

Konrad Vorderobermeier
Sinnlichkeit und Verstand

Quellen und Studien zur Philosophie

Herausgegeben von
Jens Halfwassen, Dominik Perler,
Michael Quante

Band 110

De Gruyter

Sinnlichkeit und Verstand

Zur transzendentallogischen Entfaltung
des Gegenstandsbezugs bei Kant

von

Konrad Vorderobermeier

De Gruyter

Gedruckt mit Unterstützung des Förderungs- und Beihilfefonds Wissenschaft
der VG Wort.

ISBN 978-3-11-028690-8

e-ISBN 978-3-11-029045-5

ISSN 0344-8142

Library of Congress Cataloging-in-Publication Data

A CIP catalog record for this book has been applied for at the Library of Congress.

Bibliografische Information der Deutschen Nationalbibliothek

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

© 2012 Walter de Gruyter GmbH & Co. KG, Berlin/Boston

Druck: Hubert & Co. GmbH & Co. KG, Göttingen

∞ Gedruckt auf säurefreiem Papier

Printed in Germany

www.degruyter.com

Für meine Mutter

Vorwort

Bei der vorliegenden Untersuchung zu Sinnlichkeit und Verstand in Kants *Kritik der reinen Vernunft* handelt es sich um die überarbeitete Fassung meiner an der Humboldt-Universität zu Berlin eingereichten Dissertationsschrift. Zahlreiche Personen sind mir bei deren Entstehung zur Seite gestanden, denen ich an dieser Stelle herzlich danken möchte. An erster Stelle gilt mein Dank meinem Betreuer Prof. Dr. Rolf-Peter Horstmann, der mich während der Arbeit an dieser Untersuchung in vielfältiger Weise unterstützt hat, sowie Herrn Dr. Bernhard Thöle. Den fachlichen Anregungen von Herrn Horstmann und Herrn Thöle und ihrer stets konstruktiven Kritik ist es zu verdanken, dass diese Studie zu ihrer gegenwärtigen Form gefunden hat.

Danken möchte ich auch den TeilnehmerInnen am Forschungskolloquium von Herrn Horstmann für die Gelegenheit, weite Teile der Arbeit in einer sehr hilfreichen und gewinnbringenden Weise diskutieren zu können. Viele Anregungen, die in diese Untersuchung eingeflossen sind, verdanke ich außerdem den Gesprächen mit Kai-Uwe Hoffmann, Brendan Theunissen und ganz besonders auch mit Michael Käfer, dem ich hier auch für seine moralische und freundschaftliche Unterstützung danken möchte.

Für wertvolle Hinweise bei der Überarbeitung des Buches bedanke ich mich außerdem ganz herzlich bei Prof. Dr. Tobias Rosefeldt. Ganz besonders möchte ich an dieser Stelle auch Herrn Prof. Dr. Kurt-Walter Zeidler von der Universität Wien danken, der mein Interesse für Fragen der Kantischen Philosophie immer wieder ganz entscheidend gefördert hat. Die Korrekturen der Dissertationsschrift haben meine Schwester Gisella M. Vorderobermeier und Kai-Uwe Hoffmann besorgt. Für ihre Sorgfalt dabei und ihre kritischen Anmerkungen möchte ich auch ihnen ganz herzlich danken.

Vor allem möchte ich meiner Familie und meinen Freunden für ihre emotionale Unterstützung, nicht nur während der Arbeit an diesem Buch, danken. Ein ganz besonderer Dank geht hier an meine Schwester Gisella. Und an allererster Stelle gilt mein Dank meiner Mutter, die immer mit dabei und für mich da war. Ohne sie wäre diese Arbeit nicht möglich gewesen.

Für die Finanzierung weiter Teile dieser Arbeit durch ein Promotionsstipendium bin ich außerdem dem Land Berlin zu Dank verpflichtet, für die Unterstützung während der Veröffentlichung danke ich Herrn Prof. Dominik Perler und den Herausgebern dieser Reihe, sowie den MitarbeiterInnen des De Gruyter Verlags.

Graz, im Januar 2012

Konrad Vorderobermeier

Inhalt

Einleitung	1
I. Die metaphysische Deduktion: Vom logischen Ursprung der Kategorien	17
1. Das Beweisziel der metaphysischen Deduktion	19
2. Metaphysische Deduktion und transzendente Deduktion	37
2.1. Zur Unterscheidung von subjektiver und objektiver Deduktion	42
2.2. B-Deduktion: die verschiedenen Aspekte einer transzendentalen Deduktion	53
2.3. Bestandsaufnahme über die Beweisabsichten der verschiedenen „Deduktionen“ und Zusammenfassung ..	66
3. Das Argument der metaphysischen Deduktion	73
3.1. „Von dem logischen Verstandesgebrauche überhaupt“	75
3.2. Der Zusammenhang von Urteilsfunktionen und Kategorien	91
II. Die Grundsätze des reinen Verstandes	108
1. Zum inneren Zusammenhang der Kategorienduktion mit dem Grundsatzkapitel	108
2. Die Qualitätskategorien: Der Bezug des urteilenden Verstandes auf die Materie der Sinnlichkeit	121
2.1. Empfindung und das Reale am Gegenstand	123
2.2. Das Reale am Gegenstand und die Materie der Sinnlichkeit	127
2.3. Realität und Bestimmbarkeit	132
2.4. „Vom transzendentalen Ideal“ – die Idee der durchgängigen Bestimmung des Gegenstandes	139
2.5. Die Beziehung des Denkens auf die Materie der Sinnlichkeit	146
2.6. Ausblick: Das Problem mit dem Ding-an-sich	150
3. Die Relationskategorien: Beziehung des Denkens auf die Formen der Sinnlichkeit	155

3.1. Die „Erste Analogie“: Von der Beharrlichkeit der Substanz	162
3.1.1. Der Beweis in der B-Auflage	166
3.1.2. Der A-Beweis und die Rekonstruktion eines synthetischen Beweisverfahrens	169
3.1.3. Relative oder absolute Beharrlichkeit? Kategorisches Urteil und Substanzbegriff	174
3.1.4. Der primäre und der derivative Substanzbegriff	185
3.2. Die „Zweite Analogie“: Objektive Zeitfolge und Gegenstandsbezug	193
3.2.1. Objektbezug und die drei Objektivierungsebenen des urteilenden Verstandes	199
3.2.2. Die zwei Bedeutungen des transzendentalen Gegenstandes	205
3.2.3. Die drei Objektivierungsebenen des urteilenden Verstandes	209
3.2.4. Der Unterschied des Subjektiven und des Objektiven: Eine reale Differenz?	220
3.2.5. Das Verhältnis von Wahrnehmung und Gegenstand: Strawsons Einwand	223
3.3. Die „Dritte Analogie“: Von der Gemeinschaft der Dinge	230
3.3.1. Der analytische Beweis der „Dritten Analogie“	234
3.3.2. Die Kategorie der Wechselwirkung im Kontext von Kausalität und Beharrlichkeit	241
3.3.3. Konstruktion eines synthetischen Beweisverfahrens für die „Dritte Analogie“	247
3.3.3.1. Zum Zusammenhang von disjunktivem Urteil und Kategorie der Gemeinschaft	248
3.3.3.2. Die logischen Voraussetzungen des disjunktiven Urteils	260
3.3.3.3. Die transzendentalen Voraussetzungen des Begriffsystems und der Begriff des „Dings“	271
3.3.3.4. Die transzendentalen Voraussetzungen in der Sinnlichkeit – Gemeinschaft der Dinge	275
III. Resümee und Ausblick	287
Literaturverzeichnis	301
Personenregister	307

Einleitung

Kant beginnt seine Einleitung zur *Kritik der reinen Vernunft* mit folgenden Worten:

Daß alle unsere Erkenntnis mit der Erfahrung anfangt, daran ist gar kein Zweifel; denn wodurch sollte das Erkenntnisvermögen sonst zur Ausübung erweckt werden, geschähe es nicht durch Gegenstände, die unsere Sinne rühren und teils von selbst Vorstellungen bewirken, teils unsere Verstandestätigkeit in Bewegung bringen, diese zu vergleichen, sie zu verknüpfen oder zu trennen, und so den rohen Stoff sinnlicher Eindrücke zu einer Erkenntnis der Gegenstände zu verarbeiten, die Erfahrung heißt? (...) Wenn aber gleich alle unsere Erkenntnis *mit* der Erfahrung anhebt, so entspringt sie darum doch nicht eben alle *aus* der Erfahrung. Denn es könnte wohl sein, daß selbst unsere Erfahrungserkenntnis ein Zusammengesetztes aus dem sei, was wir durch Eindrücke empfangen, und dem, was unser eigenes Erkenntnisvermögen (durch sinnliche Eindrücke bloß veranlaßt) aus sich selbst hergibt, welchen Zusatz wir von jenem Grundstoffe nicht eher unterscheiden, als bis lange Übung uns darauf aufmerksam und zur Absonderung desselben geschickt gemacht hat. (B1 f.)

