis besteht, wie schon angeführt, in der Hypothese eines Gegebenseins von »innerer Erfahrung«; in ihr wird als

notwendige Voraussetzung »ein unmittelbares Bewußtsein des Daseins anderer Dinge außer mir« (B 276) freigelegt.

Die vom Idealisten zugrunde gelegte innere Erfahrung umfaßt einmal die nur zeitlich bestimmten Erscheinungen des inneren Sinnes (von ihnen spricht Kant offenbar in der »Allgemeinen Anmerkung zum System der Grundsätze«, B 292 und 293), zum andern jedoch auch die Abziehbilder räumlicher Gegenstände und Ereignisse, von denen nach der These des problematischen Idealisten offensteht, ob ihnen eine vom Subjekt unabhängige Wirklichkeit korrespondiert. Kants Gegenthese: Die innere Erfahrung ist nur unter Voraussetzung des unmittelbaren Bewußtseins äußerer beharrlicher Dinge möglich (B 275–276; vgl. u. a. XVIII 610,7–15).

Der innere Sinn, das Vermögen der inneren Erfahrung, steht unter der Form der Zeit. Um sich der wechselnden Vorstellungen als solcher bewußt werden und ihre Zeitstelle und Dauer bestimmen zu können, so Kants Argument, bedarf es nicht nur periodisch wiederkehrender gleicher Vorstellungen, wie etwa John Locke meint, wenn er zwar die äußere zyklische Bewegung als allgemeines Muster der Zeitmessung sieht, die eigentliche Funktion dieser Bewegung (oder anderer periodisch wechselnder äußerer Ereignisse) jedoch darauf reduziert, daß sie »constantly brings about the return of certain sensible Ideas, in seeming equidistant Periods«.<sup>18</sup>

Der (äußere oder innere) Wechsel von Zuständen setzt, um wahrgenommen und in der Erfahrung bestimmt werden zu können, etwas Beharrliches voraus – Kant kann sich bei diesem Argument auf die erste und zweite Analogie der Erfahrung berufen. »Nur in dem Beharrlichen sind also Zeitverhältnisse möglich (denn Simultaneität und Sukzession sind die einzigen Verhältnisse in der Zeit), d. i. das Beharrliche ist das Substratum der empirischen Vorstellung der Zeit selbst, an welchem alle Zeitbestimmung allein möglich ist« (A 182–183). Dieses Beharrliche kann im inneren Sinn nicht gefunden werden; dies »beweist ... die Critik« (XVIII 618,11). Es ist bei diesem Beweisschritt darauf zu achten, daß dem Subjekt der inneren Erfahrung hier nicht die Qualität, substantia phaenomenon zu sein, abgesprochen wird. Die bewußte oder auch unbewußte Seele ist Ursache von Handlungen etwa der Aufmerksamkeit oder auch der Körperbewegung, der Träume und Kunstprodukte und jener glücklichen Einfälle (B XI u. ö.), die zur Entstehung von Wissenschaften führen; die »Kausalität führt auf den Begriff der Handlung, diese auf den Begriff der Kraft, und dadurch auf den Begriff der Substanz« (A 204). Allein diese substantia phaenomenon offenbart sich nicht »durch die Beharrlichkeit der Erscheinung« (A 204; vgl. Refl. 6334, XVIII 655,7–10) und taugt daher nicht zur Zeitbestimmung.

So bleibt zur Ermöglichung der zugestandenen Zeitbestimmung nur die unmittelbare Bezugnahme auf etwas von uns, den Subjekten der inneren Erfahrung, Unterschiedenem, nämlich etwas Beharrliches in Raum.

Hiermit können spezifisch innere Erfahrungen und äußere Erfahrungen vereint gedacht werden in der »eine(n) einzige(n) Erfahrung« (B XLI); Kant hat nur, so kann man aus der Retrospektive der Leningrader Reflexion sagen, eines vergessen: Es sollte sich nicht um irgendwelche innere Erfahrung, sondern meine, nicht um irgendein Dasein, sondern mein empirisches Dasein handeln. Die Zeitbestimmung mag gelungen sein, nur ist das Subjekt, um dessen Existenz es sich handelt, als das singuläre Ich verloren gegangen. Doch dazu Näheres später.

