

Sinnlichkeit und Verstand. Kants Theorie der Erkenntnisquellen und Hegels Kritik

Dietmar Heidemann

Einleitung

Wer sich mit den zentralen Fragestellungen der klassischen deutschen Philosophie beschäftigt, setzt sich mit systematischen Problemen der Philosophie auseinander. Ohne Zweifel stellt die Frage nach den Quellen der Erkenntnis, das heißt ihres Ursprungs, eines der Grundprobleme des Idealismus von Kant bis Hegel dar. Nicht nur für Kant liegen dabei die Gründe dafür, Erkenntnis durch Erkenntnisquellen zu fundieren, auf der Hand: Mithilfe von Erkenntnisquellen, und hier sind grundsätzlich zu nennen Sinnlichkeit – Erinnerung – Verstand bzw. Vernunft, lässt sich erklären, *erstens*, warum Vorstellungen apriorischen oder empirischen Ursprungs sind, *zweitens*, inwiefern Vorstellungen anschaulich oder begrifflich sind, *drittens*, aus welchen Elementen Erkenntnis besteht und damit schließlich *viertens*, was sie letztlich objektiv macht. Für ein solch ambitioniertes Unternehmen, den Begriff der Erkenntnis durch die Festlegung und Analyse ihrer Quellen zu bestimmen, ist auf der anderen Seite allerdings die Forderung unabweislich, die Berufung auf Erkenntnisquellen selbst rechtfertigen zu müssen. Von paradigmatischer Bedeutung für diese Frage ist die Kritik, die Hegel, aber auch die übrigen deutschen Idealisten, an der für die Kantische Transzendentalphilosophie grundlegende Unterscheidung von Sinnlichkeit und Verstand als den beiden Stämmen der Erkenntnis üben. Die prinzipiellen Bedenken, die Reinhold, Maimon, Fichte, Schelling, Hegel und andere gegenüber der Legitimität des Stämmedualismus anmelden, scheinen dabei angesichts der oft nur vagen Andeutungen, die Kant selbst zur Begründung der Dualität der Erkenntnisquellen macht, durchaus nicht unbegründet. Bloß thetisch erklärt Kant etwa, dass „sich die allgemeine Wurzel unserer Erkenntniskraft teilt und zwei Stämme auswirft“ (B863). Dort, wo die Rede auf den Ursprung dieses „Stämme“-Dualismus kommt, bedient er sich zumeist metaphorischer Umschreibungen, die ausweichend und wenig aufschlussreich sind. Eingangs der *Kritik der reinen Vernunft* (A 15/B 29) zum Beispiel vermutet Kant lediglich, die „zwei Stämme der menschlichen Erkenntnis“ entsprängen „vielleicht aus einer gemeinschaftlichen, aber uns unbekannten Wurzel“. Und in der

Kategoriendeduktion der ersten Auflage der *Kritik* (A 124) bezeichnet er Sinnlichkeit und Verstand als die beiden äußersten „Enden“, zwischen denen die transzendente Funktion der Einbildungskraft vermittele. Dabei kollidiert diese dreigliedrige Konzeption von „Sinn, Einbildungskraft und Apperzeption“ als den drei Erkenntnisquellen (*Kritik der reinen Vernunft* A 115) sogar mit der dualistischen Auffassung von Sinnlichkeit und Verstand als Erkenntnisquellen in der zweiten Auflage der *Kritik der reinen Vernunft*. Darüber hinaus bezeichnet Kant die Einbildungskraft selbst als „eine[] blinde[], obgleich unentbehrliche[] Funktion der Seele“ (B103), die als „eine verborgene Kunst in den Tiefen der menschlichen Seele [wirke], deren wahre Handgriffe wir der Natur schwerlich jemals abraten [...] werden.“ (B 180f.). Dabei sei der „transzendente Grund“ der Einheit unseres Erkenntnisvermögens sogar überhaupt unerkennbar, da er „ohne Zweifel zu tief verborgen“ (B334) liege.

Es nimmt nicht wunder, dass die Deutschen Idealisten und insbesondere Hegel die Grundlagen der Kantischen Transzendentalphilosophie, das heißt den Stämmedualismus von Sinnlichkeit und Verstand, angesichts solch mehrdeutiger Aussagen als ungeklärt oder auch als bloße Voraussetzung bewertet haben. Es soll im Folgenden untersucht werden, wie Kant seine Theorie der Erkenntnisquellen begründet und ob die der Idealisten, insbesondere diejenige Hegels, am Kantischen Stämmedualismus ihre Berechtigung hat. Im ersten Teil dieses Beitrags wird zunächst das Potential der durchaus vorhandenen Kantischen Begründung für die Unterscheidung von Sinnlichkeit und Verstand als Erkenntnisquellen ausgelotet. Der Fokus liegt hier auf dem Isolationsargument, wie ich es nennen werde, demzufolge Sinnlichkeit und Verstand jeweils irreduzible Quellen der Erkenntnis sind. Daraus folgt zugleich, dass eine Kritik an Kants Theorie der Erkenntnisquellen insbesondere die Irreduzibilität von Sinnlichkeit und Verstand unterminieren muss. Im zweiten Teil werde ich zunächst einige der zentralen idealistischen Einwände gegen die Kantische Theorie der Erkenntnisquellen skizzieren und mich dann dem m. E. entscheidenden Einwand, nämlich dem Psychologismuseinwand Hegels, zuwenden. Hier geht es um die für die klassische deutsche Philosophie zentrale Frage, ob Hegel vor allem in der Lehre vom Begriff der *Wissenschaft der Logik* gegen Kant den Nachweis erbringt, dass die Sinnlichkeit bzw. Anschauung durch den *Begriff* dispensiert und damit die transzendente Theorie der Erkenntnisquellen logisch-spekulativ aufgehoben wird. Gelingt dieser Nachweis nicht, wie im Fazit abschließend überlegt werden soll, so

dürfte Hegel seinen Anspruch einer spekulativen Überwindung des Kantischen Idealismus in einem zentralen Punkt nicht gerecht werden.

1. Kants Theorie der Erkenntnisquellen

1.1. Quellen, Vermögen und Fähigkeiten der Erkenntnis

Mit seiner Theorie der Erkenntnisquellen vertritt Kant einen kognitiven Dualismus, demzufolge für menschliche Erkenntnis zwei Quellen oder Stämme konstitutiv sind, die weder aufeinander noch auf ein Drittes reduzierbar sind. Seinen kognitiven Dualismus differenziert Kant wie folgt aus: Als Quellen der Erkenntnis besitzen Sinnlichkeit und Verstand spezifische kognitive „Fähigkeiten“ (KrV A 51/B 75, A 19/B 33). Eine kognitive Fähigkeit ist eine „Eigenschaft[]“ (KrV A 51/B 75), die dem *Gemüt* zukommt. Dass dem *Gemüt* eine kognitive Fähigkeit zukommt, bedeutet, dass es bestimmte kognitive Handlungen ausführen bzw. Funktionen erfüllen kann, zum Beispiel sinnlich wahrzunehmen, zu fühlen, sich etwas einzubilden, zu erinnern, zu reflektieren, zu urteilen, usw. Dem menschlichen „Gemüt“ bzw. Geist sind nach Kant zwei fundamentale kognitive Fähigkeiten eigen, und zwar die Fähigkeit der sinnlichen *Anschauung* sowie die Fähigkeit *diskursiv-begrifflichen* Denkens. Diese Fähigkeiten sind fundamental, da sie nicht aufeinander reduziert werden können. Nun bedürfen Fähigkeiten einen ‚Trägers‘ oder Inhabers, dem sie eigen sind, um zur Ausführung zu kommen. In Kants kognitivem Dualismus wird die Fähigkeit der Anschauung dem Vermögen der Sinnlichkeit und die Fähigkeit begrifflichen Denkens dem Vermögen des Verstandes zuzuschreiben. Kant formuliert dies so:

Anschauung „[...] findet aber nur statt, sofern uns der Gegenstand gegeben wird; dieses aber ist wiederum uns Menschen wenigstens nur dadurch möglich, daß er das Gemüth auf gewisse Weise afficire. Die Fähigkeit (Receptivität), Vorstellungen durch die Art, wie wir von Gegenständen afficirt werden, zu bekommen, heißt Sinnlichkeit. Vermittelst der Sinnlichkeit also werden uns Gegenstände gegeben, und sie allein liefert uns Anschauungen; durch den Verstand aber werden sie gedacht, und von ihm entspringen Begriffe.“ (KrV, A 19/B 33)¹

¹ Obwohl Kant an dieser Stelle von der Sinnlichkeit als einer „Fähigkeit“ spricht, bezeichnet er sie in der Regel ebenso wie den Verstand als ein Vermögen (siehe unten).

Nach Kant sind Sinnlichkeit und Verstand also nicht einfach nur Quellen oder Stämme, aus deren Zusammenwirken Erkenntnis entspringt, sondern Vermögen der Erkenntnis, denen spezifische kognitive Fähigkeiten eigentümlich sind. Das heißt gemäß dem Kantischen kognitiven Dualismus gehört eine kognitive Fähigkeit stets zu einem kognitiven Vermögen bzw. ein kognitives Vermögen hat eine kognitive Fähigkeit. Demnach könnte es keine kognitiven Fähigkeiten geben, gäbe es keine kognitiven Vermögen.

Kants kognitiver Dualismus ist in einem revolutionären Sinne innovativ. Die Innovation besteht dabei weniger in der These, dass Erkenntnis der kognitiven Kooperation von Sinnlichkeit und Verstand bzw. Anschauung und Begriff bedarf, sondern in der Neubestimmung der Anschauung als *repraesentatio singularis*. Die Bestimmung der Anschauung als *einzelne Vorstellung* hat es vor Kant nicht gegeben und bedeutet einen entscheidenden Wendepunkt in der Philosophie. Ohne sie wäre die kritische Theorie der Erkenntnisquellen nicht denkbar. Bevor ich im einzelnen auf die Kantische Rechtfertigung der Dualität der Erkenntnisquellen eingehe, skizziere ich zunächst die Entwicklung des Anschauungsbegriffs in der Philosophie der Neuzeit. Diese Entwicklung gibt nicht nur die herausragende Bedeutung der Innovation des Kantischen Anschauungsbegriffs und damit auch seiner Theorie des diskursiven Begriffs zu erkennen, sondern umgrenzt auch die konzeptionelle Sphäre, aus der sich Hegels Verständnis von Anschauung und Begriff fernhalten muss, um nicht als Rückfall hinter Kant zu gelten.

1.2. Anschauung in der Philosophie der Neuzeit

In der Philosophie der Neuzeit erhält der Begriff der Anschauung (*intuitus*) in der Regel im Kontext der Etablierung metaphysischer Erkenntnis und ihrer Kritik eine tragende Rolle. Ihrem Selbstverständnis nach treten nicht wenige Philosophen dieser Epoche als Neubegründer oder Reformer der Metaphysik auf, zumeist nicht ohne eine Kritik vormaliger Metaphysik durchzuführen. In seinen frühen *Regulae* (III.1) von 1628 ruft etwa Descartes dazu auf, „die Bücher der Alten“ zu lesen, denn es sei eine „außerordentliche Wohltat“, das zuvor Ergründete zu erkunden und zur Kenntnis zu nehmen. Im selben Atemzuge warnt Descartes aber auch, dass eine allzu gründliche Lektüre dieser „Bücher der Alten“ die Gefahr birgt, auch deren Irrtümer zu

übernehmen. Diese Irrtümer will Descartes in seiner Metaphysikkritik aufdecken, um sie daraufhin in seiner eigenen Metaphysik zu korrigieren. Einer der Grundfehler vormaliger Metaphysik ist für Descartes methodologischer Natur und besteht im mangelhaften Verständnis von „Anschauung“ oder *intuitus*. Der Intuitus ist für Descartes wie viele andere Philosophen seiner Zeit ein fundamentales Erkenntnisvermögen, weil sich durch den Intuitus notwendige Wahrheiten erkennen lassen. Gemäß Descartes' rationalistischem Intuitionismus ist die menschliche Erkenntnisfähigkeit mit einer dem deduktiven Schließen übergeordneten kognitiven Kapazität des intuitiven Erfassens reiner begrifflicher oder propositionaler Sachverhalte ausgestattet. In den *Regulae* führt Descartes einen, so sagt er, „neuen Gebrauch“ („*novo usu*“) von Intuition ein. Demnach bedeutet ‚Intuition‘ das gegenüber der sinnlichen Wahrnehmung und der Einbildungskraft klare und deutliche Begreifen des reinen Geistes durch das „Licht der Vernunft“ („*rationis luce*“), das zur unbezweifelbaren Erkenntnis notwendiger Sachverhalte führt. Neben der Erkenntnis, dass beispielsweise ein Dreieck von drei Linien oder eine Kugel von nur einer Oberfläche umgrenzt ist, ist für Descartes die einfache, nichtreflexive Einsicht, dass „ich existiere“ und dass „ich denke“ prominentestes Beispiel für eine rationale Intuition, für einen „*intuitus mentis*“, wie es später in den Erwiderungen auf die zweiten Einwände Mersennes gegen die *Meditationen* heißt.¹ Obwohl Descartes die Intuition von der kognitiven Funktionsweise der sinnlichen Wahrnehmung ausdrücklich unterscheidet und als geistiges Begreifen („*conceptum*“) bestimmt, versteht er sie gleichwohl als ein intellektuelles „Sehen“, dessen Objekte als reine Sachverhalte durch das geistige „Auge“ in einem anblickenden Akt erfasst werden.^{2,3}

Für Descartes scheint also von vornherein festzustehen, dass die Intuition ein intellektuelles und also kein sinnliches Erkenntnisvermögen ist. Bei allen Unterschieden in den Einzelheiten, ist dies im Grunde die Standardauffassung des neuzeitlichen Rationalismus. Sie ist anzutreffen zum Beispiel auch bei Spinoza, für den gemäß der *Ethik* das intuitive Wissen („*scientia intuitiva*“) neben Meinung und Vernunft die dritte, nämlich vollkommene Gattung der Erkenntnis ist. Das intuitive Wissen versorgt uns nach Spinoza mit der unmittelbaren „adäquaten Erkenntnis des Wesens der Dinge“ (2p40s2), ist also metaphysische Wesenserkenntnis. Auch für Spinoza ist die Intuition mithin kein rein sinnliches, sondern ein intellektuelles Vermögen, da es letztlich begrifflich verfasstes Wissen hervorbringt. Um ein drittes Beispiel aus der

rationalistischen Tradition anzuführen: In den „Meditationes de Cognitione“ teilt Leibniz Erkenntnis auf eine Weise ein, dass die Art der intuitiven Erkenntnis, „cognitio intuitiva“, die vollkommenste Erkenntnis ist. Vollkommen ist die intuitive Erkenntnis, so Leibniz in den „Nouveaux Essays“,

„lorsque l'esprit apperçoit la convenance de deux idées immédiatement par elles mêmes sans l'intervention d'aucune autre. En ce cas l'esprit ne prend aucune peine pour prouver ou examiner la vérité. C'est comme l'oeil voit la lumière, que l'esprit voit que le blanc n'est pas le noir, qu'un cercle n'est pas un triangle, que trois est deux et un.“ (IV.2. §§1ff).

