

Das Leben der Vernunft



Das Leben der Vernunft

Beiträge zur Philosophie Kants

Herausgegeben von
Dieter Hüning, Stefan Klingner und Carsten Olk

DE GRUYTER

ISBN 978-3-11-032664-2
e-ISBN 978-3-11-032699-4

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.

© 2013 Walter de Gruyter GmbH, Berlin/Boston
Druck und Bindung: Hubert & Co., Göttingen
☺ Gedruckt auf säurefreiem Papier
Printed in Germany

www.degruyter.com

Vorwort

Es ist den Herausgebern eine besondere Freude, diesen Sammelband anlässlich des 60. Geburtstages von Bernd Dörflinger vorzulegen. Die versammelten Texte sind Arbeiten seiner Freundinnen und Freunde, Kolleginnen und Kollegen, Schülerinnen und Schüler. Sie bezeugen in ihrer Vielfalt ohne Zweifel seine Verdienste um die philosophische Forschung und – seinem eigenen Arbeitsschwerpunkt gemäß – in besonderem Maße um die internationale Kantforschung. Der überwiegende Teil der Abhandlungen thematisiert daher philologische und/oder systematische Probleme und Perspektiven der Kantischen Philosophie, zieht Vergleiche, zeigt Verbindungslinien oder konfrontiert sie mit anderen philosophischen Entwürfen.

Bernd Dörflinger wurde am 11. September 1953 in Freiburg im Breisgau geboren. Das Studium der Philosophie und Germanistik an der Johannes Gutenberg-Universität Mainz schloss er 1980 mit dem Ersten Staatsexamen für das Lehramt an Gymnasien in Philosophie und Deutsch ab. Ab 1983 war er zunächst wissenschaftlicher Angestellter, dann wissenschaftlicher Assistent am Philosophischen Seminar in Mainz. 1986 promovierte Bernd Dörflinger mit einer Arbeit über Kants „Kritik der Urteilskraft“, 1995 erfolgte die Habilitation und die Erteilung der *Venia legendi* für Philosophie. Seit 1999 ist er Mitherausgeber der „Kant-Studien“ und der „Kantstudien-Ergänzungshefte“. Im gleichen Jahr wurde er zum Zweiten Vorsitzenden, 2004 zum Ersten Vorsitzenden der Kant-Gesellschaft gewählt. Er lehrt und forscht seit Januar 2000 als Professor für Philosophie an der Universität Trier, wo er seit Juni 2002 auch Leiter der Kant-Forschungsstelle ist. Zu den Schwerpunkten seiner Forschung und Lehre gehören neben der Philosophie Kants auch die Philosophie der Neuzeit und die Philosophie des Deutschen Idealismus.

Der Titel des Bandes verweist auf Bernd Dörflingers Interpretation der kritischen Philosophie Immanuel Kants, die er in seiner Habilitationsschrift „Das Leben theoretischer Vernunft“ vorgestellt hat. Ihre These, nach der das der Kantischen Transzendentalphilosophie zugrundeliegende Prinzip der transzendentalen Apperzeption nicht als bloßes „Ich des Mechanismus“, sondern als Prinzip einer lebendigen, den Charakter des Organologischen tragenden Vernunft zu verstehen ist, wird in den folgenden Abhandlungen immer wieder aufgenommen und erweist sich als bemerkenswerter, richtungsweisender Beitrag für die verschiedensten philosophischen Herangehensweisen und Disziplinen. Auch Bernd Dörflingers Interpretationen einzelner Lehrstücke der Philosophie Kants, etwa zum Status der Wahrnehmungsurteile, zu Kants Theorie der Biologie, zu dessen Ästhetik und praktischer Philosophie sowie zur Aktualität Kantischer Religionsphilosophie werden aufgegriffen, weitergeführt oder problematisiert. Die Festschrift würdigt damit nicht ausschließlich das wissenschaftliche Werk Bernd

Dörflingers, sondern stellt auch selbst einen Beitrag zu einer Philosophie des Lebendigen und zur internationalen Kantforschung dar.

Zur besseren Übersicht wurden alle Beiträge fünf Abteilungen zugeordnet. Die Gliederung des Bandes folgt damit einerseits Kants grundsätzlicher Einteilung der Philosophie in eine theoretische und eine praktische, wobei der theoretischen Philosophie zwei, der praktischen Philosophie eine Abteilung gewidmet sind. Andererseits berücksichtigt sie Bernd Dörflingers zunehmende Beschäftigung mit religionsphilosophischen Problemen, indem die vierte Abteilung sich ausschließlich mit Fragen der Religionsphilosophie und Bernd Dörflingers Antworten auf sie beschäftigt. Schließlich werden in den Texten der letzten Abteilung Themen und Entwicklungen postkantischen Philosophierens behandelt. Allen Autorinnen und Autoren haben die Herausgeber mit Blick auf die Themenwahl und die Zitation klassischer Werke ein Höchstmaß an Freiheit eingeräumt. Soweit in den einzelnen Beiträgen keine anders lautenden Anmerkungen zu finden sind, werden bei den Verweisen auf die Werke Kants die in den „Kant-Studien“ gängigen Siglen verwendet.

Zu Dank verpflichtet sind die Herausgeber den Autorinnen und Autoren sowie Manfred Kugelstadt, Sabrina Schneider (beide Trier) und Florian Frisch (Dresden) für ihre Unterstützung. Sie alle haben das Projekt nach Kenntnisnahme sofort unterstützt und damit einen Sammelband ermöglicht, der als Festschrift seines Jubilars würdig ist und als wissenschaftliches Kompendium in Umfang, Qualität und Vielgestalt überzeugen kann. Auch der Verlag Walter de Gruyter hat das Projekt ohne Zögern aufgegriffen. Unser Dank gilt insbesondere Gertrud Grünkorn, die alle für die verlegerische Umsetzung nötigen Hebel in Gang gesetzt hat. Ihr und den anderen im Verlag Beteiligten danken wir für die professionelle Zusammenarbeit und für ihre Geduld.

Dieter Hüning, Stefan Klingner, Carsten Olk

Trier/Dresden, April 2013

Inhalt

Teil I:

Das Leben der theoretischen Vernunft in Kants *Kritik der reinen Vernunft*

Gerold Prauss

Das Kontinuum bei Kant und Aristoteles — 3

Henny Blomme

Können wir den ursprünglichen Raum erkennen? — 30

Reinhard Hiltcher

Gegenstandsbegriff und funktionale Reflexivität in Kants Transzendentaler Deduktion — 40

Carsten Olk

Das Transzendente Schema: Ein *Produkt* der Einbildungskraft? — 62

Mario Caimi

Das Schema der Qualität bzw. der Realität — 95

Jacinto Rivera de Rosales

Versuch, den Begriff des eigenen Körpers in die *Kritik der reinen Vernunft* einzuführen — 109

Guido Antonio de Almeida

Zu Kants Widerlegung des Idealismus — 131

Dietmar H. Heidemann

Skeptizismus und Metaphysikkritik

Untersuchungen zu Kant und Hegel — 153

Nuria Sánchez Madrid

Die Anwendung der skeptischen Methode auf die Auflösung der Antinomien und das Leben theoretischer Vernunft — 171

Teil II:

Das Leben der theoretischen Vernunft in den anderen Schriften Kants

Thomas M. Seebohm

Kants Theorie einer eigentlich rationalen Naturwissenschaft und die „Revolutionen“ der Mathematik und der Physik im 19. und 20. Jahrhundert — 189

Christian Hamm

„Erkenntnis nach der Analogie“: Zu Form und Funktion indirekter Argumentation bei Kant — 208

Giuseppe Motta

Kants Begriff der „exemplarischen Notwendigkeit“ innerhalb der modalen Architektur der *Analytik des Schönen* — 219

Stefan Klingner

Zum Problem der objektiven Realität von Kants Naturzweckbegriff — 238

Franz Hespe

Kants Prinzip der Zweckmäßigkeit und Hegels Begriff der Subjektivität — 263

María Jesús Vázquez Lobeiras

Vorurteile als Grenzen der auszuübenden Vernunft — 285

Teil III:

Das Leben der praktischen Vernunft

Benedikt Strobel

„ἀγαθόν“ („gut“): ein Ausdruck für viele Eigenschaften?

Eine logisch-semantische Untersuchung im Hinblick auf Arist. EN 1096a23–29 — 307

Ubirajara Rancan de Azevedo Marques

Philologische Bemerkungen zum Gebrauch der Begriffe „angeboren“ und „ursprünglich“ in Kants praktischer und theoretischer Philosophie — 344

Sílvia Altmann

Geometrie und objektive Realität der Idee der Sittlichkeit in der *Kritik der praktischen Vernunft* — 354

Claudio La Rocca

Kant on Self-knowledge and Conscience — 364

Günter Kruck

„Verträge ohne das Schwert sind bloße Worte ...“

Zur unterschiedlichen Begründung des Zwangscharakters des
Rechts — **386**

Ricardo Terra

Die Freiheit der Alten und die Freiheit der Heutigen: eine Antinomie? — 401

Óscar Cubo Ugarte

Kants normatives Modell der Demokratie — 416

Margit Ruffing

Das eigentlich Politische bei Kant — 436

Teil IV:

Religion und das Leben der Vernunft

Dieter Hüning

Humes Wunderkritik und das Problem des Zeugnisses anderer

Mit einem Ausblick auf Kant — **453**

Andree Hahmann

**Pflichtgemäß, aber töricht! Kant über Spinozas Leugnung der
Vorsehung — 477**

Norbert Fischer

Kants vollständiges System philosophisch begründeter Theologien — 506

Clélia Aparecida Martins

Teleologie, Subjekt und Gott — 531

Mikiko Tanaka

„Eitle Großthuererei“

Kants Auseinandersetzung mit seinen zeitgenössischen Gegnern (Feder,
Meiners, Tittel, Flatt, Eberhard und Rehberg) in der *Kritik der teleologischen
Urteilstkraft* — **545**

Rudolf Langthaler

Der Ort des „Zweifelglaubens“ innerhalb einer differenzierten Idee der kantischen Ethiktheologie

Anmerkungen zu Bernd Dörflingers Interpretation eines wichtigen kantischen Lehrstückes — 564

Gerhard Krieger

Zweifelsglaube oder religiöser Glaube?

Zum Verhältnis von Vernunftglaube und Religion — 593

Helke Panknin-Schappert

Moral und Religion

Kants Rezeption der Moral-Sense-Philosophie von Francis Hutcheson — 605

Teil V:

Das Leben der Vernunft – nach Kant

Matthias Koßler

Schopenhauers Weg vom transzendentalen Subjekt zum willenlosen Subjekt des Erkennens — 623

Günter Zöllner

The Musically Sublime

Richard Wagner's Post-Kantian Philosophy of Modern Music — 635

Klaus Fischer

Realismus und Fiktionalismus in der Wissenschaft des späten 19. Jahrhunderts — 661

Ernst Wolfgang Orth

Ernst Cassirer und die Philosophie der Renaissance — 691

Detlef Thiel

Der kritische Krimi

Friedlaender/Mynona als Kantianer — 704

Volker Gerhardt

Bewusstsein als Funktion der Mitteilung — 733

Werner Busch

Philosophieren lernen – ein realistisches Weltprogramm? — 751

Publikationsliste Bernd Dörflinger — 764

Autorinnen und Autoren — 769

Personenregister — 781

Begriffsregister — 789

Teil I: **Das Leben der theoretischen Vernunft in
Kants *Kritik der reinen Vernunft***

Gerold Prauss

Das Kontinuum bei Kant und Aristoteles

Mit einem schwierigen Problem bekommt es Kant zu tun,¹ wenn er versucht, der *Ausdehnung* von Zeit und Raum als dem *Kontinuum* von Zeit und Raum gerecht zu werden. Darauf nämlich ist gerade Kant, der ihre Ausdehnung als eine Sache unserer Anschauung vertritt, geradezu verpflichtet, weil die Zeit oder der Raum, wie sie uns anschaulich gegeben sind, auch in der Tat jeweils als ein Kontinuum gegeben sind. Nur gilt nicht ohne Grund seit jeher schon das Wesen des Kontinuums als Labyrinth, das zu begehen für Kant zu einem Abenteuer wird, das er so wenig durchsteht, wie auch Aristoteles schon vor ihm es nicht durchgestanden hatte, was jedoch bisher anscheinend noch nicht aufgefallen ist.

Das dürfte daran liegen, dass die Analyse des Kontinuums, wie Aristoteles in Auseinandersetzung mit der Überlieferung sie durchführt, zum Vorzüglichsten gehört, was er uns hinterlassen hat, und schon für Kant zugleich zum Überzeugendsten, weil sie gerade das uns anschaulich gegebene Kontinuum von Zeit und Raum analysiert. Im Wesentlichen übernimmt er sie daher zunächst einmal, um sie in seinem Sinn dann weiter auszubauen, wobei jedoch wie Aristoteles auch Kant nichts von den Schwierigkeiten sieht, die sich dabei ergeben. So führt Kant zum Beispiel aus:

Die Eigenschaft der Größen, nach welcher an ihnen kein Teil der kleinstmögliche (kein Teil einfach) ist, heißt die Kontinuität derselben. Raum und Zeit sind *quanta continua*, weil kein Teil derselben gegeben werden kann, ohne ihn zwischen Grenzen (Punkten und Augenblicken) einzuschließen, mithin nur so, daß dieser Teil selbst wiederum ein Raum, oder eine Zeit ist. Der Raum besteht also nur aus Räumen, die Zeit aus Zeiten. Punkte und Augenblicke sind nur Grenzen, d.i. bloße Stellen ihrer Einschränkung; Stellen aber setzen jederzeit jene Anschauungen, die sie beschränken oder bestimmen sollen, voraus, und aus bloßen Stellen, als aus Bestandteilen, die noch vor dem Raume oder der Zeit gegeben werden könnten, kann weder Raum noch Zeit zusammengesetzt werden. (A 169/B 211)

Und damit fasst er in der Tat zusammen, was an Einsicht in das Wesen des Kontinuums von Zeit und Raum seit der *Physik* des Aristoteles gewonnen ist, wobei mit dem Kontinuum gerade das der *Ausdehnung* von Zeit und Raum gemeint ist.

Denn auch hier kann, wo von „Anschauung“ die Rede ist, nur „Ausdehnung“ gemeint sein, wie Kant vorher schon erläutert hatte,² auch wenn er sie diesmal

¹ Das Folgende ist Teil aus einem Buch in Vorbereitung, das den Titel tragen soll: *Die Suche nach der Einheit von Subjekt und Objekt. Kants Probleme mit den Sachen selbst.*

² Vgl. B 66: „... Örter in einer Anschauung (Ausdehnung) ...“.

nicht ausdrücklich zur Erläuterung in Klammern anfügt. Kann es sich doch wie bei jenen „Örtern“ auch bei diesen „Stellen“ nicht um etwas in der Anschauung als Anschauungsbewusstsein handeln, sondern nur um etwas in der Ausdehnung als Angeschaut-Bewusstsein. Eben diese Ausdehnung von Zeit und Raum ist es denn auch, die für ihr Wesen als *continua* entscheidend ist, was Aristoteles als erstem aufgefunden war, auch wenn er es nicht ausdrücklich hervorhebt.

Danach ist das Wesen des Kontinuums die Teilbarkeit in Teile, deren jeder wieder teilbar ist, so dass es dadurch nie zu Teilen kommen kann, die nicht mehr weiter teilbar, sondern einfach wären. Demgemäß lässt als Kontinuum die Zeit oder der Raum nur so sich teilen, dass die Teile wieder Zeiten oder Räume und als solche wieder teilbar sind, so dass in diesem Sinn auch umgekehrt zu gelten hat, die Zeit bestehe nur aus Zeiten wie der Raum auch nur aus Räumen. Und wie streng das gilt, erhellt besonders klar im Fall des Raumes. Ist uns dieser doch zunächst einmal nur als der anschauliche Raum der Außenwelt gegeben, der ein dreidimensionaler, und das heißt ein dreifach ausgedehnter Raum ist. Diesen als Kontinuum zu teilen nämlich muss danach zu Teilen führen, deren jeder nicht nur abermals ein Raum, sondern sogar auch seinerseits ein dreidimensionaler Raum sein muss.

Dies festzuhalten, ist von Wichtigkeit. Denn was zu Stande kommt, wenn eine Teilung einer Ausdehnung erfolgt, sind ja nicht nur die Teile, sondern auch die Grenzen zwischen diesen Teilen, weil sie Teile doch auch nur durch ihre Grenzen sind. Bei Teilung dieser Ausdehnung des dreidimensionalen Raumes sind die Grenzen seiner dreidimensionalen Teile aber erst einmal die Flächen, die wir deren Oberflächen nennen. Und als solche sind sie eben gleichfalls Räume, wenn auch nur noch zweidimensionale. Doch obwohl auch ihrerseits noch Räume, sind sie keineswegs auch ihrerseits noch Teile dieses dreidimensionalen Raumes. Deshalb muss im Fall der Ausdehnung des Raumes nicht nur gelten, dass die Teile eines Raumes wieder Räume, sondern sogar wieder Räume von derselben Dimension wie der geteilte Raum sein müssen.

Denn das gilt nicht nur für Teile eines dreidimensionalen Raumes als die Körper, deren Grenzen nur noch Flächen sind als zweidimensionale Räume. Vielmehr gilt das in genauester Entsprechung dazu auch für Teile eines zweidimensionalen Raumes als die Flächen, deren Grenzen nur noch Linien als eindimensionale Räume sind, wie auch für Teile eines eindimensionalen Raumes als die Linien, deren Grenzen nur noch Punkte und als solche überhaupt kein Raum mehr sind. Und wichtig ist das eben, weil das umgekehrt nicht bloß bedeutet, dass der Raum dann nur aus Räumen, sondern sogar nur aus Räumen von derselben Dimension besteht. Und das gilt denn auch nicht nur für den eindimensionalen Raum der Linie, der danach nur aus Linien besteht und nicht etwa aus Punkten, worauf Kant sich dabei kurzerhand beschränkt, weil er die Ausdehnung der Zeit,

die er mit einer Linie vergleicht, dann gleich mit einbeziehen kann. Das gilt vielmehr auch für den zweidimensionalen Raum der Fläche, der danach allein aus Flächen, aber nicht etwa aus Punkten oder Linien besteht, wie auch noch für den dreidimensionalen Raum des Körpers. Der nämlich besteht danach auch nur aus Körpern, aber nicht etwa aus Punkten oder Linien oder Flächen.

Das Entscheidende an all dem aber ist tatsächlich, dass all dies dem Wesen des Kontinuums von Zeit oder von Raum als *Ausdehnung* gerecht wird, wie sie unserer Anschauung entspricht. Gerade daran nämlich lässt es jene andere Auffassung vom Wesen des Kontinuums von Grund auf fehlen: die der „mengentheoretischen“ Mathematik oder Geometrie, die vielmehr umgekehrt vertritt: Sehr wohl bestehe ein Kontinuum wie das der Linie aus den Punkten, die durch deren Teilung jeweils aufzuweisen oder mathematisch-geometrisch zu bestimmen seien; und entsprechend das Kontinuum der Fläche aus den Punkten oder Linien, wie auch das des Körpers aus den Punkten oder Linien oder Flächen. Denn verbürgt sei dies gerade dadurch, dass es sich dabei um eine jeweils überabzählbar unendlich große Menge solcher Punkte, Linien oder Flächen handle, wie als erster Cantor eingesehen habe.

Doch das überzeugt in keiner Weise. Denn auch dadurch, dass sie eine überabzählbar unendlich große Menge miteinander bilden, können beispielsweise Punkte sich nicht so zusammenfinden, dass aus ihnen etwas Anderes als sie hervorgeht: eine Linie als eine Ausdehnung, die etwas Anderes als Punkt bzw. Punkte ist. Nicht etwa kann ein Punkt den anderen berühren, so dass sie, sich aneinanderreihend, eine Linie bilden könnten. Jeder Punkt ist vielmehr von der Art, dass er mit einem andern Punkt nur entweder zusammenfallen oder nicht zusammenfallen kann, wobei dann aber eben eine Ausdehnung als Abstand zwischen ihnen liegen muss, durch die allein sie, statt nur einer, mehr als einer sind. Gerade darin lag das Wesentliche jener Einsicht ins Kontinuum, die Aristoteles als erster hatte,³ das denn auch der mengentheoretischen Auffassung des Kontinuums zugrunde liegen muss, auch wenn sie es verleugnen möchte.⁴

Dies jedoch gilt auch für das entsprechende Verhältnis zwischen Linien bzw. Flächen jeweils zueinander. Zwar sind diese nicht mehr Punkte, sondern ein- bzw.

³ Vgl. z. B. *Physik*, Buch V,3 und VI,1.

⁴ Einsichtige Mathematiker gestehen dies dagegen ein: „Man kann mit Zahlen ein Kontinuum nicht beschreiben. Man kann es teilen, sogar in sehr kleine Stücke, kommt dabei aber nie zu Punkten, es ist homogen, kein Teil ist von einem anderen zu unterscheiden. Zahlen dagegen sind diskret und unterscheidbar. Versuchen wir trotzdem unsere Vorstellung von einem Kontinuum mit Zahlen zu erfassen, wandelt es sich in etwas anderes: in eine Punktmenge. Da wir in der Mathematik so vorgehen müssen, ist das, was die Philosophen als Kontinuum ansprechen, aus der Mathematik eliminiert“ (Claus 1996, S. 171).

zweidimensionale Ausdehnungen, doch als solche sehr wohl *punktueller* Ausdehnungen, weil *punktdünne* Linien und *punktflache* Flächen. Und als solche kann auch eine Linie oder Fläche sich nicht, ihrer punktuellen Ausdehnung entlang, mit einer jeweils anderen berühren, so dass sie, sich aneinanderreihend, eine Fläche oder einen Körper bilden könnten. Vielmehr kann auch eine Linie oder Fläche, ihrer punktuellen Ausdehnung entlang, mit einer jeweils anderen nur entweder zusammenfallen oder nicht zusammenfallen, wobei aber gleichfalls jeweils eine Ausdehnung als Abstand zwischen ihnen liegen muss. Und solche Ausdehnung kann deshalb auch in keinem dieser Fälle eine bloße Menge solcher Punkte, Linien oder Flächen sein, weil solche Ausdehnung vielmehr in jedem dieser Fälle die Bedingung ist, die notwendig erfüllt sein muss, soll es sich dabei überhaupt um eine Mehrheit solcher Punkte, Linien oder Flächen handeln können.

Ein Kontinuum als bloße Menge davon hinzustellen, wie es die mengentheoretische Auffassung tut, läuft deshalb auf den Widersinn hinaus, dass dadurch ausgerechnet das verleugnet wird, wodurch allein sie jeweils eine Menge, nämlich eine Mehrheit sind: durch das Kontinuum der jeweiligen Ausdehnung als Abstand zwischen ihnen. Dass man letztere als solche nicht zur Kenntnis nehmen möchte, liegt denn auch nur daran, dass man sich, anstatt an sie als ein Kontinuum, vielmehr an das entsprechende Diskrete solcher Punkte, Linien oder Flächen halten möchte. Dabei nämlich geht es um das mathematisch-geometrisch zu Bestimmende oder Bestimmte, dessen Inbegriff dieses Diskrete ist, wogegen das Kontinuum als eine Ausdehnung vielmehr der Inbegriff des Unbestimmten ist, das gleichwohl notwendige Vorbedingung für dieses Diskret-Bestimmte ist.

Nur lässt sich dieses Unbestimmte eben nicht auch noch als solches selbst einer Bestimmung unterwerfen, die es statt bloß negativ als Nichtbestimmtes oder Unbestimmtes auch noch positiv als das bestimmen würde, worin es in Wirklichkeit besteht, wenn nicht als bloße Menge des entsprechenden Diskreten. Denn nach all dem kann nun einmal keine Rede davon sein, dass eine Ausdehnung als ein Kontinuum, gleichviel von welcher Dimension, aus Nichtausdehnungen bestehen könnte. Dies erhellt, wenn man berücksichtigt, dass diese beiden Auffassungen sich auch noch in einer weiteren wesentlichen Hinsicht voneinander unterscheiden. Dass die Grenzen einer Ausdehnung, von welcher Dimension auch immer, *nicht* die Teile dieser Ausdehnung und somit auch *nicht* das sein können, woraus sie besteht, bleibt eine negative Einsicht, die durch die entsprechend positive einzulösen wäre. Dem Erfordernis kommt aber nur die eine von den beiden nach: die Auffassung des Aristoteles, der Kant sich anschließt und die gleichfalls von der Ausdehnung des dreidimensionalen Raumes her besonders klar wird. Dass die Grenzen eines dreidimensionalen Raumes nicht die Teile dieses Raumes sind – auch dann nicht, wenn sie selber Räume sind, wie etwa Flächen

(„Oberflächen“) oder Linien („Kanten“) eines Körpers –, heißt nach Aristoteles: Statt Teile sind sie vielmehr Eigenschaften von ihm, weil nur er dabei zugrundeliegt als etwas Selbständiges, während sie als etwas Unselbständiges an ihm bestehen.⁵

Denn auch dabei handelt es sich vorerst nur um eine negative Einsicht, die durch die entsprechend positive einzulösen wäre. Trotzdem ist dann auch schon damit etwas Wesentliches eingesehen, das jene andere Auffassung vernachlässigt, obwohl sie es berücksichtigen müsste. Übersieht doch Aristoteles bei dieser Einsicht keineswegs, dass etwa Geometer auch noch Flächen oder Linien so behandeln, als ob sie desgleichen etwas Selbständiges wären, wofür Aristoteles sie auch nicht im Geringsten kritisieren möchte.⁶ Nur schließt seine Einsicht eben ein, dass sie gerade dann sich auch für Flächen oder Linien wiederholt und somit auch im Fall von ihnen sich bewährt, weil dann auch *deren* Grenzen nur als Eigenschaften an ihnen bestehen und so desgleichen nur als etwas Unselbständiges an ihnen als dem jeweils Selbständigen. Und das gilt denn auch zuletzt noch für die Zeit als Linie, deren Grenzen jeweils Punkte und als solche ebenfalls nur deren Eigenschaften sind.

Zwar kennen wir empirisch etwas Selbständiges nur als dreidimensionale Körper in der Außenwelt, so dass von Grund auf fraglich ist, ob hier auch weniger als Dreidimensionales etwas Selbständiges sein kann. Doch selbst wenn – wie in der neuesten Physik – so etwas in Betracht gezogen wird: zum Beispiel „Branen“ oder „Strings“, die geometrisch bloße Flächen oder Linien sein sollen,⁷ so in der Tat als etwas, das auch seinerseits dann Eigenschaften hat, die sich als etwas Unselbständiges an ihm dann ebenfalls von ihm als etwas Selbständigem unterscheiden. Würde dies doch auch sogar noch für die vorerst „punktförmigen“ Elektronen gelten, weil sie auch als bloße Punkte etwas wären, das „Masse“, „Ladung“ oder „Spin“ nicht sein, sondern nur haben kann: nur als das Unselbständige der Eigenschaften von sich als dem Selbständigen.

Eben dies Verhältnis aber zwischen etwas und der einen oder andern Eigenschaft von ihm, die es nur hat, besitzt in dem Verhältnis zwischen etwas als Kontinuum von Ausdehnung und deren Grenzen als etwas Diskretem seine eigentümliche Konkretheit, die gerade seine Anschaulichkeit ausmacht. Denn bei jeder solchen Grenze als etwas Diskretem, wo auch immer sie hier auftritt, handelt es sich dann recht eigentlich nur um etwas durch sie Begrenztes: Insgesamt ist dieses dann etwas Konkretes *aus* diskreter Grenze *und* kontinuierlicher Ausdeh-

⁵ Vgl. z. B. *Kategorien* 1 a 23–25; *Metaphysik* 1044 b 9.

⁶ Vgl. z. B. *Physik* 193 b 22–35.

⁷ Vgl. z. B. Randall 2008, S. 317 ff.

nung *als* durch sie begrenzter, so dass dessen Anschaulichkeit auch gerade das Verhältnis zwischen dem Kontinuum und dem Diskreten ist, als das es auftritt: innerhalb von welcher Dimension auch immer.

Eben dies Verhältnis als dies Anschaulich-Konkrete aber geht verloren, sobald es, je nach Dimension, als bloße Menge solcher Punkte, Linien oder Flächen aufgefasst wird, wie nach jener mengentheoretischen Auffassung des Kontinuums. Denn damit macht sie jedes davon, welches nach der andern Auffassung jeweils nur Grenze als das unselbständige Diskrete *am* Kontinuum von einer Ausdehnung als etwas Selbständigem ist, auch seinerseits zu etwas Selbständigem. So jedoch ersetzt sie nicht nur jeweils das Kontinuum von Ausdehnung durch das entsprechende Diskrete jeweiliger Nichtausdehnung, sondern demgemäß auch noch das Anschaulich-Konkrete durch etwas entsprechend Unanschauliches oder Abstraktes. Und das kann nur heißen, dass dies Anschaulich-Konkrete eben wesentlich von solcher Ausdehnung als dem Kontinuum abhängig ist und nicht etwa von dem Diskreten ihrer Grenze als der Nichtausdehnung an der Ausdehnung.