Diese Charakterisierung ist Ausdruck eines Programms, das Kant dazu geführt hat, nach den Quellen einer von aller Erfahrung „und selbst von allen Eindrücken der Sinne“ (ebd.) unabhängigen Erkenntnis zu suchen und das in der Überzeugung gipfelt, dass es eine solche erfahrungsunabhängige Erkenntnis geben muss, gerade um Erfahrung überhaupt möglich zu machen. Denn, um es mit jener Paraphrasierung zu verdeutlichen, die als Kants „Kopernikanische Wende“ in die Literatur eingegangen ist: Die Vernunftkritik wird zeigen, dass sich unsere Erkenntnis nicht so sehr nach den Gegenständen, sondern vielmehr die Gegenstände nach unserer Erkenntnis richten müssen (vgl. B XVI). Gleichwohl gilt, dass jene von der Erfahrung unabhängigen und dieselbe ermöglichenden Erkenntnisse, mit den obigen Worten, nur ein „Zusatz“ sind und nur in Zusammensetzung mit dem, „was wir durch Eindrücke empfangen“ eine eigentliche Erfahrungserkenntnis ausmachen. Diese Konstellation dürfte nun Kant neben der damit verbundenen Unterscheidung von „empirischen“ und „apriorischen“, aber gleichwohl erfahrungsermöglichenden Erkenntnissen, zu einer weiteren folgeschweren, und vor dem Hintergrund der vorkantischen Philosophie keineswegs selbstverständlichen, Unterscheidung ge-

führt haben: derjenigen zwischen *Sinnlichkeit und Verstand* als zwei voneinander prinzipiell verschiedenen Erkenntnisvermögen. Denn dasjenige, was unser Erkenntnisvermögen überhaupt zu seiner Ausübung „veranlasst“, den „rohen Stoff sinnlicher Eindrücke“ wird man, ohne zu zögern, der Sinnlichkeit zuordnen, während man den Sitz dessen, was Kant „apriorische“ Erkenntnisse nennt, traditionellerweise eher dem Verstand zuordnen wird. Nun gilt für Kant zwar im Ergebnis, dass auch die Sinnlichkeit, namentlich in den Formen der Anschauung Raum und Zeit, apriorische Elemente enthält und dass auf der anderen Seite diejenigen apriorischen Elemente, die für den Verstand auszuweisen sind, die Kategorien, nur in Anwendung auf mögliche Anschauungen bedeutungsvoll sind, so dass eigentliche apriorische *Erkenntnisse* im Sinne von synthetischen Urteilen a priori nur in der Vermittlung von Sinnlichkeit und Verstand möglich sind. Gleichwohl steht der Umstand, dass Kant Sinnlichkeit und Verstand zu jeweils eigenständigen und voneinander unterschiedenen *Erkenntnisvermögen* erhebt, in engem Zusammenhang mit seiner Unterscheidung von empirischen und apriorischen, aber erfahrungsermöglichenden, Erkenntnissen.

Dies kann durch einen kurzen Rekurs auf die Auffassung verdeutlicht werden, die Kant in seiner Inauguraldissertation von 1770 vertreten hat (vgl. AA. II, S. 385–419). Dort unterscheidet Kant die *Sinnlichkeit* als „Empfänglichkeit eines Subjekts“, durch Gegenstände affiziert zu werden, von dem *Verstand*, der die Dinge nicht so vorstellt, wie sie der Sinnlichkeit „erscheinen“, sondern „wie sie sind“ (§3–4). Dabei lässt sich von einem solchen „realen Gebrauch“ des Verstandes, der sich auf die „intelligible Welt“ richtet, sein „logischer Gebrauch“ unterscheiden. Letzterer findet im Gegensatz zu Ersterem Anwendung auf die Sinnlichkeit, indem er für die „Vergleichung“ und Ordnung der sinnlichen Erkenntnisse verantwortlich gemacht werden kann, und so aus der bloßen Erscheinung „Erfahrung“ macht, welche aber nichtsdestotrotz ganz der Sinnlichkeit zugeordnet bleibt (§5). Was aber im Gegensatz dazu den „realen Gebrauch“ des Verstandes betrifft, so enthält dieser weder sinnliche Erkenntnis, noch abstrahiert er etwas von sinnlichen Erkenntnissen (§6). Dies betrifft auch Begriffe wie „Möglichkeit“, „Dasein“, „Notwendigkeit“, „Substanz“ und „Ursache“. Auch von diesen Begriffen, also von den reinen Verstandesbegriffen der späteren *Kritik* gilt, dass sie „niemals als Bestandteile in irgendeine Sinnesvorstellung eingehen“, und somit auch nicht von einer solchen abstrahiert worden sein können (§8).

Von Bedeutung für unsere Frage ist nun, dass sich schon 1770 sowohl für die Sinnlichkeit als auch für den Verstand Erkenntniselemente aus-

findig machen lassen, die man rückwirkend als „a priori“ im Sinne der Vernunftkritik bezeichnen muss. Denn die Erkenntnis des Verstandes, der sich unabhängig von aller Sinnlichkeit auf Dinge bezieht, „wie sie sind“, wird man schwerlich anders denn als apriorische Erkenntnis bezeichnen können. Aber auch die Sinnlichkeit charakterisiert Kant – in einer die Erörterungen der *Kritik der reinen Vernunft* bereits vorwegnehmenden Weise – dergestalt, dass Raum und Zeit als reine Anschauungsformen die Bedingungen dafür sind, dass „etwas Gegenstand unserer Sinne sein kann“ (§10, vgl. auch §14–15). Auch bei Raum und Zeit handelt es sich also um etwas, was man als „apriorische“ Erkenntniselemente bezeichnen muss. Entscheidend ist nun, dass, im Gegensatz zu den Formen der Anschauung Raum und Zeit, den Begriffen des Verstandes im realen Gebrauch, und dazu gehören diejenigen Begriffe, die Kant später in seiner Kategorientafel aufführen wird, keinerlei erfahrungsermöglichende Bedeutung zukommt. Denn „Erfahrung“ spielt sich für Kant 1770 offensichtlich noch ganz im Bereich des Sinnlichen ab, wenn diese auch einen – allerdings nur logischen – Verstandesgebrauch miteinbeschließen soll.

Als ganz entscheidende Neuerung gegenüber seiner Position von 1770 muss demnach Kants Entdeckung gelten, dass *auch der Verstand* mit seinen apriorischen Begriffen einen *erfahrungsermöglichenden* Sinn hat, und dies dürfte er denn auch im Blick gehabt haben, wenn er seine Entdeckung mit der von Kopernikus vergleicht. Betrachtet man die Radikalität dieses neuen Gedankens, so liegt es aber durchaus nahe, die Divergenz zwischen den materialen Aspekten der Erfahrung, welche uns durch sinnliche Eindrücke einen „Anlass“ für unsere Erkenntnistätigkeit zu liefern hat und den formalen Aspekten jener Erkenntnistätigkeit selbst, welche in umgekehrter Bewegungsrichtung die Gegenstände unserer Erfahrung allererst zu ermöglichen hat, primär, wenn auch nicht ausschließlich, als eine Differenz von *rezeptiver Sinnlichkeit* und *spontanem Verstand* zu lesen. Vor diesem Hintergrund, vor dem Kant wiederholt eine Mittelposition zwischen „Empirismus“ und „Rationalismus“ zugewiesen worden ist, ist es kaum überraschend, dass Kant seine auch 1770 schon zum Ausdruck kommende Auffassung, wonach es sich bei Sinnlichkeit und Verstand um zwei voneinander völlig verschiedene Erkenntnisvermögen handelt, in der *Kritik der reinen Vernunft* weder hinterfragt, noch einer eigenständigen Begründung unterzogen hat.¹

1 Auf die entwicklungsgeschichtlichen Aspekte der *Kritik der reinen Vernunft* kann im Rahmen dieser Arbeit nicht näher eingegangen werden. Vgl. dazu v. a. Förster 2011 und – insbesondere zur Entstehungsgeschichte der Kategoriededuktion –

Es waren aber nicht zuletzt die Probleme, die mit Kants These, dass es sich bei Sinnlichkeit und Verstand um zwei verschiedene Vermögen unserer Erkenntnis handelt, verbunden sind, die im Zusammenhang mit anderen Theoriestücken schon bald nach Erscheinen der *Kritik* einige der schwerwiegendsten Einwände gegen dieselbe provoziert hat. Im Folgenden soll auf drei der wichtigsten davon kurz eingegangen werden.²

Eines der Probleme, die zwar nicht das Verhältnis von Sinnlichkeit und Verstand als solches betreffen, aber eine unmittelbare Konsequenz daraus darstellen, betrifft den Begriff des „Dinges-an-sich“, den Jacobi 1787 in seiner Untersuchung *David Hume über den Glauben, oder Idealismus und Rationalismus* einer Kritik unterzogen hat, die bis heute nichts an Aktualität eingebüßt hat. Der Zusammenhang dieses Problems mit dem Verhältnis von Sinnlichkeit und Verstand lässt sich gut veranschaulichen, wenn man auf die diesbezüglich veränderte Konstellation der *Kritik* gegenüber Kants Auffassungen von 1770 Bezug nimmt. Hatte Kant dort noch einen „logischen“ von einem „realen“ Verstandesgebrauch unterschieden, welcher letzterer bezogen war auf Dinge „wie sie sind“, während ersterer darin aufging, auf der Ebene der Sinnlichkeit selbst für eine Vergleichung und Ordnung von Erscheinungen zu sorgen, so hat der „erfahrungsermöglichende“ Verstand in der *Kritik* die viel weitgehendere Aufgabe zu bewältigen, das Mannigfaltige der Erscheinungen allererst auf ein Objekt zu beziehen. Darin liegt aber auch, wie Kant in der transzendentalen Deduktion ausführlich zeigt, dass die Regeln des reinen Verstandes, welche diese Aufgabe zu übernehmen haben, objektive Gültigkeit, und das heißt Bedeutung, *nur* in Bezug auf Gegenstände einer möglichen Erfahrung haben. Auf der anderen Seite aber soll die rezeptive Sinnlichkeit das sinnliche Material für jene spontanen Synthesisleistungen liefern. Nun

Carl 1989. Ebenso wenig kann an dieser Stelle auf die Frage eingegangen werden, ob es Kant darum geht, so etwas wie eine „Metaphysik der Erfahrung“ (Paton) oder etwas schlichter eine Erfahrungstheorie zu begründen, oder ob die erfahrungstheoretischen Elemente der *Kritik der reinen Vernunft* vielmehr nur ein Nebenprodukt einer als Vernunftkritik durchgeführten Kritik aller bisherigen und künftigen Metaphysik sind, eine Frage, die letztlich davon abhängt, welchen Sinn man mit Kants ganz verschiedenen Gebrauchsweisen des Begriffs „Metaphysik“ verbindet. Zu einem kurzen Überblick über dieses Thema, unter Berücksichtigung der Frage, welche Rolle Kants Metaphysikverständnis und dessen Kritik durch seine Nachfolger für die nachkantische Philosophie gespielt hat: vgl. Ameriks 2006.