Leibniz konzipiert intuitive Erkenntnis damit nicht nur als eine unmittelbare, sondern zugleich als wahrheitsgarantierende Erkenntnis, sie sei darüber hinaus „la plus claire et la plus certaine“ und ermöglicht mithin metaphysische Einsichten in apriorische Sachverhalte.

Diese Konzeption der Intuition als eine Form zwar unmittelbarer aber gleichwohl intellektueller Erkenntnis, ist nicht nur in der rationalistischen, sondern ebenso in der empiristischen Tradition anzutreffen. Nach Locke etwa erwirbt der menschliche Geist intuitives Wissen („intuitive knowledge“) durch die innere Wahrnehmung psychischer Aktivitäten. So nehme er in bestimmten Fällen unmittelbar die Übereinstimmung oder Nichtübereinstimmung von Ideen oder Vorstellungen wahr („perceives“). Dieses Wissen sei intuitiv zu nennen. Intuitives Wissen wie „White is not Black“ oder „a Circle is not a Triangle“, so Locke im „Essay“, besitze den höchsten Grad an Gewissheit, sei zweifelsresistent, evident und insofern wahr, bedürfe keiner zusätzlichen Vergewisserung und fungiere in der Hierarchie menschlichen Erkennens als das sichere Fundament des Wissens. Selbst Hume, der sich als „mitigated skeptic“ entschieden gegen die Möglichkeit epistemischer Gewissheit ausspricht, lässt intuitives Wissen zu, wenn er, wie im *Treatise*, die Erkenntnis von Ähnlichkeitsbeziehungen oder Gegensätzen als „intuition“ bezeichnet. Anders als Locke hält Hume intuitives Wissen aber nicht für infallibel. Die Liste mit weiteren Beispielen neuzeitlicher Philosophen (vor Kant), die dem Vermögen der Intuition oder Anschauung eine zentrale epistemologische Funktion zuschreiben, ließe sich fortsetzen – man denke etwa an Wolff, Baumgarten, Berkeley oder insbesondere Reid. Meine Absicht in diesem

Abschnitt ist es nicht, eine Detailanalyse verschiedener Konzeptionen des kognitiven Vermögens der Anschauung vorzulegen, sondern darauf hinzuweisen, dass der „Anschauung“ in der Neuzeit vor Kant im Grunde durchgängig die Eigenschaft zugeschrieben wird, ein epistemisch unmittelbares, das heißt ein nicht durch begriffliche Inferenzen vermitteltes Wissen zu generieren, aber gleichwohl ein intellektuelles Vermögen zu sein, das alleinige Quelle begrifflich oder propositional verfassten metaphysischen Wissens ist. Vor dem Hintergrund dieses Befundes möchte ich nun im folgenden Abschnitt zeigen, Kant diese Neubestimmung der Anschauung in der Philosophie der Neuzeit begründet und die Konzeption von Sinnlichkeit und Verstand als alleinigen Erkenntnisquellen legitimiert. Eines sollte an dieser Stelle bereits klar sein, nämlich dass Hegels spätere Kritik der Kantischen Theorie der Erkenntnisquellen und der Unterscheidung von Anschauung und Begriff nicht auf solche frühneuzeitlichen Konzepte zurückgreifen darf, die Kant, wie Hegel ausdrücklich zugestehen wird, als überwunden erachtet.

1.3. Das Isolationsargument für die Irreduzibilität der Erkenntnisquellen

Die Unterscheidung von Sinnlichkeit und Verstand bzw. Anschauung und Begriff in Kants Transzendentalphilosophie ist grundlegend. Kaum ein Theoriestück der *Kritik der reinen Vernunft* kommt ohne diese kognitive Differenzierung aus, sei es unmittelbar oder mittelbar. *Prima facie* scheint Kant in der *Kritik* jedoch keine Argumentation anzubieten, mit der diese Grundunterscheidung gerechtfertigt wird. Entgegen dieser Annahme soll im Folgenden gezeigt werden, dass Kant eine solche Rechtfertigung sehr wohl vorlegt, und zwar indem er nachweist, *erstens*, dass Sinnlichkeit und Verstand für sich eigenständige Erkenntnisquellen sind, das heißt sich nicht aufeinander reduzieren lassen, und *zweitens*, dass Sinnlichkeit und Verstand bzw. Anschauung und Begriff ihren kognitiven Strukturen gemäß verschieden sind, da sie als rezeptives und spontanes Vermögen ursprünglich heterogen sind. Dieser Nachweis soll mittels des von mir sogenannten Isolationsargument erbracht werden, und zwar indem anhand der transzendentalen Ästhetik und der transzendentalen Logik dargelegt wird, wie sich Sinnlichkeit und Verstand als intuitives bzw. konzeptuelles Vermögen der menschlichen Erkenntnis *isolieren*, das heißt als unhintergehbare Bedingungen menschlicher Erkenntnis *absondern* lassen.

Das Isolationsargument setzt in der transzendentalen Ästhetik (bzw. transzendentalen Logik) ein mit Kants Differenzierung zwischen Anschauung und Begriff bzw. Sinnlichkeit und Verstand als den „zwei Grundquellen des Gemüts“, nämlich des Vermögens, „Vorstellungen zu empfangen“, sowie des Vermögens, „durch diese Vorstellungen einen Gegenstand zu erkennen“ (B 33f.). Die Anschauung wird eingeführt als dasjenige Element der Erkenntnis, das sich „unmittelbar“ auf Gegenstände bezieht, Gegenstände „gibt“ und dabei auf Affektion angewiesen ist; die „Fähigkeit (Rezeptivität)“ bzw. das Vermögen zu solcher Affektion heißt Sinnlichkeit. Diese wird charakterisiert durch Empfindung als ihr sinnlicher Gehalt. Begriffe dagegen „entspringen“, wie es metaphorisch heißt, dem Verstand als demjenigen Teil der Erkenntnis, durch den Anschauungen gedacht werden. Kant kennzeichnet den „Begriff“ hier als die Art der allgemeinen Vorstellung, die sich durch Merkmale nur indirekt auf Anschauung bzw. deren Gegenstände beziehen kann, wobei die menschliche Anschauung sinnlich ist. Das heißt, menschliches Denken vermag sich nur indirekt mittels abstrakter Begriffe als Merkmalskomplexionen auf sinnlich Angesehenes zu beziehen.

Aufgrund dieser Spezifikationen lassen sich Sinnlichkeit und Verstand bzw. Anschauung und Begriff wie folgt kennzeichnen: Die Anschauung (*intuitus*) ist sinnlich, rezeptiv und beruht auf Affektion (B 93); auf die Gegenstände der Erkenntnis bezieht sie sich unmittelbar; daher stellt sie nur Einzelnes vor. Analog gilt vom Begriff (*conceptus*): er „entspringt“ der Spontaneität des Verstandes, ist diskursiv und beruht auf Funktionen (B 93); auf die Gegenstände der Erkenntnis bezieht er sich mittelbar durch andere Vorstellungen und stellt daher nur Allgemeines vor. Mit diesen Attributionen gibt Kant einen Kennzeichnungskatalog an die Hand, durch den sich Sinnlichkeit und Verstand bzw. Anschauung und Begriff als die zwei Vermögen bzw. Fähigkeiten der menschlichen Erkenntnis identifizieren und in ihrer jeweiligen strukturellen Beschaffenheit zugleich voneinander unterscheiden lassen. Mittels dieser Differenzierungen lässt sich der Kantische Quellen- oder Stämmedualismus nun rechtfertigen. Als methodisches Mittel der Rechtfertigung soll dabei das von Kant in der *Kritik der reinen Vernunft* angewandte operative Verfahren der Isolation dienen.

Sowohl in der transzendentalen Ästhetik als auch in der transzendentalen Logik stellt Kant die Isolation als die angemessene methodische Operation heraus, mit deren Hilfe die Dualität von Sinnlichkeit und Verstand als Erkenntnisquellen begründet wird. Denn,

so heißt es, „[i]n der transzendentalen Ästhetik also werden wir zuerst die Sinnlichkeit isolieren“ (B 36) und „[i]n einer transzendentalen Logik isolieren wir den Verstand, (so wie oben in der transzendentalen Ästhetik die Sinnlichkeit)“ (B 87). Kant geht dabei so vor, dass er in der transzendentalen Ästhetik die Sinnlichkeit bzw. Anschauung in ihrer Unterschiedenheit vom Verstand bzw. Begriff und in der transzendentalen Logik den Verstand bzw. Begriff in seiner Verschiedenheit von der Sinnlichkeit bzw. Anschauung dargestellt, und zwar durch Absonderung der ihnen jeweils nicht eigentümlichen Merkmale. Die daraus hervorgehende Isolation der Elemente unserer Erkenntnis beweist dann die theoretische Eigenständigkeit sowie Nichtreduzierbarkeit von Sinnlichkeit und Verstand bzw. Anschauung und Begriff.

In der transzendentalen Ästhetik lassen sich zwei Stufen der Isolation unterscheiden: Isoliert wird auf der ersten Stufe zunächst die empirische Anschauung, um auf einer zweiten Stufe von der empirischen Anschauung dasjenige abzusondern, was an ihr die Empfindung ausmacht; Resultat dieses zweiten Isolationsschrittes ist die reine Anschauung als das eigentliche Analyseobjekt der transzendentalen Ästhetik. Kant erläutert dies an folgendem Beispiel: Von der „Vorstellung eines Körpers“ seien zuerst abzusondern die Verstandesbegriffe wie „Substanz, Kraft, Teilbarkeit usw.“, um die empirische Anschauung zu erhalten. Werden nun von dieser auch noch die Empfindungsgehalte wie „Undurchdringlichkeit, Härte, Farbe usw.“ gedanklich abgetrennt, bleibe als Resultat dieser Isolation die reine Anschauung („Ausdehnung und Gestalt“, B 35). Gegenstand oder Objekt im Isolationsverfahren ist also eine beliebige empirische Vorstellung (eines Körperdinges), von der stufenweise die begrifflichen Bestimmungen sowie Empfindungsgehalte abgezogen werden, um so die Anschauung als isoliertes Element der Erkenntnis zu gewinnen.

Damit ist der Nachweis der Eigenständigkeit der Anschauung insofern erbracht als aus dem Isolationsverfahren in vollgültigem Sinne eine Vorstellung hervorgeht. Die Nichtreduzierbarkeit der Anschauung ist damit jedoch noch nicht erwiesen. Den entsprechenden Nachweis führt Kant im wesentlichen mit dem dritten und vierten Raum- sowie dem vierten und fünften Zeitargument der transzendentalen Ästhetik (B 40f., 47f.). Vorrangiges Ziel der transzendentalen Ästhetik ist es, Raum und Zeit als reine Anschauungen zu beweisen. Geführt wird dieser Beweis im Grunde durch zwei koordinierte Argumente: *erstens*, der Raum bzw. die Zeit „ist kein diskursiver oder, wie man sagt, allgemeiner Begriff“; *zweitens*, die Teile des Raumes und der Zeit können nur

als Einschränkungen des einen Raumes und der einen Zeit vorgestellt werden. Mit dem ersten Argument beruft sich Kant auf die der Anschauung eigentümliche Vorstellungsweise als *repraesentatio singularis*: „Die Vorstellung, die nur durch einen einzigen Gegenstand gegeben werden kann, ist aber Anschauung.“ (B 47). Das heißt, in der Anschauung, stellen wir immer nur Einzelnes vor: *diesen* Tisch, *diesen* Farbton oder *diese* bestimmte Wegstrecke. Einzelnes aber repräsentieren wir als Einschränkungen oder Ausschnitte in der *einen* homogenen, kontinuierlichen Anschauung. Dagegen sind Begriffe abstrakte Vorstellungen, deren Repräsentationsform gemäß logischer Über- und Unterordnung von Vorstellungen diskursiv verfährt. Deshalb werden uns die Gegenstände der sinnlichen Anschauung durch Affektion unmittelbar als einzelne und nicht erst mittelbar durch eine höhere, abstrakte Vorstellung gegeben.

Hierin enthalten ist bereits der Gedanke des zweiten Argumentes: Begriffe werden nach dem Modell der Subordination konzipiert als allgemeine Vorstellungen. Sie sind distributive Vorstellungen, da sie vielen „möglichen Vorstellungen (als ihr gemeinschaftliches Merkmal)“ zukommen, indem sie diese „unter sich“ enthalten (B 39f.). Anders als im Falle der Anschauung gibt es also unter den Begriffen, nach Gattung und Art geordnet, höhere und niedere Vorstellungen, die umfangreicher und inhaltsärmer sein können, wie zum Beispiel der Begriff „Baum“ gegenüber den Begriffen „Erle“, „Buche“, „Tanne“ usw. umfangreicher, aber inhaltsärmer ist. Der Begriff „Baum“ repräsentiert daher als allgemeine Vorstellung lediglich die von den vielen Baumarten abstrahierte analytisch-identische Merkmalkomplexion, die einen Baum als Baum auszeichnet. Ein Begriff repräsentiert als diskursiv Allgemeines, das heißt Abstraktes also eine Komplexion höherer und niederer „Teilvorstellungen“ (B48) und stellt nach Kant selbst keine konkreten, einzelnen Gegenstände vor; auf diese kann er nur indirekt „vermittelst gewisser Merkmale“ (B33) referieren. Die Anschauung wiederum stellt Gegenstände unmittelbar vor, da sie eine „unendliche Menge von Vorstellungen“ nicht wie der Begriff „unter sich“, sondern als Einschränkungen des Raumes oder der Zeit „in sich“ enthält. Aus diesem Grunde beruht das auf diese Weise isolierte Erkenntniselement der Sinnlichkeit bzw. Anschauung nicht auf Funktionen, sondern auf Affektionen. Und als solches kann es wie gesehen in seiner Eigenbedeutung gegenüber dem Begriff isoliert werden.

