

James F. Conant (Chicago)

Kants Kritik des Schichtenmodells des menschlichen Geistes

I Einleitung

In diesem Aufsatz möchte ich zeigen, dass Kant sich gegen eine tiefverwurzelte Vorstellung vom Wesen menschlicher Erkenntnis wendet – eine Vorstellung, die einen Großteil des modernen Denkens beherrscht hat. Diese Vorstellung betrifft das Verhältnis der beiden menschlichen Erkenntnisvermögen Sinnlichkeit und Verstand. Sie besagt, dass diese Vermögen so beschaffen sind, dass wir eines besitzen könnten, ohne das andere zu besitzen. Oder, vorsichtiger ausgedrückt: Diese Vorstellung besagt, dass mindestens eines dieser Vermögen eigenständig ist in dem Sinne, dass die Abwesenheit des anderen seine Funktion in keiner Weise beeinträchtigen würde. Kant kritisiert zwei Formen dieser Vorstellung – eine empiristische und eine rationalistische. Ich werde mich hier auf seine Kritik der empiristischen Fassung dieser Vorstellung konzentrieren. Jedoch hielt Kant das, was er am Empirismus kritisierte, für ein gemeinsames Merkmal von Empirismus und Rationalismus.

Die empiristische Fassung der Vorstellung, die Kant kritisiert, ist die folgende: Dass wir Erkenntnis mittels unserer Sinnlichkeit erwerben, ist ein Aspekt unseres Wesens, der unabhängig von allen anderen verständlich ist. Gemäß der empiristischen Vorstellung besitzt der Mensch ein ‚bloß tierisches‘ Vermögen der Sinnlichkeit – eines, das er mit dem Tier teilt – und zusätzlich noch ein Vermögen zur Vernunft, das zu dem ersten nachträglich ‚hinzutritt‘. Dem Empirismus zufolge ist das menschliche Erkennen also aus zwei Schichten aufgebaut: Die untere Schicht bilden unsere bloß tierischen Fähigkeiten der Interaktion mit der Welt. Und die obere Schicht bilden die höheren Funktionen des menschlichen Erkennens: die spezifisch menschlichen (‚vernünftigen‘) Fähigkeiten. Entscheidend an dieser Vorstellung ist die folgende Idee: Dass die untere Schicht durch das Hinzutreten der oberen beim Menschen in ihrer Grundform unberührt bleibt. Anders gesagt: Nur weil es beim Menschen zusätzlich zur Schicht des bloß Tierischen eine Schicht kognitiver Funktionen mit ‚zusätzlichen‘ Fähigkeiten und Vermögen gibt, muss sich die Form der unteren Schicht nicht ändern. Dieser Vorstellung zufolge könnte genau dasselbe, was in uns vorgeht, wenn wir von unserem sinnlichen Erkenntnisvermögen Gebrauch machen, im Prinzip auch in einem Tier vorgehen. Diese Auffassung von der Beziehung der beiden Teilvermögen des menschlichen Erkenntnisvermögens bezeichne ich als das ‚Schichtenmodell des menschlichen Geistes‘.

Was heißt es nun, sich gegen die empiristische Version des Schichtenmodells des menschlichen Geistes zu wenden? Es heißt zu behaupten, dass das Vermögen der sinnlichen Erfahrung beim Menschen ganz anders beschaffen ist als beim Tier – wegen der Beziehung, in der dieses Vermögen zur Vernunft stehen muss. Dieser alternativen Auffassung zufolge wird man, wenn man in den Raum der Gründe eingeführt wird, zu einer ganz anderen ‚Art‘ von Wesen. Diese Auffassung behauptet, dass das, was in einem Menschen vorgeht, wenn er von seinem Vermögen der Sinnlichkeit Gebrauch macht, von der ganzen Form her verschieden ist von dem, was in einem nicht-vernünftigen Tier vorgeht, wenn es von seinem Vermögen Gebrauch macht, mit der Welt zurechtzukommen.

Wie es schon Descartes gesagt hatte: Im Gegensatz zum ‚bloßen‘ Tier muss beim Menschen die Tätigkeit seines Geistes bereits ‚im formalen Begriff‘ der Sinneswahrnehmung enthalten sein. Diese These ganz durchzudenken, ist ein Hauptziel von Kants theoretischer Philosophie. Das macht ihn zu einem Vertreter dessen, was ich als das ‚Transformationsmodell des menschlichen Geistes‘ bezeichnen will.