2 Vgl. dazu insb. Horstmann 2010 und Förster 2011. Zu einer Darstellung der unmittelbaren Rezeptiongeschichte der *Kritik der reinen Vernunft*: vgl. Kuehn 2006.

scheint dies aber zu implizieren, dass es etwas geben muss, was uns affiziert, – ein Umstand, den Kant durch die Unterscheidung von in Raum und Zeit gegebenen Erscheinungen einerseits und Dingen-an-sich andererseits einzufangen sucht, wobei letzteren nur die Rolle zukommen kann, als selbst nicht mehr erkennbarer Grund für die Affektion zu fungieren. Denn der Verstand ist in seinem Gebrauch allein auf Erscheinungen beschränkt. Wie Jacobi mit Recht bemerkt hat, ist es aber mehr als problematisch, die Dinge-an-sich als unerkennbar bezeichnen zu müssen, und gleichzeitig von ihnen zu behaupten, dass sie der Grund für unsere Affektion sind, müssten die Dinge-an-sich doch, um letztere Behauptung begründen zu können, in irgendeiner Weise Gegenstand für unsere Erkenntnis sein. Während in der Konzeption von 1770 die Dinge „wie sie sind“, zumindest ein Gegenstand des Verstandes in seinem „realen Gebrauch“ waren, entfällt demgegenüber für den Verstand in der Konzeption der *Kritik* jede Möglichkeit, sich in einer relevanten Weise auf Dinge-an-sich zu beziehen, so dass wir streng genommen von den Dingen-an-sich nicht einmal sagen dürfen, dass sie der Grund für unsere Affektion sind.

Ein weiteres Problem, das mit der Zweiteilung unserer Erkenntnisstämme zu tun hat, gleichzeitig aber weit darüber hinaus geht, liegt in dem von Reinhold (1789) geäußerten Verdacht, Kant habe zwar eine an sich richtige Theorie über unser Erkenntnisvermögen geliefert, habe es aber versäumt, die Prämissen, die für diese Theorie zu veranschlagen seien, zu explizieren. Reinhold kann sich dabei auf Kants eigene Äußerungen zum systematischen Status der Philosophie berufen, welcher derselben nur zukomme, wenn ihre verschiedenen Elemente aus einem gemeinsamen und obersten Prinzip gewonnen werden.³ Ein solches oberstes Prinzip, welches demjenigen, das Kant selbst als „oberstes Prinzip alles Verstandesgebrauchs“ bezeichnet – dem Grundsatz der synthetischen Einheit der Apperzeption (B136) nämlich – noch übergeordnet ist, meint Reinhold in seinem „Satz des Bewußtseins“ ausfindig gemacht zu haben. Diesem liegt die Überzeugung zugrunde, dass die Tatsache des Bewusstseins die höchste Tatsache überhaupt sei. Der Satz lautet in einer späteren Formulierungen von 1794: „Im Bewußtsein wird die Vorstellung durch das Subject vom

3 Zur Frage, ob eine solche Kritik Kant gerecht wird: vgl. Förster 2011, Kap. 7. Hier ist vor allen Dingen dem Umstand Rechnung zu tragen, dass Kant seine Forderung nach einem obersten Prinzip hauptsächlich auf die Entwicklung eines metaphysischen „Systems“ bezieht, während für die Vernunftkritik selbst gilt, dass in ihr durchaus verschiedene Prinzipien für die Bereiche Sinnlichkeit, Verstand und Vernunft angesetzt werden können.

Subject und Object unterschieden und auf beyde bezogen.“ (Reinhold 1794) Mit dem Vorstellungsbegriff meint Reinhold nun, den höchsten Begriff benannt zu haben, der demjenigen der Erkenntnis noch vorgelagert ist, und der es erlaubt, hinter Kants Untersuchung unserer „Erkenntnisvermögen“, welche durch die Divergenz von Sinnlichkeit und Verstand gekennzeichnet sind, noch zurückzugehen und diese zu fundieren durch eine Theorie des „Vorstellungsvermögens“ selbst. Auf die Einzelheiten der Reinhold'schen Theorie braucht hier nicht eingegangen zu werden. So ist denn auch sein „Satz des Bewußtseins“ schon bald der massivsten Kritik unterzogen worden. Dennoch waren es nicht zuletzt Überlegungen wie die von Reinhold, welche namentlich Fichte maßgeblich bei seinem Projekt beeinflusst haben, einen „ersten Grundsatz“ aller Erkenntnis ausfindig zu machen, bei dem es sich freilich in der Fichte'schen Version nicht mehr um eine „Tatsache“ des Bewusstseins handeln kann, sondern der eine „Tat-handlung“ des Ich zum Ausdruck bringen soll, welches nicht nur sich selbst, sondern auch den Unterschied des Subjektiven und des Objektiven allererst setzt. Dies betrifft aber auch die Differenz von Sinnlichkeit und Verstand, welche letzten Endes ebenfalls in der ursprünglichen Handlung des Ich und dem damit verbundenen Konzept der „intellektuellen Anschauung“ ihren letzten Ursprung haben muss.⁴

Während uns die von Jacobi vertretene Kritik am „Ding-an-sich“ im Laufe dieser Untersuchung noch beschäftigen wird, kann den von Reinhold und Fichte aufgeworfenen Fragestellungen und den damit verbundenen Forderungen nach einem obersten „Prinzip“ oder „Grundsatz“ zur Fundierung aller unserer Erkenntnisleistungen an dieser Stelle nicht näher nachgegangen werden, da dies unmittelbar in die Debatte um den nachkantischen Idealismus führen würde.⁵ Für jede Interpretation zum Ver-

4 Zur Kritik Fichtes an Kant und Reinhold vgl. insb. seine Schriften *Recension des Aenesidemus* (1792), und *Über den Begriff der Wissenschaftslehre* (1794 und ²1798).

5 Ein klassischer und von den Theorieansätzen des nachkantischen Idealismus zumindest oberflächlich unabhängiger Versuch der Vereinigung von Sinnlichkeit und Verstand findet sich bei Heidegger (1988), der die *reine Einbildungskraft* als gemeinsame Wurzel von Sinnlichkeit und Verstand nachzuweisen sucht. Heidegger unternimmt es dabei, Kant als Vorläufer seiner eigenen Transzendenzphilosophie auszuweisen, was ihn ganz konkret zur Theorie einer von ihm so genannten „ontologischen Synthesis“ führt, die in einer ursprünglichen Vermittlung von reinem Denken und reinem Anschauen den in sich einigen transzendentalen Horizont für die „Begegnung von Seiendem“ bilde. Heideggers Untersuchung zeichnet sich denn auch eher durch eine neuartige und interessante Perspektive auf die Kantische Philosophie aus der Sichtweise seines eigenen Transzendenzdenkens aus; als Interpretation Kants ist sie dagegen wenig überzeugend. Zur Kritik an

hältnis von Sinnlichkeit und Verstand bei Kant von beträchtlichem unmittelbarem Gewinn ist aber die in dieser Hinsicht sehr vielschichtige Kritik von Maimon, zu der Kant äußerte, „daß nicht allein niemand von meinen Gegnern mich und die Hauptfrage so wohl verstanden, sondern nur wenige zu dergleichen tiefen Untersuchungen soviel Scharfsinn besitzen möchten, als Hr. Maymon“ (Brief an Markus Herz vom 26. Mai 1789, AA. XI, S. 49). Maimons Kritik in seinem *Versuch über die Transzendentalphilosophie* (1790) bezieht sich nicht so sehr auf die der Kantischen Philosophie vermeintlich noch fehlenden Prämissen, welche auch das Verhältnis von Sinnlichkeit und Verstand betreffen würden, sondern, unter vielem anderen, auf die Probleme, die die *Vermittlung* der beiden Erkenntnisvermögen betreffen.