Es wurde darauf hingewiesen, daß sich Kant in einer Reihe von Reflexionen<sup>19</sup> noch nach dem Erscheinen der 2. Auflage der *Kritik der reinen Vernunft* mit der Idealismus-Widerlegung befaßt hat. Welches ist das philosophische Motiv dieser insistierenden Beschäftigung?<sup>20</sup>

Ein Motiv ist sicher die Unzufriedenheit mit der Argumentation von 1787, die sich schon in der nachgeschobenen Korrektur des Vorworts (BXXXIX Anmerkung) zeigt.<sup>21</sup> Die meisten der einschlägigen Reflexionen ändern den Inhalt der Widerlegung kaum, sondern variieren nur das Beweismuster. Für fast alle Gedanken lassen sich Vorformulierungen in der 2. Auflage der *Kritik der reinen Vernunft* entdecken. Man kann jedoch zwei inhaltliche Akzentverschiebungen feststellen, die sich beide auch in der Leningrader Reflexion finden: Das Dasein, dessen empirisches Bewußtsein und innere Erfahrung analysiert wird, wird nicht nur irgendwelchen Einzeldingen, dem oder jenem Beharrlichen im Raum zur Zeitbestimmung gegenübergestellt, sondern es wird als Weltwesen gefaßt und in Beziehung zur Welt im ganzen gesetzt. »Wir sind uns selbst vorher Gegenstand des äußeren Sinnes, denn sonst würden wir unseren Ort in der Welt nicht wahrnehmen und uns mit anderen Dingen im Verhältnis anschauen können« (Refl. 6315; XVIII 619,5–8; vgl. 615,21–24; 620,17–20). Ich muß durch Anschauung des eigenen Körpers um den Ort wissen, »darinnen ich mich befinde« (A 23), um mich so in ein Verhältnis mit anderen körperlichen Weltwesen setzen zu können. Zum anderen treibt Kant die Integration des inneren Sinnes in den äußeren voran; so wird jetzt betont, daß auch die Möglichkeit des Zahlbegriffs (wohl beginnend mit der 1) von der Gegebenheit von Beharrlichem im Raum abhängt (XVIII 616). Beide Akzentsetzungen lassen sich auch in der Reflexion des Leningrader Blattes beobachten.

Ein zweites philosophisches Motiv wird in der Idealismus-Drohung seiner eigenen Philosophie liegen: daß der transzendentale Idealismus in Gefahr steht, als materialer Idealismus verstanden oder mißverstanden zu werden, zeigt die Konsequenz, die der sog. Deutsche Idealismus in den neunziger Jahren aus den Kantschen Prämissen zog. Eine detaillierte Untersuchung der Idealismus-Widerlegungen müßte nicht nur die internen Korrekturen und Erweiterungen nach 1787 freilegen, sondern auch die wirkliche oder vermeintliche Idealismus-Bedrohung rekonstruieren, in der Kant seine Phi-

losophie sah, und sie müßte die Entwicklung auf die Änderungsprozesse zurückbeziehen, in denen sich die Transzentalphilosophie von den *Prolegomena* bis hin zum *opus postumum* befand. Die Leningrader Reflexion wird hierbei mit ihrer neuen Vorstellung einer kosmologischen Apperzeption und der modalen Zeitreihe eine wichtige Komponente bilden.

Es wurde eingangs der Gedankengang des Losen Blattes skizziert; wir können hieran bei der Interpretation der Reflexion anknüpfen.

Die erste resümierte These: daß wir ohne äußere(n) Sinn(e) und ohne Gegenstände im Raum unser Dasein in der Zeit nicht bestimmen können (I,18–21), folgt kaum aus den vorhergehenden Argumenten, in denen weder vom Dasein noch von einer Zeitbestimmung dieses Daseins die Rede ist. Der dann folgende Teil der Reflexion bringt eine neue Form der Zeitbestimmung, die Bezugnahme auf die Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft, desgleichen finden wir eine neue Bestimmung des empirischen Selbstbewußtseins in der kosmologischen Apperzeption. Die auf die Konklusion II,4–5 folgenden Erörterungen schließen nicht an die beiden neuen Gedanken an, sondern erörtern Probleme, die sich auch im Zusammenhang der Idealismus-Widerlegung von 1787 finden. Unser Interesse richtet sich entsprechend dieser Textanalyse besonders auf den Abschnitt I,22–II,5.

Das Argument des ersten Teils (I,2–21) scheint dadurch bestimmt zu sein, daß der Begriff der inneren Erfahrung analysiert wird: die subjektiven Stücke – intellektuelles Bewußtsein, innerer Sinn – können für sich das Phänomen der Zeitbestimmung nicht erklären; dazu bedarf es des Raums und beharrlicher Gegenstände im Raum.