Mein Ziel in diesem Aufsatz ist zu zeigen, dass Kant das Transformationsmodell vertritt. Das ist etwas, was viele Kant-Forscher nicht sehen – sie nehmen einfach an, dass er ein Vertreter des Schichtenmodells sein ‚muss‘. Dadurch entgeht ihnen ein Hauptpunkt von Kants Philosophie. In diesem Aufsatz möchte ich diese übliche Lesart in Frage stellen und eine Alternative vorstellen. Zu diesem Zweck werde ich – in äußerst knapper Form – eine Lektüre der ersten *Kritik* vorstellen, bei der der Schwerpunkt auf der „transzendentalen Deduktion der Kategorien“ liegt, wie sie in der B-Auflage der *Kritik* zu finden ist.

II Drei Interpretationsprobleme hinsichtlich der *Kritik der reinen Vernunft*

Das Thema dieses Aufsatzes erfordert die Beschäftigung mit einer Gruppe systematischer und exegetischer Fragen, die eng miteinander verzahnt sind. Beginnen wir mit letzteren. Hier sind drei Interpretationsprobleme, die jede Interpretation der ersten *Kritik* lösen muss:

1. **Erstes Problem:** Wie ist das Verhältnis zwischen der Lehre von den formalen Bedingungen der Sinnlichkeit, wie Kant sie in der *Transzendentalen Ästhetik* vorstellt, und der Lehre von den formalen Bedingungen des Verstandes, wie er sie in der *Transzendentalen Analytik* entwickelt, zu verstehen?

2. **Zweites Problem:** Wie ist das Verhältnis zwischen den Fassungen der *Transzendentalen Deduktion*, wie sie in der A-Auflage und in der B-Auflage der ersten *Kritik* enthalten sind, zu verstehen?
3. **Drittes Problem:** Wie ist das Verhältnis zwischen der ersten und der zweiten Hälfte der *Transzendentalen Deduktion* in der B-Auflage zu verstehen?

Die Hauptthese meines Aufsatzes hinsichtlich der Kant-Interpretation kann so zusammengefasst werden: Die richtige Lösung jedes dieser Probleme hängt von der richtigen Lösung der beiden anderen ab. Das bedeutet, dass wir die erste Frage richtig beantworten müssen, wenn wir bei den beiden anderen Fragen weiterkommen wollen. Mit Blick auf den gegenwärtigen Stand der Kant-Interpretation kann man die These meines Aufsatzes polemisch auch so formulieren: Die meisten anerkannten Lösungen des ersten Problems machen das zweite und dritte Problem unlösbar.

III Ein Überblick über das Problem, um das es in der Deduktion geht

Bevor wir uns mit der Vorgehensweise der Deduktion befassen, ist es hilfreich, Kants eigene Hauptfrage im Verhältnis zur Tradition zu betrachten. Eine traditionelle Frage der Philosophie ist die folgende:

Wie ist die Beziehung zwischen Sein und Wissen (bzw. dem, was wir dafür halten) zu verstehen?

Der Skeptiker sagt: Es kann immer eine Kluft geben zwischen der Natur des Seins und der unseres angeblichen Wissens davon. Er schließt daraus, dass das, was wir ‚Wissen‘ nennen, nicht mehr ist als das: ‚so genanntes‘ Wissen. Der Dogmatiker bestreitet das: Er behauptet, dass es gewisse Optimalfälle von Wissen gibt, in denen es keine derartige Kluft geben ‚kann‘. Zur Stützung dieser Behauptung führt der Dogmatiker gewöhnlich eine allgemeine Voraussetzung an, unter der echtes Wissen garantiert ist. Die Aufgabe dogmatischer Metaphysik besteht darin, diese Voraussetzung zu begründen. Der Dogmatiker erachtet die Frage des Skeptikers also für ‚gut gestellt‘. Er hält es für die Aufgabe des Philosophen, einen allgemeinen Grund dafür zu finden, die Frage des Skeptikers – „Kann es Wissen geben?“ – mit Ja statt mit Nein zu beantworten. Kant wird gewöhnlich so gelesen, als sei er selbst ein Dogmatiker in diesem Sinne. Man liest ihn so, als glaube er, dass wir die Problemstellung des Skeptikers akzeptieren sollten – um dann zu zeigen, dass man eine Voraussetzung angeben kann, unter der es eben doch Wissen geben kann. Genauer gesagt wird die *Transzendentalen Deduktion* als

der Versuch gelesen, einen allgemeinen Grund dafür zu liefern, die Frage des traditionellen Skeptikers mit Ja zu beantworten

Gemäß der Lektüre von Kant, die ich hier vertreten möchte, ist das jedoch ein Missverständnis. Kants Eingriff in das traditionelle Wechselspiel zwischen philosophischer Skepsis und ihrer Kritik geschieht aus einer ganz anderen Warte heraus. In der Deduktion formuliert Kant die traditionelle Frage („Wie ist die Beziehung zwischen Sein und Wissen zu verstehen?“) um als ‚kritische Frage‘: „Was ist die Beziehung zwischen der *allgemeinen Form dessen, was ist*, und der *allgemeinen Form des Wissens*?“ Im Lichte dieser kritischen Frage soll die bisherige Metaphysik als ‚dogmatisch‘ enthüllt werden: Denn sie hatte die allgemeine Form dessen, was ist, auf andere Weise zu bestimmen gesucht als durch eine Reflexion auf die allgemeine Form von Denken und Erfahrung.