Eines der Probleme, welche die Vermittelbarkeit von Sinnlichkeit und Verstand betreffen, folgt unmittelbar aus der im oben zitierten Einleitungsabschnitt zum Ausdruck kommenden Grundüberzeugung, nach der unsere Erfahrungserkenntnis ein Zusammengesetztes sein soll aus dem, „was wir durch Eindrücke empfangen, und dem, was unser eigenes Erkenntnisvermögen (durch sinnliche Eindrücke bloß veranlaßt) aus sich selbst hergibt“ (B1 f.). Das Problem, das Maimon diesbezüglich benennt, läßt sich als das der *Vermittelbarkeit des Besonderen und des Allgemeinen* charakterisieren und ergibt sich daraus, dass wir es hierbei mit zwei ganz verschiedenen Klassen von Vorstellungen zu tun haben:

Heideggers Kantauffassung; vgl. insb. Levy 1932, Cassirer 1933 und Henrich 1955. Einen vielversprechenderen und sehr viel näher an Kant ausgerichteten Versuch, die Differenz von Verstandesspontaneität und rezeptiver Sinnlichkeit in „ursprünglichen Weisen der Synthesis“ zu fundieren, hat in neuerer Zeit Kurt Walter Zeidler (1992) vorgelegt. Ansatzpunkt seiner Untersuchung ist der prinzipientheoretische Versuch, die bei Kant anlässlich der sukzessiven Bewältigung der Fragen nach Ursprung, Gültigkeit und Anwendung der Kategorien immer wieder aufbrechenden „begründungstheoretischen Zirkel“ zurückzuführen auf eine mit der Reflexivität philosophischer Prinzipienbegründungen verbundene, unabdingbare Zirkularität, die gerade die „Prinzipialität eines Prinzips“ ausmache. Da sich die transzendente Logik in der Nachzeichnung Zeidlers ganz explizit als eine spekulative Logik versteht, kann auf die systematischen Aspekte seiner Untersuchung ohne eine Miteinbeziehung der nachkantischen Idealismen nicht eingegangen werden. Diese liegen aber außerhalb des Zuschnitts dieser Arbeit. Vielmehr ist es das Ziel der vorliegenden Arbeit, sowohl in Bezug auf die Vermittlung von Sinnlichkeit und Verstand, als auch in Bezug auf die damit verbundenen beweisstrategischen Fragestellungen Ressourcen freizulegen, die der Kantischen Theorie auf ihrem eigenen Boden zur Verfügung stehen.

1) Die Formen, d.h. die Vorstellung von den allgemeinen Arten unserer Operationen, die in uns *a priori* sein müssen. 2) die Materie, oder die uns *a posteriori* gegebene Vorstellung von besondern Objekten, die in Verbindung mit den erstern das Bewußtsein besonderer Objekte liefern. (Maimon 1790, S. 62 f.)

Damit stellt sich aber, so Maimon, die Frage, wie es begreiflich ist, „daß Formen *a priori* mit gegebenen Dingen *a posteriori* übereinstimmen sollen“ (S. 63). Und weiter heißt es: „Könnte unser Verstand aus sich selbst, ohne daß ihm von irgend anders woher etwas gegeben zu werden brauchte, nach den von ihm selbst vorgeschriebenen Regeln oder Bedingungen Objekte hervorbringen, so fände diese Frage nicht statt.“ (ebd.) Da dem aber nicht so ist, ergibt sich die folgende Schwierigkeit:

Wie kann nämlich der Verstand etwas was nicht in seiner Macht ist (die gegebenen Objekte) dennoch seiner Macht (den Regeln) unterwerfen? Nach dem Kantischen System, daß nämlich Sinnlichkeit und Verstand zwei ganz verschiedene Quellen unserer Erkenntnis sind, ist (...) diese Frage unauflöslich. (ebd.)

Dabei nütze es auch nichts, so Maimon, dass Kant nicht nur die reinen Verstandesbegriffe, sondern auch Raum und Zeit selbst als Vorstellungen *a priori* ausweist, so dass die apriorischen Regeln des Verstandes mit Recht auf sie angewendet werden können (vgl. S. 64). Denn dies ändert nichts daran, dass die gegebenen Anschauungen, mögen sie auch in apriorischen Formen gegeben sein, mit den Verstandesbegriffen vollständig *heterogen* sind.

Die Frage nach der Vermittelbarkeit von Besonderem und Allgemeinem, die sich Kant selbst interessanterweise etwa zur selben Zeit im Rahmen seiner *Kritik der Urteilskraft* gestellt hat (vgl. dazu die Einleitung der ersten Auflage von 1790), steht in engem Zusammenhang mit einem *zweiten* schwerwiegenden und einflussreichen Kritikpunkt Maimons, den er aber nicht klar von dem ersten unterscheidet. Dieser zweite Kritikpunkt lässt sich vor dem Hintergrund des ersten Einwandes auf folgende Weise generieren: Solange sich kein Grund dafür ausfindig machen lässt, warum die gänzlich heterogenen Vorstellungsarten von besonderen Anschauungen und reinen Verstandesbegriffen vereinbar sein sollen, bleibt uns nur, zu postulieren, *dass* das sinnliche Material, auf das die Kategorien Anwendung finden sollen, diesen in irgendeiner Weise gemäß ist. Mit anderen Worten: Wir müssen *voraussetzen*, dass das sinnliche Material, auf welches allgemeine Regeln angewendet werden sollen, diesen Regeln gemäß ist. Die Regelmäßigkeit von sinnlichen Wahrnehmungen ist es aber gerade, welche von Seiten eines Skeptikers bezweifelt werden könnte. Dieser Zweifel er-

streckt sich dann aber letztlich auch auf die *Rechtmäßigkeit des Gebrauchs* der Kategorien. Denn diese ihre Rechtmäßigkeit oder objektive Gültigkeit soll laut Kant durch den Nachweis demonstriert werden, dass sie Bedingungen für die Möglichkeit von Erfahrung sind. Ihre objektive Gültigkeit folgt also daraus, dass ohne ihre Anwendung Erfahrung nicht möglich wäre. Wenn aber gilt, dass die gegebenen Anschauungen, welche in jene Erfahrung einzugehen haben, etwas sind, was für sich genommen dem Verstand unzugänglich ist, dann könnte es auch sein, dass unsere *wirkliche* Erfahrung den Bedingungen für jede *mögliche* Erfahrung gar nicht gemäß ist. Denn der Skeptiker könnte mit Recht darauf hinweisen, dass unsere *wirkliche sinnliche Erfahrung* auch von einer Art sein könnte, dass die Anwendung von allgemeinen Regeln auf sie nicht möglich bzw. eine bloße Fiktion ist. Kant bliebe dann aber nur noch der Hinweis darauf, dass es sich bei einer solchen Erfahrung nicht um eine *Erfahrung im objektiven Sinn* handeln würde. In diesem Fall würde aber der Nachweis der objektiven Gültigkeit der Kategorien darauf beruhen, dass sie sich als notwendige Bedingungen für eine bereits vorausgesetzte objektive Erfahrung erweisen. Oder mit den Worten Maimons:

Hr. Kant setzt das Faktum als unbezweifelt voraus, daß wir nämlich Erfahrungssätze (die Notwendigkeit ausdrücken) haben, und beweiset hernach ihre objektive Gültigkeit daraus, daß er zeigt, daß ohne dieselbe Erfahrung unmöglich wäre; nun ist aber Erfahrung möglich, weil sie nach seiner Voraussetzung wirklich ist, folglich haben diese Begriffe objektive Realität. (S. 186)

Wir hätten es demnach bei der transzendentalen Deduktion, welche die objektive Gültigkeit der Kategorien nachweisen soll, mit einer zirkulären Argumentation zu tun, die ausgeht von einem *Faktum* der Erfahrung und die objektive Gültigkeit der reinen Verstandesbegriffe dadurch darlegt, dass sie diese als Möglichkeitsbedingungen für jene objektive Erfahrung erweist.⁶ Mit anderen Worten: Die Frage der Rechtmäßigkeit (*quid iuris*)

6 Eine positive Wendung erhält die Begründung der Philosophie in einem *Faktum der Erfahrung* (im Sinne von wissenschaftlicher Erfahrung) bekanntlich im Neukantianismus, namentlich bei Cohen. Maimon dagegen zieht die umgekehrte Konsequenz und sucht, die Vermittelbarkeit von Sinnlichkeit und Denken, welche an der Wurzel aller von ihm genannten Probleme liegt, dadurch zu gewährleisten, dass er diese zwar als verschiedene Vermögen ausweist, die aber in einem unendlich denkenden Wesen als ein- und dieselbe Kraft gedacht werden müssen. Sinnlichkeit, so Maimon, sei bei uns der unvollständige Verstand (vgl. S. 183). Die Wirkungen der Sinnlichkeit seien in Wahrheit Wirkungen „des Verstandes und der Vernunft, obgleich mit minderer Vollständigkeit“ (S. 348). Im Zusammenhang damit steht seine *Theorie der Differentiale*, welche für die besondere Qualität eines sinnlichen

läge letztlich in einer Faktizität begründet. Dann genügt es aber, jene Faktizität selbst zu bezweifeln, um das ganze Programm einer transzendentalen Deduktion zu Fall zu bringen.