Gehören doch zum Anschaulich-Konkreten einer Ausdehnung, wenn sie als ein Kontinuum so oder so begrenzt ist, diese Grenzen zwar gewiss noch mit hinzu. Doch keineswegs in dem Sinn, dass dies Anschaulich-Konkrete etwa ebenfalls verloren ginge, wenn man nicht die Grenzen als dieses Diskrete festhält und die Ausdehnung als das Kontinuum dazwischen weglässt, wie die Mengentheorie, sondern gerade umgekehrt die Grenzen als dieses Diskrete weglässt und die Ausdehnung als das Kontinuum dazwischen festhält. Ganz im Gegenteil tritt dieses Anschaulich-Konkrete solcher Ausdehnung als ein Kontinuum erst dadurch voll hervor als etwas, das *ausschließlich* jeweils *zwischen* oder *außerhalb* von solchen Grenzen vorliegt. Ist doch ein Kontinuum von Ausdehnung auch ohne solche Grenzen dieses Anschaulich-Konkrete, wie zum Beispiel eine unbegrenzte Linie für den Geometer, die er von einer begrenzten Strecke unterscheidet.

Die Gesamtheit all dieser Verhältnisse, die Aristoteles und Kant als Wesen des Kontinuums zur Geltung bringen, ist es denn auch, was die Mengentheorie bekanntlich mit Geringschätzung herabsetzt. Und dies eben weil es als etwas Konkretes bloß auf Anschauung beruhe, während das entsprechende Diskrete zwar etwas Abstraktes, dafür aber mathematisch zu bestimmen sei, was nicht bestritten werden soll. Nur ist es eben darum auch nicht das der Anschauung entsprechende Kontinuum von Ausdehnung, was so bestimmt wird. Denn gerade dabei bleibt es vielmehr weiter jenes Unbestimmte, von dem weiter fraglich bleibt, in welchem Sinn es etwas positiv Bestimmtes sei. Liegt doch der Grund dafür, dass diese Frage bisher ohne Antwort ist, womöglich auch gerade in der Anschauung als *Anschauungsbewusstsein*, das für die Mathematik und mathematische Physik auch gar kein Thema sein kann.

Wie also bestimmt denn die Philosophie, für die es Thema ist, dieses Kontinuum von Ausdehnung als Anschaulich-Bewusstem? Welches Positive löst das Negative der Bestimmung ein, dass Grenzen einer Ausdehnung *nicht* Teile dieser Ausdehnung und somit auch *nicht* das sein können, woraus sie bestehe? So zu fragen nämlich lenkt den Blick darauf, dass dies ja eine *zweifach* negative Antwort ist. Die Einlösung, dass eine Grenze einer Ausdehnung vielmehr nur eine Eigenschaft von ihr ist, löst daher auch bloß die erste Hälfte von ihr ein: vorausgesetzt, dass eine Eigenschaft im Unterschied zu einem Teil sich auch noch positiv bestimmen lasse. Denn die zweite Hälfte findet damit keine positive Antwort: Was denn ist es, woraus eine Ausdehnung als ein Kontinuum besteht, wenn nicht aus ihren Grenzen, die nur ihre Eigenschaften sind?

Vor dieser Frage aber stand schon Aristoteles und steht auch Kant noch, ohne sie beantworten zu können: was sich daran zeigt, dass beide, von ihr förmlich umgetrieben, unhaltbare Antworten auf sie erwägen.

Diese deuten sich bereits in jenem Text an, worin Kant auf jene Auffassung des Aristoteles vom Wesen des Kontinuums zurückgreift. Definiert er es doch auch geradezu durch seine Teilbarkeit in Teile, deren jeder wieder teilbar ist, so dass es dadurch nie zu Teilen kommen kann, die nicht mehr weiter teilbar, sondern einfach wären.⁸ Daraus aber *folgt* Kant bereits für das Kontinuum von Raum oder von Zeit: „Der Raum *besteht* also nur *aus* Räumen, die Zeit *aus* Zeiten“ (A 169/B 211, kursiv von mir), wodurch ausgeschlossen wird: nicht etwa aus den Grenzen *zwischen* diesen Räumen oder Zeiten als den Grenzen *zwischen* solchen Teilen.

Dieses eigens auszuschließen aber ist durchaus nicht trivial. Denn dabei kommen wie die Teile auch die Grenzen zwischen ihnen ja notwendig mit ins Spiel, worüber Kant sich annähernd im Klaren ist, indem er sagt, „kein Teil derselben [kann] gegeben werden [...], ohne ihn zwischen Grenzen [...] einzuschließen“, womit er bezeichnet, was bei einer Teilung vor sich geht. Danach entstehen durch eine Teilung nicht nur Teile, sondern auch noch Grenzen zwischen diesen Teilen, weil ja das Entstehen der letzteren auch nur durch das Entstehen der ersteren erfolgt. Gleichwohl jedoch soll folgen, nur die Teile, nicht die Grenzen dieser Teile seien das, woraus die Zeit oder der Raum als ein Kontinuum von Ausdehnung bestehe.

Dies jedoch ist sogar alles andere als trivial, weil es sich dabei jeweils um dieselbe Teilung als denselben Vorgang handelt, der bzw. die das eine wie das andere entstehen lässt. Als Vorgang einer Teilung aber ist er letztlich eine Analyse, die nur das zum Vorschein bringen könnte, was dann das Analytisierte in der Tat in sich enthalten müsste, so dass dies vom einen wie vom anderen zu gelten hätte.

⁸ Vgl. z. B. Aristoteles, *Physik* 231 b 16.

Dennoch aber soll das nur vom einen gelten, nicht auch noch vom anderen: nur von den Teilen und nicht auch noch von den Grenzen, nämlich in dem Sinn, dass nur die Teile das sind, „aus“ dem ein Kontinuum „besteht“. Der Sinn, in dem das gelten soll, hängt dann jedoch von dem Sinn ab, in dem dieses „bestehen aus“ sich von jenem „enthalten in“ auch unterscheiden müsste, weil in dem genannten Sinn „enthalten in“ ja beides wäre.

Den davon verschiedenen Sinn, den Kant mit dem „bestehen aus“ verbindet, gibt er denn auch zu erkennen, weil er statt (und somit für) „bestehend aus“ auch ohne weiteres sagen kann „zusammengesetzt aus“. Nur so lässt jedenfalls die negative Aussage, „aus“ bloßen Grenzen könne „weder Raum noch Zeit zusammengesetzt werden“, sich durch die entsprechend positive Aussage ersetzen: *sondern* nur „aus“ Teilen als den Räumen oder Zeiten, woraus jedes davon als Kontinuum „besteht“, wie er zuvor schon formuliert. Wie also unterscheidet sich vom Sinn dieses „bestehend aus“ der Sinn jenes „zusammengesetzt aus“?

Das lehrt ein Beispiel für jenes Verhältnis zwischen einer Grenze einer Ausdehnung und ihr als dem durch sie Begrenzten, wie es etwa in Gestalt von einer Statue konkret wird. Diese nämlich ist nichts anderes als ein Fall der Ausdehnung von einem Material in einer Form als einer Grenze. Von der Statue zu sagen, sie „bestehe aus“ dem Material und dieser Form, gilt deshalb in dem Sinn, es liege jedes davon vor: es mache nämlich jedes mit dem anderen zusammen diese Statue aus. Verglichen damit aber käme noch etwas Entscheidendes hinzu, dies dahin zu verstehen, die Statue sei „zusammengesetzt aus“ dem Material und dieser Form.

Der Sinn von letzterem geht nämlich über den von ersterem hinaus, weil auch noch dahin: Jedes dieser beiden, „aus“ denen etwas „zusammengesetzt“ ist, sei etwas, das schon vorliege, wenn „aus“ ihm und dem anderen etwas „zusammengesetzt“ wird, so dass auch umgekehrt, wenn die Zusammensetzung wieder aufgehoben wird, dann jedes weiter vorliege. Dies aber gilt hier nur für eins von beiden: für das Material, doch nicht auch für die Form. Denn sie ist etwas, das als dessen bloße Grenze bei der Herstellung desselben als der Teilung eines Materials in Statue und Abfall vielmehr allererst entsteht, wie auch wieder vergeht, wenn umgekehrt das Material die Form der Statue wieder verliert. In diesem Sinn kann eine Statue also keineswegs „zusammengesetzt aus“ dem Material und einer Form sein.

Doch sehr wohl kann sie in jenem andern Sinn „bestehen aus“ dem Material und einer Form. Entsprechend sind in jenem andern Sinn die beiden auch sehr wohl „enthalten in“ der Statue, so dass der eine und der andere Sinn genau zu unterscheiden sind. Dass Kant sich festlegt auf den von „zusammengesetzt aus“ als beiden gegenüber stärksten Sinn, liegt deshalb auch nur daran, dass er ihn für seine nichttriviale Auffassung benötigt: Nicht aus Grenzen, sondern nur aus Teilen kann danach der Raum oder die Zeit als ein Kontinuum von Ausdehnung zu-

sammengesetzt sein. Sie können es mithin auch nicht etwa – gleichsam als Kompromiss – sowohl aus Teilen wie aus Grenzen sein, obwohl bei Teilung doch sowohl das eine wie das andere entsteht.

Von so besonderer Art ist also das Verhältnis zwischen Teil und Grenze, dass für ihn als das durch sie Begrenzte nur der Sinn in Frage kommen kann, dass so etwas Begrenztes aus dem einen und dem anderen besteht und dass in ihm das eine wie das andere enthalten ist, ein Sinn, der deshalb auch ein ganz besonderer sein muss. Und in der Tat genügt ein Blick auf etwas, das in diesem Sinn etwas Begrenztes ist, wie eine Statue, und man sieht: Dass es sich dabei nicht um etwas handeln kann, welches zusammengesetzt aus der Ausdehnung als Material und einer Form als Grenze wäre, heißt, dass nicht nur Grenze oder Form dabei kein Teil ist, sondern dass auch umgekehrt dann Ausdehnung als Material dabei kein Teil ist.⁹

Denn sonst müssten letztere dies ja im Unterschied zu Grenze oder Form sein, während es zu einem Teil ja analytisch mit hinzugehört, dass er begrenzter Teil ist. Nur die Statue oder das Begrenzte insgesamt kann somit Teil sein, und dies eben auch nur gegenüber einem andern solchen Teil, oder auch mehr als einem, wie dem Abfall. Zu dem Sinn von „Teil“ gehört dies darum auch so wesentlich hinzu, dass es auch voll in jene nichttriviale Auffassung von Kant mit eingeht. Und gerade damit setzt auch Kant sich wieder den Problemen aus, die schon seit Aristoteles sich hartnäckig bemerkbar machen. Nicht zu übersehen ist nämlich: Wie schon Aristoteles vermag auch Kant dem Wesen des Kontinuums sich nur von dessen Teilen her zu nähern, so dass beide vor der unlösbaren Frage stehen, wie es von seinen Teilen her begrifflich zu bewältigen sein sollte.

Diese Schwierigkeit fällt schon an einer Äußerlichkeit seiner Formulierung auf, wenn Kant auf das Verhältnis zwischen dem Kontinuum und seinen Teilen einzugehen versucht. Trotz seiner Auffassung, dass es aus Teilen, nicht aus Grenzen sich zusammensetze, formuliert er wiederholt: Das sei gleichwohl nicht dahin zu verstehen, als könnten solche Teile „vor“ einem Kontinuum „vorhergehen“, weshalb man demgemäß erwarten muss, dass sie vielmehr nur ‚nach‘ einem Kontinuum ‚nachfolgen‘ können. Und dies umso mehr, als Kant doch ohnehin vertritt, dass Teile nur durch Teilung als Begrenzung oder Einschränkung eines Kontinuums gegeben werden können. In dieser Erwartung aber sieht man sich getäuscht. Denn jenem abgelehnten „vor“ setzt Kant dabei nicht dieses ‚nach‘ entgegen, sondern etwas, das eine Entgegensetzung zu ihm gar nicht ist: Nicht „vor“ einem Kontinuum, sondern nur „in“ ihm seien Teile des Kontinuums ge-

⁹ Schon für Aristoteles scheint dies jedoch nicht klar zu sein, wie etwa in *Physik* 207 a 27 f. sich zeigt.

geben.¹⁰ Und so wenig steht das „in“ dem „vor“ entgegen, dass es sich mit ihm sogar vereinbaren lässt. Denn einmal angenommen, Teile wären in der Tat „vor“ dem Kontinuum gegeben, so dass es aus ihnen sich zusammensetzen ließe, dann bedeutete gerade dies, dass Teile auch tatsächlich „in“ diesem Kontinuum gegeben wären.

Mit dem „in“, das Kant dem „vor“ entgegensetzt, zielt er sonach auf ein Verhältnis zwischen Teilen und Kontinuum der Ausdehnung von Raum und Zeit, das dann als eigentliches auch ein anderes Verhältnis als das letztere sein müsste, was jedoch gerade seine unlösbaren Schwierigkeiten hat. Das zeigt sich immer wieder dort, wo Kant versucht, dieses Verhältnis anzugeben, dabei aber jedes Mal auf Abwege gerät, weil er es nur als das einer Zusammensetzung aus den Teilen begreifen kann, obwohl sie doch nicht „vor“ dieser „vorhergehen“ sollen.

So zum Beispiel an der dritten der zuletzt zitierten Stellen, wo er von dem „vor“ sich auf das „in“ zurückziehen möchte, weil er sich zunächst einmal im klaren ist: „Den Raum [als ein Kontinuum] sollte man eigentlich nicht Komposit[um], sondern Totum nennen, weil die Teile desselben nur im Ganzen und nicht das Ganze durch die Teile möglich ist.“ (A 438/B 466). Nur ist das eben mindestens *auch* eine Selbstkritik, weil er das Kritisierte ständig selber tut, wie sogar kurz nach dieser Stelle wieder, wenn er über diesen Raum als ein Kontinuum bemerkt: Es kann, „wenn ich alle Zusammensetzung in ihm aufhebe, nichts, auch nicht einmal der Punkt übrigbleiben; denn dieser ist nur als die Grenze eines Raumes[,] (*mithin* eines Zusammengesetzten) möglich“ (A 438/B 466, kursiv von mir).

Diese Schlussfolgerung aber müsste zu der Frage führen, welche Annahme ihm eigentlich erlauben sollte, durch „mithin“ aus ihr sogar auch noch zu schließen, dass der Raum als ein Kontinuum etwas „Zusammengesetzte[s]“ sei. Ist nämlich diese Frage erst einmal gestellt, ergibt sich auch sogleich die Antwort: Das erschließt er daraus, dass „der Punkt [...] nur als die Grenze eines Raumes [...] möglich“ ist: nur dadurch also, dass es möglich ist, den Raum als ein Kontinuum zu teilen, wobei der Punkt als Grenze ein Ergebnis einer Teilung ist. Und etwas, das sich teilen lässt, so seine Annahme, muss dementsprechend auch etwas „Zusammengesetzte[s]“ sein.

Auch ohne dass er ihn ausdrücklich zöge, zeigt sich dieser Schluss denn auch an den Begriffen, die er zu Erörterungen dieser Art verwendet. So enthält ein kurzer Text zum Beispiel eine Fülle von Belegen dafür: Diese Teilung des Kontinuums, die Kant auch *subdivisio*, also Unterteilung nennt, ist für ihn gleichbedeutend mit einer *decompositio* des Kontinuums als einer Ent-Zusammen-Setzung

¹⁰ Vgl. z. B. A 25/B 39 mit A 170/B 211 und A 439/B 467. Vgl. ferner MAN, AA 04: 508.

von ihm, weil er diese beiden Wörter dabei offenkundig synonym verwendet.¹¹ Danach aber hätte eine Teilung oder Unterteilung von etwas als eine Ent-Zusammensetzung dieses Etwas in der Tat eine Zusammen-Setzung dieses Etwas zur Voraussetzung: Ganz so, als könnte eine Teilung eine *Unterteilung*, nämlich eine *Zwischenteilung zwischen* etwas nur in dem Sinn sein, dass sie gleichsam den Fugen als den Grenzen folgen müsste, die eine Zusammensetzung hinterlassen hätte zwischen all dem, aus dem sie etwas zusammensetzte.

Nur weist eben ein Kontinuum von Ausdehnung, wie sie für Anschauung gegeben ist, von solchen Fugen oder Grenzen schlechterdings nichts auf. Denn sogar dann, wenn solche Ausdehnung begrenzt ist, wie als Strecke gegenüber einer unbegrenzten Linie, ist sie als *Kontinuum* für *Anschauung* nur *zwischen* oder *außerhalb* von diesen Grenzen, doch nicht etwa auch noch über sie hinweg gegeben.

Dennoch zieht Kant jenen Schluss auch noch ausdrücklich für die Ausdehnung, wie sie als ein Kontinuum für Anschauung gegeben ist. So etwa spricht er wiederholt von „Anschauung des Ausgedehnten *und mithin* Zusammengesetzten“ (A 359, kursiv von mir).¹² Demnach schließt er kurzerhand von etwas Ausgedehntem auf es als Zusammengesetztes. Denn ganz generell vertritt er, wie er ebenfalls ausdrücklich ausführt, dass „die Teilbarkeit [von etwas es als] ein Zusammengesetztes voraussetzt“.¹³ Also schließt er, da die Teilbarkeit von Ausdehnung, wie sie für Anschauung gegeben ist, ersichtlich ebenfalls gegeben ist, aus ihr dann ohne weiteres auf die Zusammengesetztheit solcher Ausdehnung.

Das aber ist, wie diese Ausdehnung gerade für die Anschauung erweist, ein Fehlschluss, der durch eine unhaltbare Umkehrung zu Stande kommt. Denn so gewiss etwas, wenn es zusammengesetzt ist, auch teilbar sein muss, so gewiss gilt doch nicht auch das Umgekehrte, nämlich dass, wenn etwas teilbar ist, es auch zusammengesetzt sein muss. Zu letzterem ist vielmehr diese Ausdehnung für Anschauung das evidente Gegenbeispiel, da sie keineswegs, weil teilbar, auch zusammengesetzt ist. Dann aber fragt sich eben, welcher Sinn denn eigentlich noch bliebe, in dem sich von Teilen sprechen lässt, aus denen eine Ausdehnung als ein Kontinuum zusammengesetzt ist.

Auf diese Frage könnte Kant nur eine Antwort geben, die er aber bloß vereinzelt einmal formuliert, obwohl sich hinter ihr gerade jene Überlieferung seit Aristoteles verbirgt, an die er dabei anknüpft. So geht Kant sogar so weit, zu sagen: In dem Fall von einer Ausdehnung, die „zwischen ihren Grenzen“ eingeschlossen

¹¹ Vgl. A 513/B 541 mit A 523 ff./B 551 ff.

¹² Vgl. auch A 438/B 466.

¹³ B 416 Anm. Vgl. auch Br, AA 11: 35.8–11.

und in diesem Sinn „ein Ganzes“ ist, sei nicht nur dieses Ganze einer Ausdehnung für Anschauung gegeben, sondern auch die Teile, woraus es zusammengesetzt sei; hier nämlich könne jede Teilung nur zu Teilen führen, die innerhalb von dessen Grenzen liegen und sonach mit diesem Ganzen mit gegeben sind. Auch nur der Unterschied, ob eine Teilung so eine begrenzte oder eine unbegrenzte Ausdehnung betreffe, sei entscheidend dafür, ob sich sagen lasse, eine solche Teilung gehe ins Unendliche, *in infinitum*, oder nur ins Unbegrenzte, *in indefinitum*.¹⁴

Spätestens an solchen Stellen aber muss er sich ausdrücklich überlegen, welchen Sinn von Teilen er dabei zugrunde legt, weil er sich grundsätzlich im Klaren ist, dass solche Teilung jeden Teil „allererst wirklich macht“ (A 524/B 552). Genau entsprechend gibt er zu erkennen, dass von Teilen hier auch nur als „möglichen Teilen“ (A 513/B 541) die Rede sein kann. Damit aber eignet er sich auch den Kern der Theorie des Aristoteles vom Wesen des Kontinuums noch an. Danach entspricht seiner Definition durch seine *Teilbarkeit* in immer wieder *Teilbares* auch nur die *Möglichkeit* von dem, das ein Ergebnis einer solchen Teilung ist. Und welche Art Ergebnis einer Teilung man auch immer in den Blick nimmt, Teile oder Grenzen zwischen ihnen, es sind stets nur endlich, nie unendlich viele. Vielmehr sind sie letzteres stets nur der Möglichkeit und nie etwa der Wirklichkeit nach, was für Aristoteles vielmehr ein Unding ist.¹⁵

Auf diese Art jedoch verschärft sich jene Frage nur noch weiter, jedenfalls für Kant, soweit er die Zusammengesetztheit des Kontinuums vertritt. So fragt sich nämlich nur noch dringlicher, weshalb es dann nicht ebenso aus Grenzen wie aus Teilen zusammengesetzt ist, wenn jedes davon doch Ergebnis einer Teilung ist und jedes davon Grenze oder Teil auch nur der Möglichkeit nach ist. Fragt sich doch dann auch nicht mehr nur, ob es nun aus dem einen oder anderen zusammengesetzt sei. Dann fragt sich vielmehr noch des weiteren, ob es denn überhaupt zusammengesetzt sei aus etwas, von dem nur als etwas Möglichem statt Wirklichem die Rede sein kann, einerlei, ob nun als Teilen oder Grenzen.

Diese Frage aber stellt sich wie an Kant auch über ihn zurück an Aristoteles. Sie nämlich fragt dann: Welche Art Begriffsbildung soll es denn eigentlich erlauben, derlei wie Zusammensetzung dabei auch nur zu erwägen, eine Frage, die von Kant genauso wenig wie von Aristoteles gestellt wird. Und die Antwort kann nur lauten: Ohne den Begriff für *irgendetwas*, aus dem es zusammengesetzt sei, könnte für das Kontinuum eine Zusammengesetztheit schon von vornherein gar nicht erwogen werden. Und so fragt sich eben insbesondere, ob ein Begriff wie „Grenze“ oder „Teil“ denn dafür überhaupt in Frage kommen könnte. Welchen

¹⁴ A 512ff./B 540 ff. und A 523 ff./B 551 ff.

¹⁵ Vgl. z. B. *Physik* 206 a 14–18, 207 b 27.

Sinn von Teil oder von Grenze sollte ein Begriff wie „Teil“ oder wie „Grenze“ überhaupt besitzen, wenn doch jeder davon einen Teil bzw. eine Grenze nur als einen möglichen bzw. eine mögliche bezeichnen soll?

Denn zu dem Sinn solcher Begriffe, deren jeder aus der Umgangssprache stammt, gehört doch analytisch mit hinzu, dass etwas Teil bzw. Grenze auch nur ist, wenn es als Teil bzw. Grenze *wirklich* ist. Dies aber heißt: Ist es als Grenze oder Teil bloß *möglich*, ist es alles, nur nicht Teil, und alles, nur nicht Grenze, – worum es sich dann auch immer handeln möge. Daraus geht hervor: Von einem Teil als einem wirklichen zu sprechen, ist im Grunde tautologisch, nämlich analytisch wahr, wie auch, von einem Teil als einem möglichen zu sprechen, letztlich widersprüchlich, nämlich analytisch falsch ist, und dasselbe gilt für eine Grenze. Dies deckt auf, dass jenes „in“, das Kant vergeblich jenem „vor“ entgegensetzen und allein für Teile geltend machen möchte, letztlich ohne jeden Sinn bleibt. Denn der bloßen Möglichkeit nach wären Grenzen ebenso wie Teile „in“ einem Kontinuum gegeben, während doch im eigentlichen Sinn von Grenze oder Teil der Wirklichkeit nach vielmehr keins von beidem „in“ einem Kontinuum gegeben ist.

Der Sinn einer Begriffsbildung von Teil als wirklichem und Teil als möglichem täuscht somit letztlich vor, als sei dabei in jedem Fall von einem Teil die Rede, was jedoch nicht zutrifft. Und dasselbe gilt für eine Grenze. Was hier vorliegt, ist vielmehr ein Fehler, der nicht eben selten vorkommt und der sich auch hier auf Teile oder Grenzen nicht beschränkt: der Fehler falscher Spezifikation. Der Sinn dieser Begriffsbildung erweckt den Schein, als ließen „Teile“ oder „Grenzen“ sich als angebliche Gattungen spezifizieren zu „aktualen“ oder „wirklichen“ und „potentiellen“ oder „möglichen“ als angeblichen Arten beider, deren *jede* jeweils eine Art von *Teilen* oder eine Art von *Grenzen* wäre, was hier aber nicht der Fall ist. Denn nur wirkliche sind Teile oder Grenzen, mögliche dagegen überhaupt nicht Teile oder Grenzen, weshalb fraglich werden muss, was überhaupt der Sinn dieser Begriffsbildung sein sollte.¹⁶

16 Vgl. dazu Aristoteles bereits in der *Metaphysik* 1048 a 32. – Doch nicht einmal dort fällt das Verfehlete dieser Spezifikation bei Aristoteles ins Auge, wo man das mit ihr Gemeinte voll hervorhebt: Was durch sie spezifiziert wird, sei „etwas Identisches, das bald aktuell, bald potentiell existiert“ (Düring 1966, S. 208, vgl. auch S. 617). – Ein Sinn für diese Unterscheidung lässt sich übrigens auch dann nicht retten, wenn man annimmt, dass sie gar nicht als Spezifikation gemeint sei, was durchaus der Fall sein mag. Zumindest nämlich soll sie als *informative* Unterscheidung gelten, und das ist sie eben nicht, weil sie nur unterscheidet zwischen Widersprüchlichem und Tautologischem. – Beachtet sei daher: Die Unterscheidung zwischen „Energie“ als „potentieller“ und „kinetischer“, wie die Physik sie trifft, bleibt von dieser Kritik am Sinn der Unterscheidung zwischen einem Etwas als dem „potentiellen“ und dem „aktualen“ unberührt. Mit „potentieller Energie“ ist nämlich nur die „Ruheenergie“ im Unterschied zu der „Bewegungsenergie“ als der „kinetischen“ gemeint, von denen jede eine „aktuale“ ist. Und

Als ein Sinn für sie kann nämlich auch nicht Folgendes in Frage kommen. Könnte man doch zu bedenken geben, dass es sich beim Reden von den „möglichen“ zwar nicht um Teile oder Grenzen handle, doch sehr wohl um eine haltbare Definition für das Kontinuum, wie sie seit Aristoteles und Kant ja immer weiter überliefert und geschätzt wird.¹⁷ Werde doch zum Zweck seiner Definition durch seine *Teilbarkeit* in Teile dabei nur vorweggenommen, was Ergebnis seiner Teilung sei. Nur sind Ergebnis seiner Teilung eben nicht allein die Teile, sondern auch die Grenzen, die jedoch für diese Definition, die sich nur an die Teile hält, außer Betracht bleiben: wie schon bei Aristoteles, so auch bei Kant noch.

Denn als das, woraus sich ein Kontinuum zusammensetze, kommen danach eben nur die Teile, nicht die Grenzen in Betracht. Wird diese Definition doch sofort fragwürdig, sobald auch diese Grenzen als Ergebnisse Berücksichtigung finden. Danach nämlich müsste das Kontinuum, im Sinn von „mögliche“, gerade beides sein, „mögliche Teile“ ebenso wie auch „mögliche Grenzen“, und so aus den einen ebenso wie aus den anderen zusammengesetzt sein. Doch damit kann für eine Einsicht in sein Wesen eben nichts gewonnen sein. Denn ein *Kontinuum* ist eine Ausdehnung doch stets nur dann, wenn sie bzw. es gerade *weder Teil noch Grenze* ist, sprich: stets nur *zwischen* Grenzen oder *innerhalb* bzw. *außerhalb* von Teilen. Dadurch aber bleibt für Ausdehnung oder Kontinuum gerade unerfindlich, was es heißen sollte, wenn von ihr bzw. ihm gesagt wird, dass der Möglichkeit nach sie bzw. es dann *sowohl* Teil sei *wie auch* Grenze. Schließlich unterscheidet beides sich wie Ausdehnung und Nichtausdehnung.

Ja das gibt sogar so wenig eine Antwort auf die Frage nach dem Wesen des Kontinuums, dass es vielmehr auch nur noch dringlicher die Frage nach ihm stellt: Führt also seine Teilung als die Analyse von ihm etwa zu Ergebnissen, die so wie Ausdehnung und Nichtausdehnung sich zu widersprechen scheinen? Letzteres ist nämlich nicht schon durch den Hinweis auszuräumen, das Verhältnis zwischen Teil und Grenze sei gar kein symmetrisches, wie zwischen Widersprüchlichem, sondern ein asymmetrisches. Denn als etwas Begrenztes sei ein Teil stets etwas Selbständiges, eine Grenze an ihm aber etwas Unselbständiges. Dies nämlich heißt zunächst einmal nur noch verschlimmernd, dass in der Gestalt eines Begrenzten jeweils Ausdehnung und Nichtausdehnung sogar unlösbar vereinigt sind. Dass dies kein Widerspruch sei, könnte vielmehr nur die Aufklärung des Sinns von Ausdehnung (und Nichtausdehnung) oder von Kontinuum (und Dis-
kretion) erweisen, die jedoch noch immer aussteht.

damit ist auch jede eine Art von Energie, zumal es auch noch weitere Arten von ihr gibt, wie etwa „Energie als Druck“. Vgl. dazu Schaller 2010, S. 41ff.