In der transzendentalen Logik legt Kant nun dar, dass das Charakteristikum, durch das sich der Begriff von der Anschauung wesentlich unterscheidet, die „Funktion“ ist (B

93). Der operative Begriff der Funktion kennzeichnet die dem Begriff eigentümliche Repräsentationsform: Ein diskursiver Begriff kann nur Allgemeines repräsentieren. Sofern durch einen Begriff viele Vorstellungen zu einer „gemeinschaftlichen“ zusammengefasst werden, setzt dies eine Operation der Ordnung verschiedener Vorstellungen unter *eine* Vorstellung voraus, zum Beispiel die logische Ordnung der vielen Baumarten unter den Begriff „Baum“. Diese Operation drückt der Begriff der Funktion aus als „die Einheit der Handlung, verschiedene Vorstellungen unter einer gemeinschaftlichen zu ordnen.“ (B 93). Gemäß der Kantischen Konzeption ist es daher nicht möglich, dass sich ein (diskursiver) Begriff unmittelbar auf Gegenstände bezieht, da jeder Begriff – in einer im Prinzip unabschließbaren Hierarchie – immer nur andere Vorstellungen unter sich enthält. Der Begriff erweist sich damit, und dies ist entscheidend, als eine von der Anschauung grundlegend verschiedene Art des Vorstellens, die wiederum in ihrer Eigenbedeutung gegenüber der Anschauung isolieren werden kann. – Als Resultat des Isolationsarguments stellt sich fundamentale Differenz der Erkenntnisquellen bzw. Vermögen der Sinnlichkeit und des Verstandes bzw. ihrer kognitiven Fähigkeiten des anschaulichen und begrifflichen Vorstellens also folgendermaßen dar:

<i>Sinnlichkeit/Anschauung</i>	<i>Verstand/Begriff</i>
- Singularität der Repräsentation	- Universalität der Repräsentation
- Sinnlichkeit des Vorstellens	- Abstraktheit des Vorstellens
- Unmittelbare Referenz anschaulicher Vorstellungen	- Mittelbare Referenz begrifflicher Vorstellungen
- Inklusion der Teile der Anschauung durch Einschränkung	- Logisch-diskursive Subordination von Teilbegriffen
- Koordination der Teile der Anschauung durch Einschränkung	- Logisch-diskursive Koordination äquivalenter Begriffe

Mit dem Isolationsargument ist der Nachweis erbracht, erstens, dass Sinnlichkeit und Verstand eigenständige Erkenntnisquellen bzw. -vermögen sind, da ihre jeweiligen Vorstellungen intrinsisch verschieden und nicht wechselseitig reduzibel sind. Zweitens zeigt das Argument, dass Sinnlichkeit und Verstand bzw. Anschauung und Begriff

ursprünglich heterogen sind und nicht *ex post* zu unterschiedlichen Elementen der Erkenntnis werden. Im folgenden Abschnitt soll nun untersucht werden, ob Hegel in seiner Kritik der Kantischen Theorie der Erkenntnisquellen diesen Nachweis zu überwinden vermag.

2. Hegels Kritik an Kants Theorie der Erkenntnisquellen

2.1. Idealistische Einwände gegen den kognitiven Dualismus

Um Hegels Kritik an Kants Theorie der Erkenntnisquellen einordnen und schließlich bewerten zu können, sollen zunächst idealistische Einwände gegen diese Theorie klassifiziert werden. Man kann die von den Deutschen Idealisten gegen die Kantische Theorie der Erkenntnisquellen erhobenen Einwände im wesentlichen in zwei Gruppen einteilen. Bei der ersten Gruppe von Einwänden handelt es sich um eher konstruktive Kritiken, denen gemäß das Kantische System insofern unvollständig oder unabgeschlossen sei, als es kein insbesondere die Erkenntnisfähigkeiten und damit den Stämmedualismus fundierendes Einheitsprinzip expliziere. Zu den prominentesten Vertretern dieser Gruppe zählen Reinhold, der frühe Fichte und der frühe Schelling, die diese Einheitsstiftung dann jeweils in ihren eigenen Theorien nachzuliefern beabsichtigen.

Anders als die Vertreter der ersten reklamieren die Vertreter der zweiten Gruppe keine solche Einheitsstiftung, sondern sie lehnen die Kantische Theorie der Erkenntnisquellen grundsätzlich ab. In dieser Gruppe sind Einwände unterschiedlicher Stoßrichtung versammelt: Zu nennen ist hier erstens, der Subjektivismuseinwand in seinen unterschiedlichen Varianten bei Feder, Schulze, oder auch Eberhard, demzufolge die Subjektivität der Erkenntnisquellen die äußere Realität zu bloßer Erscheinung degradiere. Spezifischer ist der rationalistische Einwand Maimons, wonach Sinnlichkeit und Verstand nicht „zwei verschiedene Vermögen [sind] [sondern] als eine und ebendieselbe Kraft gedacht werden müssen. [...] Sinnlichkeit ist der unvollständige Verstand“. So seien Sinnlichkeit und Verstand nicht „zwei ganz verschiedene Quellen der Erkenntnis [vielmehr] fließen nach dem Leibniz-Wolffschen System beide aus einerlei Erkenntnisquelle“.² Wir haben bereits gesehen, warum dieser Einwand unberechtigt ist. Nicht so leicht ausräumen lässt sich hingegen der dritte Einwand, der,

wie ich ihn nennen werde, Psychologismuseinwand Hegels. Hegel kritisiert den transzendentalen Stämmedualismus nicht deswegen, weil ihm ein höheres Einheitsprinzip mangle oder er bloß subjektiv sei; schon gar nicht kritisiert Hegel ihn, weil er die Leibniz-Wolffsche Vorstellungstheorie für überlegen hielte. Gegen die Kantische Theorie der Erkenntnisquellen wendet Hegel vielmehr ein, sie sei nichts anderes als eine empirisch verfahrenene Seelenpsychologie, die „im Seelensack herumsucht, was darin sich für Vermögen befinden“, nämlich Sinnlichkeit, Verstand und Vernunft. Hegel wirft Kant vor, die Erkenntnisquellen bzw. –vermögen nicht systematisch „aus dem Begriff zu entwickeln“, sondern sie lediglich „psychologisch“ und „geschichtlich“ aufzuraffen: „Er zählt das her, wie in der empirischen Psychologie; die Darstellung einer Notwendigkeit eines solchen Fortgangs fehlt“. (VL Gesch. Phil.). Man muss diesen Einwand deswegen ernst nehmen, weil er Kant vorwirft, den Stämmedualismus nicht mit eigenen Argumenten zu begründen, sondern lediglich empirisch-psychologisch nahezulegen. Dieser Einwand kann nicht einfach damit abgetan werden, indem auf darauf hinweist, dass Kant Sinnlichkeit und Verstand nicht empirisch oder entwicklungspsychologisch begreife. Hegel verfolgt ein subtileres Ziel, indem er in seiner eigenen Theorie den Begriff priorisiert, in der dem die Anschauung (oder auch Empfindung) aufgehoben ist, so dass es allein der Begriff ist, durch den die (vollständige) Bestimmung dessen, was ist, erfolgt und anders als im Kantischen kognitiven Dualismus die Kooperation von Sinnlichkeit *und* Verstand bzw. Anschauung *und* Begriff. Es ist offensichtlich, dass es bei diesem Hegelschen Begriff nicht um den diskursiven Begriff Kants handeln kann. Um gegen den Kantischen kognitiven Dualismus überwinden zu können, muss Hegels Psychologismuseinwand und seine sich daran anschließende eigene Position daher zwei Minimalkriterien erfüllen: Zum einen darf Hegel Kritik, wie bereits erwähnt, nicht auf Elemente der von Kant erfolgreich kritisierten Leibniz-Wolffschen Begriffstheorie zurückgreifen, zum anderen muss der von Hegel explizierte Begriff eine logische Form aufweisen, mit der auf nachvollziehbare, nicht-diskursive Weise diejenigen Bestimmungen des Seins, Wesens und schließlich des Begriffs selbst möglich sind, die Kants ‚psychologistische‘ Theorie der Erkenntnisquellen nicht zu leisten vermag.

2.2. Hegels Psychologismuseinwand

² (Vers. über Trsz.).

Vorl. Gesch. d. Phil.

Kant-Teil:

- 472:

„Das erste ist die Anschauung, das Sinnliche; das zweite der Verstand; das dritte die Vernunft. Das erzählt er so her, nimmt es ganz empirisch auf, ohne es aus dem Begriff zu entwickeln“

„a) Sinnlichkeit. Den Anfang dieses Apriorischen, Transzendentalen macht das Apriorische der Sinnlichkeit, die Formen der Sinnlichkeit. Erfahrung ist, daß wir eine Sinnlichkeit haben, durch Vorstellungen als äußere affiziert zu werden. In der Anschauung findet sich allerhand Inhalt. Er unterscheidet dabei zuerst die Empfindung als äußerlich: Rot, Farbe, Hartes, - und innere: das Rechtliche, Zorn, Liebe, Furcht, Angenehmes, Religiöses usf. Solcher Inhalt macht das eine Bestandstück aus, er gehört dem Gefühle an; diese sind alle Subjektives und nur subjektiv. In diesem Sinnlichen ist aber auch ein allgemeines Sinnliches selbst; dies Andere bei solchem Stoff ist die Bestimmung von Raum und Zeit, sie sind das Leere. Außer uns ist das Räumliche, für sich ist es unerfüllt; die Erfüllung macht jener Stoff aus, Farbigen, Weiches usw. Die Zeit ist ebenso leer; derselbe Stoff oder anderer, vornehmlich innere Gefühle sind das Bestimmende. Raum und Zeit sind reine Anschauungen, d. h. abstrakte Anschauungen, - Empfinden und Anschauen, so daß wir die Empfindung außer uns verlegen, entweder in die Zeit als fließend oder in den Raum als abgetrennt nebeneinander. Der Inhalt ist neben- oder nacheinander; isolieren wir das Neben und Nach, so haben wir Raum und Zeit. Dieses reine Anschauen sind die Formen der Anschauung. Jetzt heißt freilich alles Anschauung, Denken, Bewußtsein;

Gott, der doch nur dem Gedanken angehört, heißt Anschauung, sogenanntes unmittelbares Bewußtsein. Also Raum und Zeit ist das Allgemeine des Sinnlichen selbst, nach Kant die apriorischen Formen der Sinnlichkeit; sie gehören auch nicht der Empfindung an als solcher, insofern sie unmittelbar bestimmt ist. Ich habe diese oder jene Empfindung, es ist immer eine einzelne; das Allgemeine, der Raum und die Zeit, gehören der Sinnlichkeit a priori an.“

475-476

„Die Anschauung, Wahrnehmung hat immer nur etwas Einzelnes vor sich; der Raum, die Zeit sind aber immer nur Eines, darum sind sie a priori. Ebenso gibt es aber auch nur ein Blau. Raum und Zeit sind keine Gedankenbestimmungen, - besonders, wenn man keine Gedanken dabei hat. Raum und Zeit sind nichts Einzelnes, sondern Allgemeines, Abstraktes, - dies die Natur des Raums und der Zeit, - aber ein Begriff, sobald man einen Begriff davon hat.“

477

„Das zweite Vermögen, wie das erste Sinnlichkeit überhaupt ist, ist der Verstand; dieser ist nun etwas ganz anderes als die Sinnlichkeit. Er zählt das her, wie in der empirischen Psychologie; die Darstellung einer Notwendigkeit eines solchen Fortgangs fehlt. Die Sinnlichkeit ist Rezeptivität. Den Verstand nennt Kant die Spontaneität des Denkens; dieser Ausdruck kommt aus der Leibnizischen Philosophie her. Der Verstand ist tätiges Denken, Ich selbst; er ist das Vermögen, den Gegenstand sinnlicher Anschauung zu denken.“

474

„Daß nun Raum und Zeit keine empirischen Begriffe sind, - in solchen barbarischen Formen spricht Kant beständig; Begriff ist nichts Empirisches.“

„Es sind da draußen Dinge an sich, aber ohne Zeit und Raum; nun kommt das Bewußtsein und hat vorher Zeit und Raum in ihm als die Möglichkeit der Erfahrung, so wie, um zu essen, es Mund und Zähne usw. hat als Bedingungen des Essens. Die Dinge, die gegessen werden, haben den Mund und die Zähne nicht, und wie es den Dingen das Essen antut, so tut es ihnen Raum und Zeit an; wie es die Dinge zwischen Mund und Zähne legt, so in Raum und Zeit.“

475-476

„Der abstrakte Begriff (die allgemeine Vorstellung) aber, z. B. Baum, in seiner Wirklichkeit ist eine Menge einzelner getrennter Bäume. Räume aber sind nicht solche besondere oder auch nicht Teile; sondern es bleibt eine Kontinuität. Er ist daher eine unmittelbare, einfache Einheit oder Kontinuität. Sie sind Abstrakta. Die Anschauung, Wahrnehmung hat immer nur etwas Einzelnes vor sich; der Raum, die Zeit sind aber immer nur Eines, darum sind sie a priori. Ebenso gibt es aber auch nur ein Blau. Raum und Zeit sind keine Gedankenbestimmungen, - besonders, wenn man keine Gedanken dabei hat. Raum und Zeit sind nichts Einzelnes, sondern Allgemeines, Abstraktes, - dies die Natur des Raums und der Zeit, - aber ein Begriff, sobald man einen Begriff davon hat.“

494

„Ich ist das leere transzendente Subjekt unserer Gedanken, es wird aber nur durch seine Gedanken erkannt; was es aber an sich ist, davon können wir daraus nicht den geringsten Begriff haben. (Eine abscheuliche Unterscheidung! Der Gedanke ist das Ansich.) Wir können kein Sein von ihm aussagen, weil das Denken, Selbstbewußtsein, eine bloße Form ist und wir von denkenden Wesen durch keine äußere Erfahrung, sondern bloß durchs Selbstbewußtsein eine Vorstellung haben, - d. h.,

weil wir das Ich nicht in die Hände nehmen, nicht sehen, nicht daran riechen können usw. In der Tat, wenn es ein gemeines Ding sein sollte, so mußte es auch erfahren werden können. Wir wissen wohl, Ich ist Subjekt; gehen wir aber über das Selbstbewußtsein und sagen, daß es Substanz sei, so gehen wir weiter, als wir berechtigt sind. Ich kann dem Subjekte keine Realität geben.“