Nun ist es äußerst unwahrscheinlich, dass sich Kant mit einer solchen skeptisanfälligen Variante einer transzendentalen Deduktion der reinen Verstandesbegriffe zufrieden geben würde. So besteht denn, auch wenn die Ansichten über Voraussetzungen, Struktur und Ergebnisse der transzendentalen Deduktion weit auseinander gehen, gerade in der neueren Kantforschung in großen Teilen Einigkeit darüber, dass Kant zumindest den Anspruch erhebt, mit seiner Kategoriendeduktion auch eine Antwort auf skeptische Positionen insbesondere des Hume'schen Typs zur Verfügung zu haben.⁷ Die Schwierigkeiten der Durchführung einer skeptisimmunen Kategoriendeduktion sind aber beträchtlich genug, dass es naheliegend ist, auch eine minimalistischere Interpretation der Kategoriendeduktion in Betracht zu ziehen. Nach einer klassischen Unterscheidung von Ameriks (1978) lässt sich vor diesem Hintergrund eine „regressive“ von einer „progressiven“ Lesart der transzendentalen Deduktion unterscheiden. Nach der ersten, von Ameriks selbst vertretenen, Lesart muss sich die transzendente Deduktion damit begnügen, unter der expliziten Voraussetzung, dass wir tatsächlich objektive Erfahrung, und dies meint empirische Erkenntnis von Gegenständen im vollen Sinn, haben, die Kategorien als deren Möglichkeitsbedingungen ausfindig zu machen. Nach der „progressiven“ und skeptisimmunen Lesart aber, die mit unterschiedlichen Ergebnissen u.v.a. in den einflussreichen Untersuchungen von Allison (2004), Baum (1986), Bennett (1966), Guyer (1987), Henrich (1976) und Strawson (1975) einer Behandlung unterzogen wird, hat die transzendente Deduktion die sehr viel anspruchsvollere Aufgabe zu bewältigen, nicht nur nachzuweisen, dass die Kategorien die Möglichkeitsbedingungen

Objektes verantwortlich zu machen sind, selbst aber als „Noumena“ oder „Vernunftideen“ betrachtet werden müssen (vgl. S. 31 ff.). Auch diese Theorie ist nicht ohne Wirkung geblieben und hat Cohen maßgeblich bei seiner Interpretation der „intensiven Größen“ bei Kant unter der Perspektive des Begriffs des „Infinitesimalen“ beeinflusst (vgl. Cohen 1883).

7 Vgl. bspw. Henrich 1989 und Guyer (2001a und 2001b). Zur Frage, ob es Kants Ziel in der transzendentalen Deduktion ist, einen Skeptizismus des *Hume'schen* Typs zu widerlegen: vgl. insb. Thöle 1991, S. 20 ff. Zu einer Literaturübersicht über Positionen, die sich explizit gegen die These wenden, es gehe Kant in der transzendentalen Deduktion um die Widerlegung eines Hume'sche Skeptizismus: vgl. Hatfield 2003.

von Erfahrung und das heißt auch von empirischen Erkenntnissen sind, sondern dass wir tatsächlich solche empirischen Erkenntnisse haben.

In der hier vorgelegten Untersuchung soll die Auffassung vertreten werden, dass die Frage, ob ein solch anspruchsvolleres Beweisprogramm für die transzendente Deduktion von Kant tatsächlich eingelöst worden ist, durch eine isolierte Betrachtung der transzendentalen Deduktion selbst letztlich nicht entschieden werden kann. Denn selbst wenn wir davon ausgehen, dass die Rekonstruktion der transzendentalen Deduktion nach einer starken Lesart möglich ist, dann müsste ihr Argument ungefähr auf der folgenden Überlegung beruhen: Das Mannigfaltige sinnlicher Erscheinungen kann uns nur dann bewusst werden, wenn wir es nach allgemeinen Regeln verbinden und so zur Einheit des Selbstbewusstseins bringen, dessen Korrelat als die daraus resultierende Einheit eines Gegenstandes aufzufassen ist. Wir können uns des Sinnlichen dann also nur in Form einer nach allgemeinen Regeln bewirkten objektiven Erfahrung *überhaupt* bewusst werden. Dieses Argument ist aber nach zwei Seiten hin noch offen. Zum einen ist noch nicht klar, welche Regeln diese gegenstandskonstitutive Rolle zu übernehmen haben, und warum es sich dabei um begriffliche Regeln handeln muss. Und zum anderen ist in engem Zusammenhang damit noch unklar, ob jene allgemeinen begrifflichen Regeln, wenn es sich um solche handelt, überhaupt auf die Sinnlichkeit anwendbar sind. An dieser Stelle ist es nützlich, noch einmal kurz auf die Konstellation zurückzukommen, welche die Skepsis bezüglich der Beweiskraft der transzendentalen Deduktion bei Maimon provoziert hat. Diese Konstellation bestand darin, dass es sich bei den besonderen Anschauungen und den allgemeinen Verstandesbegriffen, welche auf jene angewandt werden sollen, um sie zur Einheit des Selbstbewusstseins zu bringen, um gänzlich heterogene Vorstellungsarten handelt, so dass nicht klar ist, ob das besondere Sinnliche den allgemeinen Regeln, die auf dieses angewendet werden sollen, überhaupt gemäß ist. Selbst dann aber, wenn als gesichert gelten kann, dass es sich bei den allgemeinen Regeln, welche für die Gegenstandskonstitution verantwortlich zu machen sind, um reine Verstandesbegriffe handelt, – zur Entscheidung dieser Frage wird man sich an Kants Erörterung derselben in der „metaphysischen Deduktion“ zu wenden haben – und selbst dann, wenn die „transzendente Deduktion“ zeigt, dass Anschauungen unter den Kategorien stehen müssen, um für uns überhaupt als solche bewusst zu werden, so ist aufgrund der Ungleichartigkeit von besonderer Sinnlichkeit und allgemeiner Begrifflichkeit noch keineswegs sicher, ob es überhaupt *möglich* ist, dass sich Kategorien auf Anschauungen beziehen. Eine negative Beantwortung dieser Frage würde

aber auch die transzendente Deduktion in ihrer starken Lesart außer Kraft setzen.

Die Frage nach der Vermittelbarkeit von Sinnlichkeit und Verstand, welche für Maimon an prominentester Stelle der *Kritik*, nämlich in der transzendentalen Deduktion aufbrach und ihn veranlasste, dieselbe in Zweifel zu ziehen, kann, so die methodische Einschätzung, die dieser Studie zugrunde liegt, nur unter genauer Berücksichtigung des *gesamten Beweisganges* der transzendentalen Analytik zureichend beantwortet werden, indem man die transzendentallogische Entfaltung des Gegenstandsbezugs, die Kant hier vornimmt, sukzessive nachzeichnet und stufenweise mit den sinnlichen Bedingungen unserer Erkenntnis vermittelt.

Dabei ist es von größtem Nutzen, von den sinnlichen Bedingungen unserer Erfahrung zunächst einmal vollständig zu abstrahieren, und für die Frage, ob reine Verstandesbegriffe auf unsere Sinnlichkeit sinnvoll angewendet werden können, zu allererst dem Ursprung jener Begriffe im Verstand nachzugehen. Den *Ursprung* der reinen Verstandesbegriffe erörtert Kant bekanntlich in der *metaphysischen Deduktion*. Als Prinzip für den Aufweis und die Einteilung der zwölf Kategorien dient ihm dabei, wie man wohl in erster Annäherung sagen darf, das „Vermögen zu urteilen“ (106/A80 f.). So ist es denn auch eine Analyse des Urteils, die Kant dazu führt, die „Funktionen der Einheit in den Urteilen“ ausfindig zu machen, und diese nutzbar zu machen, um ihnen korrespondierend reine Verstandesbegriffe oder Kategorien aufzuweisen, welche das „Denken“ von Gegenständen ermöglichen sollen. Dabei besteht natürlich, wenn man die Herkunft jener reinen Verstandesbegriffe aus dem urteilenden Verstand betrachtet, der innigste Zusammenhang zwischen dem „Denken von Gegenständen“, welches dieselben zu ermöglichen haben, und der Möglichkeit, Urteile über Gegenstände zu fällen. Eine erste kursorische Hypothese über das Beweisziel der metaphysischen Deduktion könnte vor diesem Hintergrund besagen: Die reinen Verstandesbegriffe sind notwendig, um das Denken von Gegenständen zu ermöglichen, und das heißt, um Gegenstände so vorzustellen, dass wir Urteile über sie fällen können. Nun besteht jede Erkenntnis für Kant bekanntlich aus zwei Komponenten: aus Begriff und Anschauung, so dass wir von der Erkenntnis eines Gegenstandes nur dann sprechen können, wenn dabei ein anschaulicher Gegenstand gemeint ist. Die reinen Verstandesbegriffe, soll es sich dabei um erkenntnisrelevante Bedingungen handeln, werden also letztlich dafür verantwortlich gemacht werden müssen, dass *anschauliche Gegenstände* so strukturiert sind, dass wir Urteile über sie fällen können. Unter einer

solchen Perspektive könnte zumindest ein vorläufiger Sinn mit dem folgenden berühmten Satz Kants verbunden werden:

Dieselbe Funktion, welche den verschiedenen Vorstellungen *in einem Urteile* Einheit gibt, die gibt auch der bloßen Synthesis verschiedener Vorstellungen *in einer Anschauung* Einheit, welche, allgemein ausgedrückt, der reine Verstandesbegriff heißt. (B104 f./A79)

Ist dem so, dann erhebt sich aber sofort ein unmittelbares Bedenken: Warum sollten diejenigen Funktionen des Verstandes, welche in einem Urteil Einheit zustande bringen, auch eine Rolle dabei spielen, wenn es darum geht, Anschauungen – in welcher Weise auch immer – zu einer Einheit zu bringen? Denn ganz egal, wie man das Verhältnis von Urteilsfunktionen und Kategorien genau interpretiert, es scheinen doch zwei völlig verschiedene Dinge zu sein, einerseits *Begriffe* in einem Urteil nach bestimmten Einheitsfunktionen miteinander zu verbinden, und andererseits *Anschauungen* einer nach Regeln geleiteten Synthesis zu unterziehen. Tatsächlich gehört das Verhältnis von Urteilsfunktionen und Kategorien zu den dunkelsten und bisher am wenigsten verstandenen Theoriestücken Kants. Hier ist es nun ganz entscheidend, innerhalb der metaphysischen Deduktion von den konkreten sinnlichen Bedingungen unserer Erkenntnis noch gänzlich abstrahieren zu können. Denn, wenn die hier vertretene und im Einzelnen freilich erst zu begründende Interpretation der metaphysischen Deduktion richtig ist, dann besagt dieselbe: Anschauungen, ganz egal welcher Art sie auch sein mögen, *müssen* unter den Kategorien stehen, weil wir sonst keine Urteile über sie bzw. über anschauliche Gegenstände fällen könnten.