¹⁷ Selbst von Mathematikern, vgl. etwa Laugwitz 1997, S. 4ff.

Noch ein weiteres Beispiel für den Fehler falscher Spezifikation gibt Aufschluss, wie verfehlt der Sinn von dieser Art Begriffsbildung tatsächlich ist. Denn was liegt danach näher, als sich vorzustellen, das Kontinuum sei etwas Ganzes, das sich teilen lasse, so dass es dies Ganze als geteiltes oder auch als ungeteiltes geben könne. So ein Ganzes jedenfalls muss Kant vor Augen haben, wo er kritisiert, dass ein Kontinuum nicht ein Kompositum, sondern ein Totum sei, bevor er kurz danach zum Kritisierten selbst wieder zurückkehrt.¹⁸ Nicht verwunderlich jedoch ist diese Rückkehr, wenn er ein Kontinuum dabei in diesem Sinn als etwas Ganzes auffasst. Denn für ein Kontinuum als so ein Ganzes macht es danach auch nicht den geringsten Unterschied, ob es als solches nun ein ungeteiltes oder ein geteiltes ist. Genau in diesem Sinn spricht man ja auch ganz selbstverständlich in der Umgangssprache von den Teilen eines Ganzen, wie schon Aristoteles, der daran nichts zu kritisieren hat:¹⁹ nicht einmal im Zusammenhang mit dem Kontinuum.²⁰ Nur ist die Umgangssprache eben keine Theorie, in deren Rahmen man sich vielmehr überlegen muss, in welchem Sinn man die aus Umgangssprache aufgenommenen Begriffe nutzen möchte.

Vom Verhältnis zwischen Teil und Ganzem aber kann im Rahmen einer Theorie über das Wesen des Kontinuums dann auch nur ein Begriff in Frage kommen, der gerade ausschließt, was die Umgangssprache zulässt: Keineswegs kann gelten, dass es sich nicht nur bei einem ungeteilten, sondern auch noch bei einem geteilten um ein Ganzes handle. Denn wird etwas, das im Sinn eines Kontinuums ein Ganzes ist, geteilt, so hört es eben damit auf, ein Ganzes als Kontinuum zu sein. Tritt eben damit doch statt seiner dann die bloße Summe der dadurch entstandenen Teile auf: statt eines Ganzen als eines Kontinuums vielmehr nur eine Summe dieser Teile als etwas Diskretes. In dem Sinn eines Kontinuums kann es ein Ganzes folglich keineswegs als ein geteiltes ebenso wie als ein ungeteiltes geben, was vielmehr ein weiterer Fall des Fehlers falscher Spezifikation ist. Als Kontinuum kann es ein Ganzes vielmehr nur als ungeteiltes geben, so dass Ausdrücke wie „ungeteiltes Ganzes“ und „geteiltes Ganzes“ eben analytisch sind: der erste analytisch wahr, der zweite analytisch falsch, doch nicht etwa synthetisch und mithin auch nicht spezifisch.

Daran aber ändert sich auch dann nichts, wenn man mitberücksichtigt, was Aristoteles und Kant vernachlässigen, nämlich dass es nicht allein zu Teilen, sondern auch zu Grenzen zwischen ihnen allererst durch Teilung oder Schneidung kommt. Es hilft nichts, wenn man sich verdeutlicht: Wie es scheint, sieht keiner

18 Vgl. nochmals A 438/B 466.

19 Vgl. z.B. *Physik* 210 a 15 ff.

20 Vgl. z.B. *Physik* 231 b 1 ff.

von beiden und bis heute niemand, dass der *Vorgang* eines Teilens oder Schneidens *einer und derselbe* ist, doch das *Ergebnis* eines Teilens oder Schneidens dann *ineinem* etwas *Grundverschiedenes*. Kann es doch kein Teilen geben, das nicht auch ein Schneiden wäre, sowie umgekehrt kein Schneiden, das nicht auch ein Teilen wäre, was als *Vorgang* also *einer und derselbe* ist. Gleichwohl jedoch ist das *Ergebnis* dieses selben Vorgangs dann *ineinem* etwas *Grundverschiedenes*. Denn wie „Teilen“ so viel heißt wie „Herstellen von Teilen“, so heißt „Schneiden“ eben „Herstellen von Schnitten“ (*masculinum!*). Doch je danach, was geschnittenen wird, sind solche Schnitte eben die Schnitt-Punkte oder die Schnitt-Linien oder die Schnitt-Flächen, und das sind nun einmal Grenzen und nicht Teile des Geschnittenen.

Dieser Unterschied ist immerhin so ausgeprägt, dass ihm gemäß sich ohne weiteres von *einem einzigen* Schnitt sinnvoll sagen lässt, er sei Ergebnis eines Schneidens, während nur von *mehr als einem* Teil sich sinnvoll sagen lässt, dass sie Ergebnis eines Teilens seien. Aber trotzdem bleibt es dabei, dass ein Teilen oder Schneiden als ein Vorgang sich nicht unterscheidet, das daher tatsächlich als Dasselbe jeweils das so Unterschiedliche ergibt. Daraus erhellt, wie einseitig es ist, von diesem Unterschiedlichen das eine zu berücksichtigen und das andere zu vernachlässigen, wie gleich Aristoteles auch Kant dies tut. Denn in der Tat ließe sich das Kontinuum nicht nur durch seine *Teilbarkeit* in *Teile*, sondern auch genauso gut durch seine *Schneidbarkeit* in *Schnitte* definieren, wie die Mengentheorie es auch tatsächlich möchte. Nur heißt eben *weder* ersteres, dass es *aus* Teilen, *noch auch* letzteres, dass es *aus* Schnitten oder Grenzen sich *zusammensetze*.

Deshalb ändert sich auch nicht das Mindeste, wenn man auch noch die letzteren berücksichtigt, um das Verhältnis eines Ganzen als eines Kontinuums nicht nur zu seinen Teilen zu erwägen, sondern auch zu seinen Schnitten. Denn ein Ganzes als Kontinuum kann es genauso wenig wie als ein geteiltes auch als ein geschnittenes nicht geben, sondern nur als ungeteiltes oder ungeschnittenes. Hört es doch, ob nun geteilt oder geschnitten, eben damit auf, ein Ganzes als Kontinuum zu sein. Denn damit tritt statt seiner dann die bloße Summe der dadurch entstandenen Teile oder Schnitte auf: statt eines Ganzen als eines Kontinuums vielmehr nur eine Summe dieser Teile oder Schnitte als etwas Diskretes.

Damit aber ist dann endgültig erwiesen, dass durch solche Analyse des Kontinuums dem Wesen des Kontinuums nicht beizukommen ist, gleichviel, was man als das Ergebnis von ihr in Betracht ziehen will: ob nur die Teile oder nur die Schnitte als die Grenzen zwischen ihnen oder beides. Denn gerade das Kontinuum der Ausdehnung ist es, was dieser Art von Zugriff solcher Analyse immer wieder sich entzieht, indem es einfach sich zurückzieht: Jedem Teilen oder Schneiden nämlich geht es gleichsam aus dem Weg, indem es immer wieder neu vor ihm

zurückweicht und sich als Kontinuum von Ausdehnung dorthin zurückzieht, wo man durch ein Teilen oder Schneiden seiner niemals habhaft werden kann. Denn immer wieder neu tritt es dabei bloß *zwischen* Grenzen oder Schnitten auf und somit immer wieder neu bloß *innerhalb* bzw. *außerhalb* von Teilen, niemals aber etwa über sie hinweg.

Zuletzt erweist sich somit das Kontinuum für jeglichen Versuch, es zu ergründen, nicht allein als Labyrinth, sondern geradezu als Abgrund. Denn das heißt dann umgekehrt, dass dem Kontinuum von Ausdehnung mit keinem der Begriffe beizukommen sein kann, deren Bildung für den Zugriff darauf bisher als erfolgversprechend galt: weder von seinen „Teilen“ noch von seinen „Schnitten“ oder „Grenzen“ her. Hat all dies demnach auszuschneiden, stellt zuletzt sich aber noch die Frage: Welchen Sinn verbinden wir denn eigentlich mit dem Begriff „Kontinuum“ oder „kontinuierlich“ selbst?, dem Kant anscheinend nicht mehr nachfragt, weil er ihm vermutlich als ein Terminus bereits geläufig ist. Für Aristoteles dagegen, der ihn dazu allererst gemacht hat, ist er noch so ungeläufig, dass sein Sinn ihm noch zu schaffen macht. Und das gibt Aufschluss darüber, worin zuletzt die eigentliche Problematik des Kontinuums besteht.

Das Wort *continuum* ist nämlich im Lateinischen die Übersetzung für das, was im Griechischen mit *syneches* bezeichnet wird. Denn als Kompositum (*con-*, *syn-*) bedeutet jedes soviel wie „Zusammen-hang“ oder „Zusammen-halt“ („zusammenhängend“ oder „-haltend“). Und in diesem Sinn kennt Aristoteles den Ausdruck *syneches* schon von den Vorsokratikern, wie etwa von Parmenides, der ihn in seinem Lehrgedicht über die Welt verwendet. Darin führt er aus: Im Unterschied zu all dem Vielen und Verschiedenen in ihr sei unsere Welt als etwas Seiendes vielmehr nur Eines und Dasselbe, weil ein jedes von dem Vielen und Verschiedenen als Seiendes zu Seiendem sich fügt (*eon gar eonti pelazei*) und mithin ein Ganzes bildet, das als solches *syneches* sei.²¹ Und das übersetzt man heute unbedenklich mit „kontinuierlich“,²² während es doch kurz danach schon auf erhebliche Bedenken stieß.

So wird man schwerlich fehlgehen, wenn man eine Stelle in dem Dialog *Parmenides*, wo Platon zur Erörterung von dieser Lehre antritt, als eine Kritik an eben dieser Überlegung liest.²³ Der Sache nach gibt er hier nämlich zu bedenken, ob Parmenides sich nicht mit seiner eigenen Lehre selbst in Schwierigkeiten bringt, wenn er von einem Seienden im Unterschied zu einem anderen spricht und sagt, dass eines zu dem sich fügt (*pelazei*). Da nämlich *pelazein* auch „berühren“

²¹ Parmenides, Fragment 8,25.

²² Vgl. z. B. Kirk 1994, S. 276.

²³ Platon, *Parmenides* 148 d ff.

heißen kann, ersetzt es Platon durch das diesbezüglich deutlichere *haptesthai*, um einzuwenden: Nur von Zweien lasse sinnvoll sich behaupten, dass sie sich berühren, aber nicht etwa von Einem,²⁴ das Parmenides jedoch gerade meint, wenn er von ihm behauptet, es sei etwas, das zusammenhängend, *syneches*, im Sinne von berührend ist. So nämlich wird von Grund auf zum Problem, ob dabei nun die Rede ist von Einem oder Zweien, und entsprechend, wie denn ihrem Sinn nach sich „zusammenhängend“ und „berührend“ zueinander eigentlich verhalten.

Mit genau diesem Problem bekommt es dann auch Aristoteles zu tun. Das zeigt sich schon rein äußerlich, weil er im Rahmen seiner Theorie vom Wesen des Kontinuums den Ausdruck *syneches* bald als ein einstelliges Prädikat benutzt,²⁵ bald als ein mehrstelliges,²⁶ doch anscheinend ohne dass ihm auffällt, wie viel Unklarheit aus diesem Wechsel herrührt.²⁷ Und das ist umso bemerkenswerter, als gerade Aristoteles über das Wesen des Kontinuums doch so viel Klarheit schafft, dass sie bis heute Geltung hat.²⁸ Dazu gehört etwa die Klärung dessen, was allein es heißen kann, wenn wir von Zweien sagen, dass sie sich berühren. Denn so klar auch Platon schon an jener Stelle sieht, dass dies allein von Zweien gelten kann, so sagt er hier doch nichts darüber, was genau das heißt.

Dies einzusehen, bildet vielmehr eine von den Grundeinsichten in das Wesen des Kontinuums bei Aristoteles. Sie findet sich besonders klar an einer Stelle der *Metaphysik*, wo er von Punkten, Linien oder Flächen spricht und sie als Grenzen von etwas erörtert. Denn als solche sind sie ontologisch von besonderer Bedeutung, nämlich etwas, das in irgendeinem Sinn entstehen und vergehen kann. Und dies erläutert er durch einen Satz, der eine förmliche Definition des Sinns einer Berührung gibt, weil dieser Satz zugleich auch noch den Sinn des Gegenteils zu ihr mitdefiniert. Besagt er doch: „Wenn Körper sich berühren oder trennen, wird aus deren Grenzen bei Berührung eine, und bei Trennung werden aus der einen Grenze zwei.“ (*Metaphysik* 1002 a 34 f.)

Genau in diesem Sinn vertritt er das denn auch an andern Stellen, wie etwa in der *Physik*, wo zusätzlich noch das Kontinuum zur Sprache kommt, das hier an dieser Stelle der *Metaphysik*, wie zu beachten ist, gerade nicht behandelt wird. Danach berühren zwei begrenzte Linien zum Beispiel sich genau in dem Sinn, dass die Grenze als ein Punkt der einen und die Grenze als ein Punkt der anderen zu

²⁴ Platon, *Parmenides* 148 e–149 a.

²⁵ Aristoteles, *Physik* 207 b 16, 208 a 1 f., 211 b 30 f., 219 a 11, 231 a 25, 231 b 16.

²⁶ Aristoteles, *Physik*, z. B. 185 b 9 ff., 211 a 29 f., 231 a 22.

²⁷ Doch selbst dort, wo man das sieht, nimmt man nicht Anstoß daran, sondern sieht zuletzt sogar „eine Pointe“ darin (vgl. z. B. Wieland 1992, S. 284–286).

²⁸ Vgl. zum Folgenden z. B. Knerr 1989, S. 201.

einem Punkt *zusammenfallen*.²⁹ Nur von einer *Linie* als einer *Ausdehnung* kann demnach gelten, dass sie eine andere *Linie* als eine andere *Ausdehnung* berühre. Nicht jedoch kann dies auch noch von einem Punkt als einer Nichtausdehnung gelten, weil er nicht auch seinerseits noch eine Grenze haben kann, die somit auch nicht mit der Grenze eines anderen *zusammenfallen* kann, weshalb sie sich auch nicht berühren können (vgl. *Physik* 231 a 24 ff.).

Punkte nämlich können deshalb keine Grenzen haben, weil sie selber Grenzen sind, die darum auch nur etwas Anderes haben kann (vgl. *Physik* 231 a 28 ff.). Und all das gilt entsprechend auch für jede weitere Grenze: für die Linie als die Grenze einer Fläche oder für die Fläche als die Grenze eines Körpers. Nur wenn eine Grenze einer solchen Ausdehnung *zusammenfällt* mit einer Grenze einer andern solchen Ausdehnung, lässt sich von solchen *Ausdehnungen*, die dann *zwei* sind, sinnvoll sagen, dass sie sich berühren, nicht jedoch von ihren *Grenzen*, die dann *eine* sind. Solange nämlich nicht nur solche Ausdehnungen, sondern wegen eines Abstands auch die Grenzen zwischen ihnen *zwei* sind, kann von der Berührung solcher Ausdehnungen keine Rede sein. Gerade dem entspricht bei Aristoteles und Kant die Auffassung: Auch nur durch die Zusammensetzung solcher Ausdehnungen könne eine solche Ausdehnung zu Stande kommen, nicht jedoch durch die Zusammensetzung solcher Grenzen.

Doch gerade diese Klärung für den Sinn einer Berührung, die bis heute haltbar ist, gerät bei Aristoteles bereits ins Wanken. Diese Klärung aufrechtzuerhalten, wird nämlich zur größten Schwierigkeit für ihn, sobald es darum geht, zwischen „Berührung“ und „Zusammenhang“ im Sinn eines Kontinuums zu unterscheiden. Und das ist umso bemerkenswerter, als es dazu dort gerade kommt (vgl. *Physik* 227 a 10 ff.), wo Aristoteles ausdrücklich auf den Wortsinn von Kontinuum als *syneches* zu sprechen kommt. Denn, „wie das Wort besagt“ (*Physik* 227 a 12), versucht er anzugeben, was der Sinn von *syneches* sei. Bis in Einzelheiten seiner Formulierungen lässt sich denn auch verfolgen, wie er dabei gleichsam ins Gedränge zwischen Singular und Plural kommt, spricht, zwischen *syneches* als einstelligem oder mehrstelligem Prädikat: So nämlich, dass entgegen dem Versuch, dies Prädikat als einstelliges einzusetzen (vgl. *Physik* 227 a 11), es zuletzt sich als ein mehrstelliges durchsetzt.

Und warum?

Weil Aristoteles es trotz dieses Versuches nicht vermag, die Grenze loszuwerden zwischen dem, was danach *syneches* sein soll. Für sie gerade spreche seine Wortbedeutung von „zusammenhängend“ oder von „zusammenhaltend“ als Verhältnis zwischen Zweien, auch wenn deren Grenzen dabei eine und dieselbe

²⁹ Vgl. z. B. *Physik* 211 a 33 ff., 231 a 21 ff. So auch schon *Kategorien* 5 a 1 ff.

sind, ja eigentlich gerade dann. Solange nämlich auch noch deren Grenzen zwei sind, seien sie gerade nichts „Zusammenhängendes“ oder „Zusammenhaltendes“ (*Physik* 227 a 13).

Und das ist eben ein unlösbares Dilemma.

Offenkundig wird es dort, wo Aristoteles versucht, doch nicht vermag, zu unterscheiden zwischen Grenzen, die „zusammenfallen“, und Grenzen, die „zu einer und derselben werden“. Darin nämlich möchte er den Unterschied zwischen „berührend“ und „zusammenhängend“ als kontinuierlich sehen, ohne dass dies irgend einsichtig sein könnte. Liefe das doch auch auf nichts Geringeres hinaus, als jene klare Definition des Sinns einer Berührung plötzlich hinzustellen als die Definition des Sinns eines Kontinuums. Von dieser nämlich soll sich die Definition des Sinns einer Berührung nunmehr unterscheiden. Denn auf einmal soll Berührung den davon verschiedenen Sinn besitzen, dass die Grenzen dabei bloß „zusammen“ (*hama*) seien, was gerade *nicht* bedeute, dass sie „eine und dieselbe“ seien.³⁰

Dies jedoch verstieße gegen seine eigene wesentliche Einsicht, wonach es für das Verhältnis zwischen Grenzen nur zwei Möglichkeiten geben könne, nämlich dass sie *entweder* zusammenfallen und mithin zu einer werden *oder* auseinanderfallen und mithin zu zweien werden. Wäre das doch diesen beiden Möglichkeiten gegenüber eine dritte Möglichkeit, die vor dem Hintergrund von diesen beiden als den beiden einzigen nur unverständlich bleiben kann. Zumal selbst dann, wenn diese dritte Möglichkeit verständlich werden könnte, jene Definition für die Berührung als Definition für das Kontinuum nun umgekehrt nur unverständlich bleiben könnte. Handelt es sich doch bei dem, das sich berührt, gerade nicht um etwas, das „zusammenhängt“ oder „zusammenhält“ im Sinn eines Kontinuums, weil es sogar im Gegensatz zu ihm vielmehr etwas Diskretes ist, was mit etwas Diskretem sich berührt. Dass Aristoteles in diese Schwierigkeit gerät, liegt daran, dass er hier in der *Physik* auch noch auf das Kontinuum zu sprechen kommt, das dort in der *Metaphysik*, wo es nur um Berührung geht, noch keine Rolle spielt.

Denn diese Schwierigkeit entsteht, weil das „Zusammenhängen“ oder das „Zusammenhalten“ eben das Gemeinsame von beidem ist, das deshalb aber auch für beides unspezifisch bleibt, was Aristoteles anscheinend nicht gesehen hat. Zwar gilt von dem, das sich berührt, auch zweifellos, dass es „zusammenhängt“ oder „zusammenhält“, doch nur in dem Sinn, dass es voneinander nicht getrennt ist, aber keineswegs im Sinn eines Kontinuums. Denn wenn auch voneinander

³⁰ So z.B. in *Physik* 227 a 10ff. und 231 a 21ff., zwei Stellen, deren letztere in diesem Sinn ausdrücklich auf die erstere verweist.

nicht getrennt, durch einen Abstand, ist es gegeneinander doch geteilt, durch einen Schnitt als eine Grenze zwischen ihnen. Notwendig ist diese nämlich nicht nur dafür, dass es zwei sind, sondern auch noch dafür, dass sie sich berühren, weil sie das gerade in der Grenze tun, die dafür eine und dieselbe zwischen ihnen sein muss. Unausweichlich also ist durch sie etwas „Zusammenhängendes“ oder „Zusammenhaltendes“ im Sinn eines Kontinuums gerade unterbrochen. Und insofern ist es eben als Kontinuum beseitigt und ersetzt durch gegeneinander abgegrenzte Teile als etwas Diskretes.

Daraus geht denn auch der Grund hervor, weshalb ein Unterschied bestehen muss zwischen solchem, das geteilt oder geschnitten wird, und solchem, das getrennt wird. Denn dass es geteilt oder geschnitten werde, lässt sich immer nur von jeweils Einem sinnvoll sagen, nämlich nur von Einem als dem Ungeteilten oder Ungeschnittenen. Ginge doch der Sinn von Teilung oder Schneidung sonst verloren, weil sie *einen Schnitt* oder *zwei Teile* ja erst immer herstellt. Dem entgegen aber lässt sich, dass etwas getrennt wird, immer nur von jeweils Zweien sinnvoll sagen, weil der Sinn von Trennung, sprich: von Aufhebung einer Berührung zwischen Zweien, diese immer schon voraussetzt. Deshalb kann es sich bei diesen Zweien auch allein um Teile handeln. Denn nur diese sind durch Teilung oder Schneidung schon als zwei vorhanden, nicht jedoch der eine Schnitt oder die eine Grenze zwischen ihnen. Diese oder dieser eine wird vielmehr erst durch die Trennung zwischen Teil und Teil zu zweien. In dem Sinn von Teil macht demgemäß schon Teilung oder Schneidung jeweils Zwei aus Einem; in dem Sinn von Schnitt oder von Grenze aber macht erst Trennung zwischen Teilen jeweils Zwei aus Einem.

Insgesamt verhält sich dabei das ursprünglich Eine demnach so, dass es in der Gestalt der jeweils einen Grenze zwischen Teil und Teil solange durchhält, bis die Trennung zwischen Teil und Teil auch noch aus diesem Einem in Gestalt der einen Grenze zwischen Zweien jeweils Zwei gemacht hat. Demzufolge zeigt zuletzt sich daran insgesamt: Um ein Kontinuum zu sein, muss etwas nicht nur etwas Ungetrenntes, sondern auch noch etwas Ungeteiltes und so auch noch etwas Ungeschnittenes sein. Für all dies Negative aber kommt als das entsprechend Positive dann auch nur noch das in Frage, was in dem Sinn jeweils Eines oder Ganzes ist, dass er durch keinen Sinn der bloßen Vielheit oder Summe von etwas begreifbar sein kann: sei es nun von Teilen oder auch von Schnitten als den Grenzen zwischen ihnen.

Damit aber wird von Grund auf fraglich, was dann überhaupt noch zur Verfügung stehen kann, um auf einen Begriff zu bringen, was wir als „Kontinuum“ von Ausdehnung für Anschauung als ein Bewusstsein davon kennen: Muss nicht vielmehr jeder Zugriff auf es, um einen Begriff von ihm zu bilden, notwendig zu einem Rückfall in genau das führen, was vermieden werden muss? Und zeigt das

nicht auch jedes solche Wort wie *syneches* oder *continuum* bereits als solches selbst? Denn ist ihr Sinn eines „Zusammenhangs“ oder „Zusammenhalts“ nicht auch das Mindeste, was in einem *Begriff* von ihm dann in der Tat für das Kontinuum zum Ausdruck kommen muss, wenn er tatsächlich ein *Begriff* von ihm sein soll? Wie aber sollte sich dieses „Zusammen-“ in „Zusammenhang“ oder „Zusammenhalt“ von dem „Zusammen-“ in „Zusammensetzung“ unterscheiden können, dessen Sinn geradezu der Inbegriff des Rückfalls in das Falsche wäre?

Denn nach dessen Sinn kann etwas doch nur dann etwas Zusammengesetztes sein, wenn jegliches, *woraus* dieses zusammengesetzt ist, ein *Teil* ist, so dass eben *Teil mit Teil zu* ersterem zusammengesetzt ist. Und wenn durch *diesen* Sinn eines „Zusammen-“ der eines „Kontinuums“ von Grund auf schon verfehlt wird, – muss dies dann nicht auch für *jeden* Sinn eines „Zusammen-“ gelten? Und das heißt: Muss dies dann nicht auch für den Sinn jenes „Zusammen-“ gelten, wie es in „Zusammenhang“ oder „Zusammenhalt“ erscheint, weil doch auch hier etwas im Spiel sein muss, das *mit* etwas „zusammenhängt“ oder „zusammenhält“? Denn „mit“ bedeutet doch wohl analytisch so viel wie „zusammen mit“.

Hat man sich diese Frage aber erst einmal gestellt, enthüllt sich zwischen beidem eine aufschlussreiche Sinn-Verschiedenheit, die weiterführt. Sie tritt hervor als eine Möglichkeit, die beim „Zusammen-“ in „Zusammenhang“ oder „Zusammenhalt“ besteht, doch beim „Zusammen-“ in „Zusammensetzung“ nicht.

Lässt sich für das, womit etwas „zusammenhängt“ oder „zusammenhält“, doch etwas einsetzen, was sich für das, womit etwas „zusammengesetzt“ ist, gerade nicht einsetzen lässt. Dadurch erfolgt dazwischen denn auch eine Abgrenzung im Sinn eines Begriffs, der eine erste Einsicht in das Wesen des Kontinuums vermittelt: Ein „Zusammenhang“ oder „Zusammenhalt“ ist ein Kontinuum in dem Sinn, dass dabei zwar gleichfalls etwas *mit* etwas „zusammenhängt“ oder „zusammenhält“, jedoch gerade nicht mit etwas *Anderem*, wie Teil mit Teil,³¹ sondern mit *sich*. Man braucht jedoch nur zu versuchen, diese Einsetzung des „sich“ auch bei „Zusammensetzung“ vorzunehmen, und es springt geradezu ins Auge, wie unmöglich sie dort ist. Denn schlechthin ausgeschlossen ist, es könnte

31 Damit ergibt sich noch ein weiterer Grund, weshalb das Wesen des Kontinuums sich nicht von Teilen her bestimmen lassen kann, auch dann nicht, wenn sie nur als „mögliche“ oder als „potentielle“ gelten sollen. Denn selbst wenn, ja eigentlich gerade wenn man zuließe, dass „Teile“ nicht allein als „wirkliche“ oder als „aktuale“, sondern auch als „mögliche“ oder als „potentielle“ ihren Sinn besitzen, müssten sie auch mindestens als etwas zueinander *Anderes* gelten, weil sonst „Teile“ auch noch ihren Rest von Sinn verlören. Diese müssten also ein Verhältnis zueinander bilden, das nicht nur – weil es genauso gut für „Grenzen“ oder „Schnitte“ gälte – unspezifisch und in diesem Sinn dann uninformativ für das Kontinuum sein müsste, sondern auch noch falsch, wie nunmehr sich ergibt.

sich im Fall eines „Zusammengesetzten“ darum handeln, dass dabei etwas mit *sich* „zusammengesetzt“ sei. Legt doch der Sinn einer „Zusammensetzung“ selbst schon fest, dass etwas immer nur mit etwas *Anderem* als sich „zusammengesetzt“ sein kann, ein Sinn, auf den dieses Misslingen dieses Einsetzungsversuchs denn auch geradezu die Probe ist.

Sehr wohl jedoch ist eine Ausdehnung als ein Kontinuum gerade etwas, das als Eines oder Ganzes jeweils das ist, was mit *sich* „zusammenhängt“ oder mit *sich* „zusammenhält“ und so gerade *nicht* mit etwas *Anderem* als sich. Im Gegenteil: Hängt oder hält es nicht allein mit *sich*, sondern auch noch mit etwas *Anderem* als sich zusammen, bildet es gerade kein Kontinuum *mit* ihm, sondern gerade ein Diskretum *zu* ihm als einem Diskretum, deren jedes zwar das Andere berührt, jedoch kontinuierlich eben nur mit *sich* ist. Denn auch etwas, das etwas berührt, hängt oder hält zusammen, doch gerade nicht mit *sich*, sondern mit *Anderem* als sich. Jeweils mit *sich* zusammen hängt es oder hält es eben nur als etwas, das mit sich *kontinuierlich* ist, was dann gerade nicht bedeutet, dass es mit sich in Berührung ist, sondern gerade einen eigenen positiven Sinn besitzt. Genau in diesem Sinn ist *syneches* oder *continuum* mithin auch in der Tat nur einstelliges Prädikat, nicht mehrstelliges: ganz genau so, wie das auch für „Ausdehnung“ schon gilt.

