

A detailed black and white engraving of Immanuel Kant's profile, facing right. He has a full, powdered white wig and is wearing a dark coat over a white cravat and a white waistcoat.

MAJA SOBOLEVA

Die Logik der transzententalen Logik Kants



Kant-Forschungen

KANT-FORSCHUNGEN

Begründet von Reinhard Brandt und Werner Stark

Band 32

FELIX MEINER VERLAG
HAMBURG

MAJA SOBOLEVA

Die Logik
der transzendentalen
Logik Kants

FELIX MEINER VERLAG
HAMBURG

Bibliografische Information der Deutschen Nationalbibliothek

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

ISBN 978-3-7873-4681-3
ISBN eBook 978-3-7873-4682-0

Kontaktadresse nach EU-Produktsicherheitsverordnung:
Felix Meiner Verlag GmbH, Richardstraße 47, 22081 Hamburg
info@meiner.de

© Felix Meiner Verlag Hamburg 2025. Alle Rechte vorbehalten. Der Verlag
behält sich die Verwertung der urheberrechtlich geschützten Inhalte dieses
Werkes für Zwecke des Text- und Data-Minings (§ 44 b UrhG) vor. Jegliche
unbefugte Nutzung ist hiermit ausgeschlossen. Satz: satz&sonders, Dülmen.
Druck: Beltz Grafische Betriebe, Bad Langensalza. Gedruckt auf alterungs-
beständigem Werkdruckpapier. Printed in Germany

Inhalt

<i>Einleitung: Methodik</i>	9
<i>Aktive Rezeptivität (zur transzendentalen Ästhetik)</i>	14
Metaphysische und transzendentale Erklärungen von Raum und Zeit	15
Idealität von Raum und Zeit, Realität der Erscheinungen und	
Grenzen der Erkenntnis	19
Anmerkung	21
<i>Ursprung der Begriffe a priori</i>	
<i>Der Begriff des Begriffes (zur Analytik der Begriffe)</i>	26
Kants Erweiterung der Logik: Logik formal und transzental	26
Urteilstafel und Kategorientafel	27
Anmerkung	29
Der Begriff vom Objekt	30
Das transzendentale Ich als Subjekt der Kategorien	32
Anmerkung	38
Intellektuelle Synthesis, figürliche Synthesis und empirische	
Synthesis	40
Anmerkung	49
<i>Umfang der Begriffe a priori</i>	
<i>Begriff und Anschauung (zur Analytik der Grundsätze)</i>	51
Schematismus der transzendentalen Urteilskraft	51
Anmerkung	54
Das System der Grundsätze	54
Bedingung der Gültigkeit analytischer Urteile	55
Anmerkung	56
Bedingung der Gültigkeit synthetischer Urteile a priori	56
Anmerkung	58
Regeln des objektiven Gebrauchs der Kategorien	60
Anmerkung	61
Axiome der Anschauung: Erscheinungen sind extensive Größen	62
Antizipationen der Wahrnehmung: Erscheinungen sind	
intensive Größen	63
Analogien der Erfahrung: Darstellungsregeln des Objektes	66
Erste Analogie: Inhärenz	69
Zweite Analogie: Konsequenz	72

Dritte Analogie: Komposition	76
Anmerkung	78
Postulate des empirischen Denkens überhaupt	79
Das System der Erfahrung	82
Anmerkung	85
Kants Widerlegung des Idealismus	86
Anmerkung	88
Phaenomena und Noumena	90
Anmerkung	93
Begriffs-Denken und Gegenstands-Denken	94
<i>Objektive Gültigkeit der Begriffe a priori</i>	
<i>Verstandesbegriff und Vernunftbegriff (zur transzendentalen Dialektik)</i>	97
Vernunft als selbstständiges Erkenntnisvermögen	97
Ideen als Begriffe der reinen Vernunft	100
Paralogismen der reinen Vernunft	105
Antinomien der reinen Vernunft	111
System der kosmologischen Ideen	112
Antithetik der reinen Vernunft	113
Erste Antinomie	115
Anmerkung	116
Zweite Antinomie	116
Anmerkung	118
Dritte Antinomie	119
Vierte Antinomie	121
Anmerkung	123
Die reine Vernunft in ihrer Beziehung zur Antithetik	124
Anmerkung	133
Das Ideal der reinen Vernunft	134
Anmerkung	141
Das Prinzip »als ob: >Deduktion< der Ideen der reinen Vernunft	142
<i>Schluss</i>	149
<i>Quellenangaben</i>	152
<i>Ausgewählte Forschungsliteratur</i>	153

»Die erstaunlichste aller Erscheinungen ist die Tatsache,
dass uns überhaupt etwas erscheint.«

Th. Hobbes: *Grundzüge der Philosophie.*
Lehre vom Körper, Kap. 25

Einleitung: Methodik

Kants *Kritik der reinen Vernunft* gehört zweifelsohne zu jenen herausragenden Werken, die eine neue Epoche in der Philosophie eröffnet haben. Jeder, der sich mit Philosophie befasst, kommt früher oder später zur Lektüre dieses Buches und wird staunen. Das Staunen ist ein zweifaches: Es gilt einerseits für das Buch selbst und andererseits für die Vielfalt der miteinander konfligierenden Interpretationen dieses Werkes. Was das Buch anbelangt, ist es erstaunlich, dass Kants Probleme immer noch unsere erkenntnistheoretischen Probleme sind und Kants Lösungen dieser Probleme ihre Geltung immer noch nicht verloren haben.

Mit den vorhandenen Interpretationen kann man sich lange beschäftigen, denn ihre Anzahl ist beinahe unüberschaubar geworden.¹ Der akademische Usus sieht diese Art Tätigkeit unbedingt vor. Dieser Forderung bewusst, möchte ich dennoch keine Diskussionen führen und folge einer methodologischen Regel im Umgang mit dem theoretischen Erbe Kants, die noch von einem der ersten Neukantianer, Otto Liebmann, formuliert wurde, nämlich »Zurück zu Kant!«. Diese Regel repräsentiert aus meiner Sicht eine Art *epistemologischer Hermeneutik*, zu deren Prinzipien das *Recht* auf eine unabhängige Forschung und zugleich die *Pflicht* selbstständig zu forschen gehören. Sie soll unter anderem helfen, Kants Theorie von ihrer Kolonialisierung seitens verschiedener Autoritäten zu befreien. Denn man muss eine Option für möglich halten, die bereits Hermann Cohen ›unglaublich erschien. »Und doch schien es mir unglaublich, – schreibt er, – dass Kant, von

¹ Zur Diagnostik der offenen Probleme in der Kant-Forschung können folgende Bücher helfen: In der Reihe *Klassiker auslegen* von Georg Mohr und Marcus Willaschek (1998) herausgegebener Sammelband *Immanuel Kant: Kritik der reinen Vernunft*, der von Jürgen Stolzenberg (2008) herausgegebene Sammelband *Kant in der Gegenwart*, das von Dietmar Heidemann und Kristina Engelhard (2004) herausgegebene Buch *Warum Kant heute? Systematische Bedeutung und Rezeption seiner Philosophie in der Gegenwart*, von Norbert Fischer (2010) herausgegebene *Kants Grundlegung einer kritischen Metaphysik. Einführung in die »Kritik der reinen Vernunft«*, welche systematisch theoretische Fragen der Philosophie Kants behandeln, und der von Heidenreich Hauke und Friedemann Stengel (2022) herausgegebene Band *Kant um 1900*, der die Entstehung des »wahren« Kant untersucht. Auch solche Monographien wie die von Laurence BonJour (1998) *In Defense of Pure Reason*, Otfried Höffes (2004) *Kants Kritik der reinen Vernunft*, Paul Guyers (1987) *Kant and the Claims of Knowledge* und die vor kurzem erschienen Bücher von Alison Laywine (2020) *Kant's Transcendental Deduction. A Cosmology of Experience* und von Anja Jauernig (2021) *The World According to Kant: Appearances and Things in Themselves in Critical Idealism* indizieren die immer noch vorhandenen Fragen in Bezug auf die theoretische Philosophie Kants. Zu dem Konflikt der Interpretationen trägt auch der von James R. O'Shea (2017) herausgegebene Sammelband bei.

dem alle ausgehen wollen, anders, im Grunde und Wesen anders verstanden werden könnte, als die stimmföhrenden Männer von Fache ihn lehren und deuten« (Cohen 1885, III).