Dies bedeutet natürlich noch keineswegs, dass auch *unsere* sinnlichen Anschauungen unter den Kategorien stehen, was wiederum zur Folge hat, dass ebenfalls noch nicht feststeht, ob die Kategorien überhaupt objektive Gültigkeit haben.⁸ Dies hat vielmehr die *transzendente Deduktion*, zu-

8 In diesem Falle hätten wir dann aber auch keine Erkenntnisse von Gegenständen, denn: Sind unsere Anschauungen unseren Kategorien nicht gemäß, so können wir nach der metaphysischen Deduktion keine Urteile über dieselben fällen. Umgekehrt heißt dies aber: Setzt man voraus, dass wir tatsächlich objektiver Erkenntnis fähig sind, dann benötigen wir nicht viel mehr als die metaphysische Deduktion selbst, um zu zeigen, dass die reinen Verstandesbegriffe Bedingungen der Möglichkeit solcher Erkenntnisse sind. Das Einzige, was wir dazu nämlich noch benötigen, ist die Annahme, dass jede Erkenntnis sowohl eine begriffliche, wie eine anschauliche Komponente haben muss. Vor diesem Hintergrund ist es mehr als unwahrscheinlich, dass Kant einer „regressiven“ Lesart seiner transzendentalen Deduktion zustimmen würde, denn eine transzendente Deduktion im eigent-

mindest nach der auch hier vertretenen „progressiven“ Lesart zu leisten. Denn diese soll nach dem oben bereits skizzierten Vorverständnis zeigen, dass unsere Anschauungen tatsächlich unter den Kategorien stehen müssen, nicht etwa deswegen, um so etwas wie objektive Erkenntnisse abzugeben, was nach der hier vertretenen Auffassung die metaphysische Deduktion bereits gezeigt hat, sondern um überhaupt zur Einheit des Selbstbewusstseins gebracht werden zu können. Wenn es aber wahr ist, dass wir nach der metaphysischen Deduktion bereits wissen, dass die Kategorien notwendig und geeignet sind, um objektive Erkenntnisse zu erzeugen, dann beinhaltet das Argument der transzendentalen Deduktion, dass Erfahrung *überhaupt* nur in Form von objektiver Erfahrung möglich ist. Oder kurz: Ohne die objektivierende Leistung der Kategorien würden wir uns unserer sinnlichen Vorstellungen nicht einmal *bewusst* werden können.

Dieses Ergebnis ist aber insofern noch problematisch, als nun die in der metaphysischen Deduktion durch die Abstraktion von unserer sinnlichen Anschauung noch unterdrückte Frage wieder aufbricht: Warum sollten die mittels einer Reflexion auf den urteilenden Verstand gewonnenen reinen Verstandesbegriffe, die im engen Zusammenhang mit den Funktionen der Einheit in den Urteilen stehen, wenn sie nicht gar mit diesen identisch sind, geeignet sein, der Sphäre des rein Logischen enthoben auf den gänzlich andersartigen Erkenntnisbereich unserer sinnlichen Anschauung Anwendung zu finden? Durch die mit dem Argument der transzendentalen Deduktion, dass unsere Anschauungen unter den Kategorien stehen müssen, verbundene Normativität, dürfte ein Skeptiker in Bezug auf die Vermittelbarkeit des sinnlich Gegebenen mit allgemeinen Regeln kaum beruhigt werden, bezweifelt er doch, dass diese verschiedenen Erkenntnisbereiche *überhaupt* vermittelbar sind. Was diesem entgegengehalten werden muss, ist demnach der Nachweis, dass es mindestens *möglich* ist, dass sich Anschauungen und reine Begriffe vermitteln lassen. Dafür reichen aber die Ressourcen von metaphysischer und transzendentaler Deduktion in keiner Weise aus. Wir müssen uns jenem Theoriestück zuwenden, in dem Kant die Anwendung der einzelnen Kategorien auf unsere Sinnlichkeit in concreto vorführt, um erörtern zu können, ob die Anwendung der Kategorien auf den gänzlich andersartigen Bereich des Sinnlichen überhaupt zu dem gewünschten Ergebnis führen kann.

Gemeint sind damit natürlich die „Grundsätze des reinen Verstandes“. Für die Interpretation dieses Teilstückes der *Kritik* ist es nun von Bedeu-

lichen und vollständigen Sinne wäre dann gar nicht mehr nötig (zur Bedeutung der sogenannten „objektiven Deduktion“ vor diesem Hintergrund: vgl. Kap. I.2.1.).

tung, nicht der Versuchung zu unterliegen, wie Kant dies leider fast durchgängig tut, die Anwendung der einzelnen Kategorien auf das Sinnliche an einem *Vorverständnis* von derjenigen objektiven Erfahrung, die konstituiert werden soll, anzulehnen. Denn durch einen solchen Rekurs auf ein Vorverständnis faktischer Erfahrung wird nicht nur der in der transzendentalen Deduktion eingeschlagene progressive Beweisgang der transzendentalen Logik gefährdet, sondern es wird auch jede Möglichkeit verdeckt, einzusehen, warum es tatsächlich die in der metaphysischen Deduktion aus ihrem Ursprung im urteilenden Verstand aufgewiesenen und in der transzendentalen Deduktion einem Geltungsbeweis unterzogenen Kategorien sind, die eine notwendige Anwendung auf unsere sinnlichen Anschauungen finden müssen, um eine objektive Erfahrungswelt zu konstituieren. Dabei ist vor allen Dingen der Rekurs auf die Thesen der metaphysischen Deduktion unerlässlich. Denn nur wenn wir die Kategorien von ihrem Ursprung aus dem urteilenden Verstand her verstehen, haben wir zum einen Kriterien an der Hand, auszumachen, worin eigentlich die zu konstituierende objektive Erfahrung im Gegensatz zu ihren rein subjektiven sinnlichen Voraussetzungen bestehen soll. Es wird sich dabei nämlich um eine Erfahrung handeln müssen, die zu Recht als Grundlage von objektiven Erkenntnissen in dem Sinne betrachtet werden kann, als sie es zulässt, dass wir objektiv-gültige Urteile über sie fällen können. Und zum anderen und in engem Zusammenhang damit haben wir in der Frage, ob die Anwendung der Kategorien auf die Sinnlichkeit in einer Weise verstanden werden kann, dass dadurch urteilsfähige Gegenstände konstituiert werden, ein zuverlässiges Indiz zur Verfügung, um entscheiden zu können, ob die aus dem Bereich des Logischen stammenden und diesem zugleich enthobenen reinen Verstandesbegriffe überhaupt in sinnvoller Weise auf das Sinnliche angewendet werden können bzw. ob ihre Anwendung zu dem gewünschten Ergebnis führt.

Unsere Frage nach der *Vermittelbarkeit von Sinnlichkeit und Verstand* hat sich nunmehr also in der Frage zugespitzt, wie genau das Verhältnis von *Urteilsfunktionen und Kategorien* zu verstehen ist. Dabei handelt es sich um eine Problematik, die zwar oft thematisiert, auf die aber selten eine befriedigende Antwort gegeben worden ist. Betrachtet man die Tatsache, dass nahezu alle systematischen Untersuchungen der *Kritik der reinen Vernunft* auf die transzendente Deduktion als dem zugegebenermaßen wohl spektakulärsten Teil derselben fokussiert sind und demgegenüber die metaphysische Deduktion als eigenständiger Beweisgang kaum Beachtung findet, ist dies auch nicht verwunderlich. Eine wegweisende Ausnahme bildet in diesem Zusammenhang die Untersuchung, die Longuenesse in

Kant and the Capacity to Judge (1998, im französischen Original erschienen 1993) vorgelegt hat. Hervorzuheben ist dabei vor allen Dingen ihre Interpretation der Grundsätze unter der Leitidee, dass die sinnlichen Synthesen, welche zur Konstitution einer gegenständlichen Erfahrungswelt führen sollen, als Wirkungen des urteilenden Verstandes aufgefasst werden müssen. In diesem und vielen anderen Punkten haben die Ausführungen von Longuenesse die eher beweistheoretisch ausgelegten Überlegungen dieser Studie in wichtigen sachlichen Fragen maßgeblich beeinflusst.