Doch trotz dieser Gemeinsamkeit der Einstelligkeit beider Prädikate kann dieser besondere Sinn des Prädikats „Kontinuum“ nicht etwa auch zum Sinn des Prädikats „Ausdehnung“ noch gehören, sondern bleibt auf ersteres beschränkt und damit die Besonderheit von ihm. Denn ausgeschlossen ist, etwa auch noch den einstelligen Sinn von „Ausdehnung“ entsprechend aufzufassen. Keinen Sinn ergibt es nämlich, auch noch einen Fall von Ausdehnung so zu verstehen, dass er ein Fall von Ausdehnung mit *sich* sei statt mit etwas *Anderem* als sich. Ergibt doch schon allein das „mit“, auf „Ausdehnung“ bezogen, keinen Sinn, so dass auch keiner dieser beiden Fälle einen Sinn ergeben kann. Dies aber macht die Einsicht in den Sinn des Prädikats „Kontinuum“ so wenig hinfällig, dass es vielmehr zu einer weiteren Einsicht führt. Und die lässt auch noch das Verhältnis einsehen, welches zwischen diesem Prädikat und dem von „Ausdehnung“ besteht.

Auch wenn der Sinn des Prädikats „Kontinuum“ nicht auch noch zu dem Sinn des Prädikats von „Ausdehnung“ gehören kann, so lässt er sich doch von ihm aussagen, weil ersteres den Sinn von einem Meta-Prädikat des letzteren besitzt: Ist etwas ausgedehnt, so ist es zwar nicht *mit sich ausgedehnt*, sehr wohl jedoch *mit sich zusammenhängend* ausgedehnt oder *mit sich zusammenhaltend* ausgedehnt, was eben heißt: *mit sich kontinuierlich* ausgedehnt. Ein Ausdruck wie „mit sich“ gehört dabei ausschließlich zu den Ausdrücken „zusammenhängend“ und „zusammenhaltend“ und „kontinuierlich“, deren jeder insgesamt, das heißt mitsamt dieses „mit sich“, ein Meta-Prädikat zu „ausgedehnt“ ist. Als der eigentliche Sinn

von *syneches* oder *continuum* lässt dieser sich denn auch noch weiter sichern, weil es eine zusätzliche Möglichkeit der Überprüfung für ihn gibt.

Man könnte nämlich meinen, dass er einem Einwand unterliege. Könnte man doch sagen: Zwar sei nicht daran zu rütteln, dass der Sinn „mit sich“ im Unterschied zum Sinn „mit Anderem als sich“ hier einsetzbar sei, dort dagegen nicht. Doch unabhängig davon bleibe dieser Sinn danach in jedem Fall unlösbar abhängig vom Sinn des „mit“, und dieser hänge seinerseits unlösbar ab vom Sinn jenes „Zusammen-“, weil in jedem Fall der Sinn von „mit“ ja analytisch so viel wie „zusammen mit“ bedeutet. Hängt dann aber nicht auch der Gesamtsinn von „mit sich“ unlösbar davon ab, dass er sich auf ein sprachliches Kompositum beziehen kann, das diesen Sinn eines „Zusammen-“ auch bereitstellt? Das jedoch sei sprachlich zufällig und deshalb sofort hinfällig, sobald für die Bedeutung des Kompositums ein Simplex eintritt, das den Sinn dieses „Zusammen-“ nicht bereitstellt. Und im Unterschied zum Griechischen oder Romanischen hat beispielsweise das Germanische ein solches Simplex auch tatsächlich zur Verfügung, nämlich in Gestalt der Wurzel, die im Deutschen das Wort „stetig“ hat.

Es als ein Simplex für jenes Kompositum tatsächlich einzusetzen, macht jedoch diesen Gesamtsinn von „mit sich“ nicht nur nicht hinfällig, sondern verstärkt ihn sogar noch. Ist etwas „ausgedehnt“, dann heiße dies gemäß dem Sinn jenes Kompositums, dass es „mit sich zusammenhängend ausgedehnt“ oder „mit sich zusammenhaltend ausgedehnt“ sei, so ergab sich. Dafür aber lässt sich nicht nur sinnvoll sagen, dass es demnach „mit sich stetig ausgedehnt“ sei; dafür ist der Sinn von diesem Simplex „stetig“ auch sogar noch sinnverstärkend. Dass jenes „Zusammen-“ nunmehr ausbleibt, hat nämlich zur Folge, dass auch jener unhaltbare Anteil an dem Sinn von ihm jetzt wegbleibt, und zwar ohne dass dadurch dann etwa auch das Haltbare an seinem Sinn verloren ginge. Ganz im Gegenteil tritt es dadurch vielmehr nur umso deutlicher zutage. Denn durch dieses „mit“ kann dieses „stetig“ *nur* auf dieses „sich“ bezogen sein, durchaus nicht aber, wie jenes „zusammenhängend“ und „zusammenhaltend“, etwa *auch* auf „Anderes als sich“. Ist doch auch ein „Berühren“ zwischen zueinander Anderem jeweils ein „Zusammenhängen“ und „Zusammenhalten“ zwischen zueinander Anderem. Aber niemals kann etwas, das „stetig“ ist, dies etwa *auch* „mit Anderem als sich“ sein, sondern eben *nur* „mit sich“.

Wie schon hervortrat, ist „zusammenhängend“ eben auch bloß das Gemeinsame von beidem, weil es für „kontinuierlich“ ebenso wie für „berührend“ gilt, und daher ist es auch für jedes etwas Unspezifisches. Spezifisch für „zusammenhängend“ als „berührend“ ist denn auch allein, dass letzteres „mit Anderem als sich“ zusammenhängend heißt. Und für „zusammenhängend“ als „kontinuierlich“ ist spezifisch eben nur, dass letzteres „mit sich“ zusammenhängend heißt. Entsprechend ist es denn auch eben dieses letztere Spezifische,

was durch das Simplex „stetig“ schon elementar zum Ausdruck kommt. Und dadurch unterscheidet dieses sich vom unspezifischen „zusammenhängend“ dahingehend, dass auf ersteres *nur* das „mit sich“ bezogen werden kann und nicht etwa *auch* das „mit Anderem als sich“.³²

Auf diese Weise aber ist, und zwar für Ausdehnung, ein Sinn ermittelt, der zum ersten Mal nicht bloß ein anschaulich-intuitiver ist, sondern auch noch ein diskursiv-begrifflicher. Kann doch auch immer wieder nur von Ausdehnung die Rede sein, wenn von einem Kontinuum die Rede ist, weil auch nur eine Ausdehnung im Sinn eines Kontinuums das jeweils Eine oder Ganze sein kann, das in jedem Fall von einer Linie oder einer Fläche oder einem Körper jedem von uns anschaulich gegeben ist. Soweit ich sehen kann, ist dieser Sinn, wie er auf diesem Weg am Ende doch noch sich ergibt, denn auch der einzige, der übrig bleibt für einen haltbaren Begriff vom Wesen des Kontinuums. Gerade der jedoch eröffnet schließlich wie auf einen Schlag den eigentlichen Zugang zu ihm, der so lange Zeit verschlossen blieb. Denn was in ihm zum Ausdruck kommt, ist letztlich nichts Geringeres als dies, dass dem Kontinuum nur durch einen Begriff von ihm als einem *Selbstverhältnis* beizukommen sein kann. Dementsprechend musste jeder der bisherigen Begriffe von ihm deshalb an ihm scheitern, weil er ein Begriff von ihm als einem angeblichen *Fremdverhältnis* war.

Das lehrt bereits ein Blick auf das Misslingen des Versuchs von Kant, den Sinn von Ausdehnung im allgemeinen als den von „Außereinander“ zu begreifen, oder im besonderen der Ausdehnung von Zeit oder von Raum als den von „Nacheinander“ oder von „Zugleich“.³³ Wie es zunächst den Anschein hat, misslingt das deshalb, weil es sich dabei in jedem Fall um ein Verhältnis handelt, wie es durch ein mehrstelliges Prädikat zum Ausdruck kommt. Dagegen könnte es sich doch bei dem, was „Ausdehnung“ als einstelliges Prädikat zum Ausdruck bringt, in keinem Fall um ein Verhältnis handeln: ob im Fall von Zeit oder von Raum. Wie sich jedoch herausstellt, ist der eigentliche Grund für dieses Scheitern, dass in jedem Fall dieses Verhältnis doch auch nur ein *Fremdverhältnis* ist. Denn was auch immer zueinander ein Verhältnis des „Außereinander“ bildet, sei es nun ein „Nacheinander“ oder ein „Zugleich“, verhält sich dabei als ein wechselseitig Anderes zueinander, so dass es wie Teil zu Teil oder wie Schnitt zu Schnitt in einem Fremdverhältnis zueinander steht.

³² Der Ausdruck „mit sich stetig“ ist daher auch *analytisch* wie der Ausdruck „weißer Schimmel“. Umgekehrt dagegen sind die Ausdrücke „mit sich zusammenhängend“ und „mit sich zusammenhaltend“ wie der Ausdruck „weißes Pferd“ vielmehr *synthetisch*, sprich: im eigentlichen Sinn spezifisch-definierend. Denn durch „stetig“ ist genauso wie durch „Schimmel“ nur die Art als solche selbst bezeichnet, doch nicht auch noch definiert.

³³ A 23, B 257, B 262, A 264/B 320, A 283/B 339, A 370, B 414, A 435/B 436, A 443/B 471.

Was sich ergibt, ist somit Folgendes: Dass Ausdehnung, wie sie in einem einstelligen Prädikat zum Ausdruck kommt, kein *Fremdverhältnis* sein kann, muss nicht auch noch heißen, dass sie kein *Verhältnis* sein kann, weil ja auch ein *Selbstverhältnis* ein Verhältnis ist. Es kann vielmehr nur heißen, dass sie ein Verhältnis eigener Art sein muss, das sich als Selbstverhältnis gegenüber jeder Art von Fremdverhältnis unterscheiden und entsprechend einen eigenen positiven Sinn besitzen muss. Gerade dieser Sinn von Selbstverhältnis müsste denn auch das sein, was als einstelliges Prädikat der „Ausdehnung“ zum Ausdruck kommen kann, das ja zuletzt auch noch ein jedes seiner Meta-Prädikate wie „Kontinuum“, „kontinuierlich“ oder „stetig“ ist. Dass deren Analyse aber für die Ausdehnung als ein Kontinuum am Ende diesen Sinn des Selbstverhältnisses als einzig haltbaren ergibt, begründet jene Auffassung von Ausdehnung als einer Sache unserer Anschauung noch sehr viel weiter, als es Kant für möglich halten konnte.

Denn wie schon bemerkt, bedeutet Anschauung dabei ja analytisch Anschauungsbewusstsein. Dieses aber hat in einem Selbstverhältnis auch geradezu sein Wesen. Kann doch *jegliches* Bewusstsein, auch ein jedes *Fremdbewusstsein*, als *Bewusstsein* nur in einem ursprünglichen *Selbstbewusstsein* gründen und so auch nur ein von diesem abgeleitetes Bewusstsein bilden. Doch ergibt sich dieser Sinn des Selbstverhältnisses als einzig haltbarer nach dieser Analyse ja gerade nicht für *Anschauung* als Anschauungsbewusstsein, sondern *ausschließlich* für *Ausdehnung*. Die aber unterscheidet sich von Anschauung gerade dahingehend, dass sie dabei statt die Anschauung vielmehr das durch sie Angeschauten ist und somit auch statt das Bewusstsein vielmehr das für es Bewusste ist. Denn zur Erläuterung von eben diesem Unterschied setzt Kant an jener Stelle hinter „Anschauung“ in Klammern „Ausdehnung“ (vgl. B 66), was aber auch für andere solche Stellen gilt, wo er das unterlässt (vgl. A 169/B 211).

Und trotzdem ist es auch noch solche Ausdehnung, für die durch diese Analyse sich der Sinn des Selbstverhältnisses ergibt. Und das bedeutet, dass dadurch auch sie als das doch nur Bewusste oder Angeschauten *für* Bewusstsein oder Anschauung noch einbezogen wird in das, was als Bewusstsein oder Anschauung die Grundstruktur des Selbstverhältnisses besitzt: in das Subjekt als das Mentale gegenüber dem Objekt als dem Somatischen. *Obwohl* es sich bei Ausdehnung als dem Kontinuum der Zeit oder des Raumes also nur um etwas Angeschautes als Bewusstes handelt, bildet es doch etwas, das noch ganz zur inneren Struktur des Subjekts selbst gehören muss, wie Kant dies ohnehin vertreten möchte: In Gestalt von dieser muss ein Subjekt eben erst einmal ein *Selbstbewusstsein* von sich *selbst* sein, innerhalb von dem auch das *Bewusste* für es selbst als das Bewusstsein noch es *selbst* sein muss, wie das Kontinuum der Ausdehnung von Zeit und Raum als *Selbstverhältnis* dies bezeugt.

Zuallerletzt ergibt sich somit: Hätte Kant die Problematik des Kontinuums gesehen, statt sich den Blick für sie verstellen zu lassen durch die Theorie von Aristoteles als angebliche Lösung für sie, wäre er von ihr geraden Weges in die Mitte seiner Theorie von Zeit und Raum und deren Ursprung im Subjekt geleitet worden. Denn ersichtlich das Subjekt, die Sache selbst, ist es, was als Kontinuum-Problem so lange und so hartnäckig auf eben dieser seiner Lösung als der einzig möglichen bestanden hat: auf dem Kontinuum von Ausdehnung als Selbstverhältnis des Subjekts.

Literatur

- Aristoteles (1960): *Werke*. Immanuel Bekker (Hrsg.), Darmstadt: WBG.
- Claus, Heinz-Jörg (1996). In: Waismann (⁴1996).
- Düring, Ingemar (1966): *Aristoteles*. Heidelberg: Winter.
- Kirk, Geoffrey S./Raven, John E./Schofield, Malcolm (Hrsg.) (1994): *Die vorsokratischen Philosophen*. Stuttgart: Metzler.
- Knerr, Richard (1989): *Knaurs Buch der Mathematik*. München: Droemer Knauer.
- Laugwitz, Detlev (1997): *Mathematische Modelle zum Kontinuum und zur Kontinuität*. Darmstadt: TH – Fachbereich Mathematik, Reprint Nr. 1883.
- Platon (1970): *Werke*. Gunter Eigler (Hrsg.), Darmstadt: WBG.
- Randall, Lisa (2008): *Verborgene Universen*. Frankfurt a.M.: Fischer.
- Schaller, Thomas (2010): *Die berühmtesten Formeln der Welt*. München: DTV.
- Waismann, Friedrich (⁴1996): *Einführung in das mathematische Denken*. Heinz-Jörg Claus (Hrsg.). Darmstadt: WBG.
- Wieland, Wolfgang (³1992): *Die aristotelische Physik*. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht.

Die Werke Kants werden zitiert nach den Bänden der *Akademieausgabe* (AA), die *Kritik der reinen Vernunft* nach erster (A) und zweiter (B) Auflage.

Henny Blomme

Können wir den ursprünglichen Raum erkennen?

Mit dem Terminus „ursprünglicher Raum“ wird der Raum bezeichnet, der Kant innerhalb der transzendentalen Ästhetik als reine subjektive Form der Anschauung des äußeren Sinnes bestimmt. Man könnte ihn auch den „ästhetischen Raum“ nennen. Auf jeden Fall muss er vom „geometrischen Raum“ unterschieden werden, da letzterer eine Einheit voraussetzt, die auf einer Synthesis beruht, und dadurch – weil bei Kant alle Synthesis unter den Kategorien steht – weniger ursprünglich zum Anschauungsvermögen gehört. Es ist diese Unterscheidung zwischen dem ursprünglichen Raum, der „Form der Anschauung“ ist, und dem geometrischen Raum, der „formale Anschauung“ ist, auf die Kant in einer bekannten Fußnote im § 26 der transzendentalen Deduktion der B-Auflage anspielt:

Der Raum, als *Gegenstand* vorgestellt (wie man es wirklich in der Geometrie bedarf), enthält mehr, als bloße Form der Anschauung, nämlich *Zusammenfassung* des Mannigfaltigen, nach der Form der Sinnlichkeit Gegebenen, in eine *anschauliche* Vorstellung, so daß die *Form der Anschauung* bloß Mannigfaltiges, die *formale Anschauung* aber Einheit der Vorstellung gibt. (B160)

Die Bedeutung der Unterscheidung zwischen geometrischem und ursprünglichem Raum liegt unter anderem darin, dass sie stipuliert, dass das ursprüngliche Wesen des Raumes vor und unabhängig von dem erreichbar ist, was durch jedwede Mathematik der Ausdehnung von ihm ausgesagt wird. Das bedeutet nun aber nicht, dass diese Unterscheidung uns zwingt, anzunehmen, dass das ursprüngliche Wesen des Raumes auch *von uns* erreichbar ist. Und nehmen wir mal an, dass wir tatsächlich über eine Art Zugang zu diesem Wesen verfügen, dann stellt sich überdies die Frage, ob ein solcher Zugang sich innerhalb der Sphäre der Erkenntnis befindet, mit anderen Worten: ob das ursprüngliche Wesen des Raumes vom Philosophen auch wirklich *erkannt* – das heißt: in Erkenntnisurteile gefasst und ausgedrückt – werden kann.

I Die metaphysische Erörterung des Raumes

Kant scheint zu meinen, dass wir in der Tat Erkenntnisurteile über den ursprünglichen Raum aufstellen können, da er in der transzendentalen Ästhetik eine *metaphysische Erörterung* des Raumbegriffs liefert (B 37–40). Diese Erörterung enthält vier kategorische Aussagen, die anscheinend das Wesen des ursprüngli-

chen Raumes bestimmen und also eine philosophische Erkenntnis von diesem Raum liefern:

- 1) Der Raum ist kein empirischer Begriff, der von äußeren Erfahrungen abgezogen worden.
- [...] 2) Der Raum ist eine notwendige Vorstellung, a priori, die allen äußeren Anschauungen zum Grunde liegt. [...]
- 3) Der Raum ist kein diskursiver, oder, wie man sagt, allgemeiner Begriff von Verhältnissen der Dinge überhaupt, sondern eine reine Anschauung. [...]
- 4) Der Raum wird als eine unendliche gegebene Größe vorgestellt. (B 38–40)

Wenn man nun meint, dass diese vier Aussagen den ursprünglichen Raum bestimmen, könnte man sie mit der bekannteren These, dass letzterer „bloße Form der äußeren Anschauung“ ist, komplettieren. Diese fünf Aussagen würden dann sozusagen unsere Erkenntnis vom ursprünglichen Raum ausdrücken. Es gibt aber verschiedene Gründe, daran zu zweifeln, ob Kant mit den vier Aussagen der metaphysischen Erörterung wirklich das Wesen des ursprünglichen Raumes bestimmt hat.

Erstens findet man in der metaphysischen Erörterung des Raumbegriffs nirgendwo die Aussage, dass der Raum die bloß subjektive, reine Form des äußeren Anschauungsvermögens ist, obwohl es doch genau dies ist, was immer wieder als das Wesen des kantischen Raumverständnisses genannt wird. Die Bezeichnung des Raumes als „[...] nur die Form aller Erscheinungen äußerer Sinne, d. i. die subjektive Bedingung der Sinnlichkeit, unter der allein uns äußere Anschauung möglich ist“ (B 42) findet sich in der Tat erst unter den „Schlüsse[n] aus obigen Begriffen“ (ebd.). Wenn die metaphysische Erörterung eine Erkenntnis vom Wesen des ursprünglichen Raumes liefert, warum wird letzterer dann nicht auch als „Form der Anschauung“ erörtert?

Zweitens hat Kant es bei der Verfassung der B-Auflage nötig gefunden, die Beschreibung des Verfahrens, das zu den vier kategorischen Aussagen führt, zu ändern, und diese „Verbesserung“ der B-Ausgabe lässt vermuten, dass diese vier Aussagen nicht so sehr das Wesen des ursprünglichen Raumes ausdrücken, sondern nur *unseren Begriff* des Raumes betreffen. Nachdem gefragt wurde: „Was sind nun Raum und Zeit?“ (A 23/B 37) hieß es in der A-Auflage so: „Um uns hierüber zu belehren, wollen wir zuerst *den Raum betrachten*“ (A 23). Dies korrigiert Kant in der B-Auflage folgendermaßen: „Um uns hierüber zu belehren, wollen wir zuerst *den Begriff des Raumes erörtern*“ (B 38). Es ist wenigstens fragwürdig, ob die metaphysische Erörterung, wenn sie sich nur mit der Analyse unseres *Raumbegriffs* beschäftigt, eine wahre Erkenntnis des ursprünglichen Raumes liefern kann, da wir den Terminus „ursprünglicher Raum“ gerade für den begrifflich noch unbestimmten Raum vorbehalten haben.

Drittens gäbe es wenigstens bei der dritten Aussage der metaphysischen Erörterung ein offensichtliches Kompatibilitätsproblem mit dem, was wir zu dem

Unterschied zwischen Form der Anschauung und formale Anschauung aus der Analytik zitiert haben. Die dritte Aussage der metaphysischen Erörterung sagt nämlich explizit, dass der Raum „eine reine Anschauung“ sei. Dass hier von *einer* reinen Anschauung die Rede ist, lässt vermuten, dass auch bei der innerhalb der metaphysischen Erörterung analysierten Raumvorstellung schon eine Synthesis im Spiel ist, obwohl eine solche Synthesis gar nicht dem ursprünglichen Raum als bloße Form der Anschauung anhängen kann.

Kenner der Aufbau der transzendentalen Ästhetik werden dazu neigen, das mit der ersten Bemerkung angezeigte Problem als Scheinproblem zu deuten, da sie wissen, dass sich Kant ja gerade des Ergebnisses der metaphysischen Erörterung bedienen muss, um schließen zu können, dass es sich bei dem Raum ursprünglich um die bloß subjektive Form der äußeren Anschauung handelt. Mit dieser an sich richtigen Antwort ist aber noch nicht die Frage beantwortet, ob die Aussagen der metaphysischen Erörterung so wie die ‚Schlussbestimmung‘ des Raumes (als Form) uns eine Erkenntnis des ursprünglichen Raumes liefern. Wenn ja, dann kommt sofort das dritte Problem auf: wie kann man den Raum in seiner Ursprünglichkeit zugleich als *eine* Anschauung und als eine bloße Form *ohne Einheit* denken, so dass dabei etwas Gleiches gedacht wird? Da dies offenbar nicht möglich ist, muss man schließen, dass es sich bei den Aussagen der metaphysischen Erörterung nicht um eine Erkenntnis vom Raum in seiner Ursprünglichkeit handeln kann. Das fordert uns aber dazu auf, zu sagen, von welchem Raum in der metaphysischen Erörterung die Rede ist. Einen Hinweis dazu liefert die Beobachtung, die ich oben an zweiter Stelle gemacht habe, bezüglich der von Kant in der B-Auflage vorgenommenen Textänderung: bei der metaphysischen Erörterung geht es nicht um eine *Betrachtung* des (ursprünglichen) Raumes, sondern um eine Analyse der *unserem Raumbegriff korrespondierenden* Vorstellung (des Raumes). Diese den Raumbegriff ermöglichende Vorstellung kann aber nicht ohne Einheit gebende Synthesis bestehen. Deswegen betreffen die Aussagen der metaphysischen Erörterung nicht den ursprünglichen Raum als solchen, sondern unsere Vorstellung des Raumes als formale Anschauung.

Zusammenfassend kann man sagen, dass das Ergebnis der metaphysischen Erörterung darin besteht, zu zeigen, dass wir uns den Raum als eine Anschauung a priori vorstellen. Mehr als eine Analyse von dem, was mit der unserem Raumbegriff korrespondierenden Vorstellung schon gegeben ist, wurde von der metaphysischen Erörterung nicht verlangt. Das lehrt eine genaue Betrachtung der in der B-Auflage gegebenen Definition einer (metaphysischen) Erörterung:

Ich verstehe [...] unter *Erörterung* (expositio) 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. (B 38)

Kant meint natürlich nicht, dass er in der metaphysischen Erörterung nur auflisten wird, was schon immer gewusst war: bei der Erörterung von dem, was schon gegeben ist, geht es hier darum, den zuerst noch rohe und verworrene Inhalt unserer Raumvorstellung durch Analysis deutlich zu machen. Dass die Erörterung von dem, was a priori gegeben ist, durch Analysis geschieht, wird bestätigt von *Refl* 2953: „[E]xposition ist in a priori gegebenen analytisch, in empirisch gegebenen synthetisch.“ (Refl, AA XVI: 585) Dass auch gegebene Vorstellungen manchmal einer Analysis bedürfen, bevor sie deutlich dargestellt werden können, sagt Kant am Anfang der transzendentalen Analytik:

Vor aller Analysis unserer Vorstellungen müssen diese zuvor gegeben sein, und es können keine Begriffe *dem Inhalte nach* analytisch entspringen. Die Synthesis eines Mannigfaltigen aber (es sei empirisch oder a priori gegeben) bringt zuerst eine Erkenntniß hervor, die zwar anfänglich noch roh und verworren sein kann und also der Analysis bedarf. (A 77/B 103)

Die Aufgabe der metaphysischen Erörterung ist es also, unsere a priori gegebene Vorstellung des Raumes durch Analysis zu verdeutlichen. Da es um die unserem Raumbegriff korrespondierende Vorstellung geht, wird hier nicht der ursprüngliche Raum, sondern der Raum als formale Anschauung analysiert. Das bedeutet, dass wir den Raum als eine Art Gegenstand betrachten; als ein gegebenes Objekt, das wir genau beschreiben und erkennen können. Von diesem Raum „als Gegenstand betrachtet“ können wir aber anfangs noch nicht sagen, ob er ‚etwas‘ (ein ‚Ding‘) oder ‚nichts‘ ist. Das wird erst die Analyse vom Inhalt unserer Raumvorstellung zeigen. Da die formale Anschauung des Raumes als eine (nichtsdestoweniger grundlegende) leere Anschauung ohne Gegenstand aufgefasst werden muss, wird sich herausstellen, dass die in der metaphysischen Erörterung analysierte Raumvorstellung als *ens imaginarium* unter den Begriff von Nichts fällt. Das heißt: auch wenn wir während unseres Denkens über den Raum so tun müssen, als ob dieser ein Gegenstand sei, geht es dabei nie um mehr als einen „pseudo-Gegenstand“.

II Die Bestimmung des ursprünglichen Raumes als reine Mannigfaltigkeit

Nach dem bisher Gesagten kann man nun bei der transzendental-philosophischen Betrachtung der Bildung des Raumbegriffs drei ‚Momente‘ oder ‚Stadien‘ unterscheiden. Die Rolle der beiden Erkenntnisvermögen und der zwischen ihnen stehenden Einbildungskraft ist dabei kumulativ.

Erstens muss man *den Raum in seiner Ursprünglichkeit* als nur die bloß subjektive Form der äußeren Anschauung betrachten. Er ist nicht *eine* Anschauung, sondern das reine äußere Anschauen selbst, und kann nicht anschaulich vorgestellt werden, ohne Synthesis der durch die bloße Form gelieferten Mannigfaltigkeit.

Hier ist nur das *Anschauungsvermögen* im Spiel.

Zweitens wird *der Raum als eine reine Anschauung* betrachtet, wobei es sich notwendig um eine formale Anschauung handelt. Bei dieser anschaulichen Vorstellung des Raumes ist schon eine Synthesis im Spiel. Wie wir wissen, ist die Synthesis überhaupt „die bloße Wirkung der Einbildungskraft, einer blinden, obgleich unentbehrlichen Funktion der Seele, ohne die wir überall keine Erkenntnis haben würden, der wir uns aber selten nur einmal bewusst sind“ (A 78/B 103). Bei der Synthesis, durch die die reine Mannigfaltigkeit des ursprünglichen Raumes zusammengefasst wird und letzterer anschaulich vorgestellt werden kann, geht es um eine figürliche Synthesis, die Kant auch *synthesis speciosa* nennt: „[Die] Synthesis des Mannigfaltigen der sinnlichen Anschauung, die a priori möglich und notwendig ist, kann figürlich (*synthesis speciosa*) genannt werden“ (B 151).

Hier sind sowohl das *Anschauungsvermögen* als die *Einbildungskraft* im Spiel.

Drittens ist die formale Anschauung als anschaubare Vorstellung des Raumes Bedingung der Möglichkeit eines *Raumbegriffs*. Unter diesem Raumbegriff können alle besonderen Vorstellungen des Raumes gedacht werden. Es ist der Verstand, der die figurative Synthesis zu einem Begriff des Raumes bringt.

Hier sind also alle genannte Vermögen im Spiel: *Anschauungsvermögen*, *Einbildungskraft* und *Verstand*.