Methodisch verlangt die epistemologische Hermeneutik als erstes, den zu analysierenden Text möglichst adäquat zu verstehen. Dies setzt voraus, dass man nicht eine Texrexegese betreibt, sondern eine *Sachhermeneutik*. In den Fokus müssen die Probleme rücken, vor denen der Autor stand (was bereits eine der hermeneutischen Regeln Gadamers war). Man muss sich also über die Fragestellung des Autors im Klaren sein, um seine Argumentation nachvollziehen zu können. Kant hat eine Befürchtung in Bezug auf die Rezeption seiner *Kritik der reinen Vernunft* geäußert: »Man wird sie unrichtig beurtheilen, weil man sie nicht versteht; man wird sie nicht verstehen, weil man das Buch zwar durchzublättern, aber nicht durchzudenken Lust hat; und man wird diese Bemühung darauf nicht verwenden wollen, weil das Werk trocken, weil es dunkel, weil es allen gewohnten Begriffen widerstreitend und überdem weitläufig ist« (AA IV, 261). Er warnt hier gerade vor dem Fehler, sich auf die Worte zu konzentrieren, statt den Stoff ›durchzudenken«.

Bei jedem Durchdenken bietet sich als eine effektive Vorgehensweise der berühmte hermeneutische Zirkel an, dass man von den Teilen auf das Ganze und vom Ganzen auf die Teile schließen kann. Auf das Ganze möchte ich nun eingehen. Das Ganze der *Kritik der reinen Vernunft* hat eine strenge *Architektonik*, der die Frage »Wie funktioniert menschliche Erkenntnis?« zu Grunde liegt, so dass das ganze Projekt Kants die Form einer »bloßen Analytik des reinen Verstandes« (B303) annimmt. Diese Frage ist folgendermaßen zu umschreiben: »Wie sind die Vorstellungen von Objekten möglich?«

Kant teilt die Vorstellungen in sinnliche und intellektuelle auf. Der Analyse der sinnlichen Vorstellungen, die er ›Anschauungen‹ nennt, und deren logischer Abgrenzung von Begriffen ist die *Transzendentale Ästhetik* gewidmet. In diesem Teil untersucht Kant Raum und Zeit als apriorische Formen der Organisation der menschlichen Sinnlichkeit und zugleich als reine Anschauungen. Mit der Analyse der intellektuellen Vorstellungen, die er ›Begriffe‹ nennt, befasst sich Kant in der *Transzendentalen Logik*. Er teilt die Begriffe in Kategorien – vordiskursive Verstandesbegriffe – und Ideen – diskursive Vernunftbegriffe – und stellt die Frage, ob und wie diese Begriffe a priori möglich sind.

Bei der Beantwortung dieser Frage ergeben sich als wesentliche Teile die *Analytik*, die sich mit dem Ursprung und Funktionieren der Kategorien befasst, und die *Dialektik*, die reine Ideen als Prinzipien unserer Erkenntnis untersucht. Die ganze Untersuchung orientiert sich an der formalen Logik, welche die Lehre von *Begriff*, *Urteil* und *Schluss* umfasst. Dementsprechend bekommt die *Kritik der reinen Vernunft* eine dreiteilige Gliederung: Die *Analytik der Begriffe* stellt die Frage nach dem Begriff des Begriffes und kommt zum Ergebnis, dass der menschliche

Verstand einen besonderen Begriff a priori produziert, der die Form eines ›Gegenstandes überhaupt‹ hat und somit unsere spezifisch menschliche Erfahrung ermöglicht. Die *Analytik der Grundsätze* untersucht den Begriff a priori (Kategorie) in Bezug auf die Anschauung und resultiert in einer Theorie der Erfahrung. Die *Dialektik* erforscht den Begriff a priori (als Idee beziehungsweise Vernunftbegriff) in Bezug auf den Begriff (als Verstandesbegriff) und formuliert die apriorischen Prinzipien der systematischen Erkenntnis. Insgesamt ist diese umfassende Untersuchung – des Begriffs des Begriffs, des Begriffs in Bezug auf die Anschauung und des Begriffs in Bezug auf den Begriff – als transzendentale Logik konzipiert. Ihr Ziel ist, »den Ursprung, den Umfang und die objektive Gültigkeit« (A57/B81) der Begriffe a priori zu erforschen.

Die Vorstellungen a priori, sowohl die Anschauung als auch die Kategorie und die Idee, bekommen ihre metaphysische (begriffliche) und transzendentale (als die Bedingung der Möglichkeit der Erkenntnis) Erörterung – es wird erörtert, was die jeweilige Vorstellung ist und warum sie für die Ermöglichung der Erkenntnis notwendig ist. Als Ausgangspunkt für die Analyse der Kategorien dient die Urteilstafel, welche dann zusammen mit der von ihr deduzierten Kategorientafel das Muster für die Analyse der Ideen gibt. Die tiefliegende Struktur, welche die vorstellende Tätigkeit des menschlichen Subjekts ermöglicht, ist die transzendentale Einheit der Apperzeption als das »ich denke«.

Das Denken wird von Kant im Allgemeinen als das Urteilen aufgefasst, wobei er aus der Perspektive der transzendentalen Logik den Verstand als das Vermögen der Begriffe und der Regel beim Denken eines Gegenstandes und die Vernunft als das Vermögen der Prinzipien in Bezug auf die Vorstellungen des Verstandes unterscheidet. Die Untersuchung der Kategorien des Verstandes und der transzendentalen Vernunftideen, wie auch die der reinen Anschauungen, erfolgt nach dem gleichen Schema, das die allgemeine Aufgabe der *Kritik der reinen Vernunft* widerspiegelt – sie betrifft ihren Ursprung, Umfang und objektive Gültigkeit. Die *Analytik der Begriffe* untersucht den Ursprung der reinen Verstandesbegriffe (Kategorien) und die *Analytik der Grundsätze* deren Umfang und objektive Gültigkeit begrenzt auf das Denken des Erfahrungsgegenstandes. Analog dazu besteht auch die *transzendentale Dialektik* aus zwei Hauptteilen, in denen zunächst der Ursprung der reinen Vernunftbegriffe (Ideen) und dann deren Umfang in den transzendentalen Vernunftschlüssen behandelt werden. Ein großer Teil der *transzendentalen Dialektik* ist der Analyse der objektiven Gültigkeit der Ideen und der dialektischen Fehlschlüsse gewidmet. Die *transzendentale Analytik* enthält einen solchen Teil nicht, weil Fehler bei der Synthesis der transzendentalen Urteilskraft, welche das Thema der *Analytik der Grundsätze* ist, die ganze Erfahrung unmöglich gemacht hätten.