Das intellektuelle Bewußtsein – in anderen Zusammenhängen auch das transzendentale oder reine Bewußtsein bzw. Apperzeption – ist das Bewußtsein der eigenen Spontaneität und der – kategorial und zeitlich unbestimmten – eigenen Existenz, des »Ich denke – Ich bin«.

Es ist ein Theoriestück der *Kritik der reinen Vernunft* schon in der ersten Auflage; wir können uns hier mit dem Verweis auf die Einleitung des Paralogismenkapitels (A 341–343) begnügen. Das intellektuelle Bewußtsein vermittelt zwar eine Wahrnehmung meiner eigenen Existenz, aber diese reicht nicht hin, um innere Erfahrung abzudecken; die letztere enthält eine Erkenntnis meiner selbst als Erscheinung, die reine Apperzeption dagegen besagt nur das unbestimmte »Ich denke – Ich bin«, »cogito sum«.

Die zweite subjektive Komponente ist der innere Sinn mit der Zeit als reiner Anschauungsform. Um sich eine Vorstellung von dieser letzteren zu verschaffen, muß man sie sich unter einer Raumanschauung vergegenwärtigen; auch diese durch Affektion des inneren Sinnes durch die reine Apperzeption entstehende figürliche Zeitvorstellung gibt mir zwar, so könnte Kant in der Leningrader Reflexion ergänzen, eine Vorstellung von der inneren Veränderung meiner Vorstellungen und damit der sukzessiven Existenz mei-

ner selbst (B 292): ich kann oder muß mir beim Ziehen der Linie (»des Raumes«) zugleich meines eigenen Daseins in der Zeit bewußt werden (Refl. 5653; XVIII 307,12), aber dieses Bewußtsein deckt nicht den Bereich der inneren Erfahrung mit ihrer Zeitbestimmtheit.

»Bey der inneren Erfahrung aber, die ich anstelle ...« (I,9–10): zum intellektuellen Bewußtsein und dem inneren Sinn, der vom ersten affiziert werden kann, um in der reinen Raumvorstellung ein Bild seiner Form, der Zeit zu erzeugen, zu diesen Komponenten tritt die Selbstaffektion – wieder: die Bestimmung des inneren Sinnes durch einen spontanen Akt des intellektuellen Bewußtseins – mit (bzw. durch) Vorstellungen der äußereren Sinne. Das heißt: wenn ich mein eigenes subjektives Bewußtsein thematisiere, so finde ich Inhalte und Erlebnisse, die »(zum Teil) zugleich äußerlich« (B XLI) sind (die äußere Erfahrung ist als zeitlich bestimmte eine Teilmenge der inneren); sie sind in das Bewußtsein meines eigenen Zustandes integriert.

»Hieraus ist zu sehen ...« (I,18) – folgt aus dem Gedanken I,2–18, daß wir ohne Raumanschauung und Gegenstände im Raum keinen inneren Sinn (sc. actualiter) und keine Zeitbestimmung unseres Daseins hätten (I,18–21)? Von unserem Dasein und seiner zeitlichen Bestimmung war I,2–18 keine Rede; wir erfuhren: intellektuelles Bewußtsein und innerer Sinn, Spontaneität und innere Rezeptivität mit ihrer Form, der Zeit, sind notwendige, aber keine hinreichenden Bedingungen innerer Erfahrung; wir bedürfen der Raumanschauung, wenn wir uns die Zeit vorstellen wollen, und wir affizieren uns selbst bei der inneren Erfahrung durch Vorstellungen äußerer Sinne – das »Hieraus ist zu sehen ...« wird man nur einräumen, wenn im Begriff der Selbstaffektion durch Vorstellungen äußerer Sinne die Zeitbestimmung meines Daseins enthalten ist; aber das wurde nicht gezeigt.

Der zweite Abschnitt (I,22–II,5) setzt ein mit der Unterscheidung von reiner und empirischer Apperzeption und dringt von hier zu einem neuen Gedanken im Hinblick auf die Zeitbestimmung meines Dasein vor.