In der Philosophie der Neuzeit gehen Metaphysik und Metaphysikkritik oft Hand in Hand. Ihrem Selbstverständnis nach treten nicht wenige Philosophen dieser Epoche als Neubegründer oder Reformer der Metaphysik auf, zumeist nicht ohne eine Kritik vormaliger Metaphysik durchzuführen. In seinen frühen „Regulae“ (III.1) von 1628 ruft etwa Descartes dazu auf, „die Bücher der Alten“ zu lesen, denn es sei eine „außerordentliche Wohltat“, das zuvor Ergründete zu erkunden und zur Kenntnis zu nehmen. Im selben Atemzuge warnt Descartes aber auch, dass eine allzu gründliche Lektüre dieser „Bücher der Alten“ die Gefahr birgt, auch deren Irrtümer zu übernehmen. Diese Irrtümer will Descartes in seiner Metaphysikkritik aufdecken, um sie daraufhin in seiner eigenen Metaphysik zu korrigieren. Einer der Grundfehler vormaliger Metaphysik ist für Descartes methodologischer Natur und besteht im mangelhaften Verständnis von „Anschauung“ oder Intuitus. Der Intuitus ist für Descartes und viele andere Philosophen seiner Zeit ein fundamentales Erkenntnisvermögen, weil sich durch den Intuitus notwendige Wahrheiten erkennen lassen. Gemäß Descartes’ rationalistischem Intuitionismus ist die menschliche Erkenntnisfähigkeit mit einer dem deduktiven Schließen übergeordneten kognitiven Kapazität des intuitiven Erfassens reiner begrifflicher oder propositionaler

Sachverhalte ausgestattet. In den *Regulae* führt Descartes einen, so sagt er, „neuen Gebrauch“ (novo usu) von „Intuition“ ein. Demnach bedeutet „Intuition“ das gegenüber der sinnlichen Wahrnehmung und der Einbildungskraft klare und deutliche Begreifen des reinen Geistes durch das „Licht der Vernunft“ (rationis luce), das zur unbezweifelbaren Erkenntnis notwendiger Sachverhalte führt. Neben der Erkenntnis, dass beispielsweise ein Dreieck von drei Linien oder eine Kugel von nur einer Oberfläche umgrenzt ist, ist für Descartes die einfache, nichtreflexive Einsicht, dass „ich existiere“ und dass „ich denke“ prominentestes Beispiel für eine rationale Intuition, für einen „intuitus mentis“, wie es später in den Erwiderungen auf die zweiten Einwände Mersennes gegen die *Meditationen* heißt.⁴ Obwohl Descartes die Intuition von der kognitiven Funktionsweise der sinnlichen Wahrnehmung ausdrücklich unterscheidet und als geistiges Begreifen („conceptum“) bestimmt, versteht er sie gleichwohl als ein intellektuelles „Sehen“, dessen Objekte als reine Sachverhalte durch das geistige „Auge“ in einem anblickenden Akt erfasst werden.^{5, 6}

Für Descartes scheint also von vornherein festzustehen, dass die Intuition ein intellektuelles und also kein sinnliches Erkenntnisvermögen ist. Bei allen Unterschieden in den Einzelheiten, ist dies im Grunde die Standardauffassung des neuzeitlichen Rationalismus. Sie ist anzutreffen zum Beispiel auch bei Spinoza, für den gemäß der *Ethik* das intuitive Wissen (scientia intuitiva) neben Meinung und Vernunft die dritte, nämlich vollkommene Gattung der Erkenntnis ist. Das intuitive Wissen versorgt uns nach Spinoza mit der unmittelbaren „adäquaten Erkenntnis des Wesens der Dinge“ (2p40s2), ist also metaphysische Wesenserkenntnis. Auch für Spinoza ist die Intuition mithin kein rein sinnliches, sondern ein intellektuelles Vermögen, da es letztlich begrifflich verfasstes Wissen hervorbringt. Um ein drittes Beispiel aus der rationalistischen Tradition anzuführen: In den „*Meditationes de Cognitione*“ teilt Leibniz Erkenntnis auf eine Weise ein, dass die Art der intuitiven Erkenntnis, cognitio intuitiva, die vollkommenste Erkenntnis ist. Vollkommen ist die intuitive Erkenntnis, so Leibniz in den „*Nouveaux Essais*“, „lorsque l’esprit apperçoit la convenance de deux idées immédiatement par elles mêmes sans l’intervention d’aucune autre. En ce cas l’esprit ne prend aucune peine pour prouver ou examiner la vérité. [und dann kommen Beispiele] C’est comme l’œil voit la lumière, que l’esprit voit que le blanc n’est pas le noir, qu’un cercle n’est pas un triangle, que trois est deux et un.“ (IV.2. §§1ff). Leibniz konzipiert intuitive Erkenntnis damit nicht nur als eine unmittelbare, sondern zugleich

als wahrheitsgarantierende Erkenntnis, sie sei darüber hinaus „la plus claire et la plus certaine“ und ermöglicht mithin metaphysische Einsichten in apriorische Sachverhalte. Diese Konzeption der Intuition als eine Form zwar unmittelbarer aber gleichwohl intellektueller Erkenntnis, ist nicht nur in der rationalistischen, sondern ebenso in der empiristischen Tradition anzutreffen. Nach Locke etwa erwirbt der menschliche Geist intuitives Wissen („intuitive knowledge“) durch die innere Wahrnehmung psychischer Aktivitäten. So nehme er in bestimmten Fällen unmittelbar die Übereinstimmung oder Nichtübereinstimmung von Ideen oder Vorstellungen wahr („perceives“). Dieses Wissen sei intuitiv zu nennen. Intuitives Wissen wie „White is not Black“ oder „a Circle is not a Triangle“, so Locke im „Essay“, besitze den höchsten Grad an Gewissheit, sei zweifelsresistent, evident und insofern wahr, bedürfe keiner zusätzlichen Vergewisserung und fungiere in der Hierarchie menschlichen Erkennens als das sichere Fundament des Wissens. Selbst Hume, der sich als „mitigated skeptic“ entschieden gegen die Möglichkeit epistemischer Gewissheit ausspricht, lässt intuitives Wissen zu, wenn er, wie im *Treatise*, die Erkenntnis von Ähnlichkeitsbeziehungen oder Gegensätzen als „intuition“ bezeichnet. Anders als Locke hält Hume intuitives Wissen aber nicht für infallibel. Die Liste mit weiteren Beispielen neuzeitlicher Philosophen (vor Kant), die dem Vermögen der Intuition oder Anschauung eine zentrale epistemologische Funktion zuschreiben, ließe sich fortsetzen – man denke etwa an Wolff, Baumgarten, Berkeley oder insbesondere Reid. Meine Absicht in diesem ersten Teil des Vortrags ist es nicht, eine Detailanalyse verschiedener Konzeptionen des kognitiven Vermögens der Anschauung vorzulegen, sondern darauf hinzuweisen, dass der „Anschauung“ in der Neuzeit vor Kant im Grunde durchgängig die Eigenschaft zugeschrieben wird, ein epistemisch unmittelbares, das heißt ein nicht durch begriffliche Inferenzen vermitteltes Wissen zu generieren, aber gleichwohl ein intellektuelles Vermögen zu sein, das alleinige Quelle begrifflich oder propositional verfassten metaphysischen Wissens ist. Vor dem Hintergrund dieses Befundes möchte ich nun im zweiten Teil meines Vortrags zeigen, warum Kants Neubestimmung der Anschauung in der Philosophie der Neuzeit einen Wendepunkt markiert, das heißt warum jene neuzeitlichen Konzeptionen der Anschauung unhaltbar sind, welche Eigenschaften Kant ihr zuschreibt und welche Probleme Kants Konzeption der Anschauung überhaupt involviert.

Denn die *Kritik der reinen Vernunft* gibt zunächst einmal nicht zu erkennen, dass Kant den Stämmedualismus systematisch einführt und legitimiert. Ist dies aber auch auf den zweiten Blick der Fall? Im Hinblick auf die von mir aufgestellte These muss nun hinsichtlich der Begründung des Stämmedualismus zweierlei gezeigt werden: 1.) dass Sinnlichkeit und Verstand für sich eigenständige Erkenntnisquellen sind, das heißt sich nicht aufeinander reduzieren lassen; sowie 2.) dass Sinnlichkeit und Verstand bzw. Anschauung und Begriff ihren immanenten „Funktionsweisen“ nach verschieden sind, da sie als rezeptives und spontanes Vermögen ursprünglich heterogen sind.

Im Folgenden soll rekonstruiert werden, wie KANT in der *Kritik der reinen Vernunft* mittels des von mir sogenannten Isolationsarguments Sinnlichkeit und Verstand als die irreduziblen, weil ihrer internen Struktur nach heterogenen Quellen der menschlichen Erkenntnis beweist. Diesen Beweis führt er nicht direkt, sondern implizit, und zwar in der transzendentalen Ästhetik und der transzendentalen Logik durch die „Isolation“ des intuitiven Vermögens einerseits sowie des konzeptuellen Vermögens der menschlichen Erkenntnis andererseits.

Im Ausgang vom Vorstellungstypus „Erkenntnis“ differenziert Kant sowohl eingangs der transzendentalen Ästhetik (B33f.) als auch zu Beginn der transzendentalen Logik zwischen Anschauung und Begriff bzw. Sinnlichkeit und Verstand als den „zwei Grundquellen des Gemüts“, nämlich des Vermögens, „Vorstellungen zu empfangen“, sowie des Vermögens, „durch diese Vorstellungen einen Gegenstand zu erkennen“. Die Anschauung wird eingeführt als dasjenige Element der Erkenntnis, das sich „unmittelbar“ auf Gegenstände bezieht, Gegenstände „gibt“ und dabei auf Affektion angewiesen ist; die „Fähigkeit (Rezeptivität)“ zu solcher Affektion heißt Sinnlichkeit. Diese wird charakterisiert durch Empfindung als ihr sinnlicher Gehalt. Begriffe dagegen „entspringen“, wie es metaphorisch heißt, dem Verstand als demjenigen Teil der Erkenntnis, durch den Anschauungen gedacht werden. KANT kennzeichnet den „Begriff“ hier als die Vorstellungsart des Allgemeinen, die sich durch Merkmale nur indirekt auf Anschauung bzw. deren Gegenstände beziehen kann, wobei die menschliche Anschauung sinnlich ist. Das heißt, menschliches Denken vermag sich nur indirekt mittels abstrakter Begriffe als Merkmalskomplexionen auf sinnlich Angeschautes zu beziehen.

Aufgrund dieser Spezifikationen lassen sich Sinnlichkeit und Verstand bzw. Anschauung und Begriff wie folgt kennzeichnen: Die Anschauung (*intuitus*) ist

sinnlich, rezeptiv und beruht auf Affektion (B93); auf die Gegenstände der Erkenntnis bezieht sie sich unmittelbar; daher stellt sie nur Einzelnes vor. Analog gilt vom Begriff (*conceptus*): er „entspringt“ der Spontaneität des Verstandes, ist diskursiv und beruht auf Funktionen (B93); auf die Gegenstände der Erkenntnis bezieht er sich mittelbar durch andere Vorstellungen und stellt daher nur Allgemeines vor. – Mit diesen Attributionen gibt Kant einen Kennzeichungskatalog an die Hand, durch den sich Anschauung und Begriff als die zwei Komponenten der menschlichen Erkenntnis identifizieren und in ihrer jeweiligen strukturellen Beschaffenheit zugleich voneinander unterscheiden lassen.

Mittels dieser Differenzierungen, die ich nun im einzelnen durchführen werde, lässt sich der Kantische Stämmedualismus rechtfertigen. Als methodisches Mittel der Rechtfertigung wird mir dabei das von KANT in der *Kritik der reinen Vernunft* angewandte operative Verfahren der Isolation dienen.

Sowohl in der transzendentalen Ästhetik als auch in der transzendentalen Logik stellt KANT die Isolation als die angemessene methodische Operation heraus, mit deren Hilfe die Dualität von Sinnlichkeit und Verstand als Erkenntnisquellen begründet wird:

„In der transzendentalen Ästhetik also werden wir zuerst die Sinnlichkeit isolieren“ (B36).

„In einer transzendentalen Logik isolieren wir den Verstand, (so wie oben in der transzendentalen Ästhetik die Sinnlichkeit)“ (B87).

KANT geht also in der Weise vor, daß er in der transzendentalen Ästhetik die Sinnlichkeit bzw. Anschauung in ihrer Differenz vom Verstand bzw. Begriff, in der transzendentalen Logik hingegen den Verstand bzw. Begriff in seiner Verschiedenheit von der Sinnlichkeit bzw. Anschauung dargestellt, und zwar jeweils durch Abtrennung der ihnen jeweils nicht eigentümlichen Merkmale. Die so bewerkstelligte Isolation der Elemente unserer Erkenntnis beweist dann die theoretische Eigenständigkeit sowie Nichtreduzierbarkeit von Sinnlichkeit und Verstand bzw. Anschauung und Begriff.

In der transzendentalen Ästhetik lassen sich zwei Stufen der Isolation unterscheiden: Auf der ersten Stufe wird zunächst die empirische Anschauung isoliert, um auf einer zweiten Stufe von der empirischen Anschauung dasjenige abzutrennen, was an ihr die Empfindung ausmacht; Resultat dieses zweiten Isolationsschrittes ist die reine

Anschauung als der eigentliche Untersuchungsgegenstand der transzendentalen Ästhetik. Was gemeint ist, erläutert Kant an einem Beispiel: Von der „Vorstellung eines Körpers“ seien zuerst abzusondern die Verstandesbegriffe wie „Substanz, Kraft, Teilbarkeit usw.“, um die empirische Anschauung zu erhalten. Werden nun von dieser auch noch die Empfindungsgehalte wie „Undurchdringlichkeit, Härte, Farbe usw.“ abgetrennt, bleibt als Resultat dieser Isolation die reine Anschauung („Ausdehnung und Gestalt“, B35). Gegenstand oder Objekt im Isolationsverfahren ist also eine beliebige empirische Vorstellung (eines Körperdinges), von der stufenweise die begrifflichen Bestimmungen sowie Empfindungsgehalte abgezogen werden, um so die Anschauung als isoliertes Element der Erkenntnis zu gewinnen.

Damit ist der Nachweis der Eigenständigkeit der Anschauung insofern erbracht als aus dem Isolationsverfahren eine vollgültige Vorstellung hervorgeht. Die Nichtreduzierbarkeit der Anschauung ist damit jedoch noch nicht erwiesen. Den entsprechenden Nachweis führt Kant im wesentlichen mit dem dritten und vierten Raum- sowie dem vierten und fünften Zeitargument der transzendentalen Ästhetik (B40f., 47f.).