Es hilft, an dieser Stelle zu unterscheiden zwischen dem, was ich als die ‚cartesische skeptische Frage‘ und die ‚kantische skeptische Frage‘ bezeichne.

Der Cartesianer will wissen, welche seiner Gedanken wahr sind, bzw. welche seiner Erfahrungen wahrheitsgetreu sind. Der kantische Skeptiker beraubt uns jeglicher Mittel, überhaupt Erfahrungen haben zu können (sei es im Wachzustand oder im Traum), bzw. überhaupt einen Gedanken fassen zu können (sei er wahr oder falsch). D. h.: die kantische Fragestellung setzt am Grund unserer Möglichkeit an, überhaupt Erfahrungen zu machen bzw. einen Gedanken mit Inhalt zu haben. Der Kantianer fragt: Was gehört dazu, Gedanken zu haben, die offen dafür sind, wie die Dinge sich verhalten? Die kantische Problemstellung beschäftigt sich nicht primär mit der Unterscheidung zwischen wahr und falsch, sondern damit, was es heißt, beim Denken seinen Kopf hinzuhalten. Sie befasst sich mit dem, was Kant die ‚objektive Gültigkeit‘ des Urteils nennt.

Zu verstehen, wie unsere Erfahrungen bzw. Gedanken über die Welt überhaupt ‚falsch‘ sein können, ist für den kantischen Skeptiker also ein genauso schwerwiegendes Problem, wie zu verstehen, wie sie überhaupt wahr sein können. Das unterscheidet ihn vom cartesischen Skeptiker.

Ein allgemeiner kantischer Skeptizismus wurde erst durch das Aufkommen einer bestimmten Art von Empirismus möglich. Kant zufolge läuft diese Art von Empirismus auf folgende Behauptung hinaus: Das, was den Sinnen gegeben ist, hat als solches weder die ‚Form‘ des Denkens, noch kommt diese dabei auf irgendeine Weise ins Spiel. In Kants Augen heißt dies nichts anderes als zu sagen, dass die Formen unseres Verstandes als solche nichts mit dem zu tun haben, was ist. Für erkennende Wesen wie wir es sind ergibt sich ihre Beziehung zu dem, was ist, erst in einem zweiten Schritt – wenn diese Formen auf Sinneseindrücke angewendet werden.

Was Hume tat, war die Voraussetzungen eines solchen Bildes vom Verhältnis zwischen Sinnlichkeit und Verstand ganz durchzudenken. Er schloss, dass die

Formen unseres Verstandes – Kategorien wie Substanz und Kausalität – nur subjektive ‚Projektionen‘ auf etwas schon Gegebenes sein können – etwas, dem die Einheit des Denkens bloß äußerlich ist.

In Kants Augen enthält Humes Schlussfolgerung sowohl eine fundamentale Wahrheit als auch eine fundamentale Verwirrung. Kant stimmt Hume gegen den traditionellen Rationalisten zu: Das, was ist, können wir nur dadurch erfassen, dass wir davon affiziert werden. Das heißt, dass Kant sich mit Hume gegen die rationalistische Fassung des Schichtenmodells wendet – welche behauptet, dass unsere Fähigkeit zum Denken ein eigenständig verständliches Vermögen ist. Wogegen er sich allerdings wendet, ist Humes Umkehrschluss: Dass ‚unsere‘ Fähigkeit, ein sinnliches Bewusstsein von Gegenständen zu haben, ein eigenständig verständliches Vermögen ist.

Humes Schlussfolgerung war, dass die Formen des Bewusstseins bloß subjektive Gültigkeit besitzen. Kant aber sah eine noch extremere Schlussfolgerung – jene, die ich als kantischen Skeptizismus bezeichne. In seinen Augen ergab sie sich, wenn man Rationalisten oder Empiristen die These zugab, dass entweder das Vermögen der Sinnlichkeit oder das Vermögen des Verstands einen eigenständigen Beitrag zum menschlichen Erkennen leisten kann. Das bedeutet, Kants Unternehmen miss zu verstehen, wenn man bloß bemerkt, dass er ein Argument an zwei Fronten führt – eines gegen den Empiristen, und eines gegen den Rationalisten. Man versteht Kant nur, wenn man begreift, dass sich der Kern seines Arguments gegen beide zugleich richtet. Er will zeigen, dass sich das philosophisch Fragwürdige an Empirismus und Rationalismus aus einer Voraussetzung ergibt, die beide teilen. Dazu, so Kant, muss man folgendes zeigen: Dass das, was am traditionellen Empirismus wahr ist (dass Wissen ein Affiziertwerden der Sinne erfordert) in keiner Weise ausschließt, dass das, was uns im sinnlichem Bewusstsein gegeben ist, die Form des Denkens aufweist.