Die reine oder transzendentale Apperzeption – mit einem sonst nicht gebrauchten Ausdruck: die apperceptio percipientis – ist das schon erläuterte intellektuelle Bewußtsein der eigenen Spontaneität, des »cogito sum«. Ohne eine Bestimmung des inneren Sinnes kann diese Apperzeption nicht als zeitlich vorgestellt werden. Aber was heißt dann etwas später: »... das Dasein des percipientis ... die (sic!) nur successiv d. i. vorwärts geschehen kan« (I,29–30)? Dieser – grammatisch verzogene – Ausdruck kann nicht bedeuten, daß die reine Apperzeption als solche unter einem Zeitbewußtsein steht, sonst wäre der reine Verstand a priori der Sinnlichkeit unterworfen. Andrerseits kann die Zeit selbst als bloße Form der Anschauung nur ein kohärenz- und richtungsloses »jetzt, jetzt, jetzt« sein, die in ihr in transzentaler Reflexion vorstellbaren Inhalte können nur »immer verschwin-

dend und anhebend« (A 183) sein. Ein auf die Spontaneität und die bloße innere Anschauung reduziertes Bewußtsein wäre nach Kant nicht in der Lage, sich die Zeit vorzustellen (es verfügte nicht über die dazu nötige Raumanschauung), es hätte kein Gedächtnis und könnte künstlich induzierte Lust- oder Lautempfindungen nicht zählen. Die Zahl selbst, wie sie im Zählakt erzeugt wird, macht Kant um 1790 abhängig vonzählbaren realen Gegenständen im Raum »wider den Idealismus«: »Wir können uns keine Zahl vorstellen, als durch successive Aufzählung in der Zeit und dann das Zusammennehmen dieser Vielheit in die Einheit einer Zahl. Dieses letztere aber kan nicht anders geschehen, als daß ich sie im Raum nebeneinander stelle; denn sie müßten als zugleich gegeben, d. i. als eine Vorstellung zusammen genommen, gedacht werden, sonst macht dieses Viele keine Größe (Zahl) aus; das Zugleichseyn aber ist nicht möglich woran anders zu erkennen, als daß ausser meiner Handlung des Zusammensetzens ich die Vielheit vorwärts und rückwärts als gegeben apprehendiren (nicht blos denken) kan« (Refl. 6314; XVIII 616, 4–12).<sup>22</sup>

Wenn Kant I,29–30 von der Zeit als einem bloß vorwärts gerichteten Nacheinander spricht, so wird in dieser Vorstellung schon die Affektion des inneren Sinnes durch eine Raumanschauung mitgesetzt. Man kann sich jedoch von dieser Zeit nur schwer einen Begriff machen. Die – räumliche – Vorstellung der Zeitrichtung im »vorwärts« setzt voraus, daß mindestens drei Zeitpunkte in einer Verstandessynthesis vereint und im Hinblick auf ihre Lage bestimmt werden; dazu gehört die Möglichkeit, die Relate der »vorwärts-Relation«,  $t_1$ ,  $t_2$  und  $t_3$ , festzuhalten. Es soll aber trotzdem gelten, was schon in der A-Auflage für die reine Zeit festgehalten wird: das Zugleichsein ist kein Modus der Zeit selbst, »als in welcher gar keine Teile zugleich, sondern alle nacheinander sind« (A 183).<sup>23</sup> Es muß also davon abstrahiert werden, daß die Linie als solche Punkte hat, die in einer zeitlichen Lesart den Begriff der Simultaneität bei sich führen.

Es ist, so lautet die Zwischenbilanz, eine Größenbestimmung meines Daseins – die als Komponente der inneren Erfahrung vorausgesetzt wird – weder durch die reine Apperzeption noch den bloßen inneren Sinn und auch nicht durch eine in die Raumanschauung projizierte Vorstellung der Zeit als eines vorwärts gerichteten puren Nacheinander möglich, es gibt nicht einmal ein »zugleich« in der linear gedachten Zeitvorstellung als solcher.

Anders ist die Lage bei der empirischen Apperzeption; diese »sagt«: »Ich war, ich bin, ich werde seyn« (I,23). Diese Zeitbestimmung der inneren Erfahrung ermöglicht und erzwingt den Überschritt zur äußeren Erfahrung. Es wird in dieser Bestimmung das unmittelbare Bewußtsein anderer Weltwesen, mit deren Zugleichsein sich meine Zeiterfahrung erst konstituiert, vorausgesetzt: Gäbe es keine beharrlichen Gegenstände, die waren, sind und sein werden, so könnte ich mich nicht als vergangenes, gegenwärtiges und

künftiges Dasein wissen; ich erfahre meine eigene Fortdauer nur durch die Erfahrung der Fortdauer anderer körperlicher Wesen.