Vorrangiges Ziel der transzendentalen Ästhetik ist es, Raum und Zeit als reine Anschauungen zu beweisen. Geführt wird dieser Beweis im Grunde durch zwei koordinierte Argumente: 1.) der Raum bzw. die Zeit „ist kein diskursiver oder, wie man sagt, allgemeiner Begriff“; 2.) die Teile des Raumes und der Zeit können nur als Einschränkungen des einen Raumes und der einen Zeit vorgestellt werden. – Mit dem ersten Argument beruft sich KANT auf die charakteristische Vorstellungsweise der Anschauung als *repraesentatio singularis*: „Die Vorstellung, die nur durch einen einzigen Gegenstand gegeben werden kann, ist aber Anschauung.“ (B47). Das heißt, in der Anschauung, stellen wir – weil die unsrige sinnlich und nicht intellektuell ist – immer nur Einzelnes vor: diesen Tisch, diesen Farbton oder diese bestimmte Wegstrecke. Einzelnes aber repräsentieren wir als Einschränkungen oder Ausschnitte in der *einen* homogenen, kontinuierlichen Anschauung. Begriffe hingegen sind abstrakte Vorstellungen, deren Repräsentationsform gemäß logischer Über- und Unterordnung von Vorstellungen diskursiv verfährt. Deshalb werden uns die Gegenstände der sinnlichen Anschauung durch Affektion unmittelbar als einzelne und nicht erst mittelbar durch eine höhere, abstrakte Vorstellung gegeben.

Hierin enthalten ist bereits der Gedanke des zweiten Argumentes: Begriffe werden nach dem Modell der Subordination konzipiert als Allgemeinvorstellungen. Sie sind distributive Vorstellungen, da sie vielen „möglichen Vorstellungen (als ihr gemeinschaftliches Merkmal)“ zukommen, indem sie diese „unter sich“ enthalten (B39f.). Anders als im Falle der Anschauung gibt es also unter den Begriffen, nach Gattung und Art geordnet, höhere und niedrigere Vorstellungen, die umfangreicher und inhaltsärmer sein können, wie zum Beispiel der Begriff „Baum“ gegenüber den Begriffen „Erle“, „Buche“, „Tanne“ usw. umfangreicher, aber inhaltsärmer ist. Der Begriff „Baum“ repräsentiert daher als allgemeine Vorstellung lediglich die von den vielen Baumarten abstrahierte analytisch-identische Merkmalkomplexion die einen Baum als Baum auszeichnet. Ein Begriff repräsentiert als etwas diskursiv Allgemeines, das heißt Abstraktes also eine Komplexion höherer und niedriger „Teilvorstellungen“ (B48) und stellt nach KANT selbst keine konkreten, einzelnen Gegenstände vor; auf diese kann er sich daher nur indirekt „vermitteltst gewisser Merkmale“ (B33) beziehen. Anders die Anschauung: sie bezieht sich unmittelbar auf Gegenstände, da sie eine „unendliche Menge von Vorstellungen“ nicht wie der Begriff „unter sich“, sondern als Einschränkungen des Raumes oder der Zeit „in sich“ enthält. Aus diesem Grunde beruht das auf diese Weise isolierte Erkenntniselement der Sinnlichkeit bzw. Anschauung nicht auf Funktionen, sondern auf Affektionen; als solches kann es – wie hier geschehen – gemäß den methodischen Anweisungen Kants in seiner eigenständigen Bedeutung gegenüber dem Begriff isoliert werden.

Des weiteren macht Kant in der transzendentalen Logik klar, dass das Charakteristikum, durch das sich der Begriff von der Anschauung wesentlich unterscheidet, die „Funktion“ ist (B93). Der operative Begriff der Funktion kennzeichnet die dem Begriff eigentümliche Repräsentationsform: Ein diskursiver Begriff repräsentiert nur Allgemeines. Sofern durch einen Begriff viele Vorstellungen zu einer „gemeinschaftlichen“ zusammengefaßt werden, setzt dies eine Operation der Ordnung verschiedener Vorstellungen unter *eine* Vorstellung voraus, zum Beispiel die logische Ordnung der vielen Baumarten unter den Begriff „Baum“. Diese Operation drückt der Begriff der Funktion aus als „die Einheit der Handlung, verschiedene Vorstellungen unter einer gemeinschaftlichen zu ordnen.“ (B93). Gemäß der KANTischen Konzeption ist es daher nicht möglich, daß ein (diskursiver) Begriff sich unmittelbar auf Gegenstände bezieht, da jeder Begriff – in einer im Prinzip

unabschließbaren Hierarchie – immer nur andere Vorstellungen unter sich enthält. Der Begriff erweist sich damit, und dies ist entscheidend, als eine von der Anschauung grundlegend verschiedene Weise des Vorstellens, die sich in ihrer Eigentümlichkeit als solche auch erkenntnistheoretisch isolieren und im einzelnen bestimmen läßt.

Mithilfe des Isolationsarguments ist also der anfangs in Aussicht gestellte Nachweis erbracht, erstens, dass Sinnlichkeit und Verstand eigenständige Erkenntnisquellen sind, da ihre jeweiligen Vorstellungen intrinsisch verschieden und nicht wechselseitig reduzibel sind. Zweitens ist gezeigt, dass Sinnlichkeit und Verstand bzw. Anschauung und Begriff ursprünglich heterogen sind. Ob dieser Nachweis aber auch den Hegelschen Psychologismuseinwand auszuräumen vermag, ist damit noch nicht entschieden.

Mit dem Versuch, einen philosophischen Grundbegriff wie „Vernunft“ inhaltlich zu bestimmen, geht die Schwierigkeit einher, nicht nur seine systematischen und historischen Bedeutungsdimensionen darlegen, sondern ihn darüber hinaus von anderen übergeordneten, koordinierten oder auch subordinierten Grundbegriffen abgrenzen zu müssen. Im Falle des philosophischen Grundbegriffs der Vernunft muß eine solche Abgrenzung durchgeführt werden vor allem im Hinblick auf den erkenntnistheoretischen Vermögensdualismus von Sinnlichkeit und Verstand bzw. Anschauung und Begriff – ein Dualismus, der aus vielerlei Gründen seit jeher die eigentliche begriffliche Trennlinie zum Vernunftvermögen hin markiert. Dieses Erfordernis führt nun aber zunächst dazu, Sinnlichkeit und Verstand bzw. Anschauung und Begriff selbst als erkenntnistheoretische Vermögen rechtfertigen zu müssen. Es ist Kant, der den

systematisch wie geschichtlich wohl wirkungsmächtigsten Versuch unternommen hat, Anschauung und Begriff in diesem Sinne als die grundlegenden „Elemente[n] aller unserer Erkenntnis“ (B74) zu erweisen, um dabei zugleich die Möglichkeit reiner Vernunftkenntnis einer Kritik zu unterziehen.

Ob Kant hierbei für die Philosophie der Erkenntnis auch einen konstruktiven Beitrag leistet, ist von vornherein allerdings keineswegs klar. Einer Untersuchung der Kantischen Lehre von Anschauung und Begriff stellt sich nämlich instantan folgende Schwierigkeit in den Weg: obwohl KANT die Dichotomie von Anschauung und Begriff geradezu zum Strukturprinzip der *Kritik der reinen Vernunft* erhebt – was sich insbesondere in der Zweiteilung der transzendentalen Elementarlehre in die transzendente Ästhetik und die transzendente Logik spiegelt – sucht man im Hauptwerk der kritischen Philosophie doch vergebens nach ihrer eigentlichen, expliziten Begründung. Dies kritisiert schon HEGEL, wenn er KANT zum Beispiel in den *Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie* vorwirft, neben dem Vernunftvermögen die grundlegende theoretische Unterscheidung zwischen Anschauung und Begriff bzw. Sinnlichkeit und Verstand nicht systematisch erwiesen, sondern bloß „psychologisch“ und „geschichtlich“ nahegelegt zu haben: „Das erzählt er so her, nimmt es ganz empirisch auf, ohne es aus dem Begriff zu entwickeln.“^{7/8}

Kant selbst ist an einer solch negativen Beurteilung seiner Vermögenslehre nicht ganz unschuldig. Zur ursprünglichen Untergliederung unseres Erkenntnisvermögens in Anschauung und Begriff bzw. Sinnlichkeit und Verstand, erklärt er nämlich lediglich, daß „sich die allgemeine Wurzel unserer Erkenntniskraft teilt und zwei Stämme auswirft“ (B863). Dort, wo die Rede auf den Ursprung oder Grund dieses „Stämme“-Dualismus kommt, bedient sich KANT zumeist metaphorischer Umschreibungen, die ausweichend und wenig klärend sind. Bereits eingangs der *Kritik der reinen Vernunft* (A15/B29) mutmaßt er bloß, die „zwei Stämme der menschlichen Erkenntnis“ entsprängen „vielleicht aus einer gemeinschaftlichen, aber uns unbekannten Wurzel“; und dies sei nur in der Weise einer „Vorerinnerung“ nötig anzumerken. In der Kategoriendeduktion der ersten Auflage der *Kritik* (A124) bezeichnet KANT Sinnlichkeit und Verstand dann als die beiden äußersten „Enden“, zwischen denen die transzendente Funktion der Einbildungskraft vermittele; insofern scheint er mit der Einbildungskraft die „uns unbekannte Wurzel“ sogar explizit zu benennen. Zum einen kollidiert diese im Kern dualistische Auffassung aber offenkundig mit der in der ersten

Auflage der *Kritik der reinen Vernunft* zugrunde gelegten triadischen Konzeption von „Sinn, Einbildungskraft und Apperzeption“ als den drei Erkenntnisquellen, „worauf die Möglichkeit einer Erfahrung überhaupt, und Erkenntnis derselben beruht“ (A115); zum anderen bezeichnet KANT die Einbildungskraft selbst als „eine[] blinde[], obgleich unentbehrliche[] Funktion der Seele“ (B103); sie wirke als „eine verborgene Kunst in den Tiefen der menschlichen Seele, deren wahre Handgriffe wir der Natur schwerlich jemals abraten [...] werden.“ (B180f.). So scheint nach Kants eigenen Äußerungen der „transzendente Grund“ der Einheit unseres Erkenntnisvermögens überhaupt unerkennbar zu sein, da er „ohne Zweifel zu tief verborgen“ (B334) liegt.

Wenn KANT selbst, ohne ersichtliches Argument, eine Begründung der erkenntnistheoretischen Dualität von Anschauung – Begriff als unmöglich erachtet, dürfte es erst recht einem Interpreten der *Kritik der reinen Vernunft* schwerfallen, eine solche durchzuführen. Diese negative Diagnose aber ist gerade dann höchst unbefriedigend, wenn man zentrale Lehrstücke der *Kritik der reinen Vernunft* wie die transzendente Ästhetik, die Kategoriendeduktion, den Schematismus oder auch das System der Grundsätze als wohlbegründete und ihrem Anliegen nach ernsthafte erkenntnistheoretische Bemühungen anerkennt. Denn strukturell und inhaltlich hängen diese Theoriestücke grundlegend von der Dichtomie: Anschauung – Begriff ab. Es darf also hinsichtlich Anschauung und Begriff kein Begründungsdefizit bestehen, will sich KANTS Erkenntniskonzeption nicht dem schlichten und vielleicht schlagenden Einwand aussetzen, ihre Grundprämisse beruhe auf einer bloßen Setzung oder sie sei nur *ad hominem* akzeptabel.

Bei dieser negativen Diagnose muß man es aber nicht belassen: die *Kritik der reinen Vernunft* selbst stellt ausreichend theoretisches Potential bereit für eine Begründung der Trennung von Anschauung und Begriff. Da KANT in der *Kritik der reinen Vernunft* für diesen Erkenntnis-Dualismus, wie ich bereits kurz angedeutet habe, nicht auf direktem Wege einer Deduktion aus einem höheren Prinzip, der transzendentalen Apperzeption oder generell dem Vorstellungsvermögen, argumentiert, eröffnen sich meines Erachtens drei Möglichkeiten, die Trennung von Anschauung und Begriff als Erkenntnistämme im nachhinein zu legitimieren, und zwar anhand der Erörterung folgender Thesen:

1. Die Rezeptionsthese, wonach KANT die Unterteilung des Erkenntnisvermögens in Anschauung und Begriff aus der Leibniz-Wolff-Tradition rezipiert und kritisch umdeutet.

2. Die Plausibilitätsthese, dergemäß die Dichotomie: Anschauung – Begriff ein aus erkenntnistheoretischer Sicht nicht zu bestreitendes, plausibles anthropologisches Faktum ist.
3. Die Rekonstruktionsthese, die besagt, daß KANT die Trennung von Anschauung und Begriff zunächst voraussetzt, um sie im Argumentationsgang der *Kritik der reinen Vernunft* im nachhinein rekonstruktiv zu beweisen.

Im Folgenden werde ich in drei Schritten zu zeigen versuchen, daß jede dieser drei Thesen ihre entwicklungsgeschichtliche und systematische Berechtigung hat. Dabei leuchten die Rezeptions- und Plausibilitätsthese, die ich hier aus Zeitgründen nur kurz vorstellen kann, von der Sache her zwar ein; da ihnen aber ein eher deskriptiver Charakter zukommt, haben sie hinsichtlich des Begründungsproblems von Anschauung und Begriff keinen hohen argumentativen Wert; größere Überzeugungskraft dagegen hat, wie sich erweisen soll, die Argumentation für die Rekonstruktionsthese.

II. Kants Begründung der Dualität von Anschauung und Begriff

2.1. Die Rezeptionsthese

Daß KANT in wesentlichen Teilen seiner Philosophie inhaltlich oder auch nur terminologisch unter dem Einfluß früherer philosophischer Lehren steht, gilt gerade für das Theorem der Dualität von Anschauung und Begriff. Fragt man nach der philosophiegeschichtlichen Herkunft der KANTischen Unterscheidung von Anschauung und Begriff bzw. Sinnlichkeit und Verstand als den beiden Quellen oder Stämmen menschlicher Erkenntnis, sieht man sich zunächst an schulphilosophische Vorprägungen dieser Dichotomie verwiesen. Mit der Unterscheidung von „sensation“ und „reflection“ tritt die Lehre von der Dualität der Erkenntnisvermögen aber auch schon bei LOCKE auf; möglicherweise nimmt KANT mit seiner klassisch gewordene Bezeichnung ‚Stämme oder Quellen der Erkenntnis‘ (B350, 327) LOCKES Formel „fountains of knowledge“ (*Essay*, II,1,iii) sogar direkt auf; verwundern dürfte dies nicht, da er nicht nur in der *Kritik der reinen Vernunft* einschlägige Kenntnisse des LOCKESchen Empirismus unter Beweis stellt (AIX, B119, B127f.). Andererseits liegt eine Rezeption der schulphilosophischen Lehre von Anschauung und Begriff aber näher – sie ist im KANTischen Werk auch im einzelnen nachweisbar.