Wenn es das ist, was gezeigt werden muss, um dem kantischen Skeptizismus zu entgehen, ergibt sich folgende Zusammenfassung der ‚Aufgabe der Transzendentalen Analytik‘:

Zu zeigen, dass die Form dessen, was ist, keine andere sein kann als die des Bewusstseins eines denkenden, urteilenden Subjekts.

Oder um diesen Punkt auf eine Kant nähere Art auszudrücken: Das, was uns durch die Sinne gegeben ist, weist eine Form auf, die keine andere ist als die, welche die Kategorien vorschreiben.

Was Kant in der B-Deduktion zeigen will, können wir nun in folgenden drei Schritten zusammenfassen:

IV Das Ziel der B-Deduktion

1 Was bereits in der *Transzendentalen Ästhetik* gezeigt wurde

Was wir durch die Sinne anschauen, weist als solches eine bestimmte Form auf: die von Raum und Zeit. Was wir anschauen, stellt sich als räumlich und zeitlich dar – einfach dadurch, dass wir es anschauen. Raum und Zeit sind die Formen ‚unserer‘ Anschauung.

2 Was in der ersten Hälfte der B-Deduktion gezeigt wird

Was durch die Sinne gegeben ist, kann die Einheit der Anschauung nur dann aufweisen, wenn es die Einheit des Denkens aufweist – d. h. die Einheit der Kategorien. Dies sind die Formen der Einheit des endlichen diskursiven Verstandes.

3 Was in der zweiten Hälfte der B-Deduktion noch gezeigt werden muss

Was durch die Sinne gegeben ist, weist die Form des Denkens genau dann auf, wenn die Einheit, die durch die Kategorien vorgeschrieben wird, keine andere ist, als die, die etwas, das räumlich und zeitlich ist, aufweist.

Ich möchte mich nun mit zwei Weggabelungen befassen, auf die jede Interpretation der ersten *Kritik* stoßen muss.

V Eine erste Weggabelung bei der Lektüre der *Deduktion*: Zweistufen- vs. Anti-Zweistufen-Lesarten der Beziehung zwischen der *Ästhetik* und der *Analytik*

Ich habe hier als eine Weggabelung zunächst pauschal formuliert, dass es einmal den Weg der Zweistufen-Lesart gibt, und dann noch einen Weg in eine andere Richtung. Später werde ich mehr über diese Alternative sagen – und zwei Arten davon unterscheiden.

Bei den meisten Lesarten der ersten *Kritik* handelt es sich um Varianten der Zweistufen-Lesart. Ich unterscheide drei Versionen davon. Was sie alle gemeinsam haben, ist ‚eine‘ These – nämlich, dass die Sinnlichkeit ein eigenständig verständlichen Beitrag zur menschlich Erkenntnis leistet.

1. **Die Standardversion der Zweistufen-Lesart:** Das apperzeptive Bewusstsein hat zwei zeitlich getrennte Stufen: Eine erste Stufe der Apperzeption, auf der sich eine Mannigfaltigkeit von rein sinnlichem Bewusstsein konstituiert – gefolgt von einer zweiten Stufe, auf der es synthetisiert und unter die Einheit gebracht wird, die die Kategorien des Verstandes vorschreiben.
2. **Die unbewusst/bewusst-Version der Zweistufen-Lesart:** Das apperzeptive Bewusstsein hat zwei zeitlich getrennte Stufen, von denen die erste subapperzeptiv ist: Auf dieser ersten Stufe wird eingehendes Material der Sinne verarbeitet, wobei es jedoch noch nicht die Schwelle des Bewusstseins erreicht – auf einer zweiten Stufe wird es dann mithilfe der Kategorien dem Bewusstsein zugänglich gemacht.
3. **Die ‚logisch aber nicht zeitlich verschieden‘-Version der Zweistufen-Lesart:** Im sinnlichen Bewusstsein gibt es zwei logisch verschiedene und eigenständig verständliche Momente der Erkenntnis, die im konkreten sinnlichen Bewusstsein zusammen auftreten: Ein bloß rezeptives Moment der sinnlichen Aufnahme des Gegebenen – und ein Verstandesmoment, in dem das Gegebene so aufgefasst wird, dass es die Formen der Einheit der Kategorien aufweist.
4. **Die Anti-Zweistufen-Lesart:** Punkte 1–3 führen alle nicht weiter – aus dem gleichen Grunde.