Dass die in den Grundsätzen ausgeführten Beobachtungen über die Anwendung der Kategorien sinnvoll nur im Rekurs auf den urteilenden Verstand aus der *metaphysischen Deduktion* – welche im ersten Teil dieser Arbeit einer eingehenden Untersuchung unterzogen wird – verstanden werden können, ist eine These, welche dem zweiten, den *Grundsätzen des reinen Verstandes*, gewidmeten Teil dieser Arbeit durchwegs zugrunde liegt. Denn wenn die bisher vorgetragenen und eher cursorischen Überlegungen richtig sind, dann ist ein genaues Verständnis von Urteilsfunktionen und Kategorien, wie es nur die metaphysische Deduktion vermitteln kann, nicht nur von Bedeutung, um die transzendente Deduktion besser verstehen zu können, sondern geradezu unerlässlich, um die Grundsätze des reinen Verstandes so interpretieren zu können, dass damit der progressive Beweisgang der *Kritik der reinen Vernunft* untermauert und gleichzeitig die Anwendbarkeit der Kategorien auf unsere Sinnlichkeit überprüft werden kann. Um eine Prüfungsinstanz handelt es sich dabei dann, wenn gezeigt werden kann, dass die Anwendung der Kategorien auf *unsere* Sinnlichkeit *in concreto* zu dem gewünschten Ergebnis einer objektiven Erfahrung in Form von objektiv beurteilbaren Gegenständen führt, und zwar in der Weise, dass die bestimmten Gegenstandsaspekte, welche die einzelnen Kategorien konstituieren sollen, so verstanden werden können, dass darin ihr Zusammenhang mit den ihnen jeweils entsprechenden Urteilsformen ersichtlich wird. Im Zusammenhang mit der normativen Aussage der transzendentalen Deduktion liegt darin aber, dass die vom Skeptiker bezweifelte Vermittlung von reiner Begrifflichkeit und besonderer Anschauung nicht nur *notwendig*, sondern auch in einer ganz konkret nachzuvollziehenden Weise *möglich* ist.

I. Die metaphysische Deduktion: Vom logischen Ursprung der Kategorien

Die „metaphysische Deduktion der Kategorien“ gehört, sehr zum Schaden des Verständnisses der *Kritik der reinen Vernunft* zu den weniger beachteten Theoriestücken der Kantischen Philosophie. Lange Zeit wurde sie, sofern sie überhaupt Beachtung fand, nicht nur fast einstimmig negativ bewertet, sondern oft geradezu als überflüssig deklariert. Man meinte, sich vor allem mit der sehr viel spektakulärerem transzendentalen Deduktion auseinandersetzen zu müssen und dies auch tun zu können, ohne auf die Frage der metaphysischen Deduktion überhaupt Bezug zu nehmen. Weit mehr Interesse zog, vor allen Dingen seit der Aufsehen erregenden Arbeit von Reich, die Frage nach der *Vollständigkeit der Kantischen Urteilstafel* (1932) auf sich. Doch auch diese Frage wurde weitestgehend unter Abstraktion dessen erörtert, was eigentlich die metaphysische Deduktion als solche zu leisten habe. Erst in neuerer Zeit erfährt die metaphysische Deduktion die verdiente Aufmerksamkeit. Zu nennen sind hier neben einigen Ansätzen, in denen bereits die Bedeutung der metaphysischen Deduktion für das Verständnis der Kategorienduktion hervorgehoben wird, wie dem von Dryer (1966), vor allen Dingen die Arbeiten von Longuenesse (1998a, 1998b und 2006), Horstmann (1997b), im Anschluss an Longuenesse Allison (2004), und Haag (2007). Für den gegenwärtigen Diskussionsstand können dabei grob drei Fragen unterschieden werden, die an die metaphysische Deduktion zu stellen sind:

1.) Die erste Frage betrifft den nach wie vor viel diskutierten Problemkreis um die Vollständigkeit der Kantischen Urteilstafel. Dabei spielen nicht nur die zwei klassischen Versuche eines Vollständigkeitsbeweises von Reich (1932) und Wolff (1995) eine Rolle, sondern, etwas bescheidener, auch die Frage, ob Kant die Vollständigkeit seiner Urteilstafel überhaupt beweisen wollte (Krüger 1986).

2.) Die zweite Frage betrifft die methodische Einordnung der metaphysischen Deduktion innerhalb des Gesamtprogramms der *Kritik*. Dabei geht es nicht nur darum, was als Beweisziel der metaphysischen Deduktion anzusehen ist, sondern im Zusammenhang damit auch um die grundlegendere Frage, wo dieselbe im Textkorpus eigentlich zu verorten ist (vgl. dazu insb. Horstmann 1997b und Guyer 2001a).

3.) Das dritte Problem schließlich ist inhaltlicher Natur, und betrifft die nach wie vor unzureichend beantwortete Frage, was eigentlich das Argument der metaphysischen Deduktion ist, eine Frage, die sich schlussendlich darin spezifiziert, worin genau der Zusammenhang von Urteilsfunktionen und Kategorien bestehen soll (vgl. dazu besonders die o.g. Arbeiten von Longuenesse).

Für die vorliegende Untersuchung sind nur die zweite und die dritte Frage von Belang, also die Frage nach Beweisziel und Argument der metaphysischen Deduktion.¹ Dass zwischen diesen Fragen die innigsten Berührungspunkte bestehen, versteht sich von selbst. So kann die inhaltliche Frage nach dem „Argument“ der metaphysischen Deduktion schwerlich befriedigend beantwortet werden, wenn man sich nicht über ihr Beweisziel im Klaren ist. Und es ist kaum erstaunlich, dass einige der negativen Einschätzungen des inhaltlichen Ertrags der metaphysischen Deduktion gerade dadurch zustande gekommen sind, dass Kant ein Beweisziel unterstellt wurde, das er, wenn man den Kontext näher betrachtet, an dieser Stelle gar nicht sinnvoll vertreten kann. Dies gilt namentlich für Strawson (1975), der der metaphysischen Deduktion Beweisabsichten unterstellt, die erst in der transzendentalen Deduktion eine Rolle spielen (objektive Realität der Kategorien) und Bennett (1966), bei dem allerdings relativ unklar ist, was er überhaupt als Beweisziel der metaphysischen Deduktion ansieht (vgl. dazu auch Horstmann 1997b, S. 60).

Vor diesem Hintergrund ist es angeraten, sich vor der inhaltlichen Auseinandersetzung mit den Argumenten der metaphysischen Deduktion erst einmal eindeutig über deren Beweisziel zu verständigen. Dies soll im *ersten Abschnitt* dieses Kapitels in Anlehnung an die Unterscheidung einer metaphysischen und einer transzendentalen „Erörterung“, wie sie Kant in der transzendentalen Ästhetik vornimmt, sowie in einer ersten Abgrenzung vom Aufgabenbereich der transzendentalen Deduktion erfolgen. Im *zweiten Abschnitt* soll dann eine etwas eingehendere Betrachtung des Verhältnisses von metaphysischer und transzendentaler Deduktion vorgenommen werden, nicht nur, um das Beweisziel der metaphysischen in eindeutiger Abgrenzung von der transzendentalen Deduktion besser verstehen zu können, sondern auch, um eine zumindest cursorische Interpretation der transzendentalen Deduktion selbst zur Verfügung haben, soweit diese für den Fortgang der Untersuchung von Bedeutung ist. Vor diesem Hintergrund kann dann im *dritten Abschnitt* dieses Kapitels der Frage nachgegangen werden, wie das aus methodischen Überlegungen

1 Zu den Gründen für die Vernachlässigung der ersten Frage siehe Kap. I.3.1., Anm. 38.

rekonstruierte Beweisziel der metaphysischen Deduktion eingelöst werden kann, und worin genau das Argument der metaphysischen Deduktion besteht.

1. Das Beweisziel der metaphysischen Deduktion

Das Beweisziel der metaphysischen Deduktion lässt sich, folgt man den verschiedenen direkten und indirekten Hinweisen Kants, zunächst einmal relativ gut eingrenzen. Diese Hinweise betreffen neben Kants einziger expliziten Erörterung des Begriffs einer metaphysischen Deduktion in §26 der transzendentalen Deduktion der B-Auflage, die gut in Beziehung zu setzen ist mit verschiedenen Bestimmungen dessen, was eine transzendente Deduktion zu leisten hat, so dass wir von einer Seite zu einer Bestimmung der Aufgabe der metaphysischen Deduktion durch ihre Abgrenzung zur transzendentalen Deduktion gelangen können, vor allen Dingen auch Hinweise, die wir der transzendentalen Ästhetik und ihrer analogen Unterscheidung einer *metaphysischen und transzendentalen Erörterung* entnehmen können, eine Unterscheidung die nicht zuletzt deswegen für unsere Zwecke förderlich ist, weil sie Kant in der zweiten Auflage der *Kritik* zusammen mit der Unterscheidung bezüglich der Deduktion eingeführt hat, so dass anzunehmen ist, dass Kant hier tatsächlich eine mehr oder weniger eindeutige Analogie gesehen hat.

Nun ist der Versuch, anhand der Analogie dieser Verhältnisse zu einer Bestimmung des Beweiszieles der metaphysischen Deduktion zu gelangen, dies machen die Überlegungen Horstmanns deutlich, der in seinem Aufsatz „Die Funktion der metaphysischen Deduktion in Kants *Kritik der reinen Vernunft*“ einen solchen Rekonstruktionsversuch unternimmt, zunächst einmal mit zwei grundsätzlichen Schwierigkeiten verbunden. Zum einen ist es einigermaßen merkwürdig, dass Kant überhaupt von einer „metaphysischen“ Deduktion spricht (vgl. 1997b, S. 63), behauptet er doch andernorts, dass eine Deduktion apriorischer Begriffe „jederzeit transzendental sein“ müsse (B118/A86). Und zum anderen handelt es sich bei „Erörterung“ und „Deduktion“, selbst dann, wenn man davon ausgeht, dass der Begriff einer metaphysischen Deduktion Sinn macht, um grundsätzlich verschiedene Untersuchungsarten. Unter einer „Erörterung“ versteht Kant „die deutliche (wenn gleich nicht ausführliche) Vorstellung dessen, was zu einem Begriffe gehört; metaphysisch aber ist die Erörterung, wenn sie dasjenige enthält, was den Begriff, als a priori gegeben, darstellt“ (B38). Wendet man diese Definition auf die metaphysische Erörterung der

Begriffe Raum und Zeit an, dann muss es also darum gehen, anhand einer Erörterung dieser Begriffe nachzuweisen, dass es sich dabei um Begriffe *a priori* handeln muss. Nun würde es offensichtlich keinen Sinn machen, ein analoges Beweisziel der metaphysischen Deduktion zu unterstellen. Denn im Gegensatz zu den Vorstellungen von Raum und Zeit, kann sich bei den Kategorien, zumindest für Kant, gar nicht erst der Verdacht regen, dass es sich bei ihnen *nicht* um apriorische Vorstellungen handeln könnte (vgl. Horstmann 1997b, S. 64).