Wie später in der *Kritik der reinen Vernunft* kritisiert KANT bereits in seiner Inauguraldissertation *De mundi sensibilis* (§7) von 1770 die Untauglichkeit des schulphilosophischen Versuchs, sinnliche und intellektuelle Erkenntnis in ihrer Differenz durch die Kriterien: „verworren“ – „deutlich“ erklären zu wollen, so daß die Anschauung nichts anderes sei als eine „verworrene“, der Begriff dagegen eine „deutliche“ Vorstellung. Denn, so Kant, die Disjunktion: „verworren“ – „deutlich“ bzw. undeutlich – deutlich sei nur logisch-komparativ und berühre nicht den Inhalt oder das „Gegebene“ der Erkenntnis, worauf es bei der Unterscheidung von sinnlich-anschaulicher Erkenntnis als *repraesentatio singularis* und intellektuell-begrifflicher Erkenntnis als *repraesentatio generalis* aber spezifisch ankommt. Nach KANT kann das Sinnliche nämlich auch „deutlich“ und das Intellektuelle auch „verworren“ vorgestellt werden, wie die Klarheit der geometrischen Erkenntnis und die metaphysische Erkenntnis, die zuweilen dunkel bleibe, beweise.

Vertreter dieser verfehlten Auffassung ist für KANT neben LEIBNIZ „der berühmte Wolff“; die LEIBNIZ-WOLFFSche Philosophie habe

„die Natur und den Ursprung unserer Erkenntnisse“ völlig verfehlt, „indem sie den Unterschied der Sinnlichkeit vom Intellektuellen bloß als logisch betrachtete, da er offenbar transzendental ist, und nicht bloß die Form der Deutlichkeit oder Undeutlichkeit, sondern den Ursprung und den Inhalt derselben betrifft“. (B61f.)⁹

KANT formuliert diesen Einwand in metaphysikkritischer Absicht, indem er mit der Kritik an der logischen Dichotomie: deutliches – undeutliches Vorstellen zugleich eine Skepsis gegenüber dem Anspruch auf Erkenntnis der „Dinge an sich selbst“ anmeldet; denn gemäß seiner eigenen Lehre haben wir Erkenntnisse schließlich nur von Erscheinungen. Diesen in der Folge dann standardisierten Einwand gegen LEIBNIZ und WOLFF exemplifiziert er in der *Kritik der reinen Vernunft* wie auch in seinen *Logik-Vorlesungen* am Begriff des Rechts (B61): mit dem Begriff „Recht“, so Kant, verbinden wir im wissenschaftlichen Gebrauch dieselben Inhalte wie im alltäglichen Gebrauch, nur daß wir uns im alltäglichen anders als im wissenschaftlichen Gebrauch seiner Einzelbestimmungen in der Regel nicht deutlich bewußt sind. Den dabei auftretenden Unterschied in der Vorstellungsweise gibt KANT der Schulphilosophie im Prinzip zu, die daraus gezogene Konsequenz aber lehnt er ab: denn die Undeutlichkeit der Vorstellung des Begriffs „Recht“ im alltäglichen Gebrauch bedeute nicht, daß „Recht“ in diesem Falle nur ein sinnliches Phänomen sei, wie LEIBNIZ und WOLFF behaupten müßten; der Begriff „Recht“ erscheint nämlich nicht, sondern er wird gedacht. So erweist sich nach KANTS Ansicht das logische Kriterium für die Trennung von Anschauung und Begriff als völlig untauglich, zumal vom deutlichen zum undeutlichen Vorstellen ein gradueller Übergang stattfindet, der die ursprüngliche Heterogenität von Anschauung und Begriff verwischt.¹⁰

Die Rezeptionsthese, so kann man resümieren, erweist sich zwar als schlüssig und in ihrem Erklärungswert für die geschichtliche Herkunft der vermögentheoretischen Grundvoraussetzung der KANTischen Erkenntnistheorie auch als nützlich, für die Begründung des realen Unterschiedes von Anschauung und Begriff ist sie aber argumentativ unzureichend; denn Kants kritisch-umdeutende Rezeption der schulphilosophischen Lehre des undeutlichen und deutlichen Vorstellens erfolgt zum Teil bereits unter den Prämissen der transzendentalen Lehre von Anschauung und Begriff. Im Folgenden werde ich daher kurz untersuchen, ob der Dualismus der Erkenntnisquellen nicht einfach aus Plausibilitätsgründen für überzeugend gehalten werden kann.

2.2. Die Plausibilitätsthese

Da sich die rezeptionsgeschichtliche Begründung des erkenntnistheoretischen Unterschiedes von Anschauung und Begriff als unbefriedigend erwies, läßt sich fragen, ob seine Legitimation nicht aufgrund von Plausibilität zu erreichen ist. Plausibilitätsgründe können Wissensinstanzen oder Meinungen sein, deren Überzeugungskraft theoretisch zwar bestritten werden kann, die aber praktisch nicht in Frage gestellt werden. Wir können aufgrund philosophischer Reflexion zum Beispiel die Existenz der Außenwelt in Zweifel ziehen oder auch die Maßgabe ethischer Werte in Frage stellen; praktisch aber halten wir solche skeptischen Erwägungen nicht für schlüssig, da die Realität der Außenwelt oder die Orientierung an ethischen Werten für uns schlichtweg *plausibel* ist; Plausibilität könnte dabei nicht nur unser Alltagsleben, sondern auch wesentliche Bereiche unserer theoretischen Annahmen bestimmen.

Eine solche Begründung aufgrund von Plausibilität steht offensichtlich auch KANT bei der Legitimation der Dualität von Anschauung und Begriff vor Augen. Daß KANT die Differenz von Anschauung und Begriff als ein unbestreitbares erkenntnistheoretisches Faktum von hohem Plausibilitätsgrad ansieht, legen bereits die Eingangspassagen der transzendentalen Ästhetik sowie der transzendentalen Logik der *Kritik der reinen Vernunft* nahe. Wie selbstverständlich heißt es zu Beginn der transzendentalen Ästhetik, daß das menschliche Gemüt auf der einen Seite über die „Fähigkeit“ des Affiziertwerdens oder über „Sinnlichkeit“ verfügt, auf der anderen Seite aber durch den Verstand Begriffe hervorzubringen vermag (B33). Mit ebenso großer Selbstverständlichkeit unterteilt KANT eingangs der transzendentalen Logik das „Gemüt“ in „zwei Grundquellen“, in das sinnliche Vermögen, „Vorstellungen zu empfangen“, einerseits und das begriffliche „Vermögen, durch diese Vorstellungen einen Gegenstand zu denken“ (B74)¹¹, andererseits. Präsentiert werden diese Differenzierungen dabei als völlig plausible Gegebenheiten, die jedem Erkenntnissubjekt immer schon evident sind.

Wie vor allem die *Anthropologie* belegt, ist KANT in seiner Vermögenstheorie tatsächlich von einer solchen Plausibilität ausgegangen. Demnach bedeutet der Dualismus von Anschauung und Begriff für das menschliche Erkenntnisvermögen nichts anderes als eine Grundeinsicht, die sich in simpler Weise aus der unmittelbaren Selbstwahrnehmung ergibt; und insofern ist sie plausibel und unbestreitbar. Der Mensch kann an sich selbst erfahren, wie sein kognitives Vermögen sowohl von Affektionen

aufgrund fünf äußerer Sinne als auch durch selbständige begriffliche Fähigkeiten bestimmt ist; denn der Mensch verhält sich eben zugleich rezeptiv-leidend und spontan-agierend, nämlich indem er sinnlich affiziert wird, sich aber auch zu spontanem Handeln oder Denken in der Lage sieht. So heißt es in der *Anthropologie*:

„In Ansehung des Zustandes der Vorstellungen ist mein Gemüt entweder handelnd und zeigt Vermögen (facultas), oder es ist leidend und besteht in Empfänglichkeit (receptivitas). ... Vorstellungen, in Ansehung deren sich das Gemüt leidend verhält, durch welche also das Subjekt affiziert wird (...), gehören zum sinnlichen: diejenigen aber, welche ein bloßes Tun (das Denken) enthalten, zum intellektuellen Erkenntnisvermögen.“ (AAVIII140).

So einleuchtend diese Überlegungen auch sein mögen: Kant darf sich bei der Begründung des erkenntnistheoretischen Unterschiedes von Anschauung und Begriff dem eigenen Anspruch nach eigentlich nicht auf das psychologische oder anthropologische Faktum dieses Vermögensdualismus berufen. Psychologie und Anthropologie liefern für das transzendentalphilosophische Erkenntnisprojekt zwar plausible, aber eben nur empirische Gründe, die als solche nicht die alleinige Basis einer transzendentalen Theorie bilden können. Die grundsätzliche Begründung der Dichotomie: Anschauung – Begriff ist mit diesem negativen Ergebnis aber nicht zugleich gescheitert. Schließlich ist es ein legitimes Verfahren der Begründung, zunächst von einer plausiblen, psychologischen oder anthropologischen, Grundeinsicht wie der Dualität von Anschauung und Begriff auszugehen, um sodann ihre theoretische Berechtigung nachzureichen. Diese Vorgehensweise hat zwar den Nachteil, eine unbewiesene – wie im Falle der Trennung von Anschauung und Begriff aber auch plausible – Voraussetzung machen zu müssen; bei einer erfolgreichen Argumentation für diese Voraussetzung bietet sie aber auch den Vorteil, keine weiteren unbewiesenen Annahmen ansetzen zu müssen. Dies wäre zum Beispiel bei der Deduktion von Anschauung und Begriff aus einem höheren Vermögen, das selbst erst zu erweisen wäre, erforderlich. – Eine solche Strategie liegt, wie nun die Diskussion der Rekonstruktionsthese zeigen soll, der KANTischen Vorgehensweise in der *Kritik der reinen Vernunft* zugrunde.

2.3. Die Rekonstruktionsthese

Bevor die Begründung des erkenntnistheoretischen Dualismus von Anschauung und Begriff in der *Kritik der reinen Vernunft* rekonstruiert werden kann, ist es nötig, sich

noch einmal über ihre Zielsetzung Klarheit zu verschaffen. Wie die Diskussion der Rezeptionsthese ergab, argumentiert KANT gegen die LEIBNIZ-WOLFFsche Philosophie vor allem für den theoretischen Eigenständigkeitscharakter der Anschauung; ferner ist bei der Erörterung der Plausibilitätsthese deutlich geworden, daß Anschauung und Begriff die rezeptive und spontane Seite des menschlichen Erkenntnisvermögens repräsentieren; insofern sind sie strukturell verschieden. Die Analyse der Rekonstruktionsthese muß also im Hinblick auf zwei Annahmen durchgeführt werden: 1.) Anschauung und Begriff sind für sich eigenständige Erkenntnisquellen, das heißt sie lassen sich nicht aufeinander reduzieren; 2.) Anschauung und Begriff sind ihren immanenten „Funktionsweisen“ nach verschieden, da sie als rezeptives und spontanes Vermögen ursprünglich heterogen sind. – Daß nach transzendentalphilosophischer Lehre Erkenntnis nur möglich ist durch das spezifische Zusammenwirken von Anschauung und Begriff, darf hierbei allerdings noch nicht vorausgesetzt werden.

Im weiteren soll nun rekonstruiert werden, wie KANT in der *Kritik der reinen Vernunft*, von diesen Annahmen ausgehend, durch das methodische Verfahren der Isolation meint, Anschauung und Begriff als die irreduziblen, weil ihrer internen Struktur nach heterogenen Quellen der menschlichen Erkenntnis beweisen zu können. Diesen Beweis führt er nicht direkt, sondern implizit, und zwar in der transzendentalen Ästhetik und der transzendentalen Logik durch die „Isolation“ des intuitiven Vermögens einerseits sowie des konzeptuellen Vermögens der menschlichen Erkenntnis andererseits.

Eingangs der transzendentalen Ästhetik (B33f.) differenziert Kant zwischen Anschauung und Begriff bzw. Sinnlichkeit und Verstand im Ausgang vom Vorstellungstypus „Erkenntnis“. Anschauung wird dargestellt als dasjenige Element der Erkenntnis, das sich „unmittelbar“ auf Gegenstände bezieht, Gegenstände „gibt“ und dabei auf Affektion angewiesen ist; die „Fähigkeit (Rezeptivität)“ zu solcher Affektion heißt Sinnlichkeit. Diese wird näher charakterisiert durch Empfindung als ihr sinnlicher Gehalt. Dabei ordnet KANT die Empfindung der empirischen Anschauung zu, deren materialer Grund sie ist. Empfindung wird also – anders an anderen Stellen des Kantischen Werkes – von der Anschauung nicht abgetrennt, sondern ist als sinnlicher Gehalt einer Affektion Bestandteil der empirischen Anschauung, auch wenn sie in der transzendentalen Ästhetik noch eine Sonderstellung inne hat, nämlich insofern sie KANT dort zumindest nicht explizit als Element der Erkenntnis gilt.