VI Eine zweite Weggabelung bei der Lektüre der *Deduktion*: Zwei Sinne des Begriffs ‚Anschauung‘ (und verwandter Begriffe)?

Betrachten wir das folgende Zitat von Henry Allison. Er behauptet, dass es einen Widerspruch gibt zwischen Kants offizieller Definition von ‚Anschauung‘ und dem, was Kant später im Buch über Anschauungen sagt:

[A] tension, if not outright contradiction, has often been noted between the official definition of ‘intuition’ as a “singular representation” and the account of sensible intuition. The problem is that, according to Kant’s theory of sensibility, sensible intuition provides the mind with only the raw data for conceptualization, not with the determinate knowledge of objects. Such knowledge requires not only that the data be given in intuition, but also that it be taken under some general description or “recognized in a concept”. Only then can we speak of “representation of an object”. Kant gives clear expression to this central tenet of his epistemology in the famous formula, “Intuitions and concepts constitute, there-

fore, the elements of all our knowledge, so that neither concepts without an intuition in some way corresponding to them, nor intuition without concepts, can yield knowledge”.¹

Was Allison hier beschreibt, ist ein Problem, das sich für jede Zweistufen-Lesart stellt. Schauen wir uns nun die Lösung an, die Allison selbst vorschlägt:

The key to the resolution of this tension is well expressed by W. H. Walsh, who remarks that a Kantian sensible intuition is only “proleptically” the awareness of a particular. The point here is simply that, although intuitions do not in fact represent or refer to objects apart from being “brought under concepts” in a judgment, they *can* be brought under concepts, and when they are they *do* represent particular objects. In this respect, they differ from purely subjective or aesthetic “representations”, such as feelings, which can have no representative function. Thus ... it is really necessary to draw a distinction between determinate or conceptualized and indeterminate or unconceptualized intuitions.²

Die Lösung des Problems besteht darin, zwei Arten von Anschauung zu unterscheiden. Die erste Art Anschauung ist die, die in der ersten Schicht des Schichtenmodells auftritt. Die zweite Art Anschauung ist die, die in der zweiten Schicht des Schichtenmodells auftritt. Dabei handelt es sich um die Anschauung der ersten Schicht, die durch die Interaktion mit unseren höheren Erkenntnisvermögen eine neue Gestalt erhalten hat. Bei der ersten Art von Anschauungen handelt es sich um nicht-begriffliche Modi des Erfassens eines Gegenstandes, für die kein Eingreifen des Verstandes erforderlich ist. Die zweite Art Anschauungen sind die, die uns erst durch die Einwirkung der Kategorien zugänglich werden.

Auf diese Weise ergibt sich, dass man Feinunterscheidungen einführen muss, die der Text einem nicht wirklich aufzwingt – Feinunterscheidungen, die von den hermeneutischen Voraussetzungen diktiert werden. In jedem Absatz von Kant stellt sich dann die Frage: Geht es hier um Anschauungen im ersten oder im zweiten Sinne? Irgendwann beginnt es so zu scheinen, als sei das Kant selbst nicht ganz klar.

Und je mehr man darüber nachdenkt, desto eher wird einem auffallen, dass der Begriff ‚Anschauung‘ nur die Spitze des Eisbergs darstellt. Der Kant-Interpret wird auch gezwungen sein zu unterscheiden zwischen zwei Sinnen von ‚Form der Anschauung‘ (und damit zwischen zwei Sinnen von ‚Raum‘, und zweien von ‚Zeit‘), zwei Sinnen von ‚Synthesis‘, zwei Sinnen von ‚Mannigfaltigkeit‘, und so weiter. Man kann nun die Frage stellen: Wie kommt es eigentlich zu diesem Eindruck des ständigen Widerspruchs? Ein Grund besteht darin, dass man Kants

1 Allison, Henry (1983): *Kant's Transcendental Idealism: An Interpretation and Defense*. First Edition. New Haven, 67.

2 Allison 1983, 67–8.

Ersteinführung eines Begriffs – z. B. ‚Anschauung‘ – als eine ‚Definition‘ dieses Begriffs auffasst. Man glaubt dann, dass Kant einem eine hinreichende Auskunft darüber gegeben hat, was zu diesem Begriff gehört – z. B. zu so einer Art Vorstellung. Wenn Kant dann später sagt, dass zu einer Anschauung noch mehr gehört, erscheint es so, als widerspräche er seiner ursprünglichen Definition – als führe er eine neue Definition ein. Daher erscheint es sinnvoll, diese zwei Definitionen voneinander zu isolieren – d. h. sie als die Definitionen zweier verwandter Vorstellungen aufzufassen, die durch dasselbe Wort bezeichnet werden. Ein Ergebnis dieser Strategie ist, dass einem der Text sehr bald als ziemlich schlecht geschrieben erscheinen muss.