Die *Kritik der reinen Vernunft* wird von der grundlegenden Unterscheidung zwischen analytischen und synthetischen Urteilen getragen und sucht eine Ant-

wort auf die generelle Frage »Wie sind synthetische Urteile a priori möglich?« (B19). Dabei erhalten ihre drei logischen Teile *Transzendentale Ästhetik*, *Transzendentale Analytik* und *Transzendentale Dialektik* den Charakter einer Erkenntnistheorie. Ihre Basis bildet die Lehre von den menschlichen Erkenntnisvermögen, welche die Sinnlichkeit als das Vermögen der Anschauungen a priori, den Verstand als das Vermögen der Begriffe a priori, die transzendentale Urteilskraft als das Vermögen, die Begriffe a priori auf Anschauungen zu beziehen, und die Vernunft als das Vermögen der Prinzipien a priori für systematische Erkenntnis umfassen. Es handelt sich dabei um die *Gegebenheit* der Gegenstände durch die Sinnlichkeit, ihre formale *Objektivierung* durch den Verstand und ihre inhaltliche *Bestimmung* durch die Vernunft. In der Quintessenz läuft diese Erkenntnistheorie auf eine transzentallogische Theorie der Erfahrung, die die Konstituierung des objektiven Weltbildes erklärt, und den Entwurf eines Systems der Erkenntnis hinaus. Somit erhalten die *transzendentale Analytik* und die *transzendentale Dialektik* ihre klaren erkenntnistheoretischen Konturen in ihrem Bezug auf die *transzendentale Ästhetik*. Für die *transzendentale Analytik* ist der Bezug auf die Anschauung, der mittels des Schematismus der transzentalen Urteilskraft hergestellt wird, notwendig. Die *transzendentale Dialektik* enthält ihn nicht, allerdings zeichnen sich die transzentalen Ideen durch ihren eigenen Quasi-Schematismus aus, der in Bezug auf den imaginären ›Gegenstand in der Idee‹ besteht und ihre objektive Gültigkeit erklärt.

Es gibt zahlreiche Zugänge zur Interpretation der *Kritik der reinen Vernunft*. Sie wird als eine Metaphysik (Paton, Strawson), eine Erkenntnistheorie (Cohen, Cassirer, Bird), eine transzendentale Phänomenologie (Allison, Aquila), eine Ontologie (Heidegger, Herrmann), eine *theory of mind* (Ameriks, Brook) und eine transzendentale Psychologie (Kitcher) interpretiert.² Diese Liste kann fortgesetzt werden, doch das oben skizzierte Grundschema des Projektes Kants lässt es zu, sein Werk vor allem als eine *Logik* zu betrachten.

Wie bekannt zeichnet sich moderne Philosophie durch zahlreiche Neuorientierungen aus. Eine von diesen, die das zwanzigste Jahrhundert kennzeichnet, wurde von Helmuth Plessner »Reform der Logik« genannt (Plessner 1981, 54). In Wirklichkeit aber war dieser Prozess der Erweiterung des Bereichs des Logischen bereits im neunzehnten Jahrhundert in vollem Gange. Hegels dialektische Logik, die die Entfaltung des Historismus stimulierte, Wilhelm Windelbands »kritische Untersuchung der logischen Formen des Wirklichen« (Windelband 1920, 239), die die Form einer Axiologie annahm, Hermann Cohens Logik der Wissenschaften, Diltheys lebenshermeneutische Logik, Freges symbolische Logik, Husserls lo-

² Strawson (1959), Paton (1936), Cohen (1885), Cassirer (1921), Bird (1962), Allison (1975), Aquila (1975), Heidegger (1929), von Herrmann (2021), Ameriks (1982), Brook (1994), Kitcher, (1990).

gische Untersuchungen, die in einer phänomenologischen Bedeutungstheorie resultierten, sind nur einige Beispiele der Transformation der Philosophie auf diesem Weg. Ganz am Anfang dieser Innovationen steht Kant mit seinem Projekt einer transzendentalen Logik, die die klassische Logik erheblich erweitert hat.

Meine Lektüre der *Kritik der reinen Vernunft* als einem Beitrag zum Bereich der Logik entspricht diesem Verständnis. Die allgemeine Aufgabe des Buches besteht darin zu zeigen, dass formale und transzendentale Logik nicht nur technische Mittel im Dienst der Erkenntnistheorie sind; vielmehr erweist sich die letztere als eine *Lehre über die logischen Fundamente unserer Erkenntnis*.³ Die Bildung sinnlicher und begrifflicher Vorstellungen in dieser Theorie, die als eine Lehre über die apriorischen Formen der Sinnlichkeit und des Verstandes konzipiert ist, rückt in den Vordergrund der Untersuchung. Um die vielfältigen Ansätze in der ersten *Kritik* als Teile eines einheitlichen Projektes darzustellen, bedarf es einer präzisen und konsequenten Rekonstruktion der Gesamtargumentation Kants. Diese Arbeit ist dann der Versuch einer lückenlosen Logik seiner Logik. Dafür wird ein *close reading* des Textes vorgenommen, und eben darum musste ich so viel wie möglich Kant selbst zu Worte kommen lassen. In den Anmerkungen zu den logischen Ausführungen sind Interpretationsvorschläge sowie die Besprechung von Diskussionspunkten enthalten. Ich bin dabei bestrebt, sie so streng wie nur möglich aus dem Text Kants allein herzuleiten. Schließlich noch ein Wort über die Benutzung der Forschungsliteratur: Sie ist äußerst sparsam berücksichtigt. Dass ich sie kenne und aus ihr gelernt habe, zeigt ein Blick auf meine Publikationen, Kant-Spezialisten werden es ohnehin sofort merken. Ich habe geschwankt, ob ich eine umfassende Literaturübersicht anhängen oder vorausschicken solle. Ich habe davon abgesehen, weil es an solchen Verzeichnissen nicht fehlt.

³ Bis jetzt wurde Kants Logik als ein besonderes Forschungsgebiet behandelt, was die meisten Bücher und Abhandlungen zu diesem Thema zeigen. Siehe beispielsweise: Conrad (1994), Huaping (2018), Kirchmann (1869), Lobeiras (1998), Longuenesse (1998), Miles (1978), Natterer (2010), Newton (2015), Pasternack (2014), Pozzo (1989), Prien (2013), Regvald (2005), Seung (1969), Steckelmacher (1879), Stuhlmann-Laeisz (1975), Tolley (2012), Vorderobermeier (2012). Auch das vor kurzem erschienene Buch von Denis Schulting (2022) behandelt trotz des Titels das angekündigte Thema nur in Bezug auf Kants transzendentalen Idealismus.