Begriffe „entspringen“, wie es dann metaphorisch heißt, dem Verstand als demjenigen Teil der Erkenntnis, durch den Anschauungen gedacht werden. KANT kennzeichnet „Begriff“ hier nicht allein als die Vorstellungsart des Allgemeinen, die sich durch Merkmale nur indirekt auf Anschauung richtet: das Denken beziehe sich – durch Begriffe – entweder direkt oder indirekt („vermittelt gewisser Merkmale“) auf Anschauung; und dieser Bestimmung wird die weitere Bemerkung hinzugefügt, beim Menschen sei Anschauung bloß sinnlich. Mit dieser Spezifikation weist KANT auf den zunächst nicht ersichtlichen Sinn der Disjunktion: direkte – indirekte Bezugnahme des Verstandes auf Anschauung hin. Denn direkte Bezugnahme des Denkens auf Anschauung kommt nicht der menschlichen Erkenntnis zu, die sich nur indirekt durch abstrakte Begriffe als Merkmalskomplexionen auf sinnlich Angesehenes zu beziehen vermag. Gleichwohl ist direkte Gegenstandsbezugnahme denkbar, zum Beispiel in der intellektuellen Anschauung, die keiner sinnlichen Affektion bedürfte, damit ihr Gegenstände gegeben werden; sie würde das Einzelne im Allgemeinen in zugleich anschaulich-begrifflicher Synthese erfassen. Augenscheinlich schwebt KANT in der Eingangspassage der transzendentalen Ästhetik diese logische Möglichkeit vor, doch geht es ihm in der *Kritik der reinen Vernunft* weniger um ein mögliches metaphysisches, sondern um das endliche menschliche Erkenntnisvermögen, bestehend aus den Komponenten der sinnlichen Anschauung und dem Begriff, der das, was er vorstellt, nur als Allgemeines vorstellt und sich daher nur indirekt durch Merkmale auf anschaulich Gegebenes beziehen kann.¹²

Die konzeptionellen Erläuterungen eingangs der transzendentalen Logik (B74f.) hat Kant denen der transzendentalen Ästhetik parallel angelegt. Auch hier wird Erkenntnis als die gegenüber Anschauung und Begriff übergeordnete Gattung aufgeführt. Anschauung und Begriff selbst werden bezeichnet als die „zwei Grundquellen des Gemüts“, des Vermögens, „Vorstellungen zu empfangen (die Rezeptivität der Eindrücke)“, sowie des Vermögens, „durch diese Vorstellungen einen Gegenstand zu erkennen (Spontaneität der Begriffe)“. Ebenfalls wie in der transzendentalen Ästhetik fällt die Empfindung in der transzendentalen Logik unter die (empirische) Anschauung. Anschauung zählt, wie gehabt, zur Sinnlichkeit als „Rezeptivität des Gemüts“ und ist unterschieden vom Begriff, der dem Verstand als der „Spontaneität des Erkenntnisses“ angehört.

Welchen Erklärungswert besitzen diese ersten Betrachtungen nun für die in Frage stehende Rekonstruktion der Begründung von Anschauung und Begriff als Grundelemente der menschlichen Erkenntnis? Die Analyse des in der *Kritik der reinen Vernunft* zugrundegelegten vermögens-theoretischen Einteilungsschemas zeigt, daß Kant von einem dualen Kompositionsmodell der Erkenntnis ausgeht, demgemäß sich Erkenntnis aus (sinnlicher) Anschauung einerseits und objektivem Begriff andererseits zusammensetzt. Genetisch ist Erkenntnis dabei die Gattung der Vorstellungsarten: Anschauung und Begriff, dies allerdings nur in kompositorischem Sinne, da Anschauung und Begriff ihrer Funktionsweise nach heterogen sind und nicht ineinander übergehen können, sie sind irreduzibel.¹³ In einem engeren vermögens-theoretischen Sinne resultieren Anschauung und Begriff als Vorstellungen aus der Affektion der Sinnlichkeit und der Spontaneität des Verstandes; man könnte sagen, daß Anschauung und Begriff die erkenntnistheoretisch-objektive Seite, Sinnlichkeit und Verstand eher die vermögens-theoretische Seite der menschlichen Vorstellungsfähigkeit bezeichnen.

Des weiteren ist zu sehen, daß Anschauung und Begriff in diesen Kantischen Einteilungen durchgängig mit spezifischen Attributen ausgezeichnet sind: Anschauung (*intuitus*) ist sinnlich, rezeptiv und beruht auf Affektion (B93); auf die Gegenstände der Erkenntnis bezieht sie sich unmittelbar; daher stellt sie nur Einzelnes vor. Analog gilt vom Begriff (*conceptus*): er „entspringt“ der Spontaneität des Verstandes, ist diskursiv und beruht auf Funktionen (B93); auf die Gegenstände der Erkenntnis bezieht er sich mittelbar durch andere Vorstellungen und stellt daher nur Allgemeines vor. – Mit diesen Attributionen ist ein Kennzeichnungskatalog an die Hand gegeben, durch den sich Anschauung und Begriff als die zwei Komponenten der menschlichen Erkenntnis identifizieren und in ihrer jeweiligen strukturellen Beschaffenheit zugleich voneinander unterscheiden lassen. Führt man diese Differenzierungen im einzelnen durch, so kann damit zugleich die Rechtfertigung der erkenntnistheoretischen Fundamentaldichotomie: Anschauung – Begriff rekonstruiert werden. Als methodisches Mittel dieser Rekonstruktion dient dabei das von KANT in der *Kritik der reinen Vernunft* angewandte Verfahren der Isolation.

Sowohl in der transzendentalen Ästhetik als auch in der transzendentalen Logik stellt KANT die Isolation als die angemessene methodische Operation heraus, Anschauung und Begriff in ihrer Elementarfunktion als Grundkomponenten der Erkenntnis zu begründen:

„In der transzendentalen Ästhetik also werden wir zuerst die Sinnlichkeit isolieren“ (B36).

„In einer transzendentalen Logik isolieren wir den Verstand, (so wie oben in der transzendentalen Ästhetik die Sinnlichkeit)“ (B87).

KANT geht in der Weise vor, daß er in der transzendentalen Ästhetik die Anschauung in ihrer Verschiedenheit vom Begriff, in der transzendentalen Logik hingegen den Begriff in seiner Verschiedenheit von der Anschauung dargestellt, und zwar jeweils durch Abtrennung derjenigen Merkmale, die ihnen nicht eigentümlich sind. Die so bewerkstelligte Isolation der Elemente unserer Erkenntnis beweist dann den theoretischen Eigenständigkeitscharakter sowie die Nichtreduzierbarkeit von Anschauung und Begriff.

In der transzendentalen Ästhetik lassen sich zwei Stufen der Isolation unterscheiden: Auf der ersten Stufe wird zunächst die empirische Anschauung isoliert, um auf einer zweiten Stufe von der empirischen Anschauung dasjenige abzutrennen, was an ihr die Empfindung ausmacht; Resultat dieses zweiten Isolationsschrittes ist die reine Anschauung als der eigentliche Untersuchungsgegenstand der transzendentalen Ästhetik. KANT verfügt mit der Abfolge dieser zwei Stufen der Isolation zwar über eine klare Konzeption des methodischen Verfahrens, doch bleibt undeutlich, was und wovon die empirische Anschauung auf der ersten Stufe eigentlich isoliert wird. Denn die diesbezüglichen Anweisungen, es solle abgesondert werden, „was der Verstand durch seine Begriffe dabei denkt“ (B36, Herv. D.H.), sind zunächst unbestimmt. Wobei oder woran soll die Isolation durchgeführt werden? Eine Antwort auf diese Frage gibt Kant in der transzendentalen Ästhetik anhand eines Beispiels: Von der „Vorstellung eines Körpers“ seien zuerst abzusondern die Verstandesbegriffe wie „Substanz, Kraft, Teilbarkeit usw.“, um die empirische Anschauung zu erhalten. Werden nun von dieser auch noch die Empfindungsgehalte wie „Undurchdringlichkeit, Härte, Farbe usw.“ abgetrennt, bleibt als Produkt dieser Isolation die reine Anschauung („Ausdehnung und Gestalt“, B35). Gegenstand oder Objekt im Isolationsverfahren ist also eine beliebige empirische Vorstellung (eines Körperdinges), von der stufenweise die begrifflichen Bestimmungen abgezogen werden, um so die Anschauung als isoliertes Element der Erkenntnis zu gewinnen.

Die Durchführung dieses Unternehmens setzt natürlich ein Vorverständnis dessen voraus, was Anschauung als Anschauung und Begriff als Begriff auszeichnet; dieses Vorwissen vorauszusetzen, scheint, wie sich bei der Diskussion der Plausibilitätsthese

herausstellte, für KANT unproblematisch zu sein. So ist die transzendente Ästhetik berechtigt, die Bestimmungen der „Unmittelbarkeit“, der sinnlichen Affektion und der Rezeptivität in Anspruch zu nehmen, um durch zusätzliche Argumentationen die Eigenständigkeit und Nichtreduzierbarkeit der Anschauung aufzuzeigen. KANT leistet dies im wesentlichen mit dem dritten und vierten Raum- sowie dem vierten und fünften Zeitargument (B40f., 47f.).

Vorrangige Beweisabsicht der transzendentalen Ästhetik ist es, Raum und Zeit als Anschauungen zu erweisen. Geführt wird dieser Beweis im Grunde durch zwei koordinierte Argumente: 1.) der Raum bzw. die Zeit „ist kein diskursiver oder, wie man sagt, allgemeiner Begriff“; 2.) die Teile des Raumes und der Zeit können nur als Einschränkungen des einen Raumes und der einen Zeit vorgestellt werden. – Mit dem ersten Argument beruft sich KANT auf die charakteristische Vorstellungsweise der Anschauung als *repraesentatio singularis*: „Die Vorstellung, die nur durch einen einzigen Gegenstand gegeben werden kann, ist aber Anschauung.“ (B47). Das heißt, haben wir Anschauungen, so stellen wir – weil die unsrige sinnlich und nicht intellektuell ist – in ihnen immer nur Einzelnes vor: diesen Tisch, diesen Farbton oder diese bestimmte Wegstrecke. Einzelnes aber repräsentieren wir als Einschränkungen oder Ausschnitte in der *einen* homogenen, kontinuierlichen Anschauung, so daß Räume und Zeiten ursprünglich nicht als Teile vorgestellt werden können, aus denen die Anschauung als ein Ganzes zusammengesetzt wäre; denn Räume und Zeiten lassen sich nicht selbst durch höherstufige Räume oder Zeiten anschauen, die als allgemeines identisches Merkmal aller spezifischen Räume und Zeiten fungierten; solche logische Über- und Unterordnung von Vorstellungen ist die diskursive Repräsentationsweise des Begriffs. Deshalb werden uns die Gegenstände der sinnlichen Anschauung durch Affektion unmittelbar als einzelne und nicht erst mittelbar durch eine höhere Vorstellung gegeben.

Hierin enthalten ist bereits der Gedanke des zweiten Argumentes: Begriffe werden nach dem Modell der Subordination konzipiert als Allgemeinvorstellungen. Sie sind distributive Vorstellungen, die „einer unendlichen Menge von verschiedenen möglichen Vorstellungen (als ihr gemeinschaftliches Merkmal)“ zukommen, indem sie diese „unter sich“ enthalten (B39f.). Anders als im Falle der Anschauung gibt es also unter den Begriffen, nach Gattung und Art geordnet, höhere und niedrigere Vorstellungen, die umfangreicher und inhaltsärmer sein können, wie zum Beispiel der Begriff „Baum“

gegenüber den Begriffen „Erle“, „Buche“, „Tanne“ usw. umfangreicher, aber inhaltsärmer ist. Der Begriff „Baum“ ist zwar logisch als analytisch-identisches Merkmal in den verschiedenen Baumarten enthalten, umgekehrt enthält er sie und ihre spezifischen Besonderheiten aber nicht zugleich „in sich“; er repräsentiert lediglich die von den vielen Baumarten abstrahierte allgemeine Vorstellung, die einen Baum als Baum auszeichnet. Ein Begriff repräsentiert als etwas diskursiv Allgemeines also eine Komplexion höherer und niederer „Teilvorstellungen“ (B48) und stellt nach KANT selbst keine konkreten, einzelnen Gegenstände vor; auf diese kann er sich daher nur indirekt „vermitteltst gewisser Merkmale“ (B33) beziehen. Anders die Anschauung: sie bezieht sich unmittelbar auf Gegenstände, da sie eine „unendliche Menge von Vorstellungen“ nicht wie der Begriff „unter sich“, sondern als Einschränkungen des Raumes oder der Zeit „in sich“ enthält. Aus diesem Grunde beruht das auf diese Weise isolierte Erkenntniselement der Anschauung nicht auf Funktionen, sondern auf Affektionen; als solches kann es – wie hier geschehen – gemäß den methodischen Anweisungen Kants in seiner eigenständigen Bedeutung gegenüber dem Begriff isoliert werden.¹⁴

Ähnlich wie die transzendente Ästhetik die Anschauung isoliert die transzendente Logik den Begriff. KANTS entsprechende methodische Anweisung lautet nun: wir „heben bloß den Teil des Denkens aus unserem Erkenntnis heraus, der lediglich seinen Ursprung in dem Verstande hat.“ (B87). Das Charakteristikum, durch das sich der Begriff in seiner strukturellen Beschaffenheit von der Anschauung wesentlich unterscheidet, bezeichnet KANT als „Funktion“ (B93)¹⁵. So wie die Anschauung auf Rezeptivität und Affektion angewiesen ist, damit Gegenstände der Erkenntnis gegeben werden können, beruht der Begriff auf Spontaneität und Funktionen. Der operative Begriff der Funktion kennzeichnet die dem Begriff eigentümliche Repräsentationsweise: Ein diskursiver Begriff bezieht sich, wie bereits die Erörterung der Anschauung als *repraesentatio singularis* ergab, auf die Gegenstände, die er vorstellt, nur mittelbar; denn als distributive Komplexion von Merkmalen oder Teilvorstellungen wie „Baum“, repräsentiert er nur Allgemeines. Wenn also durch einen Begriff viele Vorstellungen zu einer „gemeinschaftlichen“ zusammengefaßt werden, setzt dies eine Operation der Ordnung verschiedener Vorstellungen unter eine Vorstellung voraus, zum Beispiel die logische Ordnung der vielen Baumarten unter den Begriff „Baum“. Diese Operation drückt der Begriff der Funktion aus als „die Einheit