Eine andere Sache, die gegen diese Vorgehensweise bei der Kant-Interpretation spricht, ist das, was Kant selbst über seine Vorgehensweise in der Philosophie zu sagen hat – insbesondere über die Rolle von Definitionen. Ich denke dabei an folgende Passage:

Philosophische Definitionen [werden] nur als Expositionen gegebener, mathematische aber als Konstruktionen ursprünglich gemachter Begriffe [...] zu Stande gebracht. [...] Hieraus folgt: [...] daß man es in der Philosophie der Mathematik nicht so nachtun müsse, die Definitionen vorzuschicken, als nur etwa zum bloßen Versuche. [...] Mit einem Worte, daß in der Philosophie die Definition, als abgemessene Deutlichkeit, das Werk eher schließen, als anfangen müsse.³

Für mich folgt aus Zitaten wie diesem, dass wir Kants Buch anders lesen müssen, als es gewöhnlich gelesen wird. Dazu gehört zu erkennen, dass es von Beginn an dialektisch aufgebaut ist. Zentrale Begriffe der Untersuchung werden umrissen, aber ihre anfänglichen Festlegungen werden später als ungenügend erwiesen. So umreißt Kant den Begriff der Anschauung zunächst als eine unmittelbare einzelne Vorstellung. Dann aber zeigt er, dass diese keine eigenständig verständliche Form der Vorstellung ist. Das heißt nun aber nicht, dass die anfängliche Festlegung dessen, was eine Anschauung ist, zurückgenommen und durch eine neue ersetzt wird – sondern, dass wir uns darüber klarwerden müssen, was es heißt, mit Recht von einer solchen Vorstellung zu sprechen. Hume glaubt, etwas Derartiges könne es im Bewusstsein vor der Anwendung der Kategorien geben. Das aber führt in ein Dilemma: Entweder diese Art von Vorstellung wäre blind – d. h. sie kann keine Vorstellung ‚von‘ Gegenständen sein, wie Hume es will – oder sie wäre etwas, von dem wir nur dann mit Recht sprechen könnten, wenn wir Humes Grundannahme aufgeben würden.

³ Kant, Immanuel: *Kritik der reinen Vernunft (KrV)*, A 730, B 758.

VII Paragraph 21

Paragraph 21 trägt den Titel *Anmerkung*. Was macht diese Anmerkung an dieser Stelle des Textes? Es hängt mit unserem zweiten Interpretationsproblem zusammen – wo es um die Beziehung der ‚Deduktion‘ in der B-Auflage zu der in der A-Auflage ging. Die B-Deduktion ist so aufgebaut, einen ganz bestimmten Einwand abwehren zu können. Dieser Einwand ist einer, dem die A-Deduktion ausgesetzt scheint. Kant schreibt die Deduktion um, um klar zu machen, dass man sie völlig falsch versteht, wenn man glaubt, dass dieser Einwand sie treffen könne.

Was Kant zeigen will, ist, dass unsere Erfahrung einen objektiven Gehalt hat, weil sie von den reinen Verstandesbegriffen durchdrungen ist. Der Einwand ist, dass das bloß sicherstellt, dass die Gegenstände für uns ‚denkbar‘ sind – und dass eine Bedingung ihrer Denkbarkeit nicht automatisch eine Bedingung dafür ist, dass sie uns sinnlich gegeben sein können. Aus der *Transzendentalen Ästhetik*, so der Einwand weiter, kennen wir schon eine unabhängige Bedingung dafür, dass Gegenstände uns sinnlich gegeben sein können: nämlich, dass sie räumlich und zeitlich geordnet sind. Nach allem, was Kant zeigen könne, könnte es auch sein, dass Gegenstände diese Bedingung erfüllen, ohne den Anforderungen des Verstandes zu genügen.

Ein solches Verständnis der Deduktion hängt eng mit dem zusammen, was ich die ‚Aufdrückungs‘-Lesart nenne. Damit meine ich folgende Idee: Unser ursprünglicher Zugang zu Gegenständen hat nichts mit den Formen des Verstandes zu tun. Diese werden nachträglich dem, was uns zugänglich ist, aufgedrückt. Dadurch wird das, was wir erfahren, für die Bedingungen des Denkens empfänglich gemacht. Kant schreibt die Deduktion so um, dass einem genau diese Idee zunächst nahegelegt wird – um dann zurückgewiesen zu werden.