Aktive Rezeptivität (zur transzendentalen Ästhetik)

Um den systematischen Ort des Abschnittes über die transzendentale Ästhetik, die Kant als »eine Wissenschaft von allen Prinzipien der Sinnlichkeit a priori« definiert (A21/B35), und den Gang der Argumentation zu verstehen, ist es einfacher, vom Ende anzufangen. Im *Beschluß* zu diesem Buchteil erklärt Kant: Wie für die *Kritik der reinen Vernunft* insgesamt sei auch für die *Transzendentale Ästhetik* die Frage »Wie sind synthetische Sätze a priori möglich?« zentral (B73). Indem er Raum und Zeit als die notwendigen apriorischen Formen der menschlichen Sinnlichkeit einführt, legt er das Fundament für die Beantwortung der Frage nach der Möglichkeit der synthetischen Sätze a priori in Wissenschaften wie Geometrie und Mechanik. Diese Sätze sind deshalb möglich, weil ihre Prädikate der raum-zeitlich konstituierten apriorischen Anschauung entnommen werden können. Anders ausgedrückt: Eine Aussage über einen mathematischen Gegenstand kann nur dann formuliert werden, wenn diesem Prozess eine Anschauung a priori zu Grunde liegt. Kant behauptet beispielsweise, dass der Satz, dass in einem Triangel zwei Seiten zusammen größer sind als die dritte, »niemals aus allgemeinen Begriffen von Linie und Triangel, sondern aus der Anschauung und zwar a priori mit apodiktischer Gewißheit abgeleitet« werden kann (A25/B39). Aus dem gegebenen Begriff eines Gegenstandes kann man nur das erkennen, was in diesem Begriff bereits enthalten ist. Kant wird nicht müde zu wiederholen, dass »aus bloßen Begriffen gar keine synthetische Erkenntnis, sondern lediglich analytische erlangt werden kann« (A47/B64).¹

»Anschauung« erweist sich als zentraler Begriff der transzendentalen Ästhetik. Kant unterscheidet *empirische Anschauung*, »welche sich auf den Gegenstand durch Empfindung bezieht« (A20/B34), von der *reinen*, unter der er die »reine Form der Sinnlichkeit« versteht (ebd.). In Bezug auf die äußeren Gegenstände erweist sich der Raum als eine solche Anschauung a priori, in Bezug auf die Anschauung des inneren Zustandes und der eigenen Vorstellungen (und somit in Bezug auf alle sinnlich gegebenen Gegenstände als unsere Vorstellungen) ist das die Zeit. Nur die reinen Anschauungen sind von Belang als Bedingungen der Möglichkeit der Erkenntnis; empirische Anschauungen können diese Rolle nicht erfüllen, weil ihnen das Attribut der Notwendigkeit fehlt. Kant verdeutlicht am Beispiel der Vorstellung eines Körpers, dass nach dem Abzug aller vom Verstand gegebenen Prädikate (wie Substanz, Kraft, Teilbarkeit) und aller durch die Emp-

¹ Den Unterschied zwischen den analytischen und synthetischen Sätzen erklärt Kant in der Einleitung zur *Kritik der reinen Vernunft* (A6-10//B10-19).

findung gegebenen Eigenschaften (wie Farbe und Härte) – nach einer Art phänomenologischen Reduktion – nur Ausdehnung und Gestalt übrigbleiben. Diese sind notwendigerweise in jeder Wahrnehmung vorhanden. Eben diese Vorstellungen »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« (A21/B35). In der *Ästhetik* formuliert Kant seine revolutionäre These: Raum und Zeit sind apriorische Formen des menschlichen Vermögens der Rezeptivität und gehören als solche zur formalen Beschaffenheit unserer Sinnlichkeit.

Sie sind folglich keine Substanzen, keine Akzidenzen und keine Relationen der Dinge an sich selbst. Gestalt, Größe und Lage sind die *reinen* räumlichen Anschauungen, die als räumliche Formen der Sinnlichkeit fungieren. Die Vorstellungen ›Nacheinander‹ und ›Zugleich‹ sind die *reinen* zeitlichen Anschauungen, die die zeitlichen Formen der Sinnlichkeit darstellen. Das sind die *apriorischen* Formen, welche Empfindungen, die Materie der Erscheinung (dazu A20/B34; A42/B60), in gewissen Verhältnissen ordnen und gestalten, wie uns ein sinnlicher Gegenstand gegeben wird. Anders ausgedrückt projizieren wir Raum- und Zeitvorstellungen auf die Welt und ein sinnlich wahrnehmbarer Gegenstand erscheint uns Menschen deshalb immer im Raum und in der Zeit.

Kant gibt den Begriffen ›Raum‹ und ›Zeit‹ eine metaphysische (§ 2 und § 4) und eine transzendentale (§ 3 und § 5) Erörterung. *Metaphysisch* heißt die Erörterung dessen, was zu einem gegebenen Begriff gehört. *Transzental* ist die Erörterung eines Begriffs als eines Prinzips der Möglichkeit anderer synthetischen Erkenntnisse a priori. Ich skizziere im Folgenden diese Erörterungen in allgemeinen Zügen und wende mich dann einzelnen schwierigen Textstellen zu.

Metaphysische und transzendentale Erklärungen von Raum und Zeit

Der erste Punkt der metaphysischen Erörterung behauptet, dass Raum und Zeit *keine empirischen Begriffe* sind. Kants wichtigstes Argument dafür besagt, dass verschiedene Gegenstände nur dann als Gegenstände in verschiedenen Orten oder zu verschiedenen Zeiten wahrgenommen werden können, wenn die Vorstellungen von Raum und Zeit bereits vorhanden sind (dazu A23/B38). Dieses Argument geht davon aus, dass mit der Erfahrung *verschiedener Gegenstände* die Erfahrung *verschiedener Orte* oder *Zeiten* nicht automatisch mitgegeben ist. Mit anderen Worten: Bei der Wahrnehmung eines Gegenstandes kann die Vorstellung, dass dieser Gegenstand im Raum oder in der Zeit ist, aus dieser Erfahrung nicht abstrahiert werden. Vielmehr ist sie ein *Supplement*, und diese begleitende Vorstellung ist nur dann möglich, wenn sie unabhängig von der Erfahrung bereits im Bewusstsein gegeben ist. Dieses Argument ist vor allem gegen die Vorstellungen

von Wolff und Leibniz gerichtet, Raum und Zeit drückten objektive Verhältnisse zwischen Dingen aus und seien dann Relationen.

Dazu lässt sich anmerken, dass viele Lebewesen räumliche oder zeitliche Verhältnisse von Gegenständen viel besser, zum Beispiel genauer, als Menschen wahrnehmen können. Sie scheinen allerdings nicht die Vorstellung zu haben, dass diese *räumlichen* oder *zeitlichen* Verhältnisse im *Raum* oder in der *Zeit* sind. Räumliche oder zeitliche Wahrnehmung eines Dinges zu haben, bedeutet also nicht, zugleich eine Vorstellung davon zu haben und sich bewusst zu sein, dass diese Wahrnehmung *im Raum* oder *in der Zeit* geschieht. Das bedeutet mithin ebenfalls nicht, eine separate Vorstellung von Raum oder Zeit dieses Dinges zu haben. Diese Beobachtung hilft zu verstehen, was Kant meint, wenn er dafür argumentiert, dass die Wahrnehmung verschiedener Gegenstände nicht zugleich die Wahrnehmung verschiedener Orte sei. Sie kann auch als ein indirektes Argument für Kants These über den nicht empirischen Ursprung der Vorstellungen von Raum und Zeit dienen. Erfahrungen verschiedener Lebewesen unterscheiden sich, kann man hinzufügen, so beträchtlich, dass einige zum Beispiel gar keine Raumvorstellungen haben und stattdessen Gegenstände anhand energetischer Impulse identifizieren. Dass sinnliche Anschauungen, aber »doch von anderer Art, als die im Raume und der Zeit« (B139), existieren können, schließt auch Kant nicht aus.