Ich möchte nun zurückkommen auf die Bestimmung des ursprünglichen Raumes als eine bloße Form, die trotzdem eine reine Mannigfaltigkeit liefert. Wie soll man diese Bestimmung verstehen? Am Anfang der Analytik sagt Kant, dass die transzendente Logik ein Mannigfaltiges der Sinnlichkeit a priori vor sich liegen hat, „welches die transscendentale Ästhetik ihr darbietet, um zu den reinen Verstandesbegriffen einen Stoff zu geben“ (A 76 f./B 102). Wie kann nun eine reine Form zugleich einen (reinen) Stoff bieten? Um mit dieser Frage weiter zu kommen, müssen wir etwas mehr über die Begriffe ‚Form‘ und ‚Materie‘ erfahren. Dazu ist es zunächst wichtig, einzusehen, dass die Bestimmung von etwas als Form oder als Materie nur geschehen kann, wenn dieses Etwas in Verhältnis zu etwas Anderem betrachtet wird. Anders gesagt bedeutet dies, dass eine Vorstellung in seiner Unabhängigkeit von anderen Vorstellungen niemals als Form oder Materie bestimmt werden kann. Nur wenn wir auf das Verhältnis zwischen verschiedenen Vorstellungen reflektieren, können wir eine dieser Vorstellungen als Form und eine andere als Materie bestimmen.

Nun ist es eine Eigenheit des menschlichen Verstandes, dass er davon ausgeht, dass die Materie der Form vorhergeht, weil die Rede von der Form einer Sache für ihn das Gegeben-sein dieser Sache voraussetzt, und zwar als eine gegebene Materie, die von einer Form bestimmt werden kann. „Der Verstand [...] verlangt zuerst, dass etwas gegeben sei (wenigstens im Begriffe), um es auf gewisse Art bestimmen zu können. Daher geht im Begriffe des reinen Verstandes die Materie der Form vor [...]“ (A 267/B 322f.). Deswegen ist es für uns so schwierig anzunehmen, dass es eine Form geben könnte, die der Materie vorhergeht. Mit der Bestimmung des Raumes als eine reine Form, ohne welche uns den empirischen Stoff der Anschauungen gar nicht gegeben sein würde, wird sozusagen die unserem Denken eigene Perspektive verletzt – Perspektive oder Denkkordnung, wonach wir zuerst über eine Materie verfügen, die unseres Denken dann mit seinen Begriffen (als konzeptuelle Formen) bestimmt. Nochmals Kant:

Sind [Raum und Zeit] nur sinnliche Anschauungen, in denen wir alle Gegenstände lediglich als Erscheinungen bestimmen, so geht die Form der Anschauung (als eine subjektive Beschaffenheit der Sinnlichkeit) vor aller Materie (den Empfindungen), mithin Raum und Zeit vor allen Erscheinungen und allen Datis der Erfahrung vorher, und macht diese vielmehr allererst möglich. (A 267/B 322)

Bei der Unterscheidung zwischen dem Raum als reine Form der Anschauung (,ursprünglicher Raum‘) und dem Raum als eine formale Anschauung fiel auf, dass dasjenige, was Kant zunächst als reine subjektive Form der äußeren Anschauung bestimmt, später (wenn selbst als Materie – das heißt hier: als eine Anschauung – betrachtet) eine andere bestimmende Form bekommen kann, nämlich die der synthetischen Einheit. Wir haben schon darauf aufmerksam gemacht, dass diese Einheit nicht dem Raum in seiner Ursprünglichkeit beiwohnen kann, sondern auf einer figurativen Synthesis beruht. Das erscheint alles so weit verständlich. Aber wenn Kant den ursprünglichen Raum als eine reine Form bestimmt, die zugleich eine reine, unsynthetisierte, Mannigfaltigkeit liefert, werden die Begriffe ‚Form‘ und ‚Materie‘ anscheinend *beide* auf ein und dasselbe ‚Etwas‘ bezogen. Es ist uns aber nur möglich, ein selbes ‚Etwas‘ zugleich als Form und Materie zu bestimmen, wenn dies jedes Mal in Hinsicht auf ein anderes etwas geschieht. Anders gesagt: eine Vorstellung A kann im Verhältnis zu einer anderen Vorstellung B zwar als Form bestimmt werden, aber nicht auch zugleich als Materie – sie kann aber wohl einerseits im Verhältnis zur Vorstellung B als Form und zugleich, andererseits, in Verhältnis zur Vorstellung C als Materie bestimmt werden.

Wir müssen jetzt untersuchen, ob es für unser Denken trotzdem einen Sinn haben kann, ‚Etwas‘ anzunehmen (der ursprüngliche Raum) das *zugleich* als „reine Form“ und als reine Materie („reine Mannigfaltigkeit“/„reiner Stoff“) bestimmt werden muss. Wenn die Annahme eines solchen ‚Etwas‘ für uns keinen

Sinn hat, wird wohl auch die Frage, ob wir ein solches ‚Etwas‘ erkennen können, einfach verneint werden müssen. Da es sich beim Kantischen Raum um ein spezifisch, zur kritischen Philosophie gehöriges ‚Etwas‘ handelt, ist es zur Beantwortung dieser Frage wichtig, nachzusehen, worin die kritische philosophische Reflexion sich (zum Beispiel) von der Leibniz’schen unterscheidet.

III Der Raum und die transzendente Überlegung

Kant schreibt über die Besonderheit der kritischen Reflexion im Anhang zur transzendentalen Analytik („Von der Amphibolie der Reflexionsbegriffe“). Wie Kant in diesem Anhang lehrt, besteht der zentrale Unterschied zwischen einer kritischen und einer nicht-kritischen Art zu philosophieren darin, dass man sich beim Aufstellen einer kritischen Philosophie vom transzendentalen Ort der in ihr gebrauchten Vorstellungen bewusst sein soll. Das bedeutet, dass man sich, damit das Verhältnis von Vorstellungen untereinander objektiv richtig bestimmt werden kann (was eine Aufgabe der kritischen Philosophie ist), zuerst von ihrem Verhältnis zu unserem Erkenntnisvermögen bewusst sein soll: ob die Vorstellungen zum reinen Verstand oder zur Sinnlichkeit gehören. Die Handlung, dadurch wir zu diesem Bewusstsein gelangen, nennt Kant die transzendente Überlegung (vgl. A 261/B 317). Bei einer bloß logischen Vergleichung der Vorstellungen (d. h.: bei einer nicht-transzendentalen Überlegung) abstrahiert man von diesem Verhältnis zu unserem Denkvermögen. Eine Folge davon ist aber, dass das aus der Vergleichung resultierende Urteil auch nur logische (statt objektive) Gültigkeit hat. Obwohl zum Beispiel die Leibniz’sche philosophischen Urteile über den Raum auf einer logisch richtigen Bestimmung des Verhältnisses zwischen den in diesen Urteilen vorkommenden Vorstellungen beruhen mögen, haben diese Urteile keinen objektiven Wert – sie liefern also keine richtige (philosophische) Erkenntnisse.¹

Wie gesagt, die transzendente Überlegung ist unentbehrlich für eine richtige Bestimmung des Verhältnisses von Vorstellungen unter einander. Das macht Kant dadurch deutlich, dass er zeigt, wie bei vier das Verhältnis zwischen Vorstellungen bestimmende Begriffspaare, die Bestimmung dieses Verhältnisses davon abhängt, ob die Vorstellungen zum reinen Verstand oder zur Sinnlichkeit gehören. Kant nennt die acht in diesen vier verhältnis-bestimmenden Begriffspaaren vorkom-

¹ Für Leibniz konnte die Frage, ob eine Vorstellung dem reinen Verstand oder der Sinnlichkeit angehört, gar nicht erst aufkommen, da er zwischen Vorstellungen der Sinnlichkeit und Vorstellungen des Verstandes nur einen graduellen Unterschied sah. Bei ihm verweisen alle Vorstellungen auf *intelligibilia* (Dinge an sich), die durch die Sinne verworren, durch den Verstand aber in ihrer Wesenheit vorgestellt werden können.

menden Begriffe ‚Reflexionsbegriffe‘. Das erste Begriffspaar ist ‚Einerleiheit‘ und ‚Verschiedenheit‘. Wenn man zum Beispiel über zwei ganz identische Gegenstandsvorstellungen verfügt (das heißt: wovon die inneren Bestimmungen identisch sind), dann kann man schließen, dass es sich um denselben Gegenstand handelt, wenn diese Vorstellungen dem reinen Verstande angehören. Wenn diese Vorstellungen aber der Sinnlichkeit angehören, so können sie noch immer auf numerisch-verschiedene Gegenstände verweisen. Das zweite Begriffspaar ist ‚Einstimmung‘ und ‚Widerstreit‘. Das dritte ist ‚das Innere‘ und ‚das Äußere‘. Es geht bei diesen Paaren von Reflexionsbegriffen respektive um quantitative, qualitative und relationale Bestimmungs-begriffe des Verhältnisses zwischen gegebenen Vorstellungen.

Wir interessieren uns aber besonders für das vierte Begriffspaar: ‚Materie‘ und ‚Form‘, das bei der Bestimmung der Modalität gegebener Vorstellungen eine wichtige Rolle spielt. Von diesen Begriffen sagt Kant folgendes: „Materie und Form. Dieses sind zwei Begriffe, welche aller andern Reflexion zum Grunde gelegt werden, so sehr sind sie mit jedem Gebrauch des Verstandes unzertrennlich verbunden.“ (A 266/B 322) Grundlegend sind diese Reflexionsbegriffe gerade deswegen, weil sie notwendig sind, um das Verhältnis gegebener Vorstellungen zu unserem Erkenntnisvermögen überhaupt bestimmen zu können. Wie wir gesehen haben, ist diese modale Bestimmung der Vorstellungen in der Tat notwendig, damit wir das Verhältnis der Vorstellungen *unter einander* (in Hinsicht auf Quantität, Qualität und Relation) objektiv richtig bestimmen können. Nun kann die Angehörigkeit einer Vorstellung (entweder zum reinen Verstand oder zur Sinnlichkeit) gefunden werden, indem wir uns (mittels einer transzendentalen Reflexion) überlegen, ob diese Vorstellung im Verhältnis zu unserem Denkvermögen als Form oder als Materie betrachtet werden muss: Wenn die Vorstellung im Verhältnis zu unserem Denkvermögen als Materie betrachtet werden muss, dann gehört sie zur Sinnlichkeit. Wenn sie aber in diesem Verhältnis als Form betrachtet werden muss, dann gehört sie zum reinen Verstand.

Nun dürfen wir erwarten, dass Kant auch von den Begriffen, die er bei der Aufstellung des Systems seiner kritischen Philosophie aus der Tradition übernommen oder neu eingeführt hat, sagen kann, in welchem Verhältnis sie zu unserem Erkenntnisvermögen stehen. Das bedeutet, dass auch von diesen Begriffen gilt, dass wir sie (im Verhältnis zu unserem Denkvermögen) entweder als Form oder als Materie deuten müssen können. Was den Stoff der (empirischen) Anschauungen angeht, ist das relativ einfach: dieser ist im Verhältnis zu unserem Erkenntnisvermögen als Materie anzusehen. Auch beim reinen Verstandesbegriff ist diese transzendente Reflexion einfach durchzuführen: die Kategorie muss im Verhältnis zu unserem Erkenntnisvermögen als Form angesehen werden, weil sie die Form unseres Denkens von Gegenständen bestimmt. Von der unserem

Raubegriff korrespondierende Vorstellung hat die metaphysische Erörterung gezeigt, dass es sich um eine Anschauung a priori handelt, das heißt: eine (reine) Mannigfaltigkeit. Das bedeutet, dass unsere Raumvorstellung im Verhältnis zu unserem Erkenntnisvermögen als Materie betrachtet werden muss, und also der Sinnlichkeit angehört.

Mit dem Raum in seiner Ursprünglichkeit ist es aber schwieriger bestellt. Da dieser eine reine Materie gebende reine Form ist, kann die transzendente Reflexion nicht vollzogen werden: wir können nicht sagen, ob er im Verhältnis zu unserem Erkenntnisvermögen Form oder Materie ist. Mittels einer transzendentalen Überlegung, die nur das Verhältnis einer Vorstellung zu unserem Denkvermögen bestimmt, können wir nichts sagen über die Zugehörigkeit des ursprünglichen Raumes. Kant schließt daraus aber nicht, dass es für einen Raum der wesentlich „(reine) Mannigfaltigkeit gebende (reine) Form“ ist, in seiner Philosophie keinen Platz gibt. Gerade weil er den philosophisch revolutionären Unterschied zwischen reiner und empirischer Sinnlichkeit einführt, kann nun nämlich eine komplexere transzendente Reflexion stattfinden. Bei dieser komplexeren transzendentalen Überlegung genügt es nicht mehr, das Verhältnis einer Vorstellung zu dem Denkvermögen zu bestimmen, um auch automatisch ihr Verhältnis zur Sinnlichkeit zu kennen. Die Modalität einer Vorstellung wird also nicht mehr nur durch ihr Verhältnis zu unserem Denkvermögen, sondern auch durch ihr Verhältnis zur Sinnlichkeit bestimmt. Beim empirischen Stoff der Anschauungen und bei den reinen Verstandesbegriffen gibt diese komplexere transzendente Überlegung kein komplexeres Resultat. Der empirische Stoff der Anschauungen muss immer als Materie bestimmt werden: er ist sowohl Materie der Sinnlichkeit als Materie für das Denkvermögen. Der reine Verstandesbegriff muss immer als Form bestimmt werden: er ist sowohl Form der Sinnesdaten (weil wir von diesen Daten nur eine Erfahrung haben können, wenn sie nach den Bestimmungen eines Gegenstandes überhaupt erscheinen) als Form des Denkvermögens, da er die Form unseres Denkens von Gegenständen bestimmt. Für den ursprünglichen Raum wird die komplexere transzendente Überlegung aber in zwei Verhältnisbestimmungen resultieren: *Einerseits* ist er reine Form der Sinnlichkeit, *andererseits* aber liefert er eine reine Materie für das Denkvermögen.

IV Schlussbetrachtung

Dem Vorhergehenden zufolge braucht es für die Frage, ob wir (Kant zufolge) den ursprünglichen Raum erkennen können, eine nuancierte Antwort.

Einerseits müssen wir feststellen, dass wir über keine anschauliche Vorstellung verfügen können, die den Raum in seiner Ursprünglichkeit darstellt. Der

ursprüngliche Raum ist keine Anschauung (!), und so bald wir uns den Raum anschaulich vorstellen, hat er aufgehört *reine Form* der Anschauung zu sein.

Andererseits können wir (wie die metaphysische Erörterung zeigt), wenn wir den Raum als einen gegebenen Gegenstand betrachten, bestimmte Eigentümlichkeiten dieser Vorstellung herausfinden. Ausgehend von diesen Eigentümlichkeiten (die sozusagen ‚Merkmale‘ unserer gegebenen Raumvorstellung sind), können wir dann zurück schließen auf die Eigenheit des ursprünglichen Raumes, der unserer Raumvorstellung zugrunde liegen muss: Wie kann ein „Etwas“, das als eine reine Anschauung die Apodiktizität der geometrischen Urteile erklärt, zugleich eine objektiv gültige Eigenschaft der *empirischen* äußeren Gegenständen (ihre Räumlichkeit) sein?

Nur wenn dieses „Etwas“ ursprünglich eine (dem Verstand) reine Materie gebende reine Form (der Anschauung) ist.

Reinhard Hiltcher

Gegenstandsbegriff und funktionale Reflexivität in Kants Transzendentaler Deduktion

In Bernd Dörflingers Habilitationsschrift findet sich eine exzellente Analyse des Verhältnisses zwischen Erfahrungsurteil und Wahrnehmungsurteil bei Kant (vgl. Dörflinger 2000, bes. S. 218 – 239). In beiden Urteilstypen spiegelt sich das für Kant konstitutive Verhältnis zwischen besonderer Gegenständlichkeit einerseits und allgemeinem empirischen Wissenssystem andererseits wider. *Besondere* Gegenständlichkeit nun ist aus der Perspektive von Kants philosophischen Nachfahren wie Schelling und Hegel eine allzu schwere Bürde für das Gelingen einer transzendentalen Deduktion. Für Hegel verunmöglicht Kants gnoseologischer Ansatz, welcher nach der Meinung des „Absoluten Idealisten“ besondere Gegenständlichkeit nicht wirklich zu deuten wisse, eine Grundlegung *auch* des Themas der „Prinzipienreflexion“ neben dem der gegenständlichen Objektivität in der „Deduktion“. Das Faktum besonderer Gegenständlichkeit lege nämlich jede Gnoseologie im Medium der „Bewusstseinsphilosophie“ unausweichlich zugleich auf eine aporetische Konzeption konkreter Subjektivität fest, welche keine wohlgegründete philosophische Reflexion mehr fundieren könne.

Es ist in einer Professor Dörflinger gewidmeten Festschrift wohl zulässig, diese Kritik Hegels an Kant einmal genauer zu untersuchen.

1 Hegels Kritik an Kants Transzendentalphilosophie

Einen guten Kantaufsatz sollte man stets mit einem gewichtigen Satz aus Hegels Werk beginnen.

Et voilà – Hegel!

Die reine Vernunft dieses Idealismus wird also durch sich selbst, um zu diesem *Anderen*, das ihr *wesentlich*, d. h. also das *Ansich* ist, das sie aber nicht in ihr selbst hat, zu gelangen, an dasjenige Wissen zurückgeschickt, das nicht ein Wissen des Wahren ist; sie verurteilt sich so mit Wissen und Willen zu einem unwahren Wissen und kann vom Meinen und Wahrnehmen, die für sie selbst keine Wahrheit haben, nicht ablassen. Sie befindet sich in unmittelbarem Widerspruche, ein gedoppeltes, schlechthin Entgegengesetztes als das Wesen zu behaupten, die *Einheit der Apperzeption* und ebenso das *Ding*, welches, wenn es auch *fremder Anstoß* oder

empirisches Wesen oder Sinnlichkeit oder das *Ding an sich* genannt wird, in seinem Begriffe dasselbe jener Einheit Fremde bleibt.“ (Phänomenologie, S.163)

Hegel wirft in diesem Textabschnitt aus der Phänomenologie des Geistes der Transzendentalphilosophie Kants vor, nicht in der Lage zu sein, die Geltung des Wissens autonom aus dem Wissen selbst zu begründen. Hegel kritisiert nichts anderes, als dass nach Kant die Konstitution der Geltung des Wissens immer auch und zugleich als Gegenstandskonstitution verstanden werden müsse.¹ Geltungskonstitution des Wissens sei *uno actu* die Konstitution des Gegenstandes des Wissens. Damit scheitere eine autonome Letztbegründung der Geltung des Wissens zwangsläufig an der *besonderen* Gegenständlichkeit.

Gleichwohl akzeptiert Hegel im Kern Kants Letztbegründungsintention, Wissen sei nur dann möglich, wenn die letzten Gründe der Geltung des Wissens² ausschließlich in dessen eigenen Prinzipien lägen. Er glaubt wie Kant, Wissen könne nur Geltung präntendieren, wenn es selbstkonstitutiv sei. Doch könne dieser Letztbegründungsgedanke von Kant nicht durchgeführt werden, da dieser die Geltungs-Selbstkonstitutions-Reflexion des Wissens mit der Reflexion auf eine Gegenstandskonstitution des Wissens verquicke. Die Geltung des Wissens benötige nach Kant gleichermaßen die Einheit der Apperzeption (= Prinzipien des Wissens selbst) und das Ding (= Bezug auf dem Wissen fremde Gegenständlichkeit). Wenn Geltungskonstitution des Wissens und Gegenstandskonstitution nach Kant im Grunde zwei Bezeichnungen für einen identischen Begründungsgang sein sollen, könne sich Wissen niemals seine Geltung autonom stiften. Denn wenn die Selbstkonstitution der Geltungsfähigkeit des Wissens (durch das Wissen selbst) zugleich die Selbstkonstitution der Gegenstandsreferenz und Gegenständlichkeit des Wissens (durch das Wissen selbst) sein solle – und wenn diese Konstitution niemals zugleich die Besonderheit des empirischen Gegenstandes prinzipiieren könne –, so scheitere die Selbstkonstitution der Geltungsfähigkeit des Wissens an der Besonderheit jedes Gegenstandes.

Nach Kant muss grundsätzlich unser empirisches Wissenssystem durch eine Beziehung auf einzelne, konkrete Gegenstände abgesichert werden. Die Korrektur und Erweiterung unseres empirischen Wissenssystems kann laut Kant nur durch einzelne Urteile über einzelne Gegenstände gelingen. Einzelne Gegenstände können aber nach Kant nur in der Anschauung gegeben werden. Im Unterschied zu begrifflichen Vorstellungen, die *eo ipso* intersubjektiven Sinn beinhalten, sind anschauliche Vorstellungen wesenhaft „Eigentum“ des jeweiligen konkreten

¹ Vgl. hierzu Hiltcher 2012, bes. S. 117f., sowie S. 120f. und Hiltcher 2013, S. 158f.

² Vgl. neuerdings Krijnen 2008 zur geltungstheoretischen Hegelinterpretation.

Subjekts. Anschauungen kann nur ein bestimmtes, einzelnes konkretes Subjekt haben und empirisch anschaulicher Sinn ist stets auf die perspektivische Verfasstheit eines einzelnen, konkreten Subjektes bezogen. Hegel will also sagen, dass ein Wissenskonzept, das sich auf einzelne Urteile über einzelne Gegenstände stützen³ muss, erstens zwangsläufig empirische Anschauung als Fundament des Wissens strapazieren muss – und deshalb zweitens um ein konkretes erkenntnistheoretisches Subjekt nicht herumkommt.

Diese kantische Perspektive der Dinge macht aus der Sicht Hegels Prinzipienreflexion zu einer nicht begründbaren Angelegenheit. Denn das konkrete Subjekt sei auch „Urheber“⁴ der Prinzipienreflexion. Im Reflexionsakt des konkreten Subjektes müsse jede intendierte Vorstellung zwangsläufig als vom Ich unterschieden⁵ gedacht werden. Dies gelte insbesondere auch für die gedachten Prinzipien, die doch andererseits als Prinzipien nichts anderes als Momente des reinen Denkens (reinen Verstandes) selbst sein müssten.⁶ Ein konkretes denkendes Subjekt werde letztlich ausschließlich durch „fremde Vorstellungen“, die auf es bezogen seien, bestimmt. Die Ichvorstellung, die im „Ich denke“ erzeugt wird, könne im Sinne Kants nur die Vorstellung des leeren Bezugspunktes aller inhaltlichen Vorstellungen sein und somit letztendlich nur die bewusste Vorstellung der notwendigen Differenz zwischen gegenstandsrelevanten Vorstellungen und deren Bezugspunkt artikulieren.⁷ Der Ichgedanke könne die Identität des „Selbstbewusstseins“ laut Kant immer nur an der einer synthetischen Einheit vorstellen. Ohne einen Bezug auf synthetische Einheit sei die Ichvorstellung nach Kants eigenem Bekunden leer und nichtig.⁸

Durch dieses Ich oder Er oder Es (das Ding), welches denkt, wird nun nichts weiter als ein transscendentales Subject der Gedanken vorgestellt =X, welches nur durch die Gedanken, die seine Prädicate sind, erkannt wird, und wovon wir abgesondert niemals den mindesten Begriff haben können. (B 404)

³ Vgl. hierzu insbesondere Dörflinger 2000, S. 218–239.

⁴ Vgl. Henrich 1976, S. 60f. zum konkreten Subjekt als „Reflexionsaktivisten“.

⁵ Vgl. Günther 1978, z.B. S. 46, S. 130f. und S. 160, der diese Kantkritik Hegels in seinem überragenden Hegelbuch mustergültig herausarbeitet.

⁶ Vgl. Günther 1978, S. 46.

⁷ Vgl. Königshausen 1977, z.B. S. 75, S. 102, S. 109, S. 170, S. 172, S. 176, der überzeugend und präzise das Verhältnis zwischen „leerer Ichvorstellung“, Identitätsbewusstsein und gegenständlicher Bewusstheit herausarbeitet.

⁸ Vgl. Gotthard Günther 1978, z.B. S. 130f. und S. 160 zur Problematik des ausschließenden Selbstbewusstseins und der Ungeeignetheit einer Annahme der primitiven Erkenntnisrelation für eine Reflexionstheorie.

Als Bewusstseinsphilosophie kommt Kants Transzendentalphilosophie nach Hegel ohne die systematische Differenz zwischen Prinzipien des Wissens, sofern sie unthematisch fungieren und Prinzipien, sofern sie in der Reflexion gedacht werden, nicht aus. So fungieren etwa die reinen Anschauungsformen, indem sie das empirische Mannigfaltige für das Denken vorstrukturieren, auch dann, wenn sie nicht in der mathematischen Reflexion als reine Anschauungen reflexiv konstruiert und vorgestellt werden – oder in der Philosophie als unabdingbare Elemente der Möglichkeit unserer Erfahrung gedacht werden. Noch deutlicher wird das Problem bei Kants Urteilsfunktionen. Die Urteilsformen⁹, die Kant auf der Basis der unthematisch geltenden Urteilsfunktionen entwickelt, können überhaupt nur ein Reflexionsprodukt sein und keinesfalls die ursprünglichen Funktionen selbst, aus denen sich die Urteilsformen herleiten¹⁰. Hegel begreift also, dass Kants Deduktion 2 Gegenstandstypen strapazieren müsse, sollte sie konsistent sein, nämlich den *Erfahrungsgegenstand* einerseits und den *Reflexionsgegenstand* anderseits.¹¹

Kants Doktrin gemäß sollen die Prinzipien des Denkens die Objekte der Erfahrung allererst als solche Erfahrungsobjekte konstituieren. Sie können deshalb auch als gedachte Prinzipiengegenstände nicht selbst schon in jener Weise als Objekte gedacht werden, in der man Erfahrungsgegenstände im Urteil repräsentiert. Andererseits scheint die Frage berechtigt zu sein, inwiefern die Reflexionsurteile über Prinzipien des Denkens überhaupt objektiv gültig die unthematisch geltenden gegenstandskonstitutiven Prinzipien selbst artikulieren können. Denn als gedachte Prinzipien sind doch die Prinzipien in ähnlicher Weise Vorstellungen für das „Ich denke“, wie dies auch Objekte der Welt sind. Das „Ich“ als vorgestellter leerer Bezugspunkt aller Vorstellungen sei durch und durch excludierend¹² und mache keinerlei Unterschied zwischen Weltvorstellungen und Prinzipienvorstellungen – mit einer schwerwiegenden Ausnahme: Gültige Objektvorstellungen gäben ihre Gegenstände gemäß den Prinzipien der Sinnlichkeit von Raum und Zeit. Prinzipienvorstellungen hingegen seien eo ipso Prinzipgedanken und könnten somit schon per definitionem keine Gegenstände in Raum und Zeit repräsentieren. Der Kantleser Hegel unterstellt seinem Königsberger Kollegen die gnoseologische Doktrin, nur etwas, das in den Verhältnissen von Zeit und Raum gegeben werde, könnte geltungsrelevant beurteilt werden. Diese objektiv-inter-subjektive Geltungsbedingung sei klarerweise für kein Urteil über gedachte

⁹ Die Differenz zwischen Funktion und Urteilsform arbeitet Wolff 1995 heraus, z.B. S. 38–43.

¹⁰ Vgl. Wolff 1995, S. 22.

¹¹ Vgl. Flach 1964 und Flach 1976 zur prinzipientheoretischen Notwendigkeit dieser Doppelthematik im Wissen.

¹² Vgl. Gotthard Günther 1978, z.B. S. 46, S. 130f. und S. 160.

Prinzipien einzulösen. Denn Prinzipien seien nicht in Raum und Zeit gegeben – *gerade auch nicht* die reinen Anschauungsformen von Raum und Zeit selbst. Hegels Kritik liefert die Basis für den Großteil von Kantinterpreten, welche Kant eine „irreflexive Transzendentalphilosophie“ vorwerfen.¹³

2 Kants Konzeption funktionaler Reflexivität

Königshausen (1976, z.B. S. 170 und 172f.) vertritt in einem herausragenden Kantbuch die These, der Terminus der „Apperzeption“ sei unterbestimmt, wenn man ihn nur mit „Selbstbewusstsein“ übersetze. Besser sei der Begriff „Selbstbezüglichkeit“ (170). Königshausen ist der Ansicht, Kant habe in der transzendentalen Deduktion keinen letzten Ausgleich zwischen Selbstbewusstsein und Reflexivität gefunden.

Nun – vielleicht doch: Haben Sie schon einmal versucht mit einem Joghurtbecher ein Streichholz in eine Betonwand zu schlagen, um an diesem Streichholz ein Bild aufzuhängen? Ganz offenkundig können weder das Streichholz noch der Joghurtbecher als taugliche Mittel für das Aufhängen eines Bildes unter den genannten Bedingungen fungieren. Weder das Streichholz noch der Joghurtbecher erfüllen die beanspruchte Funktion. Die beiden etwas albernen Beispiele zeigen zweierlei: Einerseits erfüllen Streichholz und Joghurtbecher nicht die erwünschte Funktion im Zusammenhang des Bildaufhängens. Andererseits sind sie aber auch nicht schlicht nichts aufgrund ihrer Fehlerfüllung der Funktion. Wir hielten unseren Nachbarn zwar nicht unbedingt für eine Hochbegabung, wenn er den Versuch unternähme, einen aus einem Streichholz gebildeten Holznagel in die Betonwand zu schlagen, aber wir würden noch begreifen, was er denn meinen könnte, wenn er dieses Fehlinstrument in den funktionalen Zusammenhängen des „Bildaufhängens“ als Nagel bezeichnete. Wir müssen also den Sinn einer Funktion unabhängig von den einzelnen Dingen, welche diese Funktion jeweils ausüben, denken können, wenn wir entscheiden wollen, ob bestimmte einzelne Dinge sie korrekt erfüllen können – oder ob nicht.