Die Problemstellung ist also diese: Die Bedingung, dass Anschauungen die Einheit der Kategorien aufweisen, scheint nichts weiter als eine Vorgabe des Subjekts zu sein – ganz wie Hume es behauptet hatte. Es scheint, als würde diese Einheit der Erfahrung von der Struktur unseres Geistes vorgegeben – um ihre Ergebnisse in etwas zu verwandeln, das wahr oder falsch sein kann. Dann aber wäre der Anspruch auf objektive Gültigkeit bestenfalls zweifelhaft. Denn es scheint ja, als sei die Einheit der Erfahrung allein ein Produkt des Geistes – und habe daher nichts mit dem Wesen der Gegenstände zu tun.

Aus Kants Sicht hätte die Deduktion ihr Ziel verfehlt, wenn dieser Einwand durchgehen würde. Denn diese ‚Transzendente Deduktion‘ der Kategorien des Verstandes soll ja gerade zeigen, dass die Verstandesbegriffe ‚objektive Gültigkeit‘ aufweisen. Die gesamte B-Deduktion ist so aufgebaut, dass sie diesen Einwand zunächst vorwegnimmt, um ihn dann zu widerlegen. Der entscheidende Schritt dabei

ist, die Hauptannahme des Schichtenmodells des menschlichen Geistes zurückzuweisen. Anders gesagt: Kant schreibt die Deduktion so um, damit eines ganz klar wird: Dass die *Transzendente Ästhetik* keine eigenständige und unabhängige Bedingung dafür angibt, dass Gegenstände uns sinnlich gegeben sein können.

Kommen wir nun zu den Einzelheiten von Paragraph 21 der B-Deduktion. Es handelt sich dabei quasi um Kants Halbzeit-Kommentar dazu, wie es mit der Deduktion gerade steht. Zunächst einmal ist Paragraph 21 ein Kommentar zu dem Satz, der im vorherigen Paragraphen verteidigt wurde, und dazu, wo wir stehen, wenn dieser Satz gesichert ist. Hier ist die Formulierung dieses ‚Hauptsatzes‘ aus der Überschrift von §20 der B-Deduktion: „Alle sinnliche Anschauungen stehen unter den Kategorien, als Bedingungen, unter denen allein das Mannigfaltige derselben in ein Bewußtsein zusammenkommen kann“. In seinem Kommentar zu diesem Satz betont Kant, dass seine Aufgabe an diesem Punkt keinesfalls erledigt ist:

Im obigen Satze ist also der Anfang einer *Deduktion* der reinen Verstandesbegriffe gemacht, in welcher ich, da die Kategorien *unabhängig von Sinnlichkeit* bloß im Verstande entspringen, noch von der Art, wie das Mannigfaltige zu einer empirischen Anschauung gegeben werde, abstrahieren muß, um nur auf die Einheit, die in die Anschauung vermittelt der Kategorie durch den Verstand hinzukommt, zu sehen.⁴

Bis jetzt – d. h. in der ersten Hälfte der B-Deduktion – haben wir die Beziehung des Verstandes zu einer Mannigfaltigkeit der Anschauung betrachtet. Dabei haben wir von der besonderen Geformtheit dieser Mannigfaltigkeit abstrahiert. Jetzt aber heben wir diese Abstraktion auf, und fragen: In welchem Verhältnis steht diese Form der Einheit – d. h. die unserer Sinnlichkeit – zu der, um die es in der ersten Hälfte der Deduktion ging – nämlich der, die für objektiv gültige Urteile erforderlich ist?

Das bedeutet, die Form der Einheit, die in der *Ästhetik* bereits behandelt wurde, noch einmal neu zu betrachten. Und zwar diesmal mit Bezug auf die Frage ihrer Übereinstimmung bzw. Nicht-Übereinstimmung mit der Form der Einheit, die von den Kategorien vorgeschrieben wird. Insbesondere sollen wir nach Aufhebung dieser Abstraktion die reinen Anschauungen in einem neuen, richtigen Licht sehen. Das bedeutet zu sehen, dass die Grundannahme aller Zweistufen-Lesarten falsch ist. Die zweite Hälfte der B-Deduktion soll folgendes zeigen: Dass die – in der *Ästhetik* behandelte – Geformtheit unserer Sinnlichkeit nicht unabhängig von der – in der *Analytik* behandelten – Form der apperzeptiven Spontaneität betrachtet werden kann. Und dies gilt ungeachtet der Tatsache, dass Kant bei ihrer ursprünglichen Einführung nichts davon gesagt hatte, dass ihre bloße Möglichkeit dieser zusätzlichen

⁴ *KrV*, B 144.