Der zweite Punkt der metaphysischen Erörterung besagt, dass Raum und Zeit *notwendige Vorstellungen a priori* sind: Der Raum ist die Bedingung der Möglichkeit der äußeren Erscheinungen (dazu A24/B38) und die Zeit ist als die Form, »unter der die Anschauung ihres [der Seele] innern Zustandes allein möglich ist« (A23/B37), die Bedingung der Möglichkeit innerer und letztendlich aller Anschauungen (dazu A31/B46). Raum und Zeit hängen deswegen nicht von Erscheinungen ab; diese können laut Kant insgesamt wegfallen, aber Raum und Zeit als Anschauungen a priori können nicht aufgehoben werden.

Dieses Argument schließt die Alternative aus, die beispielsweise Descartes vertreten hat, nämlich dass Raum und Zeit Eigenschaften von Dingen sind. Dagegen behauptet Kant, dass Menschen auch Vorstellungen von *leerem* Raum und *leerer* Zeit haben können. Allerdings sind Raum und Zeit keine selbstständigen Dinge an sich selbst, wie dies Newton und viele andere gedacht haben, sondern lediglich subjektive Vorstellungen a priori. Diese Fähigkeit, Raum und Zeit unabhängig von Dingen vorzustellen, ermöglicht solche Wissenschaften wie Geometrie und Mechanik. Handlungs- oder Relationsräume können als Voraussetzungen einer Naturwissenschaft nicht dienen, weil hier keine separate Raum- und Zeitvorstellung, das heißt keine reine Anschauung von Raum und Zeit vorhanden ist.

Der dritte Punkt der metaphysischen Erörterung des Raums entspricht den Punkten drei und vier der metaphysischen Erklärung der Zeit. Hier zeigt Kant, dass Raum und Zeit *Anschauungen* und nicht Begriffe sind. In seiner Raumana-

lyse rekurriert er zunächst auf die Strukturdifferenz zwischen Anschauung und Begriff und kommt zum Schluss, Raum sei eine reine Anschauung, die allen seinen begrifflichen Bestimmungen zu Grunde liegt. In seiner Zeitanalyse verfährt Kant umgekehrt: Im dritten Punkt sagt er, dass allen apodiktischen Grundsätzen von den Verhältnissen der Zeit eine notwendige Zeitanschauung a priori zu Grunde liegt. Im vierten Punkt geht er auf den Unterschied zwischen Begriff und Anschauung ein und behauptet, Zeit sei kein Begriff, sondern die reine Form der sinnlichen Anschauung. Die Beweisstruktur ist allerdings für Raum und Zeit identisch.

Den kardinalen Unterschied zwischen Anschauung und Begriff erörtert Kant anhand des Verhältnisses von Ganzem und Teil. Der Begriff besteht aus einzelnen Teilen, die für Merkmale eines Gegenstandes oder Sachverhaltes stehen. Der Begriff summiert also eine Anzahl unterschiedlicher Teilvorstellungen. Anschauungen sind hingegen keine Komposita, keine Zusammensetzungen aus einzelnen Teilen; sie zeichnen sich durch ihre Ganzheit aus. Kant schreibt: »Die Vorstellung, die nur durch einen einzigen Gegenstand gegeben werden kann, ist aber Anschauung« (A31/B47). Raum und Zeit sind solche Gegenstände: Es gibt »einen einzigen Raum« (A25/B39) und eine einzige Zeit. Das bedeutet, dass Raum und Zeit Anschauungen, und zwar einheitliche Anschauungen und keine verallgemeinernden Begriffe sind. Teilvorstellungen wie verschiedene Räume oder Zeiten sind dann nur als Einschränkungen des Ganzen möglich.

Dazu ist anzumerken, dass die Voraussetzung eines einzigen Raums und einer einzigen Zeit die Bedingung der Möglichkeit der wissenschaftlichen Erkenntnis darstellt. Angenommen, wir hätten verschiedene Räume und (oder) verschiedene Zeiten, dann wären Raum und Zeit heterogen, diskret und möglicherweise miteinander nicht kompatibel. Man hätte eine Vielzahl von Räumen und Zeiten. Um verschiedene Räume und Zeiten miteinander verbinden oder vergleichen zu können, bräuchte man einen umfassenderen Raum und eine umfassendere Zeit und so weiter bis ins Unendliche. Umgekehrt ist es nur dank des Vorhandenseins einer einzigen Raum- oder Zeitanschauung möglich, verschiedene Gegenstände im Raum als neben- oder hintereinander und in der Zeit als nacheinander oder zugleich zu platzieren. Wäre dies nicht der Fall, wäre es unmöglich zu sagen, ob sich die Gegenstände beispielsweise nebeneinander befinden, denn jeder von ihnen befände sich in seinem eigenen Raum. In Bezug auf die Zeit kann man außerdem hinzufügen, dass die apriorische Einheit der Zeit die Einheit des Bewusstseins des erkennenden Subjekts konstituiert. Die innere Zeitanschauung muss also notwendigerweise eine einzige Anschauung sein. Ohne diese Voraussetzung ist keine Identität des erkennenden Subjekts und folglich keine systematische Erkenntnis denkbar. Pluralität von Räumen und Zeiten macht eine einheitliche Erfahrung unmöglich. Dann bleibt nur die Annahme plausibel, dass Raum und Zeit jeweils eine einzige, ganzheitliche Anschauung darstellen.

Der vierte und letzte Punkt der metaphysischen Erörterung postuliert, dass sowohl Raum als auch Zeit unendliche gegebene Größen sind. Die Unendlichkeit bedeutet in diesem Kontext, dass jede bestimmte Größe nur durch die Einschränkungen einer einzigen zu Grunde liegenden Vorstellung möglich ist. Anders ausgedrückt: Die Vorstellung enthält *in* sich eine unendliche Menge von Vorstellungen. Dies ist aber nur möglich, wenn diese Vorstellung Anschauung und nicht Begriff ist, denn ein Begriff enthält Vorstellungen nicht *in*, sondern *unter* sich (dazu A25/B40).

Begriffe sind aus verschiedenen Teilvorstellungen zusammengesetzt, während die Anschauungen aus gleichartigen Teilen bestehen, von denen jeder das Ganze repräsentiert. Erstere haben die Struktur der Zusammensetzung und Subordination der Teile, Letztere die der Einheit (totum) und Einschränkung – so kann man Kants Ausführungen über das ›Untereinander-Sein‹ der Begriffe und ›Ineinander-Sein‹ der Anschauungen spezifizieren. Beispielsweise sind verschiedene Zeiten »nur Teile eben derselben Zeit« (A31/B47) genauso wie der Raum homogen und einheitlich ist, über dessen Teile man nur aufgrund des Ausscheidens aus dem Ganzen reden kann.

Die ersten zwei metaphysischen Erörterungen zeigen, dass die Vorstellungen von Raum und Zeit aus der Erfahrung nicht ableitbar sind; die letzten beiden stellen fest, dass Raum und Zeit nicht Begriffe, sondern Anschauungen, und zwar Anschauungen *a priori* sind, die zur Ausstattung menschlicher Sinnlichkeit gehören.