In § 16 B-Deduktion insistiert Kant darauf, das „Ich denke“ müsse alle meine Vorstellungen begleiten können. Das „Ich denke“ artikuliert den Sachverhalt, dass ein konkretes Subjekt erstens die Funktionalität des Denkens erfüllt und deshalb als *das* erkennende Subjekt fungiert – und sich dies zweitens bewusst machen kann. Die Formel besteht aus zwei Wörtern: Dem „Ich“ und dem „denke“. Das „denke“ meint nicht in erster Linie einen Bewusstseinsvorgang, sondern die

¹³ Vgl. exemplarisch Aschenberg 1982, S. 46.

Tatsache, dass es eine Funktionalität des Denkens selbst gibt, die durchaus nicht erschöpfend als konkreter Bewusstseinsakt eines empirischen Individuums qualifiziert werden kann, in Analogie etwa zur Funktion eines Nagels, die von dem konkreten Nagel unterschieden bleiben muss.

Das „Ich“ innerhalb der Formel „Ich denke“ bringt zum Ausdruck, dass das konkrete Subjekt diese Funktion des Denkens erfüllt und als Konkretum deshalb als *das* denkende Subjekt fungiert. Im „Ich denke“ werde ich nach Kant also der genuinen funktionalen Bestimmtheit des Denkens inne – und erfasse mich als ein Konkretum, das besagte Funktion erfüllt. Werner Flach (2002, S.115f.) macht mit Blick auf den nachfolgend zitierten Satz klar, dass es immer ein konkretes Subjekt ist, welches als *das* denkende und erkennende Subjekt fungiert, indem es die reine Funktionalität des Denkens qua reiner Verstand erfüllt.

Also hat alles Mannigfaltige der Anschauung eine nothwendige Beziehung auf das: *Ich denke*, in demselben Subject, darin dieses Mannigfaltige angetroffen wird. (B 132)

Das „Ich“ des § 16 der B-Deduktion intendiert also weder ein bloß „logisches Ich“ noch ein reales Subjekt, sondern bringt zum Ausdruck, dass die Bewusstseinsleistung eines konkreten Subjekts wohlgeformt und korrekt die Funktion des Denkens erfüllt – das „Ich“ des § 16 bezieht sich also auf *das* denkende und erkennende Subjekt. Die Bezogenheit der Vorstellungen auf das „Ich denke“ „in demselben Subject, darin dieses Mannigfaltige angetroffen wird“ konstituiert die „Meinheit“ der Vorstellungen für jedes konkrete Subjekt, das als *das* erkennende Subjekt fungiert. Die mögliche „Bewusstmachung“¹⁴ dieser Meinheit im „Ich denke“ setzt die Fähigkeit dazu voraus, mich mit dem „Ich denke“ von diesen auf mich bezogenen Vorstellungen zu unterscheiden – und diese dadurch der synthetischen Einheit zu unterwerfen. Für diese Bewusstmachung der „Meinheit“ im konkreten Subjekt ist es erforderlich, dass sich das konkrete Subjekt, das als *das* erkennende Subjekt fungiert, im Gedanken „Ich denke etwas“ sowohl von dem Objekt, auf das es erkennend bezogen ist, als auch von der reinen Funktionalität des Denkens, die es in Anspruch nimmt, unterscheidet.¹⁵ Nur *beide* Unterscheidungen können das Bewusstsein der „Meinheit“ erzeugen.

Am konkreten Subjekt sind nach Kant deshalb nur diejenigen Bestimmtheiten erkenntnistheoretisch von Bedeutung, die für die Erfüllung der Funktionalität des

¹⁴ Vgl. Königshausen 1976, z.B. S. 69, S. 75, S. 102f., S. 172f. und S. 176 zu dieser „bewusstmachenden Meinheit“, die sowohl der Bezogenheit der Vorstellungen auf das „Ich“ als auch dem Differenzbewusstsein von Ich und Vorstellungen entstammt.

¹⁵ Vgl. Königshausen 1976, S. 170, S. 172f. und S. 176 zu dieser Unterscheidung des „Ich“ von seiner Funktion. Vgl. auch Wolff 1995, S. 22.

Denkens und Erkennens relevant sind. In unserem Beispiel: Am Nagel sind nur diejenigen individuellen Eigenschaften relevant, die dessen Funktionalität erfüllen können, in Wände einzudringen. Gleichwohl muss jeder konkrete Nagel eine Einfärbung wie jeder andere konkrete, reale Gegenstand aufweisen. Diese Einfärbung des Nagels ist jedoch im funktionalen Sinne völlig irrelevant. Bewusstseinsvorgänge und „Leiberfahrungen“, die den spezifischen funktionalen Sinn der Erkennens nicht angemessen erfüllen, oder für diesen keinen Beitrag leisten, gehören nicht in eine funktionale Theorie der Erkenntnis hinein. Genau wie der Streichholznagel nicht angemessenes Thema innerhalb einer funktionalen Theorie der Nägel, die in Betonwände eindringen können sollen, sein kann, aber dennoch nicht einfach nichts ist, sind Bewusstseinsvorgänge, die den spezifischen funktionalen Sinn der Erkenntnis nicht erfüllen, nicht einfach nichts, haben aber keine erkenntnistheoretische Bedeutung. Die Funktionalität des Denkens und Erkennens ist also mitnichten eine ontische Größe, *sondern eine reine normative Geltungsstruktur*.

Auch die Funktion des Herzens etwa ist keineswegs mit einem jeweils konkreten biologischen Herzen identisch. Andernfalls könnten niemals künstliche Maschinen, die überhaupt keinerlei Ähnlichkeit mit einem biologischen Herzen aufweisen, erfunden werden, welche diese Funktion übernehmen können. Kennzeichen¹⁶ einer Funktionalität, welche eine normierende Geltungsstruktur ausüben können, ist also wesentlich die Eigenschaft, sie in ihren elementaren Strukturelemente von den Fällen ihrer jeweiligen konkreten Instantiierung *unterschieden*, also *rein* denken zu können. Wir haben hier einen ersten, quasi rudimentären Sinn von funktionaler Reflexivität. Wenn Kant also sagt, das „Ich denke“ müsse alle meine Vorstellungen begleiten können, heißt dies auch, man müsse sich in der Reflexion verdeutlichen können, dass die Funktionalität des Denkens nicht in ihren einzelnen Gedanken aufgehe.¹⁷ Ausschließlich dann, wenn wir die Funktionalität des Denkens und die Funktionalität des Erkennens im Unterschied zu jenen Konkreta (= konkrete Subjekte oder konkrete Gedanken), die sie erfüllen, *rein* denken können, weisen wir nach, dass Denken und Erkennen selbst Funktionalitäten sind. Auf der Ebene der Funktionalität des Denkens artikuliert das „Ich denke“ die normierende Invarianz der Funktionalität, die diese gegenüber allen konkreten geltungsfähigen Gedanken aufweist. Alle gültigen

¹⁶ Vgl. zu den folgenden Passagen Hiltcher 2006, S. 240–244, Hiltcher 2009, S. 291–301 und Hiltcher 2013, S. 159–167.

¹⁷ Vgl. hierzu Königshausen 1977, S. 170, S. 172f. und S. 176.

Gedanken müssen von identischen und deshalb „relational invarianten Prinzipien“ in ihrer Gültigkeit geformt sein.¹⁸

Das heißt im Klartext, dass die *Möglichkeit der Identität* des Bewusstseins des konkreten Subjekts in der Synthesis des Mannigfaltigen, welches qua konkretes Subjekt uno actu als *das* erkennende Subjekt fungieren muss, einerseits die synthetische Einheit des Mannigfaltigen seiner Anschauung notwendig macht – andererseits aber, dass diese Identität des Bewusstseins von Kant noch abschließend dadurch begründet wird, dass das konkrete Bewusstsein die invarianten Urteilsfunktionen benutzen muss. Kurz: Die Identität des konkreten Subjekts, das als *das* erkennende Subjekt fungiert, ist begründet in der invarianten Struktur der Funktion, der invarianten Eigenbestimmtheit des reinen Verstandes. Die Invarianz des reinen Verstandes bezüglich allen geltungsqualifizierten konkreten Gedanken und Anschauungen des konkreten Subjekts ist also das, was mit dem „Ich denke“ letztlich gemeint wird.

In der B-Deduktion bemerkt Kant deshalb zu diesem Verhältnis

so finde ich, daß ein Urtheil nichts andres sei, als die Art, gegebene Erkenntnisse zur *objectiven* Einheit der Apperception zu bringen. Darauf zielt das Verhältnißwörtchen *ist* in denselben, um die objective Einheit gegebener Vorstellungen von der subjectiven zu unterscheiden. Denn dieses bezeichnet die Beziehung derselben auf die ursprüngliche Apperception und die *nothwendige Einheit* derselben, wenn gleich das Urtheil selbst empirisch, mithin zufällig is[t]. (B 141 f.)

In der A-Deduktion klingt es ähnlich

Die Einheit der Apperception in Beziehung auf die Synthesis der Einbildungskraft ist der Verstand und eben dieselbe Einheit beziehungsweise auf die transscendentale Synthesis der Einbildungskraft der reine Verstand. (A 119)

In der B Deduktion wird allerdings fast ausschließlich die Objektivität der Erkenntnis thematisiert, indem von der Identität des konkreten Subjekts, das als *das* erkennende Subjekt fungiert, zur synthetischen Einheit und von da zu invarianten Funktionen objektiver synthetischer Einheit übergegangen wird. Es wäre aber auch eine komplementäre subjektive Deduktion zwingend notwendig gewesen, die das Thema Prinzipiengegenstände zum Inhalt hätte. Sie hätte einen Weg von der Identität des konkreten Bewusstseins zur Invarianzidentität der Funktion des reinen Verstandes nachzuweisen. Sie müsste zeigen, dass das konkrete Subjekt sich nur dann als invariante Identität (1) denken kann, wenn es als *das* erkennende

¹⁸ Ernst Cassirer (1980) hat besonders eindringlich den engen Zusammenhang zwischen Invarianz und Apriorität dargelegt. Wir folgen ein Stück weit seinem Ansatz.

Subjekt (2) fungiert. Danach wäre der Nachweis vonnöten, dass das konkrete Subjekt nur dann als *das* erkennende Subjekt fungieren könne, sofern es die Funktionalität des reinen Verstandes kraft Gebrauch invarianter Urteilsfunktionen erfülle (3). Diese subjektive Deduktion, die Kant in der Vorrede zur ersten Auflage andeutet – und die in der A-Deduktion rudimentär vorliegt – müsste die Reflexivität des Selbstbewusstseins eindeutig von der funktionalen Reflexivität des Denkens, des reinen Verstandes ableiten. Und entgegen der Meinung Kants (A XVI f.) ist eine solche subjektive Deduktion von ebensolcher Dringlichkeit für das Gelingen der Transzendentalen Deduktion, wie dies die objektive Deduktion ist. Kant hätte aufzuzeigen, dass das reine Denken nur dann objektive Geltungs- und Gegenstandskonstitution zu leisten vermöge, wenn in ihm die Fähigkeit angelegt sei, auch eine gelungene reflexive Prinzipienexplikation zu leisten. Die transzendente Deduktion ist nur möglich, wenn sie mit der Fundierung von gegenständlicher Objektivität zugleich das Thema der Prinzipienreflexion fundiert.¹⁹

Folgende Schritte wären aus Kants Deduktion ohne „exegetische Nachhilfe“ herauszuarbeiten.

Das „Ich denke“ muss jeder geltungsrelevanten Vorstellung hinzugedacht werden können (i).

Die Identität dieses „Selbstbewusstseins“, die mit dem „Ich“ reflexiv als leerer Bezugspunkt aller Vorstellungen gedacht wird, schreibt diesen von ihr unterschiedenen Vorstellungen Bedingungen vor, die diese erfüllen müssen, um ichreferent sein zu können (ii).

Die Grundbedingung besteht in der notwendigen synthetischen Einheit, der diese Vorstellungen unterliegen müssen, sollen sie in Beziehung zum „Ich denke“ stehen (iii).

Notwendige synthetische Einheit ist Objektivität (iv).

Das „Ich denke“ kann sich nur dann bestimmt als Identität des Selbstbewusstseins fassen, wenn es auf synthetische Einheit bezogen ist (v).

Die Identität des Selbstbewusstseins verlangt deshalb invariante Funktionen des Denkens (des reinen Verstandes) welche stets und ohne Einschränkung das als solches unverbundene Mannigfaltige der anschaulichen Vorstellungen zur synthetischen Einheit bringen (vi).

Diese Funktionen artikulieren die Identität qua Invarianz der funktionalen Eigenbestimmtheit des Denkens relational zu allen konkreten Gedanken, bzw.

¹⁹ Günther (1978) legt überzeugend dar, dass nur eine Theorie der Denkens, die gleichermaßen Sinn (= Reflexion) und Sein (Objektivität) im Denken als verbunden auszuweisen vermag, als Grundlage einer gelingenden Erkenntnistheorie dienen könne.

Vorstellungen konkreter Subjekte (um mit „Eigenbestimmtheit“ einen von Werner Flach geprägten Terminus zu strapazieren) (vii).

Die Identität qua funktionale Invarianz des reinen Denkens relational zu allen konkreten Gedanken und Vorstellungen konkreter Subjekte fundiert also abschließend die Identität des „Ich denke“ des Selbstbewusstseins in einem konkreten Subjekt (viii).

Diese funktionale Identität und Invarianz des reinen Denkens gegenüber allen konkreten Gedanken und Vorstellungen konkreter Subjekte hat zur Bedingung, dass sie in der Reflexion als unterschieden und als unabhängig von ihren Instantiierungen bei jeweils konkreten Gedanken gedacht werden kann. Nur die Möglichkeit, die Funktionalität *rein* zu denken, erweist diese als identisch-invariante Funktion, die potentiell unendlich geltungsrelevante empirische Urteile prinzipiieren kann, da sie grundsätzlich nicht von einzelnen, konkreten Gedanken „absorbiert“ werden kann (ix).²⁰

Die *Möglichkeit der gelingenden Prinzipienreflexion* ist also Bedingung der Möglichkeit objektiver synthetischer Einheit des Mannigfaltigen der Anschauung. Denn die Fähigkeit, den Gedanken Ich denke zu erzeugen steht außer Frage und die in ihr vorgestellte Identität des „Selbstbewusstseins“ ernötigt zugleich die synthetische Einheit alles Mannigfaltigen der Anschauung, welches auf diese Identität bezogen ist. Die durchgängige Identität des Selbstbewusstseins hat jedoch neben der synthetischen Einheit, auf die sie bezogen ist, zugleich die „Vorhandenheit“ der funktionalen Invarianz des reinen Verstandes zur Voraussetzung. *Eine durchgängige und potentiell unendlich geltende invariante Prinzipienfunktionalität kann der reine Verstand aber gerade dann nur sein, wenn in ihm grundsätzlich die Möglichkeit angelegt ist, seine eigenen Prinzipien unabhängig von allen konkreten Instantiierungen in aller „Reinigkeit“ zu entfalten.*

So ist das „Faktum“, dass das „Ich denke“ ein fassbarer Gedanke ist, zugleich Beleg dafür, dass in der transzendentalen Deduktion nicht nur das Thema der objektiven Gegenständlichkeit verhandelt und grundgelegt ist, sondern gerade auch das Thema der Prinzipienreflexion fundiert ist (x).

3 Fichtes Kantkritik

Fichtes Ansicht nach ist es Kant allerdings nicht gelungen, das Konfundieren von funktionaler Selbstbezüglichkeit und Selbstbewusstsein im Terminus *technicus*

²⁰ Vgl. Königshausen 1976, S. 170, S. 172f. und S. 176. Vgl. Henrich 1976, S. 59, der die Fiktion eines Subjekts entwirft, welches nur eines einzigen Gedankens fähig wäre.

der Apperzeption zu begründen. Gemäß der Konzeption Kants macht das „Ich denke“ im Sinne funktionaler Reflexivität luzide, dass alle konkreten Gedanken, die von einem konkreten Subjekt erzeugt werden, welches als *das* denkende Subjekt fungiert, durch invariante Funktionen des Denkens geformt sein müssen. Das Ich *dieses* „Ich denke“ reduziert damit allerdings das konkrete Subjekt, das als *das* erkennende Subjekt fungiert, zu einem bloß funktionalen Subjekt. Denn nach dieser einen Apperzeptionskonzeption Kants ist das konkrete Subjekt, das als *das* denkende und erkennende Subjekt fungiert, vollständig auf seinen funktionalen Sinn hin reduziert.

Das Problem hierbei ist nun aber, dass der Akt der selbstbezüglichen Reflexion nach Kant genau dies sein muss – ein besonderer, immer erst zu tätiger Akt.²¹ Fichte begreift nämlich, dass die funktionale Theorie der Erkenntnis, wenn sie zwangsläufig zwischen thematischen und unthematischen Prinzipien unterscheiden muss, die Überführung eines unthematischen Prinzips in die „neue Form“ eines thematischen Prinzips als exklusiven Reflexionsakt eines konkreten Subjekts denken muss, wenn man an der strikten Trennung zwischen Denken und Anschauung festhält, wie Kant dies lehrt. Mit Blick auf die Selbstbewusstseinsproblematik hat dies Henrich (1966) mustergültig gezeigt.

„Das Object der Wissenschaftslehre ist nach allem das System des menschlichen Wissens. Dieses ist unabhängig von der Wissenschaft desselben vorhanden, wird aber durch sie in systematischer Form aufgestellt. [...]Im menschlichen Geiste ist also ursprünglich vor unserem Wissen vorher Gehalt und Form, und beide sind unzertrennlich verbunden; jede Handlung geschieht auf eine bestimmte Art nach einem Gesetze, und dieses Gesetz bestimmt die Handlung.“ (Über den Begriff der Wissenschaftslehre, S. 70 f.)

Zwar muss in der Struktur der reinen Funktionalität des Denkens die Möglichkeit einer reflexiven Selbstbezüglichkeit angelegt sein, aber eine reine Funktionalität vollzieht keine Akte. Auch das Bildaufhängen hängt keine Bilder auf. Auch die Herzfunktion schlägt nicht selbst. – Ein Subjekt, das in diesem Sinne auf seinen funktionalen Sinn reduziert gedacht wird, kann deshalb auch keine aktiven Reflexionsakte vollziehen. Kant hat jedoch unglücklicherweise nach der Lesart Fichtes die Reflexivität des Denkens genau an eine solche Reflexionsaktivität gebunden, indem er die Aktualisierung der Möglichkeit,²² den Gedanken „Ich denke“ zu fassen, als einen besonderen, immer erst hervorzurufenden Akt fasst. Fichte sieht die Reflexivität der Funktion des Denkens und Erkennens durch die

²¹ Vgl. Henrich 1976, S. 60 f. und Henrich 1966, z.B. S. 191 f. und S. 196 zu dieser Reflexionsaktivität des „kantischen Ich“.

²² Vgl. Henrich 1966, z.B. S. 191 f. und S. 196.

intellektuelle Anschauung gesichert. Indem ein konkretes Subjekt als das erkennende und denkende Subjekt fungiert – und gültige oder ungültige Urteile über Welt-Gegenstände fällt – wird ihm *unmittelbar* durch die Reflexivität der intellektuellen Anschauung zugleich die reine Funktionsstruktur des Denkens und Erkennens präsent(iert). Die funktionalen Prinzipien der Erkenntnis müssen also nicht wie in Kants Doktrin in einem besonderen Akt des konkreten Subjekts gedacht werden, sondern die intellektuelle Anschauung präsentiert diese Prinzipien dem erkennenden Subjekt bei jeder Welterkenntnis – wenn auch noch systematisch ungegliedert. Im Unterschied zu Kants ureigensten Intentionen könne mit einem Ich denke, das immer erst aufgerufen werden muss, nur ein konkretes Subjekt im Blick sein. Fasse man das Ich denke als Ausdruck einer immer erst zu aktivierenden Reflexionsaktivität²³, so beinhaltet das Ich eine gänzlich leere Selbstbezugsvorstellung, die prinzipiell alle anderen Vorstellungen von sich ausschliesse. Die reflexionstheoretischen Probleme dieser Konzeption haben wir bereits erörtert.

In der intellektuellen Anschauung fichteschen Zuschnitts erfasst das konkrete Subjekt in einer Art unmittelbaren funktionalen Reflexivität, das heißt, grundsätzlich bereits *in der intentio recta*, dass es die Funktionalität des denkenden und erkennenden Subjektes erfüllt und deshalb als *das* erkennende Subjekt fungiert. Die intellektuelle Anschauung ist Fichtes Verständnis nach Anschauung, weil sie die funktionalen Prinzipien der Erkenntnis dem konkreten Subjekt unmittelbar schon bei der weltzugewandten Gegenstandsbestimmung präsentiert. Deshalb lehrt Fichte, die intellektuelle Anschauung könne immer nur gemeinsam mit einer sinnlichen Anschauung auftreten (Zweite Einleitung, S. 464). Thema der intellektuellen Anschauung seien die Prinzipien des Denkens selbst, die durch diese Anschauung (jedoch noch nicht reflexiv entfaltet und gegliedert) dem konkreten Subjekt präsentiert würden. Das durch die intellektuelle Anschauung dem konkreten Subjekt bei Gelegenheit der weltzugewandten Gegenstandsbestimmung unmittelbar gegebene funktionale Prinzipienkontinuum könne erst durch die Reflexion des Philosophen systematisch nach Grund und Folge gegliedert werden.

„Die intellektuelle Anschauung, welche der Transscendental-Philosoph jedem anmuthet, der ihn verstehen soll, ist die bloße Form jener wirklichen intellectuellen Anschauung; die bloße Anschauung der inneren absoluten Spontaneität, mit Abstraction von der Bestimmtheit derselben. Ohne die wirkliche wäre die philosophische nicht möglich; denn es wird ursprünglich nicht abstract, sondern bestimmt gedacht.“ (Sittenlehre, S. 48)

23 Vgl. Henrich 1966, z. B. S. 191f. und S. 196.

4 Hegel und die Selbstbewusstseinstheoretiker

Ziemlich genau mit Beginn der Hegel'schen Kantkritik verschwand das Wissen darum, dass die beide Aspekte der Apperzeption – nämlich Identität des Selbstbewusstseins des konkreten Subjekts, das als das erkennende Subjekt fungiert, *einerseits* und funktionale Reflexivität *andererseits* – nicht nur notwendig zusammengehören, sondern auch unterschieden bleiben müssen. Dies hat dazu geführt, dass die meisten Kantinterpreten den Apperzeptionsterminus immer nur von jeweils einem seiner beiden konstitutiven Momente aus deuteten und das andere Moment schlicht darauf reduzierten.

4.1 Reduktion der Apperzeption auf funktionale Reflexivität

Obwohl Hegels Wissenschaft der Logik natürlich ganz und gar keine funktionale Erkenntnistheorie alter Schule mehr ist, kann sie gleichwohl für unsere Zusammenhänge als Versuch gedeutet werden, die Geltungslehre nur noch von einer „absoluten Überbietung“ der „funktionalen Reflexivität“ aus zu konzipieren.²⁴ Wir haben schon einen Satz Kants aus dem Paralogismuskapitel zitiert, dem gemäß das „Ich“ nur durch seine Gedanken bestimmt sei. Ansonsten stelle es einen leeren und völlig unbestimmten Bezugspunkt dar. Dieses „Ich“ entspricht ziemlich genau dem selbstbewussten „Ich“ des konkreten Subjekts, das als *das* denkende Subjekt fungiert, aber eben noch nicht dem *expliziten* Invarianzbewusstsein der funktionalen Reflexivität. Für dieses „Ich“ gilt nach Kant, dass es sich nur als „Ich“ selbstbewusst fassen kann, wenn es auf synthetische Einheit des Mannigfaltigen bezogen ist. Ohne diese Bezogenheit ist es eine gänzlich leere Vorstellung.

Diesen Aspekt konkreter Subjektivität Kants transformiert Hegel zu Beginn der Seinslogik in eine Struktur der reinen Negativität. Reine Negativität lässt sich zunächst in unseren Zusammenhängen als absolute, nicht auf zu bestimmende externe Relate bezogene reine Bestimmungsfunktion des Denkens fassen. Das gerade angesprochene „Ich“ des konkreten Subjekts nach der „Ichlehre“ Kants, das nur in seiner Beziehung auf synthetische Einheit des Mannigfaltigen der Anschauung zu Selbstbewusstsein kommen kann, ist in seinem Selbstbewusstsein „am Gegenstand“ zugleich auch ein Invarianzbewusstsein der noch unentfalteten Prinzipien des Denkens. Hegels „logischer Urknall“ des Anfangs wird

²⁴ Hegels „Vorbegriff“ in der „Enzyklopädie“ (S. 53–104) ist Ausdruck dieser Reformulierungsabsicht. Vgl. Flach 1976, z. B. 139 f. zu meiner nachfolgenden „apperzeptionstheoretischen“ Aufbauanalyse der *Wissenschaft der Logik*. Im Anschluss an Günther gliedert Flach die „Logik“ aus der Perspektive einer „Sinanalyse des Denkens“.

strukturell ähnlich konstruiert. Zu Beginn der Seinslogik legt Hegel dar, dass reine Negativität qua absolute Bestimmungsfunktion des Denkens – welche von ihm zu Beginn der Seinslogik als das Nichts bezeichnet wird – als reine vermittelnde Relation ohne irgendwelche Relate zu verstehen sei. Denn die dem „logischen Anfang“ vorausliegende „Phänomenologie“ hat jede dem Denken vorgegebene, externe Gegenständlichkeit als unvereinbar mit einem absoluten Anfang des Denkens nur bei sich selbst aufgewiesen. Das reine Denken sei im logischen Anfang ganz bei sich, d. h. vollständig und autonom von seiner reinen Bestimmungsfunktion „definiert“. Eine solche reine, relatlose Vermittlung, welche die reine Negativität des Nichts darstellen soll, kann (noch) nichts vermittelt haben und ist deshalb zugleich reine Unmittelbarkeit. Reine vermittelnde Relation qua Negativität, die kraft des Mangels vorgegebener vermittlungsfähiger Relate zugleich absolute Unmittelbarkeit darstellen muss, ist zugleich das Andere ihrer selbst. Sie ist ebenso Relat, wie sie Relation ist – sie ist in dem Maße, indem sie Ursprungsbestimmtheit ist zugleich ursprüngliche Unbestimmtheit. Am logischen Anfang konvergieren deshalb völlig unentfaltet Vermittlung und Unmittelbarkeit, Bestimmtheit und Unbestimmtheit, Relation und Relat. Der Sinn absoluter Vermittlung des logischen Anfangs ist unter den Bedingungen der bestimmten Negation der Seinslogik zugleich absolute Unmittelbarkeit. Im „Schwarzen Loch“ des absoluten logischen Anfangs fallen die beiden Aspekte von Unmittelbarkeit und Vermittlung in der reinen Bestimmungsfunktion des Denkens zusammen, was zu einer *absoluten unmittelbaren* und bestimmungsfreien Koinzidenz von Thema des Denkens und Bestimmungsfunktion des Denkens führt. Diese Koinzidenz nennt Hegel bekanntlich „reines Sein“:

Oder indem das reine Sein als die Einheit zu betrachten ist, in die das Wissen auf seiner höchsten Spitze der Einigung mit dem Objekte zusammengefallen, so ist das Wissen in diese Einheit verschwunden und hat keinen Unterschied von ihr und somit keine Bestimmung für sie übriggelassen. – Auch sonst ist nicht etwas oder irgendein Inhalt vorhanden, der gebraucht werden könnte um damit den bestimmteren Anfang zu machen. (Seinslogik, S. 72)

Im Sinne von Kants Systematik müsste die Ichvorstellung des konkreten Subjekts, das als *das* erkennende Subjekt fungiert, indem diese Ichvorstellung eine Repräsentation der invarianten, jedoch noch unentfalteten Prinzipien des Denkens darstellt, zugleich die Bestimmungsfunktion des Denkens repräsentieren, also seine Bestimmtheit. Doch Kant lehrt sehr eindeutig, dass diese Ichvorstellung ohne Bezug zu synthetischer Einheit leer und unbestimmt sei. Ohne diesen Bezug artikuliere sie nur leere Unbestimmtheit. In fast ähnlichem Sinne ist Hegels reine, relatlose Negativität zu Beginn der Seinslogik eine Bestimmtheit, die zugleich mit ihrer Unbestimmtheit „zusammenfällt“. Damit überbietet Hegel den funktionalen Gedanken Kants, indem von ihm das nicht durch seinen Gegenstandsbezug be-

stimmte „leere Ich“ vollständig als Aspekt reiner Negativität des reinen Denkens selbst aufgewiesen wird – nämlich einer reinen Negativität, die sich nur der Herrschaft der bestimmten Negation unterstellt.