Bedingung unterworfen ist. Was nun noch gezeigt werden muss, damit eine Deduktion der Kategorien ihr Ziel erreicht hat, beschreibt Kant so:

In der Folge [...] wird aus der Art, wie in der Sinnlichkeit die empirische Anschauung gegeben wird, gezeigt werden, daß die Einheit derselben keine andere sei, als welche die Kategorie [...] dem Mannigfaltigen einer gegebenen Anschauung überhaupt vorschreibt.⁵

Nirgends beschreibt Kant klarer, was die transzendente Deduktion der Kategorien zeigen soll. Damit wir uns über den entscheidenden Punkt hier klar werden, möchte ich auf die zweite der beiden Weggabelungen zurückkommen, von denen ich vorhin gesprochen hatte. Das war diejenige, bei der es um die Frage ging, ob wir in Richtung Zweistufen-Lesart oder in eine andere Richtung abbiegen sollen.

Ich will nun zwei Arten des Abbiegens in diese andere Richtung unterscheiden. ‚Scharf‘ in diese Richtung abzubiegen hieße, die Hauptaussage der Zweistufen-Lesart einfach umzukehren. D. h. an die Stelle der Behauptung, dass es zwei Einheiten gibt – nämlich die der Sinnlichkeit und die des Verstandes – diejenige zu setzen, dass es bloß eine Einheit gibt. Das würde bedeuten, dass es keinen wirklich Unterschied gibt zwischen diesen beiden Formen der Einheit. In meinen Augen würde auch das an der Deduktion vorbeigehen.

Die andere Art des Abbiegens an dieser Weggabelung wäre, ‚nicht ganz so scharf‘ in Richtung einer Anti-Zweistufen-Lesart abzubiegen. Das würde bedeuten, sich gegen die Grundvoraussetzung der Zweistufen-Lesart zu wenden – nämlich die Voraussetzung, dass die Einheit unserer Sinnlichkeit einen eigenständigen, unabhängigen Charakter hat – jedoch ohne sie einfach auf den Kopf zu stellen. Kant sagt, dass diese Einheit – die Einheit der Art und Weise, in der uns Gegenstände gegeben sind – „keine andere sei, als welche die Kategorien vorschreiben“. Das klingt, als könnten wir die Moral der Deduktion so zusammenfassen: „Es gibt nur eine Einheit!“ Das wäre nicht falsch – aber es würde ein Missverständnis heraufbeschwören, das uns dazu verleiten könnte, doch scharf abbiegen zu wollen. Mit dem richtigen Grad der Abstraktion betrachtet – nämlich dem der ersten Hälfte der B-Deduktion – gibt es schon eine Form der Einheit, die sowohl von der Sinnlichkeit als auch von dem Verstand geteilt wird. Kants Begriff für die Einheit auf dieser Ebene ist „die synthetische Einheit des Verstandes“. Diese kann auf zwei Weisen näher bestimmt werden – auf eine sinnliche und auf eine verstandesmäßige. Diese Form der Einheit – die Einheit der Kategorien – ist kennzeichnend sowohl für die Art und Weise, wie uns Gegenstände in der Anschauung gegeben sind, als auch für die Art und Weise, in der Begriffe in Urteilen zusammengestellt werden. Eine Synthesis von Begriffen in einem Urteil ist ‚eine‘

⁵ *KrV*, B 144 – 145.

Art, diese höchste Form der Einheit in der Erkenntnis näher zu bestimmen. Eine Synthesis einer Mannigfaltigkeit zu einer Anschauung ist eine andere Art, diese höchste Form der Einheit in der Erkenntnis näher zu bestimmen. Beide setzen ein Eingreifen des Verstandes voraus.

Anders gesagt: Die Vorgaben der Kategorien – die so wirkten, als würden sie einer unabhängigen sinnlichen Form bloß aufgedrückt – konstituieren in Wahrheit ein sinnliches Bewusstsein allererst mit.

VIII Schluss

In der Hauptauseinandersetzung der frühen Moderne streiten sich Empiristen und Rationalisten um folgendes: Welches von zwei Erkenntnisvermögen – Sinnlichkeit oder Verstand – hat logischen Vorrang? Kant will zeigen, dass ihre Auseinandersetzung auf einer gemeinsamen Voraussetzung beruht: nämlich, dass mindestens eines dieser beiden Erkenntnisvermögen eigenständig verständlich ist. Ich habe mich hier auf Kants Argument gegen den Empiristen konzentriert. Für eine vollständige Darstellung seiner dialektischen Strategie müsste man jedoch auch zeigen, wie sich eine ganz ähnliche Moral aus seiner Kritik des Rationalismus ziehen lässt. Aber das wäre das Thema eines anderen Aufsatzes.