Die hier gemäß der üblichen Terminologie<sup>24</sup> als modale Zeitreihe bezeichnete Bestimmung von Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft ist ein völliges Novum in der Kantischen Theorie.<sup>25</sup>

Alle bisher ins Spiel gebrachten Zeitbestimmungen der inneren und – von ihr vorausgesetzten – äußeren Erfahrung bezogen sich auf die sog. relationale Ordnung der Zeit, in der Zeitintervalle verglichen und gemessen, Zeitstellen relativ fixiert und damit Ereignisse datiert werden können (vgl. B 156) und gemäß dem Kausalgesetz Ereignisse in ihrer Früher-Später-Relation plaziert werden. Die Erscheinungen, so die Lehre der transzendentalen Analytik, werden zu zeitlich bestimmten Gegenständen der Erfahrung nur als Relate von allgemeinen und notwendigen Verhältnissen, die sich zu beliebigen Zeiten wiederholen können.

Die innere Erfahrung unterliegt den gleichen Bedingungen wie die äußere, sei es, daß sie diese letztere umfaßt oder auch – als bloß innere – von ihr die Zeitbestimmungen entlehnt. Das Schmerzgefühl läßt sich nur als Element der »einen einzigen Erfahrung« (B XLI) zeitlich lokalisieren und in seiner Dauer bestimmen, wenn es von anderen Gegenständen der Erfahrung nicht spezifisch unterschieden wird. Es ist eine zeitlich bestimmte Erscheinung der inneren Erfahrung nur in der objektiven Ordnung der Zeit.

Die modale Zeitordnung ist subjektiv; von dem von mir erlebten »Jetzt« werden Vergangenheit und Zukunft wechselnd bestimmt: »praesens de praeteritis, praesens de praesentibus, praesens de futuris«, wie es bei Augustin formuliert wird.<sup>26</sup> Die Positionsänderung des Jetzt – jetzt fühle ich den Schmerz, eben hatte er noch nicht begonnen, gleich wird er vergangen sein – führt dazu, daß die modale Zeitordnung in der objektiven Ordnung nicht begegnet; für die relationale Zeitbestimmung ist es irrelevant, ob eine bestimmte Erscheinung vergangen, gegenwärtig oder künftig ist, so irrelevant wie die Frage, ob es sich um meine Erfahrung oder die anderer menschlicher Subjekte handelt – *mein* empirisches Dasein ließ sich zeitlich nur unter der Bedingung bestimmen, daß davon abstrahiert wurde, daß es *mein* Dasein ist.

So ist es in der relationalen Zeitordnung zwar gelungen, mein *Dasein* zeitlich zu bestimmen, jedoch nicht *mein* Dasein: Erst mit der Wende zur modalen Ordnung der Zeit wird der subjektive Aspekt der Daseinsbestimmung thematisiert.

Kant verfügt nicht über die terminologische Differenz von relationaler und modaler Zeitordnung. Läßt sich die Unterscheidung überhaupt am Text ausweisen? Wird nicht die modale Zeit von Kant genauso als objektive Zeit verstanden wie die relationale? so daß wir es am Ende nur mit einem unvor-sichtigen Wortgebrauch zu tun haben, aber nicht mit einer neuen Sachein-sicht?

In der Reflexion 6313 wird die Abhängigkeit der Zeitbestimmung von beharrlichen Objekten im Raum folgendermaßen dargelegt: »Weil wir also selbst die Succession in uns nicht wahrnehmen, mithin keine innere Erfahrung anstellen könnten, wenn wir nicht auch des Zugleichseyns uns empirisch bewusst werden könnten, dieses letztere aber nur durch eine vor- und rückwärts angestellte Apprehension, die in Ansehung der obiecte des inneren Sinnes nicht stattfindet, möglich ist, so kan selbst innere Erfahrung nur vermittelst der Beziehung unseres Sinnes auf gegenstände ausser uns gedacht werden« (XVIII 614,22–29). Wir können die sukzessiven Vorstellungen als solche nicht wahrnehmen, wenn wir sie nicht auf ein zugleich gegebenes Beharrliches im Raum beziehen. Sagt die Leningrader Reflexion etwas anderes? Der Rahmen der relationalen Zeitbestimmung meiner wechselnden Vorstellungen wird gesprengt durch die Einbeziehung der Zukunft als gleichberechtigtem Modus der Zeit; sie kann in der bisherigen Theorie nur ein Derivat der wirklichen Zeitbestimmung sein und müßte unter dem Stichwort der Einbildungskraft neben den Traumvorstellungen behandelt werden. Läßt sich Vergangenheit und Gegenwart noch als unvorsichtige Explikation von topologischen und metrischen Bestimmungen in wirklich vorhandener Erfahrung interpretieren, so ist die Einbeziehung der Zukunft ein sicheres Indiz, daß Kant ein neues Terrain betritt.