Die *transzendentalen Erörterungen* von Raum und Zeit machen diese reinen Anschauungen zu den Bedingungen der Möglichkeit der Geometrie und Mechanik, insofern diese Wissenschaften apodiktische synthetische Sätze *a priori* formulieren. Sowohl die Eigenschaften des Raumes (geometrischer Figuren) als auch die Gesetze der Veränderung und Bewegung können weder allein durch begriffliches Denken erkannt noch bloß aus der Erfahrung induktiv abgeleitet werden. Hätte der Mensch die Anschauungen *a priori* von Raum und Zeit nicht gehabt, würden diese Wissenschaften Kant zufolge nicht existieren. Die Tatsache, dass der Mensch solche Anschauungen hat, gründet in der besonderen formalen Beschaffenheit seiner Sinnlichkeit. Raum und Zeit als *subjektive Formen der Anschauung* erweisen sich als notwendige Voraussetzungen der Erfahrung: Dank ihnen erscheinen uns sinnlich wahrnehmbare Gegenstände in einer bestimmten Gestalt als neben- oder hintereinander, als zugleich oder nacheinander. Andererseits, weil Raum und Zeit *selbst reine Anschauungen* sind, ermöglichen sie wissenschaftliche Erkenntnisse *a priori*. Diese beiden Eigenschaften von Raum und Zeit – die *a priori* Form der Gegebenheit der Gegenstände und die reine Anschauung zu sein – sind konstitutiv, insofern sie die Vorstellungen von räumlichen und zeitlichen Eigenschaften empirischer und reiner (mathematischer, mechanischer) Gegenstände ermöglichen.

Idealität von Raum und Zeit, Realität der Erscheinungen und Grenzen der Erkenntnis

Mit der Lehre von der Idealität von Raum und Zeit, welche die Optionen verneint, dass Raum und Zeit etwas an sich Bestehendes, Eigenschaften oder Relationen von Dingen an sich sind, steht Kant vor dem *Problem der Realität der sinnlich gegebenen Dinge*. Indem er eine besondere, formende Beschaffenheit unserer Sinnlichkeit behauptet und Raum und Zeit als subjektive Formen der Anschauung a priori darstellt, muss er die sich aufdrängende Frage nach den Grenzen unserer Erkenntnis beantworten. Kant macht das in den Paragraphen *Schlüsse aus obigen Begriffen, Erläuterung* und *Allgemeine Anmerkungen zur transzendentalen Ästhetik*.

Der gedankliche Ablauf scheint folgender zu sein: Raum und Zeit als beständige subjektive *Formen* der Anschauung sind subjektive *Bedingungen* der Sinnlichkeit, unter denen allein für uns Anschauungen überhaupt möglich sind. Diese »Erkenntnisquellen a priori bestimmen sich eben dadurch (daß sie bloß Bedingungen der Sinnlichkeit sein) ihre Grenzen, nämlich, daß sie bloß auf Gegenstände gehen, so fern sie als Erscheinungen betrachtet werden, nicht aber Dinge an sich selbst darstellen« (A39/B56). Mit anderen Worten: Raum und Zeit sind die Formen der Sinnlichkeit (der Rezeptivität) *vor* allen von Gegenständen affizierten Wahrnehmungen, welche unseren Zugang zur Welt und zu uns selbst vermitteln. Daher können wir nur die *Erscheinungen* der Dinge der Welt, einschließlich uns selbst, nicht aber die *Dinge an sich* erfahren. Kant resümiert: »Was es für eine Bewandtnis mit den Gegenständen an sich und abgesondert von aller dieser Rezeptivität unserer Sinnlichkeit haben möge, bleibt uns gänzlich unbekannt« (A42/B59). Der Begriff *Erscheinung* ist aber zu einem Stolperstein für das Verständnis seiner Theorie geworden.

Es liegt die Vermutung nahe, dass Kant mit diesem Begriff behauptet, dass Erkenntnis *artspezifisch* ist und sich die menschliche Erkenntnis möglicherweise von der Erkenntnis anderer Lebewesen unterscheidet. Allerdings können wir »von den Anschauungen anderer denkenden Wesen gar nicht urteilen, ob sie an die nämlichen Bedingungen gebunden sein, welche unsere Anschauung einschränken und für uns allgemein gültig sind« (A27/B43). Er wiederholt an einer anderen Stelle: »Wir kennen nichts, als unsere Art, sie [Gegenstände] wahrzunehmen, die uns eigentümlich ist, die auch nicht notwendig jedem Wesen, ob zwar jedem Menschen, zukommen muß« (A42/B59). Es ist anzumerken, dass sich die ganze erste *Kritik* ausschließlich mit der spezifisch menschlichen Erkenntnis befasst, wobei Kant den Anthropozentrismus als eine universale Sichtweise der Erkenntnis ablehnt. Für diese Behauptung spricht vor allem sein methodologisches Verbot, den empirisch gegebenen Gegenstand als Erscheinung mit dem Ding an sich selbst zu identifizieren und ihm somit absolute epistemologische Gültigkeit

beizumessen und die Erscheinung zum allein gültigen Maßstab der Realitätsbeschreibung zu machen.

Die Abhängigkeit der Erscheinungen von den formalen Bedingungen der Rezeptivität stellt die Realität der Welt laut Kant nicht in Frage. Im Gegenteil muss die Sinnlichkeit vom Gegenstand »affiziert« oder die sinnliche Wahrnehmung von diesem »abgeleitet« werden (A19/B34, A26/B42, A35/B51, B67, B69). In der B-Ausgabe führt Kant aus, dass es sein mag,

»daß alles endliche denkende Wesen hierin [bezüglich der Beschaffenheit der Sinnlichkeit] mit dem Menschen notwendig übereinkommen müsse, (wiewohl wir dieses nicht entscheiden können), so hört sie [die Sinnlichkeit] um dieser Allgemeingültigkeit willen doch nicht auf Sinnlichkeit zu sein, eben darum, weil sie abgeleitet (intuitus derivativus), nicht ursprünglich (intuitus originarius), mithin nicht intellektuelle Anschauung ist, als welche aus dem eben angeführten Grunde allein dem Urwesen, niemals aber einem, seinem Dasein sowohl als seiner Anschauung nach (die sein Dasein in Beziehung auf gegebene Objekte bestimmt), abhängigen Wesen zuzukommen scheint« (B72).

Die Rede, die Sinnlichkeit des Subjekts werde »abgeleitet« (beziehungsweise »affiziert«), besagt zunächst, es sei nicht selbst der Urheber seiner Anschauungen, es initiere sie nicht, sie würden vielmehr nur unter dem Einfluss eines fremden Etwa erzeugt. Die Annahme, die Sinnlichkeit werde affiziert, weist also auf einen *realistischen* Ansatz Kants hin, weil dieser Prozess im Erscheinen eines existierenden Dinges für das Subjekt resultiert. Sinnliche Vorstellung ist also Kant zu folge die Vorstellung von dem sinnlich Wahrnehmbaren.

Aus dem oben Gesagten wird deutlich, dass es *keine ontologische Differenz* zwischen dem Ding an sich und der Erscheinung und *keinen ontologischen Dualismus* von zwei Welten – einer imaginären und einer wirklichen – gibt. Das Ding an sich erweist sich laut Kant als der *Grund* der Erscheinungen. Der Unterschied zwischen dem Ding an sich und der Erscheinung hat lediglich einen *epistemologischen* Charakter: Erscheinung hat

»jederzeit zwei Seiten, die eine, da das Objekt an sich selbst betrachtet wird, (unangesehen der Art, dasselbe anzuschauen, dessen Beschaffenheit aber eben darum jederzeit problematisch bleibt,) die andere, da auf die Form der Anschauung dieses Gegenstandes gesehen wird, welche nicht in dem Gegenstande an sich selbst, sondern im Subjekte, dem derselbe erscheint, gesucht werden muß, gleichwohl aber der Erscheinung dieses Gegenstandes wirklich und notwendig zukommt« (A38/B55).