Wir haben im Sinne der funktionalen Reflexivität bei Kant sehen können, dass der invariante Funktionscharakter der Prinzipien des Denkens es erforderlich mache, diese Prinzipien rein und unabhängig von ihren Instantiierungen an konkreten Gedanken denken zu können. Nur dieses reine Wissen um diese Prinzipien, welches nicht schon an *bestimmte* synthetische Konstitutionsleistungen gebunden ist, kann den invarianten Funktionscharakter der Prinzipien des Denkens ausweisen.

Die Wesenslogik stellt nun ein Analogon der expliziten funktionalen Reflexivität der kantischen Prinzipienlehre der Erkenntnis dar. Dies leistet sie mit der nunmehr voll entwickelten Struktur der selbstbezüglichen Negation – und geht damit über die vergleichsweise schlichte bestimmte Negation der Seinslogik hinaus. Die Konstruktion der selbstbezüglichen Negativität erlaubt es, Negativität qua Vermittlung sich auf sich *als* Anderes beziehend denken zu können. Indem reine Negativität sich auf sich *als* Anderes²⁵ bezieht, referiert reine Vermittlung (qua Bestimmungsfunktion des Denkens) auf sich gerade als Unmittelbarkeit. Das *Als* in dieser Selbstreferenz ermöglicht es jetzt, Vermittlung und Unmittelbarkeit zu Beginn der Wesenslogik als die differenten aber nunmehr bestimmten Sinnmodi der Bestimmungsfunktion des Denkens zu entfalten. Die reine Bestimmungsfunktion des Denkens qua reine Negativität entfaltet ihre eigene interne Bestimmtheit und ihre sämtlichen Momente damit autonom selbst. In strukturell ähnlicher Weise, in der die funktionale Reflexivität kantischer Prägung es ermöglichen muss, die Prinzipien der Funktionalität rein und „ungebunden an ihre Instantiierungen“ denken zu können, entfaltet die Wesenslogik, indem sie mit der selbstbezüglichen Negation operiert, die genuinen Momente der Eigenbestimmtheit des reinen Denkens (qua Bestimmungsfunktion des Denkens) selbst. Dem gnoseologischen Sinn der kantischen funktionalen Reflexivität, nach dem die Prinzipien in Unabhängigkeit von ihrer jeweiligen Instantiierung gedacht werden können müssen, entspricht in Hegels Wesenslogik die Grundeigenschaft der selbstbezüglichen Negativität, gemäß welcher diese Form der Negativität nun *nicht* mehr auf Relate angewiesen ist, die sie *nicht zugleich* selbst „ist“. Während im Fortgang der Seinslogik die bestimmte Negation beständig Relate erzeugt, die noch mit einem Unmittelbarkeitsmoment gegen die Relation behaftet sind (wie

²⁵ Iber 1990, z.B. S. 103, S. 104 Fn, S. 108, S. 118 und S. 126 arbeitet diese relativfreie, Bestimmtheit ermöglichende Selbstreferentialität der Negativität „auf sich als Anderes“ in der Wesenslogik vorbildlich heraus. Vgl. auch Iber 2002, z.B. S. 63f.

z. B. „Etwas und Anderes“, Seinslogik, S. 125), an welches dieser Negationstyp die Bestimmungsfunktion des Denkens gebunden fasst, ist die reine Negativität des Wesens zugleich „ungebundene“ bestimmte Relation und bestimmtes Relat ihrer selbst.

Diese sich auf sich beziehende Negativität ist also das Negieren ihrer selbst. Sie ist somit überhaupt sosehr *aufgehobene* Negativität, als sie Negativität ist. Oder sie ist selbst das Negative und die einfache Gleichheit mit sich oder Unmittelbarkeit. Sie besteht also darin, *sie selbst* und *nicht sie selbst*, und zwar in *einer* Einheit zu sein. (Wesenslogik, S. 25)

Nun kennt Hegel aber noch eine „Begriffslogik“. In ihr ist zu zeigen, was Selbstreferenz des reinen Wissens überhaupt nach dem Wegfall konkreter, endlicher Subjektivität bedeuten soll, bzw. bedeuten muss. Hegels Antwort lautet: Der absolute Sinn der Selbstbezüglichkeit besteht in der Selbstbesonderung der absoluten Idee. Die Begriffslogik weist in der absoluten Idee eine logische Struktur nach, die nur sich selbst intendiert.²⁶ In ihrer Selbstreferenz differenziert sich die absolute Idee in ihre Momente und gibt sich hierdurch ursprünglich eine innere Bestimmtheit als besondernde und besonderte Idee ihrer selbst. Die Idee ist allerdings nichts anderes als die Interrelation dieser ihrer Teilmomente. Indem sie sich jedoch in besondere Ideen besondert, unterscheidet sie sich *von sich* selbst, gerade *indem* sie sich *in sich* unterscheidet. Sie unterscheidet sich in ein besonderndes Moment einerseits und ein besonderes Moment andererseits. Die „Idee“ unterscheidet sich also einerseits bestimmt und bestimmend von sich als System bestimmter Ideen – andererseits ist die von ihr besonderte „Idee“ ihrer selbst nichts anderes als das Bestimmtheit erzeugende System der bestimmten „Teilideen“ der „Absoluten Idee“ selbst. Und dieses System der bestimmten Ideen ist zugleich nichts anderes als die *selbst gegebene* Ursprungsbestimmtheit der sich „besondernden“ Idee selbst. In den Momenten ist die absolute Idee das Andere ihrer selbst. Insofern aber die Momente der Idee eben nur ihre ureigensten Momente sind, bezieht sich die absolute Idee in ihrer Besonderungsbeziehung²⁷ auf die bestimmten Ideen zugleich in ruhiger Identität auf sich selbst. Diese selbstreferentielle Besonderungsstruktur erzeugt nach Hegel die systemischen Momente der absoluten Bestimmtheit des reinen Denkens.²⁸ Denken leistet also eine *absolute* Selbstkonstitution seiner selbst als Ursprungsbestimmtheit seiner selbst. In der Enzyklopädie heißt es dazu:

²⁶ Vgl. Wieland 1989, z. B. S. 199, der dies in seinem Aufsatz vorzüglich belegen kann.

²⁷ Vgl. auch Begriffslogik, S. 549.

²⁸ Wagner 1980, S. 92–137 (bes. S. 132–137) verwendet diese Hegelsche „Figur“ für seine Lehre vom „absoluten Prädikat“.

„Die Idee selbst ist nicht zu nehmen als eine Idee von *irgend Etwas*, sowenig als der Begriff bloß als bestimmter Begriff. Das Absolute ist die allgemeine und Eine Idee, welche als *urteilend* sich zum System der bestimmten Ideen besondert, die aber nur dies sind, in die Eine Idee, in ihre Wahrheit zurückzugehen.“ (Enzyklopädie, S. 182)

Hegels Gnoseologie krankt jedoch daran, dass die Fundierungsdimension der Wissenschaft der Logik den Geltungssinn der Themata der Realphilosophie nur im Sinne einer geltungslogischen Formanalyse grundlegen kann, aber keine Theorie mehr ermöglicht, die Geltungsdifferenz einzelner Erfahrungsurteile zu fundieren, wie dies z. B. in den transzendentalen Erkenntnislehren Kants und Fichtes der Fall ist. Man wird sich als Erkenntnistheoretiker mit einer bloßen dialektischen Sinndeutung von Geltungsformen wohl nicht abfinden wollen. Ohne den heute kaum zu rechtfertigenden Überbau der spekulativen Theologie muss der Ertrag von Hegels „Logik“ für eine theoretische Geltungstheorie als zu gering bewertet werden.

4.2 Reduktion der Apperzeption auf „Selbstbewusstsein“

Die andere Einseitigkeit bei der Zuordnung von „Selbstbewusstsein“ und „funktionaler Reflexivität“ in Kants Apperzeptionsterminus findet sich bei Henrich und seinen „analytisch“ angehauchten Nachfolgern. Wenn Henrich (1976) die Kategorien Kants als „aktive Übergangsweisen“ des Selbstbewusstseins feiert und am Ende der Schrift (S.112) darüber jubelt, dass in Kants Selbstbewusstseinstheorie reale und logische Subjektivität gleichermaßen vorlägen, so läuft er mit dieser Identifizierung, die eben nicht die gebotene exakte Differenzierung zwischen den Momenten des Selbstbewusstseins einerseits und der funktionalen Reflexivität andererseits vornimmt, Hegels und Fichtes Vorwürfen an Kant ziemlich direkt ins systematische Messer. Ein so konzipiertes Selbstbewusstsein könnte nur eine „irreflexive Transzendentalphilosophie“ (Aschenberg 1982, S. 46) fundieren. Im Sinne von Henrichs selbst erhobener Kritik an der Reflexionstheorie des Selbstbewusstseins bei Kant müssten unendlich iterierende Reflexionsaktivitäten des Selbstbewusstseins angenommen werden, welche die Übergangsweisen des Selbstbewusstseins während der „*intentio recta*“ und den daran anschließenden niedrigeren Stufen der Reflexion zum Thema machten. Dies erzeugte letztlich ziemlich genau jene Situation des excludierenden „Ich“, deren reflexionslogische Defizienz Hegel kritisiert hatte. Es ist durchaus symptomatisch, dass die frühere Schrift „Fichtes ursprüngliche Einsicht“ sich zu stark auf das Thema des Selbstbewusstseins fokussiert hatte, ohne auch nur den Versuch zu unternehmen, den

Selbstbewusstseinssinn von der funktionalen Reflexivität des Denkens zu unterscheiden.

Tobias Rosefeldt (2000) schließlich erweist sich in diesen Kontexten als Gefolgsmann Henrichs und verstärkt noch mehr den Aspekt des excludierenden Selbstbewusstseins konkreter Subjektivität bei Kant in seinen Kantarbeiten, indem er eine indexikalisch orientierte Reformulierung des „Ich denke“ bei Kant versucht. Er schreibt: „Durch den Begriff ‚ich‘ repräsentierte sich das Pferd als eine Substanz, der die in ‚ich‘-Urteilen zugeschriebenen mentalen Eigenschaften inhärieren“ (235). Sehen wir von der üblichen „Lockerheit“ analytisch geprägten Philosophierens ab, die hier durch das „Pferd“ verbürgt zu sein scheint, kommt doch durch diesen Satz gleichwohl eine völlige Ausschaltung der funktionalen Reflexivität in Kants Deduktion zum Ausdruck. Eine solche Lesart Kants hätte nicht die geringste Chance, Hegels Kritik zu widerlegen, da sie noch nicht einmal im Ansatz ein Problembewusstsein in Sachen Prinzipienexplikation des Denkens aufweist.

5 Ausblick

Es ist kein großes Wunder, dass Kant die Kombination von funktionaler Reflexivität und Selbstbewusstsein im Terminus der „Apperzeption“ für unbedenklich halten konnte, wenn man sich die Herkunft dieses Terminus verdeutlicht. Den Terminus hat Leibniz geprägt. In Gottes Verstand präexistieren nach Leibniz alle logisch möglichen, widerspruchsfreien Wesenheiten, von denen Gott allerdings nur diejenigen zum Sein zulässt, welche in sich und in ihrer Kombination die beste aller möglichen Welten ausdrücken können. Dies gilt auch für die selbstbewusste Monade. Das Ich jeder Person ist der Begriff einer funktionalen Vorstellungsreihe, die Gott „zugelassen“ hat und gemäß der die selbstbewusste endliche Monade von Perzeption zu Perzeption strebt, ohne den Pfad ihres Gesetzes verlassen zu können. Gott allein kennt den exakten Begriff jeder Vorstellungsreihe einer Person. Die selbstbewusste endliche Monade dagegen kennt ihn nicht. Sie kann sich auf sich nur mit der Vorstellung „Ich“ beziehen. In der kleinen Schrift „Meditationes de Cognitione, Veritate et Ideis“ hatte Leibniz eine Gradtabelle der Klarheit von Vorstellungen vorgelegt. Dabei nennt er auch den Vorstellungstyp der klaren, jedoch verworrenen Vorstellung. Eine solche Vorstellung erlaube es mir zwar, den Gegenstand dieser Vorstellung bei seiner erneuten Präsentation zu reidentifizieren, doch könnte es mir nicht gelingen, diese Reidentifikation intersubjektiv begrifflich zu „kommunizieren“ (vgl. Leibniz 1996, S. 32–39). So gelänge es mir zwar den Duft von Rosen reidentifizieren, wenn dieser Duft erneut präsentiert werde, jedoch könnte ich niemandem (begrifflich) erklären, wie Rosen röchen. Ein

ähnliches Verhältnis besteht zwischen der Ichvorstellung und deren von Gott zugelassenen begrifflichen Regel. Jede selbstbewusste Monade vermag sich selbst mit dem Wort „Ich“ zu identifizieren, in der ähnlichen Weise, wie sie ggf. Rosenduft wiedererkennen könnte – aber sie kennt ihren eigenen Begriff genauso wenig, wie es für sie einen Begriff des Rosenduftes geben kann. Nur Gott kennt das Gesetz jeder persönlichen Monade und hat in einer intuitiven Vorstellung alle Elemente dieses Begriffes gänzlich präsent. Kants Apperzeptionslehre weist einige Parallelen zu dieser Konzeption auf. Das „Ich denke“ ist letztendlich qua Selbstbewusstsein des konkreten Bewusstseins zugleich ein unentfaltetes Wissen von den invarianten funktionalen Prinzipien des Wissens selbst. Das Identitätsbewusstsein des konkreten Subjekts, das als *das* erkennende Subjekt fungiert, steht in einem analogen Verhältnis zur invarianten Funktionalität des Denkens wie das Leibniz'sche Selbstbewusstsein zu dem von Gott zugelassenen Gesetz seines Strebens. Der Unterschied besteht allerdings darin, dass Kant eine Explikation der invarianten Prinzipien des reinen Denkens nicht nur für möglich, sondern vielmehr für geboten und notwendig hält. Eine solche Fähigkeit hätte Leibniz „seiner“ selbstbewussten Monade nicht zugetraut.

Alle²⁹ die geschilderten Deutungseinseitigkeiten ließen sich problemlos ausräumen, wenn man sich klar machte, dass bereits der bloßen Form des kategorischen Urteils bei Kant ein Anspruch auf Wahrheit und Wissen eingelagert ist. Denn mir der kategorischen Urteilsform behaupten wir nach Kant notwendigerweise Wissen und Wahrheit. In diesem Sinne sind die Begriffe von Wahrheit und Wissen apriorische Begriffe, die wir keineswegs erst durch empirische Welterfahrung lernen müssten. Das heißt weiterhin, dass wir wegen des Geltungsanspruches des (kategorischen) Urteils, den dieses bei seinem Gebrauch *formaliter* erheben muss, ein implizites Wissen – d.h. natürlich kein distinkt entfaltetes Wissen – von der eigenbestimmten Funktionalität des Erkennens aufweisen müssen. Die Kenntnis von Wahrheit und Wissen ist sozusagen prätthematisch der Urteilsfunktion und in Folge der Urteilsform inhärent, so dass jedes konkrete Subjekt, welches die Urteilsform benutzt, einen apriorischen Zugang zu diesen Begriffen haben muss. Ein gefällttes (kategorisches) Urteil, welches nicht immer zugleich Wissen, Wahrheit und Geltung beanspruchen würde, wäre kein Erkenntnisurteil. Dieses unthematische Wissen ist bezogen auf die theoretische Philosophie exakt das, was Fichte intellektuelle Anschauung nennt. Kants Geltungstheorie kann überhaupt nicht fundiert werden, ohne anzunehmen, dass das

²⁹ Die Schlusspassagen dieses Aufsatzes lehnen sich sachlich und sprachlich an Hiltcher 2006, S. 225–244 und Hiltcher 2009, bes. 291–296 und S. 298–301 an.

konkrete Subjekt, indem es die Urteilsfunktion benutzt, und damit als das erkennende Subjekt fungiert, ein solches *präthematisches* Bewusstsein aufweist.

Der Terminus der „Anschauung“ im Kompositum der intellektuellen Anschauung Fichtes ist schlecht gewählt. Es geht im Grunde ja nur darum, dass „Wissen“ und „Wahrheit“ als apriorische Begriffe in jedem Urteil, das Geltung beanspruchen will, notwendigerweise vorausgesetzt und präthematisch verfügbar sein müssen. Nun wird das konkrete Subjekt, das die Urteilsform benutzen muss, in der Regel kaum philosophischer Wahrheitstheoretiker oder Gnoseologe sein. Der präthematische apriorische Zugang zu diesen Begriffen muss also eine Art reines subjektives Geltungspräentionsbewusstsein des *konkreten Subjekts* sein. Nur ein solches apriorisches präthematisches „Geltungsbewusstsein“ könnte die Funktionsebene des reinen Verstandes mit der konkreten Subjektivität zusammenschließen. Fichte schließt terminologisch mit dem etwas schiefen Terminus der intellektuellen Anschauung³⁰ eine Lücke in Kants Transzendentalphilosophie. Es mag als eine Pointe angesehen werden, dass ausgerechnet dieser Terminus, den Kant so verachtet hat, ihm die eigene systematische Konsistenz retten dürfte.

Dass die Vermittlung zwischen konkreter Subjektivität, Intersubjektivität und funktionaler Prinzipiensphäre auch über den Lebensbegriff – und dies insbesondere in der Kritik der reinen Vernunft – erfolgen kann, hat Bernd Dörflinger 2000 überzeugend dargelegt.

6 Literatur

- Aschenberg, Reinhold (1982): *Sprachanalyse und Transzendentalphilosophie*. Stuttgart: Klett-Cotta.
- Cassirer, Ernst (1980): *Substanzbegriff und Funktionsbegriff: Untersuchungen über die Grundfragen der Erkenntniskritik* (Reprografischer Nachdruck der 1. Auflage, Berlin 1910). Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft.
- Dörflinger, Bernd (2000): *Das Leben theoretischer Vernunft. Teleologische und praktische Aspekte der Erfahrungstheorie Kants*. Berlin: De Gruyter.
- Fichte, Johann Gottlieb (1971): „Ueber den Begriff der Wissenschaftslehre oder der sogenannten Philosophie (2. Aufl. 1798)“. In: *Fichtes Werke* (11-bändiger fotomechanischer Nachdruck von *Johann Gottlieb Fichtes sämtliche Werke*. Hrsg. I.H. Fichte. 8 Bände, Berlin: Veit & Comp 1845/1846, und *Johann Gottlieb Fichtes*

30 Hiltcher 2009 weist nach, dass meine hier entwickelte Rekonstruktion von Fichtes intellektueller Anschauung strukturell ähnliche Entsprechungen in den Argumentationen der zeitgenössischen analytischen Erkenntnistheorie findet. Gleichzeitig zeigt diese Parallele aber auch die Überlegenheit vieler Lehrstücke der klassischen Transzendentalphilosophie heutigen erkenntnistheoretischen Ansätzen gegenüber auf.

- nachgelassene Werke*. Hrsg. I.H. Fichte. 3 Bände, Bonn: Adolph-Marcus 1834/1835). Bd. 1, Berlin: De Gruyter, S. 27–81.
- Fichte, Johann Gottlieb (1971): „Zweite Einleitung in die Wissenschaftslehre für Leser, die schon ein philosophisches System haben (1797)“. In: *Fichtes Werke* (11-bändiger fotomechanischer Nachdruck von *Johann Gottlieb Fichtes sämtliche Werke*. Hrsg. I.H. Fichte. 8 Bände, Berlin: Veit & Comp 1845/1846, und *Johann Gottlieb Fichtes nachgelassene Werke*. Hrsg. I.H. Fichte. 3 Bände, Bonn: Adolph-Marcus 1834/1835). Bd. 1, Berlin: De Gruyter, S. 451–518.
- Fichte, Johann Gottlieb (1971): „Das System der Sittenlehre nach Principien der Wissenschaftslehre (1798)“. In: *Fichtes Werke* (11-bändiger fotomechanischer Nachdruck von *Johann Gottlieb Fichtes sämtliche Werke*. Hrsg. I.H. Fichte. 8 Bände, Berlin: Veit & Comp 1845/1846, und *Johann Gottlieb Fichtes nachgelassene Werke*. Hrsg. I.H. Fichte. 3 Bände, Bonn: Adolph-Marcus 1834/1835). Bd. 4, Berlin: De Gruyter, S. 1–365.
- Flach, Werner (1964): „Fichte über Kritizismus und Dogmatismus“. In: *Zeitschrift für philosophische Forschung* 18, S. 585–596.
- Flach, Werner (1976): „Zum ‚Vorbegriff‘ der Kleinen Logik Hegels“. In: Ute Guzzoni et al. (Hrsg.): *Der Idealismus und seine Gegenwart. Festschrift für Werner Marx zum 65. Geburtstag*. Hamburg: Meiner, S. 133–146.
- Flach, Werner (2002): *Immanuel Kant: Die Idee der Transzendentalphilosophie*. Würzburg: Königshausen & Neumann.
- Günther, Gotthard (1978): *Grundzüge einer neuen Theorie des Denkens in Hegels Logik*. Hamburg: Meiner.
- Hegel, Georg Wilhelm Friedrich (1988): *Phänomenologie des Geistes* (1807). Neu herausgegeben von Hans-Friedrich Wessels und Heinrich Clairmont. Mit einer Einleitung von Wolfgang Bonsiepen, Hamburg: Meiner.
- Hegel, Georg Wilhelm Friedrich Hegel (1969): „Wissenschaft der Logik. Die Lehre vom Sein (2.Aufl. 1832)“. In: *G.W.F. Hegel, Werke in zwanzig Bänden. Theorie-Werkausgabe*. Auf der Grundlage der Werke von 1832–1845 neu edierte Ausgabe. Redaktion Eva Moldenhauer und Karl Markus Michel, Bd. 5, Frankfurt/Main: Suhrkamp.
- Hegel, Georg Wilhelm Friedrich Hegel (1969): „Wissenschaft der Logik. Die Lehre vom Wesen (1813)“. In: *G.W.F. Hegel, Werke in zwanzig Bänden. Theorie-Werkausgabe*. Auf der Grundlage der Werke von 1832–1845 neu edierte Ausgabe. Redaktion Eva Moldenhauer und Karl Markus Michel, Bd. 6, Frankfurt/Main: Suhrkamp, S. 11–249.
- Hegel, Georg Wilhelm Friedrich Hegel (1969): „Wissenschaft der Logik. Die Lehre vom Begriff (1816)“. In: *G.W.F. Hegel, Werke in zwanzig Bänden. Theorie-Werkausgabe*. Auf der Grundlage der Werke von 1832–1845 neu edierte Ausgabe. Redaktion Eva Moldenhauer und Karl Markus Michel, Bd. 6, Frankfurt/Main: Suhrkamp, S. 241–573
- Hegel, Georg Wilhelm Friedrich Hegel (1991): *Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften* (1830). Herausgegeben von Friedhelm Nicolin und Otto Pöggeler, Hamburg: Meiner.
- Henrich, Dieter (1966): „Fichtes ursprüngliche Einsicht“. In: Henrich, Dieter / Hans Wagner (Hrsg.): *Subjektivität und Metaphysik: Festschrift für Wolfgang Cramer*, Frankfurt/Main: Vittorio Klostermann, S. 188–232.
- Henrich, Dieter (1976): *Identität und Objektivität: Eine Untersuchung über Kants transzendente Deduktion*. Heidelberg: Carl Winter.

- Hiltscher, Reinhard (2006): *Der ontologische Gottesbeweis als kryptognoseologischer Traktat: Acht Vorlesungen mit Anhang zu einem systematischen Problem der Philosophie*. Hildesheim: Olms.
- Hiltscher, Reinhard (2009): „Fichte und die Rechtfertigung von Wissen“. In: *Fichte-Studien*, Band 34, S. 271–301.
- Hiltscher, Reinhard (2012): „Hegels Bestimmung des Verhältnisses von Geltung und Gegenstandskonstitution in der Einleitung zur Phänomenologie des Geistes: Eine geltungstheoretische Kantkritik“. In: Reinhard Hiltscher / Stefan Klingner (Hrsg.): *Georg Wilhelm Friedrich Hegel: Neue Wege der Forschung*, Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, S. 117–132.
- Hiltscher, Reinhard (2013): „Geltung und Bestimmtheit. Hegel implizite Kantkritik in der Einleitung zur Phänomenologie des Geistes“. In: Michael Gerten (Hrsg.): *Hegel und die Phänomenologie des Geistes: Neue Perspektiven und Interpretationsansätze*, Würzburg: Königshausen & Neumann, S. 151–178.
- Iber, Christian (1990): *Metaphysik absoluter Relationalität*. Berlin: De Gruyter.
- Iber, Christian (2002): „In Zirkeln ums Selbstbewußtsein: Bemerkungen zu Hegels Theorie der Subjektivität“. In: *Hegel-Studien*, Band 35, S. 51–75.
- Kant, Immanuel (1968): „Kritik der reinen Vernunft (2. Aufl. 1787)“. In: *Kants Werke. Akademie-Textausgabe* (Unveränderter photomechanischer Abdruck des Textes der von der Preußischen Akademie der Wissenschaften 1902 begonnenen Ausgabe von Kants gesammelten Schriften). Bd. 3, Preußische Akademie der Wissenschaften (Hrsg.), Berlin: De Gruyter.
- Kant, Immanuel (1968): „Kritik der reinen Vernunft (1. Aufl. 1781)“. In: *Kants Werke. Akademie-Textausgabe* (Unveränderter photomechanischer Abdruck des Textes der von der Preußischen Akademie der Wissenschaften 1902 begonnenen Ausgabe von Kants gesammelten Schriften). Bd. 4, Preußische Akademie der Wissenschaften (Hrsg.), Berlin: De Gruyter, S. 1–252.
- Königshausen, Johann Heinrich (1977): *Kants Theorie des Denkens*. Amsterdam: Rodopi.
- Krijnen, Christian (2008): *Philosophie als System*. Würzburg: Königshausen & Neumann.
- Leibniz, Gottfried Wilhelm (1996): „Meditationes De Cognitione, Veritate et Ideis (1684)“. In: Gottfried Wilhelm Leibniz. *Philosophische Schriften*. Bd 1, Herausgegeben und übersetzt von Hans Heinz Holz, Frankfurt/Main: Suhrkamp, S. 33–47.
- Rosefeldt, Tobias (2000): *Das logische Ich. Kant über den Gehalt des Begriffes von sich selbst*. Berlin/Wien: Philo.
- Wieland, Wolfgang (?1989): „Bemerkungen zum Anfang von Hegels Logik“. In: Horstmann, Rolf-Peter (Hrsg.): *Seminar: Dialektik in der Philosophie Hegels*, Frankfurt/Main: Suhrkamp, S. 194–212.
- Wagner, Hans (?1980): *Philosophie und Reflexion*. München/Basel: Ernst Reinhardt Verlag.
- Wolff, Michael (1995): *Die Vollständigkeit der kantischen Urteilstafel: Mit einem Essay über Freges Begriffsschrift*. Frankfurt/Main: Vittorio Klostermann.

Carsten Olk

Das Transzendente Schema: Ein *Produkt* der Einbildungskraft?

I Einleitung und Problemstellung

Eine Schwierigkeit des *Schematismus der reinen Verstandesbegriffe* innerhalb der *Kritik* ist zweifelsohne die Frage nach dem Status des transzendentalen Schemas. So soll „das Schema eines reinen Verstandesbegriffes“¹ einerseits die „Vorstellung einer Methode“ (A 140/B 179) sein, welche „die reine Synthesis gemäß einer Regel der Einheit nach Begriffen überhaupt“ beschreibt, wonach die Kategorien ver-sinnlicht und ihre Anwendung auf Erscheinungen ermöglicht werden, wobei das Schema selbst allerdings „in gar kein Bild gebracht werden kann“ (A 142/B 181); andererseits erklärt Kant das transzendente Schema im selben Moment für ein „transzendentes *Produkt* der Einbildungskraft“ (A 142/B 181), was den Verdacht erregt, es handele sich bei dem Schema um ein Erzeugnis der produktiven Einbildungskraft,² welches doch anschaulichen Charakter besitze. In diesem Falle käme das transzendente Schema einer Art sinnlichem *Bild* der Kategorie gleich, was es laut Text gerade nicht sein darf und was es – wie zu zeigen sein wird – auch nicht ist.

In einem bestimmten Sinne lässt sich das Schema eines reinen Verstandesbegriffes dennoch als *Produkt* der transzendentalen Einbildungskraft verstehen,

1 Kantzitate werden im Folgenden unmittelbar im Text nachgewiesen. Im Fall der 1. (A) und 2. (B) Auflage der *Kritik der reinen Vernunft* werden die Originalpaginierungen angegeben, in allen anderen Fällen wird, unter Hinzufügung von Siglen, Band und Seitenzahlen, nach der Akademieausgabe (AA) zitiert.