Man wird trotzdem nicht annehmen können, daß die Wende im Hinblick auf die modale Zeitordnung als solche geschieht; sonst wäre es kaum vorstellbar, daß sie zwar benutzt, aber nicht eigentlich thematisiert wird. Was interessiert Kant am »ich war, ich bin, ich werde sein«? Man ist angesichts des fragmentarischen Charakters der Notiz auf eine bloße Vermutung angewiesen. Die Apperzeption, die sich auf das Beharrliche der Dinge in Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft bezieht und das parallel fortduernde empirische Ich als vergangen, gegenwärtig und künftig bestimmbare macht, wird als kosmologische bezeichnet (I,25); ich bin mir meiner selbst als Weltwesens bewußt (II,4). Nimmt man diese Akzentuierung des kosmologischen Aspekts zum Ausgangspunkt, so scheint die modale Ordnung der Zeit als Pendant zur Bestimmung meines Ortes in der Welt (XVIII 615,21; 619,6; 620,18) konzipiert zu sein. Mein Jetzt-Bewußtsein mit dem sich aus ihm ordnenden de praeteritis und de futuris wird ermöglicht durch die simultane Ordnung der Dinge, im Prinzip: aller Weltwesen. Dem kosmologischen situs corporis wird, so scheint es, ein situs temporis adjungiert: erst damit ist *mein* Dasein als eines raum-zeitlichen Weltwesens im Hier und Jetzt bestimmt.

So oder ähnlich ist die modale Zeitordnung in der neuen Reflexion zu interpretieren. Im *opus postumum* scheint dieser Gedanke im Hinblick auf seine Erfahrungsmöglichkeit aufgenommen: »Ich bin. – Es ist eine Welt ausser mir (praeter me) im Raume und der Zeit und ich bin selbst ein

Weltwesen: bin mir jenes Verhaltniſes bewußt, und der bewegenden Kräfte zu Empfindungen (Wahrnehmungen). – Ich der Mensch bin mir selbst ein äusseres Sinnenobject ein Theil der Welt« (XXI 63, 17–21; datiert Dezember 1800 bis Februar 1803). »... und der bewegenden Kräfte« – hiermit wird die Simultaneität der wahrgenommen beharrlichen Dinge bezogen auf die sie in der Erfahrung ermögliche Wechselwirkung: »Alle Substanzen, sofern sie im Raume als zugleich wahrgenommen werden können, sind in durchgängiger Wechselwirkung« (B 256). Zu diesen Substanzen gehört das eigene empirische Ich mit seinen Sinnesaffektionen (natürlich nicht das transzendentale Subjekt, das reine »ich bin« der apperceptio psychologica!). Die Leningrader Reflexion sucht den drohenden Idealismus (die äusseren Dinge sind nur aus »ihren« Wirkungen erschlossen), durch den Appell an das unmittelbare Bewußtsein der inneren Erfahrung abzuwenden: »Ob ich gleich hier afficirt werde so ist doch kein Schlus nöthig um daraus das Daseyn eines äusseren Objects zu schließen weil es zum Bewußtsein meines eigenen Daseyns in der Zeit also zum empirischen Selbstbewußtseyn (des Zugleichseyns) erfordert wird und ich also es eben so erkenne als mich selbst« (II,1–4).