Damit wird gesagt: *Erscheinung ist ein Ding an sich in Abhängigkeit von der formalen Beschaffenheit der menschlichen Sinnlichkeit*. Obwohl das Ding an sich die

Form der Erscheinung für uns hat, ist die Erscheinung, wie aus diesem Zitat folgt, der plausible Beweis seiner Realität.²

Anmerkung

1) Eine der Schwierigkeiten dieser Raum-Zeit-Theorie betrifft die Frage nach dem Verhältnis von Raum und Zeit bei der Bestimmung der Vorstellungen. Kant definiert Raum als »die Form aller Erscheinungen äußerer Sinne« (A26/B42). Die Zeit ist »nichts anders, als die Form des innern Sinnes, d. i. des Anschauens unserer selbst und unsers innern Zustandes« (A33/B49). Zugleich ist die Zeit »die formale Bedingung a priori aller Erscheinungen überhaupt« (A33/B50). Wie dies zu verstehen ist, erklärt Kant, indem er sagt, dass »alle Vorstellungen, sie mögen nun äußere Dinge zum Gegenstande haben, oder nicht, doch an sich selbst, als Bestimmungen des Gemüts, zum innern Zustande gehören« (A34/B50).

Daraus folgt erstens, dass alles, was im Raum ist, auch in der Zeit ist. Dies könnte veranlassen zu denken, dass die Zeit Priorität gegenüber dem Raum hat. Allerdings ist die Zeitwahrnehmung laut Kant nur unter der Voraussetzung von etwas Beharrlichem möglich, an dem die Veränderungen wahrgenommen werden können. Das heißt, dass ohne Raumvorstellungen keine Zeitvorstellungen möglich sind. Raum und Zeit bedingen einander gegenseitig. Darauf wird später detailliert eingegangen.

Aus der Behauptung Kants, dass *alle* Erscheinungen als *mir gegebene* Vorstellungen unter der Bedingung der Zeit stehen, resultiert zweitens, dass die Erkenntnis der Außenwelt und die Selbsterkenntnis den gleichen *epistemologischen Status* als *empirische* Erkenntnis, Erkenntnis der Erscheinungen, haben (dazu A38/B55; B68–9). Die Selbsterkenntnis ist also keine unmittelbare »durch Bewußtsein« (A38/B55). Sie ist genauso durch die sinnliche, innere und äußere (wie Kant in der *Analytik der Grundsätze* zeigen wird), Wahrnehmung vermittelt wie die Erkenntnis der äußeren Gegenstände. Sobald ich mich zum Gegenstand empirischer Selbstbetrachtung gemacht habe, stehe ich unter den formalen Bedingungen der Sinnlichkeit und werde für mich selbst zur Erscheinung.

Im Abschnitt *Allgemeine Bemerkungen* erörtert Kant erneut, dass das Subjekt sich selbst anschaut, »nicht wie es sich unmittelbar selbstdäig vorstellen würde« (B69), weil in diesem Fall die innere Anschauung intellektuell (»urbildlich« (ebd.), erzeugend) wäre. Vielmehr schaut es sich nach der Art an, »wie es

² Eine realistische Interpretation von Kants Erfahrungstheorie gibt Alois Riehl (1926, 133, 142 f), der die Frage nach dem »Sein der Objekte« von der Frage nach ihrem »Objektsein« streng voneinander trennt. Ernst Cassirer (1921, 149–212) betrachtet Kants Bemühungen in der ersten *Kritik* als eine Überwindung des ontologischen Dualismus zwischen Materie und Form.

von innen affiziert wird, folglich wie es sich erscheint, nicht wie es ist« (B69). Die inneren Anschauungen müssen demnach zunächst vom Subjekt selbst affiziert werden, und zwar entsprechend der apriorischen Form des inneren Sinnes. Kant spricht in diesem Zusammenhang von dem »Setzen seiner Vorstellung« im »Gemüt« (B68). Für die Selbsterkenntnis ist also die Anschauung genauso notwendig wie für die Welterkenntnis. Das wird im Folgenden ausführlich thematisiert.

Sinnliche Anschauungen – äußere wie innere – werden mittels der subjektiven Anschauungen *a priori* (Raum und Zeit) *geformt*. Rezeptivität unserer Sinnlichkeit schließt somit ihre *Aktivität* – Formung der Empfindungen – nicht aus. Kant hält sich in dieser Hinsicht an die klassische, in die Antike zurückgehende Vorstellung von dem aktiven Charakter der Form im Unterschied zum passiven Charakter der Materie. Form ist per se aktiv. Wenn er die Rezeptivität unserer Sinnlichkeit der Spontaneität des Verstandes entgegensezt (dazu A50/B74), betrifft dieser Unterschied lediglich den *Ursprung* der Vorstellungen: Die sinnlichen Vorstellungen werden hervorgerufen (affiziert, gegeben), die intellektuellen Vorstellungen entstehen hingegen spontan infolge der Denktätigkeit. Allerdings stoßen uns die Wahrnehmungen nicht einfach zu, sondern werden von den apriorischen Formen der Sinnlichkeit im Raum und in der Zeit aktiv, produktiv geordnet.

2) Die andere Schwierigkeit betrifft die Realität/Idealität von Raum und Zeit. Aus der These, dass Raum und Zeit zu den Formen der Beschaffenheit unserer Sinnlichkeit gehören, schließt Kant, dass sie eine *empirische* Realität besitzen, aber keine *absolute* (dazu A28/B44; A35–6/B52; A37/B53). Das bedeutet, dass Raum und Zeit ihre *objektive* Gültigkeit nur in Ansehung der sinnlich gegebenen Gegenstände haben: Erscheinungen (»Gegenstände unserer sinnlichen Anschauung« (A27/B43)) stehen für uns in raum-zeitlichen Relationen. Allerdings sind Raum und Zeit nichts an sich Bestehendes – man darf sie nicht schlechthin für die Dinge an sich selbst halten, ohne die Bedingung ihrer sinnlichen Gegebenheit. Raum und Zeit besitzen somit keine absolute Realität. Kant fasst diese Tatsache in der These über die *transzendentale Idealität* von Raum und Zeit (dazu A28/B44; A36/B52). Raum und Zeit sind demnach etwas Objektives und Wirkliches, aber nicht als das an sich Bestehende, sondern als notwendige subjektive Bedingung der sinnlichen Gegebenheit der Gegenstände. So stehen alle Dinge als äußere Erscheinungen nebeneinander im Raum, und indem diese Regel »allgemein und ohne Einschränkung« gilt (A27/B43), bestätigt sie die empirische Realität des Raums. In Bezug auf die Zeit schreibt Kant: »Ich habe wirklich die Vorstellung von der Zeit und *meinen* Bestimmungen in ihr« (A37/B54). Auch die Zeit besitzt also empirische Realität. Man darf aber nicht sagen, dass Raum und Zeit Eigenschaften oder Verhältnisse der Dinge an sich oder selbst von uns unabhängige Entitäten sind. Nimmt man die Bedingung der sinnlichen Gegebenheit der Gegenstände weg, verschwinden laut Kant auch Raum und Zeit.

Dazu lässt sich anmerken, dass der transzendentale Idealismus keineswegs die Wirklichkeit der Dinge der Welt bestreitet, vielmehr *begrenzt* er die Erkennbarkeit der Welt auf die Erkenntnis der raum-zeitlichen Dinge als Erscheinungen. Die Frage nach den Dingen an sich selbst, die eigentlich die Frage danach ist, wie die Welt *ohne* das erkennende Subjekt ist, verliert vom Standpunkt des transzendentalen Idealismus Kants (und überhaupt) jeglichen Sinn als eine rein *spekulative* Frage.