Es kann also keine Gemeinsamkeit zwischen metaphysischer Erörterung und Deduktion dergestalt geben, dass es beiden um den Nachweis des *apriorischen Status gegebener Begriffe* geht. Dennoch, so Horstmans Interpretationsthese, ist es möglich, eine Analogie in dem jeweiligen *Verhältnis* von metaphysischer und transzendentaler Erörterung bzw. Deduktion zu rekonstruieren. Dazu muss zunächst einmal der metaphysischen Erörterung eines Begriffs dessen transzendente Erörterung gegenübergestellt werden. Unter einer solchen versteht Kant „die Erklärung eines Begriffes als eines Prinzips, woraus die Möglichkeit anderer synthetischer Erkenntnisse *a priori* eingesehen werden kann“, wozu unter anderem erforderlich ist, „daß diese Erkenntnisse nur unter der Voraussetzung einer gegebenen Erklärungsart dieses Begriffs möglich sind“ (B40). Im Klartext bedeutet dies, so Horstmann, „daß eine transzendente Exposition einer Vorstellung nur dann in Angriff genommen werden kann, wenn – unabhängig von dem Rekurs auf irgendwelche synthetische Erkenntnis *a priori*, die durch sie erst ermöglicht werden soll –, in einer metaphysischen Exposition nachgewiesen worden ist, daß es sich bei der Vorstellung, die transzendental exponiert werden soll, um eine apriorische Vorstellung handelt“ (vgl. 1997b, S. 65). Nun haben wir eben bereits festgestellt, dass es in einer metaphysischen Deduktion *nicht* um den Nachweis des apriorischen Status von Vorstellungen handeln kann, dennoch lässt sich, so die Idee Horstmans, auf funktionaler Ebene ein analoges Verhältnis von metaphysischer und transzendentaler Deduktion rekonstruieren, wenn man einerseits das Verhältnis von metaphysischer und transzendentaler Erörterung nur im Sinne eines Abhängigkeitsverhältnisses interpretiert, und andererseits auf eine bestimmte Definition von transzendentaler Deduktion Bezug nimmt. Nach derjenigen Charakterisierung einer transzendentalen Deduktion, die Horstmann hier aufnimmt, ist dieselbe zu verstehen als „die Erklärung der Art, wie sich Begriffe *a priori* auf Gegenstände beziehen können“ (B117). Die Frage, die sich in Analogie zum Abhängigkeitsverhältnis von metaphysischer und transzendentaler Erörterung stellt, ist nun, was geklärt werden muss, ehe eine solche tran-

szendentale Deduktion in Angriff genommen werden kann (vgl. ebd., S. 66). Und die Antwort darauf ist „relativ offensichtlich die folgende: Will man erklären können, *wie* sich Begriffe auf Gegenstände beziehen, setzt man voraus, *daß* sie sich in irgendeiner Art auf Gegenstände beziehen können.“ (ebd., S. 67).

Nun ist die Unterscheidung einer *dass*- und einer *wie*-Frage zunächst einmal gut geeignet, um den Unterschied einer metaphysischen und einer transzendentalen Deduktion vor Augen zu führen, wenn man annimmt, dass die transzendente Deduktion in Bezug auf die Deduktion der Kategorien etwas bereits Geleistetes voraussetzt, und sie gleichzeitig, wie Kant dies auch an mehreren Stellen tut, unter der Fragestellung betrachtet, *wie* sich apriorische Erkenntnisse auf Gegenstände beziehen. Ein Problem besteht nun aber darin, dass an eben jenen Stellen nicht ganz klar ist, ob die Charakterisierung einer transzendentalen Deduktion unter der *wie*-Frage die transzendente Deduktion im Ganzen oder aber nur ihren „subjektiven Teil“ betrifft (vgl. dazu unten Abs. 2.1.). Wie später gezeigt werden soll, kann eine „vollständige“ transzendente Deduktion nur dann als die Beantwortung der *wie*-Frage verstanden werden, wenn anhand der Beantwortung der Frage, wie sich Kategorien auf unsere sinnliche Anschauung beziehen, auch nachgewiesen wird, *dass* sie sich *tatsächlich* auf unsere sinnliche Anschauung beziehen (vgl. auch Guyer 2001a, S. 318). Im Rahmen der hier vorgestellten Interpretation soll daher die Unterscheidung einer *dass*- und einer *wie*-Frage für den Themenkreis der transzendentalen Deduktion reserviert werden. Wie verhält es sich aber auf der anderen Seite mit der Aussage, dass die *metaphysische* Deduktion als Voraussetzung dieses Sachverhaltes (also des Sachverhaltes einer transzendentalen Deduktion) zu zeigen hat, dass es *möglich* ist, dass sich apriorische Begriffe auf Gegenstände beziehen lassen? Betrachten wir, worauf Horstmann mit Blick auf den inhaltlichen Ertrag der metaphysischen Deduktion diese Möglichkeit zunächst einmal zurückführt: Der Bezug von apriorischen Begriffen auf Gegenstände soll deswegen möglich sein, weil „ohne bestimmte apriorische Begriffe nicht einmal der Gedanke von einem Gegenstand möglich wäre, wenn also diese Begriffe notwendige Bedingungen für so etwas wie die Möglichkeit der Vorstellung von Gegenständlichkeit für uns sind, dann muß es wenigstens möglich sein, dass diese Begriffe sich auf Gegenstände beziehen“ (1997b, S. 71). Worauf Horstmann hier rekurriert, ist also, dass die metaphysische Deduktion mindestens zeigen soll, dass apriorische Begriffe die Bedingungen des *Denkens* von Gegenständen und als solche notwendig sind. Was heißt es aber, wenn wir auf Grund dieses Sachverhaltes die Annahme machen, dass es deswegen möglich ist, dass sich

apriorische Begriffe auf Gegenstände beziehen lassen?² Entgegen der Absicht Horstmanns ergibt sich hier unmittelbar der Verdacht, dass damit schon auf das Beweisziel der transzendentalen Deduktion Bezug genommen wird: Denn wenn apriorische Begriffe notwendig für das Denken von Gegenständen sind, so könnte man argumentieren, dann ist damit noch nicht gezeigt, ob diese Notwendigkeit überhaupt erfüllt werden kann, – die transzendente Deduktion hätte demnach zu zeigen, dass diese notwendigen Bedingungen faktisch erfüllt werden können, in dem sie zeigt, dass und wie Kategorien Anwendung auf die Gegenstände unserer sinnlichen Anschauung finden (vgl. dazu auch Guyer 2001a, S. 318). Dies lässt sich aber durchaus auch so formulieren, und derartige Formulierungen finden sich tatsächlich bei Kant (vgl. bspw. B159), dass die transzendente Deduktion zu zeigen hat, dass es *möglich* ist (oder wie es möglich ist), dass sich Kategorien auf Gegenstände beziehen (wenn man unter Möglichkeit die faktische Erfüllbarkeit einer Notwendigkeit versteht).

Die Aussage, dass es in der metaphysischen Deduktion um die Möglichkeit des Bezugs von apriorischen Begriffen auf Gegenstände geht, ist also zumindest in terminologischer Hinsicht nicht ganz unproblematisch. Wir müssen noch einmal einen Schritt zurückgehen, um zu sehen, ob es nicht eine unverfänglichere Formulierung für das Beweisziel der metaphysischen Deduktion in ihrem Verhältnis zur transzendentalen Deduktion gibt. Dass dies unter Wahrung der Intention, nach der in Analogie zur transzendentalen Ästhetik ein Abhängigkeitsverhältnis von metaphysischer und transzendentaler Deduktion angenommen werden darf, möglich ist, sollen die folgenden Ausführungen zeigen. Nun war ein Hauptmotiv für die eben skizzierte Argumentation Horstmanns in Bezug auf das Beweisziel der metaphysischen Deduktion, dass es wenig sinnvoll erscheint, zu unterstellen, der metaphysischen Deduktion ginge es in Analogie zur meta-

2 Dass apriorische Begriffe die notwendigen Bedingungen für das Denken von Gegenständen sind, zeigt nach Horstmann genau genommen noch nicht, dass es möglich ist, dass apriorische Begriffe sich auf Gegenstände beziehen, sondern nur, „was der Fall sein muss, wenn es möglich sein soll, daß apriorische Begriffe sich auf Gegenstände beziehen“ (S. 72). Dass das, was die Möglichkeit des Gegenstandsbezugs von apriorischen Begriffen sichert, auch tatsächlich der Fall ist, versuche Kant durch die Behauptung zu sichern, dass es Leistungen des Verstandes gibt, „die in Bezug auf gänzlich verschiedene Sachverhalte dieselbe Funktion haben, nämlich Einheit zu produzieren“ (S. 72). Demnach wissen wir dadurch, dass dieselben Funktionen, welche die Einheit eines Urteils herstellen, auch die Einheit einer Anschauung herstellen (und dadurch, dass es nur eine Art solcher Funktionen gibt), dass es möglich ist, dass sich Kategorien auf Gegenstände beziehen.