Also zwei verschiedene Gesichtspunkte: Gemäß dem einen muß ich mir, wenn ich das Bewußtsein einer Zeitbestimmung habe, unmittelbar des von mir unterschiedenen beharrlichen Daseins von Dingen bewußt sein; in die innere ist die äußere Erfahrung unmittelbar integriert. Der andere bezieht sich auf die Theorie der Möglichkeit von Erfahrung; sie besagt, daß ich als Teil der Welt von andern Weltwesen affiziert sein muß, wenn ich sie als simultan erkennen können soll. Der erste Standpunkt ist der der Idealismus-Widerlegung; der zweite ist der des problematischen Idealismus selbst, da ich aus der Affektion nur ungewiß auf andere Dinge schließen kann. Die Leningrader Reflexion führt zwar die modale, subjektive Ordnung der Zeit ein, sie deutet sie jedoch, wenn die Interpretation korrekt war, objektivistisch-kosmologisch; sie wird nicht in einer Phänomenologie des Bewußtseins vertieft, sondern in eine Theorie des Ich als Weltwesens eingebracht. So ist auch die conclusio: »Ich bin mir meiner Selbst als Weltwesens unmittelbar und ursprünglich bewußt und eben dadurch allein ist mein eigen Daseyn nur als Erscheinung bestimbar als Größe in der Zeit« (II,4–5) kein Schluß, mit dem der Idealismus widerlegt ist, sondern eine der Stationen, an denen Kant Halt macht, um der gesuchten unmittelbaren äusseren Wirklichkeit mit schon vertrauten Argumenten weiter nachzuspähen: Wir brauchen nicht aus der Affektion auf etwas außer uns zu schließen (II,24–25; 30–31), weil das Äußere als solches durch die apriori (II,15; 24; 25) vorgestellte Form des äusseren Sinnes gewährleistet ist.

## II. Text »Loses Blatt Leningrad 1«

Zur Transkription: Der Text wird zeilengetreu wiedergegeben.

- Kursive** Auszeichnung: im Original in lateinischen Buchstaben geschrieben; der in »deutschen« Buchstaben geschriebene Text wird hier geradestehend gesetzt
- gesperrter Satz:** im Original unterstrichen
- [ ] eckige Klammern schließen gestrichene oder überschriebene Wörter oder Satzzeichen ein
  - < > Winkelklammern schließen Konjekturen ein; unsichere Konjekturen sind kenntlich durch ein Fragezeichen vor schließender Winkelklammer: < ?>
  - (<sup>z</sup>) runde Klammer mit <sup>z</sup> nach eröffnender Klammer = Zusätze über oder unter der Zeile

### Seite I

#### Vom inneren Sinne

- 1 [Es] (<sup>z</sup>Die Zeit) ist das blos Subjective der Form der inneren Anschauung so fern wir von uns selbst afficirt
- 2 werden (<sup>z</sup>was) [und] daher nur die Art enthält wie wir uns selbst erscheinen nicht wie wir
- 3 sind. Wir können uns nämlich nur die Zeit vorstellen indem wir uns durch die
- 4 Beschreibung des Raums und Auffassung des Mannigfaltigen seiner Vorstellung afficiren.
- 5 [und wir] durch das intellectuelle Bewußtseyn stellen wir uns selbst vor aber wir er-
- 6 kennen uns gar nicht weder wie wir erscheinen noch wie wir sind und der Satz: Ich
- 7 bin ist kein Erfahrungssatz sondern ich lege ihn zum Grund bey jeder Wahrnehmung und um
- 8 Erfahrung zu machen. (Er ist auch kein Erkenntnissatz). Bey der inneren Erfahrung aber die ich an-
- 9 stelle afficire ich mich selbst indem ich die Vorstellungen äußerer Sinne in ein empirisches
- 10 Bewußtseyn [bringe um] meines Zustandes bringe. Dadurch erkenne ich mich selbst aber nur so fern
- 11 ich [affic] durch mich selbst afficirt bin wobei ich mir nicht so fern Erscheinung bin als ich mich