3) Beinahe die größte Schwierigkeit in der Kant-Forschung stellt die Frage nach der Erkennbarkeit des Dinges an sich dar.³ Kant klärt aber diese Frage, indem er zwischen einer *empirischen Fragestellung nach dem Ding an sich* und einer *transzendentalen* unterscheidet. Er schreibt:

»Wir unterscheiden sonst wohl unter Erscheinungen, das, was der Anschauung der selben wesentlich anhängt, und für jeden menschlichen Sinn überhaupt gilt, von demjenigen, was derselben nur zufälliger Weise zukommt, indem es nicht auf die Beziehung der Sinnlichkeit überhaupt, sondern nur auf eine besondere Stellung oder Organisation dieses oder jenes Sinnes gültig ist. Und da nennt man die erstere Erkenntnis eine solche, die den Gegenstand an sich selbst vorstellt, die zweite aber nur die Erscheinung desselben« (A45/B62).

Dabei aber gilt: Nur wenn man das Ding an sich »physisch versteh[t], als das, was in der allgemeinen Erfahrung, unter allen verschiedenen Lagen zu den Sinnen, doch in der Anschauung so und nicht anders bestimmt ist« (A45/B63), kann die Frage nach seiner Erkennbarkeit sinnvoll gestellt werden. Stellt man diese Frage absolut, das heißt ohne den Bezug des wahrgenommenen Gegenstandes auf das erkennende Subjekt, kann sie nicht beantwortet werden und hat überhaupt keinen Sinn.

So ist der Regen – *bei der empirischen Fragestellung* – nach dem oben formulierten Kriterium der Allgemeingültigkeit *ein Ding an sich selbst*, »welches auch richtig ist«, betont Kant (A45/B63). Hingegen erweist sich der Regenbogen, der das Kriterium der Allgemeingültigkeit nicht erfüllt – man sieht ihn nur aus einem bestimmten Blickwinkel –, als eine Erscheinung des empirisch gegebenen Dinges an sich. Zu den *Erscheinungen* bei der empirischen Fragestellung gehören, kann man anhand dieses Beispiels schlussfolgern, die sogenannten sekundären Qualitäten der Sachen wie Farbe, Geruch und Geschmack. Fragt man jedoch danach, was der Regen an sich selbst, ohne Verhältnis zum erkennenden Subjekt ist, ist diese Frage nicht korrekt, weil wir *immer schon ausschließlich* mit Erscheinungen zu tun haben. Bei der *transzendentalen Fragestellung* erweisen sich hingegen »nicht allein diese Tropfen«, sondern »selbst ihre runde Gestalt, ja

³ Weiterführende Literatur dazu ist (exemplarisch) Prauss (1974), Rosefeldt (2007), Hogan (2009) und Marshall (2013).

so gar der Raum, in welchen sie fallen« als Erscheinungen, als »bloße Modifikationen, oder Grundlagen unserer sinnlichen Anschauung, das transzendentale Objekt aber bleibt uns unbekannt« (A46/B63). Deshalb kann die Frage nach der Erkennbarkeit des Dinges an sich in diesem Kontext nicht sinnvoll gestellt werden.

Mit seiner Unterscheidung zwischen dem Ding an sich und der Erscheinung will Kant sagen, dass man einen empirischen Gegenstand – den Gegenstand wie er uns erscheint – nicht verabsolutieren darf. Wenn uns etwas so oder so erscheint, bedeutet das nicht, dass dieses Etwas allen Arten von Lebewesen genauso erscheint wie uns. Ohne den Bezug auf das Subjekt hat die Frage nach der Beschaffenheit eines Dinges an sich selbst keinen Sinn. Allerdings darf Kants Theorie nicht im Sinne des subjektivistischen Phänomenalismus verstanden werden, wonach was uns erscheint und wie es uns etwas erscheint, von der jeweils wahrnehmenden Person und der individuellen Wahrnehmungssituation abhängt. Dies wäre im Rahmen des kantischen Denkmodes eine individuelle, subjektive Erscheinung (Regenbogen) der allgemeingültigen, objektiven, Erscheinung (Regen) oder, anders ausgedrückt, die individuelle Erscheinung des empirisch gegebenen Dinges an sich. Kurzum: Subjektivistischer Phänomenalismus hat im Unterschied zum transzendentalen Idealismus Kants mit den Erscheinungen der Erscheinungen zu tun. Hingegen ist Kants Phänomenalismus eine objektive Tatsache, weshalb es auch legitim ist, die Erscheinung, die das Kriterium der Allgemeinheit erfüllt, für das Ding an sich zu halten.

4) Kant hebt im Textteil *Allgemeine Bemerkungen* hervor, dass, obwohl uns Gegenstände mit Notwendigkeit in Raum und Zeit erscheinen, »das nicht sagen [will], daß diese Gegenstände ein bloßer Schein wären« (B69). In der Erscheinung stellen Objekte und ihre Eigenschaften etwas Wirkliches, »wirklich Gegebenes« (ebd.) dar. Der Schein (ausgenommen individuelle Störungen) entsteht laut Kant dann, wenn man bestimmte Eigenschaften nicht den Erscheinungen, sondern den Dingen an sich selbst zuschreibt. Er beleuchtet dies an einem Beispiel: »[W]enn ich der Rose *an sich* die Röte, dem Saturn die Henkel, oder allen äußeren Gegenständen die Ausdehnung *an sich* beilege, ohne auf ein bestimmtes Verhältnis dieser Gegenstände zum Subjekt zu sehen und mein Urteil darauf einzuschränken; alsdenn allererst entspringt der Schein« (B70, Fußnote). Wie eine Rose an sich ist, wenn kein Mensch sie wahrnimmt, können wir gar nicht wissen.

Wesentlich ist in dieser Hinsicht auch Kants Entgegnung auf die Leibniz-Wolff'sche Erkenntnistheorie, die Anschauungen und Begriffe als logisch gleichartige Vorstellungen betrachtet mit dem Unterschied, dass eine Anschauung eine dunkle und verworrene Vorstellung sei, ein Begriff hingegen eine klare und deutliche Vorstellung. Gegen diese Theorie behauptet Kant, dass sich Anschauung und Begriff nicht bloß logisch, sondern auch ihrem Ursprung und Inhalt nach unterscheiden (dazu A44/B62). Es gilt bei ihm eine unbedingte Regel: Ohne An-

schauungen ist es unmöglich, Realität überhaupt anzutreffen. Die raum-zeitliche Anschauung als die apriorische Form unserer Rezeptivität ermöglicht uns den Zugang zur Welt. Sie erweist sich deshalb als eine notwendige, selbstständige und nicht auf Begriffe reduzierbare Erkenntnisquelle, obwohl wir dank der subjektiven Beschaffenheit unserer Anschauung die Sachen, wie sie an sich selbst sind, unmöglich erfahren können.

In diesem Zusammenhang ist es erstens hervorzuheben, dass die Frage nach der Erkennbarkeit der Dinge an sich nur in dem Sinne negativ beantwortet werden kann, dass sie uns in unserer Erfahrung als solche nicht gegeben sind. Dies bedeutet aber nicht, dass die Welt nicht erkennbar ist; Kant ist kein Agnostiker. Zweitens ist zu beachten, dass Kant menschliche Erkenntnisvermögen nicht psychologisch, sondern *logisch* auffasst. Sinnlichkeit sorgt dafür, dass unsere Begriffe als zunächst bloße Denkformen ihren *Inhalt* erhalten. Im weiteren Verlauf wird das ausführlich dargelegt.