2 Dass die Kategorien als Produkte einer Tätigkeit der reinen Einbildungskraft verstanden werden müssen, betont etwa Paton (1976, Bd. II, S. 36 f., 39, 43): „Kant speaks in places as if the transcendental schemata were rules, and even as if they were syntheses; but I think he can be most satisfactorily interpreted if we take the transcendental schema to be a way of combination, or a characteristic of combination, which is produced by the transcendental synthesis of imagination.“ (37) Hingegen erklärt Detel (1978, S. 40), dass der „Ausdruck ‚Produkt‘“ für das Schema in der Forschung oftmals „überstrapaziert“ werde. Rosales (2000, S. 225) sieht eine „Doppeltheit und ein Schwanken in der Bestimmung des Schemas“, insofern Kant das Schema einerseits „explizit [...] als *Methode*, d.h. als Regel oder Modus der Synthesis [bestimmt], Bilder eines Begriffes zu erzeugen, andererseits aber auch so etwas wie *Bilder* als Schemata der Kategorien an[führt]“. Er macht einen Unterschied zwischen dem „Wie des Verbindens“ im Sinne der bestimmenden Tätigkeit (Schema als Methode) und dem „Wie des Verbundenseins des Bildes“ (S. 226) als Produkt der Synthesis.

und zwar insofern, als diese produktiv verfährt im Hervorbringen des Schemas als einer Versinnlichungsregel *intellektuellen* Ursprungs. Wie dies zu verstehen ist, soll zunächst exemplarisch durch eine Untersuchung der Kategorie der Quantität gezeigt werden, die anschließend auf die Relationskategorien und hier allen voran die Substanzkategorie auszudehnen sein wird. Im Zuge der Analyse wird sich eine weitere Schwierigkeit dergestalt eröffnen, dass – bedingt durch die verschiedenen Klassen der Kategorien, die jeweils andere Denkfunktionen ausdrücken – ein sich auf alle Kategorien gleichermaßen erstreckendes, homogenes Verfahren des Schematisierens nicht festgestellt werden kann, obschon die beiden in Rede stehenden Schemata nach einem einheitlichen Prinzip erzeugt werden.

Eine weitere Besonderheit des transzendentalen Schematismus manifestiert sich zudem insbesondere in Bezug auf die Größenkategorie, welche – mit Blick auf Heidegger – unter dem Stichwort *Schemabild* zu diskutieren sein wird. Dieses Schemabild – um den später zu rechtfertigenden Befund vorwegzunehmen – wird konkret nur dort auftreten können, wo es um die Schematisierung mathematischer Kategorien geht, während die Substanzkategorie ein solches nur in eingeschränkter Hinsicht aufzuweisen hat.

II Erzeugung von Größen überhaupt durch die bloße *Funktion* des Größenbegriffs

Zu Beginn der Untersuchung gilt es eine Vorbemerkung zu machen, die sich auf alle weiteren Ausführungen erstreckt: Der Bestimmung der an sich bestimmungslosen Zeit durch die Schemata der reinen Verstandesbegriffe geht immer eine noch grundlegendere Synthesis der produktiven Einbildungskraft voraus, die zwar ebenfalls *figürlich* (*synthesis speciosa*), jedoch ausschließlich *vorkategorial* zu nennen ist. Diese Synthesis nach der bloßen *Funktion des Größenbegriffes*³ setzt

³ Der Begriff der Funktion wird von Kant nicht eindeutig bestimmt. Generell versteht Kant unter Funktion „die Einheit der Handlung, verschiedene Vorstellungen unter einer gemeinschaftlichen zu ordnen“ (A 68/B 93). Hierunter fällt ganz offensichtlich die *logische* Funktion der Kategorie, von der es heißt, sie enthalte „nichts, als die logische Funktion [...], das Mannigfaltige unter einen Begriff zu bringen“ (A 245). Hierbei differenziert Kant jedoch nicht weiter zwischen dieser Funktion der Kategorie selbst (z. B. eine logische Grund-Folge-Beziehung, vgl. Br, AA 11: 35) und der logischen *Urteilsfunktion* (worunter etwa ein hypothetischer Satz der Form: *Wenn a, dann b* fällt) – wobei er von der logischen Funktion doch so viel sagt, dass sie als Begriff eines Gegenstands überhaupt gedacht bzw. auf Gegenstände überhaupt angewandt werden kann. Diese beiden Funktionen sind jedoch nahezu identisch, insofern sich die logische Funktion der Kategorie problemlos in die logische Urteilsfunktion übersetzen lässt, da etwa in einem hypo-

das Mannigfaltige der Anschauung so zusammen, dass daraus *Einheit der Anschauung* werden kann. Die reine Einbildungskraft verfährt hierbei *gemäß* der Kategorie der Vielheit, indem sie durch die ihr eigene Verbindungsfunktion Teile zwar schon in *einem* (reinen) Bewusstsein vereinigt (eine Menge von Teilen verbindet), jedoch ohne schon einen *bestimmten* Begriff von dem synthetisierten Mannigfaltigen zu erzeugen. Man denke hierbei etwa an das Ziehen einer geraden Linie: Die produktive Einbildungskraft verbindet im Ziehen dieser Linie die einzelnen Teile der Linie zu einem anschaulichen Ganzen, erzeugt räumliche Extension, ohne dabei das Produkt seiner Tätigkeit kategorial-reflexiv zu deuten. So zählt das handelnde Subjekt weder die zusammengesetzten Teile noch bestimmt es die Linie näher, etwa durch ein synthetisches Urteil wie „Die Linie ist die kürzeste Verbindung zwischen zwei Punkten“. Allerdings sind diese Urteile potentiell möglich, denn die *vorkategoriale* Synthesis ermöglicht zugleich immer auch eine *kategorial bestimmende* transzendente Synthesis. Insofern diese Vereinigung immer schon Einheit des Selbstbewusstseins voraussetzt, mithin gedachte synthetische Einheit in der Kategorie, ist freilich auch diese *vorkategoriale* Synthesis immerhin verstandesgeleitet und damit „*de[r] Kategorie[] gemäß*“ (B 152).⁴ Wenn von transzendentaler, figürlicher Synthesis (*synthesis speciosa*) die Rede ist, hat man sich also klar zu machen, dass dies eine *vorkategoriale* Synthesis (nach der bloßen Funktion des Größenbegriffs, welche aber immerhin auf die synthetische Einheit der – logischen Funktion der – Kategorie angewiesen ist, so dass also auch hier die Kategorie der Synthesis *trägt*), oder aber eine *kategoriale* Synthesis (Vereinigung der reinen Synthesis *in* der und *durch* die Kategorie) sein kann.⁵

thetischen Urteil das consequens als die Folge jederzeit mit dem antecedens als dem Grunde zumindest nach subjektiver *Einheit des Bewusstseins* verbunden ist. Dennoch muss eine logische Grund-Folge-Relation nicht zwingend die *Urteilsstruktur* betreffen, sondern kann auch das Grund-Folge-Verhältnis in einem logischen Schluss widerspiegeln.

4 Verschwiegen werden soll hier ebenfalls nicht, dass für die Konstruktion komplexerer mathematischer Figuren wie etwa des *Dreiecks* freilich immer schon eine transzendente (kategoriale) Synthesis vorauszusetzen ist. Denn im zu versinnlichenden mathematischen *Begriff*, hier dem einer Figur aus *drei* geraden Linien, können Bestimmungen gedacht sein, die bereits einen Größenbegriff (sowie bestimmte Qualitäten) enthalten.

5 Damit hat auch das *Schema der Zahl überhaupt* (vgl. A 140/B 179) genau genommen eine doppelte Bedeutung, insofern darunter einmal die bloße Methode des Zusammenfassens gleichartiger Teile beschrieben werden kann, d. h. die Möglichkeit der sukzessiven Addition „von Einem zu Einem Gleichartigen“ (A 142/B 182), *ohne* schon auf Vereinigung *durch* die Kategorie ausgerichtet zu sein; zum anderen kann das *Schema der Zahl überhaupt* aber auch spezieller diejenige Methode sein, welche das „Zählen [...] nach einem gemeinschaftlichen Grunde der Einheit“ (A 78/B 104) begreift. Insofern von der *Funktion des Größenbegriffs* die Rede ist, liegt

Die Möglichkeit sowohl der (vorkategorialen) als auch der (im eigentlichen Sinne kategorial geleiteten) transzendentalen Synthesis beruht dabei immer auf einer „Bewegung, als Handlung des Subjekts“⁶ (B 154), wodurch die Synthesis initiiert wird und durch das Zusammenfügen der Teile im Raum ein Gegenstandsbezug *synthetisch* eröffnet wird, d. i. eine figürliche Synthesis. Der Verstand findet nämlich in der Anschauung „nicht schon eine [...] Verbindung des Mannigfaltigen, sondern bringt sie hervor, indem er ihn [den inneren Sinn, C.O.] affiziert“ (B 155), und zwar „durch eigene Tätigkeit, nämlich dieses Setzen ihrer [d. h. der Verhältnisse, C.O.] Vorstellung“ (B 67 f.).

Wenn diese transzendente Synthesis als zu einer „philosophische[n] Erkenntnis [...] aus Begriffen“ (A 713/B 741) zählend die Konstruktion von Größen überhaupt einsichtig macht, d. h. von der einzelnen erzeugten Figur abstrahiert und bloß „auf die Handlung der Konstruktion“ (A 714/B 742) eines Begriffs überhaupt achtet, so kann sie dennoch nicht gänzlich auf die mathematische verzichten.⁷ Denn jede transzendente Synthesis muss eine *bestimmte* Figur bzw. ein *bestimmtes* Gebilde des jeweiligen zu verzeichnenden Begriffes (etwa desjenigen der Linie) zustande bringen, die Wissenschaft aber, welche „das Allgemeine in concreto (in der *einzelnen* Anschauung) und doch durch reine Vorstellung erwägen kann“ (A 734 f./B 763), ist die Mathematik. Daraus wird das Ineinander-

also zunächst einmal ein vollkommen *unbestimmter Gebrauch* der Quantitätskategorien (Einheit und Vielheit) zugrunde. Zur Funktion des Größenbegriffes vgl. auch Kugelstadt 1998, S. 254 ff. **6** Diese „subjektive Bewegung des Bewusstseins“ soll hier in Anlehnung an Kaulbach (1982, S. 149 f.) als „Transzendente Bewegung“ gelten. Wie der Autor richtig betont, ist diese „zugleich objektives Hervorgehen der Sache“ (150). Diese Bewegungshandlung *als* für die Erkenntnis *ursächlich* kann auch als ‚*Kausalität*‘ des Verstandes verstanden werden. Es ist klar, dass Kausalität hier jedoch keine *Natur*kausalität meint, sondern vielmehr einem *transzendentalen Grund* gleichkommt, der in die Zeit hineinwirkt. Je nachdem, von welcher Seite aus die Bewegung des Bewusstseins betrachtet wird, kann die Bewegungshandlung als *Grund* – mit dem Fokus auf das tätige Subjekt gerichtet –, aber auch als *Folge* gelten, und zwar insofern, als Bewegung – wenn man auf die objektive Seite, z. B. beim Ziehen einer Linie achtet – immer schon etwas vom Subjekt *Hervorgebrachtes* ist, mithin ein durch eine Kraft *Geäußertes*, deren *Wirkung* dann *Bewegung* („Gehandeltes“) ist. Aufgrund seiner Tätigkeit, die einen doppelten relationalen Charakter aufweist, kann das *Ich denke – sit venia verbo* – als die Relation selbst gelten. Vor diesem Hintergrund ist es auch zu verstehen, dass Kant erklärt, „Handlung bedeute schon das Verhältnis des *Subjekts der Kausalität* zur *Wirkung*“ (A 205/B 250). Die Handlung wäre gemäß Dörflinger (2000, S. 202) zu verstehen als „Tätigkeit nach einer inneren, auf einen Willen bezüglichen Kausalität“. Vgl. dazu auch Prauss: 1990, S. 183 ff.

7 Vgl. Kugelstadt (1998), S. 255. Insofern das Produkt der Handlung gleichsam als Plan, oder besser gesagt als „Projekt“ (A 729/B 757) immer schon feststehen muss – denn die reine Einbildungskraft muss immer schon wissen, was sie hervorbringen soll – ist es also immer ein, wenn auch noch nicht realisierter *nicht näher bestimmter* und nach dem Satz des Widerspruchs gedachter *Begriff*, der den Anfang der Synthesis machen muss.

greifen von Transzendentalphilosophie und Mathematik ersichtlich, welche wechselweise aufeinander bezogen sind, weil die Darstellung der transzendentalen Synthesis der reinen Konstruktion der Mathematik ebenso bedarf, wie umgekehrt die reine Konstruktion immer auf die transzendente Synthesis angewiesen ist, insofern diese die Erzeugung einer Größe überhaupt beschreibt.

III Zur Bedeutung der transzendentalen Schemata

Der transzendente Schematismus der reinen Verstandesbegriffe ist zunächst allgemein zu charakterisieren als Bedingung der Möglichkeit objektiver Zeitbestimmung, die notwendig dafür ist, dass das Vorstellungssubjekt aus der Subjektivität der Wahrnehmung, d. h. aus einer regellosen Vorstellungswelt, gelangen und objektive Erkenntnis von Gegenständen erzielen kann. Damit erfüllt er zugleich den übergeordneten Zweck, die mit sinnlichen Anschauungen „ganz ungleichartig[en]“ (A 137/B 176) allgemeinen, reinen Verstandesbegriffe so zu versinnlichen, dass diese als verzeitlichte Kategorien auf Erscheinungen angewendet werden können. Der Schematismus überwindet also die Heterogenität zwischen einzelner, durchgängig bestimmter Anschauung, und allgemeinem Begriff, der – im Falle eines synthetischen Begriffs – zwar nach durchgängiger Bestimmung strebt, diese jedoch niemals erreicht.

Wenn Kant daher eingangs des *Schematismus*-Kapitels behauptet, „[i]n allen Subsumtionen eines Gegenstandes unter einen Begriff [müsse] die Vorstellung des ersteren mit der letzteren gleichartig sein“ (A 137/B 176), so stimmt dies insofern nicht, als es *eine* Subsumtion gibt, für die dies nicht zutrifft. Denn die kategoriale Reflexion strebt eine Subsumtion unter die Kategorie an, wodurch die mit dem allgemeinen Begriff gänzlich ungleichartige einzelne Anschauung allererst gleichartig gemacht wird. Die notwendige Bedingung für diese Reflexion ist freilich die transzendente Synthesis, wodurch die noch gänzlich unbestimmte Zeit einmal a priori strukturiert und dadurch als objektiv bestimmte Zeit unter die jeweilige Kategorie subsumiert werden kann, was schließlich die Vorstellung vom Gegenstand überhaupt hervorbringt.⁸

⁸ In diesem Sinne kann man mit La Rocca (1989, S. 136) festhalten, dass die Erscheinung vermittelt der „figürliche[n] Synthesis der Einbildungskraft“ zu einer „vorstrukturierten Erscheinung“ wird, die „dadurch Gegenstand einer möglichen Erkenntnis werden kann“. Kaulbach (1982, S. 149) erklärt dazu, dass „das Zusammenspiel zwischen den formalen Bedingungen der Anschauung a priori, der reinen Einbildungskraft mit ihrer synthetischen Bewegung und der obersten einheitsschaffenden transzendentalen Apperzeption [...] den strukturellen Bereich möglicher Erfahrung [ergibt]“.

Um zu unterscheiden, auf welche Weise die Kategorie respektive die logische Funktion der Kategorie auf die reine Zeit angewandt wird, braucht es freilich die transzendente als eine reflektierende Urteilskraft, welche als ein *Beurteilungsvermögen* des Subjekts das Verfahren des Schematisierens festlegt. Denn der in der logischen Funktion gedachte, bloß intellektuelle Inhalt der Kategorie kann eben nicht völlig willkürlich in die Zeit transformiert werden, da ansonsten dem Substanzbegriff ebensogut das Schema der „Zahl überhaupt“ (A 140/B 179) entsprechen könnte. Ob der Zeit eine bestimmte Größe verliehen wird (Konstitution einer Zeitreihe), oder ob sie spezifisch geordnet wird (Zeitordnung) – um zwei Beispiele der vier Regeln apriorischer Zeitbestimmung heranzuziehen (vgl. A 145/B 184) –, obliegt nicht der bloßen Willkür der frei tätigen Einbildungskraft; sondern es versucht der Verstand vermittelt einer transzendentalen Reflexion (welche nicht mit der im Amphiboliekapitel etablierten transzendentalen Reflexion gleichgesetzt werden darf) die passende Zeitstruktur für die jeweilige Kategorie zu finden. Dabei kann jedoch – und dies soll in der Folge deutlich werden –, die fertige Zeitbestimmung selbst nicht schon vor der Schematisierung feststehen, also gleichsam fix und fertig in der Kategorie liegen, denn dies würde bereits die gänzlich strukturierte Zeit voraussetzen, was sich widersprechen würde.

Dass die Schemata einen Ursprung haben müssen; dass sie vielmehr noch einen intellektuellen Ursprung haben: dies ist die im Folgenden vorgetragene These, die im Wesentlichen auf der Voraussetzung fußt, dass die zunächst als *blind* charakterisierte Einbildungskraft das Mannigfaltige der Anschauung in keiner Weise völlig begriffslos synthetisieren kann. Die Einbildungskraft, welche – entsprechend der B-Auflage als ein Untervermögen des Verstandes (vgl. B 152) – den inneren Sinn „in Ansehung des Mannigfaltigen, was der Form ihrer Anschauung nach ihm gegeben werden mag“, nur unter der Bedingung eines a priori auf die Sinnlichkeit wirkenden Verstandes „zu bestimmen vermögend“ (B 153) ist, verfährt in ihrer Tätigkeit vielmehr begriffsgeleitet und produktiv. Produktiv heißt, dass sie die Sinnlichkeit einem bestimmten Muster gemäß a priori bestimmt, was aber eben nicht gänzlich willkürlich, d. h. durch bloß zufälliges Voranschreiten der Einbildungskraft, geschehen kann.

Seine Heterogenität zur Sinnlichkeit überwindet der Verstand, obgleich nur unter Indienstnahme und in Form produktiver Einbildungskraft, somit selbst. Durch die Erzeugung eines zeitlichen Strukturierungsmusters regelt er sich also gleichsam selbst in die Zeit hinein. Es ist dies die „erste [intellektuelle, C.O.] Anwendung“ des reinen Verstandes „auf Gegenstände der uns möglichen [räumlich-zeitlichen, C.O.] Anschauung“ (B 152), wodurch das transzendente Schema als apriorische Erzeugungsregel entwickelt, die Zeit (und damit einhergehend auch der Raum) a priori strukturiert und die Anwendung der Kategorien auf sinnliche Anschauung möglich wird.

IV Genese des transzendentalen Schemas als *intellektueller* Regel am Beispiel der Kategorie der Quantität

A) Erstes Bestimmungsmoment des transzendentalen Schemas

Grundsätzlich lässt sich das transzendente Schema als eine apriorische Verfahrensregel bestimmen, nach der die jeweilige Kategorie mit Bezug auf das ihr entsprechende Schema erzeugt und damit sinnlich interpretiert wird. Das Schema als Regel betrachtet ist insofern „mit der Kategorie [...] gleichartig, als sie allgemein ist“ (A 138/B 177f.; vgl. auch A 140/B 179). Doch auch das transzendente Schema selbst als allgemeine Regel erfordert eine Verfahrensweise, nach der es hervorgebracht, d. h. veritabel *produziert* wird. Anders gesagt, es braucht einen Grund, der einsichtig macht, wie das Schema zustande kommt (vgl. A 142). Andernfalls müsste das Schema als Verfahrensregel in der Einbildungskraft von jeher fertig existieren; jedoch kann der Verstand bei der *ersten* Anwendung auf die Sinnlichkeit schwerlich schon die verzeitlichende Regel kennen, ohne sie selbst anhand der Zeit entwickelt zu haben.⁹ Will man dies bestreiten, so müsste zum einen gezeigt werden, dass die Einbildungskraft – als ein Untervermögen des Verstandes – bei ihrer notwendig *zeitlich* zu denkenden Tätigkeit auch *unabhängig von der Zeit*, d. h. noch bevor sie am Mannigfaltigen der Anschauung synthetisierend tätig wird – um die Regel weiß, nach der sie der Kategorie ihre sinnliche Bestimmung verleiht. Zum anderen fragt es sich, wie es möglich sein soll, dass die unter zeitlichen Bedingungen gedachte Kategorie – wie Kant gelegentlich behauptet – allererst *erworben*¹⁰ wird, wenn das dazu notwendige Ver-

⁹ Wie Rosales (2000, S. 254) richtig feststellt, manifestiert sich in diesem Festsetzen der Handlungsweisen nichts anderes als ein „Modus der Autonomie des Subjekts“, die freilich dadurch begrenzt ist, dass der innere Sinn die genaue Anzahl der Modi vorgibt, nach denen er bestimmt werden kann. Rosales versäumt es, die Spontaneität des Verstandes aus dem genannten Grunde als eine *bedingte* herauszustellen. Nach Kant kann der Verstand „aus seiner Tätigkeit keine anderen Begriffe hervorbringen [...], als die, so bloß dazu dienen, um die sinnlichen Vorstellungen unter Regeln zu bringen und sie dadurch in einem Bewusstsein zu vereinigen, ohne welchen Gebrauch der Sinnlichkeit er gar nichts [d. h. kein Objekt der Erfahrung, C.O.] denken würde“ (GMS, AA 04: 452).

¹⁰ Bereits eingangs der A-Deduktion spricht Kant davon, dass Begriffe „völlig a priori erzeugt“ (A 95) würden. Kants Lehre der *acquisitio originaria* findet sich neben A 240/B 299 deutlicher entfaltet in ÜEE, AA 08: 221ff.: „Die Kritik erlaubt schlechterdings keine anerschaffene oder angeborne Vorstellungen; alle insgesamt, sie mögen zur Anschauung oder zu Verstandesbegriffen gehören, nimmt sie als erworben an.“ Danach ist zwar der Grund einer Vorstellung

fahren aber auch ohne Rückgriff auf die Zeit feststeht. Wenn man die Methode des Schematisierens der reinen Verstandesbegriffe nicht von vorneherein aus dem Nichts generieren will, dann darf das transzendente Schema keinesfalls bloß im Gemüt vorfindlich sein bzw. als ein schon im Vorgriff auf die Zeit, *bloß* in der Kategorie angelegtes Verfahren vorausgesetzt werden. Insofern kann die Regel der Einheit also nicht schon vor der reinen Synthesis feststehen, sondern erzeugt sich – dies sollte in der Folge noch deutlicher werden – durch die reine Synthesis selbst.¹¹ Auszuschließen ist das *transzendente* Schema jedoch von vorneherein als *produziertes* anschauliches *Bild*, da es selbst in „gar kein Bild gebracht werden kann“,¹² sondern „nur die reine Synthesis gemäß einer Regel der Einheit nach

jederzeit angeboren – in Hinblick auf die Kategorien die transzendente Einheit der Apperzeption als das Vermögen des Denkens –, hingegen müssen die Vorstellungen selbst ursprünglich erworben werden. Vgl. zu diesem Thema auch Rosales 2000, S. 211ff. – Rosales Einwand, auch die logische (Urteils-)Funktion der Kategorie müsse erworben werden und könne daher nicht, wie er mit Blick auf Heideggers Interpretation feststellt, durch zeitliche Übersetzung einen Inhalt in den reinen Verstandesbegriff bringen (vgl. S. 109, Anm.), kann entgegnet werden, dass bloß die *verzeitlichte* Kategorie erworben, die logische Funktion der Kategorie jedoch dem Subjekt von vorneherein zugestanden werden muss. Davon zeugt etwa die Tatsache, dass Urteilsfunktionen zum rein intellektuellen Denken notwendig sind (zur Bestätigung vgl. etwa A 79/B 105, A 147/B 186f., A 242f./B 300f., B 305f.) ebenso wie der Umstand, dass über das Ich (denke) analytische Urteile möglich sind, welche natürlich keine objektive, dennoch eine subjektive Synthesis aussagen und damit die *Urteilsfunktion* der Kategorie beanspruchen, was Rosales in der Folge gerade selbst demonstriert (vgl. S. 159f., 167, 171).

11 Die Schwierigkeit, sich ein transzendentes Schema als *intellektuelles Produkt* zu denken, schwindet also, wenn man es als eine Verbindungsregel versteht, die selbst – wie Rosales (2000, S. 254) treffend erklärt – „eine synthetische Einheit von *vielfältigen Handlungen oder Phasen der Synthesis selber*“ ist. Wir sehen bei unserer Betrachtung gänzlich davon ab, dass die Regel, insofern in ihr notwendig synthetische Einheit gedacht wird, schon vor dem synthetischen Einflussnehmen des Verstandes auf die Sinnlichkeit wie jeder zu konstruierende Begriff dem „Projekt“ (A 729/B 757) nach (denn es gibt nicht beliebig viele Möglichkeiten, die Zeit zu strukturieren, sondern nur so viele, wie es auch Kategorien gibt, vgl. die obigen Ausführungen), gewissermaßen als Postulat, a priori feststehen muss. Insofern aber etwa eine bloß *gedachte* Vielheit (die bloß logische Funktion der Kategorie) noch kein unbestimmter Mengenbegriff ist (die verzeitlichte Kategorie der Vielheit), sondern erst durch Schematisierung zu diesem wird und dadurch der bestimmungslosen Zeit eine Größe verleiht, braucht es die *sukzessive Bestimmung* des inneren Sinns, so dass die Regel der Verzeitlichung des reinen Verstandesbegriffes *der Materie nach* nur im Rückgriff auf die Zeit selbst geschehen kann. Erst dadurch entsteht auch die spezifische Verzeitlichungsregel, d. i. die synthetische Handlungsanweisung, welche die produktive Einbildungskraft bei ihrer Tätigkeit leitet.

12 Auf den Umstand, dass das *transzendente* Schema selbst *nicht anschaubar*, mithin kein Bild ist, macht auch Kugelstadt (1998, S. 109, Anm.) aufmerksam: „Man denke etwa an das *Zugleichsein*, das sich *als ein solches*, zumal als ein solches *Sein*, in der Tat nicht anschauen läßt.“

Begriffen überhaupt, die die Kategorie ausdrückt“ (A 142/B 181) ausmacht. Damit steht die erste Bestimmung des transzendentalen Schemas fest: (A) Das transzendente Schema ist eine *intellektuelle* Verfahrensregel zur Verzeitlichung der reinen Verstandesbegriffe, die allerdings selbst *entwickelt* (produziert) werden muss. Wie aber hat man sich diese ‚Produktion‘ vorzustellen?

Da auch die verzeitlichte Kategorie allererst hervorgebracht werden muss und sie als reiner Verstandesbegriff erst *durch* ihre Schematisierung Sinn und Bedeutung erhält, kann die Kategorie keinesfalls die produktive Einbildungskraft in der transzendentalen Synthesis leiten. Andernfalls bräuchte der entsprechenden Kategorie nur ihr passender zeitlicher Modus zugeordnet werden. In Anbetracht der Tatsache, dass dieser Modus als ein zu erzeugender jedoch selbst erklärungsbedürftig ist und der Herleitung bedarf, begäbe man sich in einen Zirkel, wenn man die immer schon unter Zeitbedingungen gedachte Kategorie als Erklärungsgrund für die Entstehung der Schemata heranziehen würde, da sie als Begründung dessen diene, was selbst erst durch die Schematisierung begründet werden soll. Also braucht es eine andere Funktion, durch die sowohl das Zustandekommen des transzendentalen Schemas als auch die Erwerbung der unter Zeitbedingungen gedachten Kategorie begründet werden kann.

Nun sind die reinen (unschematisierten) Kategorien, wie gesehen (vgl. Anm. 3), als logische Funktionen des Denkens „nichts anders als Vorstellungen der Dinge überhaupt“ (A 245), sind mithin von jeder „Einschränkung“ auf Gegenstände der sinnlichen Anschauung in Raum und Zeit „frei“ und „erstrecken sich auf Gegenstände der Anschauung überhaupt“ (B 148). Ohne ihr entsprechendes Schema „völlig leer an Inhalt“, enthalten sie also „noch immer die logische Funktion [...], aus etwanigen datis einen Begriff zu machen“ (A 239/B 298). Wenn die Genese der transzendentalen Schemata einen *intellektuellen* Ursprungsort haben soll, bleibt hierfür also nur die logische Funktion der Kategorie übrig.¹³

13 Dass der reine Verstandesbegriff, verstanden als verzeitlichte Kategorie, nicht schon ohne vorausgehende reine Synthesis im Bewusstsein sein und damit auch die transzendente Synthesis nicht anleiten kann, wird auch da deutlich, wo Kant bekräftigt, es sei „[d]erselbe Verstand“, der „durch eben *dieselben* Handlungen, wodurch er in Begriffen, vermittelt der analytischen Einheit, die logische Form eines Urteils zu Stande brachte [...], vermittelt der synthetischen Einheit des Mannigfaltigen in der Anschauung überhaupt [d. i. hier die Zeit, C.O.], in seine Vorstellungen einen *transzendentalen Inhalt*“ (A 79/B 105) bringe und somit die reinen Verstandesbegriffe a priori auf Objekte beziehbar mache. Einen transzendentalen Inhalt, d. i. eine Gegenstandsbeziehung, erhält eine Kategorie erst durch die reine Synthesis – durch sein transzendentes Schema – welche den reinen Verstandesbegriff zur Kategorie macht, mithin das Mannigfaltige der reinen Anschauung unter die *synthetische* Einheit des Selbstbewusstseins bringt. Nicht umsonst grenzt Kant gelegentlich die *reinen Verstandesbegriffe*, unter welchen er