- 13 selbst durch Vorstellungen äußerer Sinne afficire ([dann] diese sind [diese] Vorstellungen [die] von Erscheinungen)
- 14 denn das ist Spontaneität, sondern (<sup>z</sup>so fern) ich durch mich selbst afficirt werde denn das ist [x] Receptivitet
- 15 Der Raum ist nämlich die Vorstellung äußerer Gegenstände in der Erscheinung. Allein [diese]
- 16 [Vorstellung] die (<sup>z</sup>synthetische) Apprehension dieser Vorstellungen [in] zu einem Bewußtseyn des Zustandes meiner
- 17 Vorstellungen ist an die Zeit gebunden deren Vorstellung blos die subjective Form meiner Sinnlichkeit
- 18 ist wie ich mir selbst vor dem inneren Sinn erscheine. – Hieraus ist zu sehen daß
- 19 wir keinen inneren Sinn haben würden und unser Daseyn nicht in der Zeit bestimmen könnten
- 20 wenn wir keinen äußeren (wirklichen) Sinn hätten und Gegenstände im Raume als von uns unterschieden uns vorstelleten –
- 21 Man muß die reine (transsc:) Apperception von der empirischen *apperceptio percipientis* von der *apperceptiva*
- 22 *percepti* unterscheiden. Die erste sagt blos ich bin. Die zweyte ich war, ich bin, und ich werde seyn d. i. ich bin ein
- 23 Ding der Vergangenen der Gegenwärtigen und Künftigen [seyn] Zeit wo dies Bewußtseyn ich bin allen Dingen Bestimmung meines
- 24 Daseyns als Größe gemein ist. Die letztere ist cosmologisch die erste rein psychologisch. Die cosmologische *apperception*
- 25 welche mein Daseyn als Größe in der Zeit betrachtet setzt mich in Verhältnis gegen andre Dinge die da sind
- 26 waren und seyn werden denn das Zugleichseyn ist keine Bestimmung des Wirklichen in Ansehung des *percipientis*
- 27 sondern des *percepti* weil [alle Wahrnehmung in] das Zugleichseyn nur an dem vorgestellt wird was rückwerts
- 28 [in Ansehung der Vergangenen Zeit] eben so wohl als Vorwerts *percipit* werden kan welches nicht das Daseyn
- 29 des *percipientis* seyn kan die nur *successiv* d. i. vorwerts geschehen kan: – Was gegeben sey muß ehe es
- 30 gedacht wird wird nur als Erscheinung gegeben. Mithin eine cosmologische Existenz ist nur die Existenz eines Dings
- 31 in der Erscheinung. Unmittelbar bin ich mir selbst nicht ein Gegenstand sondern nur der so [de] einen Gegenstand warnimt.
- 32 Nur so fern ich Gegenstände in der Zeit *apprehendire* und zwar Gegenstände des Raumes bestime ich mein Daseyn in

- 34 der Zeit – daß ich mir meiner *a priori* als in *relation* gegen andere Dinge noch vor d~~e~~r *p>erception* derselben bewußt
- 35 werden könne folglich meine Anschauung als eine äußere vor dem Bewußtseyn meines Eindrucks zum selben Bewußtseyn gehöre ist nothwendig

## Seite II

- 1 denn der Raum ist das Bewußtseyn dieser wirklichen Relation. Ob ich gleich hier afficirt werde so ist [es] doch kein
- 2 Schlus nöthig um daraus das Daseyn eines äußeren Objects zu schließen weil es zum Bewußtseyn meines
- 3 eigenen Daseyns in der Zeit also zum empirischen [*apper*] Selbstbewußtseyn (des Zugleich seyns) erfordert wird und
- 4 ich also es eben so erkenne als mich selbst. Ich bin mir meiner Selbst als Weltwesens unmittelbar und ur-
- 5 sprünglich bewußt und eben dadurch allein ist mein eigen Daseyn nur als Erscheinung bestimbar als Größe in der Zeit
- 6 Um der Existenz eines Einzelnen mir bewußt zu werden dazu gehört ein Schlus aus wenigen im Raum bestimmten
- 7 Vorstellungen daß aber überhaupt etwas außer mir existire beweiset die Raumesanschauung selbst welche nicht aus
- 8 der form des äußeren Sinnes und ohne diesen auch nicht aus der Enbld. Krft entspringen kan folglich als ein wirklich
- 9 äußerer Sinn seine Möglichkt auf etwas außer uns gründet. Afficirt zu werden setzt nothwendig etwas äußeres
- 10 Voraus beruht also durchaus auf einem Sinne. Daß wir uns selbst afficiren können (welches doch wenn überhaupt
- 11 ein Sinn existiren soll wenigstens muß angenommen werden) ist nur dadurch möglich daß wir die Vorstellungen [selbst]
- 12 apprehendiren von Dingen die uns afficiren D. i. die von äußeren Dingen denn dadurch afficiren wir uns selbst
- 13 und die Zeit ist eigentlich die form der Apprehension der Vorstellung welche sich auf etwas außer uns beziehen
- 14 Die Schwierigkeit liegt eigentlich darin daß nicht begriffen werden kan wie ein äußerer Sinn
- 15 möglich sey (der Idealist muß ihn läugnen) denn das äußere muß vorher vorgestellt,
- 16 werden ehe ein Object hineingesetzt wird. Hatten wir aber keinen äußeren Sinn so hatten wir auch
- 17 keinen Begrif davon. Daß aber etwas äußeres meiner Vorstellung correspondire und den Grund