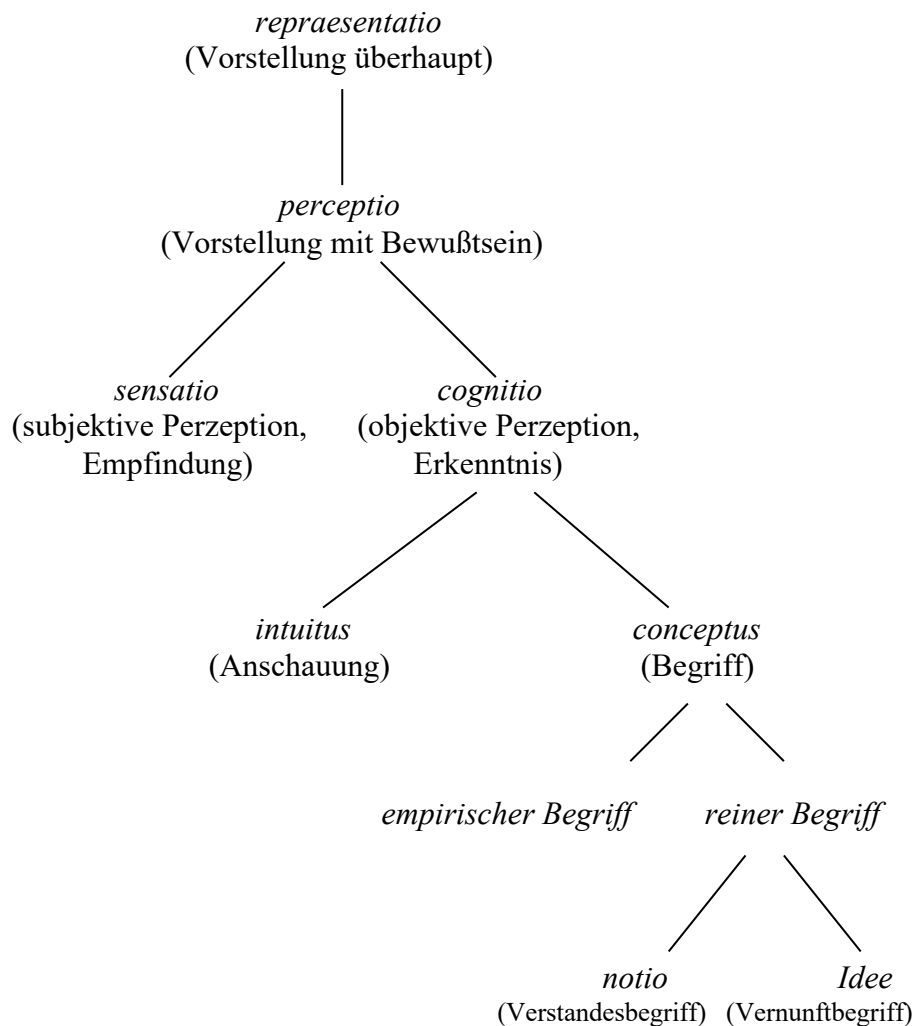
der Handlung, verschiedene Vorstellungen unter einer gemeinschaftlichen zu ordnen.“ (B93). Gemäß der KANTischen Konzeption ist es daher nicht möglich, daß ein (diskursiver) Begriff sich unmittelbar auf Gegenstände bezieht, da jeder Begriff – in einer im Prinzip unabschließbaren Hierarchie – immer nur andere Begriff unter sich enthält. Der Begriff erweist sich damit als eine von der Anschauung grundlegend verschiedene Weise des Vorstellens, die sich in ihrer Eigentümlichkeit als solche auch erkenntnistheoretisch isolieren und im einzelnen bestimmen läßt. Es ist leicht zu sehen, daß sich KANT mit der Durchführung dieser Isolation aber auch der Schwierigkeit aussetzt, eine eigene Theorie, den Schematismus, über die Vermittlung von Begriff und Anschauung entwickeln zu müssen. Diese Theorie muß insbesondere klären, wie ein Begriff konkrete Gegenstände, zum Beispiel diesen bestimmten Baum, überhaupt vorstellen kann.

Fazit

Ich komme zum Schluß: Die auf Affektion beruhende Anschauung und der als Funktion bestimmte Begriff stellen zwei ursprünglich heterogene Vorstellungsweisen dar, die zwar in der Erkenntnis (*cognitio*) miteinander in Zusammenhang gebracht, aber nicht aufeinander reduziert werden können. Ebenso wenig wie der Begriff seine Objekte durch Affektion vorstellen kann, vermag sich die sinnliche Anschauung auf ihre Gegenstände nicht durch Funktionen zu beziehen. Aus dieser strukturellen Grundverschiedenheit resultiert die jeweils eigenständige Erkenntnisbedeutung sowie die Irreduzibilität von Anschauung und Begriff; für die Anschauung erweist KANT dies in der transzendentalen Ästhetik, für den Begriff in der transzendentalen Logik. Die Plausibilität der erkenntnistheoretischen Dichotomie von Anschauung und Begriff setzt er dabei – in kritisch-rezipierender Auseinandersetzung mit der schulphilosophischen Vorstellungs-Lehre – zunächst voraus, um sodann in einem rekonstruktiven Verfahren ihre theoretische Berechtigung unter Beweis zu stellen. Diesen impliziten Beweis wird man *in toto* als gelungen ansehen können, nämlich insofern KANT in der *Kritik der reinen Vernunft* mit einer transzendentalen Theorie der Sinnlichkeit und des Verstandes zeigt, wie Anschauung und Begriff als irreduzible Grundbestandteile den Geltungsanspruch objektiver Erkenntnis einlösen. Daß KANT hier die Differenz von Anschauung und Begriff gewissermaßen schon präsupponieren muß, ist zwar, wie die Diskussion der Rezeptions- und Plausibilitätsthese ergab, nicht zu leugnen, beschädigt aber nicht die

Grundidee ihrer Rekonstruierbarkeit anhand des Isolationsverfahrens. Wie sich diese systematische Trennung von Anschauung und Begriff gegenüber alternativen Theorien bewährt, insbesondere solchen, die – wie TUGENDHAT – von der Propositionalität des Wissens und der erkenntnistheoretischen Irrelevanz der Anschauung ausgehen, ist eine andere Frage.

Sie „Stufenleiter“ der Vorstellungsarten (B376f.):



¹ Vgl. Descartes (1966), S. 368f. (Regula III) und Descartes (1964), S. 127f., 366f.

² Vgl. Descartes (1966), S. 379f. (Regula V) und S. 400f. (Regula IX), sowie S. 369 (Regula III), S. 372 (Regula IV); S. 379 (Regula V), S. 401f. (Regula IX), S. 407ff. (Regula XI), S. 420ff. (Regula XII). Siehe

auch die Ausführungen zum Wahrheitsbegriff des klaren und deutlichen Erkennens durch das „natürliche Licht“ in den *Principia Philosophiae*, §§11, 12, 30, 45, 46, 49, 50.

³ In der Descartes-Forschung herrscht bezüglich der epistemischen Form dieses Erfassens allerdings Uneinigkeit. Vgl. u. a. Van De Pitte (1988) oder auch Morris (1973), ebenso Markie (1992), bes. S. 143ff.

⁴ Vgl. Descartes (1966), S. 368f. (Regula III) und Descartes (1964), S. 127f., 366f.

⁵ Vgl. Descartes (1966), S. 379f. (Regula V) und S. 400f. (Regula IX), sowie S. 369 (Regula III), S. 372 (Regula IV); S. 379 (Regula V), S. 401f. (Regula IX), S. 407ff. (Regula XI), S. 420ff. (Regula XII). Siehe auch die Ausführungen zum Wahrheitsbegriff des klaren und deutlichen Erkennens durch das „natürliche Licht“ in den *Principia Philosophiae*, §§11, 12, 30, 45, 46, 49, 50.

⁶ In der Descartes-Forschung herrscht bezüglich der epistemischen Form dieses Erfassens allerdings Uneinigkeit. Vgl. u. a. Van De Pitte (1988) oder auch Morris (1973), ebenso Markie (1992), bes. S. 143ff.

⁷ G.W.F. Hegel, *Theorie Werkausgabe*, hg. v. E. Moldenhauer und K.M. Michel, Frankfurt a.M. 1971, Bd. 20, S.339.

⁸ K. Gloy zum Beispiel vermißt in ihrer aufschlußreichen Abhandlung über *Die Differenz von Verstand und Sinnlichkeit* (in: dies.: *Studien zur theoretischen Philosophie Kants*, Würzburg 1990, S.1-4, S.1) bei Kant die eigentliche „Legitimation“ der Unterscheidung von Verstand und Sinnlichkeit bzw. Anschauung und Begriff als eine der „Fundamentalprämissen“ der Transzendentalphilosophie. Diese Legitimation nachzuliefern, unternimmt sie anhand von Untersuchungen zur Leibniz-Clark-Kontroverse und ihrer Fortsetzung in der modernen Mathematik, wodurch sich im Hinblick auf die Kantische Theorie vor allem die erkenntnistheoretische Selbständigkeit der Anschauung erweise. M. Wolff (*Die Vollständigkeit der kantischen Urteilstafel*, Frankfurt a.M. 1995, S.60f.) hält Kants Dichotomisierung von Anschauung und Begriff schlicht für „nicht weiter begründet“. Auch L. Falkenstein (*Kant's Intuitionism. A Commentary on the Transcendental Aesthetic*, Toronto 1995, S.29) meint, „the sense/intellect distinction is not one for which Kant ever obviously argues“. Und für Y. Belaval (*Sensibilité et entendement dans la 'Critique de la raison pure'*, in: *Sinnlichkeit und Verstand in der deutschen und französischen Philosophie von Descartes bis Hegel*, hg. v. H. Wagner, Bonn 1976, S.141-150) läßt sich in der *Kritik der reinen Vernunft* nicht einmal der Zusammenhang von Sinnlichkeit und Verstand genauer bestimmen. In der älteren Forschung nennt H. Vaihinger (*Commentar zur 'Kritik der reinen Vernunft'*, Bd. 2, Stuttgart u.a. 1892, S.22) den Unterschied von Sinnlichkeit und Verstand lediglich „eine der wichtigsten Voraussetzungen der Kantischen Philosophie“ (vgl. auch Bd. 1, S.485ff.). Ebenso wenig widmet H.J. Paton (*Kant's Metaphysic of Experience*, Bd. 1, London 1949, S.98) dieser Unterscheidung eingehendere Betrachtungen. Auch N.K. Smith (*A Commentary to Kant's 'Critique of pure reason'*, London ²1930, S.79ff.) beläßt es diesbezüglich bei Paraphrasierungen der einschlägigen Passagen der transzendentalen Ästhetik (B33ff.). – In produktiver Rezeption versucht Sellars (*Sensibility and understanding*, a.a.O.) die Kantische Lehre von Anschauung und Begriff für seine Zwecke fruchtbar zu machen; ohne daß Sellars näher auf seinen Einwand des ‚Mythos des Gegebenen‘ eingeht, der sich gegen basale Gewißheitsansprüche aufgrund des Bewußtseins von sinnlich Gegebenem richtet, hat für ihn die (Kantische) Anschauung eine quasi-begriffliche Struktur und ist nicht ‚nur‘ rezeptiv. Gegenwärtig wird dieser Interpretationsansatz weiter verfolgt von J. McDowell (*Geist und Welt*, Paderborn 1998, speziell Vorlesungen 1 bis 3). Innerhalb der analytischen Transzendentalphilosophie hält besonders P.F. Strawson (*The Bounds of Sense*, London 1966, u.a. S.19f., 47f.) an der Dualität von Anschauung und Begriff fest; ihre Trennung faßt er als unproblematisch auf.

⁹ Siehe auch die gleichlautende Kritik in der Anmerkung zur *Amphibolie der Reflexionsbegriff* (B326f.), wo Kant Leibniz zudem vorwirft, die Sinnlichkeit nicht als eigenen „Quell der Vorstellungen“ erkannt zu haben.

¹⁰ Daß Kants Verständnis der schulphilosophischen Lehre vom graduellen Bewußtsein der Vorstellungen nicht prinzipiell fehlgeht, zeigt Leibniz' *Metaphysische Abhandlung* (in: *Philosophische Schriften*, Bd. 4, hg. v. C.I. Gerhardt, Hildesheim 1960, S.451f.), wo in Abstufungen zwischen verworrenen, distinkten, adäquaten und intuitiven Erkenntnis unterschieden wird. Zur Lehre von den klaren und dunklen Begriffen bei Wolff siehe exemplarisch dessen *Deutsche Logik* (1), in: *Gesammelte Werke*, Bd. I, hg. v. J. École u.a., Hildesheim/New York 1978, S.123ff. Wie die empirische Psychologie der Schulphilosophie diese graduellen Übergänge zwischen deutlichem und undeutlichem Bewußtsein von Vorstellungen in ein System gebracht hat, illustriert Gloy anhand eines mehrstufigen Schemas (vgl. *Verstand und Sinnlichkeit*, a.a.O., S.5, Anm.). Vgl. zu diesem Zusammenhang auch Knüfer: *Grundzüge der Geschichte des Begriffs ‚Vorstellung‘*, a.a.O., S.3-31.

¹¹ Vgl. auch B75: „Unsere Natur bringt es so mit sich, daß die Anschauung niemals anders als sinnlich sein kann, d. i. nur die Art enthält, wie wir von Gegenständen affiziert werden.“ Das Spezifikum der Sinnlichkeit der menschlichen Anschauung scheint also für Kant zunächst dispositional zu sein.

¹² Zum metaphysischen Erkenntnisvermögen siehe u.a. auch BXL, Anm., *Preisschrift*, AAXX267 oder auch *Kritik der Urteilskraft*, §77; vgl. dazu grundlegend K. Düsing: *Die Teleologie in Kants Weltbegriff*, Bonn 1968 (Kant-Studien Ergänzungsheft 96), S.66ff. sowie weiterführend ders.: *Naturteleologie und Metaphysik bei Kant und Hegel*, in: *Hegel und die „Kritik der Urteilskraft“*, hg. v. H.-F. Fulda und R.-P. Horstmann, Stuttgart 1990, S.139-157, bes. S.140ff.

¹³ Die erkenntnismäßige Zusammenführung von Anschauung und Begriff erfolgt nach Kant ja erst durch das komplizierte Verfahren des Schematismus; vgl. hierzu grundlegend K. Düsing: *Schema und Einbildungskraft in Kants „Kritik der reinen Vernunft“*, in: *Aufklärung und Skepsis. Festschrift für G. Gawlick*, hg. v. L. Kreimendahl, Stuttgart-Bad Canstatt 1995, S.46-71.

¹⁴ Für Falkenstein: *Kant's Intuitionism*, a.a.O., S.55ff., 148ff. ist die Isolation der Anschauung als irreduzibles Element der Erkenntnis undurchführbar, da eine vom Begrifflichen isolierte Anschauung nicht Objekt einer Erkenntnis sein kann, denn Erkenntnis sei nach Kant bestimmt durch Anschauung und Begriff. Falkenstein übersieht m.E. aber, daß die Isolation bei Kant ein metatheoretisches Verfahren ist, das die Anschauung selbst zum Gegenstand einer Untersuchung macht; diese Untersuchung selbst ist aber nicht bloß *anschaulich*.

¹⁵ Kants komplex entwickelte Theorie des Begriffs mit der Lehre von der reinen und empirischen Begriffsbildung kann hier nur cursorisch betrachtet werden; vgl. zu dieser Theorie die einschlägigen Ausführungen von P. Schulthess: *Relation und Funktion*, Berlin/New York 1981 (Kant-Studien Ergänzungsheft 113), v.a. S.217ff.